

## PROPAD ALI PREROD?

Misli k problemu evropske kulture

B esedo oziroma pojem, s katerim se da značilna kakovost evropske duše najbolj izraziti, najdemo vprvič v delih onega moža, ki z mojstrom Eckhartom in Böhmejem stoji na pragu naše dobe, to je pri kardinalu Nikolaju, rojenem leta štirinajstoprvega od bogatega brodarja v Kuesu na Mozelli. Ta mož, ki ga pozna zgodovina kot Kuzanca in ga po pravici prišteva med one, ki so ob dogorevajočem svitu srednjeveškega modroslovja prižgali luč moderne dialektične filozofije,<sup>1</sup> je odkril v vesoljstvu tako zvano *coincidentio* ali *complexio oppositorum*, kakor on to imenuje, namreč dejstvo, da je vse bitje sestavljeno iz dveh polarnih nasprotij, med katerima se v največji medsebojni napetosti in borbi giblje življenje; enkrat prevladuje ena nujnost, nato se uveljavi njej nasprotna, v obeh slučajih pa opazimo stremljenje, ki z obeh nasproti ležečih si točk stremi k sredini, v kateri se nahaja sinteza, to je živa enota obeh nasprotij. Kuzanec, čigar življenje je izpolnilo prvo polovico petnajstega stoletja, ki je bilo enako razburkano in kritično, kakor je današnje, ni tega zakona bipolarnosti, kakor mu danes pravimo, zasledil v svetu materije, ker mu je manjkalo za to izkustva — tudi ga ni formuliral v pogledu na oduševljeno stvarstvo, dasi ga je gotovo slutil v borbi med vitalnimi nagoni in duhovno usmerjenostjo človeka, med ustvarjajočimi in rušečimi strastmi na eni ter urejajočim razumom na drugi strani — ampak ga je po svojem genialnem vpoglednem, to je intuitivnem spoznavanju zazrl v vesoljnem bitju sploh kot pravo metafizično načelo.

Dušo Evrope bomo razumeli najbolj, če jo motrimo z zorišča tega principa, da je namreč v pravem pomenu *complexio oppositorum*, to je, da je vsa evropska zgodovina od svojih prvih početkov, do kamor jim moremo sploh slediti, neprestana borba med najskrajnejšimi nasprotji umovanja, čustvovanja in aktivite in sicer tako, da nikoli v nobeni dobi ne doseže trajnega stanja miru med svojimi najrazličnejšimi polarnimi stremljenji, ampak da je vsak čas dozdevne umiritve Evrope v nekem končnem idealu kulture in družabnega

<sup>1</sup> S tem seveda ni izrečena še nobena vrednostna sodba ne o eni ne o drugi. Kuzanec sam je iskal soglasja med enim in drugim gledanjem, med eno in drugo metodo, ki se dopolnjujeta. Princip sovpadanja nasprotij je ta veliki mislec, ki je imenoval golo učenjakarsko modrovanje o Bogu *docta ignorantia*, prav za prav videl v božjem bistvu, kolikor in kakor ga mi spoznavamo, vendar je to koincidenčno nasprotij že iz njegovih nastavkov lahko raztegniti na vse bitje. Kakor se dolgo niso pečali z »mističnim« Eckhartom in s »prismojenim čevljarčkom« Böhmejem, tako se je tudi študij Kuzanca, ki so ga zaznamovali le bolj kot očeta sodobne matematično-prirodoslovne podobe o svetu, skoro čisto zanemarjal; danes so vsi trije upoštevani, kakor zaslužijo in se odkrivajo po svoji vrednosti in globini vedno bolj. O kardinalu Nikolaju, ki je bil tudi velik reformator v cerkvenem smislu in svetniški človek, je največ napisal v najnovejšem času Cassirer; tudi kritično izdajo njegovega zbranega dela imamo šele od l. 1932.

reda, v katerem se zdi, kakor da se je evropski človek ustalil v večji ali manjši sintezi in našel svojemu bitju in žitju ter smislu svojega delovanja končne rešitve, zopet le zarodek novega razvoja v svoje nasprotje. Take dobe so primeroma zelo kratke, tako da navadno vsako stoletje pomeni v gotovem oziru večji ali manjši prelom s prejšnjim pa obenem vsebek nove plodovitejše ere. Zato je čisto zmotna tista domneva prosvetljenstva, ki je v toku evropske kulturne zgodovine videla nepretrgan razvoj iz nižjega k čedalje višjemu, kakor je napačna nasprotna domneva propadanja do popolnega razpada, ki jo danes mnogi utemeljujejo z velikimi znanstvenimi pripomočki, v resnici pa je zgolj učenjaško formuliran odsvit apokaliptičnega ljudskega razpoloženja spričo razburjajočih in nerazumljivih ter nepregledanih pretresov, kar se izraža v »slutnjah« oziroma prerokbah preprostega človeka o bližajočem se koncu sveta. To vidimo na primer za časa Nerona, ko se je s povosoljenjem rimske državne kulture in pravnega reda, ki je še danes politična osnova Evrope, obenem počasi začel razkroj rimskega imperija kot takega — ali leta tisoč, ko spričo slabosti porajajočega se krščanskega cesarstva nemških vladarjev še nihče ni slutil, da stojimo na pragu najvišjega razcvita katoliške sholastike in mistike, stanovskega reda in blagostanja ter čudovite duhovne enote vseh evropskih narodov — potem večkrat v burni dobi predreformacije 14., 15. in 16. stoletja, ki je to kulturno enoto razdrila, pa rodila obenem klice velikega dviga pozitivnih znanosti, splošne prosvete in politične enakopravnosti, ki so docela dozorele šele ob francoski revoluciji — pa do današnjega dne, ko Spengler in njegovi učenci vidijo Evropo kmalu pohojeno od mongolskih in črnopolnih krdel. Nič tudi ne pove običajna razdelitev Evrope v stari, srednji in novi vek, ki pohaja od nekega Krištofa Cellariususa v 18. stoletju, in vsi podobni poizkusi časovne markacije teh dob. V resnici se dobe prelomov evropske zgodovine na čisto svojevrsten način med seboj križajo in z obeh strani, s preteklosti v sedanost oziroma bodočnost in narobe iz sedanje dobe v prošle veke, druga v drugo posegajo ter se v čudovitem ritmu ponavljajo.

Ako si hočemo to shematično, čeprav ne docela odgovarjajoče, ponazoriti, potem bomo našli, kako ima prav Reynold, ki v svoji knjigi »Tragična Evropa« (*L'Europe tragique*, Paris, 1954), na dvajsetem veku, v katerem živimo, dokazuje, kako da se ta takó zelo razburkana doba v svoji opoziciji proti pravkar minulemu devetnajstemu stoletju in onim stoletjem, ki so porajala filozofski nazor, kulturna stremjenja in gospodarsko gradnjo devetnajstega stoletja — torej osemnajsto tja do sedemnajstega in šestnajstega — naslanja na mnoge osnovne prvine petnajstega, štirinajstega, trinajstega in dvanajstega stoletja. Radi tega vidi sodobni ruski modroslovec Berdjajev v našem stoletju težnjo k obnovi tako zvanega srednjega veka; korporativna ideja, sodobne modroslovne šole (kakor na primer pri nas Vebrova), ki stremi nazaj h krščanski sholastiki, poudarjanje avtoritete in podobno to tezo potrjujejo. Seveda je zopet posebnost kulturnega razvoja Evrope v tèm, da že zdaj, ko je preobrat iz liberalizma v avtoritarizem komaj še izvršen, opažamo čisto nasprotno struje, ki prošli liberalizem še pretiravajo v skrajnost, in kako ali v odkritem ali pa v še latentnem stanju pripravljajo nekaj novega, kar bo sledilo tej eri

čez sto ali dvesto let in naprej. Podobno je renesansa, da premaga srednji vek, iskala svojih pobud v grški in rimski antiki, je pa sama rodila klice, ki so vzkliše v romantiki, ki je plodu renesanse, tako zvani Aufklärungi in njenemu racionalizmu, napravila konec. Kljub temu ideje renesanse niso zamrle; naš vek je sicer odolel ali vsaj odoleva njihovim skrajnostim, ki so iz pretiranega individualizma rodile pretirani kolektivizem; liberalna politična in kulturna misel (kolikor ne pomeni gospodarskega liberalizma, ampak čisto duhoven in moralen poudarek osebne svobode do lastnega prepričanja in čim širšega prostora svobodnemu mišljenju in udejstvovanju ter podžigu v okviru kolektiva) pa pod površino nove kulture živi dalje, dokler ne bo zopet vzknila v bodoči dobi v pravilni sintezi z zdravimi zadržujočimi silami prošlosti. Toda izkušnja nas uči, da se razvoj našega idejnega, npravstvenega in gospodarskega življenja tudi s tem ne bo trajno umiril, ampak da bo taka doba zopet le začetek novega zanihljaja v smeri k enemu ali drugemu nasprotju kot pobudi k čisto novi sintezi in tako dalje. Ta svojevrstnost razvoja filozofske misli, družabnega sožitja in vse zgodovine evropskih narodov sploh je bila že v prejšnjih stoletjih nakazana v delih njenih modroslovcev, umetnikov lepe besede in glasbe, našla pa je šele v našem času najprimernejšega izraza v besedi »favstovske kulture«. Resnična complexio oppositorum! bi vzkliknil veliki Kuzanec, če bi mu bilo dano po petsto letih opazovati, ta tako zelo kompleksen, skrižema zapleten, nerazpletljivo zmrežen razvoj, vendar pa ne zmešan, ampak zakonit, čeprav ga logično ni mogoče razložiti; kljub vsej nasprotujoči si polarnosti je v njem enota sinteze, živa enota najskrajnejšega raznoličja, ki se ohranja tudi, kadar zanihamo v eno ali v drugo nasprotno skrajnost, tako da se vedno vračamo zopet k »sredini«, ki pa je večjidel latentna ali potencialna in prihaja do vidnega izraza na zunaj le v krajših epohah na gotovih viških zgodovine, kjer takorekoč počivamo in uživamo rezultate naših velikih duhovnih konfliktov in krvavih borb z najdovršenejšim morilnim orožjem...

Ta svojevrstno zakoniti proces zgodovinskega razvoja Evrope sam na sebi seveda še ne bi bil dokaz, da ne bi mogli (če se poslužimo primera iz fizikalnega sveta) v gotovem momentu obtičati na srednji točki, s katere se ne bi premaknili več naprej ne v desno ne levo smer, ter bi naša kultura okamenela liki na primer kitajska, ali pa, da ne bi mogli zanihati do enega izmed obeh nasprotnih polov tako daleč, da bi se naša omika razkrojila v kaos popolnega brezvladja v duhovnem, npravstvenem, političnem in ekonomskem oziru. Te možnosti ne moremo absolutno tajiti, vendar pa moremo z zelo veliko verjetnostjo sklepati, da kulturnega razvoja Evrope v vsej njegovi raznoličnosti, bogati dramatik in pozitivnem ustvarjanju nepregledne vrste vrednot ne bo še tako kmalu konec. Naša evropska kulturna zgodovina s krščanskim obeležjem je primeroma še mlada — saj poznamo dobe človeške omike, ki so trajale po štiri, pet tisoč let in več (egiptovska, sumersko-babilonska, kitajska, tolteško-azteška) — težave krize, v kateri se danes nahajamo, v primeri z onimi, ki jih je Evropa že prestala, niso tako velike, kakor se neposredno prizadetim naravno zdijo. Imeli smo v prošlosti še hujše, v katerih so se

ljudje obnašali podobno kakor danes; spomnimo se samo na duhovno razdvojenost, politične borbe med cerkvijo in državo ter krvave razprave med evropskimi državami samimi koncem zgodnjega srednjega veka; na skrajno napete, do komunističnih revolucij in popolne anarhije segajoče socialne odnošaje tistega časa; na dobo tropapeštva; na skrajna nasprotstva filozofskih šol, moralnih nazorov in struj od najsirovejšega materializma in panteizma do najbolj destruktivnega spiritualizma pa končno na strašno gorje tridesetletne vojne, sploh na dobo od 14. stoletja do sredine sedemnajstega, ko je večkrat izgledalo, kakor da se bo življenje krščanske Evrope nehalo v krvi in ognju, pa smo za tem doživeli le še večji dvig prav na vseh področjih življenja.

Predvsem pa vzpodbuja k optimizmu dejstvo, da kulturni zaklad, iz katerega črpamo, antika in krščanstvo, še daleko ni izčrpan, da so možnosti nadaljnega razvoja v kompleksnosti vseh činjenic, ki v borbi med idejnimi nasprotji porajajo eno sintezo za drugo, slejkoprej nepregledno velike, da doživljamo najpresenetljivejši razvoj filozofije, kjer noben sistem ne more izčrpati nedojetne globine bitja in se človeška misel ne more ob nobenem ustaviti, da ne bi stremela dlje in dlje in odkrivala vedno nove strani bitja (isto velja o vsaki drugi panogi znanosti in tehnike) in da neumorno iščemo tudi boljših oblik socialnega sožitja z energijo, ki bi bila nerazumljiva, če bi bili že čisto ostareli, kakor mnogi mislijo. Če koga ne bi prepričala neizmerna poglobitev našega duhovnega pogleda v vesoljstvo s stališča metafizike, ki se vprav danes razvija z ostroumnostjo in vpogledom v življenje, kakor ga nismo več imeli od Descartesa dalje (ki je filozofijo v tem oziru bolj poplitvil ko obogatil), če mu ni dano, da bi mogel dovolj oceniti ogromni napredek in delni preobrat naše fizikalne podobe o svetu, pa se bo gotovo zamislil ob visoki stopnji, ki jo je dosegel evropski človek v svojem umetniškem ustvarjanju v pesmi, romanu, sliki, liku, zlasti pa v glasbi. Tu ne gre za zgolj različno ustvarjanje recimo v primeri z antiko ali s srednjim vekom, ampak za višje in globlje z absolutnega merila (kaj so s stališča ideje in občutja grške pesmi Sappho ali pa Rainer Maria Rilkejeve!). Isto velja za družabno obliko sožitja, s katerim se gotovo ne stara demokracija ne srednjeveški »Reich« ne dasta primerjati; in da se bo že naš vek v tem oziru povzpел po večji katastrofi do še veliko višjega, človeka dostojnejšega socialnega reda, o tem, mislim, da noben pameten človek ne more dvomiti, če ni podlegel sugestijam Spenglerja, ki se hoče maščevati nad vsem svetom, ker je Nemčija morala pokopati svoje sanje o gospodstvu nad vsem svetom, ali pa mističnim fantazijam Merežkovskega, ki so nekoliko bolne. Tudi ruski poizkus novega socialnega reda nam poleg velikih zablod kaže neko sestavino, ki ni »azijskega, stepnega in čredarskega« izvora, da se poslužim Reynoldove terminologije, ampak pomeni pristen evropski element, to je tisto socialno kulturo, ki je s krščanstvom prišla na svet pa je preko francoske prosvetljenjske revolucije v nepretrganem razvoju zbudila tudi Rusijo, kjer se bo sčasoma izločila iz strašne zmesi ateizma, despotije in oboževanja tehnike ter se izčistila v neko boljšo obliko občestvenega življenja, tako da bo tudi

v tem preddvoru Azije zmagala evropska misel.<sup>2</sup> Je pa zgodovina sveta, v katerem je Evropa ferment vsemu razvoju in napredku, taka, da se žal nič velikega ne rodi brez trpljenja, mučeništva, krvi in da se vsaka resnica uveljavi šele čez velike zmote. Dokler bo Evropejec s tako silo in strastjo iskal, ne da bi se ustrašil največjih žrtev, ga moramo še vedno smatrati za svežega in mladega — in tudi nrvstveno je danes tako požrtvovalen, heroičen in nezlomljiv, kakor je bil v katerikoli izmed prošlih er, ki jih kujemo v zvezde; po mojem mnenju je celo še bolj junaški, podjeten in fizično ter duševno odporen: seveda ne velja to za množico povprečnežev, ki v kritičnih dobah postajajo še slabši, ampak za izvestno, pa ne majhno število izbranih, ki v takih dobah postajajo še boljši in dorastejo do veličine, ki je potrebna, da se prerodi ves rod.

Te misli so se mi zbudile ob navedeni Reynoldovi knjigi o tragiki Evrope. Reynoldova izvajanja sama so odsev podobnih misli, ki so se rodile v povojni Franciji, oziroma so izšle iz struje cele vrste francoskih mislecev, ki so si v času splošne potlačenosti, ko je povprečen Evropejec bil že čisto prepričan, da bo njegov kontinent preplavljen od ruskega, mongolskega in črnega »barbarstva«, postavili za nalogo braniti zapad pred vzhodom, evropsko kulturo pred rusko, krščanstvo pred »novim« poganstvom. (Massis, Valery, Italijana Carcopino, Dainelli in drugi; značilno je, da so branilci Evrope večinoma romanskega pokoljenja). Reynold in Valery predvsem poudarjata notranjo enotnost Evrope; Reynold v navedenem svojem delu o tem nanizuje nekako te misli: Kljub temu, da se evropska duša neprestano giblje med najskrajnejšimi nasprotji, ki so razklala ves kontinent, razdirala in razdirajo njene narode in vsak njen narod posebič, pa vnašajo konflikte največje napetosti v vsak posamezen evropski individui, v vsako družino, občino in so celó cerkev ločevali v nešteto sekt — Evropa nikoli ni izgubila zavesti, da predstavlja notranjo enoto. (V terminologiji Kuzanca bi rekli, da so bile polarne skrajnosti, h katerim se je njen duh nagibal, vedno bitno združene v latentni sintezi, ki se je od časa do časa tudi na zunaj javljala v obliki ustaljenih, v svojem naročju nove pozitivne in razgibajoče vrednote krijočih kulturnih dob.) Naj evropskega človeka razdirajo še tako hudi in nerazrešljivi notranji konflikti, on je in ostane — če sledimo Reynoldu dalje — v primeri z individuum kateregakoli drugega kontinenta in kulturnega kroga najkompletnejši individui z zavestjo notranje enote, ki je neprestano na delu, da v krog

<sup>2</sup> Reynold sam, ki sicer z zelo temnimi barvami riše »azijski značaj« sodobnega kulturnega in političnega reda Rusije, to dopušča. Njegove besede v tem pogledu so tako zelo zanimive in preroške, da jih moram navesti: »Qui sait, par exemple, si la mystérieuse Russie où s'élabore un avenir inconnu, ne sera pas, plus tard, le lieu sacré où l'unité du christianisme se reconstituera? Joseph de Maistre l'avait prévu: je me réfugie derrière ce grand nom, pour ne point avoir l'air de prophétiser.« (Kdo ve, če nekdanj pozneje ta skrivnostna Rusija, kjer se pripravlja nepoznana bodočnost, ne bo postala svetišče, kjer se bo krščanska edinost zopet obnovila? Joseph de Maistre je to napovedal. Jaz sam se hočem skriti za to veliko ime, da ne bi zbudil videza, da prorokujem.) Isto misel sem našel v neki knjigi Berdjajeva, ki je ne pomnim. Morebiti jo ima tudi Berdjajev od de Maistreja. (1754—1821).

svojega nazora, nrava in praktičnih življenjskih ciljev pritegne še druge, da organizira, to je zbira in poenotuje, ki pa se obenem ne da nikoli poenotiti do zadnjega, ampak zaradi bitne odpornosti svoje svojevrstne osebnosti vedno ohranja samega sebe, svojo osobitost in različnost. Kar velja o posamezniku, velja o vsaki evropski družbi, narodu in državi in o vsej Evropi, ki je na zunaj, četudi jo pretresajo in trgajo najbolj krvave borbe, vedno enota, ki teži po razširjenju svojega bitja in svojega kulturnega območja, po osvajanju tujerodnih elementov in svetov, po prepojitvi vsega sveta s svojo miselnostjo, z eno besedo, po združitvi vseh plemen in narodov v eno samo človeško skupnost. Noben kontinent, noben narod in noben posameznik na vsem svetu razun evropskega ni ustvaril in ni težil za človečanstvom, za humaniteto in za povosoljenjem narodove biti — svoje in vseh drugih — v eno samo civitas Dei, v svetoven imperij, v krščansko ali pa nasprotno, v nekrščansko, brezbožno vesoljstvo, tako zvano internacionalo. Aleksandrov pohod v Indijo, Cezarjeva vojna v Galiji, križarske ekspedicije v Levanto, Cortezov pohod v Mehiko, Napoleonove vojske, vse to je v osnovnem bistvu različno od kateregakoli perzijskega, sarmatskega ali mongolskega najezda v Evropo, ki mu je motiv ali gola lakota oziroma lakomnost ali gola želja po podjarmljenju kot takem, ki pozna le despotično poenoličenje vsega, kar je goli sili dostopno, v kolektiv sužnje, podložnikov, zato ker Azija ne pozna osebe, persona, kakor pravi latinska beseda, to je duhovno bitje, ki stoji per se, ki živi samo iz sebe kot avtonomna, z razumom in svobodno voljo za samodelavnost ustvarjena stvar, ampak le individui, to je brezvoljen in enoličen del celote. Prav v tej bitni razliki med personaliteto, osebno svobodno samosvojostjo evropske posameznične in občestvene kulture in med kolektivističnim ali črednim značajem azijske duševnosti, je bitna razlika med Azijo in Evropo, ki je obenem razlika med Evropo in vsem ostalim svetom. Kamor se razširja evropski kulturni krog, izvrstno pravi Reynold, se zasajajo v tuja tla po naši miselnosti neskončnega vrednotenja osebe klice napredka; kar pa zavouje azijska duševnost, pa naj bo tudi v svojih najvišjih oblikah, tam se le utrdi zastoj, okamenenje in kvietizem v tistem poenoličujočem duhu panteizma, determinizma in fatalizma, ki je bitna oznaka azijskega mišljenja. Brez dvoma, bi jaz dodjal, je tudi v tem neke vrste enota, toda ta enota, koje napetost med poloma je minimalna, se razblinja v nekem verskem potopljenju v vsebožansko bitje ali pa se dovršuje v slepem rasnem domovinskem patriotizmu, ki se ne more povzdigniti do zavestne ideje enote vseh najraznovrstnejših plemen v pojmu človečanstva, niti je zmožen, da posamezno pleme ohrani pred tujim zavojevalcem kot politično avtonomno personalno enoto. Zakaj samo Evropa je, kakor zopet pripominja Reynold, la patrie des patries, domovina samostojnih narodov, v kateri nihče ni zmožen pogoltniti, izenoliti in izravnati drugega, ker vsak evropski narod tem bolj uspešno reagira na vsak tuj poseg v svojo samobitno osebnostno politično in kulturno sfero, čim bolj se narodi na tesnem evropskem prostoru dotikajo drug drugega, čim bolj enotna je njihova tehnika in vnanje civilizacijske forme, čim bolj so povezani po gospodarski skupnosti, čim bolj se kot Evropeci in ljudje čutijo kot enoto. Pač edinstven pojav, ki ga ne kaže noben drug kontinent

in ki govori tudi, kakor je Reynold dobro pogodil, proti možnosti uresničenja kake evropske federacije v smislu Kalergijeve Panevropske, ki je abstrakten izmislek, ker enota Evrope je vprav v njeni kompleksni raznoličnosti in se bo tudi le v tej ohranila, dočim bi jo kak koncept diplomatskih pisarn le še bolj razdvojil, kakor je itak razdvojena pa obenem ohranjena v čudoviti naravni sintezi svojih bitnih nasprotij.

Če izvajam iz vsega tega svoj zaključek, bi rekel: Evropska kultura bo svojo življenjsko ustvarjajočo, zavojujočo, neizčrpno iniciativno in razgibajočo silo še za nedogledno dobo ohranila svežo in v korenini zdravo. V vesoljskem dogajanju bi smel Evropo imenovati moški element. Vzhod nam je posredoval in še posreduje dragocene elemente človeka dostojne omike: vrednost kontemplativnega miru, religiozne spekulacije in domišljije, vdanosti in pokornosti usodi, na drugi strani pa ovira tisto individualno dejavnost, rast in napredek, ki je omogočen po strogi, nikakor pa ne despotski disciplini in formi, ki preprečuje zastoj v kolektivno enoličnost na eni in v razpad popolne anarhije na drugi strani. Kolikor se moramo od vzhoda učiti, kar se tiče religioznega samovglabljanja, socialnega patosa in podreditve skupnosti, toliko se moramo obenem zavedati, da so prvine naše evropske kulture prav tako nenadomestljive in da je zato naša naloga, da lastnega evropskega duha le še utrjamo in razvijamo z zavestjo nenadomestljivosti naše kulture, namesto da se udajamo pesimizmu, ki pričakuje rešitve od povsod drugod, samo ne iz lastnih moralnih sil in pogona junaške, k ravnovesju razumske in nagonске človekove prirode stremeče evropske duše.

Misel o kompleksu evropske duševnosti, ki ga njegova polarna nasprotja ne ženejo k razpadu, ampak se zopet uravnovesijo v sintezi, ki jo evropski človek vedno išče, pa jo najdeno zopet postavi kot problem in nanovo išče, da jo zopet obogateno, olepšano in okrepljeno odkrije nanovo, smo zadostno razvili. Treba bi bilo dodjati, da ta naša kultura ni zrastle, kakor je začudenemu svetu odkril nemški plemenski paganizem, v hrastovih gozdovih Germanije pa na obalah Izlanda, ampak, kakor nam potrjujejo vsa arheološka odkritja, v Mediteranu, kjer se je, oplojena in oplemenitena po krščanstvu, povzdignila do tistega univerzalnega, ves svet objemajočega položaja in neusahljive energije, v kateri se nam kaže še danes po besedah našega nesmrtnega poeta kot ptič Feniks, ki v ognju vpepeljen, vedno vstane, prerujen, ves nov. Zanimivo pa bo, če na podlagi Reynoldove knjige o tragosu Evrope zasledujemo to vprašanje v nekaterih ozirih še podrobneje.

Reynold nam poroča v svoji knjigi tudi o rezultatih diskusije, ki so jo imeli o evropskem problemu misleci več evropskih narodov, predvsem Francozov, Italijanov in nekaj Nemcev, na tako zvanem convegno Volta l. 1932 v Rimu, o čemer se pri nas, kolikor jaz vem, ni pisalo nič. Referati te konference, ki jo je sklicala italijanska kraljevska akademija, so bili na višku. Vsak se je najbolj prizadeval, da bi podal opredelitev Evrope. Če jih primerjam, se mi zdi, da nobena teh definicij ne zadene bistva evropske duševnosti bolje, nego jo zadene terminus kardinala iz 15. stoletja, s katerim sem začel, in se vse te definicije sodobnih evropskih učenjakov dajo reducirati na to, da je

evropska duša *complexio oppositorum*. De Béckerath je dejal, da je Evropa eminentno aristokratska tvorba, nekako v smislu Kalergija, ki tudi vidi v Evropi vtelešeno dejavnost viteškega duha, ki ustvarja največje vrednote v borbi duhov in mečev. Estelrich je menil, da je Evropa kulturna tradicija z nepretrgano kontinuiteto. Coppola je s svojo opredelitvijo, da Evropa pomeni civilizacijo, združeno z močjo, hotel označiti ekspanzijsko težnjo našega kontinenta in naše rase. Podobno smatra Bonfante Evropo za nosilko imperialne ideje. Profesor Alfred Weber je ponovil misel, da je Evropa označena po svojem heroizmu, ki stremi za nadvlado. Danijel Halevý je poudarjal za Evropo v resnici zelo značilno dejstvo, da sta v njej svetna in duhovna oblast ločeni, kar se po moje lahko izvaja iz borbe med dvema nasprotjema, ki iščeta sinteze soglasja med naravnim razumom in instinkti na eni ter duhovnimi težnjami človeštva na drugi strani. Orano, Petrie, Carcopino, Argetoiano in predsednik Scialoia so predvsem naglašali vodivno vlogo rimske imperialne misli in krščanstva, ki sta v svoji sintezi ustvarila kulturno enoto Evrope in jo kot počelo njenega obstoja in rasti vzdržujeta sredi najhujših konfliktov. Dainelli je podčrtaval mediteranski izvor evropske omike, česar noben znanstveno misleč človek ne more zlepa osporavati. Poslušajmo, kako Reynold, ki mu je ta convegno služil za osnovno os njegovih izvajanj o tragiki Evrope, pojmuje kompleksnost, ali recimo kar v našem jeziku, zapletenost evropske duševnosti, ki — če smem zopet podati svojo lastno definicijo tega vprašanja — v svoji tragični borbi stremi k uravnovešenju svojih polarnih nasprotij v enoto, ki se uresniči za kratko dobo, v kateri dozorevajo nove klice bodočega razvoja v ponovnem spopadu najrazličnejših skrajnosti, dokler se valovanje vseh teh križajočih se tokov vnovič ne umiri v sintezi, ki je slična prejšnji, a nikoli ne enaka. Reynold se sprašuje tako: Kaj je Evropa? Ali je geografska enota? Ne, ker njene meje niso stalne, ampak se napram Aziji menjajo, saj je Evropa samo nekak azijski poluotok, in vendar obstoja med tema dvema celinama ostra črta razlike, samo da ni točno ugotovljena in se premika zdaj napram zapadu zdaj napram vzhodu in zopet nazaj. Celih sedem stoletij po krščanski eri je Rusija spadala k azijskemu kulturnemu krogu; za Petra Velikega se je meja med Evropo in Azijo premaknila do Urala; danes pa sta zapadna in vzhodna miselnost po boljševizmu zopet ločeni po črti, ki teče od Belega do Črnega morja — meni Francoz, ki to ločitev nekoliko pretirava.

Zakaj — tako dodajam jaz — vpliv Evrope sega danes bolj ko kdaj v Rusijo tja do Pacifika, zakaj boljševizem je po svoji marksistični osnovi otrok zapadne miselnosti, dočim mu je azijski kolektivizem, če naj se v prisposodbi izrazim, le mati. Ruska vzhodna miselnost pa je zopet Evropo z neodoljivo silo vedno privlačevala in Evropa se je z njo okoriščala, ko je bilo treba uravnovešati njen pretirani racionalizem in individualizem z vzhodnim misticizmom, ki ga pa sodobni ruski socializem baš kot »zarodek evropske filozofije 19. stoletja« zameta. Kljub tej interpenetraciji pa vlada med zapadom in vzhodom baš po ruskem boljševizmu pravo polarno nasprotje. To nasprotje pa opažamo v Evropi sami, o kateri zato mnogi sodijo, da ni tudi ne civilizacijska in psihološka enota, kakor ni geografsko povsem opredeljena kot samosvoj svet. Seveda je tudi to mnenje pretirano, dejstvo je le, da vlada

v njenem osrčju samem velika napetost med dvema poloma: zakaj že stara grška omika se je od rimske ostro ločila po svoji iz prednje Azije izvirajoči neurejeni bujnosti domišljije in spekulacije, dočim je latinski duh bil discipliniran in organizacijski. Vendar pa še v srednjem veku opazamo, kako je visoka sholastika, ki je predstavljala na strogi logiki razuma hierarhično urejen sistem resnic in vrednot, iskala dopolnjenja v grški vzhodni, na intuicijo zgrajeni mistični teologiji Dionizija Areopagitskega. Skoro nepremostljive se zdijo nadalje razlike med slovansko, nemško in romansko raso v Evropi, tako da je skoro nemogoče analitično sestaviti evropskega človeka; kljub temu vsak čuti kot osnovno dejstvo, da Evropejec kot poseben tip obstoja in da je na tej enoti omogočena tista svojevrstna vzajemnost odnošajev na primer med Germanom in Francozom, ki v večni antagoniji, periodično stopnjevani do najhujšega sovraštva, ustvarja skupne evropske kulturne vrednote, tako da zavest njunega najnotranjnjšega edinstva niti na polju krvavih bojov ne izgine. Ta vzajemnost med Nemci in romanskim elementom je ustvarila na primer višek srednjeveške dobe. Med germanskim in slovanskim elementom, ki sta politično stalno v borbi za biti ali nebiti enega ali drugega, je globoka duševna sorodnost, ki obe ti rasi ostro loči od romanske, ki ljubi določno formo, medtem ko sta Slovan in German favstovsko-kaotično usmerjena in se dasta bolj voditi od nagona nego od logike sistemizujočega razuma. O veliki razliki med Germanom in Anglosaksoncem pa med tem in Francozom ni treba veliko razpravljati. Druge antinomije evropskega kompleksa so, da je na eni strani najmanjša celina na svetu, toda izredno razčlenjena v geofizičnem oziru, na drugi pa najobsežnejša po svoji vplivni sferi, ki ji pripada velika večina vsega sveta; Amerika je veliko večja po obsegu ko Evropa, a čisto izenotena in po svoji kulturi plitva. Polarna nasprotja vidimo tudi v političnih vladavinah Evrope, ki nihajo med demokracijo in diktaturo, ki pa zopet niso po svojem smislu v ničemer slične azijskim ali afriškim. Tudi versko je Evropa razklana in vsaka njena verska ločina predstavlja nek drug pol religiozne misli: ena poudarja bolj avtoriteto, druga bolj svobodo; ena udejstvuje svoj božanski element v oblikovanju in dovrševanju tega sveta, druga je vsa pogreznjena v nadzemske; ena gradi bolj na luči razuma, druga na iracionalni element človeške prirode: toda — čudo in nov dokaz kompleksnosti evropske duše! — te napetosti med skrajnimi nasprotij najdemo obenem v vsaki izmed evropskih ver in — kar je še bolj značilno — celo vse one zmote, ki so se oddaljile od krščanstva vseh evropskih konfesij, nosijo v sebi naprej kal krščanskega svetovnega nazora, tako da je še celo najekstremnejši protikrščanski nauk ali pokret po besedah Chateaubrianda le izpačeno krščanstvo, kakor se črte našega obraza izpačijo v konveksnem ali konkavnem ogledalu. Čisto v tem smislu so nasprotja med verskimi ločinami Evrope neprimerno manjša nego na primer med azijskimi verstvi, recimo med islamom, budizmom in bramanstvom ali konfucijevstvom, ki jim Azijci včasih pripadajo istočasno, dasi so drug drugemu v sami osnovi nasprotni brez možnosti prave sinteze, ki bi omogočala kako vsem skupno azijsko kulturo, katere absolutno ni, vsaj ne v tem smislu, kakor obstoja in bo obstojala kljub vsem konfesionalnim razlikam skupna krščanska kultura.

Ob tej analizi (v kateri se Reynoldove misli križajo z mojimi lastnimi refleksijami) vidimo torej nazorno, kako je Evropa po krvi svojih ras, po svoji geofizični strukturi, po svojih političnih oblikah, po številnih samo-svojskih tipih svojih narodnih kultur, po svoji religiozni miselnosti in etosu itd. itd. silno diferencirana v največja nasprotja, ne da bi bila kdaj v katerikoli dobi svoje zgodovine izgubila svoje najnotrajnejše enotnosti in neodoljive težnje po njej, kadar je ta enota ogrožena — da! — čim bolj je le-ta ogrožena, kakor na primer danes, s tem večjo silo se uveljavlja težnja po njej!

(Dalje)

FRANCE STELÈ

### UMETNOSTNO LETO 1935

**K**ljub nezmanjšani gospodarski stiski razvoj slovenske umetnosti tudi v zadnjem letu ni kazal znakov pešanja, ampak prej nekega zagrizenega, čeprav nekoliko zagrenjenega pogona k ustvarjanju in celo k mednarodnemu priznanju. Slovenska kultura, ki si bodro utira pot v književnosti in znanstvu, tudi v upodabljalno umetnosti noče zaostati. Jakopičev paviljon v Ljubljani, ki je osrednje torišče naše upodabljalno umetnosti, je gradbeno sicer ostarel, sprejema pa mesec za mesecem nove goste in seznanja javnost z njihovim delom. Čeprav se razstave po večini gmotno ne izplačajo, je moralni ugled teh ustanov še vedno tolik, da umetniki celo radi marsikaj žrtvujejo, da se morejo pokazati. Po svojem pomenu imajo te razstave sevé prav različno vrednost; njihov končni rezultat pa je vendar zrcalo vsega, kar ima pri nas voljo, da živi v umetnosti, ako ne kaže celo tudi volje, da življenje po umetnosti oblikuje.

Novost letošnjega leta je bila I. pomladanska razstava, prirejena pod nekoliko sramežljivo firmo Društva likovnih umetnikov Dravske banovine. Ta razstava je po daljšem času zopet združila v glavnem vse slovenske umetnike za skupno prireditev z namenom, da bi pomladanske razstave postale redne reprezentativne razstave slovenske sodobne umetnosti. Podoba, ki jo je ona pokazala o naši umetnosti, je deloma izpopolnila božična razstava, katere namen pa je bil v prvi vrsti prodajen.

Med posebnimi razstavami moramo na prvem mestu imenovati razstavo arhitekturne plastike in slik Ljubljane, katero je priredil France Kralj, na drugem pa razstavo kiparskih del, ki jo je priredil v svoji delavnici France Goršè. Lastni razstavi sta priredila tudi Matija Jama in Miha Maleš. Posebne razstave, ki so jih priredili Edo Deržaj, Dalmatiko Inkiostri, Srečko Magolič in Jos. Slovnik, ki je iz Düsseldorfa obiskal domovino, so pa skoraj brez pomena za podobo o naši umetnostni sodobnosti.

Zanimivo poglavje iz umetnosti preteklosti nam je odprla razstava Kavčičevih risb v Narodni galeriji. Kavčičev problem, o katerem smo pisali v zadnji številki lanskega letnika, načenja problem klasicizma pri

pa pismeno izraža svoje mnenje o igri.<sup>69</sup> — Vsak kolektiv ustvarja zase, igra zase. Sistematsko vzgojo vrši v tej smeri od l. 1922 dalje vzorno »Gledališče malih gledalcev« v Leningradu.

»Ljudski« teater je dobil s tem tako izvirno podobo in je pokazal toliko vitalnih sil, da ni mogel izostati njegov vpliv na kultivirani poklicni teater. Posledica je novi igralski stil, »uslovnij realizm«, ki združuje realnost z grotesknostjo in fantastičnostjo, a očituje tudi Piscatorjev vpliv. Vendar »je vse to daleč preko gole tehnike in je v tesni zvezi z realnim življenjem, ki pa je obogateno, polnejše, bolj bistveno.«<sup>70</sup>

Napak bi bilo, ko bi v tem teatru videli samo »sovjetski« teater. Je to marveč v resnici zgodovinska doba ruskega teatra, ki jo označuje sodelovanje ljudstva z bogastvom in silo, kakršni sta bili doslej neznan. Seveda je ta današnji sovjetski teater veren otrok svoje skupnosti.

Tudi materialistični krog je tedaj iz svojega kolektiva v SSSR ustvaril nov skupnostni teater.

FRANC TERSEGLAV

## PROPAD ALI PREROD?

Misli k problemu evropske kulture

V prvem delu te razprave sem skušal evropsko duševnost ali duha, ki je gibalo naše tako burne zgodovine, razložiti kot kompleks, ki ga njegova polarna nasprotja nikoli ne ženejo h končnemu razpadu, ampak se prej ali slej uravnovesijo v sintezi, ki našo kulturo vedno iznova obogati in poviša ter jo zopet po novih krizah preraja v še bolj dovršene oblike našega sožitja. Nastane vprašanje, kateri je tisti činitelj, ki to notranje edinstvo evropskega kulturnega življenja in stremljenja, naj išče v še tako nasprotujočih si smereh in se udejstvuje v še tako razbesnujočih se konfliktih, v prvi vrsti in z največjo silo povzročuje, tako da se evropska kultura iz vsakega svojega periodičnega zamaha v eno ali v nasprotno skrajnost umiri in tako obvaruje razpada. Če izvzamemo nemški rasizem oziroma, kakor bi ga pravilneje imenovali, instinktivizem in pa marksizem, ki imata idejno oba isti izvor v nemški filozofiji 19. stoletja, predvsem v Heglu, so vsi evropski misleci, ki zgodovinskega razvoja ne izvajajo iz nekega mističnega ekonomskega ali krvnega pogona, ampak iz duha, po večini edini, da je ta faktor krščanstvo. Mnenja gredo narazen le ob vprašanju, da-li ta princip edinstva Evrope počiva izkjučno le v krščanstvu kot versko-etičnem nauku

<sup>69</sup> Formular v ta namen navaja Gourfinklova na str. 224—225. — Holi-tscher tudi poroča (str. 26—27), da se začne včasih po predstavi med gledalci ter igralci, igrskim vodjo, pisateljem diskusija, ki traja tudi do jutra.

<sup>70</sup> Gourfinkel, str. 206 sl.

življenja — ali pa je mogoče krščanstvo postalo tak princip edinstva šele v neki sintezi z evropsko dušo kot tako, ki je Jezusov nauk po svoje preoblikovala in ga s svojo naravno vitaliteto in aktivizmom prešnila in za osvojitev sveta usposobila. Prvo stališče zastopa širok krog francoskih katoliških mislecev, med katere spada v odličnem smislu Reynold, dočim se drugi, ki so po vojni zaklicali zapadu, naj se osvobodi »vzhodne hipnoze«, in so zavzeli stališče tudi proti Spenglerjevi tezi o »neizogibnem propadu zapada«, nagibajo k drugemu stališču. Reynoldu se pridružujeta sodobna duhovita in globoka angleška katoliška publicista, Chesterton in Dawson; slednji v svojem delu »Making of Europa« iz leta 1934, ki v vprav dramatsko nazorni obliki slika postanek evropske kulturne enote iz borbe najnasprotnejših elementov, pa v nedavno izišlem delu »Progress and Religion« idejo centralnega pomena krščanstva kot takega za postanek enovite evropske kulture z najmočnejšimi argumenti iz zgodovine zagovarja.<sup>3</sup> Reynold nas spominja, kako je 215 let po Kristusu rimski cesar Caracalla izdal za evropsko kulturo in zgodovino epohalen edikt, po katerem vsakdo, ki stanuje v mejah rimskega imperija, naj je katerekoli krvi in vere, postane polno- in enakopraven rimski državljan: omnes, qui in orbe romano sunt, cives romani efficiantur — edikt, kakor ga zgodovina azijskega kontinenta ne pozna in ki je le dovršetek tega, kar je zasnoval največji politični genij zapada, Kaj Julij Cezar. Na tej osnovi se je tekom stoletij uveljavilo tudi načelo, ki naj premosti prepad med stanovi v socialnem pogledu in ki je versko utemeljeno v krščanskem nauku o bratovstvu vseh ljudi in enaki vrednosti vsake osebe pred Bogom po njenem moralnem dostojanstvu. Četudi pa v osnovi evropskega edinstva leži ta politični element pravnega političnega reda še iz poganske rimske ere in četudi najdemo idejo kozmopolitizma že v helenski filozofiji, ni nobenega dvoma o tem, da izvestne črte našega evropskega karakterja, ki so v zvezi s krščansko religiozno mislijo ustvarjale in neprestano ustvarjajo dalje velike pozitivne vrednote, to je: težnja po ekspanziji, iznajdljivost in iniciativnost, gon po neprestanem napredku in neko viteštvo, svojsko evropski duši že v rimski dobi, ne bi bile zdržale pritiska razrušilnih tendenc, ki omenjene lastnosti evropskih ras spremljajo in jih ženejo do krutega nasilstva nad drugimi in do razdora med njimi samimi zaradi pretirane samosvojesti in egoističnega individualizma — ako ne bi bil nauk Jezusa Kristusa po svoji metafizični, etični in duhovni vsebini naravni težnji Evropeca po političnem edinstvu dal najkrepkejše opore s tem, da jo je usidral v svojo čisto religiozno metafiziko in etiko ter čustvovanje, tako da je Evropa po zaslugi »luči, ki se je zasvetila z vzhoda«, premagala vsa svoja kritična razdobja. Le ta metafizična in moralna podlaga krščanskega vesoljstvenega religioznega nazora, ki je, kakor z vso prepričevalnostjo izvaja Reynold, postavil geslo o enem samem osebnem Bogu, enem samem božjem in naravnem moralnem zakonu, enem samem pravu in enem edinstvenem človeštvu, je takorekoč v samo večnost zasidrala evropsko kulturo, ki vprav zaradi tega svojega krščanskega osnovnega elementa teži za tem, da postane vesoljska kultura, da

<sup>3</sup> Dawsonova knjiga je izšla tudi v nemškem prevodu pod naslovom: »Die Gestaltung des Abendlandes«, Verlag Hegner, Leipzig 1935.

zbere vse narode in položi vanje klice napredka. Le na tej osnovi se je Evropa skozi vso ero svoje krščanske kulture mogla v vsaki dobi uspešno ubraniti tistega prarodno azijskega panteizma, determinizma in fatalizma, ki je v silovitih navalih periodično butal vanjo v obliki gnosticizma, islama, katarstva, albingenstva in bogomilstva ali pa se je dvigal iz globin evropske duše same, kadar se je udajala tokovom, ki jo zanašajo v malikovanje kolektiva, države-Boga, vsemogočne materije in produkcije, torej samih anonimnih apersonalnih sil, kakor na primer danes v nemškem rasnem paganizmu ali pa v pretiranem kolektivizmu na ekonomski podlagi, ki so ga povzdignili v neko brezbožno mistiko<sup>4</sup> — to je v dveh nazorih, ki (vsaj teoretsko-načeloma) tajita osebno avtonomijo in samoopredelitev ter posameznika smatrata le kot brezvoljen del ali kot akcidents substance družba, kolektiv, pleme, narod, država, čisto v panteističnem smislu. Čisto pravilna je Reynoldova teza, da edinstvo Evrope in po njej ideal kulturnega edinstva vsega človeštva sploh ni mogoč ne na rasnih osebinah evropskega človeka ne na kakšni vsem drugim superiorni čisto evropski kulturi — Italijani menijo, da je to »latinska« — ker te osobine, kakor nas skušnja uči, teže bolj narazen nego k sintezi, ampak da ima svoj najkrepkejši fundament v tistem nadrasnem duhovnem principu edinstva, ki ga je razodel Evropi in po njej človeštvu zveličanjski nauk iz Galileje, ki pa je, kar moramo priznati, našel najpripravnejša tla za svojo dejansko rast v vesoljno človečansko religijo na tleh rimskega imperija. Mislim, da je na ta način pravilno pojmovan odnos med krščanstvom in pozitivnimi naravnimi vrednotami evropske duševnosti, ki so v veselem oznanilu iz Galileje dobile duhoven fundament za ogromno stavbo kulture, ki jo je Evropa zgradila in jo gradi dalje, da pod njo zbere vse človeštvo.

Edinstvo, ki po sodelovanju religioznega duhovnega faktorja, to je krščanskega evangelija in njegove metafizike, ter naravnega činitelja, to je po sintezi stremeče evropske duše, ustvarja kulturo našega kontinenta, je organsko, to je, ne pomeni enoličnosti, uniformitete, minimuma diferenciacije, temveč naravnost predpostavlja čim večjo diferenciacijo vsakega posameznika. To povzroča, da je tudi enota celote evropskega organizma tem večja, tem trdnejša in tem odpornejša — seveda mora pri takem svojevrstnem ustroju princip edinstva izvirati iz samega bstva, od znotraj, iz te kompleksije oppositorum same, da se spet poslužim izraza Nikolaja Kuzanskega, ne pa iz kakšne zgolj zunanje, siloma zedinjajoče sile, kakor v azijski despotiji — z eno besedo, Evropa ni, kakor zopet pregnantno pravi Reynold, mehanski kolektiv, ampak organska skupnost. Zato se ne smemo ču-

<sup>4</sup> Značilno je, da ta antipersonalni element, ki osebo popolnoma vtaplja v kolektiv, najdemo že pri očetu sodobne ruske misli, heglovcu Bjelinskem (1811—1848). Kakor pravi Štefan Polakovič v zelo poučni razpravi, ki je izšla v februarški številki italijanskega »Bolletino filosofico«, je Ljenin bil eden najgenialnejših sintetikov, ki si je poleg drugih prvakov človeške misli prisvojil tudi Bjelinskega in ga prikrojil za svoj »proletarski svetovni nazor« (»Ljenin, mož brez dvoma jasnega pogleda in preciznosti ter velik organizacijski duh, se je kmalu prilagodil vsem duhovnim tokovom, razumel njihovo važnost, medsebojno zvezo in zgodovinsko poslanstvo ter jih uporabil za svoj proletarski ateistični »mesianizem« — »Osservatore Romano«, 23. februarja 1936).

diti, če idejo demokracije najdemo v bistvu izraženo že v sholastiki 11. stol., ko je še vladalo fevdalstvo.<sup>5</sup> Demokracija v tem edino pravem smislu pač ni »padla z neba«, ampak se je razvijala iz bistvene osobitosti evropske duše. Ta bistvena osobitost je, kakor pač vsak ugane, personalnost, to je, da sloni naša politična kultura, naš etos in naše gospodarstvo na osebi, personi, ki je po svoji svobodni volji, dirigirani od razuma, avtonomno bitje, ki se torej upira oni skrajnosti, po kateri človek ni, kakor izvrstno opredeljuje Reynold, persona, samozakonito, samo po sebi vredno duhovno bitje z neodjemljivimi pravicami, ampak *i n d i v i d u u m*, vseskozi celoti podrejen, nobene samovrednote ne predstavljajoč del, kakor je tak individuum kakšen družjen insekt, mravlja, termit, čebela ali koral. To vede do one standardizacije vsakega posameznika, kakor pravi Američan, ali do kolektivizacije, kakor jo je pojmoval ruski komunizem v svoji prvi razvojni obliki, ki ji je glavni cilj, da se v gospodarskem procesu vsak posameznik najbolj rentira: to je tisti homo oeconomicus, ki veliko ne stane in zato tudi veliko ne velja — skrajnost neevropskega, azijskega, panteističnega, ali bolje rečeno, pankosmiškega mišljenja, pred katerim se Reynold po pravici zgraža. Vendar pa je treba vpoštevati, da v dejanskem življenju take skrajnosti nikoli ne sežejo do tiste točke, ki si jo zamisli teorija, katero žene apologetični oziroma polemični namen. Sam Stalin je pred kratkim imel govor, v katerem je veličal neprecenljivo vrednost osebe in njene osebne iniciativne tvornosti, kar se ne ujema popolnoma s »sarmatsko miselnostjo«, ki jo postavlja Reynold za protipol evropski; pač najzgovornejši dokaz, da v času, ko mnogi živijo v strahu, da nas val iz Azije ne bi popolnoma zagrnjal, evropski duh še krepko živi in deluje na najskrajnejših mejah svojega vpliva in tudi tam učinkuje ali, bolje rečeno, živi in tvori dalje, saj boljševiška revolucija z Rusijo velikega Petra, ki je prvi široko odprl okno v Evropo, ni docela prelomila in ni mogla prelomiti. Med »zapadom« in »vzhodom« — dva do neke mere relativna pojma — pač vedno obstaja tudi tvorni odnos kulturne vzajemnosti in ne samo polarnega odboja in nasprotja, ki ga francoski branivci zapada nekoliko pretiravajo in zato časih sami zapadejo katastrofalnemu razpoloženju, ki ga sicer skušajo premagati.

Toda vrnimo se k Evropi! Ker čustvo in zavest personalitete počiva na našem neprestano išočem razumu, ki vzpodbuja voljo k svobodnemu smotrenemu delovanju v gori omenjenem smislu, zato je evropska kultura racionalna, tako da je, kakor vprvič berem pri Reynoldu, znani škof Bossuet vzkliknil: »Bog sam, če smem tako reči, ne more storiti ničesar, kar bi bilo proti razumu.« Ta osebnostna, racionalna in na avtonomiji človeka gradeča kultura — tako sklepam jaz — ne more omrtveti, okameneti, zamrzniti, zakaj ona neprestano išče, se neprestano giblje; gradeč red in mir, človeka in člo-

<sup>5</sup> Demokratično načelo ljudske suverenitete, ki seveda ne izključuje, ampak vsebuje izvor vsake avtoritete od Boga, ima jasno jezuit, veliki filozof Suarez (1548—1617), ki je krščanskodemokratski drž. nazor v svojem znamenitem delu *De legibus* (1612) formuliral davno pred francoskimi enciklopedisti. Enako sloveči kardinal Bellarmin (1542—1621) in drugi, ki vsi tudi v svojih državopolitičnih nazorih slone na svetem Tomažu.

veško družbo nanovo vznemirja in stremi po borbah, zmotah in krizah, ki jo privedejo tik do prepada, do še dovršenejše oblike političnega, socialnega in duhovnega reda. Vsaka tudi najhujša katastrofa na tem kontinentu, ki je najnemirnejši in najprepirljivější od vseh, je dosihdob vedla do novih, boljših oblik sožitja, kupljenih z najhujšimi žrtvami, ki jih ne more ustrašiti nobeno razočaranje, in tudi nobena revolucija na tem kontinentu dozdej in najbrž tudi v bodoče ne bo vedla do razsula, ampak je bila le izhod v boljšo bodočnost, pa le tako, da je revolucija premagala sama sebe in se po korekturi, ki jo je izvršila na njenem zamislu ena ali druga reakcija, končno razodela kot pot v dovršenejšo obliko sožitja in pobudnica nove tvornosti evropskega duha, ki bi brez takih pretresov zapadel ostarenju.<sup>6</sup> Treba je zdaj s tem primerjati na primer samo Kitaj ali Indijo ali nekdanjo tako mogočno mongolsko cesarstvo ali islamske države Arabije, Sirije, Perzije, Mediterana, Turkestana itd. Podvigi teh narodov so po par desetletjih ali po enem, dveh stoletjih brez sledu ugasnili, da se zopet umaknejo večstoletnemu ali celo večtisočletnemu ždenju na eni in isti stopnji časih relativno visoke kulturne stopnje, ki pa ne prestopi več enkrat dosežene maksimalne meje, poenoličuje vsakega posameznika, se negibno zamakne vase in se suče venomer v svojem lastnem krogu, če ne pade vanjo klica evropske miselnosti in smotrene duhovne tvornosti. Treba je priznati, da je v mnogih slučajih tudi po najkrutejši kolonijalni vojni prinesla takemu umirajočemu ali popolni otrplosti zapadlemu narodu klico zopetnega razvoja Evropa in samo-le Evropa ter ga tako potegnila v svoj lastni in občečloveški kulturni krog. Če mnogi iz tega izvajajo, da si Evropa s tem »koplje svoj lastni grob«, bi tudi to, ako se bo sploh uresničilo (kar po mojem mnenju še nikakor ni gotovo), ne bil noben upravičen razlog za apokaliptičen pesimizem, ki se danes tolikim belopoltim ljudem bere kar z obraza. Če bo podlegel ta ali oni beli narod ali država, ki je imela hegemonijo, ali pa tudi večina evropskih držav, pa če bi se težišče bodočega razvoja človeštva preneslo na vzhodno ali pa na zapadno obal Tihega morja (tudi samo gola hipoteza!) — kultura, ki je bila zarojena v Evropi na osnovi nauka o večni vrednosti vsake posamezne osebno-avtonomne duše kot odsvitu božjem s tem ne bo ugasnila, ampak bo še dolgo, dolgo ostala ferment vsečloveške omike in njenega napredka ter osrednji princip njene enote.

Res da se danes vnovič nahajamo v zelo razburkanem razdobju, ki pa po mojem mnenju ni nič bolj revolucionarno ko vsa predidoča v večtisočletni zgodovini evropske kulture; le ekstenzivnejša je, ker je Evropa danes ves svet. Izvestna filozofija tudi to krizo, kakor vse predidoče, s pomočjo

<sup>6</sup> Ta konstatacija dejstva ne pomeni, da bi vojska in revolucija bili meni nič tebi nič moralno opravičeni. Eno je providencialni namen in učinek takih katastrof, ki se odteguje naši omejeni sodbi, drugo je moralna dovoljenost takih dogodkov, kolikor se tiče nas samih kot povzročiteljev. S tega stališča ne zunanja ne notranja vojska nista idealni stanji, ampak narobe, in mora prizadevanje krščanske družbe iti za tem, da se vsa vprašanja rešijo po mirnem razvoju. Kdaj to ni mogoče in zakaj ne, to je stvar »arhitekta mundi«, ki tvori včasih s takó za nas nedoumljivo grozotno modrostjo, da je zdvojil tudi naš pesnik, ko je »zrl v njegovo delavnico«. (Beri tudi Lipperta S. I.: »Der Mensch Job spricht mit Gott«, 1936.)

Heglove dialektike izvaja izključno iz gospodarskih vzrokov. Toda gospodarstvo ni noben fetiš, ki bi sam gospodaril, dočim bi ljudje bili le lutke v njegovi igri, njihove ideje, morala in religija pa le odsev tega dogajanja na platnu (kako nepredstavljivo absurdna je sploh ta ideja!) — gospodari človek, ki je duhovno-materialno avtonomno bitje; torej ima človekov duh in njegova svobodna volja vpliv na gospodarstvo in ga dirigira ter mu ustvarja njegove oblike — gospodarska dejstva pa seveda tudi vplivajo nazaj na človeka in njegovo duhovno mišljenje in ustvarjanje ter na način življenja — imamo torej istočasen vzajemnostni odnos, nikakor pa ne edino-odločujoče determinacije človeške osebe po brezosebnih materialnih silah. To se pravi, da ima današnja kriza prav tako, kakor na primer reformacija, v kateri je težnja po verski revoluciji šla istočasno vzporedno z velikim gospodarskim preobratom, obenem z gospodarskimi vzroki tudi metafizične in moralne korenine in da se more v prvi vrsti premagati s stališča npravstva in idej, saj so tudi boljše imeli prej svojo ideologijo in izvesten socialen etos, preden so šli na preureditev gospodarstva. Torej nove ideologije je treba, treba je posega avtonomnega človeka in njegove svobodne volje v tok dogodkov in pa novega moralnega reda, zakaj evropska duša je zopet zanihala v skrajnost, iz katere se mora vrniti k točki ravnovesja v smislu svoje lastne tradicije. Z najprepričevalnejšo zgovornostjo predočuje to Reynolds, ko izvaja, kako je evropski človek do skrajne meje pretiral takó svoje osebnostno svobodoljubje v razkrajajoč individualizem, kakor je pretiral svojo težnjo po obvladanju materije v duha ubijajoči tehnicizem. Svobodoljubje — nadaljuje francoski pisec — ga je dovedlo do tega, da je razdril vse vezi, ki ga omejujejo, brzdajo in zadržujejo, tako da je naposled zavrgel tudi razum, ki zadržuje njegove nagone, strasti in prvobitne animalične energije, da se je zdaj sam izročil v oblast anonimnim kolektivnim silam in da spričo njihove vsemogočnosti sodobni Evropec s svojo svobodo sploh ne ve več ničesar početi, kar Daniel Halevy dobro označuje z »dekadenco svobode« ali, bolje rečeno, dekadenco liberalizma. Zgodilo se je narobe, nego so pričakovali francoski enciklopedisti, da bo namreč človek, kakor hitro bo vse spoznal in doumel, postal docela svoboden. Tragika človeka je ta, da vsega spoznati ne more in da vesoljstvenega dogajanja nikoli ne bo doumel, četudi bi imel preštete vse elektrone. Ko so bili razvezani njegovi instinkti — ta odstavek Reynoldovih izvajanj bo čitatelje »Doma in Sveta« spomnil na moj esej o sodobnem fašizmu v lanskem letniku te revije, ki so ga nekateri ljudje z neizkoreninljivimi predsodki in strahom pred kritiko njihovih nazorov po krivici razumeli kot »prikrito apologijo« tega pojava — se je pojavila danes z vso silo demonija brezrazumskega dogajanja, ki snuje v človeški masi, v pretirani produkciji ali nadprodukciji, v mašini, ki je še človeka spremenila v mašino, v internacionalni financii, v tisku, kinu in radiu in v tako zvanih vodjih, ki množico hipnotizirajo kakor dompteur divjo žival. Namesto da bi bil človek dosegel najvišjo stopnjo prosvetljenosti, ki je s čarobno lučjo pobarvala mišljenje otroško-naivnega 18. stoletja, ga vidimo danes prepuščenega svojim nižjim nagonom, tiraniji mase in dinamizmu materije. Temu popolnoma odgovarja moralni relativizem, ki so ga naj-

popolnejše izoblikovali v drugi polovici 19. stoletja in ki ga Reynold zelo dobro razčlenjuje. Ta relativizem, od katerega se hranijo vsi naj sodobnejši bodisi ekonomsko bodisi rasno usmerjeni reformatorji, uči, da je morala stvorba družbe — morale sociologique, kakor je imenoval ta nauk eden njegovih glavnih sistematikov Durkeim. Toda če je to res, to se pravi, če je meja med dobrim in zlim v absolutnem smislu izbrisana, potem je moralno le to, kar gotovi družbi v gotovem času in v gotovih okoliščinah prija, kar predstavlja njen interes v nasprotju z interesom druge družbe, rase in naroda; in ker se ta interes menja, se tudi morala menja, to je, da nobenega moralnega principa, ki bi brezpogojno veljal, sploh ni, in da nimamo ene morale, ampak brez števila veliko moral: fevdalno, buržuazno, komunistično, nacionalistično, krvno, razredno — da bi pa brezrazredna družba iz sebe ne vem po kakšni čudni mehaniki rodila novo moralo, tega si vsaj jaz ne morem predstavljati. Dosledno mora moralni relativizem vesti le v moralno anarhijo; če ta konsekvence ne nastopi, je najgloblji vzrok v tem, da tudi v najbolj areligiozni nekrščanski družbi deluje naprej krščanski etos. Tudi to je moment, ki me je vedno nagibal k optimizmu, k zaupanju in veri v našo kulturo in njene temelje, ki jih nobena revolucija ne bo mogla omajati.

Torej, bo rekel ta ali oni, restavracija, reakcija, povratek v srednji vek? Odgovarjam: ne! V svojih kritičnih opazkah h Croceju v zadnji številki lanskega letnika naše revije sem naglašal, da katolištvo ni reakcija, da ni statičen element naše izomike, ampak največji, najgloblji in najmočnejši pogon napredku vsega našega duhovnega življenja sploh. Krščanstvo je resnica, pot, življenje, duh in življenje, neprestan dvig k Bogu, borba za pobožnje stvarstva in vsake posamezne duše, preobražanje vesoljstva po poti k polnosti resnice — to nam v vsaki vrstici svojih spisov zabičujeta Janez in Pavel, ki pobijata statično omrtvelost farizejskega judovstva v zunanjih oblikah svoje ponacionalnjene, pozunanjene in zmaterilizirane vere, ki je težila za restavracijo Ezdrovih časov. Vsakršen poizkus istovetiti katolištvo s kakšnim državnim redom, preko katerega je šel kulturni razvoj krščanske Evrope, pomeni podobno reakcijo, ki je ni samo ne želeti, ampak jo je sploh nemogoče trajno uresničiti.

S tem ni rečeno, da se zametajo resnične in vredne ideje, iz katerih so se take časovne družabne oblike — recimo srednjeveški ‚Reich‘ — snovale, ampak le, da si je krščanski duh, ki ne miruje, našel boljših in bo našel še boljše oblike na osnovi iste, očitno in skrito delujoče ideje božjega kraljestva na zemlji. Treba je odločno in brez najmanjšega pridržka zavračati ono šolo francoskih mislecev, med katerimi so tudi katoliki, ki tako reakcijo zagovarjajo (Reynold, Goyau, Maritain, sploh vsi neosholastično in strogo cerkveno usmerjeni katoliški kulturni delavci ne spadajo zraven), kakor je treba tudi izvesti najostrejšo in najčistejšo ločitev od kakršnegakoli že po-barvanega fašizma, naj bo že politično oblikovan ali pa se javlja kot direktno ali indirektno povzročeno čustveno razpoloženje v tej smeri. Če se pa od strani naših nasprotnikov, ki vede ali nevede, v tem ali onem pravcu, pozitivno ali negativno, tudi za uresničenje božjega kraljestva pravice delajo,

tudi katolištvu kot takemu pripisuje reakcionaren značaj, češ da je »idejni odsvit« kapitalističnega reda, je treba odgovoriti, da ne stremimo za prošlim ali umirajočim, ampak da je naše prepričanje, da bo evropski duh s skrajnih polov, kamor ga je pognalo njegovo iskanje, gotovo zopet zanihal nazaj do one sinteze, v kateri se je v vsaki dobi umiril, da črpa nove energije za svoj razmah. Če hočemo k temu pripomoči, ne da bi zametali količkaj, kar se kjerkoli in od kogarkoli v smislu prirodne morale in odkritosrčnega čistega teženja k resničnemu, dobremu in lepemu snuje in skuša realizirati, nima to ničesar skupnega s kakšno tendenco po povratku v takozvano »teokracijo« kakšne prošle dobe, ko se je božje večkrat zamenjavalo s čisto človeškim. Kar tiče očitek, da je krščanska religija »nadgradnja« določenega ekonomskega reda, moramo pobijati ekonomsko-materialistično gledanje na bitje sploh, potem pa svoj idealizem, svojo duhovno usmerjenost ter neodvisnost svojega religioznega prepričanja od meščanskega reda uživanja na podlagi gospodarskega izkoriščanja predvsem praktično dokazovati. Iz naše najresničnejše katoliške miselnosti (ki je popolno soglasje med ustno izpovedjo in našo praktično dejavnostjo), iz našega zadržanja in občestvenih tendenc mora jasno in nedvoumno odsevati, da smatramo svoj credo kot dinamičen element človeškega napredka v vsakem oziru. Krščanska kultura se menja in napreduje in le najtemeljnejše osnove ostanejo nedotaknjene, to so vrhovni religiozni, metafizični in etični principi, ki so iz božje večnosti. Vse drugo v najbogatejši raznoličnosti okoli enega nepremakljivega središča v najdaljnjih razmahih oscilira, variira in napreduje in se mora izčističiti v najhujših borbah; to je bitna odlika evropske krščanske psihe.

Zato napoči po mojem trdnem prepričanju doba, v kateri bomo našli ob okrepljenju krščanskih religioznih in moralnih osnov prečiščene tudi vse one vredne elemente duhovnega, etičnega in socialnega značaja, ki so jih prinesle ena zgodovinska doba za drugo v naše življenje, v veličastni sintezi. Naj pride vmes še toliko »katastrof«, mračnih dob popolne razbesnelosti demonov in obupne razdvojenosti, o zopetnem edinstvu človeštva na osnovi krščanskega nraštva ne dvomim. Kako naj pripomoremo k preosnovi človeštva, če bi sami imeli toli malo zaupanja v vsemogočo silo božjega reda, da bi povsod videli le ali predvsem črno, da bi spričo zmot in senc raznih človeških stremljenj ne opazili njihovih svetlih strani, ki iz Boga izvirajo, in bi se ali iz obupnega kljuba ali pa iz sentimentalne romantike zatekali v vizije za vedno minulih oblik preteklosti? Čeprav vidimo šele predrani svit, sem prepričan, da nas čaka nova krščanska era z ogromnim duhovnim obzorjem, neizmerno obogatena po vseh prošlih skušnjah najsrdečjih borb in po vsem, kar se je pod kakršnimkoli imenom doprineslo k človekovemu dvigu, z božjo pomočjo in milostjo ustvarjena od prekrasnega evropskega človeka, ki je po besedah starega Alkuina »kraljevskega duha« — mens regalis — in o katerem pravi Goethe, da je »in seinem dunklen Drange des rechten Weges wohl bewusst«.

Ko so bile te vrstice že izročene v tisk, sem dobil novo delo nizozemskega kulturnega zgodovinarja Huizinga, ki je že znan po svoji knjigi »Jesen

srednjega veka«. To je »V senci jutrišnjega dne« (v nemškem prevodu »Im Schatten von morgen«, Verlag Gotthelf, 1936).

Pregled tega zapeljivo pisanega dela, ki pa prav na najtemeljnejših točkah v polni neizvestnosti odpove, me samo potrjuje v mojem gledanju na evropski problem. Huizinga kljub svojemu »optimizmu«, ki ga prav izrecno večkrat poudarja, zato ne najde izhoda iz krize naše kulture, ker mu njene senčne strani preveč zakrivajo pozitivne vrednote ogromnega preobrata naše dobe. Predvsem mu onemogočuje določno sodbo, ali ta revolucija pomeni prerod k višjemu in boljšemu ali pa teži k popolnemu razkroju, domneva, da predstavlja absolutno »nepovratljiv« proces. Prav tega pa H. ne more dokazati. Prav ima, če pravi, da se ta kriza v mnogih pogledih od vseh prejšnjih razlikuje in da ni misliti na kako restavracijo, kakor se ta beseda običajno razume, za zmoto pa smatram njegovo mnenje, da je sploh v vsakem oziru neprimerljiv novum. Da se prošle oblike našega kulturnega razvoja ne bodo dale obnoviti, nisem poudarjal samo na tem mestu, ampak opetovano, kjerkoli je bila priložnost, posebno pa danes, ko se težnja po več ali menj popolni restavraciji tako močno oglašča. Nikakor pa ne morem pritrditi Huizingovi trditvi, da je ravnovesje naše kulture popolnoma zrušeno in da stojimo, kar se bodočnosti tiče, tako rekoč pred čisto neznanko. Tak prelom sploh ni mogoč; niti, ki peljejo iz danes v prošlost, se dajo prav tako lahko zaslediti, kakor je mogoče v tendencah današnjega dne v jutrišnji zaslediti razvoj iz vse dosedanje tradicije. H. sam izvaja, kako da je naš čas premagal površni intelektualizem, plitvi racionalizem in antisocialni individualizem. Mar ni to ogromna pridobitev in bistveno krščanska ideja borbe srca, duše, ljubezni proti posamezničnemu egoizmu, ki jo kot rdečo nit zasledimo prav v vseh kulturnih dobah Evrope in ki jo po pravici lahko smatramo kot povrat? Če pa danes znani Klages s toliko zgovornostjo obtožuje intelekt, duha, logiko, da je ubila dušo, življenje, nagone, pa je zopet ravno naš čas, ki pretiravanja tega Nemca odklanja prav tako, kakor bi tak pretiravajoč rušilni antiintelektualizem, instinktivizem in intuicionizem zavračal Tomaž Akvinski pa tudi Nikolaj Kuzanski, ker zopet ne gre ubijati razuma, te božje luči v nas, kakor ga Avguštin imenuje. Današnja kriza je svojevrstna, kakor je bila vsaka, ni pa popolnoma drugovrstna od prejšnjih.

Da ni danes več enote rimskega imperija in srednjeveškega univerzalizma, ter da je ravnovesje zmoteno, kakor ugotavlja H., nihče ne osporava, nikakor pa ni izključeno, da se enota zopet ne vpostavi, čeprav se gotovo ne bo vpostavila antična ali srednjeveška; ostali pa bodo neporušni duhovni temelji, na katerih je tudi prošlost počivala. Matematično tega seveda ne morem dokazati, toda tudi črnogledi ničesar ne dokazujejo. H. nadalje sam priznava »bajesloven napredek sodobne znanosti«, meni pa, da je začela nova znanost, naj bo Heideggerjev nihilizem ali freudizem ali pa fizika, rušiti vse svoje dosedanje osnove (kavzalnost, evolucijo, materijo na primer). Toda spričo tega se ne sme pozabiti (in tudi H. ne pozablja), da je ravno sodobna naravoslovna znanost omajala temelje prejšnjega materializma, mehanizma in anti-metafizicizma. Milan Vidmarjev slučaj, ki ni slučaj, bi le dokazal, kakor A. Ušeničnik tako dobro pripominja, da ga kombinuje božanski igravec z nedojetno globoko smotrenostjo (katero dokazuje tudi tako zvani »pogojni refleksi« nedavno umrlega slavnega ruskega fiziologa Pavlova, ki ga hoče nanovo pogreti marksistični materializem z neverjetno naivnostjo izkoristiti zase). Sicer pa H. sam pravi, da ravno na tem polju vidi »trden kurz v sodobni problematiki«, ki ga navdaja z velikim upanjem. Čudno se mi pa zdi, da Huizinga ne priznava enako ko znanosti tudi bajeslovnega napredka umetniškega ustvarjanja evropskega človeka (tudi drugi sodobni kulturni historiki na to ne polagajo zadosti pozornosti); zame je le-ta najbolj odločiven za moj optimizem, dočim Huizinga baš v sodobni umetnosti besede, lika in glasu vidi najjačji dokaz nekega razkroja. Toda tudi v tem oziru moti pravilnost njegove začuda negativne sodbe napaka, da išče značilnosti sodobne umetnosti v pojavih pretiravanja in aberacij, ki spremljajo vsako močno

ustvarjanje. Res da sodobni umetnik v nekem oziru stavlja življenje nad golo logično spoznanje, toda alogičen in protirazumski je samo posnemač, slabič ali neuravnovešenec, ki ga ne smemo jemati za pravilo. Čudovita intuicija sodobnih vrhov romanske, pesniške, glasbene in likovne umetnosti pa ne razkraja, ampak kaže v novo sintezo odnosov človeka do Boga, do sveta, do žene, do občestva. Kako zelo na primer odkriva in povišuje eros do najvišjega dostojanstva! Če pa vzporedno v povprečnežih vidimo živalski egoizem v pojmovanju teh odnosov, je to globoka senca, kakor jo meče le najsvetlejša luč.

Gotovo se je treba resno zamisliti tudi v vse negativne strani sodobne kulturne krize, ki jih je H. razkril tako ostro, kakor morebiti noben sodobni kulturni historik. Te so po H. med drugimi, da p o v p r e č n i sodobni človek nima prave izomike in poznavanja samega sebe, dasi je šolsko dobro izobražen; da ni kritičen in nima potrebe po resnici ter da ni duševno osredotočen; on ljubi le množični produkt in množično zabavo; da mu je znanost le sredstvo, ne pa vzgoja k srčni dobroti in da verjame mazaški znanosti rasnega nacionalizma pa enostranskim dogmam marksizma. Huizinga zopet ni pomislil, da p o v p r e č e n človek za napredek človečanskega duha in kulture ni nobeno dokazilno sredstvo ne v pozitivnem ne v negativnem smislu; povprečen človek, pa naj bo v južnoameriških pampasih ali pa v najnaprednejšem centru sovjetske Rusije, v srednjem ali v novem veku, je vedno bil na isti črti blizu ničle, nad katero ga najboljši na viških kulture nekoliko dvignejo. Če bi razmotrivali senčne strani prošlih dob v vseh teh pogledih: rimsko plebs, roparstvo, strahovito fizično nezdravje in nesnago celó najvišjih slojev in okrutnost srednjih vekov, bi nam za prošlostjo bilo gotovo menj žal nego nam je. Tudi pretirano negativne ocene sodobne tehnike, kakor da je človeka d o c e l a zmehanizirala, ne smatram za pravilne, ker gleda tehniko čisto ločeno od duhovne sfere človeka; to pa je napačno. Tehnika in duhovno življenje sta v pozitivnem vzajemnostnem odnosu (pomislimo na primer na čudovito ornamentalno učinkujočo najnovejšo stavbno tehniko, ki poduhovlja celó lice fabrike); kjer so senčne strani, je korenina drugod, v socialni moralni sferi. Ta seveda je hudó bolna in pretresa vso stavbo sodobne kulture. Mislim sicer, da je tudi v tem oziru, to je po intenziteti socialne bede, če jo vzamemo objektivno, mogoča primerjava s prejšnjimi dobami, ki bo le v korist novim vekovom — priznati pa se mora, da po ekstenzivnosti in subjektivni občutnosti sodobni socialni problem presega vse dosedanje meje. Toda prav dejstvo, da se socialne krivice danes tako močno čutijo, je le dokaz za moralne energije in velik napredek občestvenega smisla sodobnega človeka, in če je volja po temeljni socialni preuredbi družbe tako mogočna in resna, pač ne bomo dvomili, da ne bi bila zmožna take realizacije, ki nas ne bo privedla v anarhijo, ampak resnično v boljši red.

Huizinga v tej zvezi razpravlja o nujnosti novega občestvenega ideala in posebno dobro zadene problem, ko poudarja, da kultura ne pomeni samo obvladanja zunanje prirode, ampak tudi obvladanje lastne človekove animal-ske prirode, in da mora kultura biti usmerjena metafizično, da je »visoka le, če ji ne manjka u s m i l j e n j a«. V tem oziru se stališče Huizinge, ki je svobodomiseln protestant, popolnoma ujema z nazorom onih katoliških kritikov sodobne krize, ki sem jih v tej svoji razpravi navajal: da je prava kultura le v ideji o d r e š e n j a, ki zameta samooblast ene države, enega naroda, enega razreda; da zahteva vero v prehodnost življenja, ki nas usmerja v večnost; da nam nalaga askezo, ki je udanost nečemu, kar smatramo za najvišjo d u h o v n o vrednoto. Toda zaključki nizozemskega kulturnega filozofa so taki, da kljub njegovemu poudarku, da je optimist, vzbujajo upravičeno domnevo, da v preobrazivno moč teh idej ne veruje s polnim srcem in bolešno dvomi vanjo. Čemu, mi je ob vsej navidezni prepričevalnosti marsikaterih poglavij njegove knjige ostalo nejasno. Sam pravi, da v neumornem kulturnem delu našega časa vidi »neko« teženje k idealu duhov-

nega odrešenja, toda to teženje je nečisto, pomešano z »otročnostjo«, plemenško pobesnelostjo, politično nemoralno itd. Toda, ali ni takó ob vsakem kulturnem prerodu, ko se vendar dobro bori z zlom in mora trpeti, da zmaga? Huizinga sam opozarja na sodobno mladino, o kateri pravi: »Prepričan sem, da sedanji mladi rod po sposobnosti, da prenaša sedanje težko življenje in mu odoli, ne zaostaja za prejšnjimi rodovi. Razrahljanost vezi, zmedenost idej, raztresenost nabožnosti in preusmeritev energij, pod katero je vzrastel ta rod, ga ni oslabila in polenila niti ga napravila ravnodušnega. Ta mladina je odkritosrčna, široka, naravna, pripravljena uživati pa tudi odrekat se; je pogumna in visokodušna pa menj obremenjena, okretnejša ko prošla pokolenja. Njej gre naloga, da znova obvlada ta svet, kakor je treba, da ga ne pusti zatoniti v njegovem napuhu in slepoti pa da ga zopet prekvasi s svojim duhom.« Jaz, kakor sem že poudaril, temu mlademu rodu pripisujem še več plemenitega teženja, moči in resnobe, seveda se ne oziram na manjvredne elemente, ki v kritičnih dobah bolj obračajo nase pozornost ko v normalnih; čim bolj žari v livnici železo, tem več je črne žindre. To me ne more zbegati, da bi ugasnila v meni vera v prerod, češ da smo dospeli »tik do meje razsula«, kakor bi se dalo sklepati iz te ali one preveč brezupne opazke nizozemskega esejista. To je samo videz, ker oči našega razuma ne dojemajo vsega in ker naše srce ob tako velikih dogodkih prevzema oslepljujoči strah. Ne — jaz sem res optimist.

Noben prerok razpada me ne more prepričati, da bi neizmerno globoki zakladi naše krščanske in človečanske omike, ki so toliko vekotrajnega zgradili in neprestano skozi vse kritične dobe na vseh področjih ustvarjajo, na občestvenem odpovedali. Tudi nobena zabloda v tem pogledu me ne more toliko razočarati, da bi izgubil vero v končni politični in socialni preporod naše družbe na krščanski nraštveni osnovi. Prav moralna zavest krivice je danes tako izostrena ko malokdaj popreje. Ali so na primer pustolovci, ki so si z najpodlejšimi zvijačami in z najgršim nasiljem zaslužili vso Indijo ali pa obe Ameriki, Avstralijo itd., naleteli na tak odpor, kakor na primer danes slična podjetja, ki se jim Evropa gotovo ne protivi izključno le iz razlogov gospodarske konkurence, ampak po velikem delu tudi iz užaljenega moralnega čustva? Ali je danes nadalje mogoče tako izrabljanje človeških delavnih sil, kakor ga na primer zaznamujejo prva desetletja 19. stoletja v Angliji, da ne omenjam fevdalnega svojevolja prejšnjih dob. Seveda zahteva in bo v še večji meri zahtevala socialna reforma velikih žrtev »reda« ter navad in ugodnosti od teh in onih slojev družbe, ki hudo bolijo, in prav ta čisto psihološka okoliščina povzroča v največji meri pesimistično razpoloženje in žalost za preteklostjo. V tem obžalovanju je gotovo tudi veliko upravičenih momentov, ker politična in socialna vihra sodobne krize res ogroža tudi veliko moralnih družabnih vrednot. Toda po mojem prepričanju jih dokončno le ne bo mogoče uničiti. Tukaj bi rekel: anima humana naturaliter christiana. Tudi največji ekstremi se v borbi izbrusijo, se morajo življenju prilagoditi pa se vrniti k spoznanjem in moralnim osnovam, ki jih nobena zmeta, zloraba ali deviacija ne more končno porušiti. Posebno pravi kristjan ne more in ne sme obupati, ker mora pomisliti, da se je evangelij uveljavljal tudi za časa najhujših svetovnih pretresov, če je bilo treba, tudi brez političnih sredstev moči, v svojem tako rekoč deviškem stanju kot vera, ki Boga časti in njegovo kraljestvo snuje v duhu in resnici. Razume se, da je proti zmotam v sodobnih socialnih teorijah in stremljenjih treba aktivne borbe, v kateri pa je treba ideji postaviti nasproti idejo pa strogo ločevati, kaj je v zamislu nasprotnika res zmotno, kaj pa se krije z resnico, ki je last vseh in v vseh snuje svoje kraljestvo. In tako bo krščanska duša Evrope zopet zmagala v teh, ki skušajo ohraniti to, kar je, in v teh, ki hočejo vse porušiti pa zato Evropo zametajo z vsem, kar je v njej nenadomestljivih vrednot (primerjaj divjo peroracijo Miroslava Krležev v »Evropa danes« — »Sodobnost«, IV, 1936). Katoliki pa tudi skozi ta mrak vidimo svetiti luč.