



Λ L E O N O V E D R V Z B E Λ



Λ  
Ϣ  
V  
B  
L  
I  
A  
N  
I  
L  
E  
T  
O  
X  
X  
I  
V

Λ N S T V E N A R E V I J  
N M C M X X I X 6-7 M C M X X X

## Vsebina.

### I. Razprave:

O zahtevkih moderne izobrazbe. — Dr. Stanko Gogala . . . . .	205
Dogma in življenje. — Dr. J. Fabijan . . . . .	243

### II. Obzor:

Problemi slovenskih književnih družb. — Dr. F. Stele . . . . .	254
Romunski konkordat. — Dr. p. M. Novak O. F. M. . . . .	265

### III. Ocene:

Platonov Phaidon (A. Ušeničnik) . . . . .	269
Veber, Filozofija (A. Ušeničnik) . . . . .	276

### IV. Beležke:

Analiza Vebrove »Filozofije« (Etbin Rojc) . . . . .	280
»Spoznanje novega rodu« (A. U.) . . . . .	280

### V. Iz revij:

Sozialistische Monatshefte 292 — Études 295	
---	--

## O ZAHTEVKIH MODERNE IZOBRAZBE.

*Dr. Stanko Gogala.*

### I. Predmetno-teoretična analiza izobrazbe.

Če naj podam količkaj točno psihološko in normativno analizo zahtev moderne izobrazbe, potem si moramo biti metodično in stvarno na jasnem o pomenu rabljenih pojmov. Brez poznanja predmetnega jedra izobrazbe in modernosti ne moremo doprinesiti jasnosti in točnosti pri reševanju tega problema, temveč ga ovijamo v vedno večjo nejasnost in vedno večji nesporazum. Obenem pa upam, da mi bo vprav predmetna analiza obeh pojmov odprla metodično pot za stvarno in sistematično obdelovanje tega problema.

Torej najprej o izobrazbi! Če upoštevamo uporabo pojma izobrazbe, kot se rabi v vsakdanjem empiričnem življenju, potem so nam na razpolago n. pr. sledeče zveze: to je res izobrazen človek, ta človek je zgodovinsko zelo izobrazen, ta človek ima močno srčno izobrazbo, ta človek je umsko zelo izobrazen itd. Iz podanege lahko razberemo, da se nanaša izobrazba le na človeka in da se tiče različnih njegovih duševnih strani, kot n. pr. umske in čuvstveno-stremljenske polovice duševnosti in tu zopet posebnih umskih in čuvstvenih plati, kot so n. pr. misli z zgodovinskimi, matematičnimi, prirodoslovnimi dejstvi, oziroma čuvstva z estetsko, etično, religiozno vsebino itd. Izobrazba je torej, gledana s strani praktične uporabe tega pojma, predmet, ki je konstitutivno v zvezi le s človekom, ker nimamo izrazov, v katerih bi se nanašala izobrazba na kak mrtev fizičen predmet ali tudi na kako živo bitje, kot so n. pr. rastline ali živali. Pri živalih pač govorimo o večji ali manjši »inteligenci«, toda o kaki izobrazbi v navadnem ali tudi pozneje fiksiranem pomenu, mislim, da tam ni govora. Poleg tega pa lahko rečemo še točneje, da se izobrazba ne nanaša na človeka kot na fiziološko-psihološko

celoto, temveč le na človekovo duševnost, oz. na posebne strani te duševnosti. Nikakor pa ne moremo reči, da bi sovpadla izobrazba s kakim doživljajem subjekta ali celo s subjektom samim.

### 1. Izobrazba in inteligenca.

Ze nekoliko globlje pa prodremo v spoznanju jedra izobrazbe, če primerjamo pojem izobrazbe s pojmom »inteligence«. Kot »inteligenca« se splošno priznava neka duševna sposobnost človeka, da se v novih razmerah hitro znajde in pravilno odloči, pa naj si bo to v naravno-bioloških ali kulturnih razmerah. Inteligenca je torej neka n o r m a t i v n a sposobnost subjekta, ki se uveljavlja ob dani vsebini s tem, da jo hitro in pravilno pregleda ter najde pravilno rešitev. Poleg tega pa velja o inteligenci, kakor tudi o vsaki duševni sposobnosti, da ne pridemo do nje ugotovitve direktno, zaznavnim potom, temveč da jo ugotovimo indirektno, ob nekem efektu, pri katerem je morala nujno sodelovati. Tako moremo n. pr. inteligenco matematika ugotoviti le ob doprinesenih rešitvah matematičnih problemov, pri katerih je ta inteligenca normativno sodelovala. Iz rečenega pa izvedemo lahko sledečo notranjo določitev inteligence, ki obstoji v njenem razmerju do dane vsebine, ob kateri se sama normativno uveljavlja.

Za nas nastane sedaj važno vprašanje, ki ga formuliram takole: kako pride v duševnosti do one neobhodne vsebine, na katero je inteligenca bistveno vezana? Kot odgovor na to, mislim, lahko rečem, da pripravlja vsebinsko podlago za normativno uveljavljanje inteligence neki proces, ki ga navadno imenujemo i z o b r a ž e v a n j e. Kajti nemogoče je, da bi se n. pr. matematična inteligenca ali pa umetniška genialnost pokazala, če ni proces poljubno dolgega izobraževanja pripravil potrebnega matematičnega ali umetniškega materiala, ob katerem naj bi se inteligenca izkazala.

Tako torej moremo po primerjanju inteligence z izobrazbo določiti med obema sledečo relacijo: izobrazba nudi inteligenci njeno neobhodno potrebno v s e b i n o, ob kateri se sama normativno udejestvuje. Med inteligenco in izobrazbo je torej razmerje fundacije: izobrazba zavzema mesto vsebinsko določenega temelja, na katerem se udejestvuje inteligenca kot fundat.

Poleg tega pa moremo o razmerju med inteligenco in izobrazbo povedati še nekaj. Delo inteligence v duševnosti ni le v tem, da se ob materialu udejstvuje, temveč to delo ima tudi svoj efekt, ki obstoji v doprineseni rešitvi nekega problema. Tako nastopa inteligenca sicer formalno, toda vendar efektivno, kot vir nove izobrazbene vsebine. Razmerje med izobrazbo in inteligenco je torej sledeče: izobrazba nudi inteligenci potrebno vsebino, ob kateri se inteligenca izkaže in pri čemer ustvarja novo izobrazbeno vsebino, ki obogati celokupnost izobrazbe.

## 2. Direktno spoznanje izobrazbe.

Primerjanje inteligence z izobrazbo nam je pokazalo slednjo kot vsebinsko duševno bogastvo, ki služi za temelj inteligenci in za katero je inteligenca po svojem efektu vir novega vsebinskega bogastva. Do istega rezultata pa nas privede tudi direktna pot pri spoznavanju predmetnega jedra izobrazbe. Če analiziramo n. pr. subjekt, o katerem upravičeno velja, da je prirodoslovno izobražen, potem najdemo, da nastopajo kot pristni ali nepristni predmeti njegovih predstav prirodne osnove, da nastopajo kot predmeti njegovih misli prirodoslovna dejstva, da doživlja čuvstva in stremljenja ob ali po gotovih prirodnih predmetih itd. Prirodoslovna izobraženost takega subjekta se kaže torej v tem, da nastopajo prirodni predmeti kot posredni ali neposredni predočevanci različnih njegovih doživljajev, oz. da tvorijo prirodni predmeti njegovo osnovno duševno vsebinsko stran. Isto velja tudi o splošno izobraženem človeku, za katerega pa ni značilna posebno določena duševna vsebina, temveč njegovi doživljaji predočujejo predmete iz različnih in skoraj vseh kulturnih področij. Za oba subjekta pa velja, da so predmeti njunih doživljajev njuna duševna last, tako da z njimi vedno poljubno razpolagata, da z njimi operirata in rešujeta novo nastale probleme iz istega ali podobnih kulturnih področij. Tako lahko tudi s te strani rečemo, da tvori izobrazba vsebinsko duševno bogastvo, ki efektivno ali vsaj potencialno nastopa kot predočevanec različnih subjektivnih doživljajev. Ta duševna vsebina je konstitutivna last subjekta in se nanaša na kako specifično kulturno področje ali pa se tiče kulturnih vrednot sploh.

### 3. Izobrazba in doživljanje.

Nastane pa sedaj novo važno vprašanje, ki se tiče odnosa med izobrazbo in doživljanjem. Tu moremo ugotoviti dve relaciji. Prva relacija med obema je v tem, da subjekt potom posameznih doživljanjev dobi ono duševno vsebino, ki jo imenujemo izobrazbo. Po tej relaciji dobiva n. pr. subjekt, o katerem pozneje trdimo, da je prirodoslovno izobražen, ono bogastvo dejstev, ki se tičejo žive ali nežive prirode itd.; to velja mutatis mutandis tudi za ostale vrste izobrazbe. Zato moremo to vrsto razmerja imenovati tudi osvajažno relacijo, ker si subjekt po njej osvaja objektivne predmete, ki naj tvorijo njegovo duševno vsebino.

Kljub temu, da je že v pojmu osvajanja moment duševne aktivnosti, moremo vendar z ozirom na različno stališče subjekta napram objektivnim predmetom razlikovati zopet dve vrsti osvajažne relacije. Prva vrsta te relacije nastane takrat, kadar subjekt aktivno sodeluje pri tem osvajanju. Osvajanje te vrste ima za svojo psihološko podlago čustvo vrednotenja duševne posesti takih predmetov in na tem čustvu zgrajeno stremenje po duševni posesti objektivnih predmetov. Pri osvajanju te vrste je torej subjektovo stališče napram objektivnim predmetom aktivno in čustveno ter stremeljsko pozitivno fundirano. Osvajanje te vrste imenujemo z navadnim imenom izobraževanje. Poleg aktivnega izobraževanja pa lahko ločimo še drugo vrsto osvajanja objektivnih predmetov, pri katerem subjekt ni aktiven in pri katerem ta duševni akt vsaj nujno ni čustveno pogojen. Je to ona vrsta duševnega osvajanja, pri kateri je subjekt napram objektivnim predmetom sicer pasiven, pa vendar sprejema v svojo duševnost nove objektivne predmete, ki indirektno bogate njegovo duševno vsebino. Pri tej vrsti osvajanja se torej objektivni predmeti nekako sami vsiljujejo v subjektovo duševnost. Ta proces duševnega osvajanja lahko imenujemo percipiranje, ono duševno vsebino, ki na ta način nastane, pa skušnjo. Z ozirom na stališče subjekta napram objektivno danim predmetom moremo torej duševno vsebino deliti v izobrazbo in skušnjo.

Če sedaj preidemo k drugi relaciji med izobrazbo in doživljanjem, bomo videli, da se razlikuje ta relacija od pravkar omenjene v tem, da je nujno zavisna od osvajažne relacije in

da brez nje nastopiti ne more. Druga relacija med izobrazbo in doživljanjem je namreč v tem, da se vsebina, ki je kot izobrazba v naši duševnosti asimilirana, po doživljajih manifestira in uporablja. Je to ona relacija, ki se na zunaj kaže v tem, da subjekt svojo izobrazbo direktno ali tudi indirektno kaže oz. uporablja, in ki nastopa kot fundament znanih vzklikov: ta človek je res izobražen etc. Zato moremo to relacijo med izobrazbo in doživljanjem imenovati manifestacijo izobrazbe.

Osvajanje in manifestiranje izobrazbe se loči torej v tem, da si z osvajanjem po doživljajih ustvarjam oziroma bogatim duševno izobrazbo, ki služi za temelj manifestaciji, pri kateri se izobrazba po doživljajih na zunaj kaže oz. dokazuje ter uporablja.

Poleg nakazanih razlik med osvajanjem ter manifestacijo izobrazbe pa so med obema relacijama tudi neke sličnosti, ki se kažejo v tem, da nastopajo tako pri osvajanju kakor tudi pri manifestaciji izobrazbe kot nujni spremljevalci te izobrazbe različni doživljaji, ki v prvem slučaju izobrazbeno vsebino sprejemajo in ki jo v drugem slučaju kot duševno last tudi manifestirajo. Izobrazba je torej v svojem primarnem nastanku in pri svojem empiričnem kazanju nujno navezana na doživljanje.

Poleg tega pa imata obe relaciji še drugo sličnost, da namreč nastopajo tako pri osvajanju kakor pri manifestaciji izobrazbe predmeti, ki naj postanejo ali ki že so subjektova duševna last, kot vsebina onih doživljanjev, ki te predmete osvajajo ali pa kažejo. Znano je namreč razlikovanje dveh komponent pri doživljajih, doživljajske vsebine in doživljajskega deja, pri čemer mi vsebinska stran kaže predmet po njegovih vsebinskih lastnostih, dočim mi dejna stran kaže način nahanjanja tega predmeta. Izobrazba kot duševna vsebina subjekta nastopa torej bodisi pri svojem nastajanju ali pa pri svoji manifestaciji kot vsebinska stran doživljanjev, ker mi jo doživljaji vsebinsko predočujejo ali pa se preko doživljanjev kot neka vsebina kaže. Tako nastopajo n. pr. pri prirodoslovno izobraženem subjektu prirodoslovna dejstva kot oni predmeti, katere mu njegovi doživljaji pri izobraževanju kažejo, in enako nastopajo tudi pri izobrazbeni manifestaciji ista ali podobna dejstva kot predočevanci misli istega subjekta.

#### 4. Vmesni izobrazbeni akti.

Če ob koncu analize izobrazbenega osvajanja in izobrazbene manifestacije še nekoliko podrobneje analiziramo duševni proces, ki se vrši pri izobrazbeni manifestaciji, bomo videli, da nastopajo tudi med izobrazbeno manifestacijo in med izobrazbenim osvajanjem vmesni duševni pojavi, ki so za določitev pojma izobrazbe velike važnosti. Rekli smo, da se po duševnem osvajanju ali tudi po percepciji nabira v naši duševnosti neko duševno bogastvo. Preden pa se more to vsebinsko duševno bogastvo po doživljajih kot izobrazba tudi manifestirati, je potrebno, da subjekt kot nositelj doživljajev njih vsebino tudi faktično prisvoji ali asimilira. Duševna vsebina namreč toliko časa ne tvori subjektove izobrazbe, dokler je subjekt aktivno ne predela, dokler si je aktivno ne naredi za svojo duševno last, s katero potem poljubno razpolaga. Da se taka asimilacija vsebine po subjektu v duševnosti res godi, nam dokazuje tudi znano dejstvo, da pride po aktivnih in pasivnih doživljajih v duševnost neskončna množica raznih vsebin, od katerih pa nekatere takoj po svojem vstopu v duševnost padejo v podzavestno sfero in ne pridejo več v implikativno-kavzalni red doživljajev — pozabljene so — dočim pa nastopajo druge vsebine živo v človekovi duševnosti, tako da so mu vedno na razpolago in da se subjekt ob njih zaveda svojega duševnega vsebinskega bogastva. Tako torej moremo najprej reči, da nastopa med duševnim osvajanjem in duševno manifestacijo neki duševni proces, ki ga lahko imenujem subjektovo asimilacijo in ki obstoji v tem, da postane izobrazbena vsebina v istini subjektova duševna last. Pri duševni asimilaciji pa njene aktivnosti ne smemo zamenjati z aktivnostjo osvajanja samega, kajti aktivnost osvajanja se tiče objektivnih, od subjekta nezavisnih predmetov, ki naj šele pridejo v našo duševnost, dočim pa se aktivnost asimilacije tiče vsebin, ki so že v duševnosti subjekta. Tako moremo razlikovati osvajalno ali objektivno usmerjeno aktivnost in asimilativno ali interno-duševno aktivnost subjekta, pri čemer nastopa osvajalna aktivnost kot eden izmed fundamentov za aktivnost asimilacije.

Poleg duševne asimilacije pa nastopa v duševnosti med izobrazbenim osvajanjem in med izobrazbeno manifestacijo še en vmesni akt. Znano je namreč razlikovanje med doživljaji



in dispozicijami za te doživljaje, pri čemer obstoja med dispozicijo in odgovarjajočim doživljajem *p r i m a r n o* ta relacija, da je dispozicija materialni fundament za nastop doživljaja. Poleg te primarne relacije med obema duševnima predmetoma pa obstoja še druga relacija, ki jo lahko imenujem *s e k u n d a r n o* in ki obstoji v tem, da se dispozicije po doživljanju efektivnih doživljavaev večajo, oz. da se brez takih doživljavaev postopoma manjšajo. In to znano dejstvo je realizirano tudi v duševnosti kot vmesni akt med izobrazbenim osvajanjem ter izobrazbeno manifestacijo. Kajti doživljaji, po katerih si aktivno ali tudi pasivno osvajam izobrazbeno vsebino, učinkujejo po sekundarni relaciji tudi na odgovarjajoče dispozicije, tako da se te dispozicije vsled doživljanja takih doživljavaev za tako doživljanje večajo. Tako nastopa v duševnosti kot vmesni akt tudi tako zvano *v e č a n j e d i s p o z i c i j*, ki je seveda podzavesten akt, ima pa pri pojmu izobrazbe zelo važno vlogo. Saj se učinkovanje doživljavaev na dispozicije efektivno kaže 1. v tem, da se po tem doživljanju nekatere dispozicije sploh začno šele razvijati in da dobi tako subjekt neko sicer zelo prvotno, toda vendar značilno duševno *s t r u k t u r o*. 2. Vpliv doživljavaev z gotovo izobrazbeno vsebino na dispozicije pa se kaže tudi v tem, da postane subjekt vsled povečanja te dispozicije bolj sposoben za sprejemanje novih izobrazbenih vsebin, oz. da sčasom lahko sprejema tudi tako izobrazbeno vsebino, ki bi nje duševno osvajanje v začetku tvorilo velike težave. Duševno osvajanje izobrazbenih vrednot pripravlja torej neko duševno vsebinsko bogastvo in obenem *r a z v o j n o* vpliva na dispozicije subjekta, ki se tako razvijajo, da postane izobrazbeno osvajanje novih izobrazbenih vrednot vedno lažje in lažje. Izobrazbeno osvajanje učinkuje torej *o b l i k o v a l n o* in *r a z v o j n o* na človekovo duševnost in oboje se v nadaljnjem subjektivem doživljanju hote ali nehote tudi manifestira.

Vse to pa je šele prvi efekt učinkovanja izobrazbenega osvajanja na subjektovo duševnost. Kajti vzporedno z opisanim učinkovanjem izobrazbenega osvajanja na subjektive dispozicije gre tudi kopičenje izobrazbene vsebine v duševnosti, kar tudi učinkuje na subjektive dispozicije. To učinkovanje pa ima svoj efekt v tem, da more subjekt na podlagi teh vsebin po duševnem osvajanju priti do zopet novih izobrazbenih vsebin; te pa so do izobrazbenih vsebin, ki so že last subjekta, v tem

razmerju, da bi brez njih sploh ne mogel priti do drugih. Subjektive od prej imanentne izobrazbene vrednote tvorijo torej pri tem osvajanju nujni fundament za sprejemanje novih fundiranih izobrazbenih vrednot. Tako vidimo, da nastaneta v duševnosti vsled učinkovanja izobrazbenega osvajanja dva vmesna duševna akta, in sicer 1. izoblikovanje in večanje subjektivih dispozicij za vedno lažje in lažje duševno osvajanje in 2. večanje subjektivih dispozicij za osvajanje vedno globljih in kvalitativno težjih ter kompliciranih izobrazbenih vsebin, ki so fundirane na vsebinah, po subjektu že asimiliranih. Oba duševna vmesna akta lahko imenujem z ozirom na njiju razliko po predmetih *f o r m a l n o* in *v s e b i n s k o* večanje subjektivih dispozicij.

Iz podane analize moremo sedaj razbrati končno predmetno jedro izobrazbe, ki bi bilo v sledečem: izobrazba je vsebinsko duševno bogastvo subjekta, ki nastaja ali po izobraževanju ali po percepciji. Ta izobrazbena vsebina postane asimilirana duševna last subjekta in učinkuje vsebinsko ali pa z večkratnim doživljanjem oblikovalno ali pa razvojno na subjektive dispozicije ter se preko doživljajske vsebine zopet direktno ali indirektno manifestira drugim subjektom.

##### 5. Materialna in formalna izobrazba.

Proti pojmovanju izobrazbe kot duševne vsebine, ki stoji v konstitutivni zvezi z doživljajsko vsebino, pa bi utegnil ugovarjati, kdor bi se oziral na dejstvo, da ne govorimo le o tako zvani materialni, temveč tudi o formalni izobrazbi. Rekel bi namreč lahko, da velja vsa dosedanja analiza le za materialno izobrazbo, kjer res nastopa ta izobrazba v konstitutivni zvezi z doživljajsko vsebino, da pa to za tako zvano formalno izobrazbo nikakor ne velja. Formalna izobrazba, ki se kaže n. pr. pri znanstveniku v metodi njegovega znanstvenega raziskovanja, da ne stoji v zvezi z doživljajsko vsebino, ker tu ne gre za vprašanje, kaj si po doživljajih predočujem, temveč le za vprašanje, kako do svojih novih spoznanj pridem, torej za razmerje med izobrazbo in doživljajskim dejem.

Ta prvi hip presenetljivi ugovor pa vendar ni proti našemu pojmovanju izobrazbe, če namreč tudi na formalni izobrazbi pokažemo njeno notranje bistvo. Gotovo je res, da se formalna

izobrazba na zunaj manifestira v načinu, kako subjekt svoje doživlja razporeja, kako iz njih ter njih vsebin na poseben način dobiva novo vsebino itd., da se torej ne kaže v doživljajski vsebini, temveč v zvezi z doživljajskim dejem. Toda ta manifestacija formalne izobrazbe je le sekundarna, ali še boljše, le efektivna, ker se v efektu kaže. Primarna stran tudi formalne izobrazbe pa je vendar vsebinskega značaja, ker je nje bistvo množica vsebinskih predpisov in norm, kojih upoštevanje in znanje tvori bazo primarne in tudi efektivne formalne izobrazbe. Preden se more formalna izobrazba ob kaki metodi efektivno manifestirati, mora biti ista formalna izobrazba vsebinska duševna last subjekta, ki ve, kaj mora storiti, da bo njegova metoda raziskovanja res formalno pravilna ter zato uspešna. Tudi formalna izobrazba je torej v svojem jedru vsebinskega značaja in se kot vsebina gotovih doživljajev lahko tudi direktno manifestira, n. pr. v slučaju debate o pravilnosti ali nepravilnosti uporabljanja logične ali psihološke ali prirodoslovne metode, kjer se govori o vsebinski strani te ali one metode, torej o metodi sami. Tako moremo reči, da je tudi formalna izobrazba vsebinska duševna last subjekta, da pa se vsled svoje vsebinske posebnosti lahko direktno ali pa indirektno manifestira. Direktno se manifestira tedaj, če subjekt o dejstvih te izobrazbe direktno in vsebinsko razpravlja, o njih govori, pri čemer nastopa ta izobrazba kot vsebinski predočevanec njegovih doživljajev. Indirektno pa se manifestira ta izobrazba tedaj, če subjekt to izobrazbo pri svojem delu praktično uporablja. Tedaj se kaže ta izobrazba v efektu samem, torej indirektno, in nastopa v zvezi z doživljajskim dejem.

Tako moremo torej naposled reči: izobrazba je konstitutivno določena po tem, da tvori vsebinsko duševno bogastvo, do katerega pride subjekt ali aktivno po izobraževanju ali pa pasivno po percepciji, da to izobrazbo subjekt kot svojo last asimilira, da učinkuje ta izobrazba oblikovalno ali pa razvojno na duševne dispozicije in da se kot vsebinski predočevanec potom različnih doživljajev manifestira.

## 6. O modernosti.

S tem smo podali definicijo izobrazbe in preostane nam, da kot uvod v svojo razpravo povemo še par besedi o pomenu pojma »moderen«.

Če poskušamo analizirati ta pojem, najdemo, da je konstitutivno relativnega pomena. S pojmom moderen zaznamujemo namreč danes to jutri ono, in kar je bilo pred desetimi leti ali kdaj prej moderno, danes ni več, in kar je danes moderno, po nekem časovnem razdobju ne bo več moderno. Iz tega sledi, da se predmeti, ki pravimo, da so moderni, po svoji modernosti razlikujejo od drugih predmetov le relativno, t. j. z ozirom na druge predmete, ne pa po svoji konstitutivni naravi. Predmet je moderen torej pomeni, da stoji s splošnim razvojem, ki je časovno drugače določen, v razmerju vsebinskega razlikovanja, da pa stoji z neko stopnjo kulturnega razvoja, ki je z njim časovno enako določena ali ki stoji z njim na isti stopnji kavzalnega reda, v razmerju notranje vsebinske harmonije. Modernost oz. nemodernost je torej po svoji konstitutivni naravi relativnega pomena. Iz tega pa sledi, da moremo o modernosti oz. nemodernosti reči še to, da je ta pojem vsebinsko konstitutivno nedoločen in da je v tem zmislu le formalnega značaja. Kolikor rečem namreč, da je predmet moderen oz. nemoderen, toliko nisem k vsebini tega predmeta konstitutivno ničesar dodal, pač pa sem ga postavil v neko relacijo z drugimi predmeti. Zato morem o pojmu moderen oz. nemoderen reči, da je po svoji naravi vsebinsko konstitutivno nedoločen, torej formalen ali le konsekutivno določen predmet; to se da mogoče bolj točno povedati tudi tako, da je modernost oz. nemodernost višjereden predmet, ki je po svoji naravi določen le konsekutivno po fundamentih, na katerih sloni.

Po tej uvodni, toda mislim, potrebni predmetni in psihološki analizi moderne izobrazbe pridem k normativni analizi istega predmeta.

## II. Normativno-psihološka analiza izobrazbe.

### 1. Razmerje med percepcijo in osvajanjem.

Z vidika psihološke analize moderne izobrazbe moremo govoriti najprej o normativnosti izobrazbenega pridobivanja. Že prej smo določili, da razpada izobrazbeno pridobivanje v dva načina in sicer v pasivno percepcijo in v aktivno osvajanje. Kar se najprej percepcije in njenih norm tiče, moramo reči sledeče: ker je percepcija po svojem bistvu pasiv-

nega značaja in ker se nam pri tem načinu pridobivanja izobrazbe objektivni predmeti nekako vsiljujejo v duševnost, zato tu sploh ne moremo govoriti o kaki normativnosti postopanja s strani subjekta. Subjekt je pri percepciji pasiven in le sprejema objektivne predmete, ki se nehote nabirajo v njegovi duševnosti kot izobrazbene vrednote. Vendar pa moremo o percepciji reči še sledeče: pasivno duševno pridobivanje izobrazbenega duševnega bogastva tvori nujni fundament, na katerem se šele gradi aktivno duševno osvajanje. Percepcija je namreč iz treh razlogov analitična podlaga aktivnega osvajanja.

Prvi razlog je analitično-psihološkega značaja in je ta, da je človekova duševnost v prvi razvojni fazi določena le po raznih dispozicijah, ki pa še niso razvite in ki se tudi še niso udeletovala. Zato je analitično izključeno, da bi samo na podlagi teh nerazvitih dispozicij prišlo v duševnosti do tako visoko razvitega doživljanja, kot je stremljenje po izobrazbi, ki je nujni psihološki fundament za aktivno osvajanje izobrazbenih vrednot. Pač pa dobiva subjekt v fazah, sledečih za to razvojno fazo, od zunanjega sveta razne vtise, ki prisilijo duševne dispozicije, da se razvijejo in da kot duševni učinek nastane doživljanje, čigar vsebino tvori predmet zunanjega sveta, ki je na duševnost vplival. Tako nastanejo v duševnosti najprej doživljanja, ki mi nudijo sicer neko izobrazbeno vsebino in ki formalno vplivajo na razvoj dispozicij in duševnosti sploh, ki pa ne nastanejo po duševni aktivnosti, temveč po pasivni percepciji. In šele na fundamentu te percepcije se v poznejših razvojnih fazah duševnosti razvije tudi hotno duševno izobrazbeno osvajanje.

Drugi razlog za primarnost percepcije je empirično-ali razvojno-psihološkega značaja in njega vsebina je v tem, da dobiva otrok v začetku svojega razvoja vso izobrazbo, t. j. vsebinsko poznanje sveta okoli sebe in v sebi, na perceptiven, nehoten način. Poleg tega pa je s stališča empirične in analitične psihologije v tej zvezi zanimivo tudi dejstvo, da do vrednotenja in odgovarjajočega stremljenja po aktivnem izobrazbenem osvajanju ne pridem in ne morem priti brez prejšnjega spoznanja vrednosti izobrazbe sploh; to pa spoznam le po onem izobrazbenem materialu, ki se mi je v duševnosti na perceptiven način nabral.

Tretji razlog za isto tezo pa je končno analitično-predmetnega značaja in do njegove vsebine pridemo z analizo aktivnosti. Na aktivnosti, vsaj na oni, ki nam je empirično, zaznavno dana, moramo namreč razlikovati dve strani: 1. aktivnost samo in 2. nastanek ali nastop aktivnosti. Vsaka empirična aktivnost je namreč v svojem jedru vezana na neko stanje, iz katerega sama izhaja in ki ni aktivno. Poleg tega pa nastopa aktiviteta vedno ob nečem, ob nekem materialu, in logično je, da mi mora biti ta material vsaj v svojih elementih prej na drug način, t. j. pasivno dan; sicer bi moral biti že za sprejem tega materiala aktiven in bi se vprašanje o sekundarnosti aktivnosti le preneslo na neko razvojno nižjo stopnjo. Proti takemu pojmovanju aktivnosti tudi ne govori znano dejstvo, da si nekatere predmete šele po aktivnosti osvojim. Kajti tako osvajanje se bo vedno izkazalo kot osvajanje višjega reda, fundirano po osvajanju onih predmetov, ki tvorijo na predmetni strani fundamente za predmete, ki do njih pridem le po aktivnem izobrazbenem osvajanju. Tudi tukaj je torej izobrazbena aktiviteta nujno zgrajena na izobrazbeni pasivnosti.

Iz podanih treh razlogov torej sledi, da je duševno aktivno izobrazbeno osvajanje v svojem jedru fundirano po pasivni percepciji izobrazbenih vrednot.

## 2. Normativnost izobrazbenega osvajanja.

Tako morem sedaj preiti k normativni analizi izobrazbenega osvajanja samega.

O izobrazbenem osvajanju smo rekli, da je aktivno pridobivanje izobrazbenih vrednot, ki tvorijo duševno vsebinsko bogastvo in ki stoje z doživljaji v razmerju njih vsebine. Iz tega pa sledi, da si moramo, če hočemo podati vsaj sistematično popolno normativno analizo izobrazbenega osvajanja, biti na jasnem, kateri doživljaji da pridejo kot elementarni dojemalci izobrazbenih predmetov v poštev, in da pokažemo normativno plat osvajanja ob poedinih dojemalnih aktih. (Sistematika teh aktov pa je posneta po Vebrovem Očrtu psihologije.)

### a) Osvajanje po predstavah.

V tej zvezi moram samo opozoriti na že znano razlikovanje med štirimi posebnimi vrstami doživljajev, ki so: predstave, misli, čuvstva in stremljenja. Poskusimo torej najprej norma-

tivno analizo izobrazbenega pridobivanja po predstava h, ki so kot dojemalci izobrazbenih predmetov gotovo najprimarnejši, ker so predstave v razmerju do ostalih doživljajev doživljaji najnižjega reda! Po predstavah, ki so psihični dojemalci osnov, torej dojemalci golih vsebinskih komponent na predmetih, si moremo pridobiti izobrazbeno bogastvo, ki obstoji v popolnem vsebinskem poznanju čim večjega števila predmetov, ki tvorijo vesoljstvo po vsebini najrazličnejših osnov. Če pa hočemo priti do čim popolnejšega notranjega in čim obsežnejšega zunanjega poznanja teh predmetov, morajo nastopati kot dojemalci teh predmetov vse mogoče vrste predstav, ker bi bilo vsako zanemarjanje in zapostavljanje gotovih vrst predstav za ostalimi, ki bi jih gojili v tem večji meri, normativno nepravilno.

Z ozirom na zahteve moderne izobrazbe pridejo najprej v poštev tako zvane primarne predstave. Dojemalna funkcija teh predstav je v tem, da se po njih nabira v naši duševnosti spoznanje bogastva vseh onih predmetov, ki tvorijo zunanji, fizični svet. Na ta svet je človek že od prve mladosti praktično navezan, ker dobiva od nje za svojo biološko stran potrebno hrano in ker se v njem vse svoje življenje giblje. Poleg omenjene praktične navezanosti subjekta na fizični svet pa prihaja v poštev tudi njegovo čustveno ali pa teoretično zanimanje za predmete, zakonitosti, smotrnost itd. teh predmetov, ki se kaže v gojitvi oziroma v študiranju raznih panog prirodoslovnih ved. Popolnoma razumljivo in normativno pravilno je, da se človek, ki je po svojem telesu del te prirode, tudi sam zanima za te predmete, da ne stoji tuj med njimi, da se uživlja v zakonitosti njih razvoja, ki so mu dane šele s spoznanjem vsebinskih določenosti posameznih predmetov tega sveta. Saj je vendar tudi človekovo obvladovanje prirode in njenih sil, ki se kaže v mogočno razviti svetovni tehniki, le posledica podrobnega proučavanja vsebinskih strani prirodnih predmetov, ki so mi dani po primarnih predstavah.

Toda enako razumljivo in normativno pravilno kot osvajanje vsebin fizičnih predmetov je s strani moderne izobrazbe tudi osvajanje vsebinske plati onih predmetov, ki tvorijo tako zvani notranji ali psihični svet. Ne živimo samo med fizičnimi predmeti, temveč živimo tudi v miljeju psihičnih predmetov, ki nam vsaj v slučaju primarnih predstav dajejo šele možnost, da si

odpremo pot spoznavanja v zunanji fizični svet. Psihični svet je torej nujni predpogoj za spoznavanje in izobrazbeno osvajanje prirodnih predmetov. Toda ne samo iz tega razloga in tudi ne zaradi moderne potrebe po psihotehniki, ki v svojem bistvu temelji na čim podrobnejšem in natančnejšem poznanju predmetov človekove duševnosti, temveč zavoljo enake objektivnosti napram vsem danim predmetom je normativno pravilno, da tudi vsebinsko stran psihičnih predmetov uvrstimo med izobrazbeno bogastvo vsakega modernega človeka. Moderna filozofija, ki se peča s proučevanjem psihičnih predmetov, je izkazala toliko svojstvenosti teh predmetov, ki se po njih ločijo od predmetov fizičnega sveta, da eventualni ugovor o notranji sličnosti predmetov in zakonitosti obeh svetov ne pride več v poštev. Iz povedanega torej jasno sledi, da je iz normativnih vidikov vsak subjekt dolžan osvajati si kot izobrazbene predmete tudi predmete psihičnega sveta, ki so: doživljaji, dispozicije in subjekt sam. Doživljaji, ki pridejo v poštev kot dojemalni akti teh predmetov, pa so tako zване s e k u n d a r n e predstave.

Poleg primarnih in sekundarnih predstav pa nastopajo kot dojemalci izobrazbene vsebine tudi tako zване predstave i d e a l n i h predmetov. Ne samo realni, fizični in psihični predmeti morejo nastopati kot izobrazbena duševna last subjekta, ki se je nabrala v duševnosti potom osvajanja s predstavami, temveč tudi idealni predmeti so predočevanci posebne vrste predstav in morejo torej bogatiti duševno last subjekta. Pred nedavnim časom, in deloma tudi še danes, je bil odpor proti izobrazbeni vrednosti idealnih predmetov zelo velik, toda vprav s stališča moderne izobrazbe se mi zdi potrebno prav posebno poudariti, da spadajo normativno tudi ti predmeti v zakladnico izobrazbenega materiala modernega človeka. Kot dokaz za to trditev pa naj služijo sledeči razlogi: 1. Med dojemalci izobrazbenih vrednot v naši duševnosti nastopajo tudi predstave idealnih predmetov in vsak subjekt je radi enake subjektivnosti napram vsem doživljajem in radi enakomernega in popolnega razvoja vseh duševnih sposobnosti dolžan, sprejemati tudi izobrazbene vrednote, ki mu jih nudijo take predstave. 2. Idealni predmeti, kot predočevanci idealnih predstav, sicer niso realno eksistentni, pač pa so o b j e k t i v n o - v e l j a v n i predmeti in torej vsled svoje objektivnosti spadajo med izobrazbene vrednote.



3. Predočevalci idealnih predstav nam kot splošno določeni predmeti nudijo vso množico pojmov, ki tvorijo nujni fundament za nastanek in razvoj mišljenja, jezika in znanosti. 4. Brez poznanja važnih idealnih predmetov sličnosti in razlike bi ostali slepi za pojem relacije, ki ima v vsaki vedi zelo važno ulogo. 5. Obstoj in razvoj matematike in vseh njej sorodnih disciplin, katerim v principu ne gre za realno eksistentnost njih predmetov, kot so n. pr. narodnost, religija, etičnost, osebnost, objektivnih predmetov. 6. Vse aktivno in pasivno estetsko udejstvovanje je v svojem bistvu navezано na idealne predmete, ki vemo, da so nositelji estetske vrednote. 7. Končno pa zahteva priznanje izobrazbene enakopravnosti idealnim predmetom, in to ne v najmanjši meri, še neki faktor, od katerega ni zavisen subjekt le kot znanstvenik, umetnik itd., temveč subjekt kot tvorilec in nosilec kulturnega razvoja. Faktor, ki pride tukaj v poštev, je duh časa, ki se giblje danes vedno bolj v smeri poglobljene duhovnosti in torej zahteva podrobno in globoko razmotrivanje o jedru in bistvu raznih idealnih predmetov, kot so n. pr. narodnost, religija, etičnost, osebnost, vrednota, smoter, razlog itd. Duh modernega časa je radi popolnega poloma samo kavzalno-mehaničnega pojmovanja sveta in življenja obrnil svoj pogled zopet k idealnim predmetom, ker išče tu rešitve človekovega dostojanstva in osebnosti, ki sta bila prej ponižana na isto stopnjo z drugimi predmeti ali pa še celo pod nje. Moderni človek se vedno bolj živo zaveda, da ni le del kavzalno pogojene prirode in tako nje zakonom podrejen, temveč da stoji s svojim duhom nad to prirodo, da jo s proučevanjem in spoznavanjem obvlada in da je zmožen še drugačnega življenja nego ta priroda sama. Ves bogati razvoj duhovnih ved ga v tem prepričanju potrjuje in zahteva, da postane sicer biološko zdrav in močan, toda vedno bolj duhoven, t. j. v resnici človek.

Iz podanih objektivnih razlogov sledi torej za normativnost izobrazbenega osvajanja idealnih predmetov, da morajo nastopati kot dojemalci izobrazbenih vsebin tudi predstave idealnih predmetov, kot predočevalci teh predmetov.

S tem smo končali vrsto dojemalcev izobrazbenih vsebin, pri kateri nastopajo kot predočevalci razne vrste predstav, ter preidemo k izobrazbenemu osvajanju po mislih.

## b) Osvajanje po mislih.

Takoj v začetku moram opozoriti na sicer že znano dejstvo, da so misli doživljaji, že fundirani na predstavah, in da so torej omenjene tri vrste predstav psihološki fundamenti odgovarjajočih misli in da nastopajo na predmetni strani tudi predočevanci teh vrst predstav kot nujni fundamenti za odgovarjajoča dejstva kot predočevance misli. Tako moremo torej o osvajanju po mislih reči, da nastopajo od predstav osvojeni izobrazbeni predmeti indirektno tudi kot osvojeni predmeti misli, ki so na teh predstavah fundirane. Zato tvorijo indirektni predočevanci misli direktno in indirektno osvojeno izobrazbeno vsebino subjekta. Z normativne strani osvajanja velja torej za te osvojene predmete, da je osvajanje predmetov naših predstav popolnejše in natančnejše, če se na teh predstavah zgrade še misli, ki omogočajo subjektu razmišljanje o osvojenih predmetih predstav ali, še drugače, predmeti predstav so popolneje osvojeni, če subjekt o njih tudi razmišlja.

O mislih pa ne velja samo, da so lahko fundirane ali po primarnih ali po sekundarnih predstavah ali pa po predstavah idealnih predmetov, da se torej med seboj le konsektivno razlikujejo, kajti vse misli se po svoji konstitutivnosti še dele v n a h a j a l n e in t a k o v o s t n e misli. Obe vrsti misli se med seboj razlikujeta po tem, da gre mislim prve vrste le za vprašanje, ali predmet sploh je ali ga ni, dočim gre mislim druge vrste za vprašanje, kakšen je ali ni predmet. Obe vrsti pa moreta nastopati kot dojemalca novih izobrazbenih predmetov.

Po n a h a j a l n i h mislih se nabira namreč v naši duševnosti izobrazbeni material, ki se tiče ne samo nahajanja samega, temveč tudi različnih vrst nahajanja raznih predmetov. Tako se nam po nahajalnih mislih nabira v duševnosti izobrazba, ki obstoji 1. v spoznavanju realnega nahajanja ali eksistence same in 2. v spoznavanju eksistence različnih realnih predmetov. Po nahajalnih mislih spoznamo namreč na realnih predmetih ne samo njih predmetnost, katero nam kažejo že predstave, temveč zvemo o njih tudi to, da ali eksistirajo ali da ne eksistirajo, s čimer se naša izobrazba vsebinsko izpopolni. Kajti fizično ali psihično realen predmet nam je gotovo popolneje dan, če ne spoznamo le njegove vsebinske konstitutivnosti, temveč če tudi vemo, ali eksistira ali ne eksistira.

Nahajalne misli pa nam ne nudijo le eksistence ali neeksistence realnih predmetov, temveč nas pouče tudi o tem, kateri idealni predmeti so objektivni in kateri niso objektivni. Kajti tudi o idealnih predmetih velja, da so poleg svoje konstitutivne vsebinske določenosti lahko še faktični ali nefaktični da torej obstojajo ali ne obstojajo. Tako se po nahajalnih mislih, ki slone na predstavah idealnih predmetov, naša izobrazba obogati tudi s spoznanjem 1. idealnega nahajanja ali obstoja samega in 2. s spoznanjem obstoječih ali neobstoječih idealnih predmetov.

Nahajalne misli, ki nam kažejo ali existenco ali pa obstoj različnih predmetov, imajo torej veliko izobrazbeno vrednost in subjekt, ki hoče biti moderno izobražen, je normativno prisiljen, da jih doživlja ter preko njih bogati svojo izobrazbo.

Poleg nahajalnih misli pa ima vsak subjekt še sposobnost, doživljati tudi takovostne misli. Že prej smo rekli, da je funkcija teh misli v tem, da nam povedo, katere lastnosti predmetu faktično pripadajo ali ne pripadajo. Izobrazbena in tudi predmetna naloga takovostnih misli pa ne obstoji v tem, da bi h konstitutivno določeni vsebini predmetov, kot nam jih predočujejo predstave realnih ali idealnih predmetov, na katerih so te misli zgrajene, kaj vsebinskega dodajale ali odjemale. Njih naloga je marveč v tem, da subjekt napram tem tako določenim predmetom naših predstav zavzame svoje stališče in odloči, da neke lastnosti, po katerih je predmet določen, temu predmetu faktično pripadajo, da mu pa druge lastnosti, ki se mogoče zdi, da je po njih tudi določen, faktično ne pripadajo. Naloga in izobrazbena vrednost takovostnih misli je torej dvojna. Takovostne misli pouče subjekt 1. o tem, da neke lastnosti predmetu faktično pripadajo in 2. o tem, katere lastnosti predmetu faktično pripadajo. Iz obeh vidikov pa je subjekt, ki hoče biti moderno izobražen, obvezan, da doživlja tudi takovostne misli.

### c) Tipi miselnega osvajanja.

Pot aktivnega osvajanja izobrazbenih vrednot po nahajalnih in takovostnih mislih pa je lahko trojna. Človek, ki si hoče po mislih pridobiti neko izobrazbeno vsebino, je lahko prvič tak, da išče družbe drugih subjektov ter da od njih sprejema

novó izobrazbo. Duševna struktura takega človeka je v aktivnosti stremljenja po novi in vedno bogatejši izobrazbeni vsebini, ki se na zunaj kaže v tem, da išče drugih subjektov, ki bi od njih to izobrazbo sprejel; obenem pa je tak subjekt z ozirom na sprejeto izobrazbo pasiven, ker jo le pasivno sprejme v svojo duševnost. Subjekt take duševne strukture je torej v pogledu na način sprejemanja izobrazbe same aktiven, kar se izraža v njegovi nenasičeni radovednosti ali tudi znatiželjnosti; kar se pa tiče njegovega odnosa do že sprejete izobrazbene vsebine, pa je popolnoma pasiven. Takemu subjektu zadostuje namreč rešitev problema ali novica že radi tega, ker je pač rešitev ali ker je novica ter se radi tega bogastvo njegove izobrazbe poveča; pri tem pa se prav nič ne vpraša ali je rešitev pravilna in ali je novica resnična.

Poleg subjektov takega tipa pa moramo navesti še drugó vrsto subjektov, ki sicer tudi iščejo družbo tujih subjektov bodisi v obliki osebneга kontakta ali pa v obliki uglabljanja v literarne proizvode teh subjektov in ki na ta način sprejemajo od drugih novo izobrazbo. Vendar pa taki subjekti z ozirom na sprejeto izobrazbeno vsebino niso pasivni, temveč aktivni. Duševna struktura takih subjektov obstoji namreč v imanentnem stremljenju po novi izobrazbeni vsebini, ki se na zunaj manifestira v iskanju osebneга ali literarneга duševneга kontakta z drugimi subjekti; vendar pa so z ozirom na pridobljeno izobrazbo ti subjekti kritični, ker jih ne zadovolji poljubna rešitev problema ali novica, temveč se vprašajo, ali je rešitev, ki so jo slišali, pravilna, in se skušajo prepričati, ali je novica resnična ali ne. Subjekti takega duševneга tipa so torej z ozirom na pridobivanje izobrazbe aktivni, njih aktivnost pa se kaže tudi v odnosu do sprejete izobrazbene vsebine v njih kritičnosti.

Orisani drugi tip pridobivanja izobrazbenega bogastva po mislih pa lahko služi kot prehod do tretjeга tipa takega pridobivanja. So namreč še subjekti, ki so tudi aktivni v odnosu do pridobivanja izobrazbe, ki pa do nove izobrazbene vsebine ne pridejo tako, da bi iskali pri drugih subjektih ali v literarnih proizvodih drugih subjektov novih resnic ali spoznanj, temveč poskušajo priti do novih rešitev problemov ali do nove izobrazbe avtonomno, t. j. tako, da sami o teh stvareh premišljajo ter končno tudi najdejo več ali manj zadovoljivo novo spoznanje, ki se more seveda v bodočnosti še izčistiti in izpopolniti.

Duševna struktura takih subjektov obstoji torej v stalnem stremljenju po novih izobrazbenih vsebinah, ki pa se manifestira v avtonomnem razmišljanju ali produktivnosti subjekta samega. Tak subjekt je torej aktiven v odnosu do pridobivanja izobrazbe in aktiven tudi v lastni produkciji nove izobrazbene vsebine. K aktivnosti njegove produkcije pa se pridruži po navadi še aktivnost, ki se kaže v kritičnosti takega subjekta do avtonomno producirane izobrazbe. So pa tudi subjekti, ki so sicer produktivni, ki pa nimajo razvite avtokritičnosti ali jo imajo le slabo razvito.

Analiza orisanih treh tipov pridobivanja izobrazbe po mislih je pokazala, da pride subjekt do novih dejstev na ta način, da jih od drugih subjektov sprejme, ali pa tako, da jih avtonomno producira. Pri sprejemanju novih dejstev od tujih subjektov pa smo videli, da je subjekt do teh dejstev lahko še ali pasivno-receptiven ali pa aktivno-kritičen. Z normativne strani izobrazbenega pridobivanja pa moramo o navedenih treh tipih reči tole: s stališča moderne izobrazbe, ki upošteva sodelovanje in produktivnost individua v šoli in izven nje, je pač najslabši način receptivno sprejemanje izobrazbe, že mnogo boljše je kritično sprejemanje, zaželeno pa je produktivno pridobivanje; ki preide v idealno stopnjo, če se s produkcijo družijo tudi avtokritičnost. Normativna lestvica pridobivanja izobrazbe po mislih izkazuje torej na svojem vrhu produktivnost s kritičnostjo, potem pa si do tal slede produktivnost, kritičnost in receptivnost. S psihološko- in predmetno-razvojnega vidika pa je gotovo prva stopnja receptivnost, druga kritičnost, ki vsebinsko temelji na receptivno pridobljenem materialu, tretja produktivnost, ki temelji na receptivnosti in kritičnosti, zadnja pa avtokritična produktivnost, ki temelji na vseh ostalih.

Dosedanja analiza izobrazbenega pridobivanja po takovostnih in nahajalnih mislih nam je pokazala, da se naša izobrazba po mislih ne pomnoži le materialno s tem, da pridejo v duševnost različna takovostna in nahajalna dejstva, temveč da postane naša duševnost potom tega pridobivanja tudi formalno obogatena s tem, da postane subjekt duševno aktiven. Ta aktivnost se kaže 1. v tem, da subjekt zavzame do predmetov predstav svoje stališče, in 2. v tem, da se subjekt duševno osamosvoji in postane produktiven.

č) O domnevanju in njega izobrazbenem pomenu.

Poleg do sedaj orisanih misli pa pride kot aktivni osvajalec izobrazbe v poštev še ena vrsta misli. To so one misli, ki se od takovostnih in nahajalnih razlikujejo ne po vsebini, pač pa po deju. Psihologija izkazuje namreč poleg misli, ki jih imenujemo tudi prepričanja, še misli, ki jih imenujemo domnevaja. Obe vrsti misli se razlikujeta po kvantiteti deja, ki je pri prepričanjih maksimalen, pri domnevanjih pa večji ali manjši, toda ne maksimalen in ne minimalen.

O prepričanjih smo rekli, da si po njih subjekt osvaja takovostna in nahajalna dejstva. O domnevanjih pa velja, da si po njih osvajamo predmete, o katerih smo si samo več ali manj na jasnem, kakšni da so in če sploh so. Pomisliti pa moramo, kako veliko da je število predmetov, o katerih si subjekt v začetku ali tudi daljšo ali krajšo dobo ni popolnoma na jasnem, kaj da o njih velja. Zgodi se, da se včasih šele po silno dolgem in mučnem duševnem delu subjektu posreči, da pride o tem predmetu na jasno. Zgodi se pa tudi, da ostanejo problemi za človeka ali pa tudi za vso dobo, da, za vso preteklo zgodovino nerešeni. Vendar pa moramo reči, da tvorijo ti problemi sami že vsebino naše izobrazbe in da bi izobrazba za kako dejstvo gotovo tudi ne obogatela, če ne bi imel subjekt o tem predmetu najprej samo neke domneve, ki bi se pozneje ne izkristalizirale v tej ali drugačni obliki v prepričanje. Zato moramo o domnevanjih reči, da so ne samo kot razvojna stopnja, ki vede prej ali slej do prepričanja, temveč tudi sama, kolikor si po njih osvojim vsaj neko nedoločeno mnenje o gotovem predmetu, o katerem bi sicer nič ne vedel, važen vir izobrazbe, ki jo dobimo po mislih. Zato zavzemajo z normativne strani izobrazbe tudi domnevanja kot osvajalci izobrazbene vsebine ne samo razvojno, temveč tudi predmetno važno mesto.

d) Osvajanje po čuvstvih.

S tem pa smo končali normativno analizo vsaj glavnih osvajalnih aktov izobrazbe na oni strani duševnosti, ki jo imenujemo umsko. Ostane nam torej še normativna analiza izobrazbenih osvajalnih aktov čuvstveno-stremljenske plati naše duševnosti.

Na nagonski strani duševnosti razlikujemo dve glavni vrsti doživljajev in sicer čuvstva in stremljenja. Ker pa so stremljenja na čuvstvih fundirani doživljaji, začnjam z analizo čuvstev, kolikor služijo kot dojemalci izobrazbenih vrednot. Načelno pa moram omeniti, preden začnem analizo posameznih čuvstev, da smatra moderna psihologija ter spoznavna teorija tudi nagonske doživljaje za spoznavne akte, ker jim odgovarjajo posebni predočevanci — vrednote in najstva —, katerih drugi doživljaji nikakor ne morejo dojeti. Če pa so tudi nagonski doživljaji spoznavni akti, je takoj v začetku odbit ugovor, da ne bi mogli nastopati kot dojemalci posebne izobrazbene vsebine.

#### a) Hedonska čuvstva.

Začnjam torej z normativno analizo izobrazbenega osvajanja po hedonskih čuvstvih. Hedonska čuvstva temelje, kakor je že znano, na občutkih in predočujejo vrednost ali nevrednost prijetnosti ali neprijetnosti teh občutkov. To so torej oni doživljaji, ki edini človeka pouče, ali je n. pr. kakšna jed prijetna ali ne; ali je pihanje vetra ob silni vročini prijetno ali ne; ali je potenje nog v odlični družbi za to družbo prijetno ali ne; ali je neprestano suvanje in prerivanje pri garderobi v gledališču za druge prijetno ali ne; ali je nočno razgrajanje in divjaško prepevanje za solidne ljudi prijetno ali ne; ali je občutek otroka, ki ga doživi ob pripovedovanju o divjih možeh, o Miklavževih hudičih itd., prijeten ali ne; ali je občutek silne napetosti v razredu pred uro izpraševanja »groznega« profesorja prijeten ali ne; ali je občutek otroka v šoli, kjer vlada medsebojno razumevanje in ljubezen, prijeten ali ne, itd. Vsi navedeni primeri, ki se dajo s primeri iz vsakdanjega življenja še pomnožiti, nam jasno kažejo, kako važen vir novih izobrazbenih vsebin so hedonska čuvstva. Če omenim nadalje še izmed onih hedonskih čuvstev, ki temelje na fizioloških občutkih, samo ono čuvstvo, ki se sproži ob udejevanju spolnega gona, na katerem temelji, če se normalno in pravilno uredi, ohranitev človeškega rodu, potem mislim, da je pač vsakomur jasno, da moramo hedonska čuvstva smatrati za važne osvajalce izobrazbene vsebine. Poleg navedenih pa moram končno omeniti še vsa ona hedonska čuvstva, ki so temelj za strokovno razli-

kovanje različnih vrst vina, sadja, žita, mleka itd. in ki kažejo, da so hedonska čustva važen vir tudi za gospodarsko-strokovno izobrazbo različnih subjektov. Če upoštevamo torej moderno razlikovanje med teoretičnimi in praktičnimi čustvi<sup>1</sup>, pri čemer so teoretična čustva ona, kjer je subjekt usmerjen na predmet tega čustva, praktična pa ona, kjer je usmerjen na čustvo samo, potem vidimo, da so hedonska čustva teoretično in praktično važni dojemalci novih izobrazbenih vrednot in da je torej normativno pravilno, če jih kot take tudi upoabljamo.

### β) Estetska čustva.

Druža vrsta čustev so estetska čustva. Tudi ta temelje na predstavah, toda predočujejo lepoto oz. grdoto idealnih likov. Estetska čustva so torej doživljaji, ki so edini sposobni, da subjekt pouče, ali je slika lepa ali grda; ali je kip lep ali grd; ali je stavba ali skulptura lepa ali grda; ali je simfonija ali pesem lepa ali grda; ali je roman lep ali ne, drama lepa ali ne itd. Estetska čustva pa so dalje tudi tisti doživljaji, ki kažejo človeku, kako lepa je природа in nje predmeti; kako lepa je vrtnica ali tulipan; kako lepo je telo različnih mačk ali konj, in končno, kako lepo je človeško telo. O vseh teh predmetih bi človek vedel le, da so, ali tudi kakšne lastnosti jim pripadajo, o tem pa ali so lepi ali ne, ne bi vedel prav nič, če ne bi imel estetskih čustev. In vendar kako močna in dejno ter vsebinsko bogata so ta čustva! Kako reven je človek, ki nima zmisla za lepoto! Zato moramo posebno danes, ko skušajo estetiko vedno bolj psihološko fundirati in pokazati estetsko čustvo kot spoznavni akt lepote oz. grdote, smatrati to čustvo za važen dojemalni akt posebnih izobrazbenih vrednot, brez katerih bi bila človekova duševnost okrnjena in dejno ter vsebinsko revna. Zato moramo z vidika normativnosti izobrazbenega osvajanja o estetskih čustvih končno reči, da si mora subjekt, ki hoče biti moderno izobražen, svojo izobrazbo pridobivati tudi po estetskih čustvih. Kot predpogoj za to pa je treba, da subjekt ne zanemari prilike, da bi taka čustva lahko doživljal, in rečem lahko, da je subjekt celo dolžan, da take prilike, kot so n. pr. obisk gledališča, koncertov, galerij,

<sup>1</sup> Fr. Veber: Predavanja iz spoznavne teorije 1928.



umetnostnih razstav, branje literarnih del, recitacije, obisk in ogledovanje pomembnih zgradb in palač, ogledovanje skulpture, potovanje po umetnostno pomembnih mestih, stalno ogledovanje naravnih krašot itd., poišče in jih v svoj prid izrabi. O dolžnostih umetnika do estetskega uživanja potrebne in željne publike in obratno o dolžnostih publike do ustvarjajočih umetnikov pa ne bom tukaj govoril, ker spada to že v normativni del sociologije umetnosti.

### γ) Etična čuvstva.

Nadaljnja vrsta čuvstev, ki pridejo kot izobrazbeni osvajalni akt v poštev, so etična čuvstva. Ta čuvstva so teoretično določena po tem, da temelje na mislih in da predočujejo vrednost ali nevrednost, dobroto ali zlobo subjekta. Etična čuvstva so torej splošno oni doživljaji, ki normativno in praktično urejujejo medsebojno razmerje raznih subjektov ali pa tudi doživljaje v subjektu samem in ki nam predočujejo, da je za človeka nevredno n. pr., če kdo popotniku, ki ni v okolici znan, namenoma ne pokaže prave poti; če otrok, ki je bil v mladosti popolnoma odvisen od očeta ali matere, ne pokaže svoje hvaležnosti s tem, da bi mater ali očeta v njih starosti po možnosti podpiral; če kdo, ki je od nekoga dolgo sprejemal dobrote, pozneje o svojem dobrotniku govori njega nevredne in neresnične stvari; če kdo, ki je v revni hiši dobil iz dobrote prenočišče, za hvaležnost svojega dobrotnika okrade; če kdo o političnem nasprotniku le radi osebnega uspeha govori neresnične ali kdaj v mladosti ali pa nehote izvršene stvari; če kdo brez potrebe razkriva slabosti svojega tovariša in ve, da bi mu s tem lahko škodoval; če kdo nasprotni idejni struji očita dejanja, ki bi to strujo lahko onemogočila, čeprav ta struja z dotično stvarjo ni v direktni zvezi; če gre kdo mimo revne ženice, ki pelje po klanecu s težavo voz, in ji ne pomaga; če vidi kdo na cesti človeka, ki se je onesvestil, pa gre ponosno mimo; če bije voznik neusmiljeno z bičem po konjih, ki ne morejo speljati preveč naloženega voza čez klanec, ter pri tem preklinja, mesto da bi razložil del bremena; če pozna kdo človeka, ki je v velikih duševnih bojih in dvomih, pa mu ne svetuje; če poslanci v skupščini ne glasujejo za evidentno splošno koristno stvar samo

zato, ker je ni predlagala njih stranka; če poskuša kdo neizkušnemu dekletu pomagati z namenom, da bi jo pozneje lahko izrabljal; če se poskuša kdo zaročenki približati ter jo njenemu ženinu odtujiti, pa jo pozneje z lahkim srcem pusti in je mogoče kriv, da zaide v največje moralno blato; če kdo svojo oblast izrablja v osebne koristi; če kdo, ki ima višjo socialno pozicijo, podrejenemu na pozdrav niti ne odzdravi itd., itd. Vsi ti primeri, ki bi se dali iz vsakdanjega življenja pomnožiti skoraj do brezkončnosti, nam kažejo, za koliko stvari bi bil človek popolnoma slep, če bi ne imel etičnih čuvstev. In zdi se, da v zgodovini človeštva še ni bilo dobe, ki bi bila, ne rečem ravno za najbolj jasne etične vrednote ali nevrednote, pač pa za one nežnejše, katerih je vprav današnje praktično življenje polno, tako slepa kot naša doba. Zato se mi zdi, da mora vsakdo, ki ne upošteva 1. le enake objektivnosti napram vsem dispozicijam in doživljanjem subjekta, ki se morajo razviti, in 2. objektivne veljavnosti etičnih vrednot in nevrednot, s čimer je gojitev etičnih čuvstev znanstveno fundirana, temveč komur leži na srcu tudi praktični etični dvig današnjega človeka, javnega udejstvovanja in cele dobe, priznati, da morajo zavzemati med aktivnimi dojemalci izobrazbe pri modernem človeku zelo važno mesto vprav etična čuvstva. Normativni vidik izobrazbenega pridobivanja vsaj jih mora prištevati med odlične vire izobrazbe baš za modernega človeka, ker se sicer zna res uresničiti Spenglerjevo prerokovanje o propasti zapada.

#### δ) Socialna čuvstva.

Četrta vrsta čuvstev so tako zvana socialna čuvstva. Ta vrsta čuvstev znanstveno sicer še ni fiksirana, vendar pa so to čuvstva, ki temelje bržkone na mislih in ki predočujejo vrednost altruističnega in nevrednost egoističnega mišljenja in delovanja. Kot vrednota teh čuvstev nastopa torej tuj subjekt in z njimi se urejuje pravilni odnos subjekta do subjekta oz. do cele skupine ali pa odnos med različnimi skupinami subjektov. Socialna čuvstva nam n. pr. odpirajo pogled za nevrednost postopanja subjekta, ki v družbi govori le o sebi, o svojih načrtih in uspehih, o svojem delu in o svojih skrbeh; dalje za vrednost subjekta, ki ima vedno pripravljen prijazen nasmeh ali pozdrav, prijazno vprašanje ali zanimanje za potrebe drugega; dalje za nevrednost postopanja učitelja, ki se ozira pri

klasifikaciji le na svoje zahteve in ne upošteva okoliščin, ki so učencu onemogočile, da bi bil snov predelal; dalje za nevrednost postopanja subjekta, ki v družbi na pljučih bolnega človeka ne preмага svoje strasti po kajenju; dalje za vrednost subjekta, ki od obilice svojih tvarnih dobrin na viden ali skriven način daje tistim, ki teh dobrin nimajo; dalje za vrednost delovanja tistih faktorjev, ki delajo za to, da se ustanovljajo bolnišnice in zavodi za umobolne, šole za umsko ali nagonsko manj vredne otroke, sirotišnice in razna zavetišča ter hiralnice, zavodi za zaposlitev vojnih invalidov in slepcev; dalje za vrednost tistih subjektov, ki brez odškodnine darujejo za uboge otroke, ter za nevrednost prirejanja zabav in veselih prireditelj, kjer se pleše, pije in jè v prid raznim socialnim ustanovam; dalje za vrednost prizadevanja raznih faktorjev za ustanavljanje in razvoj osnovnih, srednjih, strokovnih šol in univerz; dalje za vrednost subjekta, ki razume težki poklic služkinje in ki od nje ne zahteva nemožnih stvari; dalje za nevrednost subjekta, ki uporablja v svojem obratu tudi nedorastle otroke in ženske in jim nalaga očitno pretežka dela; dalje za vrednost subjekta, ki ocenjuje višino plače po tem, koliko tak človek za svoje življenje res potrebuje in ne gleda pri tem le na svoj dobiček; dalje za nevrednost raznih javnih institucij, ki svojim nameščencem s tem, da jih premalo plačajo, onemogočujejo, da bi si uredili svoje družinsko življenje, in s tem večajo socialno zlo; dalje za nevrednost postopanja subjektov, ki si izmišljajo vsemogoče zabave in zapravljajo tam silne vsote denarja, ne zmislijo pa se na revščino tisočev družin, ki nimajo niti enkrat na dan zadostne hrane; dalje za nevrednost bogataša, ki se elegantno pelje v avtomobilu in meče blato na uboge reveže, ki hodijo peš; dalje za veliko vrednost subjekta, ki ima sam le kos kruha, pa ga deli s še revnejšim; dalje za vrednost zdravnika, ki zdravi enako vestno revne in bogate, pa ubogim ne računa, bogatejšim pa po njih bogastvu; dalje za vrednost tisočernih redovnikov in redovnic, ki prosijo za milost in usmiljenje božje vsem nam potrebnim itd., itd. Socialna čustva pa so poleg tega tudi temelj, na katerem se gradi produktivna zgradba znanstvenih, umetnostnih, religiozних, gospodarskih in drugih brezosebnih vrednot, ki je na razpolago drugim subjektom, da od nje duševno bogastvo sprejemajo in tako duhovno rastejo. Zato mislim, da mi bo vsakdo priznal, da so za modernega člo-

veka, ki se skuša vedno bolj otresti enostranskega individualizma duhovno premagane materialistične dobe in ki skuša vedno bolj uveljaviti teoretično in praktično zanimanje in delovanje za sočloveka, socialna čuvstva zelo važen aktivni dojemalni akt izobrazbenih vrednot. Zato moramo z normativnega vidika izobrazbenega pridobivanja smatrati tudi socialna čuvstva kot zelo zaželen vir izobrazbe modernega človeka.

#### e) Osebnostna čuvstva.

Nadaljnja vrsta čuvstev, ki prihajajo kot dojemalci izobrazbene vsebine v pošte, so tako zvana osebnostna čuvstva. Čuvstva te vrste so fundirana na takovostnih mislih in predočujejo vrednoto, ki jo lahko imenujemo osebnost in ki je znanstveno določena po tem, da subjekt, ki naj je osebnost, ne dojema predmetov neintencionalno, temveč izolativno in razložno intencionalno<sup>2</sup>. Vrednota teh čuvstev obstoji torej v tem, da subjekt ne sprejema slepo mnenja drugega subjekta, temveč da se vedno ob danem materialu tudi vpraša, ali je stvar res taka ali ne; da se subjekt ne zadovolji le z dejstvom, temveč poskuša najti za to dejstvo tudi razloge, ki mu ga vsaj trenutno zadostno razlože; da ostane subjekt trdno pri svojem avtonomno dobljenem mnenju, dokler nima objektivnih razlogov, ki bi mu to mnenje izpremenili, in da se to godi tudi takrat, kadar ga obdeluje v debati ali v življenju cela kopica ljudi drugačnega prepričanja, ki na vsak način hočejo, da svoje mnenje izpremeni; da subjekt ne ostane več pri svojem prvotnem mnenju, kakor hitro objektivno uvidi, da ni pravilno, in ga izpremeni ter da ne ostane iz trme pri starem mnenju; da se to zgodi tudi takrat, kadar je bilo to mnenje mogoče fundament, na katerem je zidal svoje svetovno prepričanje, ki se mora sedaj izpremeniti, ali pa da je to mnenje le z veliko težavo in silnim duševnim delom izoblikoval ter ga potem z vehemenco branil in postal vsled tega znan ali celo slaven; da subjekt ne izprašuje vedno drugih za njih mnenje in da se upa odločiti tudi sam in na svojo odgovornost; da subjekt prevzame težo odgovornosti za dejanje, ki bi se sicer vsled bojazni ne izvršilo, pa je potrebno, da se izvrši, na svoja ramena in tako

<sup>2</sup> Franc Veber: Problem predstavnne produkcije. Razprave IV.

dejanje izvrši ali pa ukaže izvršiti; da subjekt v odločilnem trenutku prevzame iniciativo in reši, kar bi bilo mogoče izgubljeno; da zna tak subjekt svoja mnenja braniti tudi takrat, kadar bi mu vsled tega grozilo kakršnokoli politično ali osebno preganjanje, zavedajoč se, da mora resnica nekoč zmagati; da se more človek na tak subjekt vedno zanesti, da bo povedal resnico tudi takrat, če bi bilo to zanj ali pa za koga njegovih prijateljev ali znancev ali predstojnikov ali sicer odličnih neprijetno; da gre tak subjekt mirno preko vseh ovir svojo normativno načrtano pot duševnega razvoja naprej in da so mu ovire le nov pogon za njegovo samobitno duhovno življenje. Zato je nastop takega človeka vedno pomirjevalen, miren in stvaren; zato nastopa tak človek v družbi nehote kot avtoriteta, ki je fundirana na resnični, občuteni in notranji njegovi vrednosti; zato so taki subjekti v vsaki pošteni družbi zelo zaželeni in se potom njih dviga kulturni in samozavestni razvoj naroda itd. V dobi moderne življenja, ki na vseh kulturnih področjih, pa najsi bo to šola ali politika, gospodarstvo ali umetnost, religija ali znanost, glasno vpije po osebnostih, mislim, da pač ni nikogar, ki bi mi ugovarjal, če trdim, da za moderne človeka skoraj ne poznam važnejšega vira izobrazbe, kot so osebna čuvstva, katera mora zato normativno gojiti s tem, da jih doživlja ob drugih, ki so že osebnosti, in tudi s tem, da daje sam priložnost drugim, da ob njem zažive vrednoto teh čuvstev, to pa tako, da postane sam osebnost.

### č) Religiozna čuvstva.

Končno pa moram omeniti še eno vrsto čuvstev. So to čuvstva, ki silno obogate duševno življenje subjekta, ki jih doživlja, in ki fundirajo na mislih ter predočujejo svetost osebne Božje in ki jih imenujemo religiozna čuvstva. Religiozna čuvstva nam odpirajo namreč pogled na osebnost, ki stoji izven človeka in nad človekom in koje bistvo je v njeni absolutni faktičnosti in svetosti. Čuvstva te vrste nam prikazujejo neskončno veličino in vsemogočnost božjo in relativno neizmerno majhnost in slabost človeka; neskončno ljubezen božjo do ljudi in popolno varnost ter gotovost človeka, ki zaupa v božjo previdnost; prelepo zavest, biti z Bogom v relaciji oče — otrok in tolažbo v težavah, ker se zavedam, da imam tako mogočnega prijatelja

in pomočnika; popolno zaupanje v Njegovo pomoč ter sinovsko odkritosrčnost, ki se zaveda božjega razumevanja; silno aktivnost in hotenje, biti orodje v rokah Boga in delati za razširjanje Njegovega kraljestva, ter mogočno voljo, dajati tudi drugim od svojega bogatega religioznega življenja; željo, prodirati čim globlje in bližje Njegovemu bistvu, in očetovsko ljubezen božjo, ki se kaže v Njegovih zapovedih; lepoto in notranjo resničnost njegovega nauka in neizmerno žalost ter kes ob osebni ali stvarni žalitvi Njegovi; veliko hotenje, dvigniti se iz slabosti in postati vreden Njegov sin, in veselje ob misli na smrt, kot združitev z Njim; bridko potrebo in pravilnost Njegovega kaznovanja ter veselo pričakovanje Njegovega priznanja; avtonomno hotenje po očiščenju pred vstopom v poveličanost; smatranje sočloveka za brata v Gospodu in iz tega sledeče razumevanje za etične in socialne dolžnosti do sočloveka; gledanje vseh stvari pod vidikom božjih namenov itd. itd. Vsi navedeni primeri, ki vprav pri religioznih čuvstvih izkazujejo veliko množino individualnih odtenkov in ki se baš tu dajo še poljubno pomnožiti, pa nam kažejo, za koliko novih predmetov se človekovo duševno bogastvo pomnoži po teh čuvstvih. Zato moramo z normativnega vidika izobrazbenega pridobivanja, ki upošteva objektivno veljavnost religioznih vrednot in dolžnost enakomerne uporabe vseh spoznavnih aktov za pridobivanje izobrazbe, prištevati tudi omenjena čuvstva med vire izobrazbe. Kar se pa tiče izobrazbe modernega človeka, pa moram opozoriti na vedno bolj razvito moderno iskanje Boga, ki se kaže v različnih strujah mladinskega gibanja po vsem kulturnem svetu in na vzporedno zapuščanje mehanično-kavzalnega razlaganja sveta in življenja, kar očitno kaže, da je duh modernega časa poln pripravljenosti za sprejem religioznih vrednot. Poleg tega pa sem mnenja, da se moderni človek toliko časa ne bo znašel v sedanjih kompliciranih kulturnih in socialnih razmerah in da se tudi te razmere ne bodo bistveno izpremenile v zadovoljstvo poedinca in celote, dokler ne bo našel zopet poti do svojega Boga. Zato si mora baš moderni človek z religioznimi čuvstvi pridobivati ono izobrazbeno vsebino, fundirano seveda na idealnih predstavah in mislih, ki mu bo rešila njegovo človeško dostojanstvo in ki bo razrešila silno pereča kulturna in socialna vprašanja moderne dobe.

## e) Osvajanje po stremljenjih.

S tem sem končal normativno analizo izobrazbenega pridobivanja po čuvstvih, ki nam je pokazala, da se izobrazbeno bogastvo pomnoži po čuvstvih za izredno veliko število različnih predmetov, ki jih imenujemo vrednote in ki so takega značaja, da dobi človekovo doživljanje aspekt, da je globoko in bogato. Ostane nam torej še, da analiziramo izobrazbeno pridobivanje po stremljenju. Stremljenja označuje moderna psihologija kot aktivne doživljaje, ki so fundirani na čuvstvih in ki predočujejo svoj predmet, ki ga imenujemo najstvo. Stremljenja nastopajo torej vedno tam, kjer subjekt začuti vrednoto, a ve, da še ni realizirana, in torej stremi, da bi postala realizirana. Ker torej tudi stremljenja predočujejo svoj poseben predmet, je jasno, da bi ostal subjekt za vse te predmete slep in da bi jih njegova izobrazba ne obsegala, če ne bi uporabljal tudi stremljenj kot osvajalnih aktov za svojo izobrazbo. Poleg tega pa so baš stremljenja tisti doživljaji, ki tvorijo bazo človekovega in kulturnega razvoja, ker ne kažejo le realiziranih vrednot, temveč vrednote, ki se morajo še realizirati, in ki ne mirujejo, dokler se te vrednote res ne realizirajo. Zato so stremljenja posebno z vidika splošno kulturnega razvoja zelo važen vir človekove izobrazbe, ki daje duševnosti nov pogon za ustvarjanje novih vrednot in s tem nove kulture.

Sistematično lahko tudi stremljenja z vidika psiholoških podlag le konsektivno delimo v hedonska, estetska, etična, socialna, osebnostna ter religiozna stremljenja. Hedonska stremljenja so torej oni doživljaji, ki pouče človeka, naj se ne zadovolji le s hedonskimi vrednotami in naj ni pasiven z ozirom na gotove hedonske nevrednote, temveč naj skuša doseči še večje in kvalitativno vrednejše hedonske vrednote in naj poskuša hedonske nevrednote po možnosti, in kolikor ni to v konfliktu s kako drugo višjo vrednoto, odstraniti. — Dalje so estetska stremljena oni doživljaji, ki odpirajo človeku pogled od realiziranih estetskih vrednot do še drugačnih načinov oblikovanja, ki nudijo še večje estetsko ugodje. Ta stremljenja pa tudi silijo človeka, da poskuša odstraniti razne estetske nevrednote in jih nadomestiti z vrednotami, in ne dajejo umetniku nikdar miru v obliki lastnega zadovoljstva s storjenim delom. V tem nezadovoljstvu pa je imanentni razvoj umetnika, ki se

zrcali v produkciji vedno višjih estetskih vrednot. V estetskem stremljenju je torej fundament za nastajanje novih in kvalitativno boljših estetskih produkcij poedinega umetnika ali celih dob. — Etično stremljenje je dalje oni doživljaj, ki kaže subjektu, da še daleko niso vse etične vrednote uresničene; njih vrednost pa je tako velika, da je treba zastaviti vse sile, da se končno uresničijo in da se s pozitivnim ustvarjanjem novih etičnih vrednot nadomesti množica etičnih nevrednot, ki še vedno delajo življenje tako sirovo in krivično. — Tudi socialna stremljenja kažejo subjektu potrebo uresničiti velike socialne vrednote, po katerih bo odnošaj med subjekti postal zopet vsaj znosen če že ne prijeten, in kažejo na drugi strani potrebo, odstraniti različne socialne krivice, ki so tako velike, da se pošten človek ob njih zgrozi in vpraša, ali je sploh mogoče, da tako življenje, ki se ne ozira na najprimitivnejše človeške pravice, še obstoja. — Osebnostna stremljenja, ki so danes poleg socialnih morda najbolj aktualna, kažejo dalje subjektu, da je subjektov, o katerih bi lahko mirno trdili, da so osebnosti, zelo malo, čeprav je potreba po njih na vseh kulturnih področjih zelo velika, in da je obratno subjektov, ki gotovo niso osebnosti, žalibog vse preveč. Ta stremljenja pa kažejo subjektu tudi potrebo, da začne delati pri samem sebi in da postane sam osebnost ter tako upliva tudi na druge, ki naj po njem postanejo isto. — Končno pa so religiozna stremljenja oni doživljaji, ki kažejo subjektu potrebo čim tesnejšega notranjega stika z Bogom, potrebo razširjanja religioznih vrednot in čustev tudi na druge subjekte; potrebo lastnega religioznega doživljanja po dolgi dobi duševne nedelavnosti; potrebo, da bi nad vsem svetom in v vsem javnem in privatnem delovanju poedinca in vseh socialnih edinic vladale religiozne vrednote in religiozni vidiki, ki bi spravili življenje zopet z mrtve točke naprej ter je naredile lepo in vredno.

Že navedeni le shematični primeri različnih vrst stremljenja, mislim, zadostujejo, da more uvideti vsakdo, da so tudi stremljenja po svoji predočevalni funkciji osvajalni akti izobrazbe in da pridejo pri vprašanju izobrazbe v modernem času, ki zahteva od subjekta vedno večje aktivnosti in hrepenenja po splošnem zboljšanju in napredku med drugimi doživljaji, resno v pošte. Zato moramo tudi o stremljenjih reči, da so za moderno izobraženega človeka važen vir izobrazbe.



Z analizo stremljenja končam podrobno normativno analizo izobrazbenega osvajanja po različnih doživljajih. Ta analiza nam je povedala, da nastopajo kot osvajalni akti izobrazbe modernega človeka različne predstave, misli, čuvstva in stremljenja. Ob koncu te analize pa moram omeniti, da se zavedam, da sem pri izobrazbenem osvajanju navajal le več ali manj shematične doživljaje in da se nisem oziral na različne individualne razlike pri posameznih subjektih. Da sedaj tudi s te strani nekoliko osvetlim problem izobrazbenega osvajanja, se hočem pomuditi najprej pri relaciji med izobrazbo in subjektivimi dispozicijami.

### III. Posamezni moderni izobrazbeni problemi.

#### 1. Izobrazba in dispozicije.

Dispozicije imajo pri osvajanju izobrazbe dvojno zelo važno ulogo. Prva funkcija dispozicij je v tem, da imajo nekako vmesno mesto med subjektom in njegovimi doživljaji in da morejo doživljaji nastati le po razvoju dispozicij. Dispozicije so torej nujen fundament za nastanek doživljajev, ki naj sprejemajo izobrazbeno vsebino; iz tega sledi, da brez dispozicij za doživljanje tudi tega doživljaja ni in da bi torej ne mogel sprejemati izobrazbe. Druga funkcija dispozicij pa je ta, da se posamezni individui primarno duševno razlikujejo ne le po kvantiteti, temveč tudi po kvaliteti svojih dispozicij. Znano je namreč, da imajo nekateri subjekti izredne dispozicije za glasbo, za jezike, za matematiko, za znanstveno podrobno delo, za praktično in uspešno podajanje snovi, za adekvatno podajanje svojih misli itd., zopet drugi subjekti pa teh dispozicij ali sploh nimajo ali pa so jim okrnjene; imajo pa ti drugi subjekti zopet drugačne, toda svojstvene dispozicije. Glede kvalitativno različnih dispozicij posameznih subjektov je jasno in povsem pravilno stališče moderne psihologije in pedagogike, ki poudarjata potrebo primarnega spoznanja individualnih sposobnosti in ki gradita na tem sekundarno zahtevo, naj se vsak subjekt vzgojno in izobrazbeno razvija po svojih sposobnostih. Pripomniti pa moram, da se subjekti po večini razlikujejo le po dispozicijah za različno umsko izobrazbeno pridobivanje, da pa so subjekti, ki ne bi imeli dispozicij za različne nagonске doživljaje, kot takozvani čuvstveno manjvredni, le redki in izjeme. Zato moramo z vidika normativnega osvajanja iz-

obrazbe modernega človeka glede na individualne razlike po dispozicijah trditi: 1. naj si različni subjekti pridobivajo svojo izobrazbo v prvi vrsti po svojih specifičnih dispozicijah, ker je na ta način množina uporabljenega dela za pridobivanje izobrazbe najmanjša in ker tako pridobljena izobrazba subjekt popolnoma usposablja za njegovo kulturno udejstvovanje, in 2. naj to moderno zahtevo upoštevajo tudi oni faktorji, ki so poklicani, da našo šolo kot socialno urejeno institucijo za izobrazbeno pridobivanje uredijo po modernih načelih psihologije in pedagogike, in naj odstranijo iz šole vsako vzgojno in izobrazbeno šabloniziranje, ki ima namen ljudi nivelirati, ne pa vzgajati jih za osebnosti.

## 2. Splošna in strokovna izobrazba.

Pri normativni strani izobrazbenega osvajanja pa moramo dalje odločiti tudi problem, ki se tiče splošne in strokovne izobrazbe. Za odločitev tega vprašanja naj samo opozorim na že znano dejstvo, da se je množina izobrazbenega materiala v moderni dobi na vseh različnih kulturnih področjih tako zelo pomnožila in da so se tudi posamezne znanstvene discipline tako razvile, da je danes posamezniku pri najboljši volji in največjem duševnem delu dejanski nemogoče doseči, da bi obsegala njegova izobrazba vsebino vseh kulturnih področij ali vsaj vseh različnih panog znanosti, kaj šele, da bi postal tak subjekt na nekem področju produktiven, aktiven. Na ono staro pojmovanje splošne izobrazbe pa, ki si misli splošno izobraženega človeka tako, da pobere od vseh disciplin znanosti in tudi od različnih kulturnih področij le vsakokratne rezultate kot nekako smetano vsega kulturnega udejstvovanja, pa moram odgovoriti tako: tako moderna doba kot tudi principiелni razvoj kulture ne potrebuje le pasivnih, receptivnih subjektov, ki bi od kulturnega dela drugih le percipirali, ker bi tako v principu moralo priti do zastoja in padanja produkcije na kulturnem polju. Tako pa bi se ta princip splošne izobrazbe sam izkazal kot nemogoč. Poleg tega pa tako izobražen subjekt predstavlja tip nadutega polizobraženca, ki v nobeni kulturni panogi ni zares izobražen in ki v debati o kateremkoli problemu takoj odpove. Zato moramo problem splošne in strokovne izobrazbe odločiti tako, da mora biti vsak subjekt po svojih specifičnih

dispozicijah na nekem posebnem kulturnem področju strokovno izobražen, ker more le tako zavzemati v življenju, ki potrebuje vedno bolj specializiranih strokovnjakov, neko mesto in ker je le tako zasiguran tudi dvig in razvoj dotične kulturne panoge, v kateri bo tak subjekt postal tudi produktiven. S to odločitvijo pa seveda nikakor nočem reči, da bi tako moderno izobraženemu subjektu ne bilo treba tudi izobrazbe v drugih kulturnih panogah, temveč obratno trdim, da bo imel človek, ki bo nekje res strokovno zasidran, vedno tudi zanimanje za druga kulturna področja oziroma za druge znanstvene discipline, ker ne bo hotel ostati preenostransko duševno razvit in ker bo imel razumevanje za produktivno delo tudi na drugih kulturnih področjih. Če vse to združimo, potem moremo končno problem splošne in strokovne izobrazbe odločiti tako, da mora biti vsak subjekt nekje strokovno zasidran, da pa ne sme postati vsled tega preenostranski, temveč da naj se vsaj nekoliko zanima tudi za druge kulturne panoge.

### 3. Umska in čuvstvena izobrazba.

Poleg orisanega problema pa moramo pri normativnosti izobrazbenega osvajanja odločiti dalje tudi relacijo med umsko in čuvstveno izobrazbo. Odločitev tega problema pa je že iz dosedanjih analiz izobrazbenega pridobivanja po različnih doživljajih nujna in jasna. Kajti ta analiza nam je pokazala, da se izobrazba modernega človeka ne bogati samo po umskih doživljajih, predstavah in mislih, temveč tudi po doživljajih čuvstvene strani, ki imajo predočevalno funkcijo ter kažejo izobrazbeno vredne nove predmete. Poleg tega pa moram še enkrat izrecno poudariti, da je modernemu človeku, ki ima vprav v sedanji dobi toliko dolžnosti do različnih realiziranih ali še ne realiziranih vrednot, baš čuvstveno-stremljenska izobrazba nujno potrebna. Kajti ta izobrazba ga bo poučila o njegovem normativno fundiranem odnosu do umetnosti, do sočloveka, do etičnosti ter do religije in mu bo obenem na čudovit način dejno in vsebinsko delala njegovo duševnost vredno in polno. Zato moramo končno tudi vprašanje umske in nagonske izobrazbe odločiti na ta način, da mora biti sicer vsak človek umsko strokovno izobražen, da pa zahteva moderna doba od vsakega subjekta, da je tudi čuvstveno izobražen, da

pridobiva svojo izobrazbo torej tudi po estetskih, etičnih, socialnih, osebnostnih ter religioznih čuvstvih in stremljenjih. Moderna izobrazba stavi torej močnejši poudarek na nagonsko kot na umsko izobrazbo, med katerima pa je itak že to razmerje, da je nagonska na umski nujno fundirana.

#### 4. Teoretična in praktična izobrazba.

Eden nadaljnjih specifičnih problemov, ki ga moramo še odločiti, je vprašanje teoretične in praktične izobrazbe. Stališče stehnzirane dobe, ki je smatrala človeka za del prirode in ga hotela napraviti za stroj, ki bi svoje delo natančno opravljal in bi se za drugo ne zanimal, je bilo glede tega vprašanja tako, da je naglašala potrebo praktične izobrazbe. To stališče se tudi v današnji dobi še precej poudarja, vendar pa se slišijo vedno bolj pogosto tudi glasovi, ki zahtevajo za človeka teoretično izobrazbo. Ta klic pa je fundiran v modernem duhovnem pojmovanju človeka, ki hoče napraviti iz človeka zopet osebnost, normativno stoječo nad naravo in nad vsemi stroji. Ljudje, ki hočejo napraviti človeka zopet za osebnost, namreč nočejo, da bi njegova izobrazba obsegala le toliko, kolikor je za njegovo praktično udejstvovanje nujno potrebno, temveč hočejo, da bodi tak človek vsestransko razvit, in bi radi položili v njegovo izobrazbo imanentno silo izobrazbenega razvoja. Vse to pa pričakujejo le od človeka, ki bi bil deležen teoretične izobrazbe, katere temeljni princip je spoznanje predmetov ne glede na njihovo praktično vrednost in v katero je položen tudi notranji princip razvoja, ker se spoznanje samo v sebi množi, izpopolnjuje in čisti. Tako pojmovanje modernega človeka in moderne izobrazbe priznam tudi sam. Zato odločim vprašanje med teoretično in praktično izobrazbo tako: človek naj se sicer strokovno, toda teoretično izobražuje, ker mu daje ta izobrazba ne samo večji in širši duševni razvoj, temveč tudi možnost za praktično udejstvovanje po tej izobrazbi, kar bi bilo v obratnem slučaju avtomatično nemogoče; poleg tega pa daje teoretična izobrazba subjektu tudi sposobnost, da z ozirom na teorijo poišče samolastno, osebno, praktično pot udejstvovanja po tej teoriji, kar ga dela za avtonomnega, produktivnega in uspešnega delavca. Moderen človek pa naj bo strokovno teoretično izobražen tudi zato, ker mu

odpira ta izobrazba v lastni stroki nove probleme, za katere bi bil sicer duševno slep, in ker ga oblikuje tudi za osebnost ter mu daje s tem večjo samozavest ter odločnost samostojnega nastopa; on namreč ne ve samo, da se neka stvar tako in tako naredi, temveč tudi ve, zakaj se tako naredi ali vsaj zakaj on to ali ono tako dela.

### 5. Izobrazba moža in žene.

Končno moramo govoriti še o vprašanju, ki se tiče tudi neke razlike med poedinci, o problemu moške in ženske izobrazbe. Moški in ženska se namreč ne razlikujeta le telesno, fiziološko, temveč tudi strukturno, psihološko in ta razlika obstoji — po mojem mnenju — v tem, da je moški objektivni, ženska pa subjektivna, toda ne v slabem pomenu besede. Ta razlika se jasno izraža v dejstvu, da je pozornost moškega obrnjena na predmete brez ozira na njega samega in na njegovo spremljajoče čuvstvovanje in da se peča s problemi tako, da poskuša določiti neko splošno veljavno objektivno zakonitost. Na drugi strani pa se peča tipična ženska s kakršnimkoli problemom tako, da ga reši individualno, pri čemer imajo važno ulogo njena čuvstva, ter da je njena pozornost obrnjena na predmete le toliko, kolikor se tičejo nje same. Način specifično ženskega dela in raziskovanja, ki je avtonomno in neprisiljeno, je namreč tak, da gre ženska do problemov ali do objektivnih predmetov bolj sama iz sebe in da je razlog za to delo v odnosu njene osebe ali njenega načunskega doživljanja do teh predmetov. Zato skuša ženska vse objektivne predmete nekako navezati na svojo osebo ali na svoje načunsko doživljanje ter se zato v različne predmete tudi bolj zatopi in uglobi. Kratko moremo tudi reči, da je osnovna razlika med moško in žensko duševnostjo ta, da se moški začne baviti s predmeti zaradi njihove objektivnosti in da pride šele tako do sledečega osebnega zanimanja za te predmete, dočim pa se bavi ženska s predmeti vsled njih zveze z njeno osebo ali z njenim doživljanjem in pride šele tako do objektivne veljavnosti teh predmetov. Zato lahko rečemo, da je interes moškega primarno res objektivni in brezoseben in da je interes ženske že primarno oseben, čuvstveno fundiran in egocentričen. Isto razliko pa lahko formuliram tudi tako, da je moški teoretično usmerjen, ženska pa

praktično<sup>3</sup>. Iz te osnovne razlike pa slede seveda še druge znane razlike med obema vrstama duševnosti, ki se tičejo čustvenosti in nedeljenega interesa ženske napram moškemu in intencionalnosti moške ter neintencionalnosti ženske duševnosti. (Tudi slednja razlika, ki jo je izkazal Veber, se mi zdi namreč le posledica izkazane ženske praktične intencionalnosti. Vendar pa priznam, da bi bila za to analizo potrebna posebna študija.)

Če sedaj preidem k normativnosti izobrazbenega osvajanja moške in ženske duševnosti, mislim, da bo vsakomur jasno, če trdim, da mora moderno šolstvo pri urejevanju različnih tipov šole upoštevati tudi orisano osnovno razliko med obema spoloma. Kajti če se duševnost obeh spolov med seboj tako zelo razlikuje, potem je jasno, da mora biti ne samo metoda, temveč da morajo biti tudi predmeti izobrazbe, ki se nudijo fantu in dekletu, med seboj različni. Treba je, da se moška in ženska šola ne ločita med seboj le po tem, da obiskujejo prvo le fantje, drugo pa dekleta, da pa je sicer notranji ustroj in učni načrt za oba zavoda popolnoma enak, temveč treba je, da se prilagodi učni načrt in metoda postopanja v ženskih šolah res ženski duševnosti in da te duševnosti, ki ima v sebi svojevrstno vrednost, ki ni manjša od moške, ne ubija. Zato stavim s stališča normativnosti izobrazbe modernega človeka zahtevo, da naj se ustanove posebne ženske šole — o moških šolah ni treba, vsaj principiелно, tu govoriti, ker odgovarja današnji tip šole itak le moški duševnosti — in da naj se ustroj teh šol prilagodi strukturi ženske duše. Take šole naj poleg izobrazbe uma (ki pa naj bo metodično in vsebinsko tako urejena, da bo poudarek pri obravnavanju predmetov primarno vedno na strani duševnosti učenk, ker bo sicer uspeh minimalen in delo brezuspešno) nudijo v prvi vrsti umetnostno, etično, socialno, osebno ter religiozno izobrazbo, ki po svoji vsebini najbolj odgovarja specifičnosti ženske duševnosti in jo tudi formalno in vsebinsko bogati in razvija.

Če sedaj ob koncu še enkrat pregledamo in združimo to, kar nam je dala normativna stran izobrazbenega osvajanja, potem najdemo sledeče zahteve: 1. izobrazbeno osvajanje naj se vrši preko vseh različnih vrst predstav in misli na umski

<sup>3</sup> Fr. Veber: Predavanja in spoznavne teorije, 1928/29.

in preko vseh različnih čustev in stremljenj na nagonski plati duševnosti; 2. izobrazbeno osvajanje naj temelji na specifičnih dispozicijah subjekta; 3. izobrazba modernega človeka naj bo a) strokovna, b) čustveno-umska in c) teoretična; 4. izobrazba modernega človeka naj upošteva temeljno razliko med moško in žensko dušo.

#### IV. Normativnost izobrazbene asimilacije.

Po teh ugotovitvah preidem k zadnji točki svoje razprave, in sicer k normativnosti duševnega akta, ki smo ga imenovali izobrazbeno asimilacijo. O asimilaciji smo rekli, da je to oni vmesni duševni akt, ki nastopa med izobrazbenim pasivnim ali aktivnim pridobivanjem in med izobrazbeno manifestacijo in čigar funkcija obstoji v tem, da naredi vse pridobljene predmete izobrazbe res za duševno last subjekta, ki z njo potem vedno in poljubno razpolaga. Glede te asimilacije pa moremo o informativni strani njenega delovanja reči dvoje. Prvič se mi zdi kljub evidentnosti trditve važno, da poudarim, da mora biti asimilacija napram vsem duševnim aktom, ki izobrazbo aktivno ali pasivno sprejemajo v duševnost, enako objektivna, t. j. da mora pridobljene predmete ne glede na tak ali drugačen osvajalni akt enakomerno uvrstiti med ostalo duševno izobrazbeno vsebino subjekta in da torej ne sme »protežirati«  
izvestnih aktov. Edini princip, ki mora voditi izobrazbeno asimilacijo pri njeni funkciji, je pravilnost sprejete doživljajske vsebine; vsi drugačni vidiki niso merodajni. Pripomniti pa moram, da mislim pod pravilnostjo ne samo umsko, temveč tudi nagonsko pravilnost.

Poleg nakazane prve normativno fundirane dolžnosti izobrazbene asimilacije pa moram omeniti drugo, ki se mi zdi še važnejša. Subjekt sprejema namreč v teku svoje življenske dobe v duševnost različne predmete, o katerih lahko velja, da njihova vsebina medsebojno harmonira tako, da subjekt vsled tega ne zaide v duševni konflikt. Sprejeti izobrazbeni predmeti pa so lahko tudi taki, da si njihova vsebina ali direktno nasprotuje ali da je vsaj težko spraviti jo v vsebinsko enoto. Ta medsebojni konflikt raznih izobrazbenih predmetov, ki pa ni fundiran v subjektivni pravilnosti oz. nepravilnosti teh predmetov, (kajti vsak izmed teh predmetov se mi zdi takrat, ko ga

sprejem, pravilen) pa lahko temelji na tem, da spozna človek pozneje za resnično to, kar je prvotno smatral za nepravilno, in obratno ali pa v medsebojni vrednostni višini raznih vrednot, ki si vsebinsko ali pa funkcijsko nasprotujejo. Ta pojav je posebno pogosten pri onih subjektih, ki svojo izobrazbo pridobivajo iz knjig različnih avtorjev, ki seveda na različne načine rešujejo različne umske ali pa vrednostne probleme. Vsled tega stanja pa se lahko zgodi, da postane človek neenoten, da pride v duševno labilnost ter začuti v sebi neurejenost, kaos, ki obstoji v tem, da stoje gotovi izobrazbeni predmeti drug poleg drugega ali celo drug preko drugega in da ni medsebojne vezi, ki bi jih združevala v enoto. In baš v odstranitvi, ali bolje, v ustvarjanju principielne nemožnosti nastopa takega kritičnega duševnega stanja vidim drugo nalogo izobrazbene asimilacije. Kajti njena naloga obstoji tudi v tem, da spravlja vse sprejete izobrazbene predmete v vsebinsko harmonijo, da jih med seboj tako uredi in zveže, da ne stoje drug poleg drugega, temveč da se vsi skupaj strnejo v eno vsebinsko enoto, en duševno-vsebinski lik, ki ga imenujemo osebnost. Ta njena naloga pa obstoji v tem, da predmetov izobrazbe ne sprejema slepo v duševnost, temveč da spravi vsak nov predmet v vsebinsko zvezo z vsemi ostalimi in da dela to ali tako, da izpopolni z njim vsebino drugih predmetov ali pa da spravi resničnost ali neresničnost nekih predmetov z neresničnostjo ali resničnostjo novega predmeta v notranji sklad. Le na ta način bo duševnost subjekta v vsakem trenutku urejena, enotna in harmonična. Priznam, da je včasih to delo silno težko in da zahteva od subjekta mnogo samopremažovanja in samovzgoje, toda vedeti moramo, da je baš to delo nujno potrebno, če hočemo, da vzgojimo človeka, ki ne bo duševno vedno le kolebal, temveč bo notranje urejen in zato miren in nenervozen, gotov samega sebe in poln samozaupanja, odločen in zaupen, z eno besedo — o s e b n o s t.

Če upoštevamo torej tudi to drugo nalogo izobrazbene asimilacije in poskušamo končno postaviti en sam ideal moderne izobrazbe, potem lahko združim vse zahteve moderne izobrazbe v eno samo, ki jo formuliram tako: moderno izobražen človek bodi o s e b n o s t !



## DOGMA IN ŽIVLJENJE.

*Dr. J. Fabijan, Ljubljana.*

V tej razpravi hočem razmotrivati samo vprašanje, kako ima dogma po svojem izvoru, bistvu in imanentnem smotru življenjski značaj. Predpostavljam dogme, ki tvorijo spoznavno stran krščanstva, predvsem katolicizma, kot nekaj, kar obstoja, in ne bom s kakimi čisto naravnimi razlogi dokazoval ali utemeljeval ali branil njih upravičenosti. Prav tako ne nameravam z naravnimi dokazi in razlogi utemeljevati možnosti in dejstva razodetja, v katerem so dogme kot bistven del vključene. Zvezo med dogmami in razodetjem naj ta razprava motri samo toliko, da se pokaže, kako so dogme znak in odsev življenja in tudi notranje životvorne.

1. Po katoliškem prepričanju so dogme od Boga razodete resnice, ki v občestvu Cerkve splošno veljajo za razodete. Jasno jih more spoznati in mora priznati ter sprejeti v svojo osebno posest vsak član katoliškega občestva, ko občestvena avktoriteta proglasi, da so razodete. Dogme so torej pojmovno in izrazno opredeljeni organski deli razodetja, ki je bilo dano občestvu človeške družbe dejansko preko poedinih oseb, posebno pa po Kristusu, z namenom, da prestvarja to občestvo v višje, popolnejše, nadnaravno. Če dogme, kakor so dejansko dane, morimo po njih značaju, njih vsebini, vidimo, da odkrivajo božje bistvo, spoznanje in delovanje<sup>1</sup>. Tako pokažejo dogme tudi najgloblje bistvo ter bistveni odnos vsega kozmosa in poedinih stvari, posebno pa človeka, do Boga.

2. Po katoliškem pojmovanju pomenja razodetje, da se Bog sam aktivno približa človeštvu in mu izroči spoznave o sebi in stvarstvu in tako delno zmanjša transcendenco, oddaljenost v spoznavnem oziru, ki vlada med njim in stvarmi po njih prirodnosti.

Po svojem neposrednem izvoru in vsebini je tedaj razodetje nekaj objektivnega. Predpostavlja torej človeka, da že biva bodisi šele možnostno ali že dejansko z vsemi prirodnimi znaki, lastnostmi in delovanjem. Razodetje ni proizvod naravnih zmožnosti in sil v človeku, ni do zavesti prodirajoče in dozorelo ter pojmovno oblikovano hrepenenje, čutenje, doživetje,

<sup>1</sup> Prim. S. Th. I, q. 1, a. 7; 2 II, q. 1, a. 2.

ki iz temnega dna človekove empirično dane ali samostojno racionalno spoznane narave ali osebnosti vstaja. Tako tudi dogma po svojem pomenu, vsebini in zmislu ni produkt misli človeka ali človeštva, ni interpretacija njegovega religioznega nagona ali refleks njegove duševnosti, ni filozofsko dognanje, ampak je spoznava, ki jo po zmislu in vsebini Bog izroči, določi in zajamči.

Nasproti razodetju je človeška narava dejansko in nasproti najvažnejši vsebini tudi možnostno z vsem svojim avtonomnim hotenjem in spoznanjem le kakor cvet, ki je odprt navzgor, da sprejme dih šepeta Boga, ki se skloni k njemu, je drevo, ki sprejme plemenito mladiko vase, je kakor studenec, ki v njega Bog vlije žive vode, je kakor zemlja, ki jo obsevajo solnčni žarki. To so sicer primere, vendar pa nam nazorno povedo, da pride po razodetju človeštvo z Bogom v nov spoznavni stik, ki je za človeka milostnega značaja; človek more nanj čakati in ga sprejeti ter uvrstiti v svojo osebno last in življenje, nikakor pa ga ne more sam iz sebe izvršiti, naj pride do še tako visokega in popolnega razvoja. Prav tako si more človek dogme, ki so deli razodetja, prisvojiti le tako, da jih sprejme, se uklone nekemu, ki ni jaz, se uklone Bogu<sup>2</sup>.

Tako torej dogma posreduje spoznanje božje resničnosti, bitnosti, božjega življenja, spoznanja, hotenja in delovanja, kakor je v Bogu samem in stvareh.

S tem bistvenim pomenom dogme pa je po katoliškem prepričanju postavljena za religiozno mišljenje in življenje o b - j e k t i v n a bitnost, stvarnost in resničnost pred mislijo.

3. Ker je dogma po svojem izvoru dana od Boga, ker je izraz, odsev spoznanja, ki ga ima Bog o sebi in stvarstvu, in ker pomeni in javlja božjo vsepopolnost in življenje, zato je tudi življenskega značaja v najodličnejšem pomenu, je učinek božjega življenja in nam odkriva to življenje. Če dogmo tako

<sup>2</sup> Cerkev je obsodila modernistični nauk, da »razodetje ni moglo biti nič drugega kakor zavest, ki jo je človek samo pridobil o svojem odnosu do Boga«. Prav tako je zavrgla kot nezdružljivo s katoliškim naukom mnenje, da »dogme, ki jih Cerkev proglašajo za razodete, niso resnice, ki so padle z nebes, ampak le interpretacija religioznih dejstev, do katere se je človeško umovanje s težkimi napori priborilo«. Prav tako je obsojeno nazarje relativizma, »da resnica ni bolj nespremenljiva kakor človek«. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, Friburgi Brisg. 1921, nn. 2020. 2022. 2058.

pojmuje, potem nam je tudi umljivo, da je po svoji vsebini s človeške ali pa splošno kozmične strani nespremenljiva<sup>3</sup>. Potem pa tudi razumemo, da krščanstvo, ki razodetje tako pojmuje, ne more biti nikdar drugačno nego dogmatično. Zakaj vsak, ki razodetje prizna, kakor je dano, vidi, da so v njem (n. pr. v sv. pismu) miselne prvine, nauki o Bogu, božjih osebah, božjem delovanju, ne pa samo zapovedi ali moralna navodila. Iz istega razloga pa dogme po svoji vsebini ne morejo biti podvržene menam in razvoju v kozmičnem in posebej v človeškem življenju, ki bi spremenilo njih zmisel, tako, da bi kak bistven znak dodalo ali odcepilo<sup>4</sup>.

Zato dogme tudi ne morejo biti ali kdaj postati predmet upravičene suverene naravne kritike, ki bi jo vodilo prepričanje in pripravljenost, da jih zavrže, kakor more motriti domnevanja ali trditve, ki jih človeška znanost pridobi. Tudi jih ne more tako obvladovati, da bi mogla izpremeniti vsebino, pomen dogem, izprazniti tako rekoč dogmatične formule ter jih napolniti s čisto drugo vsebino, čeprav bi izraz še obdržala<sup>5</sup>.

4. Dogme so organski deli razodetja. Razodetje pa je bilo dano človeštvu. Zato je izraženo v pojmi, podobah in izrazih, ki so vzeti iz naravnega, svojskega spoznavanja človeštva<sup>6</sup>.

Ti pojmi, podobe in izrazi morejo pač zajeti in podati božjo resničnost, a nikakor ne celotne in ne na popoln način z enim pojmom, enim pogledom, z eno besedo, ampak po delnih spoznavah, nepopolno (»v zrcalu, nejasno« 1 Kor 13, 12). Tako je razodetje in tako so dogme pojmovne formule, ki božjo bitnost značijo in naši duševnosti približajo, niso pa ta bitnost sama; in poedine dogme zato tudi ne izrazijo načina, kako ta božja bitnost obstoji. Božje bistvo in delovanje je eno, nedeljivo, neskončno, božje spoznanje je enovito. Človeški pojmi in besede

<sup>3</sup> Tudi v tem oziru veljajo Kristusove besede: »Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede ne bodo prešle.« (Mat. 13, 31.)

<sup>4</sup> »Dogme... po svojem pojmu in po realnosti (ki jo značijo) niso drugega nego interpretacije in razvojni učinki krščanskega umevanja, ki so majhno, v evangelijih skrito seme z zunanjimi prirastki pomnožili in izpopolnili.« To modernistično mnenje je katoliškemu pojmovanju popolnoma nasprotno. Denz.-Bannw. n. 2054.

<sup>5</sup> Navedemo en primer. Dogma je: Kristus je božji Sin. Nikoli se ne more spremeniti pomen tako, da bi ta stavek pomenil le, da je Kristus bil samo izredno svet človek, ki ga nihče ni dosegel in ga ne bo.

<sup>6</sup> »Bog za vse stvari skrbi (providet) primerno njihovi naravi.« »Spoznani predmet je v spoznavajočem subjektu na način, ki je subjektu pri-meren.« S. Th. I, q. 1, a. 9; 2 II, q. 1, a. 2.

ne morejo adekvatno zajeti in izraziti božjega bistva in spoznanja.

To dejstvo nam utemeljuje najprej mnogoštevilnost pojmov in stavkov, po katerih se nam po razodetju Bog približuje, obenem pa je tudi s tem dana možnost nekega razvoja dogem. Še bolj jasno pa vidimo to možnost, če gledamo dejansko razodetje, ki je bilo dano in kakor je bilo dano.

Katoličani priznavamo kvantitativno rast razodetega nauka do smrti zadnjega apostola. Bog je dajal človeštvu vedno nove spoznave po očetih in prerokih stare zaveze, v vsej od njega določeni popolnosti pa po Jezusu Kristusu in apostolih. To dejansko razodetje, ki ga večinoma obsega sv. pismo, kolikor ni bilo po nauku apostolov neposredno izročeno krščanskemu občestvu, da v njem ostane in se razvija, pa ni bilo dano v obliki racionalno in življensko v podrobnosti razčlenjenega in v sintezo povezanega sistema<sup>7</sup>, ki v njem ne bi bilo mogoče nič več odkriti, na novo spoznati ali občutiti. Božja beseda je bila vržena v človeštvo kakor seme v zemljo, da raste in obrodi sad. Kraljestvo božje, ki ga je Kristus označil in čegar bistven del tvori tudi nauko o tem kraljestvu, ali bolje rečeno, priznanje nauka o kraljestvu, je kakor gorčično zrno, ki se razraste v velik grm. Občestvo, ki je razodetje sprejelo, naj hrani razodetje, naj tudi aktivno dela z njim, vedno globlje prodira vanje in si ga osvaja z vedno jasnejšim, prodirnejšim spoznanjem, večjim čuvstvovanjem in močnim uveljavljanjem v vsem svojem teženju. Tako je nujno že priznan razvoj v vedno globljem spoznanju, rast občestva in pa poedincev v občestvu z ozirom na zbuditev izrazite zavesti posameznih delov razodetja, z ozirom na izoblikovanje iz celote in na zvezo z deli, ki so popolnoma jasno oblikovani že v virih razodetja.

V zavesti cerkvenega občestva, ki je hranilo, razmišljalo, živelo, se borilo za evangelij, nauk apostolov ter vsa dejstva, vse ustanove razodetja, so se zdaj pa zdaj jasno oblikovali in v celotnem nauku razločili posamezni nauki, ter jih je cerkvena avktoriteta definirala, ne da jih dostavi kot nove, prav v tem času iznajdene nauke k dosedanjim, ampak da naznani vsem

<sup>7</sup> Kakor ga vidimo danes v teoloških učnih knjigah, tudi če gledamo samo na dogme in ne na teološka mnenja, ali pa v katekizmu. Seveda ne trdimo, da bi bil danes možen že popoln sistem razodetega nauka.

članom, da spadajo k razodetju kot organski deli, ki so bili že od začetka v njem, čeprav v embrionalni obliki.

Če študiramo zgodovino dogem, vidimo, koliko življenja, koliko dela in bojev je bilo, preden je bila marsikatera dogma v sedanji obliki in ustaljenih izrazih določena. Dogemski razvoj se vrši po notranjih zakonih, ki jih ne poznamo; vemo le, da Duh božji živi v Cerkvi in vodi tudi ta razvoj. Zunanji razlogi in povodi pa so različni: praksa vernikov, delo teologov, vpliv raznih profanih znanosti, zmote v veri, socialne razmere in potrebe itd.

Nedvomno je zato naša religiozna podoba sveta in spoznanja Boga precej popolnejša, ko je razodetje že tako jasno v posamzenih delih, čeprav seveda ta podoba še ni dovršena, marveč se bo jasneje oblikovala in poglobljala, dokler se to naše spoznanje ne odpre v gledanje, se ne ustavi na cilju. Toda ta sedanja spoznavna podoba Boga in sveta ni različna od prejšnjih v tem zmislu, da bi se bila vsebina pojmov spremenila, nadomestila z drugačno, še manj pa, da bi bila postala resničnost, ki jo dogme značijo, drugačna; je le jutranja luč, ki raste v vedno svetlejši dan.

5. Ali pa so se dogme v trenutku, ko jim je cerkvena avtoriteta določila pojmovno in izrazno stalno formulacijo, spremenile v okamenele abstraktne like, ki stojijo kakor mrtve oblike na koncu svojega življenskega razvoja in so samo še znamenja preteklega razvoja? Morebiti so le še besedna posoda, ki jo radi častitljivosti in splošnosti velja ohraniti, v katero pa vsak poedinec more vlagati drug pomen, drugo religiozno vsebino, tako da formule ostanejo le simboli brez bistvene zveze z religioznim in drugim mišljenjem in delovanjem? Ali pa so morebiti sedaj postale celo škodljive, ker po nepotrebem zahtevajo mesto v duševnem življenju ter ga ovirajo v njegovem nepretrganem razvoju? Ali pa so ohranile tudi v tej določni, jasni formulaciji življensko svežost, pomen in smotrnost? Ali ostanejo še vrednote za spoznanje in delovanje, za človeško vitalno aktivnost? In to še posebej, če so dogme skrivnosti, ki tvorijo jedro dogemskega organizma.

Na to vprašanje lahko vsak katoličan hitro odgovori, če misli le na namen, radi katerega je bilo človetšvu razodetje dano. Namen razodetja je, da človeštvo z a v e s t n o more težiti k vedno večjemu in globljemu izpopolnjenju poedincev in

družbe, da gre to teženje po potih, ki vodijo »nemirno srce«, da se nazadnje ustavi in ostane v Bogu, ki je neskončno življenje. »Ut vitam aeternam habeant«, da bi večno življenje dosegli, je tudi dogmam namen. Vera, s katero se oprijema človeško srce Boga, ni samo nagonski vzpon proti neznanemu, samo nejasno slutenemu božanstvu, ampak zavestno priznanje in vglabljanje v osebnega živega Boga in v njegovo delovanje in naj tako tudi jasno kaže pota religioznemu življenju in po njem najvišjo in najdaljšo pot vsemu življenju. In to jasnost dajo veri in težnjam vere vprav dogme, ki torej prav nič ne izgubijo na svojem življenskem pomenu, ko so definirane, ampak še pridobijo in so smernice življenja.

6. Vatikanski cerkveni zbor (1870) je izrazil prepričanje katoliškega občestva: Če pamet, osvetljena po veri, išče marljivo, s spoštovanjem in trezno, more doseči z božjo pomočjo neko umevanje skrivnosti, ki je zelo plodovito. To spoznanje si pridobi iz analogije z naravnimi spoznanji, iz zveze skrivnosti med seboj in z najvišjim smotrom človeka. Seveda jih popolnoma doumela nikoli ne bo, dokler smo popotniki pred Gospodom (2 Kor 5, 6).

Te besede ne veljajo samo za teologe, marveč za vse ljudi, ki s toploto srca in milostjo božjo sprejmejo dogme po veri; vsi se morajo poglobljati vedno bolj v njih vsebino in se morejo vedno bolj približevati realnostim, ki jih značijo, Bogu, ki je svetost in vsepopolnost, Kristusu, ki je »pot, resnica in življenje«.

7. Če sežemo še bolj na široko in skušamo vpliv dogme na človekovo življenje še bolj spoznati, moramo najprej ugotoviti, da dogma človekovo religioznost določuje, bistveno dopolnjuje, jo zbuja in jasno usmerja.

Razodetje samo po sebi ne suponira človeške duševnosti kot nepopisan papir, katerega se Bog prvič sam dotakne in neposredno, milostno zbudi zavest in spoznanje o sebi ter tako sproži religiozna dejanja, češčenja, molitve, prošnje. Ne vprašamo sedaj zgodovinsko, kdaj je bilo človeku dano prvo razodetje. Gotovo je, da ima človek naravno sposobnost, poiskati in najti Boga. Do kakšne popolnosti v dejanskem naravnem spoznavanju Boga more priti, tu tudi ne preiskujemo. Po katoliškem prepričanju dobi kristjan pri sv. krstu k naravni sposobnosti spoznanja Boga še nadnaravno dispozicijo, krepost vere.

Morebiti se ta najprej dejansko udejestvuje, če otrok dobi po vzgoji božje razodetje in z njim obenem misel o Bogu ter druge resnice. Gotovo je pa, da ta nadnaravna krepost vere naravne sposobnosti ne zamori, ampak jo izpopolni, da je človekova duševnost odprta tudi za razodetje. Prej ali slej se tudi ta naravna sposobnost udejestvuje v soglasju z nadnaravno. Razodetje izpopolni naravno spoznanje in religioznost tako, da razjasni spoznave in življenje, ki jih človek že ima, da doda nove, da se Bog sam približa človeku in se ta zazre v nove globine božjega življenja. Že pridobljena spoznanja torej dogme pritegnejo, povzamejo v višjo organsko celoto razdetja, uvrstijo in tako vodijo v višjo popolno nadnaravno religioznost. Dajo jim absolutno trdnost, neomajnost, izvestnost in jasnost.

Le nevednost o bistvu dogme more vesti do misli, da dogma zaustavi ali ohladi in po svoji naravi zracionalizira naravno religiozno življenje in njegovo pristno čuvstvenost. Ne uniči tajinstvenega valovanja duše k Bogu, zaustavi pač kaos nejasnega, nemirnega in zgolj čuvstvenega ali zgolj racionalističnega odnosa k Bogu, izčisti in izjasni pa vse težnje k Bogu. Dopolni jih z veselim oznanilom o Jezusu Kristusu, Bogu in človeku, v katerem je bilo izlito vse božje življenje in ki je središče in vir vsega trepetajočega življenja človeškega srca.

8. Ne zamori dalje dogma individualnega, osebnostnega religioznega življenja, vtisne pa mu občestven, univerzalističen značaj.

To je že iz bistva dogme kot take razvidno. Ker je božje spoznanje v človeški obliki izraženo in je pač za vse človeštvo dano, zato že po svojem bistvenem smotru vrši univerzalno funkcijo, ustvarja v poedincih nova spoznanja, počela nove nadnaravne religioznosti, ter druži in veže poedince v novo občestvo vernikov. Po tej univerzalistični funkciji dogma oz. organizem dogem čuva, da se ne razbohota individualno religiozno življenje v subjektivizem, ki je nesposoben za vsako stvaritev občestva.

Kakor smo prej poudarili, da ni ne človek ne družba, ki bi dogme ustvarjala, tako je treba sedaj opomniti, da uprav dogme primarno tvorijo novo občestvo, ki pa individualnega religioznega življenja ne zamori, ampak še novo omogoča in budi.

Ker je dejanstvenost tako mnogoštevilna in mnogolična, Bog in stvari, narava in nadnarava, dogma vso to resničnost priznava in osvetljuje. Prav tako pa ta resničnost vpliva na religiozno življenje kristjana, in sicer različno na različne ljudi, in tako more dati barvitost in raznoličnost tudi nadnaravnemu religioznemu življenju, ki naravno povzame vase in vso resničnost prizna.

9. Zato vidimo, kako dejansko velika različnost je v osebnem religioznem življenju raznih katoličanov, bodisi sedaj ali nekdanj.

Navadno ima vsak katoličan, morebiti se niti ne zaveda jasno, eno ali nekaj dogem, ki so zanj centralne, ki so mu posebno ljube. Eden se morebiti bolj in s posebno ljubeznijo vglablja v spekulativne dogme o božjem notranjem življenju in ob njih tudi svojo pobožnost trga od realnosti sveta, drugemu je dogma o sv. evharistiji središče, tretjemu posebno kraljestvo Cerkve kot občestva, četrtemu skrb za eno dušo. Vsak ima svoj svet. Vendar pa se vsi čutijo notranje kot člani občestva, povezani v živo enotnost osnovno vprav po razodetju in nauku. In čeprav niso v vseh vse dogme enako zavestne in torej ne vplivajo zavestno, so vendar privzete v veri, ki sprejme ves organizem z enako toplino srca in volje, čeprav ne spoznanja. Tudi v življenju vsega občestva Cerkve vidimo, da se menja aktualnost dogem, toda druge ne zastarajo v tem zmislu, da bi jih več ne bilo treba priznati in verovati.

10. Dogme odpirajo nove poglede v božjo neskočno dejanstvo in zato omogočujejo in tudi vodijo človeško duševnost, da se v to resničnost jasneje, močneje orientira. Ta resničnost pa se prikazuje kot živa osebnostna in tako se tudi človekova osebnost proti njej orientira. Obenem pa varujejo dogme kakor velika ograja pestro življenje, ki valovi v kato-liškem občestvu do najbolj osebnostnega, mističnega. Od njih izhaja tudi kriterij, ki se po njem samem morejo razlikovati nepristna javljanja religioznega življenja od pristno katoliškega.

11. Ko dogme odpirajo jasen pogled v najgloblje življenje božje, bistvo človeka, njegove odnose do sočloveka in ostalega kozmosa ter odnos celotnega kozmosa do Boga, nam ustvarjajo novo podobo sveta in so tako že dinamično, gibalno počelo za udejstvovanje v tej novi podobi.



Le iz dogme imamo jasnost o zmislu življenja, o smotru individualnega življenja, ki je v edinem, živem in osebnem Bogu, v katerem se stikata in umerjata individualnost in občestvenost. Le iz dogme imamo jasno in trdno spoznanje o zmiselnosti razvoja življenja, načonskega in svobodno usmerjenega. Dogme ustvarjajo novo mišljenje. Spajajo z Bogom, neskončno popolnim in dobrim stvarnikom in najvišjim smotrom.

Dogme določujejo in usmerjajo moralno življenje, ga inspirirajo, dajejo dolžnostim religiozno posvečenje. Postanejo motivi, nagibi za moralno življenje. V apostolskih pismih so obsežene prvine skoraj celotne naravne morale. Sv. Pavel pravi, da so pogani neopravičljivi, ker je niso izpolnjevali, čeprav je bila zapisana v njih srcih. A ko opominja kristjane k spoštovanju raznih etičnih postav, se ne sklicuje na naravne nagibe, ampak na nadnaravne, razodete, dogmatične. Korinčane svari pred grehom nečistosti. Kakšne nagibe navaja? Dogme: Telesa vernikov so udje Kristusovi, so tempelj sv. Duha, verniki so bili krščeni, so bili odrešeni za veliko ceno<sup>8</sup>.

Dogme o večnosti, o absolutni oblasti božji, o našem ustvarjenju, o božji sankciji npravnega reda dajejo najmočnejšo oporo za kategorični imperativ: to moraš, tega ne smeš. Pravtako dogme v vsepopolnosti in dobroti božji, o človeški svobodi, o odrešenju in milosti, o božji previdnosti vzdržujejo naš optimizem, navdihujejo močno zavest in pogum: moremo.

In kako bi človek našel potov do virov milosti, nadnaravnih življenskih vrelcev, zakramentov, in drugih sredstev milosti, če bi mu ne svetila dogma? In kako bi hotel hoditi po teh potih, ako ne bi veroval, da so, ako ne bi sprejel dogem o njih? Duh sicer veje, koder hoče, in Bog je svoboden v delitvi milosti. A ustanovil je gotove zakone te delitve, določil sredstva, po katerih jih največ hoče deliti.

12. Treba je le površno pogledati v zgodovino, da vidimo, koliko resničnega, pristnega življenja in ustvarjanja je dejansko nastajalo ob dogmi, iz nje: religioznega najprej in drugega preko njega. Kako so posamezne dogme posredovale novih spoznav, pod novimi vidiki. Dogma o Bogu! Kako se je katoliška zavest borila z idejo, z dogmo o Bogu! Najprej je misel o božji transcendenci (presežnosti, oddaljenosti) religiozno dušo navdajala,

<sup>8</sup> 1 Kor 6, 15—20. Prim. Grandmaison, Le dogme chrétien. Paris 1928, str. 320—321.

božja veličina in neodvisnost jo prevzemala. Prišel pa je bližje človeški zavesti, ljubezen združena z vglorbitvijo v razodeti nauk je začutila Očeta, mistike srednjega veka je božja bližina napolnila s svojo dobroto in popolnostjo. In mi smo se naučili misliti Boga blizu in daleč, v nas in visoko nad nami, v njegovi bistveni neskončni različnosti od nas in v njegovi povsodpričujočnosti, transcendenco in imanenco njegovo<sup>9</sup>.

Samo kratko omenimo veličastno življensko valovanje, ki je nastajalo in še nastaja iz dogem o sv. evharistiji, o Kristusovi naravi, o Mariji<sup>10</sup>. Koliko stvariteljnega dela se je izvršilo, koliko ga je prikritega ostalo v notranjosti duš! In sicer prav takrat je posebno to življenje vzvalovilo, ko je bila ena ali druga dogma proglašena ali pa nanovo poudarjena in postavljena kot nekako vodilna v ospredje (kakor n. pr. danes dogma o Cerkvi kot organizmu, kot mističnem telesu Kristusovem).

In kako velik je bil življenski vpliv dogme na razne druge vrste človeškega udejstvovanja, na umetnost, socialno življenje itd. Saj dogme objemajo vso resničnost, dajejo nov pogled na celotni kozmos in vse dogajanje in prav zato tudi posebno orientacijo napram njemu.

13. Če dogme po svojem bistvu povzročajo življenje, pa tudi življenje, udejstvovanje vpliva na dogme. Ne vpliva sicer v tem zmislu, da bi jih spreminjalo, zankalo, pač pa tako, da ustvarja razpoloženje, v katerem se dogme izrazito pojavijo v zavesti Cerkve ali poedinca, ali obrne pozornost na njih posebne strani in razkrije njih posebno vrednost za življenje.

Eno izmed dogmatično-razvojnih načel se glasi: *Lex supplicandi statuit legem credendi*. Zakon molitve postavlja zakon vere, to je molitev, češčenje, praksa vključujejo vedno tudi gotova načela, ki se morejo spoznavno izločiti iz praktičnega udejstvovanja. V zgodovini dogemskega razvoja vidimo, kako je praksa, kako je življenje mnogokrat hitelo naprej pred izrazitim, refleksnim spoznanjem dogme in nje definicijo. In v tem oziru je resnično, da tudi občestveno življenje oblikovalno vpliva na dogme. In to tudi, ko je dogma popolnoma jasno spoznana in opredeljena. Življenje osvetli dogmo, nam jo približa

<sup>9</sup> Prim. Lippert, *Das Wesen des katholischen Menschen*. München 1923, str. 74 sl.

<sup>10</sup> Prim. A. Ušeničnik, *Brezmadežni*. Čas VIII, 33.

in marsikatere nove strani v njej pokaže. Tako more tudi življenje voditi k veri v dogme ali vero utrjevati.

Priznamo funkcionalni medsebojni vpliv dogme in življenja, nauka in dejanja. A ta vpliv življenja na dogme ni tak, da bi bil edini kriterij in nagib za vero v dogme. Načelo pragmatizma, da se samo po življenski uporabnosti meri tudi resničnost dogme, da je torej življenje edini kriterij dogme, nasprotuje bistvu dogme, ki smo ga zgoraj opisali.

Tako ima torej po katoliškem pojmovanju nauk, dogma v celotnem religioznem življenju prvenstvo nad teženjem in dejanjem. Dogma objektivno določuje svojstvenost katoliškega religioznega življenja, varuje njegovo pristnost in usmerjenost po božjih realnostih, ki jih razkriva.

Odtod si moremo tudi dobro razlagati, zakaj Cerkev s toliko skrbnostjo čuje nad naukom, nad vero, da ostane čista. Dogme so predmet verovanja, po njih dobi človek nov osebni stik z božjo stvarnostjo in zato usmerja tudi svoje življenje k njej in v njej. Vera je na ta način začetek, osnova in korenina zveličanja. Tudi razumemo zakaj Cerkev tako veliko važnost polaga na versko vzgojo otrok in da jim prav verske resnice razlaga.

Iz prvenstva dogme pred teženjem pa sledi tudi resnica, da katolicizem ne obstoji v prvi vrsti v moraliziranju, temveč na prvem mestu v nauku. Bistveno je oboje, a vodilno je prvo.

In še nekaj postane umljivo. Cerkev zmeraj opominja k vedno intenzivnejši verski izobrazbi, združeni z versko vzgojo. Katoličanstvo ni samo mirna posest resnice, ampak tudi naloga: delo na resnici in z njo.

Ta zavest zveze med dogmami in življenjem mora postajati vedno bolj živa in močna. Brez dogem ni katoličanstva, brez življenja tudi ne. Iz zveze med obema se razvija tudi resnično individualno in občestveno katoliško religiozno življenje.

Pojmovanje življenja kot samo nažonskega teženja, za katerim bi potem hodila še le razum in svoboda, je gotovo zmotno. Zato je zmotno, kar se sliši: življenje gre svojo pot naprej. In še prav posebno je zmoten nazor, da se tudi religiozno življenje razvija z notranjo nujno, zmoten determinizem razvoja.

## OBZOR.

### Problem slovenske ljudske knjižne družbe.

*Dr. Fr. Stelè.*

V zadnjih letih se je razlila nad Slovenijo pravcata povodenj poljudnega čtiva, ki ga izdajajo razne knjižne družbe. Na eni strani je to pač znak, da Slovenec ljubi knjigo, jo čita in kupuje, kar je gotovo razveseljivo znamenje, ker si danes ne moremo več misliti gospodarsko naprednega, samozavestnega ljudstva brez knjige in lista. Na drugi strani pa mora imeti ta hipertrofija poljudne knjige še drug vzrok, mora biti po svoje odmev dogajanja nekega problematičnega procesa v našem narodu, v katerega je treba pogledati nekoliko globlje, če mogoče prav do korenin, in ga opredeliti v njegovem bistvu. Hipertrofija poljudne knjige med nami je namreč po svoje znanivec neke krize v nas, ki postaja vedno akutnejša, in ta akutnost dobiva svoj zunanji izraz ravno v množici poskusov vplivati na maso potom ljudske knjige.

Razvoj naših knjižnih družb je odmev razvoja in razčlenjevanja naše družbe. Koledar Cankarjeve družbe je to prav bistro opredelil, ko je (str. 101) ugotovil, da je vzrok, da Slovenci tako dolgo nismo imeli lastne socialne književnosti, iskati v dejstvu, da je bil naš narod do srede 19. stol. narod kmetov, prepuščenih samim sebi in svojim duhovnikom, dočim je bil meščan še Nемеc ali nemškutar in je šele sredi tega stoletja postal narodno zaveden ter si ustvaril ustrezajočo mu značilno meščansko literaturo. Proti temu stanju se je z naraščanjem delavskega proletarijata že pred vojno pripravljaval odpor, ki je izbruhnil v odkrito krizo takoj po vojni in to s tako ostopstjo, da je bilo za našo patriarhaliko naravnost nezaslišano. Tretji sloj je za nas postal dejstvo in to je moralo roditi tudi v literaturi svojo vidno posledico.

Ugotovimo pred vsem torej, da slovenstvo po vojni ni več čreda z enim pastirjem, kakor je bilo do vojne, ampak da preživlja z vsem svetom po svoje važno družabno krizo, ta pa odseva tako v njegovem gospodarskem kakor duhovnem svetu.

Kolikor se ta razvoj javlja v ljudski knjigi, gre za vrsto razkolov doslej enotnega telesa slovenske mase. Razklala ga je najprej politika, ki mu je dala dualistično obliko klerikalcev in liberalcev, v globljem bistvu pa vseeno le družabni dualizem meščana in kmeta. V poljudnih knjižnih družbah je, kakor je to pri vseh naših ostalih razmerah čudno, ta dualizem našel zapoznel izraz šele po vojni, ko je proti Mohorjevi družbi postavil Vodnikovo družbo. Razklala je naš organizem dalje mednarodna politika, kar je iz modre previdnosti takoj rodilo posebno knjižno družbo za primorske Slovence; razklal ga je končno še izrazit razredni separatizem, ki je nazadnje našel izraz v posebni kmečki družbi, Kmečki matici, in posebni družbi za delavce, Cankarjevi družbi.

Vendar pa problem vseeno leži globlje kakor v mehanični delitvi slovenstva na družabne sloje in politične stranke, on je predvsem problem svetovnega nazora. Naj kaka družba še tako trdi, da je samo strokovna, da služi samo interesom tega ali onega razreda, vseeno je res samo, da vsaka izmed njih z instinktivno vztrajnostjo propagira svojo svetovno nazorno idejo, in je edino v tem tudi globlje opravičilo njenega obstanka, podobno kakor vsaka umetnost, najsi je na videz še tako samo umetnost, vztrajno in zvesto služi svetovnemu nazoru svojega ustvaritelja in družabnega sloja, kar je obenem najbolj človeško na njej.

Kljub drugačnemu videzu je slovenstvo danes bolj kot kedaj poprej razklano v dva sveta, svet idealizma in materializma, katerih boj menja samo svojo obliko. Poljudna književnost pa je prav tako kakor žurnalizem samo sredstvo in orožje v tem boju. Še več si upamo reči: ne samo sorodna sta si naš žurnalizem in naša poljudna književnost, ona je prepogosto sploh samo plod žurnalizma, sprememba oblike bojnih sredstev, kajti pogosto je nujno potrebno, da menjaš svojo obleko, če hočeš najti odprta vrata tam, kjer bi te v znani vsakdanji odklonili.

V tem položaju je ljudstvo kakor lovna zver, ki je danes ne varuje noben zakon in noben ozir, dà, pogosto je še slabše od nje. Ideološki naval na naš narod od reformacije dalje ni bil nikdar hujši, kakor je danes, ko so se idealno zveneča gesla o svobodi vere, vesti in svetovnega naziranja izprevrgla v svobodo mišljenjskega nasilja, proti kateremu masa vsled svoje prirojene neokretnosti, svoje a priori pasivne narave in počasne občutljivosti, nima nobenega obrambnega sredstva.

Problem naših poljudnih knjižnih družb je torej velik in važen problem in prav nič si ne laskamo, da ga bomo prav mi za vselej rešili. Saj je on odsev našega najglobljega doživljanja in vseh tistih komponent, po katerih se oblikujejo naše bodoče generacije, komponent, ki nujno nimajo svojih korenin samo v nas, ampak največkrat izven nas, ker smo v intelektualni kulturni sferi končno le malenkosten del tkiva ogromne mreže duhovno kulturnega življenja evropskega človeštva in končno človeštva sploh. Misel, ki nosi te tokove, pa je doslej še prosta carin in je nobena še tako gosto zastražena meja ne more zadržati v njenem svobodnem prometu. Problem je za nas samo v tem, kako naj se organizem kakega naroda ali človeške skupine brani pred navalom miselnih sistemov, kadar spozna, da mu ne odgovarjajo, ali posebno, da zanašajo vanj klice dolgotrajnih bolezni. Problem je v tem, kako uveljaviti nasproti svobodi mišljenjskega nasilja svobodo obrambe proti njemu. Ker je ljudska masa slabo občutna za te pojave in preokorna za pravočasno reakcijo, je pa dalje posebno važno vprašanje, kateri del kakega družabnega organizma je že po svojem naravnem poslanstvu poklican, da uveljavi pravico svobode te obrambe.

Po svojem družabnem poslanstvu je bila in je povsod cerkev v prvi vrsti poklicana za to obrambo. Toda mi vemo, da je tudi pri nas minil čas, ko bi njen glas segal do vseh delov našega organizma, da njene avtoritete ne priznavajo več vsi, in da je minul čas, ko je veljalo načelo, da kdor je Slovenec, je tudi katolik. Če torej tradicionalna čuvarica moralnega in mišljenjskega zdravja ne seže s svojim vplivom več do vseh delov organizma in vprav do najbolj občutljivih, skrivajočih se v gluhih, malo dostopnih socialnih plasteh le s težavo še prodira, kdo naj jo nadomesti? Rekli boste morda: Inteligenca! Toda kaj hočete z inteligenco, ki je firma za kup pogosto čisto neskladnih enot, ki največkrat nimajo sploh nobene druge skupne globlje etične misli kakor nek imaginaren ideal o absolutni, necerkveni, naravno človeški morali, ki pa je v praksi že tolikokrat odpovedala, da ne veste, kaj naj vam še daje vero vanjo? Kaj hočete z inteligenco, ki si niti glede usode naroda kot takega ni edina in ki v socialni sferi samo za tem preži, kako bi se okoristila s slabostjo kakega sloja in jo izrabila v svojo korist? Razen tega pa je ta inteligenca ravno najobčutljivejši prevodnik raznih revolucionarnih vplivov med narod. Kje je torej njena kvalifikacija za vestno vršitev službe take obrambe? Če ne priznate avtoritete cerkve, mi boste mogoče predlagali državo kot faktor, ki ga iščem. Toda vem, da me križa naša samozavestna družba, če bom skušal državi naprtiti to pravico in dolžnost, čeprav ni nobenega dvoma, da ji kot organizirani družbi pripada tudi ta naloga. Saj je ona prva interesirana na moralnem in intelektualnem zdravju naroda in na njegovi mišljenjski in politični konsolidiranosti. Toda kdo ne ve, kolikokrat v zgodovini je tudi država odpovedala in to v najusodnejših trenutkih? Rekli boste na to mogoče: Najboljši v narodu naj prevzamejo to častno in odgovorno nalogo. Toda kdo pozna te najboljše, in če jih pozna, kdo jih bo priznal?

Usoda našega naroda v danem trenutku je torej, da poklicani in nepoklicani brez nadzora z vso paro in z vso rafiniranostjo sejejo v njegove njive seme svoje miselnosti, da vsak, kdor količkaj more, ruši del dozdevno trdne duhovne dediščine preteklosti, ne da bi vedel, kaj daje mesto nje in koliko utegne to biti dobro ali slabo. Največja razsadnika tega zla, ki razkraja našo družbo, pa sta žurnalizem in ljudske knjižne družbe. Kajti oba sta doslej še neodgovorna, prepričan pa sem, da bo prišel čas, ko bo družba po težkih izkušnjah tudi za nju dva našla protilek in ju upregla v ojnice svojih resničnih potreb in interesov.

Če pregledamo naše knjižne družbe in dolge vrste njihovih knjig, se še bolj potrdimo v misli, da je glavni motor njihovega bujnega razvoja končno le ribarjenje v kalnem, ker kakor je res, da niti ena izmed njih ni taka, da bi zadoščala vsem književnim potrebam sodobnega slovenstva kot celote, je več ko očitvidno, da so z malimi izjemami vse prikrojene po enem kopitu, vse samo variacija enega tipa.

Razumljivo, logično in modro je bilo, da so si goriški Slovenci takoj po vojni ustanovili svojo knjižno družbo, za katero so prevzeli

tako ime (Goriška Mohorjeva družba) kakor obliko svoje celovške matice. Manj razumljivo pa je, zakaj je bilo treba ustanoviti ob nji kmalu še drugo, po zunanosti in vsebini sorodno družbo v Goriški Matici, ki ni in noče biti kopija ljubljanske Slovenske matice, ampak samo ena Mohorjeva družba več. Ker so ene teh knjig povprečno prav toliko dobre ali slabe kakor druge in tudi zgolj kvalitativni vidik ne prepriča čisto ne za eno ne za drugo, se nujno vsiljuje misel, da gre pri enem ali drugem podjetju ne samo za idealni namen prosvete ljudstva, oz. da je vsaj pri začetkih šlo tudi za skrivni namen sejati ljuliko v njivo, ki jo je nekdo že prej preoral in posejal. Gotovo pa je, da potreba po dveh tako sorodnih družbah ni vzrastla iz potreb ljudstva ali posebne družabne strukture goriškega slovenstva, ampak pred vsem in bržkone edino za interese inteligence, ki je razdvojena v svojem pogledu na duhovne potrebe ljudstva, a tega ne mara javno priznati. Le iz tega ozira more izvirati tudi tista že skoro smešna navidezna enoličnost.

Ce pogledamo v jugoslovansko Slovenijo, nam je postanek Cankarjeve družbe, ki se tudi najmanj trudi biti po zunanosti in vsebini podobna drugim, razumljiv in v razvoju socialne strukture slovenstva utemeljen. Cankarjeva družba tudi nič ne slepomiši s svojim programom, ampak ga (Cankarjev koledar, str. 100) za prehodno dobo kratko in jasno opredeljuje takole: Zgraditi novega človeka, kolektivnega po čuvstvovanju in materialističnega po svetovnem nazoru.

Dejstva, zakaj naj druga ob drugi obstojajo Mohorjeva družba, Vodnikova družba in Kmetijska matica, pa ni mogoče tako enostavno logično razložiti iz globlje strukture ljudske mase in njenih potreb, kakor bi to pričakovali. Na videz pač! Ako je Mohorjeva družba ljudska družba z izključitvijo vrhnjega sloja inteligence, ako je Vodnikova družba izrazito meščanska družba in ako je Kmetijska matica samo za kmečki sloj, bi še bila v tem neka logika. Vendar se obrača V. dr. končno na isti del naroda kot M. dr., in K. m. končno na istega kot pred vsem tudi M. dr., in tako bo pač pravi zaključek, da te trojne delitve niso povzročili interesi ljudske mase, ampak da jo je rodil interes neodgovorne inteligence, ki ji je ljudstvo samo sredstvo v dosego političnih, kulturnih in osebnih ciljev. Zanimivo je pri tem najbolj, da V. dr., ki očitno (Govekarjeva in Levstikova povesť) smotreno seje seme razkroja tradicionalne, v ljudstvu utrjene morale in s previdnimi dozami materialističnega svetovnega utrjena (izključno protežiranje naravoslovskih ved in odiranje duhovnih) izpodjeda tradicionalno verstvo, tega ne mara naravnost priznati in svoj pravi cilj kolikor mogoče zakriva in taji, ker si ga očitno ne upa javno zagovarjati.

Podobno je s K. m., ki se tudi strogo varuje, da bi pokazala kak globlje duhovni temelj in s poudarjeno brezbriznostjo do njega dosega vsaj videz naprednjaštva in tiho pripravlja pot golemu materializmu.

Najstarejša med našimi ljudskimi družbami in še vedno največja in najplivnejša, obenem pa predpoda in vsaj nelegalna mati vseh drugih je še vedno in, če Bog da in pravo pojmovanje njenega polo-

žaja, tudi še dolgo bo, Mohorjeva družba. Od svojih prvih začetkov naprej temelji ta družba na podlagah pozitivnega verstva, kar ni nikdar zakrivala, na drugi pa s pravim pojmovanjem svoje naloge tega ni nikdar neokusno vsiljevala, posebno pa se ni nikdar ponižala na nivo navadne politične dekle kake v narodu slučajno vplivne stranke. Tako bi imela ona med vsemi temi družbami največ pravice, da postane tudi brez ozira na svoj praktično splošni značaj naša ljudska družba kat'eksohén.

S te strani pogledan je njen zgodovinski razvoj zelo zanimiv. Iz skromne, pred vsem duhovnim potrebam kmečkega ljudstva, ki je ob njenem postanku še predstavljalo skoro edino veliko, slovenske literarne hrane potrebno maso, služeče bratovščinske družbe se je M. dr. razvila v novih razmerah v mnogostrano književno založbo, ki že zdavnaj nima pred očmi samo kmeta, ampak nič manj duhovne potrebe meščanstva in znanstveno neinteresiranega izobraženstva. Le en sloj je popolnoma ušel izpod njene skrbi, delavski. Razen v razmerju do tega sloja se lahko reče, da ona danes vzdržuje do vsega čitajočega slovenstva načelo: »vsakemu nekaj!« Posebno si je utrdila ta svoj položaj s pravočasnim spoznanjem, da mora biti taka ustanova v razmerah, kakršne so naše, po kaki periodični izdajani publikaciji v stalnem stiku z narodom. To je uresničila z ustanovitvijo Mladike, ki je izrazit družinski list sodobnega kova, kar njen navidezni predhodnik, nekdanji »Dom in svet«, tudi v največjem razcvetu svojega družinstva nikdar ni bil. Z njo je dobilo naše polizobraženstvo, zabave in pouka potrebno meščanstvo in razboritejše kmečko čitateljstvo tovariša, ki mu redno nudi solidnega čtiva, ki je po kvaliteti napredno (včasih mogoče še preveč napredno za srednjega interesenta lista), po svoji etiki pa nedvomno s ciljem utrjati vse nesporno pozitivne obstoječe družabne in duhovne vrednote.

Tudi njen vsakoletni dar kaže isto usmeritev kakor Mladika. Po vojni se je njegova kvaliteta in živahna raznovrstnost zelo povzdignila. Prvič se je pomnožilo število knjig leposlovnega čtiva, ki ga družba letno nudi čitateljem. Med dobre splošno zanimive knjige spadata gotovo tako Jalenov Ovčar Marko kakor Pregljev Peter Markovič. Drugo je manj ambiciozno poljudno pisanje, ki pa ima eno dobro stran, da skromno zabava, budi spoštovanje in ljubezen do domačije in, kolikor sistematsko duhovno ne gradi, vsaj ne podira ne. Tak je tudi Bevkov Umirajoči bog Triglav iz Goriške Matice. Vseeno pa imamo vtis, da imajo prav oni, ki trdijo, da je naše poljudno leposlovje v krizi. Res je sicer, da imamo v Finžgarju, Preglju, Jalenu in Jušu Kozaku pa tudi Bevku pisatelje, ki premagujejo tradicijo in dvigajo poljudno leposlovje na višino, na kateri ga tudi literarni izobraženec ne odkanja, vseeno pa čutimo, da je to v svojem bistvu pogosto le posiljeno leposlovje, da bi naš čas potreboval nekaj drugega, posebno pa da tudi v širokih plasteh ljudstva že komplicirani problematiki sodobnega življenja odgovarja zapletenejša problematika, kakor jo odsevajo razni v bistvu na kmečko psihiko preračunjeni spisi. Je to končno dalje le programno pisanje na naprej



določena gesla, katerih ilustracija prednjači pred neprisiljenim razvojem problema. Da te vrste tematično leposlovje končno vodi v zagato, za to nam je najboljši dokaz pojav z drugega brega, iz knjig Cankarjeve družbe, kjer je A. Cerkvenc po istem sistemu napisal prav tako neživo, vseskozi geslovito socialistično in protiversko agitatorično povest »Daj nam danes naš vsakdanji kruh!« Mi sicer ne priznamo umetnosti brez tendence, ker ni breztedenčne osebnosti, umetnost pa je nujno najosebnejši izraz duševnosti tistega, ki jo je ustvaril. Duhovnost je dalje, če je živa, nujno tendenčna, agitatorična, naj to še tako prikriva, duhovnost je in mora biti aktivna, če ne celo nasilna, ker je težišče njenega obstoja v instinktu samohranitve, ki v zadevah bistva svojega bitja ne dovoljuje kompromisov. Vendar pa vseeno vsaka preočitna tendenčnost odbija in ne najde odmeva, ki ga pričakuje. Pretirana tendenčnost ubija tudi čut za prave estetske vrednote, zavaja zdravi okus na stranpoti, in zdi se nam celo, da ubija čut prave življenske vrednote. V pravih mejah in v vestnih, spretnih rokah je lahko važno vzgojno sredstvo, v neodgovornih rokah — in mi vemo, da so te danes brezobzirnejše kakor kedajkoli — pa se prevrača v najnevarnejši strup, za katerim bo-leha danes velik del vsega sodobnega javnega dela. Ponižanje tendenčne umetnosti v obliki tako zvane proletarske umetnosti, naj nam bo svarilni zgled. Kam se moremo rešiti iz tega položaja? Jalen, Kozak, Pregelj in že prej Finžgar so nakazali pot, čeprav se niso mogli popolnoma osvoboditi vezi tradicije moralizujoče poljudnosti: Pred vsem domačijstvo! Kar bomo tu dvignili iz pozabljenosti, kakor to dela Pregelj, kar bomo tu doživeli in dvignili v občečloveško markantnost, kakor to dela Jalen in že pred njim Finžgar, kjer se bomo tu zamaknili v lepote narave ali ljudi, jezika ali šeg, kakor je kos tega vsak od omenjenih in Juš Kozak zajel, bomo na pravi poti k sodobni ljudski umetnosti. A to še ni vse. Mislim, da zahteva immanentna etika takega delovanja, da dvigamo probleme iz ljudstva in zemlje, da nje tolmačimo in razvozljujemo, da zanje kažemo rešitve, ki bodo pomenile sprostitev iz vse bede vsakdanjosti v višji duhovni svet; da po njih prevajamo našo tradicionalno duševnost v sodobno naprednost duhovnega in gospodarskega napredka; vselej pa smo na napačni poti, kadar smo ali zgolj konservativni ali zgolj brezbarvni in neosebni, ali če celo tuje probleme nategujemo na domače kopito ali nesvestni posledic vcepljamo našemu duhovnemu organizmu bacile težkih bolezni, za katere ne moremo jamčiti, da bo njih posledica utrjeno duševno zdravje. Kratko bi rekli: Rešitev naše ljudske umetnosti je v poglobitvi v naše domačijstvo, materialno in duhovno, ter visok smotren idealizem. Privreti pa mora iz nas spontano kakor vse, kar se rodi iz ljubezni, spoštovanja in globoke človečnosti.

Razmeroma zadovoljiv je poučni del publikacij Družbe sv. Mohorja. Dejali pa bi skoro o njem, da je preenostranski, kakor je enostranski njen leposlovni del. Za letos nam je Družba dala Malove Zgodovine slovenskega naroda snopič o dobi političnega jerobstva

(1813—1848), ki že sam po sebi maši veliko vrzel v našem zgodovino-pisju, zraven pa prvič izrablja mnogo doslej sploh neznanega gradiva. To je res knjiga za vse in več kot družbarske vrednosti. Prav tako je z Ušeničnikovo Knjigo o življenju. Je pa to knjiga bolj za inteligenco, posebno za ono, ki se nahaja na duhovnem razpotju in si v zmedu sodobnih filozofskih struj in idej ne zna najti poti do jasnin umirjenega idealističnega gledanja na svet. Jehartova knjiga Iz Kaire v Bagdad je prijeten potopis, ki čitatelja na lahek način uvaja v novejša znanstvena spoznanja o svetopisemskih problemih. Za vse je pač tudi Življenje svetnikov, manj pa Izbrani spisi J. E. Kreka. Ne da bi jih smatrali za nepotrebne! Prav nasprotno. Vseeno pa je z družbenega stališča gledana to le knjiga, ki je ne bodo samo čitali, ampak tudi študirali, knjiga, ki bo bolj zakladnica za bodoče rodove kakor za sedanje, o katerih se zdi, da le preradi zatiskajo oči za našo polpreteklost in smatrajo za odveč vsako besedo o nji.

Ako ta zbor knjig skupno pogledamo, mislimo, da smo opravičeni, če trdimo, da je kljub nemajhni kvaliteti teh del njih izbira vseeno preenostranska. Družba hoče biti za vse stanove in za vse potrebe Slovencev. To kaže Mladika, to kaže nedvomno tudi tendenca njenih publikacij. Vendar se nam zdi, da je nekam preidealistično usmerjena, da bi res dosegla ta svoj ideal. Vse imenovane knjige so važne, da, osnovno važne za našo duhovno kulturo, toda, ali res pozabljamo, da narod ne živi samo od božje besede, ampak tudi od mesa in kruha, od dela svojih rok in proizvodov svoje materielne kulture. V bogatem letošnjem programu popolnoma pogršamo praktičnih knjig. Največji del družbenikov je pač kmečkega stanu, zato se nam ne zdi prav, če se tudi samo eno leto popolnoma prezro potrebe kmečkega stanu in kmečke hiše, na katere napredku tudi po materielni strani smo dolžni vsi delati. Kakor ne odobravamo, če so druge družbe samo materialistično usmerjene in popolnoma odriavajo duhovno kulturo, prav tako ne moremo odobravati nasprotnega ekstrema. Razumem sicer, da je tudi naše praktično poučno slovstvo danes v občutni krizi in da, kakor že najširši sloji danes odklanjajo kake obledne povesti, prav tako odklanjajo tudi staromodni pouk in da je proti knjigam gospodarske in druge poučne vsebine, napisanim po predvojnih metodah, v tradicionalnem diskreditiranem formatu in na kar mogoče slabem papirju več ugovorov kot hvale. Vse eno pa potreba po takih knjigah ostaja ista kot sicer, in njena aktualnost pri narodu, ki vsestransko napreduje, ne more biti zmanjšana. Dajte mu vendar knjig, ki bodo na primerni sodobni višini, pisane po sodobnih metodah in s pripomočki, ki jih danes že tudi kmet in delavec že zdavnaj poznata. Primitivne ilustracije dalje danes bolj odbijajo kakor vabijo. Pa še nekaj: Ali res ne vidite, da se je program teh potreb že zdavnaj razširil daleč preko domačih zdravnikov, travništev in umnih živinorej, da vse življenje našega ljudstva, ne samo kmečkega in meščanskega, stopa v nov štadij, da so nove potrebe na vseh koncih in krajih. Za vse pa velja, da je treba predvsem izboljšati in modernizirati metodo

podajanja predmeta. Ne dolgovezних teoretičnih razprav, ampak jedrnato povedano to, kar je res življensko važno, posebno pa to zadostno in moderno ilustrirati! Potem pa ne vsega nagromaditi v eno obsežno knjigo, ki se je vsak ustraši, ampak gradivo razdeliti. Dajte enkrat praktično navodilo, drugič pregled gospodarskih uspehov dotične stroke pri naprednejših narodih, tretjič magari malo filozofije, pa boste gotovo prodrli. In razširitev programa: Zakaj ne bi enkrat izdali kuharske knjige za kmečke in male skromne družine? Zakaj ne bi dali jedrnatega nauka o gospodinjstvu ali gospodarstvu, kakor je letos z uspehom to naredila Goriška Matica s svojo Vzorno gospodinjo. Ali ne vidite, da je s krizo hrane in obleke, s krizo zabave in gospodarstva v družbi tudi kriza gospodarskih poslopij, stanovanjskih hiš, njih opreme in stanovanjske in življenske higijene sploh. Tu naj bi zastavili. Naši stanovanjski tehniki se pač pečajo s problemi svoje stroke v sodobnih centrih, problemov svoje okolice pa ne vidijo in nič ne prispevajo za njihovo rešitev.

Ne škodovala bi poljudna(!) fizika in kemija z ozirom na življenje in delo kmeta in delavca, z ozirom na hrano in vrt. Naj bi kdo kratko podal problem elektrike in njenih področij, njen kulturni, praktični in gospodarski pomen. Potrebujemo poljudnega uvoda v sodobno denarstvo, nauk o družbi, o verstvu in njegovi zgovinini, o svetem pismu v luči zgodovinskih raziskavanj, o liturgiji v verskem življenju, nje zgodovini in mistiki. Naše napredujoče ljudstvo potrebuje sodoben spisovnik, praktično urejen uvod v pravo v vsakdanjem življenju, potrebuje poljuden sodoben politični zemljepis itd. brez konca, ker vsak dan načanja nova vprašanja, in ko bo program prvič izčrpan, bo že treba njegove temeljite obnovitve. Vsaj v dobi vsake generacije bi ga bilo treba tako obnoviti, kakor se obnavljajo s šolsko prakso in napredkom ved šolske učne knjige. Naše družbe opravičujejo doslej svoj obstoj prerade s tem, da mašijo prcko potrebe, mesto da bi se enkrat za vselej brez ozira na težave zavedle, da so one naša prva in najuspešnejša ljudska univerza, celo bolj važna kakor pa ona, ki nosi ta naslov in vzgaja in poučuje z živo besedo. Učinek žive besede je enkratni, učinek tiskane besede pa je dolgotrajen in temeljitejši kakor oni, ker se po potrebi čitatelja lahko obnovi in učvrsti.

Tu se nam vriva samo po sebi tudi vprašanje kvalitete družbinskih knjig. Odločno moramo namreč odkloniti načelo, ki ga je proglasil dr. I. Lah na občnem zboru Vodnikove družbe ali v Jutru dr. P. Strmšek, iz katerega izhaja, da zadostuje za ljudske mase skromnejša kvaliteta kakor za inteligentne sloje, za Vrhniko nižja stopnja kot za Ljubljano, za Maribor manjša kot za Ljubljano, za Slovence sploh pa nižja kot za velike narode. Temu nasproti vztrajamo odločno na Jakopičevem stališču, da je idealen umetniški nivo, za katerim mora stremeti tako akademija in univerza kot poljudna knjižna družba, za vse enak, namreč nivo sodobnih stvariteljskih možnosti, nivo pridobitev sodobne znanosti in nivo potreb skozi današnji dan v bodočnost se razvijajočega življenja. Dr. Mal piše svojo

zgodovino z vsem aparatom in s tistim kriticizmom, s katerim bi pisal znanstveno razpravo, z edino razliko, da isti izsledek pove poljudneje, preprosteje, da izsledku doda za nivo znanja človeka, ki od njega pričakuje pouka in ne golega dodatka svojemu temeljnemu znanju, marsikaj, kar bi si napram inteligentu in strokovnjaku lahko prihranil, in posebno, da svoj spis razbremenjuje od vsega vidnega in za navadnega čitatelja motečega dokazilnega aparata. Isto velja za Ušeničnika in Jeharta in mora ostati v veljavi za vse, ki pišejo za ljudstvo. Nivo znanja pisca odgovarjaj nivoju aktivnega znanstvenika dotične stroke, vse diletantske kompilacije bi morale enkrat za vselej izginiti s programa naših knjižnih družb. Boljša je dobro izbrana antologija, kakor slaba nova kompilacija, ki pomeni degradacijo in profanacijo znanstva. Zato je edino pravilno, da družbeno publikacijo o državi piše univ. prof. dr. L. Pitamic, ne pa kak učitelj ali župnik z dežele in s tega stališča kljub drugačnemu mnenju inteligentnih čitateljev. Mladike pozdravljam spise univ. prof. dr. Janeza Plečnika v Mladiki, ker poučujejo o nedvomno potrebnem znanju o človeškem telesu in njega ustroju, torej o nečem, kar je človeku najbližje in najvažnejše zanj, zraven pa silijo čitatelja, da misli, da se pogloblja v skrivnosti jezika in njegovega izraza in se pri malem duševnem naporu veliko nauči. Poznal sem v svoji mladosti hlapca, ki je z zanimanjem čital Škrabčeve jezikoslovne razprave na platnicah Cvetja, poznal sem več kmetov, ki so s slastjo in naraščajočim razumevanjem čitali Ušeničnikov Katoliški obzornik in Lampetovo filozofijo, zato tudi mislim, da če so bili taki pojavi mogoči pred četrstoletjem, ni pretirano dajati širokim slojem današnjosti hrane, kakršno in kakor jo nudi omenjeni spis. Pozabiti ne smemo, da se je nivo izobrazbe in zadevnih potreb širokih mas že občutno dvignil in da se še hitreje dviga sedaj, ko jim je po radiju postala naenkrat neposredno dostopna ne samo poljudna ampak tudi visoka znanost in umetnost.

Bistveno vprašanje v problemu publikacij naših knjižnih družb je posebno vprašanje koledarja in pratike. Nobenega dvoma ni, da je z vsem drugim po vojni tudi tradicionalna pratika ali družben koledar v krizi. Pratika v ožjem smislu je za vsakdanje življenje neobhodno potrebna. Vse družbe se močno trudijo, da bi ji dale čim impozantnejši in tudi umetniško zadovoljiv obraz. V tem oziru so dosegle tudi lepe uspehe in ta del splošno zadovoljuje. Kriza onega drugega, pratiki priključenega dela pa doslej niti oddaleč ni rešena. Še vedno namreč ni opredeljeno, kaj vse spada v drugi del koledarja, in tako je koledar v svojem drugem delu še vedno zatočišče za vse, kar niti po kvaliteti niti po vsebini nikamor drugam ne spada. Pesniki, ki jih nobeno drugo glasilo ne tiska več, so stalni zalagalci raznih koledarjev, pripovedniki začetniških ali diletantskih kvalitet istotako. Pred vsem pa je koledar zbirka kronikalnih in praktično informativnih člankov, kjer pa še vedno pogrešamo doslednosti in sistema.

Mi si predstavljamo sodoben koledar, ki bi zadostoval najširšim potrebam, kot vsestranski praktični informator. Leposlovje naj bi odpadlo popolnoma, prav tako posebno vse, kar kakorkoli diši po strankarski agitaciji ali kar služi interesu samo enega stanu. Saj ima danes itak vsak zaveden stan svoj poseben koledar. Razen umetniško in tiskarsko čim popolnejšega koledarja z vsem, kar k njemu spada, naj bi taka idealna slovenska pratika obsegala vsekako sledeče: Statistiko in imenik članov. Svoj čas je bil Mohorjev koledar prvi adresar za podeželskega človeka. Dalje vse informativne in statistične družbene vesti. Jedrnato kroniko zgodovinskih dogodkov zadnjega leta. Kratko kroniko svetovne zgodovine. Kratko kroniko zgodovine lastnega naroda in lastne države. Glavne dogodke zadnjega leta doma in v državi. Kratko kroniko zgodovine katoliške cerkve in glavne dogodke zadnjega leta. Tako bo koledar postal neprecenljiva zakladnica splošnega znanja in trdna vez življenja naroda s cerkvijo in državo. Umesten bi bil tudi seznam za narod, cerkev in državo važnih spominskih dnevov vsakega prihodnjega leta. Seznam držav in verstev sveta s statistiko prebivalstva držav in glavnih mest. Mere držav, morij in najvišjih gorskih vrhov ter najdaljših rek. Vsa mogoča praktična pojasnila: Poštne in kolkovne pristojbine, mere, denar, davščine. Semnji. Novi zakoni. Nove, za življenje in gospodarstvo važne iznajdbe v zadnjem letu. Kratka zdravstvena navodila za pomoč v sili in kako postopati pri težkih slučajih. Informacije o šolstvu, katere šole imamo v domovini, katere važnejše v državi, za kaj usposablja in kakšni so sprejemni pogoji. In še marsikaj drugega. Potem bi še dodal za kratek čas skrben izbor anekdot, smešnic in uganek, pa bi imeli za koledar trden okvir; če bi ga idealno izpopolnili in letno dopolnjevali, bi bila to pratika, ki bi jo vsak rad, s pridom in stalno uporabljal. Tak koledar bi lahko postal vsenaroden in bi bil živa vez med sloji, katerih interesi so danes že tako diferencirani, da si res ne upamo najti zanje druge skupne platforme.

Na marsikaj smo opozorili tekom našega razpravljanja, k enemu vprašanju pa se moramo pred koncem še enkrat povrniti, k vprašanju razmerja naše največje knjižne družbe do delavstva. Ker je imela doslej pred očmi skoro izključno duhovne in praktične potrebe kmeta, ki je pomenil do vojne skoro narod, in malega meščana, in se je po vojni precej približala tudi potrebam inteligence, je napram delavstvu naenkrat nastalo stanje, ki izziva potrebo korenitih sprememb, ali pa se mora družba odreči svojemu vsenarodnemu značaju, ker delavskega sloja iz naroda izločiti ne more. Položaj je namreč momentano ta, da se je kar čez noč pojavil tudi pri nas ta stan, ki goji svojo stanovsko zavest do bolečnih izrodov, ki odklanja duhovne dobrine dosedanje družbe in se s svojimi gospodarskimi cilji stavi do nje v najostrejšo nasprotje. Kakor hitro se je namreč naš delavec izločil iz prejšnje ozke zveze s svojim kmetiskim domom in postal samo delavec-proletarec, je sprejel tudi dobre in slabe ideale svetovnega delavstva. Razen izrazito ma-

terialistične usmerjenosti pa označuje sodobno delavstvo posebno želja po izobrazbi in politična razboritost, ki je kmetu kolikor toliko primanjkuje. Ker od drugod niso dobili sebi primerne duhovne hrane, so črpali deloma iz prosvetno bolj organiziranega slovenskega socialističnega delavstva v Ameriki, končno pa so si postavili lastno prosvetno ustanovo, Cankarjevo družbo. Kakor njene knjige dokazujejo, dela ta družba z odkritim vizirjem. Postavili so si čisto določno za cilj materializem in kolektivno absolutno človečanstvo. Vse mora služiti temu cilju, zato umetnost pri njih prestaja biti umetnost, katere težišče bi bilo v osebni dokumentarnosti in estetski kvaliteti, ter se spreminja v tendenčnega agitatorja, ki je tem več vreden, čim bolj sugestivno ponuja svojo tendenco. Zato je Cerkvenikov »Daj nam danes naš vsakdanji kruh« skoz in skoz propagandna, skoro dogmatično necerkvena knjiga in pomenja vsekakor hud napad na versko misel, kjer med delavstvom še tli. Ta idealizirana tendenčnost je vsekakor mnogo nevarnejša kakor marsikak drug knjižni pojav zadnjega časa, ker čutna sladkobnost ali politična borbenost sama le prepogosto bolj odbija kot privlači. Ton te povesti pa je umerjen, dih plemenite človečnosti veje nad njo in v nevsiljivih dozah podaja ves sodobni inventar socialistične borbene duhovnosti: Vera je opij za bedne in družabno zatirane; vera ne blaži svojih privržencev, ampak jih dela le še bolj odvratne; krst je duhovno nasilje; nedelavska družba živi samo svojim živalskim instinktom; privatna lastnina dela človeka pohlepnega; ideal novega človeštva, ki prihaja, je bratstvo vseh in razživljanje človeka; krščanstvo je s svojo misijo v človeštvu propadlo, nova gesla pa proglašajo zanesljivejše ideale. Spretno je porabil Cerkvenik tradicionalni okvir družbinske povesti za svoj namen in ne smemo ga podcenjevati.

Globlji pogled v položaj in tendence naših knjižnih družb nas torej poučuje, da bi bila njihova struktura lahko mnogo enostavnejša, če bi njihovi voditelji stremeli res samo za interesi širokih plasti naroda in njih resničnimi potrebami. Iz prave strukture duhovnega in družabnega slovenstva bi bili upravljeni samo dve, če ena ne more zadovoljiti vseh potreb: Mohorjeva in Cankarjeva. Samo posebni interesi inteligence so povod za nadaljnje cepljenje, v bistvu je postala knjižna družba sredstvo za dosego zamolčanih namenov, vaba, s katero lahko v kalnem ribariš. Slovenski narod je namreč z izjemo dela inteligence, ki je v resnici postala z narodom eno šele v zadnjih dveh generacijah, poprej pa je vedno imela posebne cilje, in z izjemo delavskega sloja duhovno še zelo enoten. Zato bi mu po vseh resničnih potrebah zadostovala ena, pametno vodena in resničnim potrebam vseh ustrežajoča družba kakor nam zastuje ena univerza. Vsled duhovne oddvojenosti velikega dela delavskega sloja bi bila pa vsekakor upravičena posebna družba, ki bi skrbela samo za duhovne in praktične izobraževalne potrebe delavstva.

Odgovornost za to, da ni tako, mislimo, da smemo brez pomisleka naprtiti inteligenci, ki je kakor v prejšnjih generacijah tudi v naši začela zasledovati svoje posebne cilje brez ozira na resnične

interese ljudske mase, kateri se prišteva. Tako se na koncu naših razmišljanj srečujemo s problemom inteligence, njenih dolžnosti in pravic v narodu. Ni dvoma, da inteligenca, ki pri delu za narod vpoštevata pred vsem dvoje, iz velikega sveta prevzete ideale, ni na pravem potu. Posebno še, če si jih ne upa braniti z odkritim čelom, ampak se celo očitvidno boji videza, da jih zastopa. Taka inteligenca ni prav nič boljša kakor je bila prejšnja, ki se je stavila napram ljudstvu, iz katerega je izhajala, v pozo skupine z lastnimi, nad vsakdanje resnične potrebe vzvišenimi cilji.

In samo trmoglava vztrajnost inteligence vzdržuje uvodoma ugotovljeno hipertrofijo poljudnih književnih družb pri Slovencih. Praksa dosti jasno dokazuje, da je vsaj polovica te produkcije čisto odveč in pod tisto kvaliteto, ki bi edina morala odločati o tem, kaj in koliko naj izide. Trdovratno načelo, da mora iziti letno toliko in toliko knjig, je prevladalo nad kvaliteto, načelo mašila za sicer prazno mesto v številu produkcije je važnejše in močnejše, kakor spoznanje, da boljše manj in to dobro. Če bi dobre knjige Mohorjeve družbe — in kljub gori ugotovljeni enostranosti izbire so njene publikacije po večini dobre! — združil z redkimi dobrimi iz drugih družb, bi vse skup dale ravno našim razmeram številčno primeren, zato pa kvalitativno popolnejši dar. Kako nesmotrno in globlje neutemeljeno je to cepljenje moči, zato pa bi bilo v ti združitvi najzgovornejši dokaz dejstvo, da bi bil tudi ta tako nastali enotni knjižni dar še prav tako enostranski kot je Mohorjev že sam na sebi.

Nič nimamo proti deljenim naporom, če so sadovi toliko številnejši in močnejši po vrednosti. Naše družbe pa doslej te razkosačnosti naporov in sredstev, ki se zanje izdajajo, niso opravičile. Ker želimo, da bi kdo naših iskrenih besed ne tolmačil napačno ali jim celo podtaknil mogoče strankarsko merilo, poudarjamo izrecno, da smatramo svobodno konkurenco pri vsakem podjetju za zaželjeno, plodonosno in upravičeno, da pa je konkurenca v našem ljudskem knjižništvu razen v mali meri pri Mohorjevi družbi rodila premalo takih za ves narod ali vsaj za posamezne sloje pomembnih vrednot, ki bi jo opravičevale.

## **Romunski konkordat.**

*Dr. p. Modest Novak O. F. M.*

Dne 10. maja 1927 sta papež Pij XI. in romunski kralj Ferdinand I. po svojih zastopnikih, kardinalu Gasparriju in romunskem ministru za bogočastje Goldisu, sporazumno uredila razmere katoliške cerkve v Romuniji. 7. julija 1929 pa sta se sešla ravnosti kardinal državni tajnik Gasparri in romunski pooblaščenec, izredni poslanik Kaj Brediceanu v apostolski palači v Vatikanu, da pregledata ratifikacijske listine. Ko sta videla, da je vse v redu, sta končno veljavno podpisala »slovesno konvencijo med sv. stolico in kraljevino Romunijo«, kakor se uradno ta konkordat imenuje.

Neposredno po izmenjavi ratifikacijskih listin je stopil v veljavo, ker tako določa člen 23; razglašen pa je bil v uradnem listu apostolske stolice »Acta Apostolicae Sedis« 15. julija 1929. Vsega skupaj obsega 24 členov s kratkim dostavkom. V naslednjem podamo glavne določbe.

Pripadniki rimsko-katoliške apostolske veroizpovedi bodo svobodno izvrševali svoje verske vaje in se udeleževali javnega bogočastja v vsej državi. Direktno občevanje škofov, duhovščine in vernikov s sv. stolico in obratno v duhovnih in cerkvenih zadevah bo brezpcgojno svobodno. Katoliška cerkev in njeni udje, romunski državljani, bodo od strani države deležni postopanja, ki nikakor ne bo slabše, kakor ga uživajo po ustavi druge veroizpovedi. Cerkev bo pri službi božji, kakor predpisujejo liturgična pravila, molila tudi za kralja (člen 1, 4, 10, 7).

Katoliška hierarhija se uredi tako-le:

Za grški obred: cerkvena provincaja Alba Julia in Fağaras, kateri so podrejene štiri škofije. Sedež metropolije je Blaj; sufragani pa stolujejo v Oradea-Mare, Luğoj, Gherla in v severnem delu kraljevine se ena škofija še nanovo ustanovi, njen sedež pa se pozneje sporazumno določi. K tej novi škofiji bodo pripadali tudi katoliški Rusini, ki bodo imeli svojo posebno upravo.

Za latinski obred: cerkvena provincaja Bukarešt s prav tako štirimi sufragani. Metropolit ima svoj sedež v Bukareštu; njemu podrejeni škofje pa se nahajajo v Alba-Julia, Timisoara, Satumare in Oradea-Mare, Jasi. Satumare in Oradea-Mare sta združeni aeque principaliter. Ko stopi konkordat v veljavo, preneha apostolska administratura in ozemlje Oradea-Mare pride pod jurisdikcijo sedanjega satumarskega škofa. Škofiji Jasi se priklopi tudi Bukovina. Ozemlje stare Romunije preide izpod oblasti kongregacije de propaganda fide v področje splošnega prava, to se pravi, da preneha biti misijonska dežela v strogem zmislu besede.

Za armenski obred se določi duhovni poglavar z jurisdikcijo nad vsemi Armenci v državi, ki bo imel svoj sedež v Gherli.

Sv. stolica ne bo spreminjala hierarhične ureditve niti provincijalnih niti škofijskih meja brez predhodnega sporazuma z romunsko vlado. Izvzete so samo majhne spremembe župnij, ki jih zahteva dušni blagor vernikov. Noben del romunske države ne bo odvisen od škofa, ki bi mel svoj sedež zunaj državnih meja; ravno tako se tudi nobena romunska škofija ne bo raztezala čez te meje (čl. 2 in 3).

Škofje, koadjutorji cum jure successionis, kakor tudi duhovni poglavar Armencev, morajo biti romunski državljani; možne so sicer tudi izjeme, ako se rimska stolica in kraljevska vlada sporazumno dogovorita. Pred imenovanjem škofa bo sv. stolica vladí naznanila osebo, ki jo namerava imenovati, da se tako složno ugotovi, če od strani države ni proti njej kakega političnega razloga. Preden pa bo novoimenovani škof vzel škofijo v svojo posest, bo prisegel, za kar je v konkordat postavljena posebna formula.



Škofje imajo popolno prostost v izvrševanju cerkvenih opravil in v vodstvu svojih škofij. Izvajati bodo mogli vse pravo in udeleževati lastne predpravice v pastirski službi v skladu z disciplino, ki je odobrena po katoliški cerkvi; svobodno bodo dajali verska, moralna in cerkvena navodila, kakor to zahteva njihova sveta služba. V slučaju pa, da bi bila ta navodila splošnega pomena, interesa, ko jih bodo objavili, bodo nato vseeno o njih obvestili ministra za bogočastje. Drugi člani katoliške duhovščine bodo odvisni izključno od njih v vsem, kar zadene njih imenovanja in izvrševanja duhovske službe. O izvršenem imenovanju bodo obvestili ministra za bogočastje.

Romunski škofje grškega obreda kakor tudi latinski nadškof v Bukareštu bodo senatorji po pravu.

Pri vseh katedralnih cerkvah bo kapitelj kanonikov, ki bo vzemal juridično in patrimonialno stališče. Tudi kanoniki morajo biti romunski državljani; izjeme so po sporazumnem dogovoru mogoče.

Ordinarijem bo na prosto dano ustanavljati nove župnije, zidati in ustanavljati nove podružnice. Če bodo pa želeli prispevkov od države, bodo morali postopati sporazumno z vlado, ki bo dala svoj pristanek, če gre za 400 družin v mestih in za 200 družin v vaseh. V posebnem slučaju bo vlada mogla pristati tudi pri manjšem številu družin. Imenovanje dušnih pastirjev, ki morajo biti romunski državljani in ki niso bili obsojeni po končnoveljavni razsodbi radi zločina proti varnosti države, je izključna oblast ordinarijev. Pristanek vlade se bo zahteval samo v slučaju, kjer bo šlo za imenovanje dušnega pastirja-tujca, ki bo moral vendarle pozneje pridobiti si pravice romunskega državljana (člen 5, 6, 8, 10, 11, 12).

Vsaka škofija bo imela semenišče za vzgojo duhovskega naraščaja, ki bo odvisno izključno od ordinarija. Profesori bodo romunski državljani; možne so pa tudi izjeme po skupnem sporazumu sv. stolice in vlade. Spored študija bo določila pristojna cerkvena oblast. V semeniščih bo obvezen študij narodnega jezika in zgodovine po sporedu, ki ga bo postavila škofijska konferenca sporazumno s pristojnim ministrom v mejah, ki ne bodo ovirale bogoslovnega študija, in v načinu, ki je združljiv z značajem tega verskega instituta (člen 16).

Redovi in verske kongregacije, ki obstajajo v romunski državi, bodo morali imeti svojega provincijala in svoje člane, romunske državljane, bivajoče v deželi. Država jim kot takim priznava juridično osebnost, če le izpolnijo pogoje, določene po pravu, ki je v veljavi. Dohodki, ki pripadajo redovom in verskim kongregacijam, bodo morali biti razdeljeni po želji dobrotnikov in po naravi in cilju, ki ga zasleduje verska ustanova. Novi redovi in verske kongregacije bodo mogle biti ustanovljene v Romuniji in te, ki se dejansko tam že nahajajo, bodo mogle odpreti nove hiše le z dovoljenjem, ki jim ga bosta složno dali sv. stolica in romunska vlada (člen 17).

Država prizna katoliški cerkvi, zastopani po njeni legitimni hierarhični oblasti, juridično osebnost po občnem pravu

dežele. Potemtakem so župnije, dekanije, samostani, kapitlji, proštije, metropolije in druge organizacije, kanonično in legalno ustanovljene, juridične osebe in popolna lastnina njih dobrin, naj si bodo kakršnekoli narave, jim je od strani države garantirana po ustavi kraljevine (člen 9).

Medškofijski verski zaklad (patrimoine sacré) se bo ustanovil z naslovi romunske rente, ki sedaj pripadajo prebendam škofov, kanonikov, kuratnega klera in bogoslovnih semenišč. Namen tega verskega zaklada je vzdrževanje ordinarijatov, bogoslovnih semenišč, kanonikov in oseb, ki vrše dušnopastirsko službo po župnijah. V slučaju pa, da bi ti dohodki ne dosegli primerne višine, jih bo država dopolnila v zmislu veljavnega prava. Verski zaklad bo upravljal zbor dijecezanskih škofov po pravilih, statutih, ki jih bo sam sestavil in ki jih bosta odobrili sv. stolica in vlada. Isti zbor bo upravljal dohodke rente, ki izvira iz »Splošnega katoliškega zaklada za vero« in iz »Splošnega katoliškega zaklada za poduk«, ki sta oba že imela juridično osebnost in ostaneta na patrimonialnem in juridičnem stališču še sedaj. Verski zaklad bo užival ugodnosti juridične osebe (člen 13).

Pravice in dolžnosti patronata vseh kategorij so in ostanejo odpravljene brez vsake odškodnine. Bogočastna poslopja, župnišča s pritklinami, kakor tudi druge dobrine, ki jih je patron namenil cerkvi, 1. če so vpisane v zemljiški knjigi na ime juridičnih oseb, označenih v členu 9, ostanejo v njihovi popolni lastnini; 2. če so vpisane na ime patrona, ostanejo v posesti cerkve v uporabo zadevnih župnij. V slučaju pa, da bi kaka župnija kanonično in legalno prišla do tega, da preneha, bo stari patron, če je to država ali kaka državna institucija, mogel prosto razpolagati s temi dobrinami; če je pa to zasebnik, ostanejo poslopja in omenjene dobrine v posesti in v uporabi cerkve (člen 15).

Katoliška cerkev ima pravico odpirati in vzdrževati na lastne stroške osnovne in srednje šole, ki bodo odvisne od krajevnega ordinarija in pod nadzorstvom in pregledom ministra za javni poduk. Pod istimi pogoji bo mogla vzdrževati sedanje število normalnih šol. Vse šole redov in verskih kongregacij so podvržene krajevni ordinariju; dosledno ima on tudi pravico določati jezik, v katerem se bo poučevalo. Vse imenovane šole bodo imele pravico javnosti po načinu veljavnega zakona (člena 19).

Katoliška cerkev ima pravico poučevati v verskem nauku katoliške učence v vseh javnih in zasebnih šolah države; poučeval pa se bo verski nauk v materinem jeziku učencev. V srednjih šolah, ki jih obiskujejo po večini katoličani, ga bodo poučevali katoliški učitelji, duhovniki ali laiki, ki jih bosta sporazumno imenovala ordinarij in minister za javni poduk in ki jih bo vlada plačevala v skladu z obstoječim zakonom. V osnovnih državnih šolah, ki jih po večini obiskujejo katoličani, bo katoliški verski nauk poučeval duhovnik, ki ga bo ordinarij določil; če bi duhovnikov manjkalo, pa kak katoliški laik, ki bo mogel biti tudi učitelj šole, če ga bo le ordinarij

spoznal za sposobnega. Ako škof obvesti ministra, da veroučitelj ni sposoben vsled razloga, ki se nanaša na nauk ali na moralnost, bo učitelj dolžan takoj poduk opustiti, pristojna oblast pa bo poiskala naslednika. V državnih šolah bo spored verskega nauka za katoličane uredil ordinarij in ga sporočil pristojnemu ministru. Šolske knjige bo tudi moral odobriti ordinarij, ki ima obenem pravico nadzorovati verski poduk v imenovanih šolah (člen 20).

Cerkveno imetje, ki pripada juridičnim cerkvenim osebam, kojih sedež je zunaj meja romunske države, se bo s posebno konvencijo uredilo (člen 21).

Vse težave in vprašanja, ki bi mogla nastati glede razlage pričujočega konkordata, se bodo rešila sporazumno med sv. stolico in vlado (člen 22).

Obe stranki, ki sklejata pogodbo, si pridržujeta možnost preklicati pričujoči konkordat z odpovedjo šest mesecev naprej (člen 23).

## OCENE.

### PLATONOV PHAIDON<sup>1</sup>.

Phaidon je eden najlepših Platonovih dialogov. V njem nam Platon slika Sokrata zadnje ure pred smrtjo. S čudovito vedrim mirom, v razgovorih o nesmrtnosti, čaka Sokrates večerne ure, ko mu bodo podali smrtno čašo. Platon je na zares umetniški način strnil Sokratovo ravnanje z njegovim naukom v prelepo soglasje. Tako umira moder mož, ki je živo prepričan o nesmrtnosti in ki mu je bilo vse življenje le priprava na smrt — tota enim philosophorum vita commentatio mortis est, kakor je to misel za Platonom izrazil Ciceron (*Tusc. disp. I 31*). Obenem je Platon vpletel v te razgovore svoje znanstvene dokaze za nesmrtnost duše.

Ob Sokratovem sporočilu prijatelju, naj pride kmalu za njim, se vname najprej vprašanje o samomoru. Simmias je namreč Sokrata tako razumel, da nagovarja prijatelja na samomor. Sokrates zavrne to misel, češ, samomor je greh. Človek je božja lastnina, zato nima pravice samovoljno zapuščati življenja. (Zopet je Ciceron v *Tusc. disp. I 30* lepo povzel ta nauk: *Vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare.*) Toda resnica je, da se pravi filozof smrti veseli. Saj hrepeni po čim globljem in čistejšem spoznanju, a telesnost in čutnost mu takšno spoznanje ovirata. Zato upa čistega spoznanja šele »onkraj tega življenja«. (Vodilna misel je resnična, dasi Sokrates, oz. Platon, ne umeva popolnoma pravilno razmerja telesa in duše. Platonu je telo za dušo skoraj samo ovira, dočim je Aristoteles prav doumel, da je telo tudi za spoznanje duši

<sup>1</sup> Platonov Phaidon. Razgovor o nesmrtnosti duše. Prevedel Anton Sovré. Ljubljana 1929. Izdalo Društvo prijateljev humanistične gimnazije. J. Blaznika nasl. Univerzitetna tiskarna in litografija d. d. v Ljubljani. Str. 144.

v tem življenju potrebno sredstvo. Resnica pa je, da po izvirnem grehu telesnost v mnogočem duha ovira, kakor je to podobno Platonu izrazil tudi Modri 9, 15: »Telo, ki je strohljivo, teži dušo in prsteno prebivališče tlačí pamet, katera veliko misli.«) Ob spominu onostranskega življenja se razgovor naravno obrne na vprašanje o nesmrtnosti.

Sokrates ima vedro zaupanje, da je »usojeno človeku tudi po smrti življenje«. To zaupanje zajema že iz »stare ljudske vere«. S to vero Sokrates začenja, k njej se na koncu razgovorov zopet vrača. Ljudstvo je zavilo to vero v razne »mite«, toda iz njih seva resnica. Kdor je prepričan o božjem bivanju, zanj je res tudi prepričevalen Sokratov izrek, da s smrtjo ne more biti vsega konec. »Zakaj če bi bilo s smrtjo vsemu konec, bi imeli le grešniki nepričakovan dobiček, ker bi jih (smrt) ne ločila zgolj od telesa, temveč jim zatrla z dušo vred tudi vso njihovo zločo.« To je tako zvani »moralni dokaz« za posmrtno življenje. Sokrates seveda motri v njem, bolj ko npravni, evdajmonološki moment, zato tudi obstane pri nekakšnem »tveganju« (kdo se ne spomni ob tem sloveče Pascalove »stave«?): »Dà, vera v tako ali podobno posmrtnost je vredna, da jo tvegamo, kajti to tveganje je lepo, in človekov duh potrebuje za, svojo uteho sličnih predstav.«

Kot filozof pa hoče Sokrates-Platon splošno prepričanje o nesmrtnosti duše s svojo filozofijo tudi strogo-znanstveno utemeljiti. Ako naj — tudi znanstveno — presodimo njegove dokaze, moramo kajpada reči, da na splošno nimajo moči.

Prvi dokaz je povzet iz »nepretrganega krožnega obtoka«, ki je v naravi, kjer nasprotno prehaja v nasprotno in iz le-tega zopet ono: iz živega mrtvo, iz mrtvega živo. To prehajanje je dejstvo (skolastiki so to izražali tako: »corruptio unius generatio alterius«), toda nesmrtnosti duše samo zase ne dokazuje. Najprej bi moralo biti že dokazano, da je ta obtok večen. Zakaj če bi iz kateregakoli vzroka kdaj prenehal, bi prenehalo tudi življenje. Platon je to čutil, a ta pomislek zavrnil samo z vprašanjem: »Ali bi ne bila (tedaj) nujna posledica, da bi bilo nazadnje vse mrtvo in nič živega?« Gotovo da, a zakaj bi bilo to nemogoče (namreč, da bi vse življenje na svetu zamrlo)? Potem pa, če bi bil tudi ta obtok večen, še ne bi sledilo iz tega, da bi bila duša nesmrtna. Nastajalo bi pač iz živega mrtvo in iz mrtvega živo v večnem obtoku, a kje je v tem dokaz za nesmrtnost n. pr. moje duše?

Platon izkuša ta dokaz podpreti z dokazom, da je duša res že pred telesom bivala, da zatorej tudi ni nič čudnega, če bo bivala tudi po telesu, to je po telesni smrti. Dokaz izvaja Platon iz svoje misli, da je »učenje le spominjanje«. Če koga umno vprašujemo, nam končno pove, česar dejansko poprej ni vedel. Ker nam pove, je moral pa vendarle vedeti: če torej ne dejansko, pa tako, da je bilo znanje v njegovem duhu nekako vezano, a se je ob vprašanjih oprostilo. To pa Platon tako umeva, da so duše bivale že pred telesi in tedaj imele jasno spoznanje resnice, a so morale (radi

neznane krivde) v telesa, kjer telesnost njih spoznanje nekako veže, tako da ga je treba s trudom na novo oprostiti. Toda ta Platonova misel je zmotna. Najprej bi bilo zopet mogoče, da bi duše dobivale tisto latentno spoznanje ob postanku v človeku (teorija o »vrojenih idejah«). Platon se je teža ugovora tudi zavedal, a se mu je zdelo, da ga zadostno zavrne z opombo: to se ne ujema; spoznanje ne more biti obenem spoznanje in nespoznanje, duša pa izpočetka nima spoznanja. Toda zakaj ne bi mogla duša dobiti izpočetka spoznavnih dispozicij, ki bi potem ob stiku s čutnim svetom počasi prehajale v dejansko spoznanje? Potem pa — in to je poglavitno — tiste splošne ideje, ki urejamo podnje posamezne primere, dobivamo dejansko po abstrakciji, z abstraktivno umsko funkcijo, zato ni treba ne vrojenih idej, ne prejšnjega spoznanja v nekem predtelesnem stanju.

Drugi dokaz je iz enovitosti duše. Duša je enovita, a kar je enovito, ne more razpasti. Dokaz je formalno pravilen, le enovitosti duše Platon ni zadostno dokazal. Zelo lepo govori o tem, da ima duša sorodnosti z idejami, ki so nevidne, kakor je sama, a tudi enovite in večne, da jo telesnost in čutnost ovira, teži in ponižuje in da je torej sama nekaj višjega in božanskega, da mora biti torej deležna večnosti idej in nesmrtnosti božanskih bitij. To je, kakor smo dejali, zelo lepo, tuintam kaže tudi na pravo misel, da se duša »umika sama vase«, kjer se zave tudi svoje enovitosti, a ta misel ni zadosti jasno povzeta in obdelana, zato dokaz, kakršen je, mislečega človeka ne more zadovoljiti.

Dobro je Platon zavrnil ugovor, da bi utegnila biti duša »harmonija« telesnih sil (teorija materializma). To je že zato nemogoče, pravi Platon, ker duša »gospoduje« in je dostikrat »v sporu« s telesnimi silami, z občuti in čuvstvi, a kako naj bi duša imela vodstvo nad tem, kar sama je?

Ni pa prav jasen odgovor na drugo misel, da bi mogla biti duša kakor tkalec, ki tke obleko za obleko, a vendar zadnje ne preživi, dasi je sicer nekaj višjega kakor pa obleka. Tu marveč Sokrates začne pripovedovati, kako je studiral filozofijo, dokler se ni končno povzpel v kraljestvo idej. In vprav iz pojmovanja idej zajame tretji in zadnji dokaz.

Dokaz je ob kratkem ta: Ideje (po Platonu) resnično bivajo in le po njih deležju bivajo druge stvari. Nasprotujočim si idejam je pa svojsko, da se ena ob drugi ali umakne ali pa premine, nikdar pa nasprotje kot tako ne more postati svoje lastno nasprotje. Lepota kot taka ne more postati grdota, le lepo lahko postane grdo. Sedaj pa to ne velja samo za nasprotja, temveč tudi za nekatere stvari, ki sicer same zase med seboj niso nasprotne, a so deležne nasprotij. Tako n. pr. ogenj nikdar ne more postati sneg, ker je ogenj ogenj po deležu toplote, a sneg po deležu mrzloti in sta si ti dve ideji v nasprotju: eno se mora umakniti ali preminiti, t. j. ali se ogenj umakne ali pa ugasne, ali pa se sneg umakne ali pa staja. Duša je pa duša po ideji življenja in življenje je nasprotje smrti. Torej je

nemogoče, da bi duša umrla. Potemtakem je duša nesmrtna. Tudi ta dokaz, kakršen je, nas ne more zadovoljiti. Sumljivo je že to, da Platon sam govori le o »nekaterih« bitnostih, ki so baje takšne, da ne morejo preiti v nasprotje. Saj bi sicer tudi o človeku lahko dokazali, da je nesmrten. Človek je živ organizem po življenju, a truplo po smrti. Smrt in življenje sta pa nasprotji, ideja življenja večno nasprotuje ideji smrti. Torej tudi živ človek ne more postati truplo, to je, ne more umreti. Jasno je, da je takšno sklepanje sofizem in da je tudi v nasprotju z dejstvi. Prav isti sofizem pa tiči tudi v onem dokazu o duši. Res je za dušo življenje bistven znak, kakor je za ogenj bistven znak toplota. Toda kakor ta bistvena zveza toplote z ognjem nič ne brani, da bi ogenj ne mogel ugasniti, tako bistvenost življenja za dušo kot taka ne brani, da ne bi mogla duša preminiti. Dokler je duša, je seveda živa in ne more biti neživa, a samo v tem še ni nobene nujnosti, da je. (Skolastiki pravijo: bistvo stvari je neizpremenljivo in večno, a zato še ne uče, da bi stvari bile neizpremenljive in večne.) Nekaj drugega bi bilo, če bi Platon posebej dokazal, da je duša neuničljiva. Potem bi seveda večno bivala, in ker ji je življenje bistven znak, bi večno bivala kot živa in torej nesmrtna. Platon je tudi to nekoliko čutil, a njegovo dokazovanje, da je neuničljiva, je zopet pogrešno. Duša, pravi, je nesmrtna, torej je tudi neuničljiva. To je, če je sploh kako dokazovanje, zmoten kolobar (*circulus vitiosus*): duša je nesmrtna, če je neuničljiva, a je neuničljiva, ker je nesmrtna!

Znanstveni dokazi, ki jih za nesmrtnost duše v Phaidonu navaja Platon, niso torej zadovoljivi. Zato ni čuda, da je dejal že Ciceron: »Ne vem, kako je to, ko čitam (Platonovo knjigo o duši), se mi zdi vse izvestno, ko pa knjigo odložim, se mi vsa izvestnost razgubi.« (*Tusc. disp. I 11.*) Sv. Avguštin je še enkrat povzel zadnji Platonov dokaz v delu »*De immortalitate animae*« (*MPL 32 1020—1035*): »Duša je življenje. A nobena stvar ne more biti brez svojega bistva (*nulla res se ipsa caret*). Torej duša ne more umreti.« Zopet more biti odgovor le ta, da dokaz nima dokazne moči. Iz njega sledi le to, da je duša, če je, živa. Da pa sploh ne more preminiti, to s tem ni še dokazano. Nekaj drugega bi bilo, če bi bila duša življenje samo, tedaj pa samobitna bit. Takšno bitje ne more preminiti.

Kajpada s tem ni rečeno, da bi za nesmrtnost duše ne bilo veljavnih dokazov. Saj je Platon sam na to opozoril, če ta ali oni dokaz ni dober, ne smemo misliti, da pravih dokazov sploh ne bi bilo. Saj nam lahko manjka dokaza »radi premajhne uvidevnosti«. Platon sam je navedel v drugih delih še razne druge dokaze. Zlasti je pa poznejša filozofija segla globlje ter iz načina umskega spoznanja, iz osebitosti samosvesti ter iz svobodne samodejavnosti človeške duše neovržno dokazala nje enovitost in netvarnost in dosledno nje nesmrtnost. Zelo zanimivo je, da je Platon ob virih našega spoznanja mislil tudi že na božje razodetje. Težko je priti v takih rečeh, je dejal, do popolne izvestnosti. Človek se mora dostikrat zadovoljiti z najbolj verjetnim mnenjem, da z njim kakor s splanom

prebrodi morje življenja, razen če je komu dano potovati na varnejšem in trdnjšem brodu, ki je »božja beseda«, božje razodetje.

Vsekako pa je Platonov Phaidon za vsakega, kdor veruje v nesmrtnost duše, vodnik k pravi modrosti. Čudovito lepo navaja na askezo in krepostno življenje: kako se »odpovej v življenju telesnim nasladam in ničemurnemu lepotičju«, a »obračaj vso pažnjo na to, kako dobodi delež na kreposti in razumnosti«, kako »okitiš svojo dušo z npravstvenostjo in pravičnostjo, z možatostjo in ljubeznijo do svobode in resnice«. Dasi v mitološki obliki, je vendar v bistvu resnično, kar izvaja o božji sodbi, o stanju očiščevanja, o peklju in nebesih. Ni čuda, da se je zdel Platon mnogim v krščanski dobi tako krščanski. Le na koncu se lepa iluzija rezko pretrga, ko Sokrates omeni petelina, ki naj ga darujejo zanj Eskalupu. Za Grke je bilo seveda tudi to zelo pomembno. Eskalupu v zahvalo je daroval petelina, kdor je ozdravel in začel tako »novo življenje«. Sokrates je torej tudi s to za nas mrzko kretnjo nanovo izpovedal, da mu je smrt začetek novega življenja.

Nas je menda prvi seznanil s Phaidonom D(ebevec) v Rimskem Katoliku<sup>2</sup>. Z mladostnim navdušenjem nam je tolmačil ta Platonov »krasni dialog« in njegove dokaze za nesmrtnost (razbral je iz dialoga sedem dokazov), primerjajoč jih s kritičnimi opazkami z dokazi iz krščanskega modroslovja. Še sedaj je ta razprava vredna čitanja!

Po tolikih letih smo pa sedaj dobili tudi slovenski prevod. Oskrbel ga nam je mojster Sovre. Izdalo pa ga je v krasni opremi Društvo prijateljev humanistične gimnazije, da tudi na ta način pokaže, kaj izgubimo, če izgubimo humanistično gimnazijo.

Prof. Sovre podaja najprej bistro analizo (»vsebinsko in razčlembno«) vsega dialoga (3—12), potem prevod (13—121), na koncu pa bogate opombe (122—144), nekoliko v pojasnilo, nekoliko pa tudi kritične. Kritika prvega Platonovega dokaza se ne zdi neprerečna. Ni jasno, zakaj dokaz ne bi bil veljaven, če sta bedenje in spanje kontrarna, življenje in smrt pa kontradiktorna pojma. (Sicer pa ali sta življenje in smrt res kontradiktorna in ne kontrarna pojma? Kontradiktorno nasprotje »živega« je »ne-živo«, ni pa vse, kar je ne-živo, v pravem pomenu »mrtvo«; »mrtvo« je le to, kar je bilo živo ali bi moralo biti živo.) Ko bi bil v prirodi res tisti večni obtok nasprotij, bi si nujno sledila tudi smrt in življenje, seveda niti ta primer ne bi bil dokaz za nesmrtnost duše. Če vse, kar je živega, umira, a iz mrtvega zopet nastaja živo, četudi v večnem obtoku, ni glede duše s tem prav nič dokazano, saj si tudi v rastlinstvu sledita smrt in življenje, a nihče iz tega ne izvaja, da bi bila »rastlinska duša« — nesmrtna. K Platonovi dilemi o postanku idej Sovre dobro dodaja tretji člen, da namreč dobivamo ideje a posteriori po iz-

<sup>2</sup> Platonov dialog »Phaedo«. Njegovi dokazi za nevmrljivost človeške duše glede na sedanje modroslovne dokaze. RK I (1888/89) str. 471—477 in 590—597.

kustvu, zmotna pa je njegova (kantovska) misel (opomba 48 in zopet 53), da so kake sodbe »apriorno sintelične«, kakor tudi, da bi dobivali nujne in splošne resnice »zgolj iz lastnega duha« (dobivamo jih namreč na osnovi splošnih idej, ki zopet niso zgolj apriori). Sicer so pa opombe zelo poučne in prav dobro pojasnjujejo tekst.

Prevod je zares lep. Sovreta že itak poznamo, da je mojstrski jezičnik. Pri prevajanju je njegova metoda ta — in zdi se tudi prava — da ne prevaja po mrtvi črki, temveč po živem zmislu: najprej razbere zmisel in potem pove to, kar Platon po grško, on po slovensko, s slovensko besedo in s slovenskim načinom izražanja. Seveda mora biti težnja vedno ta, da bodi poleg zmisla, kjer se jezika enako izražata, tudi enakost izraza.

Navedimo nekaj zgledov, kjer se slovenski izraz odmika od grškega, a ostaja zmisel isti!

Izvičnik: prav rad bi bil slišal (13) — prevod: dal bi ne vem kaj, ko bi mogel zvedeti.

Izdaten čas (13) — lep čas.

Mnogi (15) — lepo število.

Sem brez dela (15) — za čas mi ni trda.

Umiral je (15) — gledal je smrti v oči.

Enajstorica je pri njem (17) — komisija je pri njem.

Ima neki zmisel (21) — utegne imeti v bistvu zdravo jedro.

Če bi množica le-to slišala, bi sodila, da je prav dobro povedano proti filozofom (25) — če bi te zdajle slišala javnost, kaj velja, da bi dejali, češ, hentana reč, kako jo je zabelil filozofom.

Nekaj tega, kar v resnici biva (27) — senca tega...

Ali se bova morda (42) — radoveden sem, se bova li.

Če bi kdo (42) — recimo da kdo.

Brezbrižno živeti (58) — živeti v božji dan.

Nikjer je nič več ni (62) — brez sledu je skopnela v ničes.

Kar pravi, je res upravičeno (66) — njegov ugovor pa res ni, kar si bodi.

Nič ne pomišljajta, da ne bi tega povedala (62) — kar nič pomišljanja, ampak na dan z besedo!

Reč sama je dvomljiva (69) — spornemu predmetu do živega sploh moči ni.

Misli, da je kak govor resničen (72) — ga smatra za suho zlato.

Da so najmodrejši (72) — da so zajeli modrost z veliko žlico.

Ono, ki primakneš, in ono, čemur primakneš (84) — ono, ki ga primakneš, plus ono, kateremu ga primakneš.

Mešal je (92) — mešaril je moko z glino.

Mešajo vkup (92) — zbrajajo vse v ene kadunje.

So (92) — gospōda so.

Govori kakor za pogodbo (94) — govori kakor bi delal osnutek za notarsko pogodbo.

Za čas, v katerem je to, čemur pravimo življenje (104) — za kratko ped časa, ki mu pravimo življenje.

Bilo je blizu solčnega zatona (118) — solnce je stalo komaj še za moža visoko.

Čim mirneje prenesti, kar je nujno (118) — čim mirneje prenesti, kar se prekreniti da.

Tako (namreč v zvezi = po godu) naj se zgodi (120) — daj Bog, da mi pogodbo izvede (da bi se namreč srečno izteklo).

Bil je najboljši (121) — nihče mu ni bil po dobroti do glave.



Nekoliko začudi se človek, ko mu zazveni iz Phaidona — Prešeren!

Prevod: V življenja lepši polovici (55) — izvirnik: v takšnem času (v zvezi s prejšnjim = v cvetoči dobi).

Prevod: Moj up je šel po vodi (86) — izvirnik: bil sem odvrnjen od njega (izgubil sem ga).

Če se bo komu že tu zdelo, da se je Sovre po izrazu preveč odmeknil od izvirnika, bodo vsakega osupnile v prevodu te-le sveto-pisemske besede:

Je sicer veliko poklicanih, a le malo izvoljenih (34).

Kaj pravi izvirnik? V izvirniku stoji na tem mestu mestu orfiški izrek, ki se po besedi glasi:

»Nosivcev (z bršljanom ovite) trstike je sicer mnogo, a bakhov je le malo«

To se pravi: mnogo jih hodi z Bakhom, ki niso njegovih, ali v zvezi z dialogom: mnogo jih je, ki se delajo krepostne, a v resnici niso takšni. Tu torej Sovretov prevod tudi zmisla ni več popolnoma zadel.

Tuintam je izvirnik jasnejši kakor prevod. N. pr. str. 44:

In vendar si je iz njih enakosti ustvaril ter osvojil predstavo »po sebi enakega«, čeprav ste si bistveno različni?

Izvirnik pravi:

In vendar si iz enakih stvari, ki so nekaj drugega kakor enakost sama, dobil pojem (vednost) enakosti?

Trd je izraz na str. 75:

Ne bo ti ostalo drugega, nego da ga (mnenje) izmisliš verovati samemu sebi, ka-li, da...

Izvirnik pravi dosti umljujeje:

In vendar ti bo treba izpremeniti mnenje, če še vedno misliš, da...

Tako je še nekaj mest, kjer je izražanje dosti trdo. N. pr. na str. 90:

Sleherni stvari daje lepoto le »pralepota po sebi«, in sicer s tem, da ji ali prisostvuje ali da se z njo spaja ali kakor se razmerje njune zavisnosti že kali imenuje. Zakaj ugotavljanje načina te nerazdružnosti ni moja stvar, dovolj mi je prepričanje, da je vse, kar je lépo, lepo zgolj po učinkljivosti »po sebi lepega«.

Izvirnik pravi dosti preprosteje:

Nič drugega ne dela kake stvari lepe kakor prisotnost ideje lepega ali nje delež ali kakršnikoli že način nje bivanja v lepem, zakaj na to se sedaj ne opiram, temveč le na to, da je vse, kar lepo, le po ideji lepega lepo.

Izvirnik res da nima besedice »ideja«, toda platonsko »avtò tò kalón« je stvarno vprav ideja lepega. Reklo bi se lahko za »avtò tò kalón« tudi »lepo samo na sebi«, lepo »kot lepo«, »lepo kot takšno«, »lepota sama«, a najbolje vsekako »ideja lepega«; nikakor pa ne ugaja Sovretov izraz »lepo sebi« ali kakor drugod tudi prevaja »po - sebi - lepo«. (Prav tako prevaja Sovre druge take platonske izraze: bitnost po sebi (6), po sebi enako (6, 45), enakost po sebi (43), pravično po sebi (27), po sebi bivajoče (46) itd.)

Tako je še ta in ona trdota. N. pr. na str. 94 je čudna konstrukcija, da se Simmias »sam ne presega od Phaidona«, t. j. da ga Phaidon ne presega. Tudi nekatere besede so trde: vžitje (6), predbistvovanje duše (7), predbitnost (9), bogme za »né Dia«, da, pri Zevsu, zvedl preveč po hrvaško. Toda kaj je to pri tako težkem filozofskem delu!<sup>3</sup> Z jezikovno veščino je Sovre dosegel, da je dialog živahen in kar moči domač. Seveda brez Pleteršnika pa vseh slovenskih izrazov nisem razumel in jih bržčas tudi ta in oni ne bo, zato bi kazalo vsaj v oklepajih dodajati bolj splošno znane besede. Takšni izrazi so bili zame: devetkati (27) = brbljati (schwätzen); opokel (27) = top; zgručen (35) = (v gručo) stisnjen; motlaka (34) = zmeda; klamotariti (54) = hoditi kakor klama, omotično se opotekati; kučim v dve gube (87) = hocken (kučati); kálanje (92) = klanje (kalati = klati, koljem); visétnica (110) = gúgalnica (Pl. je nima); nart (120) = Fußrücken.

Če bo znal novi rod res vedno manj grščine, naj nam prof. Sovre in Društvo prijateljev humanistične gimnazije vsaj na ta način rešita še več takih umotvorov iz bogate antične literature! A. U.

France Veber, **Filozofija**. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu. Ljubljana 1930. Izdala in založila Jugoslovanska knjigarna. Str. 217.

S tem delom je započel univ. prof. dr. Fr. Veber novo dobo svojega razvoja. Doslej je bil njegov pogled obrnjen na doživetja in objekte, v tem delu se je obrnil na subjekt doživetij in s človekom se mu je razodelo vesoljstvo pod novim vidikom; odkrila se mu je trojica vesoljstva: prirodnost, človečanstvo, Božanstvo; samoprirodno stvarstvo, samoduhovno vesoljstvo in človek na meji dveh svetov. Spoznal je tudi, da je bilo človeku »to metafizično mejno mesto dejanski odkazano z nastopom krščanstva«.

Ni mogoče tajiti, da so to v Vebrovi filozofiji popolnoma nova doživanja. Nekatere spoznave so naravnost v nasprotju z mislimi, ki jih je razvijal v dosedanjih delih. Tako je sicer priznaval duši nekakšno realnost, a je izrecno zanikaval nje substancialnost, sedaj prideva duši pravo substancialnost, duša mu je duhovno bitje, in če je človek po telesnosti prah, ki se zopet v prah povrne, »nikakor to ne velja in ne more veljati za človeka kot neprirnodno-duhovno bitje, za človeško osebnost«. Ko je prej zanikaval svobodno voljo, jo sedaj odločno brani. Za Boga prej skoraj ni bilo mesta, vsekakor pa tisti bog ni bil Bog, sedaj mu je vesoljstvo nedoumevno brez absolutne božje osebnosti. Vendar pa ta razvoj ni morda nelogičen, po kakih tujih vplivih povzročen preokret. Nikakor ne! Dasi je

<sup>3</sup> Pri težkem mestu str. 28 (c. 11, 66 b) čita Sovré z Apeltom namesto »atrapós« (steza) Atropos (boginja smrti). Zdi se, da brez potrebe, saj itak »atropos« pomeni tu »stezo«, ki jo odpre ločitev duše od telesa. Za filozofa, ki mu je smrt kot pot v življenje »čistega spoznanja« tako zaželjena, je tisto ime za smrt celo manj primerno (atropos = ki se odvrniti ne da). Mimogrede bodi omenjeno, da Doklerjev Slovar, ki vpoštevata poleg drugih grških del tudi Platona s Phaidonom, besede Atropos sploh nima.

namreč sedanja stopnja v razvoju presenetljiva, je vendar le posledica notranje logike. To logiko vidim zlasti v trojni smeri. Najprej v psihologiji čustev. Veber je v Uvodu določno učil, da je četvero vrednot in četvero čustev. Pozneje se mu je začelo odkrivati, da je ta razdelitev nedostatna: v Očrtu psihologije pozna že šestero elementarnih čustev in pristojnih vrednot, v Estetiki že celo sedmero. Med temi pa zavzema zelo važno mesto hagiološko čustvo. In vprav analiza le-tega je začela Vebru utirati pot do edinite božje osebnosti.

Če so namreč v vesoljstvu reči, ki se ob njih človek veseli ali žalosti, a jih nikdar ne more resnično ljubiti, in so osebe, ki jih je mogoče ljubiti in sovražiti, spoštovati in zaničevati, a ne po resnici moliti in častiti, mora biti tudi edinita, absolutna, sveta božja oseba, ker le ob njej se more uveljavljati hagiološko čustvo, zakaj prvinskemu čustvu — in takšno je tudi hagiološko — »mora vsaj v načelu odgovarjati tudi dejanska bitnost njegovega edinega predmetnega cilja«. Res človek kdaj moli malika, a malik je vprav »pobogovljena« stvar, torej meri molitev primarno na Boga, in če Boga ne bi bilo, bi bilo tudi to primarno čustvo »brez zmisla«.

Drugo pot mu je pokazalo težko razmišljanje o pravilnosti in nepravilnosti mišljenja in teženja, zlasti o zmoti in odgovornosti. Tu se mu je začela odkrivati najprej samodejavnost človeške duše, torej nje duhovnost. Toda ker je poleg samodejavnosti našel še tudi samotrpnost, torej »okrnjenost«, ga je logika misli zopet naravnala na pot kvišku, kjer mora biti kot usovršenje vesoljstva čista samodejavnost (skolastikom *actus purus*, čisti dej). Tretja pot se mu je odprla ob problemu kulture, ki ga je bil načel že v drugih delih, zlasti v Idejnih temeljih slovanskega agrarizma. Ob tem problemu se mu je najprej zopet razodela človekova duhovnost. Zakaj kdor izvaja človeško življenje iz zgolj prirodnih zakonov, za tega mora biti beseda »kultura« le prazna beseda, saj so prirodni zakoni izven vsake »kulturnosti« in »nekulturnosti«. Potem je pa tudi spoznal, da tiči v pojmu kulture neka antinomija, neko protivje, če ne dopolnimo izkustveno danega stvarstva s sfero absolutnega. Zakaj kultura časovno nastaja in izginja in vendar »brezčasno ali absolutno velja«. Ta absolutna veljavnost je umljiva samo tedaj, če ima svoj končni smeter v absolutni božji osebnosti. Tedaj je umljivo, zakaj naj človek kulturno deluje, ne glede na to, da bo kdaj vsa kultura na zemlji prešla.

Ko je Veber tako doumel razmerje človeka do Boga, se mu je na podlagi naravne človeške socialnosti samo po sebi razodela tudi cerkev kot »vrhovna oblika človeške socialnosti«. Razume se, da filozof kot tak more videti v cerkvi le naravno stran religioznega občestva. Vendar je pa obenem spoznal, da je historično le krščanstvo jasno izrazilo te metafizične pojme o Bogu in človeku in da je njih najboljši izraz vprav najbolj navadna, a čudovita krščanska molitev — Očenaš.

Po takšnih potih in do tod je prišel torej prof. Veber v tem naj-novejšem delu. V vsem tem razvoju je imanentna logika. Veber ni prišel do teh rezultatov po kakem atavizmu ali po kaki repristinaciji, ampak s samostojnim mišljenjem. Če je torej prišel do metafizike o Bogu, je prišel, ker ga je logika misli dovedla v metafiziko.

Vprašal bi kdo, kako bi sodil o tej filozofiji kak zastopnik stare metafizike. Moderna filozofija in z njo tudi Veber izkuša vse dometi iz subjekta, iz človekove notranjščine. Zato ljubi predvsem psihološke dokaze. V tem je bližja sv. Avguštinu kakor sv. Tomažu. Sv. Tomaž navaja pet klasičnih dokazov za bivanje božje, a med njimi ni nobenega psihološkega. Novoskolastiki navajajo tudi psihološke dokaze, vendar glede njih veljavnosti ni med njimi soglasja. Tako n. pr. se obravnava vprav zadnji čas zelo preporno vprašanje o vrednosti tako zvanega evdajmonološkega dokaza, ki izhaja iz hrepenenja človeške duše po sreči. Nekaterim se zdi ta dokaz popolnoma veljaven, drugi mu sicer ne odrekajo veljavnosti, a mu odrekajo samostojnost, češ da je docela dokazan le v zvezi s tem ali onim izmed petero klasičnih dokazov. Če se torej ozremo na Vebrove dokaze za božjo absolutno osebnost, je prvi iz »okrnjenosti« tudi še duševnega sveta. Ako se umeva ta »okrnjenost« v bitnem pomenu, imamo v stari metafiziki dva sorodna dokaza: dokaz »ex contingentia«, iz prigodnosti, in dokaz »ex gradibus perfectionum«, iz stopenj popolnosti; s prvim je sklejala, da mora bivati nad vsem prigodnim stvarstvom nujno bitje, z drugim, da mora bivati na višku raznopopolnih bitij vsepopolno bitje. Vendar se ji je zdela sama idejna analitika, ki bi po zakonu harmonije za nedovršeno vrsto zahtevala tudi završetek, nezadostna. Dokaz se mora snovati končno na bitno prigodnost, ki po načelu zadostnega razloga nujno zahteva dejansko absolutno bitje kot prvo početo vsega prigodnega bitja. Tako n. pr. se ji ta-le dokaz za bivanje zgolj duhovnih bitij ni zdel zadosten: bivajo zgolj snovna bitja, biva človek kot snovno-duhovno bitje, torej morajo bivati tudi zgolj duhovna bitja, ker bi bila sicer harmonija vesoljstva »okrnjena«. Strogi skolastiki so imenovali tak dokaz »ratio convenientiae«, to se pravi dokaz, ki dokazuje neko primernost, skladnost, lepoto, a sam zase ne še nujnosti. Ali naglaša Veber bitno prigodnost stvari ali le neko idealno nedovršenost? Zdi se, da prvo, vendar v tem delu ni še popolne jasnosti in sam opozarja na svoje bodoče delo »O Bogu«, kjer bo vse to vsestransko razjasnil. Druga dva Vebrova dokaza za božje bivanje, namreč dokaz iz hagiološkega čuvstvovanja in iz kulture, slonita na postulatu zmisla: hagiološko čuvstvo, ki je prvinsko, ne bi imelo zmisla, če mu ne bi odgovarjalo Sveto kot realen objekt, in sicer kot absolutna osebnost, in kulturno delo ne bi imelo zadnjega zmisla, če ne bi bilo absolutnega brezčasnega bitja, ki bi dajalo kulturi nadčasovno veljavnost. Dokazovanje iz zmisla je zelo moderno, vendar bi ga stara metafizika kar tako ne priznala, temveč bi zahtevala še neke fundacije. Zmisel in nezmisel nista namreč kontradiktorična, ampak samo kontrarna pojma; iz tega torej, da

bi bilo kaj brez zmisla, ni še dopustno naravnost sklepati, da bi bilo nezmiselno, protislovno in torej nemogoče. Lahko je kaj zmiselno, lahko je nezmiselno in absurdno, je pa še odprto vprašanje, ali ne bi bilo lahko kaj brez zmisla, a ne protislovno, n. pr. slučajno tako? Kdor torej zahteva apriorno zmisel za vse, ta ali suponira, da je slučaj nemogoč, ali pa suponira že Boga kot prvo bitje, ki je vse zamislilo. Vsekako torej treba tu še nekakšne utemeljitve ali razjasnitve. Tudi ta pri Vebru še ni popolna in moramo tudi tu počakati knjige »O Bogu«. Zadostno jasno je pa Veber že dosedaj dognal, da ni mogoče doumeti človeka brez Boga. Tudi po pravici naglaša s sv. Avguštinom, da treba najgloblje spoznanje o Bogu zajemati iz sebe. Človek ne more spoznati božje osebnosti, dokler se ne zave svoje osebnosti!

Nihče nam ne more zameriti, da smo veseli tega dela, ker nam je nov dokaz, da se resen mislec, ki skuša stvari domisliti do konca, ne more zadovoljiti z golim naturalizmom. V kritiko podrobnosti se ne bomo spuščali. Vodilne ideje tega dela so tako pomembne, da res ne kaže prebirati in kritizirati trohic. Skolastično izobraženemu mislecju bi se morda najbolj upiralo, da Veber čdreka vsem bitjem pod človekom »substancialnost«. Že ob Uvodu sem mu glede tega prerekal, a do sedaj še, kakor vidim, brez uspeha. Če že v Uvodu priznava, da niti posamezna svojstva niti njih skupnost ni isto z njih subjektom, ampak da je le-ta subjekt svojevrstna realnost, tedaj res ne razumem, kako naj bo ta subjekt celo le »zgolj logični« subjekt, kakor se zdi, da ga imenuje na str. 95. Toda v bistvu gre sedaj le bolj za besede. Pojem »substance« ima v Vebrovi filozofiji globljo vsebino. Substanca mu je »samodejavna«, torej po naše zmožna zavesti in samosvesti; takšna je pa po Vebru in po naše res še le človeška duša. Prav tako bi skolastičen mislec prerekal, da bi bila človeška duša oseba; oseba sem jaz, ki sestojim iz duše in telesa. Toda tudi skolastiki naglašajo, da je človek oseba le po duhovni duši. Tudi tu je torej sporazum mogoč in ne težaven. V opomnji 15. na str. 159 je teološki ekskurz, ki ni niti historično niti dogmatično niti logično pravilen. Tako bo pazen čitatelj morda našel še to in ono, kar mu ne bo po godu.

Na koncu prof. Veber v kratkem pregledu kaže, kakšen vpliv bo imelo njegovo novo spoznanje na posamezne dele filozofije. Tako n. pr. odkrito priznava, da potrebuje njegova Etika bistvene korekture, zakaj, kakor pravi, »svoboda in odgovornost sta res legitimi posebni činjenici in hkratu taki činjenici, brez katerih bi res ne bilo nikake bistvene razlike med človekom in golo živaljo« (205). Takšno moško priznanje je za znanstvenika le častno! Sploh priznava (str. 8), da je v dosedanjih delih, zlasti v Uvodu, ker je motril le bolj doživetja in objekte kakor pa subjekt doživetij, »reševal tudi taka vprašanja, ki se z vidika golega razmerja doživetja do objekta sploh ne dajo reševati« in jih je torej, kakor pravi, le »umetno ali nasilno« »rešil«. Glede vseh teh vprašanj se odpirajo sedaj novi vidiki.

A. Ušeničnik.

## BELEŽKE.

ANALIZA VEBROVE »FILOZOFIJE«. <sup>1</sup>

Po desetletju svojega produktivnega znanstvenega dela (»Uvod v filozofijo«, 1921; »Sistem filozofije« I, 1921; »Znanost in vera«, 1923; »Problemi sodobne filozofije«, 1924; »Etika«, 1925; »Očrt psihologije«, 1924; »Estetika«, 1925 ter »Idejni temelji slovanskega agrarizma«, 1927; poleg teh knjig mnogo razprav in recenzij) je dr. Fr. Veber postavil pred nas svoj drugi »Uvod« — kakor sam imenuje knjigo, ki jo je pravkar izdal pod naslovom: **Filozofija**. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu.<sup>2</sup>

V tej knjigi takoj popravlja dr. V. svojo bivšo definicijo filozofije kot znanosti »o duševnosti kot taki in o vseh neduševnih predmetih, ki se tudi kot taki ne dajo raziskovati brez raziskovanja duševnosti kot take« v sedanjo, novo definicijo: »Filozofija je znanost o svojstveni človeški duševnosti in o vseh ostalih duševnih in neduševnih pojavih, ki se ne dajo in kolikor se ne dajo raziskovati brez raziskovanja svojstveno človeške duševnosti.«

Na temelju tako definirane filozofije je zgradil pisec v tej knjigi svoj nauk o človeku in analitično prikazal človeško osebnost, ki onjej pravi, da »ima samosvoje osnovno jedro, ki je dano z njeno ter v vsem izkustveno danem vesoljstvu samo na točki človeka obistinjeno podstatnostjo ali substancialnostjo. Ta podstatnost človeških subjektov pa ima obenem za posledico vse to, kar nazivamo človeški razum ali človeško pamet in kar v svojem bistvu ni nič drugega nego samodejavna stališčnost vsakega človeškega subjekta. Ta iz podstatnosti same izvirajoča razumnost ali pametnost človeške osebnosti pa ima v zvezi s tem, da nahajamo med doživetji te osebnosti tudi čustva, še to nadaljnjo posledico, da človek, in to kot edini med vsemi izkustveno danimi živimi bitji tudi v pravem pomenu besede — vrednoti; in ker tvori človeška osebnost takorekoč izkustveno sredino med svetom prirodnih reči in med svetom absolutne osebnosti božje, je za isto človeško osebnost tudi povsem naravno značilna prav trojica svojstveno človeškega vrednočenja, namreč zakonita trojica orisanega stvarnega, osebnostnega in hagiološkega vrednočenja.«

<sup>1</sup> Na drugem mestu prinašamo oceno Vebrove »Filozofije«. Tukaj naj sledi vsebinska analiza knjige. — Ur.

<sup>2</sup> Ljubljana 1930, Jugoslovanska knjigarna. Mala 8<sup>o</sup>, 217 str.

Že takoj v uvodu v to svojo knjigo napove — kar pozneje v knjigi tudi dokaže in objasni — svoje spoznanje, ki ga je vedlo v zadevno razmišljanje, da je namreč na točki človeka dvojno razvojno torišče: prirodno-vzročno (človek je kos prirodnega stvarstva) ter duhovno-svobodno (človek sam je tvorec kulture in edino zgodovinsko bitje na svetu) in dalje ugotovi, da se človek nahaja na meji dveh svetov: izkustveno danega samoprirodnega stvarstva in nadizkustveno nujnega samoduhovnega vesoljstva. To metafizično mejno mesto je bilo človeku dejanski odkazano z nastopom krščanstva.

Skraja zariše pisec potrebo filozofije kot posebne vede za raziskovanje tiste strani človeka, ki v živi harmoniji enotne človeške narave spaja prirodno in duhovno stran. Opozori na vnanjo in notranjo pozornost človeka in poudari, da je povnanjena pozornost prvotna in temeljna, obenem pa »ena največjih in najusodnejših slabosti povprečnega človeka«. »Kdor pa se je,« nadaljuje, »enkrat naučil biti dalje časa tudi na znotraj, na samega sebe pozoren, temu ne more več uiti vsa pestrost in širina ter globina onega posebnega sveta, katerega edinega zares in to dobesedno — on sam tvori in ki ga bo od tega trenutka naprej rajši hladnokrvno in nepristransko opazoval ter miselno zasledoval, čim bolj mu bo jasno, da zdaj ne raziskuje več n. pr. rastline na polju ali zvezde na nebu, temveč vprav samega sebe. In če je končno prišel res že tako daleč, se mu bo prav kmalu tudi vsa vnanja okolica začela prikazovati v novi, dozdej nezasluteni luči: kar je do tedaj tako rekoč samo na zunaj gledal, vse to se mu bo tudi tu, v vnanjem vesoljstvu polagoma odkrivalo po pravem, notranjem svojem bistvu, po takem bistvu, ki ga vse to samo po sebi sicer res sploh nima, pač pa dobiva, ko postaja tudi samo — duhovno motreno.«

Nato se dr. Veber bolj in bolj spušča v analizo doživetja in kaže njega razvojne odnose in posamezne vrste. Razen svojega naperjenega (umskega in nagonskega) treba raziskati še nenaperjeno doživetje; prav to nenaperjeno doživetje (goni) pa je »neobhodna osnova tudi vsemu ostalemu našemu doživetju, umekemu in nagonskemu«. — »Tudi življenje vsakega naroda je na prvi stopnji zgolj gonsko, končno pa tako, da pričenjajo njegove zgolj gonske sile pojemat in s tem tudi njegovo umsko ter nagonsko življenje v vedno večji meri zavirati in končno popolnoma streti.« Od tega »primarnega« nenaperjenega doživetja (gonski svet) loči »sekundarno« nenaperjeno doživetje (»razpoloženje«, »občutje« itd.) kot posledično.

V presojevalni poti v duševni svet najde prof. V. to-le delitev vrednočenj: a) stvarno vrednočenje, ki je »posredno« in mu z ozirom na reaktivnost odgovarja veselje ali žalost, z ozirom na judikativnost (presojevalnost) pa pozitivna ali negativna »cenitev«; b) osebno vrednočenje, ki je »neposredno« in mu odgovarja na po-

zitivni strani ljubezen (reaktivno) in spoštovanje (judikativno), na negativni pa sovraštvo in zaničevanje; c) svetostno ali hagiološko vrednočenje, ki mu odgovarja načelno samo pozitivna stran: molitev (reaktivnost) na eni ter češčenje (judikativnost) na drugi strani, torej nepolarno!

Človeška relativna posamezna osebnost je prav »osebnost« sploh samo po vzorcu edine prave, božje osebnosti. Tu ne gre »za zgolj logično razmerje posameznosti ali individualnosti do pristojne splošnosti«, temveč »za metafizično razmerje, razmerje relativne posameznosti ali individualnosti do absolutne posameznosti ali individualnosti: in brez take absolutne individualnosti bi se nujno pogreznila v prazen nič tudi vsa relativna individualnost kakor tudi vsa relativna in absolutna ‚splošnost‘«.

Kakor velja po posebni vrednoti za reči neka »vrednost« ali »nevrednost«, tako za osebe neka »dobrota« ali »zloba«; na točki hagiološkega vrednočenja pa neka »svetost«.

Seveda lahko n. pr. tudi kako »reč« »ljubimo« ali jo celo po pagansko »molimo«, a vselej tedaj ta »reč« za nas ni več reč v pravem zmislu besede, ampak jo bodisi poosebimo ali pobojujemo (deifikacija). Enako lahko obratno osebe ali Boga poosebimo (personifikacija) ali postvarimo (reifikacija).

Zanimiva je v zvezi s tem ugotovitev, da »isti človek stopa záse po vrednotni lestvici navzgor, ko mrtve reči poduševlja, pocsebuje ali celo pobojuje, isti človek pa stopa záse po vrednotni lestvici navzdol, ko Boga poosebjuje, poduševlja ali postvarjuje, ko relativne osebe samo poduševlja ali postvarjuje in končno, ko žive reči le postvarjuje«.

Z ozirom na nepolarnost molitve in češčenja ni mogoče govoriti o dveh dejanskih pranačelih sveta in življenja (maniheizem), o absolutni dobroti in o absolutnem zlu (»luč« — »tema«, »polnost« — »praznota«), temveč je vsak zamisel absolutnega zla že sam v sebi protisloven.

Med posameznimi vrstami vrednočenj je treba ločiti razvojno (v tem slučaju je judikativna stran vrednotenja nadrejena reaktivni kakor tudi n. pr. osebnostno vrednočenje nadrejeno stvarnemu, hagiološko osebnostnemu) in presojevalno-zmiselno zavisnost (ta zavisnost je razvojni zavisnosti obratna!). — Hagiološko vrednočenje je razvojni vrhunec človeške osebnosti, obenem pa njena edina absolutna zmiselna podlaga.

V nadaljnji presojevalni poti v duševni svet kaže vnanjo in notranjo pravilnost doživetja in takoj spočetka poudari, da je ves neduševni, zgolj snovno-prirodni svet načelno izven vsake pravilnosti ozir. nepravilnosti.

Vsakemu izmed nas so od trenutka do trenutka potrebna doživetja, ki so v sedanjem zmislu nepravilna; in vendar ta okoliščina sama še ni nikak znak nikakšne naše še tako blede nerazumnosti ali nespameti. — Je pa še nevsilje-



na, svobodna ali notranja pravilnost ali nepravilnost, ki edina je obenem v neposredni zvezi s »pametnostjo« in »nerazumnostjo«. Dr. V. opozori pri tem na razliko med trpno in dejavno duševnostjo. Nahajamo zakonita križanja oboje, doživljajske in subjektive trpnosti ter dejavnosti. »Vsaka neodgovornost je nerazdružno zvezana s takim stremljenjem, ki pušča pri svoji moči in dejavnosti pristojne subjekte same v stanju popolne trpnosti.«

S tem v zvezi navaja pisatelj voljo kot edini primer subjektive dejavnosti. Volja je svobodna in ne »prirodno-vzročna« in ne »slučajna«. V to svrho razlikuje med realnimi fundati in realnimi fundamenti. Realni fundati so lahko statični ali dinamični. Razlikovati treba na vsakem realnem fundatu med njegovo zgrajenostjo ali fundativno in pa izvorno ali genetično komponento. Razlikovati moramo med realnimi fundati, ki so na svojih fundamentih zgrajeni (n. pr. »stik« kot statični fundat!) ter iz njih tudi brezčasno izvirajo, in med realnimi fundati, ki so tudi na svojih fundamentih zgrajeni, pa časovno-izkustveno iz drugih realnih fundatov izvirajo (n. pr. »proces« kot dinamični fundat!). Prav volja pa je kot samodejavnost človeškega (osebnega) subjekta edini izkustveno obstinjeni dinamični fundat te vrste. — Vprav človeški subjekt je edini izkustveno-obstinjeni realni dinamični, t. j. pravi podstatni ali substancialni nosilec svojih doživetij, da pa so vsi živalski ali rastlinski subjekti kakor tudi mrtve prirodne »reči« le na svojih doživetjih in prirodnih lastnostih zgrajene danosti.

Umevna je sedaj možnost še kakega dogajanja, ki ne izvira zopet iz drugega dogajanja, ker je že njegov lastni fundament tak, da zadostno utemeljuje njegov časovno-izkustveni izvor: tako dogajanje ni več vzročno, pač pa strogo »svobodno«.

Zanimiva so piščeva izvajanja glede odgovornosti. »Kdo je med vsemi izkustveno danimi bitji edino hkratu res odgovorno bitje? Človek! — Za kaj vse je človek odgovoren? Za svoja hotna doživetja in iz njih izvirajoča dejanja! — Komu je človek odgovoren? Bogu! S tem zadnjim odgovorom pa seveda ne zanikam izkustvenega dejstva, da utegne biti človek in to v pravem pomenu besede — tudi človeku odgovoren in da nahajamo tako odgovornost n. pr. pri razmerju otroka do staršev, podanika do države in njenega vladarja, delojemalca do delodajalca (vse seveda tudi obratno!) itd.; s to odgovornostjo je hkratu v zvezi vse to, kar nazivamo pravo človeško avtoriteto ali oblast. Toda tudi vsaka taka odgovornost napram človeku ali človeški skupini je le tedaj in prav tedaj res prava, objektivna odgovornost, ko je hkratu odgovornost napram Bogu, in tudi vsaka človeška avtoriteta ali oblast je le tedaj in prav tedaj res prava, objektivna avtoriteta ali oblast (ne pa recimo zgolj

fizična sila), ko je v skladu z edino absolutno avtoriteto ali oblastjo božje osebnosti.«

O človekovi samodejavnosti in samotrpnosti razpravlja prof. Veber še pod zaglavjem: *Človek in priroda*. Dobro loči reči, ki jim pripadajo lastnosti, in subjekte, ki jim pripadajo doživetja, in ugotovi: »Samo osebni subjekti po lastni naravi so in delujejo, animalni pa le so, a sami prav nič ne delujejo.« Opozori na diametralno nasprotno razmerje med subjektovo pa doživljajsko samotrpnostjo in samodejavnostjo: »Doživljajska dejavnost je zgrajena na doživljajski trpnosti, subjektova samotrpnost pa na subjektovi samodejavnosti.«

Edinstveno podstat človeške osebnosti lepo označi tako-le: »Človek se kljub svoji dvojni, stvarno-bitni ter življensko-moralni zvezi s narodo tolikrat začuti v vsej vesoljni narodi popolnoma osamelega; mora se to začutiti, kakor hitro se zave svoje duhovnosti, in to njegovo zavest obenem enako neobhodno spremlja njegovo hrepenenje po končni združitvi z najčistejšo ter vsako prirodno pogrešajočo — božjo duhovnostjo.«

Pod zaglavjem: *Človek in človek* razpravlja pisec o bistvu socialnosti. Neposredno razmerje človeka do človeka zadevajo te-le petere oblike, ki jih nahaja prof. V. v celokupnem človeštvu in vzporedni njegovi zgodovini kot zunanje vidno najvažnejše ter v svojem bistvu vedno trajne oblike njegove socialnosti: družinsko, narodno, slojno, družabno in državno življenje.

Edina človekova animalnost daje njegovi sledeči in vzporedni duhovnosti ono poprišče, na katerem naj se udejestuje, in ono smer, v kateri naj predmete tega poprišča s svoje strani umsko ter čuvstveno obdeluje. Torej »človečanstva samega« ne moremo smatrati za tako socialno edinico, ki naj bi brez vsake pomoči s strani družinsko-narodnega socialnega činitelja imela tudi lasten pomen.

Važne so zadevne naslednje njegove izsleditve: a) Družina je ona prvinska socialna edinica, ki ustvarja dušno-animalno človeško socialnost. Po tem svojstvu je družina neobhodna podlaga vsemu ostalemu socialnemu življenju. — b) Narod je ona prvinska socialna edinica, ki ustvarja duhovno-osebno človeško socialnost, to v skladu z duševno-animalnim človeškim življenjem. Ves duhovni socialni razvoj je torej možen le kot narodni razvoj. — c) Človeštvo kot golo nasprotje živalstva je ona prvinska socialna edinica, ki bi sama ustvarjala le duhovno-osebno človeško socialnost. Kot taka pa ostane ideal, ki je z vidika golega razmerja med človekom in človekom kratkomalo nedosegljiv in se more dejansko uresničevati ter uresničiti končno le preko bistveno drugačnega razmerja, namreč le preko razmerja človeka do Boga.

Pri slojih V. najprej loči živalski sloj, ki je gonsko-animalnega izvora, in človeški, ki je umsko-duhovnega izvora. Tudi pojav »orodja« in okoliščina, da si samo človek izbira in prikraja razne predmete z izrecnim namenom, da mu proizvodnjo

olajšajo ali sploh šele omogočijo, lepo kaže to stran človeškega sloja. — Vsak zgolj slojno-produkcijski razvoj je »tehnično-civilizatoričnega« značaja (vprašanje poti od sredstva do smotra), ne pa hkrati »kulturnega« (vprašanje smotra samega). »Sloj je realno načelo tehnično-civilizatoričnega človeškega razvoja, enako realno načelo samo-smotreno-kulturnega človeškega razvoja pa je ter ostane le individualno poedina osebnost. Sloj je torišče posredne ter umsko-duhovno utemeljene produkcije socialnih vrednot.«

Dalje govori pisec o zakonitih odnosih med družinsko-narodnim in slojnim življenjem. »Brez družine in naroda bi ne bilo animalnega ter duhovnega socialnega življenja samega; sloju pa gre naloga, da to življenje z njega lastno pomočjo ohranjuje in pospešuje. Kar je sloju sredstvo, mu je obenem namen; narod s svojimi plemeni in družinami pa je sam sebi namen in sloj mu je le sredstvo.«

V nadaljnjem razmotrivanju odnosa med človekom in človekom pokaže dr. V. najprej temeljne znake zgolj družabnega in državnega življenja. Takoj ugotovi, da kakor je potrebno socialno delo, tako je potreben socialni odmor. — »Pravi državni demokratizem nima opravka n. pr. z razliko med monarhistično in republikansko državnostjo, temveč pomenja le dejstvo, da se država v svoji legislativi, eksekutivi in reprezentativi ravna vprav po onih socialnih edinicah, ki jih legislativno ter eksekutivno upravlja ali zastopa. Samo narodne države so ali vsaj morejo biti demokratične države.«

Utemeljenost teh navedenih oblik človeške socialnosti dokazuje tudi v zporednost individualnih gonov človeške narave: 1. Gon animalne in duhovne samoohranitve človeka. — 2. Individualni delovni gon (temu v socialnosti odgovarja slojni ali stanovski gon). — 3. Zasebni ali počivalni gon (temu odgovarja družabni gon po socialnem odmoru). — 4. Osebnostni ali duhovni gon (temu odgovarja v socialni sferi državni gon). Tudi ta gon ima svojo zakonodajo (razum in vest), svojo izvršilnost (volja) in svoje zastopstvo (osebnost).

Aristotelovemu izreku, da je človek »socialno bitje«, dodaje prof. V., da je človek samo toliko socialno bitje, kolikor je hkratu — individualno bitje, individualna osebnost.

Z zaglavjem: Človek in Bog prehaja pisec do dejanske utemeljitve človeške ideje božje osebnosti. Prinaša notranjo razstavitev Očenaša z ozirom na teoretični in antropocentrični del. V prvem delu, ki se završi: »Zgodi se tvoja volja!« se odraža teorija božjega bistva samega, dočim se v drugem delu, ki se konča: »temveč reši nas hudega«, manifestira razmerje božje narave do človeka. Enako razpadejo evangeliji na sinoptične (Matevž, Marko, Lukež) in evangelij apostola Janeza, ki kaže značaj metafizično-skrivnostne globine ter filozofsko-vesoljne širine. Smer sinoptikov naziva bolj »etično-socialno«, dočim je smer Janezova

bolj »nad-prirodno-odrešitvena«. Vsako antropocentrično motrenje sveta in življenja sploh je in mora biti hkratu teocentrično in obratno, kar je značilno zlasti za Avgušтина, čigar filozofija je izrazito antropocentrična ter hkratu enako teocentrična. — V drugem delu Očenaša nastopa animalna prošnja pred duhovno, kar je zopet v skladu z nam že znanim dejstvom, da je človekova duhovnost razvojno zgrajena na njegovi prirodni animalnosti in ne obratno.

Prof. dr. Veber nato donša dokaze za dejansko bitnost božje osebnosti, ki nujno rezultirajo iz vseh prejšnjih njegovih izvajanj.

Že izkustveno dejstvo človeške, t. j. vsaj po razvoju prirodno pogojene osebnosti zahteva dejansko bitnost božje, t. j. tudi v vsakem razvojnem pogledu prirodno nezavisne osebnosti. — Le človeški in ostali razvojno zavisni duhovni dopuščajo in zahtevajo realnodinamično razlikovanje med seboj in svojim doživetjem in so iz tega razloga na eni strani (napram vsem rečem) res podstati ali substance, na drugi strani (napram Bogu) pa samo relativne podstati, samo relativne substance.

Bog je »neskončno dejavno«, obenem pa »popolnoma nespremenljivo« bitje; ta nauk, — ki ga je pisec slišal že v ljudski šoli, a se mu je zdel do zadnjega časa kaj malo verjeten —, spada zdaj naravnost z notranjo nujnostjo sèm. »Samo tem potom (kakor hitro pojmuje vso človeško kulturo kot ono in tako javljanje človeka na zemlji, ki ima svoj končni bitni smoter zopet le v absolutno nadprirodnem bistvu božje osebnosti) lahko združimo v harmonično enoto oboje stran vse človeške zgodovine in kulture: njeno prirodno nastajanje, razvijanje in ginevanje in pa nadprirodno neminljivost njene dejanske veljavnosti.« Ta dokaz se opira na zgolj nepobitno dejstvo absolutno-brezčasne veljavnosti — zgolj izkustveno-časovnih relativnih pojavov. — Drugi dokaz izvaja iz izkustvenega dejstva prvinskega nabožnega čuvstvanja. Tretji dokaz bi sledil iz podrobne analize dveh »vrhovnih« kategorij: izkustvene faktičnosti in neizkustvene veljavnosti. Tako analizo bo pokazal dr. V. šele v knjigi »O Bogu«, kjer bo pokazal, da sta tudi »faktičnost« kot »veljavnost« samo navidez vrhovni kategoriji in da je taka res vrhovna kategorija le osebnost, absolutna osebnost, po kateri edini moremo in moramo tudi vse relativne osebe imenovati res »osebe« in ne zgolj reči.

Avguštinov izrek: »Človeško srce je nemirno vseh dotlej, dokler ne počiva v Bogu«, ima svoj kulturno zgodovinski zmisel: človeška osebnost po lastni naturi ne more postati drugače završena nego tako, da običi v vsem umskem in naгонskem svojem poslovanju tam, kjer vsakokrat je, ko — moli Boga.

Ves kulturni križev pot človeka je dan z njegovim neudušljivim stremljenjem, da bi se preko svoje duhovne relativnosti končno v

teoriji in praksi približal idealu duhovne ali osebnotne neokrnjenosti, absolutnosti.

V nadaljevanju zaglavja: Človek in Bog predstavi pisatelj cerkev kot vrhovno obliko človeške socialnosti. »Če namreč osmisluje šele nabožno čustvovanje n. pr. tudi vso našo ljubezen, šele naša ljubezen pa n. pr. vse naše veselje na goli prirodnosti, tedaj je pač jasno, da je in ostane vsako razmerje človeka do prirode in človeka do človeka, pa naj se zgodovinsko javlja v kakršnikoli obliki, vse dotlej skrivljeno in za človeka pogubno, dokler se ne uravna v edinem končnem pravcu pravega razmerja človeka — do Boga.«

Za vsako zgodovinsko — izkustveno obistinjeno cerkev je predvsem značilen soteriološki, t. j. odrešitveni vidik; torišče končnega zaključka te odrešitve ni nobeno izkustveno življenje človeka, temveč »onstransko« življenje.

Pri cerkveni socialnosti gre »za vedno izrazitejše osamosvojevanje človeške duhovnosti in to tako rekoč mimo in preko človeške animalnosti. Odtod tudi svojstveno cerkvenosocialni pojem milosti, ki bi bil pri drugačnem pojmovanju cerkvene socialnosti brez pravega pomena: človek kot prirodno-pogojeno duhovno bitje se res ne more sam te svoje prirodnosti rešiti, temveč je prav v tem pogledu v istini navezan na neposredno pomoč prirodnenezavisne, absolutne duhovnosti«. Pisec poda nato podrobnejšo opredelitev ideje cerkvene socialnosti: ta socialnost »je zgrajena neposredno na človeški duhovnosti, motreni le še po razmerju do božje duhovnosti, in ima to svojo osnovno težnjo, da vede tudi z vidika dejanskih nažonskih odnosov človeka do človeka človeško duhovnost do končne načelne osamosvojitve napram vsej človeški prirodnosti. Tudi ideja cerkvene socialnosti torej ni in ne more biti ideja načelne izločitve človeške prirodnosti, tembolj pa ideja prave osamosvojitve človeške duhovnosti napram človeški prirodnosti, take osamosvojitve, ki naj prikaže res novega ter v vseh animalnih koreninah preobraženega človeka.

Razmerje cerkvenega občestva in humanitete takole očrta: »Nobena med njimi (= socialnimi oblikami) ni neposredno in posredno zares namenjena goli duhovnosti človeka, ali da se zopet socialno izrazim, čisti ideji »človeštva« in z njo taki humaniteti, ki bi res ne poznala več nikake prirodne primesi. — Je to cerkev, seveda cerkev po svoji osnovni ideji, t. j. ne glede na vprašanje, ali in v koliki meri posamezne izkustveno obistinjene cerkve to nalogo dejanski vrše. In samo mimogrede naj bo rečeno, da je s to osnovno potezo cerkvene socialnosti tako rekoč sam po sebi dan tudi njen že načelno-mednarodni ali vsaj narodno ter raso vesoljni in torej dobesedno »katoliški« značaj. Cerkvena socialnost ima fundamentalni pomen, ki izvira odtod, ker izhaja samo ta socialnost neposredno iz človeške duhovnosti same in ker more zato samo ta socialnost tudi vsem

posameznim narodom in rasam enako neposredno dati in naprej ohranjevati njih kulturno-zgodovinsko svojstvo. Cerkvena socialnost mogočno podpira vsak res kulturni nacionalizem, pa enako mogočno pobija vsak nacionalni šovinizem.«

Končno podaja prof. dr. Veber nekaj resumé, ki ga strne v enotno sliko sveta in življenja. Navaja, da je bil prvi začetek filozofije posvečen razmišljanju o bistvu človeka; ta antropološki vidik je ohranil tudi nadaljnji razvoj filozofije, ki je hkratu razvoj načelnega pojmovanja človeške nature (Sokrates, Avguštin, Kartezij, Kant).

Šele z nastopom antične znanosti je prišla osebnost človekova do svojstveno lastne dejavnosti napram vsemu, kar jo obdaja.

»Dva činitelja sta: prvi se javlja v socialno-etičnem razvoju človeštva, drugi pa v nadprirodno-odrešitvenem; saj je neposredno oporišče in torišče tega obojega razvoja (človeška in božja) osebnost sama, torej edina činjenica, ki res more biti samo namen in ne sredstvo, ozir. ki edina mora tudi tedaj, ko je tako rekoč le hkratu sredstvo, biti tudi sama po sebi namen! To misel, ki jo je dejanski izrazil že Kant, lahko smatramo zdaj za analitično utemeljeno, saj vidimo, da šele ta misel završuje načelni sestav samosredstvenih, sredstveno-smotrenih in samosmotrenih činiteljev.«

Tri najvišje oblike historičnega razvoja človeštva so tedaj: tehnično-civilizatorični, socialno-etični (kulturni razvoj v ožjem pomenu) in nadprirodno-odrešitveni (kulturni razvoj v najožjem, tudi neposredno že in samo metafizično fundiranem zmislu besede). »Nadprirodno-odrešitveni razvoj človeštva (kakor se javlja v cerkvenem občestvu) je hkratu njegov razvojno-vrhovni in zmiselno-temeljni razvoj, ki je obenem zares in to dobesedno pravi razvoj — istinitega božjega kraljestva na zemlji. Samo temu razvoju služi končno tudi vsa ostala človeška kultura, zgolj tehnično-civilizatorična in socialno-etična.«

H koncu podaja pisatelj aksiomatične posnetke; tako: osebnostne teorije; vrednosti in nevrednosti; vnanje in notranje doživljajske pravilnosti; stvarnosti in relativne ter absolutne podstatnosti, katere točka 8 se glasi: »Uspešen razvoj nabožne kulture je možen samo na temelju enako uspešnega razvoja osebnostne kulture, uspešen razvoj osebnostne pa samo na temelju uspešnega razvoja stvarne kulture. Gola stvarna kultura dobiva normativno sankcijo šele od vzporedne osebnostne, osebnostna pa od nabožne kulture.«

Sklene: »Samo tisti človeški posameznik in samo tista človeška skupina, ki te zakonitosti v vsem svojem dejanju in nehanju v polni meri upošteva, bo dosegla oboje: da se bo v lastnem osebnostnem jedru res do vrha razvila in da bo tudi na zunaj pokazala dela res trajne vrednosti.«

»Filozofija« bo presenetila vse one, ki so zasledovali dosedanja filozofska raziskavanja profesorja dr. Vebra iz njegovih do sedaj izdanih knjig. Saj pa pisatelj tudi sam prav nič ne zanikuje te spremembe na potu svojega razvoja, temveč izrecno imenuje to knjigo svoj novi Uvod, v zmislu katerega je potrebna izpopolnitev njegovih dosedanjih del (zlasti Etike in Estetike). K njegovi Etiki, ki je bila načelno osnovana le na razmerju »doživetja do objekta«, pride še vzporedno razmerje »doživetja do subjekta«. Enako se njegova Estetika radi golega razmerja »estetskega doživetja do estetskega objekta« ni dotaknila najglobljih estetskih vprašanj, kakor n. pr. stila, ki je v neposredni zvezi z umetnikovo osebnostjo in vzporedno fundamentalno razliko med »prirodno« in »umetnostno« estetičnostjo.

Kakor tema dvema (estetiki in etiki) doprinaša ta novi Uvod tudi ostalim filozofskim panogam, kakor logiki, spoznavni teoriji, psihologiji, metafiziki in zgodovini filozofije, značilno določeno usmerjenost, ki ustvarja organičen most med obema osnovnima vidikoma na svet in življenje: od doživljajskega objekta do doživljajskega subjekta.

Etbin Bojc.

#### »SPOZNAVANJE NOVEGA RODU«.

V Domu in Svetu (letnik XLIII., 1930, str. 4—8) je pomembna razprava, ki v njej France Vodnik podaja spoznanje novega rodu v nasprotju z našo preteklostjo. Zdi se, da se more povzeti to spoznanje kratko v to-le sodbo: Simbol naše tragično izgrešene preteklosti je bil Mahnič, simbol nove generacije je Ivan Cankar. Mahnič ni doumel dualizma ideje in kvalitete, poudarjal je enostransko le idejo (»ločitev duhov«) in tako pomeni njegov čin »zgodovinsko tragično krivdo slovenskega katoličanstva«. Mahnič ni doumel, da »se človeštvo razvija svobodno in nujno po immanentni zakonitosti rasti na ta način, da njen pogon ne more biti okrnjen niti po zahtevah verstva, če bi se kdajkoli razodele kot zanikanje njene avtonomnosti«. Mahnič je ločil katoliško in liberalno, religiozno in areligiozno kulturo, a v resnici je naša kultura samo »ena, slovenska, izraz enega samega, avtonomno-individualnega slovenskega ustvarjajočega genija«. Res se ta kultura v srcu slehernega slovenskega človeka projicira »na metafizično ozadje ideje« v zmislu sredotežnosti ali sredobežnosti, toda ob vsem podarku idejnih razlik »mora (kultura) kot svet avtonomnih vrednot vselej ostati nedotakljiva«. Kultura ni »sredstvo ideje«, »edino zlo kulture je nekvaliteta«. Vse to je pa doumel in izpovedal Ivan Cankar, »naš najodkritosrčnejši duh«. Pred njim so bili Trubar, Prešeren in Levstik takšni simboli, »simboli slovenske zavesti, heroldi naše kulturne moči, glasniki ideje svobode vesti in misli«.

Dasi se vidi ta označba dosti jasna, vendar vzbuja več vprašanj, kakor pa more dati odgovorov.

Najprej glede Mahniča.

Gotovo je imel tudi Mahnič kakor vsak človek nekaj enostranskega. Res metode njegovega boja niso bile vedno neoporečne (kar sta že tedaj obžalovala dr. Fr. Lampe v Ljubljani in dr. A. Jeglič v Sarajevu). Morda res tudi ni popolnoma doumel relativne avtonomnosti svetne kulture. Recimo, da je z obojim te in one odbil, tedaj bi bilo tu vsekako nekaj tragike. Toda ali je mogoče samo radi tega govoriti o nekaki veliki »zgodovinski tragični krivdi slovenskega katoličanstva«, kakor govori France Vodnik? Ali je bilo sploh modrovanje o kulturi bistvo Mahničevega poslanstva? ali ni bilo marveč vprav boj za »idejo«, za versko, za katoliško idejo, ko se je slovenska inteligenca začela od nje odvrčati? France Vodnik pojmuje razmerje med religijo in kulturo v dveh formulah. Prva je, da je kultura in nje kvaliteta »narodno-kulturno-solidaren princip«, torej to, kar nas vse druží, religioznost ali areligioznost pa »naš idejno-diferencirajoči princip«, torej to, kar nas loči. Toda ali je res vedno treba poudarjati le tisto, kar druží, ali ne časih tudi tistega, kar loči? ali ni časih vprav naglašanje ene izmed diferenc življenskega pomena? N. pr. — da navedem radi krepkeje ilustracije vulgaren zgled — živalnost je skupna ljudem in živalim, ločijo se pa ljudje od živali po pameti. Ali pa ne naglašá sv. pismo po vsej pravici vprav te razlike, rekoč: »Ne bodite kakor konj in mezeg, ki pameti nimata!« (Ps 31, 9)? Ali: poganom in kristjanom je skupna človečnost, vendar sv. pismo poudarja razliko: »Ne živite, kakor žive pogani, ki Boga ne poznajo!« (Ef 4, 16; I Tes 4, 5.) Zakaj bi torej Mahnič ne bil smel klicati Slovincem: Bodimo Slovenci, a katoliki! Zakaj bi ne bil smel naglašati v dobi razkrajajočega liberalizma katoliške ideje?

V drugi formuli pravi France Vodnik, da je Mahnič zanikal »dualizem ideje in kvalitete«. Toda ni vprašanje samo to, ali sta ideja in kvaliteta eno ali dvoje, temveč je še ob dualizmu prevažno vprašanje o »hierarhiji vrednot«, ki o njej drugod govori tudi Vodnik, namreč vprašanje: komu gre primat, ali ideji ali kvaliteti? Ali je torej Mahnič res zanikaval dualizem kulture in religije, ali se ni marveč boril le za primat ideje? Če je pa tako, je tragika njegovega poslanstva prav tista, kakor je tragika vesoljnega krščanstva, ki oznanja že stoletja in stoletja svetu: »Kaj človeku pomaga, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi?« (Mt 16, 26) in vendar milijonom in milijonom zastonj!

Potem je pa še cela vrsta vprašanj glede razmerja kulture in religije sploh.

Kaj je kultura? »Izoblikovanost prvotne kaotičnosti?« Toda ali ni takšna kaotičnost možna tudi v duši? Ali ne bo tedaj tudi to neka kultura, urejevanje kaosa v duši? In res ali ne govorimo tudi o etični, o srčni kulturi? Ali ni ta kultura eminentnega pomena za narod? Ali je pa mogoča brez religioznosti? Glejte, ali ne posega tu religija v kulturo? Potem, ali ne govorimo tudi o krščanski kulturi? Ali ne govori tako ves krščanski svet? Ali je pa možna krščanska kultura brez krščanstva? Glejte, ali ne posega tudi tu



ideja v kulturo? Potem, kaj je s tisto trditvijo ruskega misleca Berdjajeva, da bo zapad propadel, če ne bo kultura vedno bolj »pozitivno krščanska«? Potem kaj je zmisel katoliške akcije kakor vse naravnati na Kristusa?

Vsekako mora kultura služiti življenju. Ako je pa religiozno življenje, kar je, višek življenja, ali ne bo veljalo vsaj negativno načelo, da kultura ne sme biti v nasprotju z religioznostjo? Celo o umetnosti pravi odlóčen zagovornik nje avtonomnosti, dr. Veber, da »mora kloniti povsod tam, kjer zapovedujejo to morda še širši ali višji, predvsem moralni interesi človeštva« (Estetika, 322). In umetnostni zgodovinar pravi: »V nasprotju s formalistično kritiko presoja široko občinstvo umetnino kot življenski izraz in jo vrednoti zlasti kot tako. Z umetnostnega vidika je tako vrednotenje mnogokrat napačno, ker se ocenjujejo kot umetnine izdelki, ki strogo umetnostno, t. j. formalno, ne zaslužijo takega obravnavanja, toda kadar in kolikor je umetnina izraz miselnega, etičnega in čustvenega individualnega sveta umetnikovega, se tako vrednotenje pojavi nujno, je potrebno in je nobeni formalistični teoremi ne morejo zadržati. Kakor bi bilo za umetnost usodno, če bi se kot umetnost nehala gledati s formalnega stališča ter bi se kot umetnost ocenjevala po svojih miselnih in čustvenih tendencah, bi bilo za življenje usodno, če bi se v umetnini razkazane življenske vrednote in nevrednote prezirale; eno bi pomenilo smrt umetnosti, drugo smrt življenja.« (Cankar, Uvod v umevanje likovne umetnosti, 65—66.) Če je pa tako, ali ni zopet religija v življenski zvezi s kulturo? Če ne more biti kultura formalno protireligiozna in protimoralna, ali ni lahko takšna kot življenski izraz misli in čustev kulturnih tvorcev? Ali pa ni tedaj upravičena borba za religiozne vrednote in mimo »podtalne skupnosti« zavestno naglašanje »diferencirajoče ideje«?

Ta in takšna vprašanja se bude ob Vodnikovi razpravi. Zgolj formalno je seveda stvar hitro rešena: Kultura je avtonomna, ni kot taka ne religiozna ne areligiozna — tu je torej naša skupnost —; vsak naj jo pa goji »sub specie aeterni« po svoji notranji naravnosti ali »v smeri Boga človeka« ali »v smeri človeka-boga« — tu je naša diferenciacija —; prva je pa zlasti danes skupnost. Toda življensko je vprašanje dosti bolj zapleteno in neizmerno težje. Razume se, da moramo s spoštovanjem sprejemati vsi in vse, kar pozitivnega ustvarja genij slovenskega naroda. Toda »ker ustvarja kulturo človek«, kakor lepo pravi Vodnik, a je »ideja večno živa resnica Tistega, ki je tudi človeka ustvaril«, zato ni neupravičeno, če presojamo tisto pozitivnost po večni resnici. Razume se tudi, da moramo premagovati, kar je bilo v preteklosti pogrešenega, vso sirovost in sovražnost, vso strankarsko pretiranost in enostranost, vse, kar je osebno žaljivega in neplemenitega, spominjajoč se resnobnih besed sv. Avguština, ki jih je zajel iz svojega globokega izkustva: »Tisti naj rohne, ki ne vedo, kako težko se je človeku, kateri je izgubil resnico, zopet doboriti do nje!« A. U.

## IZ REVIJ.

### Sozialistische Monatshefte (Berlin).

1929, zv. 10. — Paul Kampffmeyer razmatra v članku »Wie wird der Sozialismus verwirklicht?« današnje stanje socializma. Strogi marksisti so mislili, da bo socializem nujen in hipen produkt kapitalizma, češ, kapitalizem se bo razvil do meje, kjer ne bo več mogoč, obenem pa bo tudi proletariat dosegel mejo bede in gneva, da tudi ne bo več mogoče dalje, tedaj da si bo proletariat v mogočni revoluciji osvojil politično moč in »razlastil razlastitelje«. Revizionizem ni bil nikdar teh misli. Socializem je mogoč le kot rezultanta raznoterih postopnih socializacij, a ne kot enkratni dej. Socializmu morajo pripravljati tla politična, gospodarska in socialna demokracija. Proletariat pripravlja tla socializmu, če je v vladi, a lahko tudi posredno, če ni v vladi. Nemški proletariat je že od Bismarckovih časov delal za socializem s tem, da je silil vlado k socialnemu zakonodavstvu. In res je danes položaj proletariata docela drugi, kakor je pa bil za Marxa in Lassalla. Tudi gospodarska socializacija se more vršiti le postopoma. Splošna socializacija na mah je nezmisel. Zlasti pripravljajo tla socializmu svobodne demokratične ustanove, vsa raznotera društva za raznotere namene. Tu se stvariteljni socialni čut vadi, uči in vzgaja za konstruktivno socialno delo. Vse to je spoznal tudi Karl Renner in pokazal ta pota k socializmu v svojem zadnjem zelo poučnem delu »Wege zur Verwirklichung des Sozialismus« (1929). Njegova osnovna teza je: Socializem ne bo izšel iz kapitalizma po sami notranji zakonitosti, temveč le po postopnem prevzemanju njegovih funkcij.

1929, zv. 11. — Splošno zanimiv je tukaj članek C. Herzmanna o evropskem problemu. Herzmann sodi, da ves evropski razvoj kljub vsemu individualizmu narodov kaže smer k skupni evropski kulturi. Evropa, pravi, je že enkrat imela takšno kulturno edinstvo. To je bilo v srednjem veku. Tedaj je vladala od Sicilije do Škandinavije, od Portugalske do Poljske ena verska ideja. Povsod se je razvijalo pravo na podlagi rimskega prava, na vseh univerzah se je učila ena veda v enem jeziku. Ta enota je razpadla, ker so povsod silile na dan individualne sile. Z razvojem narodnih jezikov in književnosti ter krajevno različnih gospodarskih razmer se je začela individualistična doba. A danes se zopet riše na obzorju nov univerzalizem. Vse materialno in duhovno življenje se na vseh poljih obrača h kolektivizmu, človek postaja bolj in bolj član splošne organizacije. Značilno za ta novi univerzalizem pa bo, da bodo v njem narodi ohranili svoje posebnosti. V starih časih so se tudi te posebnosti izravnavale, ker še niso bile zavestne. Dandanes se vsak narod zaveda svoji osebitosti, svojega posebnega kulturnega hotenja, zmisla svojega bitja, zato bo v vsej skupnosti jedro te samobitnosti ostalo. A izgubil bo nacionalizem značaj enostranosti in sebičnosti. Sedanja zmeda je vprav odtod, da se borita ti dve težnji, individualistična in univerzalna, dokler se ne umirita v višji sintezi novega univerzalizma. Herrmann pojasnjuje to ob zgledu Nemcev in Francozov. Berlinski romanist Eduard Wechssler je skušal izraziti nasprotje nemške in francoske duhovnosti v formuli: »hier Geist, dort Esprit«. Herzmann meni, da Wechssler ni prav opisal francoskega »esprit«, ki mu je nekaj manj vrednega kakor pa nemški »Geist«. Francoski »esprit« nikakor ni le lahno in površno igrčkanje. Francoski duh skuša prav tako seči v globine kakor nemški, le na svoj način. Nemci mislijo, da znači francosko teženje po »raison« in »clarté« površnost. Nič ni bolj površnega kakor ta misel. Prozorna čista voda, ki se ji vidi na dno, je lahko zelo globoka, in prav tako je lahko voda le zato neprozorna, ker je plitva in se kali ob bližnjem dnu. Resnično je, da francoska filozofija ne govori toliko o »iracionalnosti« in »mističnosti« kakor nemška. A to ni noben dokaz, da te skrivnostnosti bitja ne priznava. Priznava jo, a vprav radi tega ne govori toliko o njej, ker ve, da se z besedami izraziti ne da, Nemci naj torej nikar ne imajo svoje

temnosti za posebno prednost. Jasna »ratio« je že vredna truda in zahteva tudi globoko intuicijo. Posebnost nemške filozofije je zgodovinsko umevanje (das historische Verstehen) iz antinomij duha, posebnost francoske filozofije je umevanje matematičnosti prirode, ki je podlaga tehniki, potem pa družabne sociologije in politike (že l. 1713. je napisal francoski abbé Castel de Saint-Pierre traktat o večnem miru). Nemčiji in Franciji se duhovno dopolnjujeta. Nemci hočejo svet doumeti, Francozi ga hočejo izpremeniti. Zato se moreta Nemčija in Francija združiti v duhovno kooperacijo. Postati morata, kakor je dejal Carl Severing, iz dednih sovražnic dedni prijateljici. Ta sporazum bo približal vso Evropo stvariteljni enoti.

1929, zv. 12. — M. Cohen, »Zur Neugestaltung des deutschen Zolltarifes« brani nasproti navadni teoriji socialne demokracije potrebo obrambne carine. Ne: racionalizacija ali obrambna carina! temveč: racionalizacija pod obrambno carino! mora biti geslo. — H. Hartmann poroča o menah francoskega duha (Wandlungen der geistigen Struktur Frankreichs). Vedno bolj se javlja odpor proti centralizmu in vedno močnejše se pojavlja regionalizem. Pokrajine se prebujajo: provençalci, bretonci, vlamci. Socialno se vedno bolj razvija sindikalizem. Samoodločba zavzema tudi že šolstvo. Tudi verstvo se osvobaja izpod gospostva državnega ateizma. Vedno večje število dijakov na visokih šolah se pridružuje aktivnemu katolicizmu in kdor ve, pravi Hartmann, kako imajo na Francoskem vse drugače kakor v Nemčiji visoke šole vodstvo v duhovnem življenju, ta bo iz teh pojavov lahko sklepal na bodočnost. Tudi nacionalizem se vidno menja v zavest evropske skupnosti. Akademski mladinina se zbira v ligo zveze narodov. Večina Francozov ima vojaštvo le še za potrebno zlo, ki bi ga najrajši čim prej odpravili, če bi se jim le zagotovila varnost, morda v Združenih evropskih državah. Lahko bi tudi rekli, da se novi rod obrača od romantike. Tudi v filozofiji Bergsona tiči še romantika. Novi rod veruje le še v filozofijo, ki more postati dejanje, ki ustvari iz kaosa nov red. Vendar pa ta realizem ne zapira pogleda na čustvene plati življenja. — K. Löwenstein poroča o tako zvani »Kinderfreunde Bewegung«, ki zavzema na Nemškem vedno širše sloje. Ta pokret skuša z organizacijo mladine vzgojiti nov rod za socializem. Začenjajo že z deco od šestega leta. Od šestega do 10. leta se imenujejo ti organiziranci »sokoliki-gnezdniki« (Nestfalken), od 10. do 12. »mladi sokoli« (Jungfalken), od 12. do 14. »rdeči sokoli« (Rote Falken). Poleti se zbirajo po taboriščih. Zadnje leto se jih je zbralo ob Renu 10.000. Bivajo pod šotori in so razdeljeni v srenje, vse srenje skupaj tvorijo republiko, ki se sama vlada. Tako se pripravlja mladina na mladinski način na naloge bodočega javnega življenja. Organiziranih otrok je že 120.000, njih prireditev se pa udeležuje po večkrat toliko otrok. — Hiltgart Vielhaber podaja zanimivo karakteristiko francoskega književnika François Mauriac. François Mauriac, pravi, je specifično katoliški pisatelj. On ne opeva katoliškega misterija kakor Pavel Claudel, ne izkorišča katolicizma za umetniško-estetske ekstaze kakor Karl Huysmans, tudi ga ne obtežuje s satanskimi vizijami kakor zadnji čas Georges Bernanos. Katolištvo v Mauriacu je preprostejše, brez-pogojno. V krvi mu je. Zvezda mu je, pod katero je bil tudi duhovno rojen. Cerkev mu je vseobjemajoča mati. Vse, kar Maurice napiše, je izpoved.

1930, zv. 1. — P. Kampffmeyer opisuje življensko delo Edvarda Bernsteina (ki je 6. jan. 1930 obhajal osemdesetletnico). Največ zaslug si je pridobil v boju za revizijo marksizma (revizionizem). Izprva je tudi sam mislil, da bo izšel socializem kot nujna posledica iz katastrofe, ki se bo z njo končal kapitalizem. A s študijem gospodarskih in socialnih pojavov je spoznal, da je ta »katastrofalna teorija« zmotna in da more biti socializem le tvorba neprestanega dela za strokovno in zadržno organizacijo delavstva, za gospodarsko in politično samoupravno izobrazbo, za postopno demokratizacijo in socializacijo gospodarstva. Sedaj po 30 letih je katastrofalna teorija izginila tudi iz programa socialne demokracije (heidelberški program je nima več). Gospodarski boj je še v programu, a označen je kot

načelen, proti kapitalističnemu izkoriščanju obrnjen boj. — Aji Tendulkar poroča o položaju v Indiji. Indski nacionalni kongres decembra 1929 v Lahore je zahteval popolno neodvisnost Indije. Vseindiska mohamedanska zveza se je temu sklepu pridružila. Indske strokovne organizacije zahtevajo naravnost socialistično republiko. Indska mladinska zveza pa kliče na odkrit boj zoper angleško gospodstvo. Anglija je po svetovni vojski obljubila, da bo dala Indiji samostojnost. L. 1919. je dala parlament, obenem pa določila, da bo posebna komisija v razdobju 10 let preiskala, kakšne nadaljnje politične pravice bi bilo mogoče dovoliti, morda bi mogla Indija postati angleški dominion. Sedaj je angleška vlada res imenovala takšno komisijo (po načelniku »Simonova komisija« imenovana), po dva člana iz vsake treh strank angleškega parlamenta, a brez sodelovanja Indije same. Vsa Indija je protestirala in začela proti komisiji bojkot. Vsi zahtevajo samostojnosti. Nekateri bi se zadovoljili z dominialno ustavo, a drugi, in za njimi je zlasti mlajši rod, hočejo takoj popolno neodvisnost. Gre torej le še bolj za tempo in metode. Vsi so edini, da brez svobode ni mogoče odpraviti tolikero socialnega zla, ki tare Indijo: dvigniti vzgojo, odpraviti nevednost, izboljšati poljedelstvo, razviti indsko industrijo itd. Morda domača vlada ne bo takoj najboljša. Toda kakor je dejal Gandhi, več je vredna svoboda, pa najsi tudi dovoljuje razbijati si glave, kakor pa prisiljen mir mrtvih.

1930, zv. 2. — Albert Thomas poroča v članku »Das internationale Arbeitsamt und der internationale Gewerkschaftsbund« (109—118) o razmerju med delovnim uradom in amsterdamsko internacionalo. Delovni urad se je ustanovil po sklepu mirovne konference 1919 kot javnopravna ustanova za internacionalno delavsko varstvo. Tako ustanovo so zahtevale delavske organizacije vseh dežel. Prvi kongres strokovnih zvez v Amsterdamu 1919 je sklenil s to ustanovo sodelovati. Na videz je sicer zastopstvo delavstva v delovnem uradu neznamno (vsaka država-članica ima v njem po 2 vladna zastopnika in po 1 zastopnika delodajalcev in 1 delavcev, tako da je delavcev le  $\frac{1}{4}$ ), vendar je ta urad za delavstvo velikega pomena. Saj je urad naravnost ustanovljen za delavsko varstvo, zato zastopniki delavstva lahko vedno opominjajo večino na ta namen in res se ni zadnjih 10 let noben sklep uveljavil proti mnenju večine delavstva. Vlade so skušale vedno kar najbolj ustreči delavskim željam. Kakšno je torej razmerje amsterdamske internacionalne strokovne zveze do delovnega urada? Vlade niso bile za to, da bi zastopala delavske interese v delovnem uradu izključno amsterdamska zveza. Tudi močne krščanske strokovne zveze z milijoni članov so odločno zahtevale svoje zastopstvo. Vendar vodi delavstvo amsterdamska zveza. Zastopniki krščanskih zvez delajo v duhu solidarnosti ter podpirajo reformne težnje amsterdamske zveze. Leta 1928. je bila zveza tudi pripravljena dati jim enega zastopnika od 6 v upravnem svetu, a so to preprečile prekomorske organizacije, ki so proti Serrarensu, glavnemu tajniku internacionalne zveze krščanskih strokovnih zvez, postavile in sicer z uspehom japonskega kandidata. (Po prorocu bi bil vsaj 1 zastopnik krščanski zvezi gotov, a mirovna pogodba ni določila volitev po prorocu.) Težave so z delegati fašistične delavske organizacije. Amsterdamska zveza jim ne priznava značaj pravih delavskih zastopnikov in se jih brani v raznih odsekih. Tako ima brez dvoma amsterdamska internacionala odločujoč vpliv. Nekateri dvomijo o pomenu delovnega urada. Toda že zadnjih 10 let je urad mnogo storil. Koliko prilike je dal že zastopnikom delavstva, da so se med seboj spoznali in sporazumeli. Vsako leto so delovne konference, vsako leto po štirikrat so voditelji in tajniki velikih narodnih strokovnih zvez po cel teden skupaj. Velikega pomena je tudi to, da daje delovni urad vsemu delu za delavske reforme enotno smer in omogočuje delavskim organizacijam enoten nastop; tako je bilo s skupno akcijo za osemurni delavnik, za omejitev nočnega dela po pekarnah, za ureditev dela na ladjah itd. Delovni urad je oskrbel organizacijam tudi mnogo znanstvenega, zlasti statističnega materiala. —

W. Hueber presoja v članku »Arbeiterschutz im Groß- und im Kleinbetrieb« (130—135), kako je z delavskim varstvom v malih in kako v velikih obratih. Rezultat je, da je po malih obratih mnogo slabše. Lokali so dostikrat nezadostni, razmere nezdrave, stroji zastareli in nevarni, delovni čas se pogosto prestopa. Tudi delavci so po majhnih obratih navadno manj vredni. Ker po malih obratih ni obratnih svetov, se obrtni nadzornik nima na koga obrniti. Posamezni delavec se boji kaj povedati ali pa za boljše razmere sploh nima zmisla. Skratka: mali obrati še niso prišli do spoznanja, da se kapital za delavsko varstvo najbolje obrestuje. — V članku »Mehr Agrar- und Sparpolitik« (135—140) Max Klesse brani kmete marksističnih očitkov, kakor da odirajo industrijsko delavstvo. Kmetje, pravi, po pravici zahtevajo boljšo agrarno politiko, saj žive v težki gospodarski krizi. Tlačijo jih oderuške obresti, veliki davki in nizke cene kmetjskih pridelkov. Nemški kmet dobi za svoje pridelke le polovico tega, kar plačajo zanje konsumentje, ko dobivajo ameriški kmetje vsaj 60%, danski pa celo 75%. Zdrave razmere na kmetih so pa tudi za vso državo in torej tudi za industrijsko delavstvo velikega pomena. Če se kmetu slabo godi, silijo ljudje s kmetov v mesta in množe število brezposelnih, obenem pa kmetje ne morejo kupovati industrijskih izdelkov, niti se lotiti intenzivnega poljedelstva. Tako mora država vedno več poljskih pridelkov uvažati, industrijske bi morala torej še v veliko večji meri izvažati, a jih ne more, ker se ves svet vedno bolj industrijalizira in je boj za svetovne trge vedno hujši. Zlasti prepovedi izseljevanja v Ameriko, Avstralijo in Afriko azijske narode silijo, da svoje dežele bolj in bolj industrijalizirajo. Ker pa radi uboštva ne morejo sami kupovati teh izdelkov, preplavljajo le-ti bolj in bolj svetovne trge in izrivajo z njih evropsko trgovino. Reševanje agrarne krize je torej ena najvažnejših nalog državnikov. Nizke svetovne cene poljskih pridelkov se bodo vzdržale še kakih 10—20 let, ker se odpirajo v Kanadi in Argentiniji, v Avstraliji, Sibiriji, Mandžuriji in Mongoliji velikanska nova polja. A v drugi polovici stoletja se bodo začele cene poljskim pridelkom dvigati, ker jih bodo industrijske države več in več potrebovale. Tedaj bodo otroci današnjega delavstva dvojno poplačevali, česar so se branili očetje. Dandanes dobiva kmet za žito komaj-to, kar njega samega stane, zadnji čas za rž in pšenico niti toliko več. Delavci se vesele takih nizkih cen, a v resnici spravljajo dobiček žitni trgovci, mlinarji, peki in mesarji. Ob tem pa kmetsko gospodarstvo propada in to se bo vprav na industrijskem delavstvu v bodočnosti bridko maščevalo. A. U.

### Etudes (Paris).

Zvezek z dne 20. II. 1930. Raymond Penel, *Divorce et séparation en Amérique du Sud* (Razporoka in zakonska ločitev v Južni Ameriki, str. 413—433). V članku poroča pisatelj o zakonodaji in praksi glede razporoke v državah južne Amerike. Razprava je splošno zanimiva posebno zato, ker so v južni Ameriki dosedaj razen treh držav Ekvator, Venezuela in Uruguay vse druge, sedem po številu (Argentinija, Bolivija, Brazilija, Chile, Kolumbija, Paraguay, Peru) v svoji zakonodaji glede zakona ostale zveste verski, katoliški tradiciji. Pojav je tem bolj zanimiv, ker so te države znane po raznih političnih prevratih in nemirih, a v moralnem oziru so vzdržale red. Vse druge države v Ameriki so se od l. 1887. dalje do danes v zakonodaji oddaljile od katoliškega pojmovanja zakona. Tudi v Evropi danes le še Španija, Italija, Avstrija, Irska in Poljska ne priznavajo za katoličane pravice do razporoke. Pisatelj najprej govori o zakonih, ki z njimi priznavajo in urejujejo razporoko in ločitev države Ekvator, Venezuela, Uruguay. Razporoka je prodrla najprej v republiko Ekvator (1.300.000) l. 1903. Štiri vzroke je priznal zakon za »divorcio absoluto«: prešuštvo žene, javno in pohujšljivo prešuštvo moža, sodni izrek, ki potrdi, da je eden izmed zakoncev zakrivil zločin zoper življenje drugega ali bil sokrivec takega zločina, in soglasje obeh zakoncev. Vendar pa je bil zadnji vzrok odpravljen že po 22 mesečni praksi. Priznati pa je treba, da je

izvajanje zakona zelo strogo omejitveno. Code Napoleon prišteva med vzroke razporeke tudi veliko divjost, habitualno pijanost, težnjo, da prostitutira ženo ali otroke. Ti vzroki so v tem zakonu samo razlogi za ločitev. Pa tudi drugega zakona ne dovoljuje, preden ne poteče doba 6—10 let ločitve. Velikih praktičnih slabih posledic ta zakon ni imel; radi izoliranosti dežele pa tudi ni vplival mnogo na druge države. V *Venezeli* (3 milijone preb.) je bila razporoka zakonito vpeljana l. 1904. Zakon je precej slabši kakor v Ekvatorju. Prizna sedem razlogov za razporoko. Poleg prešustva enega ali drugega zakonca našteva še: grdo ravnanje in taki nastopi, ki onemogočuje skupno življenje, poskus moža, da prostitutira ženo, poskus zlorabe ali prostitucije svojega otroka ali pa soglasje za to, obsodba k prisilnemu delu in če kdo prostovoljno zapusti druga. A novi zakon ni dovoljen, predno ne poteče doba 5 let od sodnega izreka (razen če hočeta zakonca vpostaviti raztrgano zakonsko zvezo). Odpira pa zakon veliko močnost razporeke s tem, da dovoljuje, da sme vsak ločenec zaprositi po 5 letih ločitve, naj se ločitev spremeni v razporoko. Kakšna je praktična posledica te postave, pisatelj ne ve povedati, vendar pa pravi, da je radi lege države zelo omejeno na državo. Slabše pa je glede tega pohujšljivega zunanega vpliva v vzhodni republiki *Uruguay* (1,800.000 preb.). Ta država se šteje med najbolj napredne, najbolj »evropejske«. Vendar pa je španska tradicija prebivalstva še zelo močna in ta ovira, da slabe postave ne povzročajo anarhije. Njeno postavodajo o zakonu prekaša po mnenju pisatelja le še sovjetska. »Reforma« zakona je bila izvedena v stopnjah do l. 1914. Pozna še ločitev, ki se izvede s sodnim izrekom koncem šestega meseca, če se je izjalovil dvakratni poskus pomirjenja. Otroci ostanejo navadno pri materi. Devet vzrokov za razporoko našteva zakon, poleg že omenjenih še: neprestane spore in prepire, obsodba na 10 ali več let kazni. A poleg teh razlogov prizna še soglasje obeh zakoncev in pa voljo žene. Soglasen sklep zakoncev more priti v poštev šele po dveh letih zakona. A takrat sodnik najprej skuša pregovoriti oba, da ostaneta v zakonski zvezi, ako nočeta, proglasi provizorno ločitev. Čež šest mesecev jih sodnik znova zasliši, če vztrajata pri svojem sklepu, čež šest mesecev zopet in po pretoku te dobe se razporoka proglasi, ako prideta pred sodnika in vztrajata v svojem sklepu. Podobno ravna sodnik, ako žena sama zahteva razporoko. Ni ji treba navesti razloga. Tudi more čez tri leta ločitve zahtevati vsak izmed ločencev razporoko. Med 2930 razporokami v l. 1926., 1927., 1928. se jih je izvršilo iz razloga vzajemne želje 185, na zahtevo žene 1107, iz razlogov v zakonu določenih 1638. Pisatelj pravi, da zakon v deželi nima tako slabih posledic, kakor bi jih mogel imeti. A nevarnost je, da vpliva na bližnje države, v prvi vrsti na *Argentino*. V *Argentini* (10 milijonov prebivalcev) imajo od l. 1889. obvezni civilni zakon. Razporeke ne pozna, za možnost ločitve našteva sedem vzrokov: prešustvo moža in žene, napad ali soudeležba pri napadu na življenje drugega zakonca, navajanje v prešustvo ali druge zločine, zelo slabo nasilno ravnanje, težke žalitve, vsako slabo ravnanje, če povzroča neznosno skupno bivanje, prostovoljna zlonamerna zapustitev. Poskusi pa se množijo v *Argentini*, da bi se uvedla razporoka. Od l. 1901. je bilo že osemnajst načrtov predloženih parlamentu, le veto predsednika republike proti razporoki je l. 1922. preprečil uspeh teh poskusov. A vpliv iz *Uruguay* je miselnost raznih plasti zelo pokvaril. Posebno *Buenos Aires* je sprejemljiv za to okuženje, dočim je poljedelska dežela bolj odporna. V *Buenos Airesu* pa je mnogo pisarn, ki vabijo, da omogočijo razporoko. Preskrbijo pa to iz sosedne republike *Uruguay*. Nevarnost postaja tako vedno večja, da tudi v *Argentini* pade dosedanja zakonodaja. Zelo važno, prav odločilno moč pa ima v teh krajih predsednik republike. V *Braziliji* (45 milijonov prebivalcev) je v splošnem boljša miselnost glede nerazdružljivosti zakona, le v mesta že pljuskajo valovi *uruguayskega* pohujšanja. Imajo obvezni civilni zakon od l. 1889., v civilnem zakonu iz l. 1916. je priznana samo ločitev, med razlogi za ločitev velja tudi soglasna zahteva po dveh letih zakona; otroci so materini, vendar dečki

samo do 6. leta. Pozna pa brazilska ustava od l. 1917. prakso anulacije (proglasitve neveljavnosti) zakonskih zvez, in sicer iz razlogov prisiljenosti (šest mesecev po preteku sile) in bistvene pomote v osebi. Ta zadnja klavzula pa je precej široka (zmota v identičnosti osebe, njene časti, njenega dobrega glasu, nepoznanje zločina ene osebe pred zakonom, radi katere je bila obsojena, nepoznanje neozdravljive nalezljive bolezni, defloracija žene, če mož ni vedel zanjo). Časopisje piše že o ugodnostih v Uruguayu, a brazilska jurisprudenca se drži natančno postave in ne prizna tujih razporok in novih zakonov. Bili so že poskusi, da bi se postava spremenila, a mnenje mas je globoko katoliško in predsedniki so dosedaj tudi bili proti razporoki. — Paragvay (850.000 prebivalcev) je agrarna dežela. Zakonsko pravo je povzeto po argentinskem. Poskusi v parlamentu, da se uvede razporoka, se niso posrečili. — Chile (4 milijone prebivalcev) ne pozna razporoke. Ločitev je ali z a v e d n o, zakon določa 13 vzrokov (med temi skopost moža, strast pijanosti, igre, zapravljanja, slabo ravnanje z otroki) in pa z a č a s n a ločitev največ za dobo 5 let iz istih vzrokov v lažji obliki. Sedanji politični režim je zelo »napredena«, mnenje je ugodno za uvedbo razporoke. — Peru (5.500.000 prebivalcev). Njegova zakonodaja pozna tudi v duhu kanonskega prava le ločitev. A l. 1924. je bil v obeh zbornicah sprejet zelo popustljiv zakon o razporoki. Veto predsednika je preprečil, da bi se zakon v praksi uveljavil. — V Boliviji (2.200.000 prebivalcev) so cerkvena sodišča edino kompetentna, da sodijo o ločitvi, civilni sodniki izvedo le za civilne posledice teh sodnih izrekov. Noben poskus za razporoko se v parlamentu še ni posrečil. — Kolumbija (7 milijonov prebivalcev) priznava popolnoma in varuje v svoji zakonodaji zakramentalni značaj zakona. Edino cerkvena sodišča razsojajo o ločitvi ali neveljavnosti, in sicer po pravilih cerkvenega prava.

**Zvezek z dne 5. III. 1930.** François Datin, *Une charte de l'éducation chrétienne* (str. 513—519). Razprava motri v luči papeževe enciklike o vzgoji stanje v francoskem šolstvu. Pisatelj sledi encikliki v njenih izvajanjih in jih primerja z dejanskimi razmerami v francoskem šolstvu. Cilj vzgoje je po encikliki utrjen vsestranski krščanski značaj. Ta cilj bi mogli razni učitelji v francoskih privatnih šolah imeti bolj pred očmi, da ne bo resničen očitek, da večji del gojencev, ko zapuste srednje šole, opusti versko prakso ali celo zgubijo vero. Prav tako pa velja ta opomin tudi staršem, ki mnogokrat pod pretvezo denarnih sredstev ali boljšega pouka ne dajo otrok v verske šole. Cerkev ima dano pravico vzgoje, pravico, da bdi nad vzgojo katoličanov. Zato imajo šolje pravico, da obsodijo včasih kako šolsko knjigo, ki ne odgovarja verskim in moralnim načelom. Dejanska francoska šolska zakonodaja in razni zakonski predlogi, ki vsebujejo misel, da so otroci samo last države, nasprotujejo bistveni pravici Cerkve. Tako so socialisti na kongresu v Nancyju proglasili tezo, da pravica poučevanja ni naravnopravna, in jo ima le družba. Te principe so proglasili že Robespierre in Danton ter drugi voditelji revolucije. Skozi celo devetnajsto stoletje je vladala teza o vse-mogočnosti države tudi v vprašanju vzgoje. Ta miselnost vlada v Franciji kljub neki svobodi pouka, ki se pa smatra le kot koncesija s strani države. Težnja po enotni šoli pa pripravlja polagoma dejanski državni monopol. Francosko učiteljstvo pa ne govori sedaj o državnem monoplu, ampak o nacionalizaciji šolstva. Otrok, pravijo, ni last ne staršev ne države. Otrok je svobodna osebnost kakor odrasel človek. Sam svoj je in le strokovnjaki smejo voditi njegovo individualno in socialno vzgojo. Zato sindikat učiteljstva zahteva: odpravo vsega konfesionalnega privatnega šolstva, popolno laicizacijo učnih načrtov, popolno laicizacijo učiteljstva. V drugem delu govori enciklika o pedagoškem naturalizmu in obsoja razne moderne teorije, ki hočejo dati popolno prostost in samostojnost otroku, ga osvoboditi avtoritete. Te teorije prezirajo dejstvo izvirnega greha in njegovih posledic. Krščansko pojmovanje vzgoje je bilo vedno nasprotno kolektivnemu seksualnemu pouku. Zablode v tem oziru ne iz-

hajajo toliko iz nevednosti kakor iz slabosti volje, ki je izpostavljena raznim priložnostim in nima pomoči milosti. V Franciji so razna društva skušala izvojevati ta pouk. A zveze staršev so se izjavile proti uvedbi. Celo Herriot je l. 1928, odločno izjavil proti temu pouku v srednjih šolah. — Tudi sistem koedukacije se kljub nasprotnemu zakonu skuša praktično vedno bolj uveljavljati v Franciji. V vseh občinah, ki imajo nad 500 prebivalcev, je koedukativni sistem nasproten zakonu od 30. X. 1886. A nacionalni sindikat učiteljstva je sklenil, da naj bo koedukativni sistem pravilo. Herriot je to podpiral. V 22.000 osnovnih šolah (od 67.000) je to že uveljavljeno. Vložen je že zakonski predlog, naj se to stanje prizna. Prav tako se uvaja ta sistem v srednjih šolah. Tretji del enciklike govori o okrožju, okolju vzgoje. Starši se marsikdaj malo zanimajo za vzgojo otrok. V Franciji imajo dovolj izkušenj, kako vzgaja tako zvana nevtralna šola. Neverni učitelj ne zataji svojih čuvstev pred otroki. To tudi nekateri odkrito priznajo. In zato tudi papež pravi, da pohajanje nevtralnih šol more biti tolerirano le po sodbi pristojnega škofa. Normalno morajo katoliški otroci pohajati le katoliške šole. V Franciji se v tem oziru mnogo stori in žrtvuje. Imajo sedaj 12.370 osnovnih katoliških šol, v te hodi po statistiki prosvetnega ministrstva (17. I. 1930) 829.097 dečkov in v penzionatih je okrog 100.000 gojencev. Na katoliških univerzah pa je približno 4000 slušateljev. A težko vzdržujejo te šole, tožbe se množe in boje se, da ne bodo mogle obstati. Kardinal Dubois je tožil, da je mnogokrat premalo umevanja zanje med katoličani in premalo moralne opore raznim organizacijam, ki se trudijo za katoliško šolstvo. Manjka še tudi dobre organizacije katoličanov, ki bi se uspešneje borila za to, da država prizna svojo dolžnost, da primerno dotira privatno šolstvo. Katoličani se morajo boriti za enakopravnost verskih šol, to ni politika, ampak verska dolžnost. »Vzgoja,« pravi na koncu pisatelj, »ni obrt, ampak apostolat.«

Viktor Dillard, *De la paix* (Problem miru, str. 531—542). Kako naj presoja katoličan današnje prizadevanje držav za organizacijo miru? Na to vprašanje skuša člankar odgovoriti, in sicer ne samo po splošnih načelih katoličanstva, ki so izražena v enciklikah, ampak tako, da motri konkretne probleme, predvsem razorožitve, ki jih poskušajo države rešiti in tako preprečiti kolikor mogoče nove vojne ter zavarovati mir. Naiprej ugotavlja razveseljivo dejstvo, da po svetovni vojni počasi sicer a vedno bolj prodira jasnejši čistejši pojem »politike«. Javni čut vedno bolj spoznava, da gre tudi v zunanji politiki za dejanja velike vestne odgovornosti, da velja prav tako za ta dejanja moralni zakon kakor za privatna. To je napredek človeške vesti, ki ga je treba skrbno gojiti, da prodre ta moralni vidik tudi v notranje politično delo. — Če gledamo tehnični aparat raznih razprav v Ženevi, Londonu, Haagu, vidimo, da se razčlenjuje v mnogo pripravljavnih podkomisij in te zopet v podkomisije za predhodna vprašanja. Čemu to? Ali ves ta aparat problema ne zamotava bolj, kakor pa je v resnici? Resnica je, da je naloga obenem enostavna a tudi zelo zapletena. Treba je upoštevati število in kočljivost interesov, ki se jih reševanje tega problema dotika. — V organizaciji miru je izza l. 1924. priznano načelo, da so v tesni medsebojni zvezi trije problemi: arbitražna (razsodišče), varnost, razorožitev. Tem trem se je v zadnjem času pridružilo še vprašanje o sankciji. Tako se glasi sedaj načelo, ki izraža medsebojno odvisnost teh činiteljev: Brez sankcije ni uspešne arbitraže, brez arbitraže ni varnosti, brez varnosti ne more biti razorožitve. Če vzamemo določen zgled: Kelloggov pakt ne zagotavlja zadostne varnosti za izvedbo razorožitve, ker ne vključuje nikake sankcije. — A pri vprašanju sankcije pridemo zopet do vojne. Tako naj se z vojno zaščiti pogodba, ki obstoji predvsem v odpovedi vojni. Ali bi že grožnja nasproti dvema narodoma, ki sta v sporu, mogla preprečiti vojni spopad. Težko! Vzemimo le zadnji konflikt na daljnem vzhodu. Kitajska in Rusija sta podpisali obe in obe tudi kršili pariško pogodbo. Grožnja bi jima najbrže malo zalegla in težko si je misliti obojeno intervencijo. Kako bi se mogla izvesti gospodarska vojna, blokada Kitajske in



Rusije ali pa Bolivije in Paragvaja. Treba je tudi pomisliti, če ne pomejnajo ekonomske sankcije možnosti še hujše vojne, kakor je bila doslej, vojne trustov. Prav tako bi blokada včasih škodovala bolj državi, ki jo izvaja, kakor pa državi, ki je proti njej naperjena. Blokada proti Italiji, Španiji, Franciji bi ogrožala Anglijo, ki je tako živlensko zainteresirana na eksportu v te države. — Poleg teh težkoč, ki sledijo že iz načel varnosti in razorožitve, so še druge. Treba je v pogodbah pojmovno točno opredeliti in označiti razne faktorje. Definicijo napadalca je težko dati, kaj šele potem v danem slučaju uporabiti na enega ali drugega izmed prizadetih. Kdo je napadel v konfliktu med Rusijo in Kitajsko? In takih težav je še več. Druge ovire so psihološke vrste. General Dawes je v govoru, ki ga je imel v Pilgrims Club v Londonu 18. VI. 1929, rekel: Politika se mora ravnati po človeški naravi, ne pa po umovanju politikov. Ali so samo politiki pooblašteni, da odločajo v mednarodnih vprašanjih, o organizaciji miru? Vodijo jih prepogosto predvsem interesi njihove notranje politike in so malo pripravljeni na vzajemne žrtve, ki jih zahteva ureditev mednarodnih težkoč. Praktično je vprašanje, kako se ozirati na narodne državne koristi in mednarodne. Tretja ovira je politika Amerike, ki hodi samostojna pota (Monroe-jeva doktrina). — Vse te težkoče dokazujejo sicer, da je problem organizacije miru zapleten in zamotan, nikakor pa ne dajo prav tistim, ki mislijo, da je nerešljiv in je torej nepotrebno ukvarjati se z njim. To prepričanje vodi tudi ves velikanski napor in delo Društva narodov in vseh konferenc. Odkritosrčna težnja se vedno bolj uveljavlja in pozitivni rezultati so tudi že tu, n. pr. »fakultativna klavzula«, ki so jo podpisale mnoge države, da se hočejo v gotovih slučajih podvreči razsodbi haškega razsodišča. Upati je, da bodo tudi Zedinjene države Amerike kmalu sprejele to proceduro. — Vse te težave, pravi Dawes, bi mogle izzvati sklep, ki ga mnogi stavijo že a priori: Čemu torej vse to prizadevanje? Vojne bodo vedno na tem svetu, dokler bodo ljudje, ki nosijo v sebi posledice izvirnega greha. Pisatelj misli, da prav ta primera vojne in greha more osvetliti problem organizacije miru. Vojno v gotovem pogledu moremo imenovati narodni (državni) greh in odtod iskati tudi zdravila. Izločimo tu pravično, obrambno vojno. Tudi ta je zlo, ki se uporablja pač, ker ni drugega sredstva. Cerkev v prepovedi, da duhovnik ne sme nositi orožja, ne razlikuje med napadalno in obrambno vojno. Zdi se, da samo v sebi to sredstvo odklanja, čeprav ga trpi radi dejanskega pomanjkanja drugega. Če imenujemo vojno narodni greh, mislimo s tem, da je odgovornost zanjo kolektivna, ne individualna. — Podobnost vojne z grehom vidi pisatelj najprej v prepletenosti (kompleksnosti) vzrokov. Vsak osebni greh nam razodeva celo vrsto dejanj, ki vplivajo drugo na drugo in pripravljajo neposredni vzrok. Prav tako je pri vojni vse polno prepletajočih se bližnjih in daljnih vzrokov in vplivov, ki segajo lahko daleč nazaj v zgodovino. Drugače razlaga svetovno vojno psiholog, drugače gospodarski človek, drugače diplomat in zopet drugače filozof. Ali je bil Viljem II. bolj odgovoren kakor Bismarck ali Nietzsche ali Luter? Pri vojni prav tako odloča vpliv strasti. Tudi glede odgovornosti je podobnost. Razlika pa je v tem, da pojedinci, na katere se nazadnje porazdeli kolektivna odgovornost, težko priznajo, da so tudi soudeleženi. Vojna (napadalna) je podobna grehu tudi v tem, da ni samo zločin, ampak tudi neumnost. Škoduje obojestransko, zmagovalcu in premaganemu. Vojna ruinira kakor greh ubija. — Iz te primere med vojno in grehom sledi po pisateljevem mnenju tudi stališče, s katerega naj presojamo organizacijo miru. Čeprav bodo vojne tudi v bodoče, ne smemo držati prekrizanih rok. Vemo, da bodo grehi vedno na svetu, a iz tega ne sledi, da ne bi delali proti njim. To bi se reklo zanikati možnost moralnega napredka in svobode. Historični determinizem pa ni prav nič bolj resničen kakor psihološki. Za boj proti vojni je treba torej predvsem moralnega mišljenja, ne samo tehničnega dela. Treba je dalje, ker je organizacija miru zvezana v korenini z narodi in državami, vzgajati vest naroda v tem moralnem čutu odgovornosti za ves problem.

Louis Jalabert, *Un chancre sur la face de la Russie bolcheviste* (Rakrana na obrazu boljševiške Rusije, str. 560—577). Članek obravnava eno najstrašnejših grozot v sodobni Rusiji: trpljenje, zapuščenost in pokvarjenost nešteto ruskih otrok. Vsi popotniki, ki so šli opazovat sedanje razmere v Rusiji in se niso pustili zaslepiti po boljševiških prevarah (G. Duhamel, Luc Durtain, J. Lyon, Geo London, Jos. Douillet, Panait Istrati, Renée Viollis etc.) so opazili v Moskvi, Leningradu in v vseh krajih do Kavkaza tolpe zapuščenih in podivjanih otrok. — Najprej so boljševiki skušali utajiti to grozno dejstvo. A niso mogli dolgo tajiti in morali so priznati sami, da je to najstrašnejša rana nove Rusije, njena sramota in njen zločin. Ljudski komisar za higijeno, Semaško, je sam pisal v Izvestjih 4. IX. 1925, da je to dejstvo živo očitanje za vest ruskega ljudstva. — Kateri so vzroki tega stanja? Pisatelj jih obravnava na podlagi sovjetskih izjav in priznanj, ki jih je zbral Zenzinov v knjigi *Les Enfants abandonnés en Russie soviétique* (Paris 1929). Ko so bili boljševiki prisiljeni priznati žalostne razmere, so hoteli vse to zvaliti na prejšnji režim. To je dedščina kapitalistične družbe, v njej je to stalen pojav. Tako je trdila žena Zinovjeva. Dvojno vrsto vzrokov našteva člankar. V prvo vrsto spada vojna s svojimi posledicami in strašna lakota l. 1920—1922. Najprej so se morali milijoni prebivalcev Rusije umakniti pred prodirajočim sovražnikom. Nešteto otrok se je v teh razmerah izgubilo brez krivde ali po krivdi staršev. Notranja vojna od l. 1918. je zopet povzročila nemirno in neredno preseljevanje ljudstva. Temu so se pridružile še razne epidemije. In v času strašne lakote je zopet postalo na stotisoče otrok sirot. Pomoč Amerike in sv. stolice ni mogla odpraviti tega zla ali urediti to stanje. Amerikansko poročilo je cenilo število zapuščenih otrok na 5 milijonov, v raznih zavetiščih se je moglo poskrbeti samo za 1 milijon 600 tisoč. Drugi so bili sebi prepričani in dogajale so se strahotne stvari, starši so svoje otroke morili, otroci starše ali brate ali druge ljudi, da si z njihovim mesom ohranijo življenje. A vojna, lakota, epidemije so minule, zlo pa traja še dalje v nič manjšem obsegu. — G. Krupskaja, Leninova vdova, priznava sama, da tri četrtine tega zla izvira iz sedanjih dejanskih razmer. Najprej sta brezposelnost in bedno stanje dežele. Mladina je prisiljena k brezposelnosti. Rusko kmetijstvo preživlja težko krizo. Rdeči fiskus ga kritiska, kmet pa štrajka in ne obdeluje zemlje. Tako tudi s kmetov vro v mesto množice, kjer je že itak dovolj brezposelnih. Še hujši vzrok pa je kriza družine, kar priznava Lunačarskij sam. Razporoka, praktična poligamija ali poliandrija nujno množijo število zapuščenih otrok. Nemogoče je določiti število te mladine. Krupskaja zatrjuje, da jih je bilo l. 1923. sedem milijonov. Nekaj mesecev kasneje je postalo še slabše. Uradna sovjetska statistika seveda skuša število kolikor mogoče nizko napraviti (nekateri dokumenti l. 1928. samo 80.000). A statistika zla ne more predočiti, zakaj najhujše je moralno zlo, ki raste v teh otrocih in iz njih: njih trpljenje in moralna propalost. — Kaj je storil sovjetski režim, da odpravi to gorje? Najprej so skušale razne privatne in poloficijelne organizacije pomagati. A boljševizem nima rad privatne inicijative. Glavar Čeke, Džerdžinski, je vzel v roke zadevo in deževalo je raznih odredb in naredb, odpravil je tudi privatne organizacije. Sovjetska birokracija je bila prav tako nesposobna rešiti to vprašanje, kakor katera druga. Kongresi, konference, vedno novi načrti metod so se vrstili, zlo pa je gospodarilo naprej. Gradili so zavetišča, otroci so bežali iz njih, ker osebe ni bilo nikakor sposobno za vzgojne naloge. Skušali so jih potem zapreti v vojašnice, uvrstiti v rdečo armado, navajati na delo. Mladina si ni pustila vzeti svobode. Ustanavljali so poljedelske kolonije, da bi se dela navadili, in strogo nadzorovali. V masah so revoltirali večkrat, moralne razmere v teh kolonijah so bile žalostne. Vendar so se nekatere dobro obnesle. A to predvsem tam, kjer so imeli požrtvovalne vzgojitelje. Zakaj za to obnovo je treba veliko požrtvovalnosti in skoro čisto individualne skrbi. Treba je heroizma krščanske ljubezni. — A vse to je nazadnje vendar le zdravljenje posledic zla, vzroki zla se s tem ne odpravijo. Vzroki pa so: razdejanje družine in boljševiška vzgoja.

## Knjige (publikacije) Leonove družbe.

V založbi in prodaji imamo te-le knjige in brošure :

- Dr. Fr. Kos, Gradivo** za zgodovino Slovencev v srednjem veku. I. knjige imamo 5 vezanih izvodov, broš. nobenega, cena po dogovoru ; II. knjiga broš. Din 140, vez. Din 160 ; III. knjiga broš. Din 120, vez. Din 140 ; IV. knjiga broš. Din 200, vez. Din 220 ; V. knjiga (s sliko avtorjevo) broš. Din 250, vez. Din 270.
- Dr. Josip Mal, Slovenci v desetletju 1918—1928.** Knjiga obsega 776 strani ; kdor jo kupi neposredno pri nas (tudi po dopisnici), jo dobi broš. za Din 180, vez. Din 200 (ter poština !) ; v knjigarnah 25% več.
- Dr. Jos. Gruden, Slovenski župani** ; broš. Din 8.
- Dr. Jos. Gruden, Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. in ustanovitev ljublj. škofije**, broš. Din 20.
- Dr. M. Opeka, Rimski verzi**, broš. Din 10.
- Paul Bourget** (prev. A. Kopitar), Zmisel smrti, roman, broš. Din 20.
- Baar** (prev. V. Hybášek), Zadnja pravda, povest, broš. Din 20.
- Bazin** (prev. Iz. Cankar), Gruda umira, roman, broš. Din 30.
- Dr. Pavel Blaznik, Kolonizacija selške doline**, broš. Din 30.
- Dr. A. Gosar, Poljedelska statistika**, Din 5.
- Dr. A. Gosar, Kriza moderne demokracije** (še nekaj izvodov), Din 5.
- Dr. A. Breclj, Seksualni problem** (še par izvodov), Din 5.
- Dr. R. Kolarič, Miklošič**, à Din 5.
- P. St. Škrabca Jezikoslovni spisi**, pet snopičev (zv. I. snopiči 1—4, zv. II. snopič 1.) vsak snopič Din 5.
- »Čas«-a, znanstvene revije, imamo še : letnike 1915, 1916, 1917, ter 1919—1929 celotne ; oddajamo tudi posamezne številke à Din 8.
- Naročila** : Leonova družba, Ljubljana, Miklošičeva c. 5 (paviljon).

---

»Čas«, znanstvena revija Leonove družbe v Ljubljani, izhaja vsak mesec razen v avgustu in septembru. Uredništvo si pridržuje pravico tuintam združiti dve številki.

**Naročnina**: 60 Din za Jugoslavijo, 70 Din za inozemstvo. Za dijake velja znižana cena 40 Din, ako se jih naroči vsaj pet na skupen naslov.

**Uredništvo**: Dr. Fr. Ksav. Lukman, univ. prof., Ljubljana, Poljanska cesta 28, in dr. Francè Stelè konservator, Ljubljana, Narodni muzej.

**Uprava**: Ljubljana, Miklošičeva cesta 5; tel. št. 3030.

**Račun pri poštni hranilnici**, podružnici v Ljubljani, št. 10.433 (lastnica računa Leonova družba v Ljubljani).

**Odgovornost pred oblastjo**: Prof. dr. Lukman za uredništvo, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslov. tiskarno.

**Ponatisovanje razprav** je dovoljeno samo s privolitvijo uredništva in z navedbo vira.

