

: ČAS :

Znanstvena revija
„Leonove družbe“



Letnik V. Zv. 4. In 5.

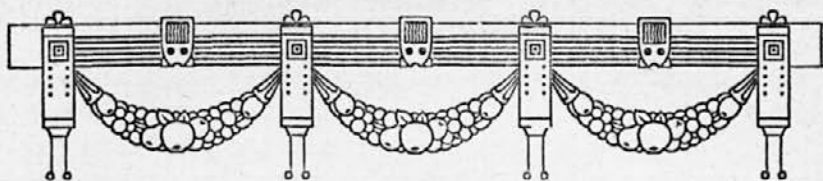
Ljubljana : 1911

Tisk Katoliške Tiskarne.

Vsebina.

Budizem in vzhodnoazijska nacionalna verstva. (Franc Terseglav)	144
Socialne tvorbe pri Jugoslovanih. (Dr. J. Adlešič)	161
Naturalistične in realistične moderne slovenske drame. (Prof. Adolf Robida)	175
Socialne uredbe v Belgiji. (Jean Bernolet — Izidor Cankar)	189
Loreto — legenda? (Po Eschbadiu posnel . . . gl . . .)	205
Prispevki k problemu: moderna veda in svetovni nazor. (Dr. A. Ušeničnik)	221
Listek: Verstvo. — Filozofija. — Socialno vprašanje. — Literarna kritika. — To in ono. — Glasnik »Leonove družbe«	230

»Čas« izhaja po desetkrat na leto. **Naročnina 7 K, za dijake 4 K.** Za člane »Leonove družbe« je naročnina plačana z letnino. Naročnina se pošilja na »Leonovo družbo« ali »Čas« v Ljubljani.



Budizem in vzhodnoazijska nacionalna verstva.

Franc Terseglav.

Budovstvo, ki se je razvilo istodobno z mnogimi drugimi sektami nekako v 6. stoletju pred Kristusom v severo-vzhodnih deželah Sprednje Indije v obliki etičnega nauka na podlagi brahmanstva, se potem v sredini 3. stoletja kot državna religija utrdilo po vsej Sprednji in Zadnji Indiji, še prej pa prodrlo v Tibet, se je začetkom krščanske ere razširilo tudi po Kitajskem, odkoder je v 6. stoletju po Kristusu prišlo na Japonsko ter tako globoko poseglo v versko mišljenje in življenje vzhodnoazijskih narodov.¹ Razširjevanje budovstva je pa imelo za posledico, da se je budovstvo v večji ali manjši meri v obliki mahāyānske teologije spojilo z vsemi večjimi religijami, s katerimi je prišlo v dotiko;² v Sprednji Indiji se je pobrahmanilo in nekako v 8. stoletju po Kristusu v boju z brahmanstvom, oziroma s hinduizmom, sploh podleglo; le v Zadnji Indiji se je večalimani v prvotni obliki ohranilo. Na Kitajskem in Japonskem pa se je budovstvo asimiliralo s konfuštvom in shintovstvom, prvotnima verstvoma kitajskega in japonskega naroda. Če hočemo ta proces verskega sinkretizma na daljnem vzhodu kolikormogoče doumeti in religiozno in etično moč budovstva prav presoditi, si moramo ogledati kitajsko državno vero konfuštva in japonsko ljudsko religijo, ki se imenuje shinto.

Na čem temelji konfuštvo, vera 400 milijonskega, konservativnega, po ogromni večini kmetiškega in skrajno žilavega prastarega kitajskega naroda? Na takozvanih klasičnih knjigah. Kitajci so že v pradavnih časih častili posebjene, oziroma podušepljene naravne sile in pojave, predvsem nebo in zemljo ter duše rajnih, bili so torej malikovavci narave in

¹ Glej: Metafiziški razvoj budizma, Čas, V. 3.

² Istotam.

častivci prednikov. Pravzaprav ni kult prednikov od kulta naravnih moči bistveno nič različen, zakaj v dušah rajnikov so si Kitajci mislili poosebljenega duha narave, oziroma bogov. Metafizika kitajskega poganstva je torej neke vrste naturnofilozofski monizem.

Kitajci so pa polagoma kot zelo praktičen, realističen in trezen narod vsa različna v ljudstvu živeča verstva spojili in kodificirali ter to enotno poknjiženo vero proglasili za državno ter edinopravo in edinoveljavno. Ta kodifikacija se je izvršila pod vladno cesarjev iz dinastije Han (206 pred Kristusom — 220 po Kristusom). Za Kitajce je pri tem to značilno, da niso kodificirali samo vere, temuč tudi državno ustavo, pravo in ceremonije in tako postavili temelj vsemu svojemu zasebnemu ter javnemu življenju na podlagi takozvanih državnih knjig, ki še danes tako veljajo kakor pred 2000 leti. Kitajsko verstvo je le del državne ustave, vsega državnega ustroja in z njim nerazdružljivo spojeno. Versko življenje Kitajca se od njegovega političnega v ničemer ne loči, verske knjige so politične knjige.

O čem razpravljajo državne knjige?

O politiki, morali, pravu, veri in ceremonijah, skratka o takozvanem *Li*, to je o tem, kako se ima Kitajec vesti nasproti bogovom, cesarju in dinastiji, rajnikom, oziroma prednikom, oblastem in soljudem; knjige so torej izvečina ritualne, ceremonialne. Kano-ničnih knjig je devet, in sicer pet takozvanih *King* in štiri *Schu*. *King* so sledeči: 1. *Yih*, knjiga metafizičnega in prerokovalnega značaja o tajnostih in teku narave (*Tao*); 2. *Schu*, knjiga zgodovinske vsebine; 3. *Schi*, pesmi; 4. *Li - ki*, zelo važna zbirka, ki se tiče že omenjenega *Li*, ceremonij; 5. *Tsch'un - ts'iu*, ki jo je sestavil modri državnik *Konfucij*, ki je državne knjige zbral, redigiral in kojega modre izreke so njegovi učenci zbrali v štirih knjigah *Schu*, večinoma etične in politične vsebine: a) *Lun - yü*, pogovori; b) *Tahioh*, »glavni študij«; c) *Tschung - yung*, kar bi se reklo nekako »zlata sreda«, in d) *Meng - tsze*, izreki filozofa *Meng - tsze* (372—289 pred Kristusom), ki je bolj znan po polatinjenem imenu *Mencius*.

Ta literatura, ki so jo dali po prastarih virih¹ sestaviti cesarji dinastije Han, je podlaga vsemu religioznemu, moralnemu, prav-

¹ Tako na primer zapovedujejo konfuške knjige, naj se prinašajo darovi cesarju *Schen - nung*, ki je v 28. stoletju pred Kristusom učil kitajsko ljudstvo poljedelstva, in cesarici *Sien - ts'an*, ki je v 27. stoletju pred Kristusom iznašla sviloprejsko obrt. — Kitajska imena pišemo po splošno veljavni transkripciji.

nemu in političnemu, socialnemu življenju Kitajcev; poznejše dinastije pa so dale sestaviti še vsaka svoj ritual ali pa stare komentirati, in sicer so te določbe, ki se tičejo verstva in žrtev, pod naslovom Li-tschü ali Li-i-tschü (spisi o Li, ritualu) uvrstili med svoje zgodovinske kronike. Teh Li-tschü je jako veliko, najbolj je znan leta 1736. dotiskani Li sedanje Ts'ing dinastije, ki se imenuje Ta Ts'ing t'ung-li (»Splošni ritual velike Ts'ing dinastije«) in iz katerega evropski učenjaki posnemajo znanje konfuške državne vere. Kako ogromna je ta literatura, priča na primer to, da obsegajo samo izvajalne odredbe »Vseh temeljnih statotov velike Ts'ing dinastije« 920 knjig, ki so se dotiskale na cesarsko povelje l. 1818. Vso to literaturo ali vsaj njenih devet kanoničnih knjig morajo obvladati vsi, ki hočejo doseči kak državni uradniški čin — mandarinstvo —, vsled česar se morajo kandidati podvreči obširnim in mnogobrojnim državnim izkušnjam.

Kaj obsegajo konfuške knjige specifično verskega, ritualnega in moralnega?

Na prvem mestu so državni darovi I. vrste — Ta-ssé —; žrtve za bogove, potem za cesarje, nebeška telesa in pojave, Konfucija in druge modre može in žene, uradnike, reke in druge stvari najrazličnejše vrste. Najbolj časte nebo, za njim pa sinu nebes, cesarja. Nebo se imenuje T'ien ali Ti, kakor imenujejo tudi cesarja, ali pa Schang-ti, »veliki cesar« ali »cesar prvih, najstarejših časov«, ali Hwang-t'ien Schang-ti, »cesarsko nebo, nadcesar«. Žrtev za nebo opravi cesar z velikim spremstvom državnega uradništva vsako leto ponoči ob zimskem solnčnem obratu na posebnem oltarju v Pekingju, ki je menda največji na celem svetu. Način darovanja je klasičen, strogo predpisan. Nebo in sploh vsako božanstvo predstavlja ali kip, ali pa velika lesena deska, na kateri je ime nebes napisano. V tej deski prebiva nebeška duša, v drugih deskah pa ostali nebeški duhovi T'ien-schen (Schen = duh, duša), to so oblaki, vetrovi, grom, dež itd. Pred vsako tako desko in druge deske, v katerih žive duše prednikov, postavi cesar mesa, riža, datljev, kostanja, vina, kadila, svile in drugih dragocenosti ter jih nebesom in nebeškim duhovom ter rajnikom daruje, nakar se sežgo; sežge se tudi govedo. Izmed drugih državnih žrtev, ki se opravljajo vsaka natančno določen dan v letu, je vredno omeniti žrtve zemlji, cesarskim prednikom, bogovom zemlje — Sché Tsih — žita, prosá, solncu, luni, cesarju Schen-nung, začetniku poljedelstva, cesarici Sien-ts'an, začetnici

sviloprejske obrti, petero kraljem pradobe Fuh-hi, Schen-nung, Hwang, Yao in Schun, Konfuciju, njegovim 70 učencem in drugim možem ter ženam, že omenjenim nebeškim duhovom T[°]ien-schen, zemeljskim duhovom Ti-k[°]i, to je desetim največjim goram države, četvero oceanom in rekam Hwang-ho, Yangtssè-kiang, Hwai in Tsi, planetu Jupitru, T[°]ai-sui, (po kojega teku je sestavljen prevažni državni kalendar, ki določuje, kaj pomenijo posamezni dnevi v letu in kaj imajo državljani vsak dan opraviti), nadalje darovi trem zdravnikom pradobe, Fuh-hi, Schen-nung in Hwang, bojnemu bogu sedanje dinastije Kwan-yü, zvezdi Wentsch[°]ang, pokroviteljici državnih študij in izpitov, bogu ognja, bogu topov, bogu zidov in obkopov Pekinga, bogu gradbene obrti, porcelanastih peči, pekinških žitnic in skladišč itd., končno pa so še določene brezbrojne žrtve po posameznih provincijah in okrajih posameznim vodam, goram, poljskim pridelkom, princem cesarske hiše, plemenitašem in uradnikom.

Druga sestavina konfuškega verstva je češčjenje prednikov, v katerih so posebjene duše narurnih, oziroma nebeških moči, takozvani Schen. Ti Schen pa prebivajo tudi v kipih malikov ali pa v lesenih deskah, na katerih je zapisano ime bogov, oziroma prednikov. Tudi za češčjenje prednikov veljajo strogi ritualni predpisi, in zanemarjenje teh ceremonij se kaznuje po državnih kazenskopravnih določbah. Mrliča takoj po smrti oblečejo v dragocena oblačila in polože v krsto, ki so mu jo otroci že za časa življenja kupili. Darov, ki se rajniku prinašajo, je razen onih darov, ki se prinašajo vseh sedem dni, ko leži truplo še v hiši, pet: prvi kmalu po pogrebu na domu pred desko, drugi 100. dan po smrti, tretji leto pozneje, četrti po dveh letih, peti v 27. mesecu po smrti, potem pa sploh vsako naslednje leto in infinitum; seveda v praksi to ni mogoče. Žalovanje, oziroma spomin za rajniki, se pa obhaja tudi na drug način, s posebnimi žalnimi oblačili, s postom (posvečevanjem jedi rajniku) in s tem, da se z mrličem vred položijo v grob dragocene stvari, ki so mu za časa življenja bile posebno ljube, največ posrebren papir, ki predstavlja denar in ki ga zažigajo, kipi, obleke, knjige in podobno. V davnih časih so se dale tudi žene z možem vred pokopati ali pa so se same usmrtille, kar je še danes precej v navadi. Za mrtvece se sezidajo mavzoleji, v katerih prebivajo duše prednikov in za katere Kitajci zelo skrbijo, ker je s tem po njihovi veri združen blagor cele rodovine. Prednikom postavlja vsaka rodovina na lastnem domu oltarje,

pred katerimi se določene dni opravljajo po ceremonialu podrobno predpisane daritve, razen tega pa postavijo premožne rodovine svojim prednikom posebne templje, kakor jih imajo predniki cesarjev, cesaric, princev, devetih najvišjih činov mandarinov in literatov. Največje češčenje gre očetu, oziroma materi, glavama družine; kult prednikov dinastije in državnih odličnjakov vzdržuje država sama.

V krog konfuškega verstva pa spada tudi še kult različnih hišnih malikov, ki jih Kitajci poleg desk prednikov po svojih domovih častijo. Ljudstvo časti namreč razen oficijelnih, v državne knjige sprejetih bogov tudi še druge, ki se dajo primerjati z rimskimi penati, bogove-varihe doma, polja, bogove bogastva, bogove, ki pospešujejo rodovitnost žena, in pa malike patrone različnih obrtov. Tem se potom subskripcij sezidajo templji, darujejo žrtve in prirejajo velika romanja. Bogoslužje je zelo primitivno: pred malikom stoje sveče, posode z rožami in posode, napolnjene s pepelom, v katerega častivci vtikajo palčice iz kadivne snovi, ki jih prižgejo in puste zgoreti. Pepel se shrani v majhnih vrečkah, ki jih nosijo verniki pri sebi kot amulete, da jih varujejo bolezni in druge nesreče. Te svoje malike imenuje ljudstvo Sching ali Ling, to je svete, ali pa Schen-ling, to je stvari, ki imajo »svetega duha«, ki so z božansko močjo oduševljene, skratka Schen, duhovi; ne časti torej stvari same na sebi, ampak božanskega duha, ki je v njih. Ta duh pa je tudi v zemlji, gorah, vodah, ognju, hišah in celo v živalih, lisicah, tigrih, kačah, ki imajo tudi templje. Poleg daritev jedi, čaja, kadila in drugega drobiža ter molitev pa polagajo Kitajci veliko važnost tudi na vedeževanje s palčicami pred maliki, pa na procesije in gledališke predstave, ki imajo božanstven značaj in se vrše ob natančno predpisanih praznikih. Žrtve se prinašajo tudi ob vseh posebnih družinskih prilikah; pri ženitvi, porodih, godovih, če se družina preseli v drugo hišo, pri zgradbi novega doma, če se začne nova obrt itd.

Kakšna je metafizika tega verstva?

Rekli smo že, da tvori podlago konfuštvu neke vrste naturno-filozofski monizem, ki so ga svete knjige že v davnini večalimanj razvile, zlasti klasična knjiga Yih. Vsa narava, vse veselstvo je oživljeno, oduševljeno: Schen; oduševljeni so bogovi in ljudje. Vrhovni princip je takozvani Tao, duša nebes, krogotok veseljstva, nebeško gibanje, tek narave, zakon vsega. Tao je sestavljen iz Yang, toplote, luči, moškega počela, in Yin, mrz-

line, temine, ženskega počela. Yang je element neba, Yin pa element zemlje; nebo je oplodilo in še oplaja zemljo, vsled česar je stvarstvo nastalo in se vsako leto prenavlja. Človek je sestavljen iz Yang in Yin, torej mikrokozmos, podoba makrokozma. V isto vrsto kakor počelo Yang uvršča kitajska naravna filozofija Shen, nebeške, dobre, blagodejne duhove, njim pa stoje nasproti iz Yin pohajajoči Kwei, zli duhovi, pošasti, ki povzročajo elementarne nezgode in moralno zlo.

Iz teh sestavin se je na Kitajskem že zgodaj razvil takozvani taoizem, nauk o Tao, zakonu ali teku vesoljstva. Taoizem, kitajsko Tao-kiao = nauk Tao, razlaga že omenjena konfucijevska knjiga Yih, torej ne stoji taoizem v nobenem nasprotstvu z državnim konfuštvom; taoizem je zlasti kot moralni nauk najbolj razvil modrijan Lao-tszê, ki je živel nekako pol stoletja pred Konfucijem in spisal knjigo Tao-teh-king, »knjigo lastnosti in blagoslovov Tao«. Tudi Konfucij je bil v tem zmislu taoist, saj je sam redigiral Lao-tszejeve knjige v državni kodeks; vendar pa razločujejo Kitajci še posebne Lao-tszejeve učence.

Kaj uči taoizem?

Taoizem je nekako tako kakor budizem v svoji prvotni obliki pretežno etičen nauk na podlagi državnega verstva. Primerno kitajskemu značaju se taoizem ni postavil v toliko nasprotstvo z ljudsko vero kakor budizem nasproti brahmanstvu, oziroma v nobeno nasprotstvo ne. Poglavitna konfuška taoistiška knjiga Yih razlaga naravno vražarstvo, to je način, kako naj človek s pomočjo posebnih znamenj spozna Tao, to je tek narave, voljo božanskega principa, kako naj svoje življenje po tem uravna in živi z njim v soglasju.¹

Yih je nekaka »sveta loterija«. Poslužuje se je tako država, kadar ima kaj važnega ukreniti, kakor tudi posamezniki v važnih odločitvah življenja; celo kanale gradijo po principih Tao. Posebni astrološki državni uradi, v Pekingu prastari K'in-t'ien-kien, študirajo tek in kombinacije zvezda in izredne naravne prikazni, da spoznajo, kaj Tao hoče; po tem se sestavi tudi vsako leto državni koledar in določuje čas. Ta koledar, cesarski almanah, razlaga, kateri dnevi v letu so srečni, kakšna opravila se smejo

¹ Nekoliko drugače umeva Tao rajni katoliški apologet Schell v svoji knjižici: Die kulturgeschichtliche Bedeutung der großen Weltreligionen. To ni nič čudnega, če se pomisli, da je kitajsko verstvo še zelo malo preiskano; kritično skoraj prav nič. Bistveno pa ta različna razlaga ne vpliva veliko.

vsak dan začeti, kakšne daritve so določene za posebne dni, kakšno mora biti vsak dan vedenje državljanov, da je s Tao v soglasju, zakaj kakor zvezde teko enakomerno in po strogem nezpremenljivem redu, tako mora teči tudi človeško življenje. Kakor vesoljni princip Tao delovanje moškega počela Yang in ženskega principa Yin tako uravnava, da čuva red, tako mora tudi človek, ki je tudi iz teh dveh principov sestavljen, svoje življenje po pravilih Tao uravnati, da živi srečno in zadovoljno; človeška narava, njegov značaj, takoimenovani Sing mora biti v harmoniji z vesoljstvom. To pa človek doseže, če goji čednosti, Schang, med katerimi so glavne štiri: ljubezen do soljudi, bolje rečeno: čut socialne solidarnosti, poštenost, potem Li, to je, da se ravna natančno po vseh predpisanih ceremonijah, in znanost. Kakor razlaga knjiga Yih, je tudi nebo po teh lastnostih uravnano, podrobno pa obravnava vzgojo značaja po teh načelih klasična knjiga Tschung - yung, ki jo je sestavil Konfucijev učenec Tszê - szê. Značilno se začenja takole: »Narava, ki so jo nebesa v človeka položila, naj se ravna po Tao in to se zgodi potom pouka.« Na ta način doseže človek etično popolnost, postane Sching-sjen, podoben bogovom, Schen; če je pa prišel do viška popolnosti, je svetnik, Tschén-sjen. Popolni človek je v prvi vrsti dober državljan, izpolnjuje vse ceremonije in živi tako enakomerno kakor narava. Lao-tszejevi učenci so pa to etiko še dalje razvili in sicer do neke vrste panteizma, kakor ga pozna brahmanstvo in budovstvo: človek živi brez strasti, tiho in brezbrizno, da se končno spoji z vesoljnim principom Tao. Ljudstvo pa tega nauka ni sprejelo in ideja posmrtnosti ne igra v njem veliko več vloge kolikor je je potrebno za češčenje duš prednikov, ki pa ima predvsem praktičen pomen: zagotoviti si pomoč dobrih duhov Schén za vsakdanje življenje in njegove potrebe. Pač pa so skušali učenci Lao-tszeja doseči popolno svetost s samostanskim življenjem; postali so Sien, menihi. Podobno kakor iz Buddh je ljudstvo tudi iz teh Sien napravilo bogove. Ali so prave taoistiške meniške naselbine nastale neodvisno od budizma ali pa šele pod njegovim vplivom, se ne da dognati. Podobno vlogo kakor budistovska asketiška pravila Yoga¹ igrajo pri lao-tszejevcih pravila Wu - wei (= ne delati, biti pasiven).

Duhovništva v pravem pomenu besede konfuška vera ne pozna; pontifex maximus je sin nebes, cesar, ki je sam bo-

¹ Glej Čas, V, 3.

žanske narave; druga verska opravila opravljajo mandarina, na domovih pa družinski poglavarji. Pač pa so se pod vplivom taoizma razvili neke vrste razlagalci sanj, vedeževalci, takozvani Wu, ki jih omenjajo tudi državne knjige. Sami se imajo za taoistiške učenjake (Tao-ssè) in igrajo še danes precejšnjo vlogo pri ljudstvu; darujejo bogovom, izganjajo zle duhove, vedežujejo, zagovarjajo boleznih, povzročajo dež, prodajajo amulete, proizvajajo čarovne plese in se dajo semtertja nositi v procesijah na deskah, posejanih z žebli kakor indijski fakiri. Sicer se pa ženijo in se tudi po obleki ne ločijo od lajkov razen kadar opravljajo religiozne funkcije. Poleg njih pa igrajo pri ljudstvu prav tako veliko vlogo budistovski menihi, katerim so poverjene zlasti ceremonije pri mrličih.

Vse ceremonije pa ureja, vodi in nadzira Li-pu, kulturalno ministrstvo, kateremu so podrejeni kulturalni uradniki tako pri centralni upravi kakor po posameznih uradih v posameznih okrajih.¹

Če kitajsko verstvo kritično premotrimo, je moremo označiti za monizem z vseskozi praktično socialnoetično tendenco, z zgolj racionalno, pretežno tozemsko, konservativno in optimistično moralo. Monistiški princip je Tao, vesoljska pamet, vesoljski red, vesoljski zakon; ostali bogovi in duhovi njegova emanacija. Kar se tiče ideje posmrtnosti, je že češčenje prednikov dokaz, da jo tudi Kitajec pozna kakor sploh vsi narodi, vendar pa Konfucijevci niso nauka o onostranskem povračilu za dobra in zla dejanja teologično razvili; klasične knjige ga niti ne omenjajo, dasi ni dvoma, da v ljudstvu kolikortoliko živi. Konfuštvo meri vseskozi na to, da vzgoji dobre, krepostne državljane, ki naj duše prednikov, v katerih so poosebljene božanske sile nature, časte v prvi vrsti zato, da se spominjajo preteklosti, časte davnino in

¹ Ta podoba konfuškega verstva je posneta po De Groot: *Die Religion der Chinesen, Kultur der Gegenwart*, 1906. Glede literature pravi De Groot sledeče: Verstva in versko vedo Kitajske so dozdej le površno proučavali. Vse stvari, ki so glede tega do l. 1881. izšle, je kompiliral H. Cordier v *Bibliotheca Sinica*. Del, ki bi kitajsko religijo v celoti obravnavala, sploh dozdej še ni nobenih. Precej nudi, knjiga De Harlezeva: *La Religion et les Cérémonies impériales de la Chine moderne*. Pač pa so predstavljene klasične konfuške knjige, in sicer v celoti; najznamenitejše so prestave James Leggeja (*The Chinese Classics*) in Couvreurja S. I. Od taoistiških knjig so predstavljene: Tao-teh-king, in sicer v mnogo prestavah, kritični sta pa samo Julien-ova in Leggejeva, potem Tschwang-tszè (Legge in Giles) ter Lieh-tszè (Faber).

spoštujejo tradicijo, zakaj le v tem je sreča in blagor za državo in vsled tega tudi za posameznike. Prav zato nebo zahteva kult cesarjev, dinastije, družinskih očetov, tako živečih kakor rajnih. Kakor nebo, Schang-ti, vlada nad nebeškimi silami, tako cesar na zemlji nad državljani. Zemeljska vlada, državni red, sta odsvit nebeškega; oba morata kakor dve uri biti enako uravnana po tretji, po Tao. V tem mehanizmu je človek kolesce, ki je in živi in dela le zavoljo skupnosti. Konfuško verstvo ne priznava, da bi človek živel tudi sam sebi, ne pozna cilja samoizpopolnitve, ne uči človeka težiti po bogopodobnosti, sploh ne pozna pojma osebnosti v krščanskem zmislu, temveč le družbo, državo, družino, človeštvo, vesoljstvo, ki je posamezniku edini namen. Zavoljo države in družine naj moli, prinaša darove in se vadi v čednostih. Te čednosti imajo pretežno socialni namen in socialno vrednost; potrebne so zgolj v toliko, v kolikor pospešujejo blagor države, zato pa je Kitajcu askeza, napredovanje v čednosti, ki bi ga približevalo kakemu transcendentnemu cilju, vsled vpliva konfuštva precej tuje.¹ Lao-tszejevi etični nauki se zato ljudstva niso mogli posebno prijeti, saj mu državne knjige ne pripisujejo temeljne važnosti. Vsa morala je v državnih knjigah natančno kodificirana; tudi te knjige so nekak mikrokozmos, podoba vesoljstva, odsvit njegovega zakona. Treba jih je poznati in se po njih natančno ravnati. Za individualizem v tem zistemu ni nobenega prostora, ni nabožnosti v našem zmislu, ni boja med dobrim in zlim, ni greha v pravem pomenu besede, ne potrebe in želje po odrešenju; vse je le formalizem, ritualizem, ki je v ljudstvu zatrl vsako višje idealnejše hrepenenje in bogočeščenje. Vsak dan imej svoje opravilo, vsaka ura v življenju je predpisana, vsak trenotek naj služi le enemu namenu: da državno telo funkcionira tako natančno in harmonično kakor nebeška sila. Konfuška morala je morala socialne solidarnosti; v knjigi pogovorov, Lun-yü, se že nahaja rek: »Česar vi nočete, da vam store drugi, tega tudi vi drugim ne storite.« Pokornost je najznačilnejša čednost Kitajca; pieteta do staršev, humaniteta, delavnost ga predvsem dičijo. Na tem čutu socialne odgovornosti sloni kitajski tradicionalizem in konservatizem: preteklost države in naroda mu velja prav toliko kakor sedanost, saj je zgodovina države edino razodetje božanstva, ki ga pozna Kitajec. V tem zmislu mu je država res bog. Češčenje prednikov neti ta tradicionalizem, da nikoli ne ugasne;

¹ Japonski državnik in pesnik Sugawara Michizane († 930 po Kr.) uči celo popolnoma laično moralo.

v dušah rajnikov živi družina nesmrtno življenje in z njo vsa država in red v njej. Konfuška morala pa je, mimogrede omenjeno, tudi popolnoma prirojena agrarnemu značaju kitajske države in v praksi merijo vse žrtve in predpisi na to, da uspeva poljedelstvo in bogovi obvarjejo kmeta velikih elementarnih nezgod in epidemij.

Kakšen velikanski vpliv je imela konfuška religija in literatura na razvoj kitajskega naroda, o tem nam priča zgodovina. Kitajci so gotovo eden najstarejših kulturnih narodov sveta in višino njihove kulture izpričujejo spomeniki, ki segajo najmanj že v deseto stoletje pred Kristusom, posamezni drobci celo v dvajseto. Ta kultura se je do današnjega dne ohranila neizpremenjena; ne pomenja pa ta konservativizem stagnacije in propada. Žilavi in vztrajni Kitajec napreduje, sicer počasi, a gotovo; prihodnost Azije je njegova. Indci, ta fantastični, mehkužni, sam vase zaglobljeni narod, ni bil nikoli zmožen ustvariti države, Kitajec pa, to prozaično bitje, ki ne pozna niti epa, ampak samo suhe zgodovinske kronike, je ustvaril eno najmočnejših držav sveta, ki danes stoji tako trdno kakor pred stoletji. Kitajsko državo so pretresale silne revolucije in katastrofe, ki si jih niti približno ne moremo predstavljati, lakota, kuga, povodnji, sovražniki, — vse je Kitajec premagal, državno edinstvo se ni podrlo, vse se je zopet osredotočilo okoli centralizma božanske dinastije, čeprav je Kitajska v geografskem oziru kakor nalašč za avtonomne državnice ustvarjena. Nacionalna zavest Kitajca je vsekdar nadvladala vse separatistiške poizkuse. Konfuštvo je v kitajskem narodu kri in meso postalo. Kitajska je solidna država z uradniško hierarhijo, centralistiško upravo, dobro justico, veliko literaturo in z veliko socialno, državniško izobrazbo tudi pri posameznikih. Vsak otrok se v šoli seznanja s historično literaturo v klasičnem, bogato razvitem jeziku; dialektične literature Kitajska sploh ne pozna. Kitajec še danes lahko bere anale, ki so dvatisoč let stari. Ta nacionalna vzgoja daje 400 milijonskemu narodu neprecenljivo moč. Kitajski element se pa tudi po Aziji močno razširja, zlasti na jug, koder je danes skoro že vsa trgovina in obrt v rokah Kitajca, ki je zanesljiv, soliden, varčen, trezen, vztrajen, z malim zadovoljen in priden kakor mravlja.¹ Seveda pa je skrajno pozitivistiška malodane materialistiška tendenca konfuštva tudi vzrok, da kitajski narod ni mogel tako napredovati kakor krščanski narodi in zato ni dosegel tiste stopnje kulture kakor Evropa v primeroma veliko krajši dobi.

¹ Dahlmann S. J. Indische Fahrten I.

Bistveno istega značaja kakor konfuštvo je japonski Shinto.

Neki japonski budist je nedavno v neki evropski reviji imenoval Shinto silno otročjo vero, in po pravici. Japonska ljudska shintovska religija je skrajno naivno oboževanje in češčenje narave, njenih moči in pojavov ter duš rajnikov. Od konfuštva se razločuje v toliko, da nima niti oddaleč tako razvite metafizike in etike, pač pa imajo moralne zapovedi shintovstva isto socialno praktično tendenco kakor pravila kitajskih državnih kodeksov. Sicer pa je duh shintovstva tak, da je Evropecu še velikomanj razumljiv kakor indska verstva; evropska znanstvena literatura o tej religiji je jako borna. Tudi značaj japonskega naroda je za nas malo umljiv; nazunaj se opazi velika ljubezen do narave, ki se raztega na najmanjšo stvarico, otroško veselje in veliko nagnjenje do zabav in sijaja, kljub temu pa zveni na dnu sila nežne japonske poezije čudna melanholija. Japonska umetnost je prav posebne vrste. V kakšni zvezi je vse to s shintovstvom, na to vprašanje se danes še ne da odgovoriti; tako početki tega verstva kakor ves njegov razvoj nam je večalimanj neznan, tudi se je shintovstvo spajalo z različnimi drugimi verstvi, v prvi vrsti s konfuštvom in budovstvom. Kar se da z vso gotovostjo konstatirati, je to, da je shintovstvo nacionalna vera popolnoma v zmislu državne kitajske, da je tudi v njej država, skupnost vse, človek pa le zaradi nje; iz Shinta izvira ono slepo fanatično domoljubje, ki je za Japonca značilno.

Kar se shintovske teologije, bogočastja, češčenja duš in morale tiče, je pozitivno dognano tole:

Teologija shintovstva je izključno le mitologija in sicer silno fantastična in tako groteskna, da se sme postaviti v isto vrsto z indsko ramayansko. Popisujeta jo knjigi *Kojiki* in *Nihongi*, dve zgodovinski kroniki, prva redigirana 712, druga pa 720 po Kristusu. Tu izvemo o prabogovih, moškem Izanagi in ženskem Izanami. Iz njih pohaja japonsko otočje in vsi ostali bogovi ter ljudje. Boginja solnca je *Ama-terasu*, bog lune *Tsukiyomi*, bog viharja *Susa-no-wo*, bog ognja *Kagu-dzuchi*, bogovi morja, vetrov, zemlje, strele, pekla, (dežela *Yomi*) rek, gora, dreves, hrane, ki so vsi na jako čuden način nastali. Nato nastopajo po mnogih generacijah nekaki napolbogovi, med katerimi je najznamenitejši *Kamu-Yamato Iware-biko*, ustanovitelj japonske države in prvi cesar; imenujejo ga splošno *Jimmu-tennō*, božanski bojeviti cesar. Najstarejši miti so nastali v provinci *Idzumo*, na katero so se naseljevali prvi Japonci, ki so prišli iz Koreje v svojo

današnje domovino; miti popisujejo prve boje med naseljeniki in različnimi rodovi. Bogov, takozvanih Kami, je brez števila; razen omenjenih časte na primer še boga lonca, v katerem se riž kuha, boga kapnic, boga hrane, oziroma riževih polj, ki je jako popularen in ga imenujejo Inari, nadalje lisico, ki zna ljudi začarati in igra zelo veliko vlogo v narodnem vražarstvu itd. Med bogovi pa so tudi predniki, cesarji, državniki, vojskovodje, pesniki, tako na primer slavni Sugawara Michizane iz 10. stoletja po Kristusu, ki je učil kaligrafijo. Lafcadio Hearn¹, dober poznavavec Japoncev, pripoveduje, kako je ljudstvo povzdignilo v Boga starca Hamaguchi Gohei, ko je še živel, ker je s signali rešil prebivavce neke vasi pogina, ko je morje vsled podzemeljske vulkanske erupcije poplavilo obrežje.

Idejo posmrtnosti pozna tudi japonsko ljudstvo, je pa pravtako kakor kitajsko ni veliko razvilo; duše rajnih žive dalje, o povračilu pa za dejanja na tem svetu in kakovosti onostranskega življenja Shinto ne ve ničesar.

Kipov malikov najstarejši Shinto ni poznal; začeli so jih izdelavati šele pod vplivom konfuštva in budovstva. Bogove predstavljajo razen kipov deske z imeni bogov kakor pri Kitajcih, posebne škrinjice, v katerih božanski duh prebiva, navadno pa ogledalo iz kovine, takozvani Mi-tama-shiro, (= namestnik vzvišenega duha), ki se nahaja v »najsvetejšem« vsakega shintovskega templja. Zelo pogosti so pa tudi živalski kipi, zlasti psov. Shintovski templji, ki so jih leta 1900. našli 169 velikih, 57.902 malih in 138.287 miniaturnih (po hišah), so nekaj posebnega; vsi so iz lesa zgrajeni, in sicer iz belega hinoki-lesa ali pa so rdeče porbarvani, razodevajo pa veliko, čudovito, za nas nenavadno umetnost. Imenujejo jih Yashiro, skrinje; karakterističen je vislicam podobni portal, ki stoji pred vsakim na prostem. Nekatere templje vzdržuje država, druge posamezne dežele, druge zopet vasi.

Bogoslužje določuje knjige Norito, redigirane 927 po Kristusu. Verniki molijo, da uspeje setev, ob času žetve, za srečen porod, za odvrnitev zla, povodnji, potresa, zlih duhov itd., darujejo pa večinoma hrano, riž, ribe, školjke, sadje, pivo iz riža, potem svilo, veje sakaki-drevesa, bele papirnate zastavice, obešene na palčice in podobno. Veliko vlogo igrajo pri daritvah sakralni plesi, godba in predstave. Dnevi velikih državnih daritev so nacionalni prazniki: kadar zasede cesar prestol, ob času žetve,

¹ Buddha: Neue Geschichten und Studien aus Japan, 1910.

kadar cesar moli za blagor vsega ljudstva, kadar se proslavlja spomin na rajne vladarje. Kakor kitajsko ljudstvo tako časti tudi japonsko svoje malike tudi na domu. Vsaka hiša ima majhno škrinjico — Miya — iz belega hinoki-lesa, pred katero gori svetiljka, obdajajo jo pa dva mala vrča z riževim vinom in dve posodi s sakaki-vejicami ali drugimi rožami. Kar se tiče duš prednikov, jih skoro vse ljudstvo časti po načinu budistov, le strogi shintoisti imajo na svojih domovih poseben shintovski kult za rajnike.

Etika shintovstva je zelo preprosta; razvilo jo je pravzaprav šele konfuštvo, veliko višje seveda budizem. Najstarejši Shinto pozna neke vrste očiščevalnih obredov, ki so jako strogi in zelo spominjajo na judovstvo: nečiste so žene, ki so porodile, nečist, kdor je kri preлил in kdor jo je izgubil, nečisti so mrlič. Najbolj se izraža ta misel pri daritvah bogovom, ko si darilec z belim papirjem ovije nos in usta, da s svojim dihom ne onesnaži posvečenih jedi. Osrednja očiščevalna ceremonija je O harai no kotoba, to je veliko očiščevanje vsega ljudstva 30. junija in 31. decembra vsakega leta. Duhovniki izročé ljudem velik bel, obleki podoben papir, takozvani Kata-shiro (= predstavnik človeške postave), na katerega vsak napiše leto in mesec svojega rojstva, se z njim obriše in nanj dihne, kar pomeni, da svoje grehe prenese na Kata-shiro, ki ga potem vržejo v vodo. Ni dvoma, da ljudstvo kolikortoliko pozna pomen dobrega in zlega v moralicnem zmyslu, kar očiščevalni riti dokazujejo; morala »svetih« knjig pa poudarja le bolj socialni, praktični in tozemski pomen dobrih dejanj, zato šteje med grehe v prvi vrsti poškodovanje tujega imetja, grde in nalezljive bolezni, uboj in umor, oskrunjevanje mrličev, prestavljanje mejnikov itd. Zistema prvotni Shinto v moralnem oziru sploh ne pozna.

Mrliče pravi shintovci pokopujejo, ljudstvo pa se tudi v tem oziru drži večidel budistovske navade sežiganja. Shintovstvo pozna duhovnike, imenujejo se »uradniki božji«, Kannushi ali Jinkwan. Se ženijo in nosijo posebno obleko le pri bogoslužnih opravilih, razen tega služijo v velikih templjih tudi dekleta, ki proizvajajo sakralni Kagura-ples.

Tudi shintovstvo je pravtako kakor konfuštvo podrejeno državnii upravi.¹

¹ Karl Florenz: Der Shintoismus; Kultur der Gegenwart. Tu se navaja sledeča literatura shintovstva: B. H. Chamberlain: Kojiki, 1882; W. G. Aston: Nihongi, 1896; K. Florenz: Japanische Mythologie, 1901; Japanische

Taka so bila tla, na katera je stopilo budovstvo, ko si je začelo osvajati daljni vzhod in so njegovi vneti misijonarji menihi Kitajcem in Japoncem začeli oznanjati nauk odrešenja; začela se je pa obenem tudi sinkretizacija budovstva s konfuštvom, taovstvom in shintovstvom.

Prav ta proces sinkretizacije je tisto, kar tako ostro loči budovstvo od krščanstva in dokazuje, kako globoko stoji nauk Šakymunija pod evangelijem Jezusa Kristusa.

Budovstvo je bilo spočetka etičen nauk na podlagi starega brahmanstva; razloček je bil ta, da se je Buddha nagibal k neke vrste ateizmu. Kmalu pa se je budovstvo v obliki mahayanske teorije povrnilo v prvotni brahmanski panteizem, obenem pa vzprejelo vase ves velikanski panteon azijskih bogov. Že zgodaj se je tudi ločilo v ezoterično, tajno, notranjo vero meništva in eksoterično, zunanjo, ljudsko vero. Menihi in brezbrojne budistovske sekte so gojile subtilno panteistiško metafiziko, ki evropskemu mišljenju tako malo odgovarja, da vanjo sploh ni mogoče prodreti,¹ za ljudstvo so pa prikrojili — vedé in hoté — nekaj mixtum compositum iz mojstrovega nauka in prvotnih ljudskih religij. Tako je nastal n. pr. na Japonskem takozvani Ryōbu-Shinto, »dvojni nauk o bogovih«, spoj med budovstvom in shintovstvom.

Kakšen je ta Ryōbu-Shinto?

Ryōbu-Shinto sestojata iz mahayanskega, pa tudi že s konfuštvom spojenega budovstva in primitivnega domačega japonskega poganstva. Budovstvo je prišlo namreč na Japonsko v šestem stoletju po Kristusu iz Kitajskega, koder je bilo sprejelo vase nekaj konfuških verskih in moralnih elementov. Budovstvo so po Japonskem razširjali kitajski menihi, bonci, po japonsko

Annalen (Nihongi), 1903; Ancient Japanese Rituals, več zvezkov prestav japonskih ritualov; Sir E. Satow: The Revival of Pure Shinto, 1875, ki se bavi z reformo shintovstva v 18. stoletju. — Glede imena samega velja, da ljudstvo za svojo vero izprva sploh ni poznalo nobenega imena. Šele ko se je budizem v deželi naselil, so po analogiji »Buddhove poti« — Butsu-do — ali »Buddhove postave« — Buppo — za domačo religijo stvorili kitajsko ime Shin-to, to je »Pot (domačih) bogov«, japonsko pa se temu pravi Kami no Michi (Kami = zgoraj, zgornji, predstojnik, bog).

¹ V tem nas potrjuje navdušeni »neobudovec« Lafcadio Hearn, ki tudi to naglašata in v svoji knjigi »Buddha« izkuša temeljne pojme duhovniškega budizma razložiti, ne da bi nam mogel pojme, s katerimi ta metafizika operira, kaj bolj razjasniti.

Bōzu. Da se je ljudstvo oklenilo budizma, to je večidel zasluga takratne dinastije, ki je sploh pospeševala vse, kar je bilo s kitajsko kulturo v zvezi. Seveda pa je budovstvo ljudstvu tudi prijalo in njegovo mišljenje zelo prekvasilo.¹ To velja predvsem v etičnem oziru. Budisti so Japonce in Kitajce, ne da bi se spuščali v globlje metafizične spekulacije, učili, da je tostransko življenje postransko, le neskončno majhen del resničnega, univerzalnega življenja, tostransko življenje je zgolj prehod iz ene trenutne eksistence v drugo, neprestano se izmenjavata rojstvo in smrt, smrt in rojstvo, življenje je Samsara. Resnično je le onostransko življenje, ki ima sila veliko stopenj blaženstva,² med njimi je ena najvišjih paradiz, koder kraljuje Amitābha Buddha, japonsko Amida Butsu, Buddha zahoda, zahodno solnce, vseusmiljeni, pravir luči in lepote, najvišji izmed Buddh, nekaka predstopnja za Nirvana, japonsko Nehan, ki ga ljudstvu ne slikajo v zmislu mojstrovega nauka, marveč kot kraj poln neskončnega blaženstva, slé in sreče. Da pa človek onostranske stopnje budovstva doseže, mora že na tej zemlji krepostno živeti, krotiti v sebi vsa poželenja, predvsem pa gojiti vseljubezen in vseusmiljenje do vseh bitij. Na ta način se lahko tudi preprost človek, tudi žene, ki jih Kitajec in Japonec imata za manjvredna bitja, izveličajo, da dosežejo vsaj stopnjo Arhat, zakaj stopnji Deva in stopnja Bodhisattva, japonsko Bosatsu, sta le za najpopolnejše, za menihe. Stopnja Deva je za Kitajca isto kakor konfuški Schen, duh, bog, božanska moč. Če pa človek svoje izveličanje zanemarja in greši, se mora njegova duša po smrti od bitja do bitja preseljevati, se reinkarnuje v živalih, postane Gaki, kakor Japonci pravijo, ali pa pride celo v različna pekla. Koliko vlogo igra ta odreševalna etika, dokazuje češčenje Buddha Maitreya, Buddha odrešenika. Budovstvo je torej etiko vzhodnoazijskih narodov brezdvomno poglobilo, ker je dalo moralnemu življenju transcendentalno sankcijo in motive, dočim v konfuštvu inshintovstvu to malodane popolnoma pogrešamo; budovstvo pa je tudi konfuške čednosti, zlasti pieteto do staršev, prednikov in dinastov v svoj moralni zistem sprejelo.

Kar se pa bogočastja samega tiče, znači vzhodnoazijski budizem rajši propast kakor napredek. Število malikov se je za tisoče in tisoče pomnožilo. Razen Buddha Amitābha, Buddha

¹ To se zlasti pozna v zelo razvitem ljudskem pesništvu.

² Glej Lafcadio Hearn, Buddha, str. 205, 206, 207, 208 in 209, kjer samo našteva brezbrojna budistovska nebesa.

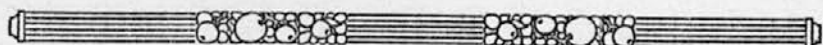
Maitreya, neskončnih Bodhisattva, Buddha Śakya, učenika, boga Kwan-yin, to je Buddha Awalokitešvara, prednikov, cesarjev in menihov časte še vse svoje stare bogove in nove: boga bogastva Daikoku, boga slé Hotei, boga, ki podari dolgo življenje, Jurojin, boginjo lepote Benten, boga nebes Amida, boginjo usmiljenja Kwannon, boga nosečih žena in otrok Jizo, boga pekla Emma-sama itd. itd. Češčenje bogov po templjih se od shintovskega, oziroma konfuškega skoro nič ne loči, ljudstvo časti budistovske svetnike in bogove pravtako kakor shintovske malike, pri mrličih in pogrebih opravljajo ceremonije budistovski duhovniki, sicer pa shintovski, oziroma taoistovski. Po domovih časte tako Buddhe kakor prvotna nacionalna božanstva. Dasi ima japonski budizem lastno hierarhijo — po statistiki leta 1902. 49 poglavarjev sekt, 67.640 višjih in 46.325 navadnih boncov ter 8967 učencev in 309 učenk, templjev pa 72.416 — se o različnih konfesijah pri veliki večini japonskega in kitajskega ljudstva v našem zmislu ne more govoriti, ker samo ne pozna in ne dela tega razločka. Budistovski menihi sicer opravljajo največ mrliške ceremonije, toda molijo svoje Sutra tudi ob velikih sušah, lakoti, kadar kobilice uničujejo polja, ob kugi in podobnih prilikah. Le primeroma malo budistov se bavi z askezo, s teoretično teologijo več, večinoma žive ali preskrbno življenje po svojih samostanih ali pa zagovarjajo duhove, zdravijo s čarovnimi sredstvi bolezní, prodajajo amulette, aranžirajo romanja; ljudstvo samo askeze tudi ne goji; namesto da bi molili, vrte znane molilne instrumente. Čeprav je še vedno dosti menihov, ki res žive čisto in izpodbudno ter se resno bavijo z mojstrovimi nauki, pišejo in predstavljajo ogromna dela, se o pravem dušnem pastirstvu ne more niti govoriti. Češčenje bogov po templjih je združeno z največjo razuzdanostjo, zlasti na Japonskem, kjer cvete sakralna prostitucija, in je celo budovstvo prevzelo ostudni stari shintovski kult phallusa, spolovil. Tudi samomorov, izpostavljanja otrok, prodajanja deklet, robstva žena budizem ni nič omejil, ne pri Japoncih, ne pri Kitajcih.¹

Tak je bil veliki asimilacijski proces budovstva na daljnem vzhodu. Postal je prava mešanica filozofičnega ateizma, brahmanškega panteizma, vseh vrst monizma in čisto navadne idolatrije; zraven pa je ohranil v najvišjem Buddhi tudi nekaj monoteiškega, oziroma je še bolj poudaril monoteiški element, ki je živel na dnu starih poganskih verstev. Da se ta spoj najrazličnejših reli-

¹ Glej Hans Haas: Die Religionen der Japaner, Kultur der Gegenwart.

glozoznih in etičnih elementov ne da veliko primerjati s krščanstvom, je jasno. Kar je v budovstvu etično pravega, to krščanstvo itak ima, pa ožarjeno od luči resničnega bogoznanja in filozofije, ki se od budovske metafizike kakor dan od noči loči. Kako ima budovstvo v primeri s krščanstvom malo religiozne in etične moči, to dokazuje dejstvo, da se ni moglo na Kitajskem ohraniti proti konfuštvu, ampak je polagoma podleglo državnemu ritualizmu in danes ne igra v življenju Kitajcev več tiste vloge kakor nekdanj, pa tudi na Japonskem, koder je globlje prodrlo, se je v 17. stoletju zoper budovstvo pojavila nacionalna reakcija, ki je restituirala stari Shinto. Danes se bori budizem zoper shintovstvo tako, da sprejema vase krščanske elemente in kopira v socialno-karitativnem oziru katoličanstvo in protestantovstvo, v kulturalnem pa katoličanstvo. Tudi išče stika z evropsko filozofijo in se tako prelevlja v »neobudizem«.

Tako se je godilo budizmu, ki so ga vzhodnoazijski vladarji vedno negovali! Kakšen velik in bistven razloček nasproti krščanstvu!



Socialne tvorbe pri Jugoslovanih.

Dr. J. Adlešič.

(Konec.)

Naše zadruge so se razsule in pripadajo večjidel zgodovini. Iz velike hiše so nastale kočice, iz velikih posestev razkosana polja. Vsak dela zase, vleče k sebi, ima v rokah grablje mesto roglj (vil), kot reče Belokranjec. Tiha želja po osebni samostojnosti in neodvisnosti, ki je tlela v zadrugarjih desetletja, je buknila na dan in dobila izraz v delitvi in ločitvi. Nadeje lepšega, srečnejšega življenja v samostojni rodbini so prišle do udejstvovanja in nehote se vsakemu sili vprašanje, so li prišle i do uresničenja?

Ali je ločitev uresničila upe? Kaj je bilo bolje, zadruga ali ločitev?

Odgovor na to se mi zdi vedno težji, čim bolj ga premišlujem. Nekdanj in sedaj, kolik razloček, koliko prestanih notranjih bojov, prelilitih solza, doživelih razočaranj. Pa brez mehkužne sentimentalnosti! Čemu tako? Ni li v resnici zaokroženo nedotak-

njeno življenje ene, ožje rodbine najlepši vzor? Se li ni čutil v številni zadrugi posameznik s svojo ožjo rodbinico, ženo in otroki, res oviranega v polnem razvoju zakonske in očetovske ljubezni, ki se, neopažena in nemotena, najlepše razvije v lastni hiši? Dalje, ni li zahteval strogi zadružni duh prevelike pokorščine in podrejenosti posameznika na škodo njegovega nagnjenja in razvoja individualnih teženj in moči?

Težek je jasen odgovor na ta in podobna vprašanja, toliko težji, ker se ne da dobiti iz knjig in poročil, nego treba opazovati dejanske razmere; pa tudi ne razmer enega kraja; lokalni vplivi so jako različni; vsak kraj ima svoje šege, svoje življenje; treba proučiti ves teritorij, koder je živela zadruga. Vendar pa se v enem, ekonomskem oziru edinijo skoraj vsi opazovalci našega narodnega življenja, da je bilo zadružno življenje boljše od današnjega razcepljenega.

Markovič piše (str. 84.): »Es steht auch fest, daß die Zahl derer, die nur von der Hand in den Mund leben, die Zahl derjenigen, die das Proletariat bilden oder diesem doch nahe stehen, in den letzten Jahren infolge der ständig stärker werdender Auflösung der Hauskommunionen im Wachsen ist.«

Isto mnenje izraža Anglež Vivian (citat iz Markoviča): »In der Tat vereinigt die Zadruga in sich die Vorteile des kleinen und des großen Eigentums. Sie schützt das Volk vor Armut und sorgt für den einzelnen im Falle der Krankheit und des Alters in einer Weise, wie das eine soziale Gesetzgebung niemals erreichen kann. Sie ist eine Idealeinrichtung, um den Bauern glücklich und zufrieden zu erhalten... vernichtet man die Zadruga, so wird man dafür Armenhäuser errichten müssen.«

Istotako piše Laveley v navedenem spisu (str. 378.) potem, ko opiše veselo delo v zadrugi: »... Ihr Leben trägt den Anschein des Glückes. Ihr Los ist eben gesichert, und sie tragen weniger Sorgen als die Völker des Westens, welche sich vergeblich bemühen, die täglich wachsenden und sich verfeinernden Bedürfnisse zu befriedigen.«

In naš rojak prof. Bezenšek pravi v svojem spisu »Srbija in Bolgarija«: »Zadruga ima več glavnice (kapitala), kakor pa bi je mogel imeti posamezni kmet; zato si more kupovati razne gospodarske stroje za oranje in za žetev. Sploh se na večjem prostoru lažje gospodari, kakor na razkosanem malem zemljišču.«

Tako razni opazovalci našega narodnega življenja. Isto zapazimo, če pogledamo zahteve moderne ekonomije za selske razmere. Dvojno gibanje moderne agrarne politike zasleduje podobne ali celo iste cilje, kot jih je vsebovala naša zadruga, dedni prehod nezmanjšanega posestva na najstarejšega sina (Anerbenrecht) in minimum posestva, ki se ne sme zmanjšati po dražbi (Heimstätte). Oboje sledi dejstvu, da vodi preveliko svobodno razkosavanje zemljišč, kot ga dovoljuje moderno pravo pod rimskim vplivom, v razpad kmetskega stanu. Razkosavanje in svobodna delitev vodi namreč do minimalnih parcel, ki jih pa kmalu strne veleposestvo, proces, ki ga je opazovati v Italiji in ki znači konec prostega malega in srednjega kmetskega stanu, najtrdnjše podlage moderne države. Zbog tega se ni uveljavila vkljub rimsko-pravnemu principu svobodna delitev zemljišča v praksi kmetškega običajnega dednega prava, nego mimo zakonskih določil je gledal dober kmetki oče vedno na to, da je prešlo celo posestvo na najstarejšega sina, ki je bil obenem za gospodarstvo najbolj pripraven in zmožen; tudi je gledal na to, da ni preveč obremenil posestva z deleži, ker vrednost zemljišča se ne sme soditi po prometni vrednosti (Verkehrswert), nego po plodovih, ki jih posestvo prinaša (rabna vrednost, Ertragswert). V alpskih deželah (Tirolsko, Koroško) so se ti principi običajnega kmetskega dednega prava uveljavili i v zakonodaji (Höferecht).

Druga nevarnost svobodne delitve tiči v tem, da se pri delitvi preveč zemlje odtegne obdelovanju. Prvi pogled na posestva bivše zadruga nam to razjasni. Naši Belokranjci (kjer tudi ni mnogo bolje) pravijo o razdeljenih zadrugarjih na Hrvaškem, da si ne morejo razorati njive, ker ne morejo na svojem niti pluga obrniti. Cela njiva ali draga je razdeljena na toliko komadov, da si morajo vsak svoj komadič le z motiko prekopati. O racionalnem obdelovanju zemlje tu ne more biti govora; kdo naj obdeluje svojo zemljo z motiko, če ni niti toliko delavcev, da bi mogli njivo razorati z živino in stoje prostrane neobdelane celine? ... Prejšnje običajno pravo je skušalo škodo takega razkosanja popraviti tako, da je določalo — podobno kot danes pri trgatvi —, da so vsi posestniki morali istočasno polje obdelati, orati, žeti itd. (Flurzwang). Danes je pa to pri tolikem pomanjkanju delavnih sil neizvedljivo; tudi je osebni čut svobode in neodvisnosti preveč razvit, da bi se vsi pokorili takemu sklepu, kar se kaže i pri trgatvi; vsakdo reče: »Sem sam kopal, sam

bom i trgal; nihče mi ni pomagal kopati, pa mi tudi ne bo zapovedoval, kdaj imam trgati.«

Pri svobodni delitvi zemlje pride veliko zemlje v izgubo, ker je treba mnogo mej, mnogo potov, mnogo izgonov. Vsakdo mora imeti do svoje zemlje prost dostop; na to se mora zadruga pri delitvi ozirati. Prvi delniki se morda ne bi prepirali radi potov, ker so bratje; pa Bog zna, komu pride posest za nekaj let v roke? Danes je težnja kmeta, osvoboditi se neprijetnih služnosti, ki ga ovirajo pri umnem in naprednem obdelovanju zemlje. Tudi izvira največ pravnih služnosti, motenja mirne posesti itd. Koliko pa izvira tu pri tako razkosani zemlji domačega prepira med sosedi, ki sicer ne pride pred sodnijo, pa razdira složno vzajemno življenje našega kmeta!

Krepka opora kmetijstva leži v živinoreji. Kmet potrebuje gotovine; te mu zemlja ne donaša, četudi obilo obrodi, ker je težko pridelek spraviti na trg in razpečati. Temu zlu odpomore lepa živina v hlevih. Živina pa potrebuje tečne krme in dobre pašne. To vse se je dalo lepo uresničiti v zadrugi; zadruga je imela svojega čobana, več zadrug skupaj svoje pašnike. Odkar so se razdelili, ni bilo ne pastirja, ne krme, ne pašnikov. Med vsemi delavskimi posli najbolj primanjkuje pastirjev; zato morajo, če ni starcev, hoditi na pašo odrasli.

Zadruga je imela eno skupno gospodarsko poslopje in skupno bivališče. Razdeljena zadruga rabi toliko gospodarskih poslopij in stanovanj, kolikor je nastalo rodbin; ravno toliko tudi gospodarskih orodij. Odkod naenkrat tolik obratni kapital? Zato so se zidala stanovanja nizka in tesna; hlevi ozki in temni. Vrhutega se je bilo treba še zadolžiti. Da bi se gospodar znebil dolgov in izboljšal razpalo gospodarstvo, odide v tujino, v Ameriko. Žena z drobnim detetom obdela le par njivic in hrani eno kravico, da si ohrani življenje. Moža pa iz Amerike ni, če pa pride, dojde le na obisk; morda njeno bedo še poveča, ker priraste rodbinica za eno dete... in se za omoženo vdovo odpro še ena milo proseča usta...

Velika zadruga z velikim številom odraslih članov in kompaktnim posestvom je lahko dobila kredit, če ga je kdaj potrebovala. Sicer ga pa ni toliko potrebovala, ker se je merilo in posojevalo v naturalijah in so se izenačile potrebe in preostatki enega leta med sosedi, da se je oboje poravnalo drugo leto. Pa četudi je bilo tupatam treba denarja, se je modri in skrbni sta-

rosta lahko ubranil oderuštvu in odvisnosti od skopuha. Nabavil je tudi lahko za zadrugo manjše gospodarske stroje, da so mogli zemljo racionalneje obdelovati. — Zadruga je razpala. Kredita je trebalo bolj kot kdaj poprej: nove stavbe, deleži, živina itd. Hranilnice ni bilo, kredita so iskali pri sosedah. Nastale so visoke obresti, ker je bilo povpraševanje po denarju veliko. Obresti je bilo težko plačevati, zato je šel mož po svetu za zaslužkom. Ostala je doma šibka ženska, ki se ni mogla ustavljati upnikovim zahtevam. Začelo se je razvijati oderuštvo. Obresti so plačevali v plodih, ker ni bilo gotovine; zato so narasle od nominalnih 10—20% na 30—40%. Treba je bilo izpolniti vsako željo upnika, da ni odpovedal dolga; nastala je moderna tlaka, ki ni odmerjena, niti nikdar odrajtana . . .

V zadrugi je bil doma princip delitve dela. Najmodrejši je bil gospodar; kdor je bil sposoben za poljedelstvo, je delal na polju; kdor ni bil zato pripraven, je bil doma krojač ali črevljar. Kdor je bil za boljše delo nesposoben, je bil čoban, gonil je ovce na pašo, ali govedar, ki je gonil živino. Ko je združni krojač pošil vsem obleko, je šel k sosedovim in ostal tam tako dolgo, da jih je vse oblekel; ravnotako črevljar. Tako je pripomogel zadrugi do lepe gotovine, obenem se je izuril v poslu, ki mu je prijal. Kdor je bil nadarjen za barantanje, je šel po mestih in trgih do morja in čez morje in je prinesel v zadrugo lep skupiček; tako zlasti po Dalmaciji in Primorju. Vsak po svojem nagnjenju, povsod pa eden za drugega, vsi za vse. — Danes mora biti vsak posestnik vse in za vse. Najprej si mora obdelati polje; če preostane časa ali si ga more kaj ukrasti, gre enkrat, dvakrat med zidarje, tretjič že vzame bet in žlico v roke in začne sam zidati. Tako je s krovcem, črevljarjem itd. Ker mora biti vse, da si pridobi kaj gotovine za davke in hišne podavke, ni niti kmet niti zidar niti črevljar. Ko zida, mu gre posestvo po zlu, ko je na polju, se jeze nanj bosí ljudje. Da se ogne i enemu i drugemu, jo pobriše po svetu . . .

Danes se množi po naših krajih revščina bolj kot kdaj poprej. Mladina odhaja v mesta, kjer preživi najlepšo življenjsko dobo. Če nima prave sreče, ostane na stare dni praznih rok brez dela in jela. Mesto jo zapodi in pride na domačo zemljo, toda med tuje ljudi. Nihče je neče spoznati za svojo, ker nič nima. Zato pride na občino. Od hiše do hiše hodi ali jo vozijo in tako čaka težke smrti. V zadrugi je bilo drugače. Prvič ni

bilo treba nikomur po svetu, ker je bil doma z vsem preskrbljen. Ko pa so mu pojemale moči, je ostal med svojimi, ki so ga za svojega spoznali. Ganljivo je gledati, kako ima po krajih zadruge vedno stari ded, ki nima več nikogar od svojih ožjih na svetu, svojo vnukinjo, ki mu streže na stare dni ravnotako ali še nežneje kot bi mu lastna žena. V dneh bolezni ga neguje, da laže dočaka pozne ure. Za spomin ji zapusti svoj kofan, kjer ima majhen osebuk in kak krajcar, da dá za njim za mašo, to je vse. In vendar sprejme vnukinja ta darek z večjim spoštovanjem in globljo hvaležnostjo kot marsikatera vnukinja bogato doto; saj jo spominja na dedka, ki mu je posvetila vso ljubav in požrtvovalnost mladih svojih dni . . .

Tako vidimo v zadrugi združene — kar se ekonomične strani tiče — prednosti večjega posestva za melioracije in racionalnejše obdelovanje zemlje, prednost delitve dela, odgovarjajočo individualnemu nagnjenju in socialno preskrbo pohabljenih ali ostarelih — o revežih tu pravzaprav govoriti ne moremo, ker ima vsakdo svoj kotic in tudi svoje ljudi.

Mnogo je še grehov, ki jih je zakrivil mrzli liberalizem s svojim klicem po svobodi in neodvisnosti poedinca na našem narodnem življenju. Prezgodaj in prehitro je zapihal, kot jesenska burja, ki je marsikateri zdrav plod zagrebla v sneg. Vsi so se ozirali nanj kot na rešitelja spon, ko so mu pa odprli vrata in pogledali v obraz, so se ustrašili suhih kosti . . . Revščina na eni, slabejši, bogastvo na drugi, silnejši strani se je začelo širiti. Preden smo se zdramili, čutili smo bedo v svojem domu.

Kar je izumrlega, se ne da več oživiti in tudi naša zadruga je v zadnjih zdihih, zastoj jo hvalimo. Le po krajih bivše vojaške granice še životari, deloma tudi še v Bosni in Hercegovini; po Dalmaciji, Istri in Banovini je več skoraj ni. Toda prednosti in vrline nekdanje zadruge in zlo, ki je prišlo z delitvijo, si tako nasprotujejo, da zahtevajo izenačbo. Kako?

Omenili smo že na nekoliko mestih, da je po marsikaterih rodbinah vključ ob delitvi ostal še živi zadružni duh vzajemne pomoči. Isto nam potrjuje slika jesenskega življenja, ki sem jo tolikrat opazoval doli ob Kolpi na obeh straneh: V jeseni potrebuje vsak kmet štiri roke in dvojno število družine. Radi pomanjkanja delavcev morajo naši ljudje mnogo dela opravljati le površno. Pa kar ne doseže vztrajno dnevno delo, dopolni požrtvovalno nočno. Podnevi dela naš kmet z družino ali najetimi delavci; po

večerji, ko bi človek mislil, da bodo šli utrujeni vsaksebi k počitku, nastane šele pravo življenje in veselje. Kjer je največja potreba, tja gredo vsi skupaj: žito žet, mlatit, konoplje tolč, predivo tret, repo ribat, koruzo lamat itd. V prepevanju in šali mine hitro ura za uro, pride polnoč, pa nihče ne bi rad pustil skupnega veselja, saj delo jim je zabava, praznik. Ko skuha gospodinja skupno večerjo, ki je vsem zunanje plačilo za delo, razidejo se prepevaje in ukaje vsak na svoje ležišče, dokler jih zopet rana zora ne pokliče na novo delo — — —

Podobno je opazovati dve, tri rodbine, ki so zvezane med seboj po ženitvi. Nikdar ne vidiš ene družine same na svoji zemlji, temveč vsi složno, zdaj pri enem, potem pri drugem, tam, kjer se bolj mudi. Skupaj obsejejo, skupaj žanjejo, skupaj trgajo; zato se tudi skupaj vesele božje kapljice, ko priteče izpod stiskalnice. Veselje in žalost, delo in počitek, vse jim je skupno. »Ti nikdar ne delajo sami, vedno jih je polna njiva,« mi je rekla soseda ene takih hiš. »Ti ne znajo, kaj pomeni zlo prazne hiše« — — —

Vkljub razdeljenim zadrugam čutijo naši ljudje še vedno potrebe po skupnosti in složnosti. Poleg tega živi še močna težnja po osebni lastnini in pridobnini. Danes je ne izpodrine nihče več. Zemlja in posestvo je postalo našemu človeku nekaj nedotakljivega. Njemu, posestvu, v prid morajo i posamezne osebe pretrpeti marsikako pomanjkanje. Komu ni znan izrek našega kmeta: »Tega naš grunt ne prenese,« če zahteva stari oče kak priboljšek svoji starosti ali sin kak pripomoček v študiju. Največja težnja sina, ki je prevzel po očetu posestvo, je, da ohrani isto nezmanjšano in neposlabšano svojim potomcem, da gre »naša številka« od roda do roda. — — —

Tudi tukaj vidimo dva močna konflikta, individualno last in potrebo skupnega dela in vzajemne pomoči. Ali konflikt je le navidezen, izenačiti ga more in mora naša kmetška zadruga.

Nova zadruga vsebuje ekonomične in socialne prednosti naše stare zadruge; toda ona pozna individualno last in pridobnino in odpira široko polje težnji posameznika, zboljšati svojo zemljo in stan. Ona ne zahteva tolike podrejenosti pod skupnega gospodarja, vsak ostane lastnik in upravitelj svoje zemlje, a zadruga mu preskrbi potreben kredit za melioracijo in stavbo ter razpeča njegove pridelke na trgu za gotov denar.

Še več, moderna zadruga doseže to, česar stara ni mogla: vzgaja vsakega poedinca za razumnega, varčnega in naprednega kmeta. Pomen moderne zadruge je narodnogospodarski, moralni in socialni, in v vsem tem prekaša staro združno organizacijo.

Narodnogospodarski pomen nove zadruge tiči v moči, ki je z njo strla kapitalizem in oderuštvo na kmetih. Tudi združni gospodar mu je bil izpostavljen, zlasti v novejši dobi razvijajočega se denarnega gospodarstva. Če bi tudi ostale stare zadruge, bi jim bilo treba kake podobne institucije za preskrbo kredita. Nikdar pa ni stara zadruga vsebovala one sile kot jo ima nova: vzgoje k naprednemu gospodarstvu. Ne glede na gospodarski pouk, ni imela ona toliko možnosti in pripravnosti, da bi se bila prilagodila trgu in konsumu. Tudi v tem bi bila nova zadruga potrebna podpora in korektiv stare.

Velik je tudi moralni pomen nove zadruge. Ona omogoči posameznemu posestniku i v najnepristopnejših hribovitih krajih potrebnega kmetijskega pouka in izobrazbe. Predavanja po shodih in gospodarski kurzi so postali nekaj navadnega po krajih razmnožene zadruge. K temu zunanjemu momentu prihaja i notranji: vzgoja članov k varčnosti, zmernosti in rednosti kot podlaga za moralno življenje. Pa tudi duha skupnosti vsebuje moderna zadruga z navajanjem članov k požrtvovalnemu delovanju v prid vse zadruge.

Tudi socialne strani ne zanemarja moderna zadruga. Ona skrbi za gospodarsko okrepitev slabih in zaostalih, ki se iz lastne iniciative ne morejo povzdigniti. Dalje navaja slabejše in močnejše na skupno vzajemno delovanje, s čimer se nehote premosti sčasoma oni prepad med boljšimi in slabšimi kmeti. Moderna zadruga pa tudi navaja na skupno delo preprosto ljudstvo in inteligenco in s tem mnogo pripomore do izenačenja izobrazbe in uglajenja nasprotstev, ki tu nastajajo.

Pa tudi za one, ki so osiroteli in ne najdejo pomoči pri svojcih, skrbi moderna zadruga s svojimi humanitarnimi in vzgojevalnimi zavodi, ki jih gradi iz svojih rezervnih zakladov. — —

Lepa harmonija idej, ki je prešinjala staro zadrugo, je ustvarila i novo. Krepak kmetijski stan je vsebovala prva, še bolj ga vsebuje druga. In dočim je stara zahtevala podrejenost poedinca in mnogokrat škodila popolnemu razvoju poedinca po njegovih težnjah, odgovarja nova novemu duhu prostosti in enakosti in odpira vsakemu poedincu možnost popolnega razvoja nagnjenj

in sil. — Kaj je torej enostavnejše in konsekventnejše, kot zgraditi na razvalinah stare zadruga novo? — — — To stavbo bo pospešil duh vzajemne pomoči in skupnosti, ki, vzgojen po stari zadrugi, prešinja še danes duha našega ljudstva. Prvi začetki, ki so se pokazali pri tej selski obnovitvi, so pokazali nepričakovane uspehe in sijajno osvetljujejo izvajano misel. Treba je skrbeti še dalje, da ne bo jugoslovanskega sela, ki ne bi bilo spojeno v gospodarski zadrugi, kot ni bilo še pred nedavnim časom sela, ki ne bi živelo v družinski zadrugi. — — —

In kot je bila v zgodovinski dobi ravno naša zadruga ona čudovita sila, ki je ohranila, ne le ožjo domovino, nego i širno Evropo in njeno kulturo pred turškim jarmom, ker je vzgajala v sebi najkrepkejše borivce za krst in svobodo ter jim omogočala težko borbo s sovražnikom, tako bo naša nova zadruga ona krepka sila, ki bo postavila jez tujemu kapitalizmu, da ne prodre v naše kraje in ne podvrže našega ljudstva v še hujše moderno suženjstvo ...



Javnopravnega značaja in pomena naše jugoslovanske zadruga smo se deloma že doteknili. Dotekniti se nam je še njene velike važnosti v državnopravnem oziru, njen odnošaj do bratstva in plemena kot začetkov samostojnega državnega razvoja.

Marković sam pravi o njej v tem pogledu:

»Und so war denn von jeher die Hauskommunion in sich selbst ein Vorbild für gesunde Staatsverwaltung und gleichzeitig die Basis der echten Demokratie, welcher Serbien so viel zu verdanken hat.«
Ves ustroj zadruga nas spominja državnega ustroja. Kot država, ima i zadruga trojno oblast: postavodajno, sodno in izvršilno. Deljena je ta oblast med starosto in družinskim svetom, četudi je dostikrat prevladala moč staroste. Kot podlaga tega ustroja je bila demokratičnost, t. j. enakopravnost odraslih moških članov v družinskem svetu. Starosta je bil med njimi kot »primus inter pares«.

Dobri poznavavci trdijo, da je ravno zadruga dajala Jugoslovanom ono skrivno moč, ki so se z njo tako vztrajno in uspešno ustavljali turškim napadom in se ubranili turškega jarma. V zadružnem domu ob skupnem ognjišču so se vzgajali hrabri borivci. Tu se je vzgajala v mladini ljubezen za rod in dom in odpor proti njegovim sovražnikom. In ko so borivci morali stati noč in dan na straži in

sukati meč proti Turkom, je bila zopet zadruga, ki je svoje člane preskrbljala s hrano in obleko, pa tudi s pogumom. Žene, odrasla mladina in za boj nesposobni starci so obdelovali polje in skrbeli za živino, da so se mogli istočasno njih možje, očetje in sinovi boriti na meji in za mejo.

Najboljši dokaz za to je ravno ustava vojaške granice. Osnovne postavbe iz l. 1807. imenujejo zadrugo »Grundpfeiler, auf welchem die Militärgrenzverfassung beruht«. Poleg vzdržavanja svojih članov v vojski, vsaj za nekaj časa, so morale zadruge (»communitas« jih imenuje postava) graditi okope (Verhaue und Schanzen) proti Turkom v varstvo svoje in cele krščanske zemlje. Ohranjevati so morale zadruge že obstoječe utrjene prostore in v slučaju nenadnega turškega napada zadrževati in odbijati sovražnika. Nje važnost za vojaško granico kaže dejstvo, da so hoteli zadrugo vpeljati i pri Nemcih, ki so jih naselili ob Donavi, da organizirajo vso mejo proti Turkom. Toda uspeha ni bilo kot tudi vse naseljevanje ni imelo pravega uspeha. Pokazalo se je, da so za uspešno obrambo proti Turkom in dobro mejno organizacijo sposobni le Jugoslovani s svojo združeno organizacijo. To je vojna uprava pridržala in le v svoje namene prikrojila. Tako je ves generalat sestojal iz baštin (zadruge); vsaka zadruga je morala dati oboroženega moža za vojaško službo in v slučaju vojske ga vzdrževati 14 dni. Več zadruge je bilo združenih v vas, na čelu vasi je stal voljeni in od oblasti potrjeni knez s svojimi asesorji in tvoril prvo politično in sodno inštanco.¹

K uspešni obrambi je tudi veliko pripomogla hitra množitev naroda. In tudi to je pospeševala zadruga. V njej so se mogli člani mnogo prej ženiti kot če bi bili samostojni, ker so bili takorekoč prosti skrbi za vsakdanji obstoj. Zadružno imetje potrebuje tudi mnogo delavnih moči, zlasti, ker jih je mnogo ugrabila vojaška služba in vojska, zato so bile tudi poroke mnogo številnejše kot pri poedinih rodbinah.

In ko so večino naših krajev podjarmili Turki in tlačili podjarmljene v trdem robstvu, je bila zopet zadruga ona sila, ki je dajala zaslužjenemu narodu uteho in oporo proti obupu, ki jim je gojila nado na boljšo bodočnost prostosti. Izkušali so vsaj v svojem združnem krogu ohraniti nekoliko prostosti.

»Besiegt, isoliert und auf sich selbst angewiesen, dachten sie (die Südslaven) nur darauf, ihre überlieferten Ordnungen und

¹ Vaniček: Geschichte der Militärgrenze, I. 436.

die örtliche Selbstverwaltung zu bewahren,« pravi navedeni Laveley.

Ravno tako velikega pomena je bila zadruga kesneje za osvoboditev naroda izpod turškega jarma. Zopet je užgala prve borivce, ki so se otresli tujega jarma in robstva.

Tako je vsebovala zadruga — sama liki mala državica — vse pogoje in kali samostojnega državnega življenja ter je vzgajala svoje člane zanj. Ona je bila prva stopnja (inštanca) narodove samouprave.



Druga oblika socialnih tvorb pri Jugoslovanih je **bratstvo**. Bratstvo je organizovana skupina več zadrug, ki izvirajo od istega pradedu in imajo skupno ime. Ohranile so se, kakor priča Krauß, do danes po Hercegovini (?) in Črni gori. On pravi, da se nahajajo i v Liki, ker so Ličani pred 200 leti prišli iz Bosne. Tudi po krajih vojaške granice je bila prej razširjena, pa ker ji je vojaška uprava jako nasprotovala, je kmalu izginila. Število članov je različno, od 50 do 200. V Črni gori ne štejejo bratstva po številu članov, nego po puškah, t. j. po številu mož, ki so za boj sposobni.

Teritorialno obsega bratstvo več vasi, so pa tudi slučaji, da ima velika vas eno ali več bratstev. Prvotno se niso mogli bratstveniki med sabo ženiti, danes se je sorodstvo pozabilo in ženitev je mogoča med bratstveniki istega bratstva.

Tudi bratstvo je politično organizirano. Na čelu mu stoji glavar ali knez, ki ga člani volijo. On zastopa bratstvo na zunaj. V javnih zadevah sklicuje zbere bratstvenikov; toda teh zborov se udeležujejo le staroste kot načelniki zadrug. Zbor odloča v vseh skupnih zadevah, kot so skupna cerkev, pokopališče, pašniki, gozdovi, delitev zadrug itd. Knez ima tudi sodno oblast; v malih zadevah odloča sam; v težjih razsodbah sodi z mirovnimi sodniki.

Kot zadruga ima i bratstvo svoj velik socialni pomen:

1. Vsako bratstvo ima svojo skupno lastnino, ki obsega srenjsko cerkev, skupno pokopališče, skupne mline, pašnike in gozdove.

2. Med člani istega bratstva se je ohranilo predkupno pravo (Vorkaufsrecht). Če prodaja kak bratstvenik svojo zemljo, mora jo najprej ponuditi kateremu izmed bratstvenikov; če teh nobeden ne kupi, ponudi članom drugih bratstev istega plemena; in šele,

če od teh nihče ne kupi, sme svobodno prodati svoje zemljišče. Vidi se i tu težnja, ki meri proti razkosavanju posestva, težnja po skupnosti in zaokroženosti bratstva in plemena.

3. Vzajemna pomoč je med bratstveniki istega bratstva najjačja. Če pogori kateremu hiša, pomagajo mu takoj zgraditi drugo; če nima kateri član dote, oženi ga celo bratstvo itd. Solidarnost bratstvenikov se kaže posebno pri krvni osveti, ki še danes (?) cvete v navedenih krajih (KrauB). Pri tem zasledujejo najprej storivca samega, šele, če njega ne morejo dobiti, njegovega najbližjega sorodnika. Nikdar pa ne preganjajo žensk in otrok. — Kuma si vsak bratstvenik najrajši izbira med svojimi bratstveniki. — Kadar gredo v vojsko, gre celo bratstvo skupaj, kadar sklepajo mir, sodeluje celo bratstvo.

Pripadnost k bratstvu kaže že ime posameznika. Vsak bratstvenik ima štiri imena: svoje, očetovo, združno in bratstveno, n. pr. Jovo Petra Markovića Kovačevića.

Pomen in organizacijo bratstva je prevzela občina. Tudi občina je vsaj deloma narodnega izvora. Občine so imele svoje kodificirano običajno pravo. (Prim. Bogišić: Pisani zakoni na slovenskem jugu. Zagreb 1872). Najbolj zihane so bile Poljiča, Vinodol, Draganić (monografija Lopašićeva). Občina je volila župana in njegov svet: 2 starejšini in 12 prisežnikov ter 12 biričev. Imeli so upravo in sodstvo občine. Sklepali so vsi skupaj; imeli so tudi svoj občinski pečat.



Daljnja stopnja socialne organizacije pri Jugoslovanih je **pleme**. Kot tvori več zadrug eno bratstvo, tako tvori več bratstev eno pleme. Število bratstev enega plemena je različno, od 5 do 10. Zunanji znak plemena je skupni jezik, sorodstvo se je — kot v bratstvu — poizgubilo, tako da ima i pleme danes največ teritorialni značaj.

Plemena so bila prej pri Jugoslovanih jako razširjena, a do danes so se ohranila le v Črni gori in nekoliko v Hercegovini (po KrauBu). Vzrok njih propadanju je bilo zlasti dolgoletno turško gospostvo, ki je tej narodni avtonomni organizaciji silno nasprotovalo, videč v njej največjo oviro in nasprotnika svojemu absolutnemu regimu. Pa tudi po samostojnih državah, n. pr. na Bolgarskem, je centralna državna oblast jako nasprotovala plemenski organizaciji kot znatni protiuteži svoje moči.

V Črni gori se je ohranila plemenska organizacija do kneza Danila. Narod je volil svoje vojvode in vlada jih je potrdila. Vsa deželica je obsegala sedem starih in močnih plemen. Danilo pa je izpremenil plemena v uradna okrožja, kapetanate, in imenoval sam načelnike, le formalno jih je dal voliti od naroda v plemenski skupščini. Nekateri vojvode pa so postali člani senata na Cetinju. Tako je dobila narodna organizacija uradno lice.

Notranja organizacija plemena je bila podobna kot v bratstvu. Na čelu je stal vojvoda ali plemenski glavar, ki so ga »plemenici« volili na plemenski skupščini. Volitev je bila sicer prosta, pa gledalo se je tudi na ugled močne rodbine ali močnega bratstva, tako da je vojvodska čast mogla postati v kaki rodbini dedna.

Kot so plemenici glavarja volili, so ga mogli tudi od te časti odstavit. Vzroki za to so bili: če ni bil glavar dosti hraber v vojski ali dosti spreten v miru pri upravi plemena, če ni dosti skrbel za plemenski blagor itd.

Tudi o socialnem pomenu plemena velja že to, kar je bilo rečeno pri bratstvu. Tudi pleme je imelo svoje pašnike in gozdove, kjer so imeli posamezni uživalno pravico. Skupni pašniki so bili — liki pri bratstvu — ograjeni. Ravnoisto velja o predkupnem pravu in vzajemni pomoči.



Od zadruge do bratstva in plemena je bila razvita socialna organizacija Jugoslovanov. Vsaka tvorba je imela svoj delokrog, svojo lastno upravo, ki se je je udeleževal ves narod. Duh enakosti, demokratizem in samouprava je bila udejstvovana po vseh tvorbah. Isto priznava Radić v svojem delu: Odlomci državnog prava horvatskoga za narodne dinastije, Beč, 1861, str. 41.: Glavni značaj javnega življenja med Jugoslovani je bil popolna demokracija, ki je izključevala strogo monarhijo; v vseh važnih zadevah se je posvetoval ves narod. Z demokracijo so bile nerazdružno zvezane ljudske skupščine in narodova posvetovanja, krajevni in deželni zbori. In posebej o hrvaških razmerah pravi, da ni bila državna oblast v rokah hrvaških kraljev, ki so štiristo let sedeli na prestolu, niti ni bila monopol plemstva, nego svojina celega naroda (str. VI).

In nehote se nam pri vsem tem razmotrivanju vsiljuje povsod eno vprašanje: zakaj ni šel ta razvoj še dalje od zadruge — bratstva — plemena k državi? Vsaka socialna

tvorba zase je nalikovala državi, vse skupaj se pa niso mogle strniti v enotno in trajno narodno organizacijo. Čemu je ravno pri plemenu prenehal socialni duh in tvorbeni sila naših pradedov?

V resnici nam navaja zgodovina mnogo slučajev, kjer so izkušali ustvariti enotno narodno državo. Da pa so bili vsi ti pozikusi le časovni in ne trajni, so krivi zunanji in notranji momenti.

K zunanjim momentom spada neugodna zemljepisna lega. To nam kaže že površni pogled na zemljevid. Na celem teritoriju Jugoslovanov vidimo več sistemov, ki teži vsak drugam. In ta zemljepisna razrvanost nas takoj spomni malih separatističnih grških držav. Nobenega skupnega torišča, nobenih enotnih prometnih zvez, lega sama sili k separatizmu.

K temu se pridruži i slaba politična lega. Nič manj kot pet sovražnih narodov je napadalo Jugoslovane: bizantinsko in nemško cesarstvo, Italijani, Madjari in Turki. In umevno je, da se je lažje vzdigniti celokupnemu narodu proti enotnemu sovražniku nego proti različnim, ki ne napadajo celokupnega naroda.

Notranji momenti so bili zlasti razlika vere in kulture. Na vzhodni strani grškoistočna vera in bizantinska kultura, na zahodu rimskokatoliška vera in zahodnoevropska kultura ali vsaj njen vpliv. K obema nasprotstvoma se pridružuje še nasprotstvo posameznih plemen in njih separatistične težnje. Dočim so šle težnje med bratstvi k skupnosti in slogi, so šle pri plemenih k neodvisnosti. Vsako pleme je zasledovalo svoje interese, vsako je bilo vladeželjno. In kot je na tej prikazni trpela vsa naša slovanska zgodovina, tako je ista zatrla pri naših pradedih tvorilno silo od plemena do države.



Naturalistične in realistične moderne slovenske drame.

Prof. Adolf Robida (Ljubljana).

(Dalje.)

Engl. Gangl: »Sin« — »Sad greha«.

Kar je najbolj čudno pri Ganglu, je to, da je njegov prvenec »Sin« boljši kot pa njegova druga drama »Sad greha«. Splošna karakteristika dela je lepa tehnika, dokaj spreten dialog, preveč brutalni efekti in pa do skrajnosti tirani značaji, ki se že itak gibljejo v ekstremih.

Glavni junak v drami »Sin« je Ciril. Ker mu oče, sam revež, ni mogel dati, da bi poročil dekle, ki jo je ljubil, je šel v svet, da bi tam utešil nesrečno ljubezen. V svetu si je hotel pridobiti premoženja. Zašel pa je, da si pomiri nesrečno bol, na kriva pota. Postal je zapravljivec in iskal v prečutih nočeh utehe. V strasti je zapeljal Heleno in pustil njo in otroka. Greh je rodil greh, pomeveril je deset tisoč in zbežal — domov. Tu najde nepričakovano Heleno, in vest mu očita vse iznovega. — Očetu, ki hoče vedeti vzrok njegove žalosti, pravi: »Umreti si hotel od veselja, a umrl boš od žalosti, če ti povem« (59). Silne boje bojuje v prsih, sedaj vidi vso temo svojega življenja pred sabo, a prepozno je. Helene ne mara, Marica se je zaročila z njegovim bratom. Ko to izve, je popolnoma uničen. Kes ga tira, pove očetu, da je tat, in s tem zada bolnemu starcu smrtni udarec, ki s prokletstvom nad sinom umre: »Bodi proklet, ti tat moje sreče, mojega poštenja, mojega življenja, proklet, pro . . .« (104).

Morda bi bila rešitev zanj še mogoča, a mrtvi oče in njegova kletev in orožnik, ki ga zasleduje, ga tirajo do blaznosti.

Značaj Cirila, dasi včasih brutalen — ko strelja na Heleno (III/6) ali ko davi Marico (II/8) —, je vendar verjeten in vzet iz življenja vsaj v glavnih potezah. Fino analiziran ni, pač pa dobro orisan. Konture so jasne, a izpopolnitve in izglajenja manjka. Če bi mu odvzel pisatelj sirovost — lastni oče mu pravi zver —, bi ne bil ravno ponesrečena figura. Dr. Šanda pravi v »Dom in Svetu« (1900, 125): »Neke vrline (v tej drami) ne smemo prezreti, namreč te, da je pesnik Cirilu precej globoko posegel v notranjega člo-

veka, da nam kaže Cirila, kakšen je v srcu. S tem se je dotaknil pravega elementa drame in poezije sploh. Ravno to daje celi drami neko vrednost in to je morda vzrok, da se bo kljub svoji neokusnosti vendar ohranila na odru.« Da bi bil pa Ciril patologičen, se mi ne zdi verjetno. Dr. Zbašnik piše v »Ljubljanskem Zvonu« (1899, 130) z ozirom na Ibsenove »Strahove«: »Kar je Ibsenu sredstvo, to je Ganglu smoter.« Ciril ni patologičen, kvečjemu eksaltiren je, gotovo pa strasten, neprevdaren in mlad, kajti česar mož, ki je star 40 let, ne stori, stori še pri 28 letih. Jaz za svojo osebo koncediram eksaltiranost, ekstravaganco in apartnost, drugo zavračam. Naravnost neumljivo mi je pa, kaj naj imata Ibsenov Osvald in Ganglov Ciril skupnega?!

Pač so druge stvari, ki jih upravičeno grajamo na Cirilovem značaju, dejanju in nehanju, tako n. pr. je popolnoma nemotivirano, da živi na Dunaju pod napačnim imenom Artur Neuberger. Ne vemo in tudi ne izvemo, zakaj ravna tako! Pravtako je Cirilova tatvina potem, ko vemo, da z ukradenim denarjem ni plačal svojih dolgov, nemotivirana. Če bi postal tat radi tega, da bi mogel sebi in Marici ustanoviti dom, bi bila tatvina verjetna, tako pa govori sam: »Prsti so mi sami segli v kup papirja!« (II/4). To je vsekakor premalo, neverjetno. Tretja hiba tiči v tem, da zbeži Ciril od doma zato, ker nima sredstev, da bi se poročil, dasi še ne ve, ali ga Marica ljubi ali ne. Neverjetno je, da hoče Ciril lastnega brata Metoda (II/8) zadaviti, ker ljubi Marico. Ne glede na to, da Ciril ni ropar in razbojnik, ki ljudi davi, je tako ravnanje psihološko kaj malo verjetno. Krasna je pa scena med Slemencem in Cirilom (III/8). Ta prizor bi štel med najlepše dramske prizore našega slovstva. Helena je morda malo preveč idealizirana, vendar ne vtoliko, da bi ne bila resnična, realistična figura. Stari Slemeneček je kakor vlit. Trd, neizprosen, odločen, a ljubeč oče; žal, da je Gangl tiral tudi njega do skrajnosti in mu odvil s tem našo neomejeno simpatijo. Druge osebe so samo kratko skicirane, večalimanj epizodne, bolj papirnate kot žive.

Tehnika je vobče dobra, vse tri dramske enote so konsekvantno uporabljene, ne da bi bile zato prisiljene. Koncu dejanj se pa pozna, da hlastajo preveč po efektu. Prvo dejanje bi lahko izostalo. Tehnika zahteva, da nastopi glavni junak že v prvem dejanju, da ga tam že docela spoznamo, pri Ganglu nastopi Ciril uprav na koncu prvega dejanja. Za naivno sceno I/6 (Metod in Marica) bi ne bilo prav nič škoda. Še bolj otročje je predstavljanje

in pobratenje na odru, ko pride Helena (I/8); tudi ta prizor bi kaj lahko pogrešali.

Kar pa še ostane, bi lahko poteknil brez težkoč kot ekspozicijo v ostala tri dejanja. S tem bi pridobila drama na konciznosti, enoti in kompaktnosti. Splošno se v drami še preveč besediči, govori se več kot pove; kakor značaji niso temperirani, tako tudi dialogi niso umerjeni. Nemeč bi rekel: »Es gruselt«, in skoro, da je za naše živce preveč, kar nam nudi Gangl. V tem oziru se pridružujem dr. Šandi: »Občinstvo finega čuta in dobrega tona bi te drame ne moglo mirno in brez obsodbe poslušati. Ko bi bil pisatelj samo z eno ali z drugo besedo namignil ves položaj, bi mu ne očitali, a preziral je tudi samo navadno fineso do skrajnosti.« (»Dom in Svet«, ib.)

Kar se tiče zunanje tehnike, je vseskozi naturalistična, natančno popisane obleke igravcev, ista soba v vseh dejanjih, režiji je namignjena vsaka kretnja, trgani stavki, vse zarisano, do najmanjšega detajla.

Slog teče gladko, banalnasti in vsakdanjosti v slogu je malo.



V dobi, ko se je drugod že nehala doba najskrajnejšega naturalizma, je napisal pri nas Gangl »Sad greha«. Vsa svetovna moderna mu je kumovala, dasi bi direktnih izvorov ne mogel imenovati. Kumovala mu je v tem pomenu, da je zašel Gangl v najstrašnejši ekstrem in napisal delo, tako temno in strašno, da niti enega solnčnega pramenčka ne najdeš v njem. Tolstoja »Moč teme« nima tako strašnih, brutalnih scen kot Gangl, in Hauptmann z vsem svojim naturalizmom prve dobe ni tak kot Gangl.

Dejanje je konglomerat vseh modernih grehov in kaos vsega mogočega. Podedovanje, divja strast, ki je pravzaprav že prostitucija, pijača, mrlič, ateizem in pobožnost, otročji idealizem — vse v eni drami. Kar je kdaj kje pisatelj bral, vse je hotel zbrati v svojem delu, vse nam podati, — a tako nam ni podal nič, kajti kot je v ljubezenskih prizorih uporabil mesto Erosa — sexus, tako je tudi v vseh potezah ravnal po načelih hiperekstremnosti.

Glavna junakinja je Pavlina. Njena mati Taševa ima dvoje otrok, enega ilegitemnega, Franca in Pavlino. Živela je brez vesti, ni gledala na to, če se drži njenega življenja denar sramote. Zato sovraži svojo hčer, ker je ni rodila iz ljubezni, ampak je njen oče

mož, ki se mu je prodala. — In vse te lastnosti matere podeduje hči. Kakršna je bila Taševa nekdanj, je Pavlina sedaj. Strastna, nenasitna, njena maksima je: »Prodala se bom.« Njeno sovraštvo do matere je brezmejno!

Finžgar jo karakterizira v »Dom in Svetu« (1901, 635): »Junakinja Pavlina — sad greha — ali sad dekadentne domišljije, je nekaj strašnega. Osemnajstletna institutka govori od prvega do zadnjega dejanja vedno o tem, da 'se bo prodala' in 'se bo prodala', da se je prodala — vun in vun! In to brez stida v lice tujim in domačim, materi in sorodnikom — in tudi brez vzroka. Vzroka zastoj iščemo v značaju, v razmerah; iskali bi ga edino v vzgoji, a tam ga Gangl zanika.«

Ibsenov Oswald podeduje po očetu svoje strašno življenje, Pavlina po materi. A česar Ibsen ni postavil na oder, kar nam je povedal le s pripovedovanjem, to nam stavi scenično pred oči Gangl. Torej potencirano! — Tako so nastale scene, ki so včasih direktno nemogoče, a vsekdar brezprimerno sirove. Estetika je pri tem seveda popolnoma pozabljena!

Svojega brezmejnega sovraštva do matere Pavlina nikdar ne zakriva, to ji pove vsekdar v obraz in tako nastanejo one odurne, strašne scene z materjo (n. pr. 28 ali 163), ki jim ne poznam para v svetovnem slovstvu. Da pa Pavlina toži o materi profesorju Klemenčiču, ki ga pozna jedva eno minuto: »Njeno življenje je moja sramota« (45), je nemogoče. In da se v strasti takoj nato vrže Klemenčiču krog vratu in hoče postati njegova žena, je tudi popolnoma nemogoče. Tako se še deminondke ne obnašajo. Jedva se poznata pet minut, se že zaročita. Na tej hibi je zgrajeno celo delo. Če je podlaga nemogoča in neverjetna, kako naj bo stavba trdna?!

Pavlinini nazori kulminirajo v besedah: »Jaz nisem jaz! — — — Poštenost je neumnost, krepost je za zvestega psa« (206). Zato se poroči s Klemenčičem in ga goljufa že prve dni zakona. Moža sovraži, ker se mu je prodala?! — Če se pa vprašamo, zakaj je vzela moža, ki je star 40 let in ki ga ne ljubi, — dobimo edini odgovor: »Po materi sem postala.« — Druge motivacije ni nobene za to njeno ravnanje. Strindberg slovi, da njegove ženske rujejo iz hudobnosti in sovraštva do moža srce iz prsi, a vse izkuša motivirati. Strindbergov najgroznejši tozadevni tip Lavra (Oče) je pa angel proti Pavlini. — Ona ve, kako ljubi Klemenčič svojo mater brezmejno, in zato gre k njej takrat, ko umira. Sliši staro ženico, kako tarna, ker se ji ni izpolnila

velika želja njenega življenja, da bi šel sin v semenišče, in Pavlina gre k njej in ji reče, da ji sin, njen mož, ne pusti, da bi jo obiskala. »Kaj boš hodila v tisto kmetiško bajto? — mi je vselej dejal, kadar sem ga prosila, naj grem k Vam« (114). In vse to je le laž. A ni še dosti! Ve, da je Klemenčiču mati vse, da mu je edina tolažba in da mu daje moč do življenja edino spomin na mater. Zato pravi umirajoči starki: »Dejal je: O, da bi mi umrli mati, da bi mi umrli!« (117). Koliko neusmiljenosti in nečlovečnosti leži v tej laži. Dosegla je svoj cilj. Iztrgala je starki srce iz prsi in brez srca ne more živeti — umre! Le predobro je znala Pavlina, da umre s tem tudi njen mož, — in to je nameravala. Ta scena, najodurnejša kar jih poznam v dramatični literaturi, je tako grozna, da se ji niti Wendla — prizor v Wedekindovem »Vzbujenju pomladi« primerjati ne da! Ekstrem, ki je še potenciran, pa nikdar ni verjeten. Gangl je povzel vso vnanjost vzora, a ni mogel pronikniti v notranjost.

Pavlini zažari strast za jurista Franca. Ko ji pove mati, da je Franc njen ilegitemen otrok, torej njen brat, tedaj spozna strašen učinek svoje strasti — — — A njeno spoznanje ni žalostno — spoznanje rodi le sirovost. Materi vrže v obraz: »Da, da! Gospa mati, sad greha!« (155). »Kar je divjega, strastnega v človeku, to mi je ostalo — to sem sedaj jaz — jaz Pavlina, Vaša hči, hči svoje matere!« (156). »Ali vidite denar, mati? Ali vidite mojo ceno? Ali vidite, koliko sem vredna? Ali sem vredna svoje matere?« (163). Takih otrok ni in jih ni, in naj bodo še tako pokvarjeni; in če bi bili, umetnost jih ne sme poznati.

Sedaj spozna, da je njena strast do Franca strast — do rodnega brata. Kaj bo sedaj? Pove nam samo, da se ne bo vrnila nazaj na pot resnice, — atavizem, ne obup jo tira na ulice grehov: »In trava bo porastla nad grobom moje mladosti, in življenje — burno in nenasitno, bo vse pogoltnilo, in utonila bom v njem kot bela ladja v morski globočini . . .« (165).

Taka je Pavlina. Vseskozi nemogoča figura. A ni bilo dovolj pisatelju kokotstvo, podedovanje in ekscesi najvišjih potenc, podal ji je še potezo krutosti: »Dobro se mi zdi, če kdo trpi zavoljo mene, saj sem tudi jaz zaradi drugih« (57). Pavlina je kvintesenca vseh modernih grehov, zastopnica vseh tipov, kar so jih narisali moderni pisatelji od D'Annunzia — do Strindberga, in ker je toliko združenega v eni sami osebi, mora oseba biti neverjetna.

In Taševa! Zakaj prej ne pove hčeri vsega, zakaj dovoli, da poroči Klemenčiča, saj ji je konec takih zakonov brez ljubezni znan, zakaj ji ne pove, da je Franc njen brat?! — Ker sovraži svojo hčer! — Nič ne pomaga, če jo prosi njen brat, župnik Bregar: »Pri večnem Bogu, sestra, pomisli vse to in bodi človek in ne bodi žival! (67). A ona ne mara in ne mara. Samo umreti hoče. Če se ji rodi kes v duši, ga s silo zataji, zakaj njena deviza je: »Kadar prihaja človek truden in željan pokoja, izžet kot citriona, poln gneva in zlovolje — takrat hrepeneče čaka smrti« (143). In tako umre; vidi vse posledice svojega sovraštva do hčere, vidi, da bo tudi hči zaživela življenje, ki njenemu ni neenako, a vedno je še sram take hčere« (28). Tako umre brez vere, brez spoznanja, brez solnca.

In župnik Bregar! — Sicer je risan simpatično in ni karikatura duhovnika — pisatelj je hotel postaviti težkemu poklicu spomenik, a vprašati se moramo: ali nima on vsega greha na vesti. Vse ve, vse mu je znano, kot župniku Mandersu v »Strahovih« — vedno izkuša pregovoriti Taševo — a ne opravi ničesar. Zakaj potem sam ne pove Pavlini vsega, mar bi ne bila to njegova dolžnost?! In da tega ne stori, to je njegov greh! A če bi povedal, bi se seveda drama ne mogla vršiti, in Gangl je hotel napisati dramo.

In profesor Klemenčič?! Ali je zato profesor, ker je Gangl učitelj? Kje dobimo take ljudi?! Nikjer jih ni, naj prehodimo cel svet! Narejen je iz papirja, govori, kar mu je napisalo pisateljevo pero, — a rodil se ni iz življenja. Toliko idealizma ne dobimo nikjer in še tako nemogočega povrh kot pri Klemenčiču!

Zakaj je posvetil pisatelj delo svojim staršem? Ker ljubi Klemenčič svojo mater tako nepopisno?! Ali je hotel z atavizmom pisatelj svojim staršem napraviti darilo?!

Tehnika je vseskozi naturalistična. Nobene delitve v scene ni, milijé je skrbno izcizeliran, natančni opisi oseb in obleke, vse tehnične opombe detajlirane, vsaka malenkost je opisana na široko. Dialogi so večkrat trgani ali vsaj silno kratki.

Tretje dejanje je prava fotografija umiranja, sploh silno priljubljen predmet pri naturalistih. In edino v tem dejanju, izvzemši nesrečne Pavline, tiči res nekaj umetniškega, dasi je vobče naturalistična fotografija. Kdor ne ve, kakšno minucioznost v popisovanju zahteva konsekventni naturalizem, ta naj bere tretje dejanje v tej drami!

Posamezne scene so tu preveč razblinjene, pisatelj se prevečkrat ponavlja, njegove osebe govore preveč in govore — nemogoče. — Zato se ista stvar velikokrat ponavlja.

Orisal sem dramo le v glavnih potezah, če bi se spuščal v detajle, bi moral le še veliko več grajati, a hvaliti bi ne mogel ničesar. Zato naj glavno zadostuje.

Ganglov »Sad greha« je za nas višek naturalizma, v njem so nakopičeni sami ekstremi in cela svetovna moderna je ekscerpirana v enem samem delu. Delo je važno ne radi sebe, ampak radi svoje vrste in ima kot literaren dogodek ta pomen, da je iznova dokazal, da so kopije tujega vedno slabše kot najslabši original.

Ker je kritika povsod izrekla svoj najostrejši »reprimatur« — igrala se drama sploh ni —, je zapustil Gangl dramatično polje in je »Sad greha« njegova zadnja drama.



Anton Funtek: »Iz osvete«.

Funktova štiridejanska drama »Iz osvete« je delo, ki kaže odličen talent, in sicer lep talent, ki ima čut za oder.¹ Redki so Sudermanni, hočem reči pisatelji, pri katerih je prvenec najboljše delo, kakor Sudermannova »Čast«. »Iz osvete« je Funtkov prvenec, pisan s srčno krvjo navdušenja, kar se mu pozna vseskozi. Delo je neka čudna zmes zrelosti in mladeniških želja, konglomerat virtuoznosti in »Sturma in Dranga«. Vse kipi in vre v njem, kakor mlado, neuležano, a žlahtno vino. Romantika podaje roko ekscentrično moderni Francoski, »piece des moeurs« tvori zunanjo obliko za descendenco in dedičnost. Kumoval ni delu samo mladeniški ogenj patosa, ampak Dumas sedi pri isti mizi z Ibsenovimi »Strahovi« in Tolstega »Močjo teme«. Enako sodi tudi kritik »Ljubljanskega Zvona«, 1896, 710; dasi z drugimi besedami, pove vendar isto: »Glavna napaka Funtkove drame je ta, da posamezni čini delujočih oseb ne izvirajo strogo logično drug iz drugega, kakor slede učinki iz vzrokov, z drugimi besedami, da pisatelj dejanja svojih junakov bolj opravičuje, nego motivuje.«

¹ Žal, da delo ni izšlo v tisku; rokopis je v arhivu Dramatičnega društva v Ljubljani.

Brezdvomno je hotel Funtek govoriti besedo v korist dedičnosti. Konča se drama z » — — Hehehe — — — oče — — — sin!« Sin podeduje po očetu pijanost in tatvino! — V tem je šel pisatelj predaleč, saj ni lahko verjetno, da oče — goljuf — rodi sina goljufa. Vse kritike, kolikor jih je, se vprašujejo končno: »Zakaj gre Roman končno krast?!« — Nobenega drugega vzroka ne najdemo in pesnik nam ni podal nobene druge motivacije kot to: kakršen oče — tak sin. Da se pri poprej vseskozi poštnem življenju Romana naenkrat pojavi dedičnost v tej obliki, je docela neumevno! Res je izkušal Funtek opravičiti Romanovo dejanje na ta način: »Tako dejanje bi rad, da bi me kleli vsi ljudje! Ha, ha, ta misel je nebeško lepa ali pa peklensko grozna! Kaj je storil oče, ko mu je bilo tako kakor meni? Kradel, sleparil je!« Isti moto je, da človek, ki je že od narave nagnjen h krutosti, — kar pa Roman ni — postane v hudi nesreči pravi masohist, z izključitvijo spolnega momenta. Kot hijena se zagrebe sam vase in se muči, nadeva si blata, da si zaduši bolečino, ki mu kljuje v srcu. A, da se pojavi to tako nenadno, je neverjetno; na vsak način pa je tak pojav, dasi samo v redkih slučajih mogoč, patologičen. Spada pa li patologija na oder?! — Seveda ljubijo take igre, kakor so »Strahovi« ali Nanijeve »Una tempesta nell'ombra« ali Bahrov »Der arme Narr«, razni virtuozni, kot Zacconi, Novelli, Kainz itd. S tem pa še ni rečeno, da so taki motivi upravičljivi za umetniško stran drame! Dejanje drame se mora razvijati iz značaja. Tako pa je gotova oseba vklenjena v verige dedičnosti — mora taka postati, kakršen je bil njen prednik — torej mora biti slepo orodje v zakonu dedičnosti! Taki ljudje niso junaki, ampak samo igrača usode. In Klingerjevi in Lenzovi časi z usodnimi dramami so minuli. Tedaj — patologija ni za na oder, vsaj ne v toliki meri.

Drugi značaj, ki je tudi nekako eksaltiran, se je Funtku bolje posrečil. Vera je ponosna in ošabna! Ko pa vidi, da je oni, ki jo je res ljubil, zanjo izgubljen, se vzbudi v njenem srcu tudi ljubezen, dasi ga prej ni ljubila. To je mogoče, kajti človek ve ceniti vrednost kakšne stvari uprav tedaj, ko jo je izgubil. Človek spozna zdravje šele tedaj, ko zboli. To je psihološko popolnoma pravilno! Ko izve, da se hoče Roman poročiti z Nelo, poizkuša to na vsak način zabraniti. Srce se je oglasilo. — Do tu mi je vse umevno. Tako ravnajo normalni ljudje. A Vera je odbila Romanovo snubitev v prvem dejanju tako odločno, da, sirovo in netaktno, da je Roman

v dno duše užaljen. Tako daleč gre njena krutost, da ob njegovi pričujočnosti obljubi roko baronu Palmovu. In kdor ravna tako kruto, tako žaljivo, ta ne more nikdar več ljubiti. Zato pravim: s tako banalno premiso v prvem dejanju je sklep pesnika na tretje dejanje nemogoč in neverjeten. Zakaj pa vzljubi Vera? Ker vidi, da je Roman zanjo izgubljen in ker ž njo, ošabnico, ki je vajena le poklonov in laskanja, še nikdar ni nihče tako moško govoril kot on.

Roman, v dno duše osramočen in pobit od Verine krutosti, najde Nelo, ki ga ljubi. In iz osvete do Vere se poroči ž njo, dasi je ne ljubi. Dovolj mu je, da ga ljubi ona; odkrito prizna Neli vse in ona je zadovoljna; »Iz osvete pravite, da me boste ljubili. Jaz pa — ne tajim več, jaz pa Vas ljubim iz dna duše svoje« (II/8). Upa, da jo sčasoma vzljubi, ko bo videl njeno brezmejno ljubezen do njega. A varala se je; posegla je vmes Vera, ki se mu je ponudila za ljubico, a Roman ne more Nele ljubiti, ker: »Ni me ljubil, samo nji se je hotel osvetiti, nji! Ker ga ni ljubila, pa je zasnubil mene, ki sem ga ljubila. Sedaj pa (seže proti srcu), sedaj pa ne more iztrgati prve ljubezni iz srca . . .« (IV/1).

Tako je osveta zadela tistega, ki se je sam hotel osvetiti. Kruta usoda je zamenjala objekt s subjektom, in to je tragična ironija življenja. Ravno nasprotno je dosegel. Sicer koncem tretjega dejanja, ko pride Vera k novoporočencema, zmaga Roman, ki je gluha za Vero, kot je bila ona prej zanj gluha. A to le z naporom zadnjih moči, — pred njo ni hotel priznati, da je premagan! — Ko pa odide Vera, je uničen in Nele ne mara, studi se sam sebi. Kot triumfator stoji pred Vero in plemeneče ji trga srce iz prsi, osveta mu žari iz pogleda in maščevalno bruhajo iz njega besede: »In prizor je to, kakršnega ni v raji nebeškem! To je bil zopet tisti kleti smeh, katerega nosim v prsih še dandanes! Ha, videti Vas strto pred seboj, uničeno, drhtečo, — Bog nebeški, zahvaljujem te, da si mi dal čakati to osвето! Dà, tukaj je (prime Nelo za roke), tukaj je nevesta moja, (kakor blazno) volitev mi ni bila težka, kakor vidite!

Vera (brezupno na ves glas): Roman — Vi — Ti, to ni mogoče — ti varaš samega sebe!

Roman (zareži): Menite li? Haha!! Zakaj se ne smejite sedaj? Rad bi Vas čul še enkrat, kako se smejite! Ali se ne morete?! Nela, vidiš, kako me ljubi, — jaz — pa je ne ljubim! Zasmej se vsaj ti, da imaš tolikanj ljubljenega ženina!

Nela (se plašno pritisne k njemu).

Roman (zmeden): Tako je prav — tukaj je tvoje mesto. (Poljubi jo. Z močnim glasom.) S teboj v srečo, s teboj v pogubo!« (III/2.)

Če bi se s tem prizorom končala cela drama, kar je čisto lahko mogoče, bi odpala hiba dedičnosti in marsikaj bi bilo bolje, saj četrto dejanje je nepotrebno! — In ravno v četrtem dejanju je pokvaril Funtek uspehi prvih treh aktov.

A za Romana je to vse preveč. — Iznova ljubi Vero z vsem mladim ognjem ubrzdane strasti, — a vezan je z Nelo. In hudo mu je, da je uničil njo, ki ga ljubi tako vdano . . . Skesano, a brez moči, toži: »Ali sebi, sebi očitam vse! Vem, da sem bil padel s teboj, da sem padel tudi tedaj, in kdo ve, ali ne ostanem tak do tistega trenutka, (zamolklo) morda pride skoro, — da prestane to nakazno srce . . .«

Nositelja glavnih vlog sta ekscesivno moderna. Milijé — je moderen: tovarna, baron, salon itd.! Slog koncizen, samo markirajoč, nikjer pripovedujoč, dedičnost, obiski dame pri gospodu, Liebeshaf, skratka, vse moderno. Tako nam je Funtek podal časovno kot prvi Slovenec dramo (1896), ki se sme imenovati moderna. Če bi ne bil tiral konsekvenc tako daleč, bi bilo delo boljše. Kar se pa tiče tehnike in teatralne grupacije in gradacije prizorov, je delo eno najboljših slovenske literature; posamezne scene so take, da bi Sardouju ne bile v nečast. A celotno ima delo več hib kot vrlin in zato dam pred »Narodovo« sodbo: »Funtek nam je podal dramo resnično umetniške vrednosti« (Sl. N. 2. X., 1896, 226) prednost sodbi Janušovskega v »Laibacher Zeitung«, ki govori o avtorju, »ki si prave poti še ni svest«.

Tako konsekventni naturalizem je pokopal v svoji negaciji pozitivne svetle strani Funtkovega brezdvombnega talenta.



Anton Aškerc: »Izmajlov«.

Za svojega »Izmajlova« je vzel Aškerc snov iz dr. Tavčarjeve novelete »Tat«. Kar je Tavčar napravil dobrega, je pokvaril Aškerc s tem, da je značaje nastopajočih oseb popolnoma preobrnil in kot motivacijo dejanja priteknil marsikaj, kar je naravnost nemogoče.

Pri Tavčarju ljubi Helena majorja zato, ker je Nietzschejanec. Majorjeva filozofija obstaja v stavku: »Človek le toliko velja, kar užije« (str. 201). Helena je povrh vsega še pohotna. Aškerc je naredil iz majorja bogatega amaterja, ki je verziran v vseh umetnostih, iz Helene pa Vando, ki je pa taka, da je ne najdeš, če jo iščeš po celem svetu. Zato pravi Fidelius v »Slovenki« (1900, 118): »Ženske duše pa menda naš avtor ne pozna baš najbolje.«

Dejanje samo na sebi ni dramatično, pač pa tragično. Da podeduje Kozakiewicz po stricu denarja v izobilju, je slučaj, ker bi drugače z Vando ne mogel pobegniti. A uiti je moral, ker Aškerc je rabil pobeg.

Aškerčeve osebe imajo ruska imena in tudi dejanje se vrši na Ruskem, seveda so tudi nazori ruski. Samo jezik je slovenski! No, pa pustimo to. Menda je posvetil Oton Zupančič temu dejstvu celo epigram (»Slovenka«, 1900, 185):

Kod vse romal je Pavliha,
Kaj obredel je sveta!
Zdaj je baš v Rusiji sveti —
zdaj je že precej doma.

Drama je moderna; milijé je umetniški in aristokratski; zakonolomstvo, čifutje itd. nastopajo v delu; tudi oblika je moderna. Dejanja niso deljena v prizore; — a glej nesreče, sredi tega modernega naturalizma najdemo dolge monologe (str. 16 in 17) in monolog (sic!!) — prekinjen samo s par besedami — ki je dolg pet strani tiskanega oktav formata (63—68). Moderni imajo neme scene!

Polkovnik Izmajlov postane tat, da obdrži s tem ljubezen Vandino, ki mu neposredno po tatvini pobegne z drugim v tujino, nakar se polkovnik ustrelji. To je cela vsebina drame. Vsakdanja!

Značaj Izmajlova je dobro orisan. Vse priznanje. Kavalir je, ki ljubi svojo ženo! Ve, da ga bo Vanda ljubila samo dotlej, dokler ji bo lahko izpolnil vse želje po blesku in bogastvu. Že itak zadolžen, mu je njena ljubezen več kot čast — tako postane tat. Takoj potem pa izve, da mu je žena pobegnila z drugim. Ko vidi, da je izgubil njo in čast, se ustrelji.

Če pa je Izmajlov dobro risan, je zato Vanda risana tako, da ni podobna ženski iz mesa in kosti. Takih žensk ni! Vanda je naivna, strastna, vdana, boječa, lahkomisljena. Združitev vseh teh kontrastov v eni sami osebi je pa nemogoča. Ko ji pove Izmajlov, da je na robu propada, mu odgovori ona hladnokrvno, kot bi je čisto nič ne brigala niti lastna, niti moževa usoda: »Pridi karkoli!

Moja deviza je in ostane: uživaj mladost, uživaj življenje! Življenje mi daj! — — — Zdaj veš vse! Vsak človek si je sam sebi najbližji!»

Tako govorjenje je psihološko naravnost nemogoče. Ko se ji trenotek — pa samo za sekundo — vzbudi vest, da prešustovanje ni pošteno, se potolaži s takim cinizmom, kot ga najbolj zakrknjeni grešnik ni zmožen: »Trdnjava je tistega, ki jo je premagal!« (57).

Takih lahkoživk ni, in če so, niso obenem cinične in — naivne! In ko bi bile, ne spadajo v umetnost.

No pa Aškerc je dobro vedel, da je njegova Vanda nemogoča figura, zato si je pomagal z atavizmom: »Mati moje Vande je tudi ušla svojemu možu! — — — Zdaj mi je vse jasno! Telesne in duševne lastnosti si res podedujejo! Nov dokaz!« (str. 60). S temi besedami je izkušal Aškerc napraviti iz Vande verjetno figuro! Tako daleč pa ne sme zabresti noben umetnik! To je petošolska hiba! Zakonska nezvestoba se menda še ne podeduje!

Kozakiewicz je vsakdanja figura, gizdalin, »lep kakor figure iz mode-žurnala« (str. 27), ki slika in komponira iz sporta, ki je neslan vseskozi in ima pri tem to dobro lastnost, da mu umre stric ravno v pravem trenotku, da po vsem tem lahko z Vandinim begom avtor zaključi dramo. Kako ves drugačen je Tavčarjev major! Da pa mož ne sumi žene in da ne postane ljubosumen, je dal Aškerc med Vando in Kozakiewiczem vez sorodstva — mala bratranca sta. Saj je to tudi motivacija, čeprav glasno izpričuje Izmajlovo slepost!

To malce dejanja komaj zadostuje za eno dejanje Aškerc je napravil iz tega bore dejanja cele štiri akte. — Ker ni spletel nobenih drugih konfliktov v igro, si je za to dolgost nabral celo vrsto epičnih ekskurzij. Če bi se cenila vrednost drame po dolgočasnem pripovedovanju, katerega je v delu v obilici, dasi prav nič ne spada v igro, potem bi rekli, delo je dobro. — Tako pa je še uradni »Narodov« kritik »— a —« moral okrcati dolge epične nepotrebnosti. (Sl. N. 22. I. 1900, 17.) Dobri dve tretjini vse igre so nepotrebnosti, ki ne spadajo k dejanju niti toliko, da bi rekli »mogoče«, ampak ki jih moramo najodločneje odkloniti. Edini »Sl. Narod« hvali Izmajlova: »Sinoči je bil zopet dan slave in časti za slovensko dramo. Igralci so v malone razprodanem gledališču priče Aškerčeve izvirne drame. Izmajlov, delo polno duha in krvi in dramatičnega potrpljenja — — — Razvidno je torej, da je Izmajlov resno in premišljeno delo, ki ne bo ostalo le v arhivu 'Dramatičnega društva', temveč bo večkrat prišlo na oder —«

In »Ljubljanski Zvon«?! Aškerc mu je bil urednik od l. 1899. do l. 1902. — Pa še za lastni list si ni mogel dobiti moža, ki bi hvalil in se podpisal. Zato se ogne temu sitnemu položaju s tem, da je napisal: »Pač bi bil Aškerčev, Izmajlov', ki se je predstavljal, kakor smo omenili že zadnjič, prvokrat dne 19. januarja t. l., lahko predmet obširni in zanimivi razpravi, a ker se je videlo gospodu pisatelju potrebno, da na igri semtertja kaj izpremeni, je pač umestno, da se počaka s sodbo do tistih dob, ko se nam uprizori v novi, končni obliki.« (»Ljubljanski Zvon«, 1900, 192.) Mi smo analizirali dramo po tej popravljeni obliki, ki je izšla v knjigi, — a »Zvon« je tudi o knjigi — molčal. Če pa pogledamo rokopis, iz katerega se je igrala primiera (iz arhiva Dramatičnega društva št. 582), tedaj se čudimo, kako se je mogla ta igra sploh uprizoriti.

»Slovenec« je Aškercu odkrito povedal svojo negativno sodbo. Zato je Aškerc, ki sploh ne trpi negativne recenzije, odgovoril v »Slovenskem Narodu« (27. I. 1900, 20) v »Iverih«, da bi moral biti vsaj Anton Hribar, da ne reče dr. Aleš, da bi bil »duhovit« in da bi po »Slovenčevu« moral končati delo: »Mi smo baroni — pijemo ga po kroni. — Stara, vina na mizo!« Sicer so take replike Aškerčeva navadna navada (primeri »Svobodna misel«, 1909, str. 31, in »Ali je Primož Trubar upesnitve vreden junak ali ne«, Ljubljana, 1905), ki jih piše vsekdar, kadar ga ne hvalijo. Literarni historik pa gre preko takega samoljubja s posmehom naprej in jih beleži le s tega vidika, ker so dokument za pesnikovo razpoloženje. Z »Ivermi« je Aškerc svojega »Izmajlova«, če možno, še poslabšal.



**Dr. J. Vošnjak: »Premogar« — »Lepa Vida« —
»Dr. Dragan«.**

Vošnjakov »Premogar« je diletantsko delo najslabše kakovosti. Ni pretiraval »Slovenec«, ki je recenziral premiero precej ostro: »... Dr. Vošnjak je sicer znan kot plodovit, a ne ravno kot dovršen in na vrhuncu dramske popolnosti stoječ gledališki pisatelj. — — — V življenju bi iskal tacih ljudij zaman, kajti po žilah se jim ne pretaka kri rdeča, vroča kri, temveč le črnilo — (»Slovenec« 15. I. 1894.) In če piše »Slovenski Narod« istega dne nekako opravičilo pisatelja: »da vspeh ni bil velik, k temu je mnogo

pripomogla nič preveč dobra predstava«, moramo pripomniti, da slabih iger ni mogoče dobro predstavljati.

S socialnim vprašanjem je postal četrti stan važen ne le v kulturi, ampak tudi v umetnosti — »Armeutslieder« so postale programne pesmi proletariata in Bulthauptovi »Delavci«, Langmannov »Jernej Turaser«, Hauptmannovi »Delavci« itd. so drame, ki so spravile na oder delavca, trpina, tvornice itd. Z novimi ljudmi je vstal nov milijé. V tem milijeju — je najbolj značilen pojav štrajk. Ni čuda, da se je tudi Vošnjak lotil tega problema. Zanimati ga je moral kot poslanca; poleg tega je imel pred očmi uspeh drame, ki se vrši tudi v premogokopih, namreč »Treskavi plini«, delo Marije Eugenie delle Grazie. Tako je napisal »Premogarja«.

A kako?! Psihološke strani sploh nikjer niti vpošteval ni —, zdi se mi, kot bi bral šolsko nalogo petnajstletnega gimnazijca, ki skrpuca, kar je pač bral, v neko celoto.

Delavci s svojimi zahtevami govore kakor vedno, pisatelj njihovih teženj ni ne poglobil, ne motiviral. Kar površno se govori: »In glad in stok bednih žen, jok stradajočih otrok, ni li to bič najgroznejši na svetu? Bič, ki nas tepe in bije, da napenjamo vsako kitico, dokler se onemogli ne zgrudimo v jamo« (II/4).

Da se brezsčrnost tvorničarja na Vošnjakov način očrta, ni treba nobene motivacije, zadostuje pijanec, ki zabavlja: »Hleb kruha menj na dan! Čemu bi žena in otroci vsaj jedenkrat na dan siti bili? Še bolj jim bode dišalo, če bodo redkeje kaj zavživali. Redkeje? Kakor bi ne stradali dovolj!« (I/7).

»Vidite, jaz bi ga lahko pojedel dvajset hlebov na dan, pa ga še za tri santime ne pojem. Čemu treba toliko kruha? Oj ti požeruhi! Ves dan bi radi bili siti!« (II/3).

Sicer je pa Abraham Abeles tip čifuta, kot ga je postavil Rötzer že stokrat na praterske orfejske odre. Boječ, hinavski skopuh, ki zadaj praska, spredaj liže, a vedno in povsod gleda nase.

Konflikta v drami ni nobenega, eden je pač, a še ta je doigran, že preden se dvigne zavesa prvič.

In te neverjetnosti! Žandarmerijo in vojaštvo, ki stre upor, prikljče ravnatelj iz oddaljenega mesta v petih minutah, pismo ima kar pripravljeno, in vojaštvo prične streljati. Sivec hoče usmrtiti sebe in Drenova z dinamitom, patrona se razleti, a glej, nikogar ne poškoduje. Drenova je ta strel še celo sprebrnil. Svojemu morivcu Sivcu odpusti, lastnega nezakonskega sina, ki ga

je Sivec redil, hoče nakrat posinoviti in delavcem meninič tebi- nič brez motivacije zvišati plačo! Res čudni so učinki dinamita pri Vošnjaku!

Sivec, prej puntar, je sedaj ovca in medtem, ko pojo ru- darji delavsko himno, umre na naslonjaču, oziroma zaspi! A prej je še dovolil poroko Jerici in Juriju, Rozi in Tonetu. Kakor v kaki glumi. — — —

V rovu, globoko pod zemljo pojo delavci in orkester jih spremlja (III/2). Idealen rudnik, kjer igra delavcem godba, menda zato, da v taktu kopljejo! Štrajk je pozabljen, — o posledicah ne izvemo ničesar.

Značaji so diletantsko skicirani in površni, niti poskusil jih ni pisatelj poglobiti, — kopirani — žal večera za tako igro.

»Zvonovo« sodbo (1894: 124) »Marsikaj je seveda slabo pod- prto in tudi neverjetno, toda z nekaterimi popravki, oziroma do- stavki, bi utegnil marljivi g. pisatelj ustvariti igro, ki bi se stalno ohranila na našem odru« bi primerjal s slavnim »Wenn das wenn nicht wäre!«

Kdor umira in ne more umreti, a bi rad umrl, naj bere Vošnjakovega »Premogarja«; a to čtivo je najnovejši način samo- mora, seveda se mora potruditi v arhiv Dramatičnega društva, kajti v tisku »Premogar« ni izšel.

Uredniki leposlovnih listov so vajeni, da dobe pesniških poizkusov v izobilju, a takih poizkusov bi niti ne ocenili v »List- nici uredništva« — pri nas se pa igrajo igre, če jih spiše mož — rodoljub.



Levec pripoveduje v predgovoru k Jurčičevim zbranim spisom III. zv. str. 119.: »Ko smo se leta 1870 na Dunaji neki večer razgovarjali, povzel je Stritar besedo ter Jurčiču po priliki rekel tako: Le pomislite, kakšen roman, ali tudi, kakšna drama bi se dala pisati?« Jurčič pa se je izrazil pozneje sam (zbr. 124.): »Na- vdajala je Jurčiča dolgo časa misel, da bi porabil idejo ‚Lepe Vide‘ v drami. A zvršiti ideje svoje ni utegnil. Nagovarjal je mnogokrat Kersnika še potem, ko je bila ‚Vida‘ uže natisnjena, naj poskusi pisati dramo. Taka ‚Lepa Vida‘ — realna kakor mora biti, pa postavljena v naše živoče kroge — to bi bilo hvaležno delo! je rekel večkrat. Lotil se pa istega ni nikdar.«

Vošnjak pa je bil tisti mož, ki je ubogal Stritarja in Jurčiča v tem, da je napisal dramo o »Lepi Vidi«.

Brezdvojnno je podlaga k Vošnjakovi drami Jurčičev roman. Iz njega je povzel ogrodje, a tudi samo ogrodje. Razen Vidi in Albertu je vsem ostalim celo imena izpremenil, namesto krasne figure Jurčičevega župnika je uvel Vošnjak do jiljo Vide, torej staro šablono intrigantstva. Vse drugo je Vošnjak presadil v moderno bližino, tako da nam je od Jurčičeve prepolne romantike ostalo samo še morje in romantični motiv ugrabljenje Vide. — Zato je Vošnjakovo delo lastno in samostojno in ni dramatizacija. — Marsikaj je dramatik popravil in bolje motiviral. Pri Jurčiču zabode zapeljivca Alberta Vidin mož, Vošnjakova Vida pa ga sama pahne v morje.

Vošnjak je bolje motiviral verolomstvo Vidino s tem, da je poleg vseh motivacij Jurčičevih pridal še to, da je Vida pred poroko s Kogojem poznala Alberta (I/7), in je njeno poroko motiviral z vednim in vednim prigovarjanjem očeta, ki jo, želeč ji dobro, sili v zakon in ji vse njene pomisleke zbi je s ciničnim: »Kdor se potaplja, ne čuti, ali je nekaj kapljic več ali manj nad njega glavo« (str. 18).

Vida se očetu vda, ker ga ljubi: »Če morem očetu napraviti veselje, rada se žrtvujem« (II/2).

Hudi boji ji mučijo dušo: »Ali naj tudi jaz varam moža, kateri išče in zasluži prave, srčne ljubezni, a jaz mu ne morem družega nuditi, kakor, da ga spoštujem?« (II/7).

Oprosti se jih s tem, da zaročencu odkrito pove: »Prosta? Res. Odvezana od svoje oblube. A kar sem jedenkrat čutila v srci, ostane neizbrisno. Svojo roko Vam podajem, ako želite še zdaj, toda ne zahtevajte od mene one ljubezni, ki se poraja v srci le jedenkrat. Če ste zadovoljni z ženo, katera Vas bode čislala in Vam hoče biti zvesta družica v življenju, evo moja roka!« (Poda mu roko) (II/8).

Šele po vsem tem postane njegova žena!

V tem nadkriljuje Vošnjak Jurčiča.

A kljub vsem motivacijam je Vida nenaravno ravnala, če je sledila Albertu, ko se vrne.

Motivacijski momenti njeni verolomnosti so: Vida izve, da povest grofice o Albertovi nezvestobi ni resnična in njeno gorje ob strani neljubljenega moža se s to novico le še bolj razgori. Vendar je nemogoče (III/4), da odvede Alberto meni nič, tebi nič

Vido. Tu je krasna prilika za duševni boj Vide med Albertom in otrokom! Za katerega se bi odločila? A Vošnjak misli, da je z dvakratnim Vidinim klicem »Moje dete, moje dete« psihološko beg matere motiviran!

In naj je Vida razburjena in jezna na Kogojeve radi scene s taščo Uršo, ki se vrši neposredno (III/3) pred njenim ubegom: »Tega jaz ne strpim dalje. Odloči se, ali mati, ali jaz? Obe ne moreva biti pod jedno streho« (III/2), so vendarle čuvstva matere drugačne! — Sicer pa mirna in tiha Vida prvega, drugega in tretjega dejanja v eni minuti ne more postati tako odločna!

Ideje pa ni v igri nobene!

Pisatelj Vošnjak pač ni, on samo piše zato, ker piše: »Tako ne moremo najti one ideje, za katero bi se četudi v zmotah in napakah trudila junakinja. Ta ideja pa je potrebna dobremu umotvoru. Če pa rečemo: Igra Vošnjakova je krepko in živahno svarilo, naj se varujemo strasti, naj se ne vdamo poželenju, naj se bojimo kazni zaradi pregrehe, ker ‚nemesis‘ dohiti človeka prej ali slej —, tedaj je to resnično, a to samo še ne zadostuje za vzvišen dramatičen umotvor!« (»Dom in Svet«, 1893, 477.)

Zunanja tehnika ni slaba, posebno zadnja dva akta sta dobra. Vendar se vidi, kako pisatelj vleče ves razvoj na niti. Kakor marionete so njegove osebe, če jih rabi, pridejo, če so odveč, odidejo, — kot bi si napisal šablonski načrt, med to ogrodje napisal stavke in dialoge in tako zgradil celo dramo.

Jasno se vidi iz vsega: vse je papirnato. Vošnjak je popravil Jurčičeve hibe, tudi odurnega Musolina je izpustil, preračunal natančno s svinčnikom v roki osebe itd., potem je spisal dramo in osebe so mu bile marionete. Efektne konce je naredil in potem držalo v roke in primerjal je sceno za sceno z ogroddjem. Račun je prav — in hajdi na oder. Državni poslanec sem, igra se bode igrala, kritika, vsaj en del, mora biti dobra. Evo »Slovenski Narod« 24. aprila 1893, 69: »Radi bi dali zanjo vse moderne nemške igre, kar smo jih videli na našem odru« in »Narodni Listy« 1893, 277, pravijo, da bi bila ta drama na čast vsaki dramatični književnosti, dialog, da je točen in prirodni, gledališka tehnika izvrstna, dejanje, da se vrši naglo, z dramatiško silo. Četrti prizor četrtega dejanja, takisto četrti prizor drugega dejanja in tretji prizor tretjega dejanja, da so prave kabinetne slike.

Take so naše razmere! »Zvon« se ni mogel udinjati v to oficiozno kritiko, če se ni hotel blamirati. Zato prizanaša, a pove

vendarle: »Nečemo tukaj podrobno razpravljati tega najnovejšega dramatičnega dela . . .; povedano bodi le to, da ima »Lepa Vida« mnogo lepih prizorov, ki bi se dali zbrati v dovršeno dramo s tremi dejanji. Marsikaj je pač tudi slabo podprto . . .« (1893, 250). Ali je to res tako umetniška drama, da je nimajo Nemci boljše, če je med II. in III. dejanjem več kot pol leta: »Po očetovi smrti pa, in to je že delj kakor pol leta,« pravi Vida (III/1). Med III. in IV. dejanjem zopet cel dolgi čas in med II. in III. tri mesece!! — Take enote časa niso niti v 16. stoletju hvalili.

Edino, kar je res dobro v igri, je Urša, mati, Slovenka, kot bi jo izklesal, pravi tip tašče, ki hoče, da se sneha poniža pred njo, in ki se rajša umakne kot bi jo na lastnem domu kdo grdo gledal. — Vošnjakova »Lepa Vida« je geometrično zgrajeno, lepo pobarvano človeško truplo iz voska, in še tu so razne anatomske hibe! Ali ste pa kdaj že slišali, da je voščen model živ! Jaz še nisem! Saj se še Faustu ni posrečilo Homunkula spraviti v življenje. Umetnost dela iz sebe, ne iz papirja in črnila! — In če pravim, da je »Premogar« še veliko slabši, potem nam ne preostaja drugega kot sodba: Vošnjak ni poeta natus, ampak factus!

In kaj bi se dalo napraviti iz te snovi? Kako je nastala pripovedka o Vidi, ki jo ugrabi španski zamorec, tega ne vemo, a eno je gotovo. Alberto, zamorec, je tujec, tuja kultura, Vida je slovenska kultura, domača kultura. Vida vzljubi zamorca — Slovenci se oplodimo s tujo, barbarsko kulturo; a

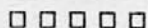
»bolno déte cel dan prejokuje,
dolgo celo noč mož pokajljuje! —«

Otrok ne more živeti, zboli — slovenska kultura ne prenese tuje hrane! Otrok umre — slovenska kultura hira!

Mož išče Vido — Slovenci iščemo življenja v narodu samem, Vida uvidi greh svojega življenja in zblazni — Slovenci začnemo novo živo življenje, ki korenini v narodu samem. Iz naroda za narod! Prvič brez tujih vplivov. Tako razumem simbol v »Lepi Vidi« narodne pesmi jaz. Zahtevajmo našo kri, naše meso, naše življenje, ne maramo importov, ki so nam nerazumljivi. Snov »Lepe Vide«, ki jo je uporabil Jurčič, je narodna. Narodne pesmi si lahko razlagamo, da iščemo konkretnih slučajev v raznih kraljevičih, princezinjah, zakaj bi ne iskali simbolov in personifikacij tudi v »Lepi Vidi«? Vošnjak je narodno pesem moderniziral, rajši naj bi jo kdo simbolično obdelal.

Ali poznate D'Annunzijevo »La Nave«?

Enaka, krasna in hvaležna snov leži pri nas na dlani. Izrazite simbolično težnje našega naroda z geslom: proč iz naših spisov s kozmopolitičnimi osebami, značaji in fabulami! zakaj slovensko ljudstvo ljubi le tisto, kar je slovensko, narod sprejema le tisto, kar je vstalo iz njega samega.



»Doktor Dragan« je še najboljša drama Vošnjakova. Razen tehničnih, ne dramsko-tehničnih, pač pa umetniških hib, ni še preveč neverjetnosti v njej. Seveda je en sam akt sicer neuspele Funtkove »Iz osvete« boljši kot celi »Doktor Dragan«.

Sujet je vzet iz političnega življenja, in sicer iz časa, ko so se začeli Slovenci probujati in zavedati, da žive. Glavni junak »Doktor Dragan« je v jedru pisatelj sam. Konflikt je jasno izražen: boj med dolžnostjo in med ljubeznijo. Sicer pa je Vošnjak kaj rad tudi že kot beletrist posegal v politiko, saj je snov njegovemu romanu »Pobratimi« tudi politična. Politik, ki bije boj med interesi celega naroda in interesi svojega volilnega okraja, je silno hvaležna snov za dramo. Vošnjak pa je pridejal politiku še pesnika. Hotel je v tem mehko naravo poslančevu utemeljiti in njegovo omahovanje opravičiti, a zašel je namesto karakterizacije v patos, ki se vleče skozi celo delo. Kaj nezrelo se čujejo večne in večne tirade o pesniku-trpinu; silno bombastične so in tako pogostoma se ponavljajo, da se nam že kar gabijo. Tudi za igravca je mučno, če mora vedno in vedno deklamirati, saj je Devrientova doba že zdavnaj minula. O tej frazasti gostobesednosti toži tudi »Ljubljanski Zvon« (1894, 439): »Junak nam je simpatičen tudi še potem, ko je padel, in sploh nimamo tej figuri očitati drugega nego to, da neprestano deklamira, dasi povsod njega besede ne kažejo potrebnega pesniškega zanosa.«

Tudi tu je zašel Vošnjak v svoj stari greh, da osebe ne govore kakor v življenju, ampak da so konstruirane iz črnila in papirja. Pesnik rabi sonetni venec, naredi ga z akrostihom »Miri Braničevi«, a konstrukcija je tu pesnika zapustila, ta sonetni venec, odnosno magistrale, ima samo trinajst črk in ne praviloma štirinajst. Taka je usoda pisateljev, ki niso pisatelji.

Pa pustimo pesnika Dragana, ki ni dosti prida, in vrnimo se k politiku Draganu. Vihrav, mlad, navdušen je. Za vse je vnet,

kar je narodu v korist; izvoljen za poslanca, je fulminanten govornik, ki temperamentno zagovarja svoj narod. Doseči hoče za svoje volivce pravice, ki jim gredo. A tu vidi mladi, navdušeni mož nazore ministrove: »Poezija in politika sta si nasprotni kakor ogenj in led« (45) in: »Prepričanje? Beseda tako prožna, kakor kavčuk. Kar se Vam zdi danes jedino pravo, odvržete jutri, spet prepričani, da zdaj ste na pravi cesti in končno se motite prej ko slej« (431). Taki nazori gazijo njegovo pošteno prepričanje v tla. Minister mu dovoli železnico za njegov okraj, a glasovati mora prej zanj, to je za postavo, ki Slovincem ni pravična. Zastonj povdarja dr. Dragan enakopravnost za vse narode: »V korist bode le deželi in torej tudi vsej državi. Vladi je sveta dolžnost, da skrbi z jednako ljubeznijo za vse narode, da tudi najmanjših ne tare« (41). Odločiti se mora. Odloči se, ko ga prosi še lepa Katinka za ministrovo zahtevo, češ, s tem koristi okraju in on dobi 400.000 gld., ko proda koncesijo, ki jo je dobil na lastno ime. Pri tem nima ljudstvo nikake škode. Na zborovanju mu volivci očitajo goljufijo in nečastna dejanja. Pobegniti mora. Na cesti sreča Braniča, ki mu je vzbudil čut za poezijo in ki ga je dovedel do pesniške slave, sreča očeta svoje neveste Mire. Od vseh proklet, upa od njega rešitve, zaprosi ga: »O, gospod profesor! Razžalil sem Vas, odpustite mi! Pred Vami zdaj stojim, gojenec Vaš, Vi ste me vzgojili, Vi mi vžgali v prsah neugasni plamen rodoljubja. Vi me poznate, odkar sem se zavedel svojih dolžnostij do naroda in domovine. Vi zdaj sodite, ali sem res izdal narod svoj?« (89). A Branič mu rezko odvrne: »Izdali ste ga!« (89). Koliko tragične ironije tiči v tem, da najde Dragan obsodbo tam, kjer je upal rešitve. Pobit prebije zadnje dni. Sedaj uvidi, kako opoteča je ljudska milost. »Žrtvoval sem se za narod, poslednjo kapljico krvi bi bil zanj pretil. Hvaležnost narodova, zdaj te poznam« (88).

V isti sobi umira, kjer so mu ponujali svoje dni mandat. Fino psihološko opisuje na tem mestu Vošnjak nesrečnega Dragana: »Mira, tudi ti še tukaj? In ti tako? In Vi, učenik moj! In ta soba! Vse, kakor pred tremi leti! Le jaz, le jaz! O, to skeli in peče! Kako srečen sem bil takrat, in zdaj?!« (98).

Vse je kot nekdanj, samo on je drugačen; umira — — — Dočaka še slavnosti ob otvoritvi železnice, ki jo je izposloval on.

Draganova bolezen v petem dejanju je neverjetna. Radi povoljnega konca mora Dragan zboleti »na srcu« in umreti. To kviri vtis cele drame. Ta smrt je zopet spomin — na črnilo in ne na kri.

V »Dr. Draganu« tiči kljub velikim nedostatom precejšen kos pretekle slovenske politične zgodovine in pa, kar je tudi nekaj vredno, volja pesnikova, podati realistično sliko razmer. Ravno ta realizem ga je zapeljal, da je uvel grofico Katinko v organsko celoto dela, dasi ni neobhodno potrebna. Pač se poslužujejo diplomatije takih dam in so scene Katinka—Dragan povzete po življenju, a kakor rečeno, ravno ta realistična poteza kazi celoten vtis.

»Dr. Dragan« je najboljše delo pesnikovo, a še celo s to dramo je pokazal, da dober, priljubljen in zaslužen rodoljub, če pesnikuje, ni tudi dober poet. Naj se mi oprostí ostra sodba, a mislim, da so minuli oni časi, ko je morala kritika iz rodoljubja vse hvaliti, kar je poteklo izpod peresa rodoljuba. Eno pa je gotovo, da z umetnostjo pravega pesnika dr. Vošnjakove drame nimajo ničesar skupnega.

Podlaga igri je zgodovinska. Vošnjak je glasoval za dualizem, in železnica v drami je gorenjska železnica. Minister grof Bering je Beust, dr. Dragan, slovenski pesnik, — rodoljub dr. Lovro Toman. Levec pravi v »Ljubljanskem Zvonu« (1891, 10): »In to neresnično vest (da je Levstika vlada podkupila), so širili med ljudi baš tisti možje, ki so si takrat, ne s pretanko vestjo, delili medse tisočake, pri Beustu zaslužene — z gorenjsko železnico.«

Levstik je vsled te afere zložil zabavljico: »Zbornica dr. Tomanu« (Levstikovi zbrani spisi II. zv., 121.):

Zakaj se zopet nisi dal voliti?
 železnic nerojenih roj,
 katere bode treba odobriti,
 vzdihuje bridko za teboj! —

Tedaj je ta železniška afera — primerjaj politične liste — vzdignila dosti prahu in Levstik je ljuto napadal Tomana — Dragana. Bolj obširno pripoveduje o tem dr. Vošnjak v svojih spominih II. del, str. 54.—56.

Svetic je v državnem zboru 3. nov. (1868), ko je šlo za vladni predlog, da se za Češko uvedejo nekatere izjemne določbe, v prav obširnem in dobro utemeljenem govoru pobijal vladni predlog in pri tem se krepko potegoval za naše narodne pravice, razloživši krivice, ki se nam gode v šoli in uradu.

»Glede narodnega gibanja«, je govoril med drugim, »menijo nekateri, da se je pričelo šele leta 1848. To kratkomalo ni res. Narodno gibanje avstrijskih narodov sega že v preteklo stoletje nazaj. Jasno je, da ga je prvi zbudil cesar Jožef, zlasti ker je

hotel nemški jezik po vsej državi razširiti. To gibanje se je najprej pokazalo na Ogrskem, potem se je razširilo tudi po drugih deželah. Tako je znano, da so bili med Hrvati in Ogrji v tej zadevi že okoli l. 1830. prepiri. L. 1845. je v Zagrebu curkoma tekla kri ravno iz tega vzroka. Kar se nas Slovencev tiče, mnogo jih misli, da smo se šele včeraj ali predvčerajšnjim zavedeli svoje narodnosti. Tudi to ni resnično. Že za francoske revolucije se je pri nas pokazalo narodno gibanje. Pesmi Vodnikove bi vsakega o tem poučile, da je že tedaj Vodnik slovensko ljudstvo izpodbujal k delavnosti in samozavesti, sam pričeni narodno slovstvo povzdigovati, gradivo za besednjak zbirati in celo prvi slovenski časopis l. 1802. izdajati. To gibanje kesneje nikdar ni ugasnilo, ampak zopet in zopet in krepkejše se pokazovalo že pred l. 1848., kajti časopis »Novice«, ki še danes izhaja, začel je že l. 1843. izhajati.

Vladno zastopanje ravnopravnosti ne more nikjer najti prijazne sodbe. Ne le pri tistih, katerih se neposredno tiče, ne le pri Slovencih so nasledki tega vedenja škodljivi, ako se kaže, da se postave ne izvršujejo, ampak ravno tako se mora goditi tudi pri drugih Slovanih, pri Poljaki in Čehih. Istina je, da je v slovenskih pokrajinah slej ko prej še vedno nemški, oziroma italijanski jezik učni jezik celo v ljudskih šolah. Slej ko prej se še vedno pri kazenskih obravnavah s čisto slovenskimi strankami spisujejo nemški zapiski, pišejo se vabila, odloki in naredbe še zmerom v nemškem jeziku in razen ukaza, katerega je izdal že prejšnji minister pravosodja Hye za Kranjsko, ni se v tem oziru do zdaj v slovenskih deželah storil še najmanjši korak, da bi se izvršil § 19.«

Tudi po tem govoru Svetčevem, ki je bil ves natiskan v »Slov. Narodu«, se duhovi niso umirili in je zlasti Levstik spisoval prav ostre, celo strupene članke proti Svetcu.

Dr. Toman pa je to leto popolnoma utihnil; na občno strmljenje je še celo v delegacijah v Pešti glasoval za dispozicijski zaklad in s tem Beustu izrekel zaupanje. Pa temu se nismo čudili, ko smo slišali in tudi čitali v listih, da je koncesijo za gorenjsko železnico, za katero je država prevzela garancijo, dobil dr. Toman. In kmalu se je raznesel glas, da je dr. Toman to koncesijo prodal neki banki za stodvajset ali stopetdeset tisoč goldinarjev. Iz tega denarja so se plačali stroški, ki jih je imel dotični konsorcij za pripravljalna dela. Tudi vsak član konsorcija je dobil neki znesek,

ki se je pa n. pr. V. C. Supanu, predsedniku trgovinske zbornice, premajhen zdel, kar je vsak čul iz njegovih ust, kadar je v krčmi govoril o tej stvari. Dr. Toman je podaril Slov. Matici deset tisoč goldinarjev in si kupil graščino Polhov Gradec. A ni dolgo užival ploda svojega delovanja. Začel je hirati in bolehati in umrl dve leti pozneje, 1870. leta.

Tako je povzel Vošnjak glavne ideje za svojo dramo iz življenja, in s tem podal — seveda s pesniškimi »licencijami« pre-pojeno — sliko svojedobnih kulturnih slovenskih razmer.

□ □ □ □ □

Dr. Ivan Robida: »Strast in čast«.

Dne 9. marca 1896. l. je uprizorila akademična podružnica sv. Cirila in Metoda v Gradcu dramo »Strast in čast«, ki jo je spisal dr. Ivan Robida. Tiskala se igra ni, tudi rokopis se je izgubil, zato naj nakratko referiram o glavnih mislih kritikov, ki so ocenili delo po premieri.

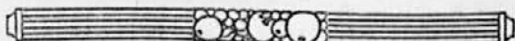
»Slovenec« (11. marca 1896, 59) imenuje delo »apologijo dvo-boja«; graja politično ozadje, kjer nastopa olikan — mož z ome-jenim duševnim obzorjem in radikalec Ivan — vzor moža; graja pisateljevo risanje žensk, ki so nesamostojne in nimajo zmožnosti za javno delovanje; imenuje celo dramo tuje nezdravo delo; pri-znava pa pisatelju nemalo nadarjenost in zmožnost.

»Slov. Svet« (1896, 136) pa hvali duhoviti salonski dialog, efektne prizore, izvrstno karakterizacijo oseb, psihološko razprav-ljanje o časti in poetično vzvišen jezik — graja pa preubožno dejanje, ki se ne povzpne do prave tragične višine nikjer, pre-dolge dialoge, nastop socialista Mlakarja in konec igre, resigna-cijo Ivanovo, češ, da bi bil samomor na mestu. Resume: za oder igra ni, pač pa lepa »Lesedrama«.

Ker, žal, dela osebno ne poznam in sta sodbi dr. Puha v »Slovenku« in S. L. Kermavnerja v »Slov. Svetu« različni, zato naj zadostuje registriranje igre.

□ □ □ □ □

»Slovenka« poroča (1899, 472), da je izročil Etbin Kristan tridejansko dramo »Resnica« intendanci slovenskega gledišča. Vendar se »Resnica« ni niti uprizorila, niti ni izšla v tisku.



Socialne uredbe v Belgiji.

Za »Čas« napisal Jean Bernolet, docteur en droit. — Iz originala prevedel Izidor Cankar.

Prvi članek: Socialne stranke.

Belgija je majhno ozemlje, stisnjeno med Nemčijo in Francijo, ležeče na jugozahodu Anglije, od katere ga deli Severno morje. Prvotno prebivalstvo je bilo mešanica rodov keltskega in galskega plemena, kateri se je po osvojitvi pridružil še romanski element. Skozi stoletja se belgijska zgodovina staplja z zgodovino Frankov in germanskega cesarstva. Države, katerih zveza je pozneje rodila Belgijo, so začele šele v fevdalni dobi igrati osebno in določno vlogo. Toda belgijski narod še ni odločeval sam svoje usode in je moral še dolgo nositi jarem tuje oblasti: zaporedoma so mu vladale Španija, Avstrija pod Habsburžani in Francija izza revolucije — do l. 1815., dokler ni volja držav, ki so ravnokar bile uničile Napoleona, združila Belgije s Holandijo; toda ta zveza je bila nesrečna in revolucija leta 1830. je osvobodila deželo tujega gospodstva ter ji dala pod pokroviteljstvom veselo prostost in neodvisnost.

Duša Belgijca, rojena v zgodovinskih peripetijah dežele, združuje v sebi srečne lastnosti: spontanost, drznost, polet in iznajdljivost francoske kulture ter mirno temeljitost, globoko resnost in gotovost sodbe nemškega duha — lastnosti, ki so jih Belgijci znali čudovito izrabiti, da si osvoje v vseh panogah človeške delavnosti tisto mesto, ki ga zavzemajo danes.

Dežela, ki obsega le 2,945.503 hektarje, hrani 7,400.000 prebivavcev (252 na kvadratni kilometer). Omrežje železnic, kanalov in plovnih rek jo prepreza vsepovsod. Zemlja, ki je pa glede rodovitnosti zelo različna, rojeva obilo žetev; podzemlje hrani veliko rudninsko bogastvo, ki vzdržuje živahno in krepko razvito industrijo. Belgijske luke, izmed katerih prištevamo eno k največjim na svetu, vzdržujejo zvezo z deželami onstran morja, medtem ko naš geografski položaj pospešuje ekonomske odnose z velikimi narodi na celini. Belgija uvaža na leto za 3.327,400.000 frankov in izvaža za 2.506,400.000 frankov. V najnovejšem času si je tudi ustvarila v Afriki kolonialno cesarstvo prve vrste ter tako potrdila svojo lastno življenjsko moč, otvorila civilizaciji široko

delavno polje in našla svoji industriji in trgovini novo pot. Znanstvena in umetnostna kultura je krepko razvita, šolstvo naširoko zasnovano. Zasebna socialna dela se množe; politična in socialna stavba, ki temelji na zdravem in dobrem umevanju individualne svobode, se vsled neutrudnega prizadevanja naših sociologov in socialnih delavcev, od dne do dne izpopolnjuje.

I. — Začetek socialnega gibanja. V začetku neodvisnosti je imela Belgija dve politični stranki: katoličane ali konservativce in liberalce. Dasi sta si bili stranki od nekdaj nasprotni, sta vendar občutili potrebo po združitvi, da izvedeta občekoristno delo, in sta to zvezo potrdili z medsebojnim sodelovanjem pri zakonodaji. Zveza je trajala kakih 18 let in je izvršila konstitucijo ter velike temeljne zakone za organizacijo pravosodja, višjega pouka, trgovine, provincialnih in občinskih zadev in slednjic ljudsko-šolskega pouka.

Leta 1846. je bil prvi liberalni shod (le congrès libéral) znamenje krize unionizma; od tedaj korakata obe stranki ločeno in se menjavata na vladi. Takrat se je začelo socialno gibanje in se položili temelji socialne zakonodaje, ki je danes že tako razvita.

Pod liberalnimi ministrstvi je bilo izdelanih malo socialnih zakonov; omeniti bi bilo hranilniški zakon ter zakon o svobodi stavke. Sicer se je stranka izključno ukvarjala z vprašanjem o verskem pouku in je razvnela v deželi šolski boj (la lutte scolaire), ki je bil tudi glavni vzrok njenega poraza. — Leta 1870. se polasti vlade reorganizirana katoliška stranka in izdela zlasti dva zakona: zakon o volilni preosnovi ter zakon o strokovnih društvih. Medtem se liberalna stranka razvija. V njenem osrčju se ustanovi radikalna stranka; ta dovoljuje ekonomske in politične reforme, ki so jih doktrinarni liberalci odklanjali, in je pripravljena združiti se z novo politično stranko, ki se je tedaj prikazala: s socialno demokracijo.

Okrog leta 1869. je dal Karel Marx socialističnim idejam novega ognja; francoska revolucija je ovrla napredek socializma v Franciji, a je privedla v Belgijo mnogo francoskih pribežnikov, ki so okrepili belgijske socialiste in jim pomagali ostvariti »delavsko stranko«, osnovano na solidnem temelju zadružništva. Krščanski socialci (les catholiques sociaux) so po številu vedno bolj rastle; krščansko-socialno gibanje, pretresano in potrjeno na mnogobrojnih kongresih, je dobilo sankcijo po encikliki delavskega papeža Leona XIII. »Rerum novarum«. Temeljna zahteva katoli-

čanov glede socialnega življenja je sodelovanje javne oblasti in zasebne iniciative: država mora predlagati zbornici zakone, a obenem denarno in moralno podpirati težnje posameznikov. Socialna zakonodaja, ki se je uveljavila od tedaj, gre v dveh smereh:

Odpraviti zlorabe: glede dela doraslih, žena in otrok; glede delovnega časa itd.

Izboljšati delavčev položaj: skrb za starost in onemoglost, podporne blagajne, zavarovanje zoper nezgode itd.

Tudi zasebne organizacije se množe in se združujejo v harmonično celoto, ki je danes slava naše dežele.

II. — Politične stranke in njihov socialni program. — 1. Katoliška stranka je tako stara kot Belgija, a se je razvijala skozi različne faze političnih bojev v deželi. Najprej je bila združena z liberalno, se definitivno od nje ločila l. 1848., se organizirala in se slednjič po porazih in zmagah polastila vlade leta 1884. ter jo ohranila do današnjega dne. Njen program je obširen in se dotika vseh bistvenih vprašanj javnega življenja. Da podamo ta program jasno in kratko, razločimo petero vrst družbe, kot jo delijo katoličani: družinsko, strokovno, državljansko, cerkveno, mednarodno.

Družina. Naš državni zakon priznava in vpoštevata dva razloga za razporoko: trpinčenje in težke žalitve ter obojestransko privoljenje. Katoličani smatrajo razporoko za protiversko (ker loči to, kar je Bog združil za vse življenje), za protidružinsko (ker otežkoči in oškoduje vzgojo otrok) in za protisocialno uredbo (ker loči dve bitji, ki si morata medsebojno pomagati in skrbeti za ohranitev človeškega rodu), jo zato obsojajo ter zahtevajo, naj se tiste točke državnega zakona, ki jo dovoljujejo, odpravijo. — Nasledstvo deli zakon v dva dela: enega dobe dediči v razmerju in po pravilih, ki jih je določil zakonodavec, drugi se prepušča svobodni odločitvi lastnika. Katoličani hočejo povečati drugi del, da more družinski oče otroke, ki se težko ogreše, razdediniti ali vsaj prikrajšati. — Ostale reforme bolj socialnega značaja bi se dale razbrati v naslednje točke: odpravi naj se delo omoženih; prepove naj se otrokom tovarniško delo pred 14. letom; uvede naj se nedeljski počitek; popolnoma naj se odpravi nočno delo žena in mladoletnih ter omeji nočno delo doraslih, oziraje se seveda na zahteve industrije; boj proti alkoholizmu in nenravnosti; zidanje delavskih stanovanj; družinskemu očetu naj se da prostost, da za svojega otroka izbere šolo sam.

Strokovne družbe. Katoličani stoje na stališču, da mora strokovno izobraževati vajence strokovna družba sama ter da se morajo sestaviti mešani odbori, sestoječi iz zastopnikov delavcev in delodajcev, ki naj skupno določijo delavsko plačo in delovne pogoje. Za delavca zahtevajo družinsko plačo ter razširjeno in celo prisilno zavarovanje zoper bolezni, nezgode, delovno nesposobnost in starost; nadalje organizacijo kredita za kmeta in malega meščana ter proizvodjalne in nakupovalne zadruge. Pravice strokovnih društev naj se razširijo; država prevzemi dolžnost, da se posvetuje s strokovnimi društvi, kadar izdeluje socialne zakone.

Država je — po načelih katoličanov — dolžna podpirati zasebno iniciativo, da tako ostvari reforme, ki smo jih prej navedli. V boju proti oduševanju, trufam in drugim zlorabam imej država popolno prostost; ravnotako naj prevzame ona reorganizacijo javne dobrotvornosti ter skrb, da se dvigne in razvije umska in estetska kultura ljudstva. — Kar zadeva mednarodno družbo, hoče katoliška stranka sodelovati, da dobi delavska zakonodaja mednarodni značaj in da se razvije mednarodno pravo zlasti glede varstva trgovine in občevalnih sredstev. Kot odločni pristaši miru in zveze narodov želijo katoličani, da zavlada pravičnost in pravo, ter se potegujejo za splošni mir; zato zahtevajo, naj se oboroževanje omeji in nečloveška vojna sredstva prepovedo. — Cerkvi naj se zagotovi potrebna prostost in neodvisnost, da bo mogla izvrševati svoj poklic.

2. Krščanski demokrati. To stranko je ustanovil duhovnik Daens (ki se je proti koncu življenja spravil s Cerkvijo), danes pa jo vodi njegov brat in duhovnik Fontaine, ki je tudi leta 1906. izdelal prvi program te stranke. Značilen za njeno politično mišljenje je naslednji odstavek, ki ga navajamo dobesedno iz oklica: »V Belgiji so tri velike politične stranke, katoliška, liberalna in socialistična. Mi ne bomo, kot se to navadno godi, kritizirali in pobijali v vsem in povsod teh treh strank. Vsaka ima svoje prednosti in svoje napake. Če so njihove reforme dobre, nas malo briga, odkod prihajajo; mi jih bomo podpirali in pomagali izvesti njihov program. Kadar bodo katoliški konservativci morali braniti vero, jih bomo mi podpirali. Kadar bodo liberalci branili državljansko svobodo in blaginjo, jih bomo pozdravili in stali na njihovi strani. Kadar bodo socialisti vstali v bran za pravice dela, se bomo mi prvi borili z njimi za povzdigo delavskega sloja. Temelj našega programa je bratovska ljubezen in

pravičnost.« — Program je lep, kakor je čitatelj spoznal, toda med teorijo in prakso je velika razlika. Zvesti kritičnemu duhu, ki vlada v Belgiji, pozabljajo krščanski demokrati često na svoje obljube, in natančen opazovavec se mora čuditi, ko vidi, da se vse njih kritike obračajo skoro izključno zoper katoličane.

Njihov program tvori skupino reform, ki se dado uvrstiti v sedem kategorij.

Volilna reforma. Oni pobijajo sedanji splošni pluralni volilni sistem, ki daje sicer vsakemu državljanu, ako je izpolnil pogoje glede starosti in volilne sposobnosti, po en glas, a dovoljuje še po enega ali dva glasova bogatašem, inteligentom in družinskim očetom. Namesto pluralne, zahtevajo splošno in enako volilno pravico. — Davčna reforma. Državni zakon poudarja preveč nepremično posest in premično premalo. Demokratična stranka hoče odpomoči s tem, da zahteva, naj se uvede progresivni davek na dohodke, izvzemši dohodke, ki so potrebni za vzdrževanje delavca, kmeta in malega meščana, ter naj se užitinski davek odpravi. — Vojaške reforme. Davki za vojaštvo naj se znižajo na minimum in šarže enakomerno razdele. — Šolske reforme. Družinskim očetom prepuščajo krščanski demokrati svobodo, a zahtevajo, naj bo pouk zadosten in obvezen do 14. leta; učiteljem naj se plače zvišajo. — Poljedelske reforme. Poljedelski svet, sestavljen iz posestnikov in najemnikov, naj določi pod državnim nadzorstvom visokost najemnine. Država naj ustanovi kmetško kreditno banko (caisse rurale de crédit). Določi naj se najemniška doba, ki mora trajati vsaj trideset let; najemniku naj se zagotovi možnost posestvo kupiti. — Delavske reforme: razvoj strokovnih društev, najnižja plača za vsako javno delo, zavarovanje zoper bolezni, nezgode in starost, varstvo žene in otroka, delavski počitek. — Meščanske reforme. Krščanski demokrati oznanjajo strokovne zveze in »zakone«, ki jih pa ne določijo natančneje.

3. Liberalna stranka se je tekom svojega razvoja v političnem oziru močno izpreminjala. Odzačetka je bila združena s katoličani, kakor smo že omenili, a se je prva umeknila s tal unionizma; hotela je vladati čisto sama. Toda zadnja leta se je zlasti po vplivu radikalne struje, ki se je pojavila v njej, lotila zopet prvotne taktike: stoječ med katoliško in socialistično stranko, je začutila potrebo, pridružiti se temu ali onemu nasprotniku. Skrila je torej svojo slabost pod pretvezo antiklerikalne borbe

ter se pobotala s socialisti. Ti so se dali nekaj let voditi od te zveze za nos, a sedaj spoznavajo v svojem današnjem zavezniku svojega dednega sovražnika ter se počasi otesajo sitnega prijateljstva. O socialnem programu liberalne stranke je zelo težko govoriti, ker temeljna trditev te meščanske stranke par excellence je, da ni treba posezati v socialne boje, temuč prepustiti slučaju in človeški natori (ki je bistveno dobra), naj sama izravnata socialne razlike. Vso njihovo politično in socialno delavnost vodita dve načeli: »Antiklerikalizem v vsem in nad vse« ter »Živimo v prijaznosti s socialisti.«

Manifest iz l. 1900. nam oznanja njih šolski program. Tu zlasti izjavljajo: »Obvezen pouk je politična in socialna potreba; javni pouk mora biti v vseh stopnjah prost vsakega konfesionalnega vpliva ter odvisen le od državne oblasti; konfesionalnim šolam je treba odreči vsako podporo.« — Vsled volilne zveze s socialisti so pisali: »Liberalizem teži po izboljšanju moralnega in materialnega delavskega stanja in zato zahteva zlasti socialno zakonodajo.« Isti zvezi na ljubo so jeli zahtevati splošno in enako volilno pravico, ljudsko vojaštvo (la nation armée), brezplačno in obvezno laiško šolo, progresivni davek na dohodke in dedščine, ureditev najemnine po zemljedelskih komisijah.

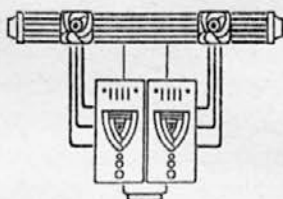
A treba je, da smo jim pravični: pridobili so si veliko zaslugo za dobro stvar, ko so predlagali, naj se odpravi točka državnega zakona, ki se je glasila: »Glede količine delavske plače se veruje delodajavčevi izjavi«, in ko so predložili zakon svobodnega združevanja.

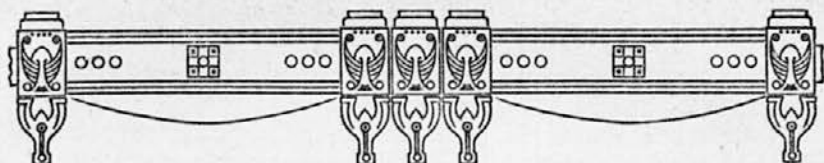
4. Socialistična stranka, dolgo podcenjevana, tvori danes v svoji definitivni obliki kot »delavska stranka« važno politično skupino in ima resno organizacijo, cvetoče zadruge in razvito časnikarstvo. Pod vodstvom načelnikov, kot sta na primer Anseele in Vandervelde, teži za tem, da izpodrine liberalno stranko in stopi na čelo opozicije proti katoličanom. Belgijski socialisti se opirajo seveda na isti program kot sodrugi ostalih dežel, le da so si poleg splošne teorije izdelali še poseben političen in socialen program. Izmed številnih zahtev naj omenimo: odpravo senata, ločitev Cerkve od države, volilno reformo itd.; kar se tiče njihovega socialnega programa, hočejo v prvi vrsti popolno svobodo za strokovna društva ter pravno ureditev delavske pogodbe in minima delavske plače. Za uradnike določajo maksimum 6000 frankov letne plače. Javno dobrotvornost žele nadomestiti

s splošnim zavarovanjem vseh državljanov proti brezdelnosti, boleznim, starosti in nezgodam. Progresivni davek na dohodke bi moral nadomestiti indirektno davke. Zahtevajo, naj se odpravi pravica podedovanja, izvzemši naslednike v direktni črti, ter naj država in občina polagoma prevzameta zemljo v svojo last. Slednjič hočejo, da preide pravica, izrabljati rudokope, kamenolome in prometna sredstva, na državo.

Te stranke, vsaka s posebnim socialnim programom, si stoje v Belgiji v političnem boju nasproti. Odločilni boj se bje zlasti med katoliško in socialistično stranko. Socialisti naskakujejo z vso silo katoliško vlado in liberalci jim seveda pomagajo, ker njim je naposled vse eno, naj že pride katerakoli stranka na krmilo — *après nous le déluge!* —, samo da ne bi zmagala krščanska misel in katoliška stranka. A doslej so izšli katoličani še vedno zmagoviti iz boja, naj so se tudi vsi nasprotniki združili proti njim.

Najtežji boj čaka katoličane sedaj. Vlada je predložila reformni načrt šolstva. Po tem načrtu bi podpirala država zasebne verske šole, ki tako lepo delujejo, enako kakor javne versko-indiferentne občinske šole. Zoper ta načrt se je dvignilo vse združeno svobodomiselstvo in se pripravlja na obupen boj, da bi strmoglavilo vlado in zadalo katoliški stranki nevaren udarec.





Loreto — legenda?

(Po Eschbachu posnel . . gl . .)

V zadnjih časih se pobija trditev, da bi bila hišica sredi loretske bazilike zares tista hišica, v kateri je prebivala Devica Marija, v kateri je postala Mati božja in v kateri je živel naš Gospod do tridesetega leta starosti.

Stara tradicija je namreč bila, da je bila Marijina hišica iz Nazareta prenesena na Trsat dne 20. maja 1291 in s Trsata v sedanji Loreto dne 10. decembra 1294.

To tradicijo so strastno izpodbijali protestantje in janzenisti, v novejšem času pa so jo začeli zanikavati tudi katoliški pisatelji, posebno de Feis na Laškem¹ in Chevalier² na Francoskem. Ta dva pisatelja, posebno Chevalier, sta tradicijo o loretski hišici tako omajala, da so jo celo trezni katoliški učenjaki opustili in jo smatrali le za pobožno pripovedko, legendo.

Ker se je dvom o loretski hišici razširil tudi med ljudstvo, romanje v Loreto zadnja leta jako pojenjuje in le malo romarjev še tja prihaja. Tudi pisatelj teh vrstic je o priliki skoraj vsakoletnega potovanja v Rim kaj rad skočil v Loreto, kjer je 24. in 25. marca l. 1878., torej ravno na praznik Marijinega oznanjenja, užival izredno dušno veselje, nepozabljivo dušno srečo. Zadnja leta pa ni več tja zahajal, ker se mu je omajala vera v resničnost ustnega izporočila o loretski hišici. Kar dobi lani o Veliki noči v roke knjigo: »Eschbach, La verite sur le fait de Lorette, Paris, 1910.« Z velikim zanimanjem je vso razpravo na 491 straneh prečital. Eschbach se prizadeva dokazati resničnost ustnega izročila o loretski hišici, sam je potoval v Loreto in na Trsat, prebrskal je vse spise in listine o tej zadevi in pobija posebno dokaze Chevaliera.

Naj navedem nekoliko njegovih glavnih dokazov, potem naj čitatelj sam sodi!

1. Loreto v zadnjih štirih stoletjih.

Hišica loretska je sredi krasne bazilike, katero je sezidal papež Pavel II. ob koncu 15. stoletja. Znotraj ima gole zidove; zunaj pa je obložena z dragocenim marmorjem, na katerem je izredno umetno izklesana zgodovina hišice. To delo sta začela papeža Julij II. in Leo X., dovršilo pa se je za papeža Klemena VII. l. 1532.

¹ Leop. de Feis, Santa Casa di Nazareth, 1905.

² Chevalier, Notre Dame de Lorette, 1906.

Na zadnji strani je napis vsekani v marmor po povelju papeža Klemena VIII. l. 1595., ki se glasi:

»Krščanski romar, ki si iz pobožnosti ali radi obljube sem prišel, tukaj vidiš loretsko hišico častitljivo po vsem svetu radi božjih skrivnosti in slavnih čudežev. Tukaj se je rodila presveta Devica Marija, Mati božja; tukaj je sprejela pozdrav angela, tukaj se je učlovečila večna Beseda božja. To hišico so angeli prenesli iz Palestine najpoprej v Ilirijo zraven mesta Trsat l. 1291. za papeža Nikolaja IV. Tri leta pozneje pa, ob početku vladanja Bonifacija VIII., je bila prenesena v Picenum blizu mesta Recinetum in po istih angelih postavljena v gozdu tega hriba in se je, ko je v enem letu svoj kraj trikrat izpremenila, nazadnje po volji božji pred 300 leti tukaj naselila. Od tega časa . . . časte vsi narodi to hišico, katere stene so ostale celotne in trdne skozi toliko stoletij, akoravno se na noben temelj ne naslanjajo . . .«

Ta papežev napis je odmev prepričanja vsega krščanskega sveta ob koncu 16. stoletja, kakor so ga potrjevali in utemeljevali vsi pisatelji istega stoletja. Naj dva, tri omenim.

O. Turselinij je prišel v Loreto l. 1582. kot vodja ilirjskega kolegija. Bil je že 25 let profesor v Rimu in znan zgodovinar. Leta 1595. je izšla njegova knjiga o Loretu. V predgovoru trdi, da je preiskal vse spise v tej zadevi, kar jih je mogel dobiti v Loretu, v Rekanatu, v Rimu in drugod; obžaluje, da ni nobene listine od davnih prednikov, ki bi bili pripoved zapisali; doda pa prepričanje: »res eo certa explorataque habetur, ut de ea ambigere ac dubitare sit nefas, quippe summa cum fide a maioribus velut per manus accepta deinceps traditur posteris.« Ta knjiga je doživela veliko izdaj.

Naj omenim še starejšega pisatelja; ta je Jeronim Angelita iz mesta Rekanati. Njegov oče in njegov ded sta bila tajnika in arhivarja republike rekanaške; on jima je sledil od leta 1509. do 1561. Bil je torej gotovo kompetenten za zgodovino loretske hišice. Sam Kanizij piše o njem: »Hieronymus Angelita, reipublicae Recanatensis a secretis vir valde sincerus ac rerum ad praesentem historiam pertinentium diligentissimus explorator.« Leta 1525. je izdal knjigo: »de almae domus Lauretanae . . . mira translatione brevis ac fidelis narratio.« Posvetil je knjigo papežu Klemenu VII. in pravi v predgovoru: »Moj oče, ki je bil kancelar občine rekanaške in jaz tudi, sva večkrat pregledovala stare anale in sklenil sem napisati to povest, kolikor morem v preprostem slogu . . . in sicer prav kratko.«

Obrne se potem na sv. očeta samega in pravi: »Ta hišica je bila v Nazaretu; ko je bila čez morje čudežno prenešena na tla rekanaška, so jo prebivavci obdali z zidom . . . in koj potem je predstojnik kapelice napisal povest v majhnih črkah na ploščico, ki je sicer izjedena od časa in od črvov, toda njeno besedilo se je natisnilo in se dandanes povsod nahaja.«

Nazadnje doda: »Za papeža Leona X. so neki Dalmatinci, možje popolnoma verodostojni, v Rekanati prinesli spis, najden v starih arhivih Reke (Fiume), iz katerega je razvidno, da je bila hišica

prenešena najpoprej v njihovo zemljo.« Skoraj gotovo je Angelita od teh mož in iz tega spisa izvedel za točen datum prenosa hiše na Trsat pri Reki, namreč 20. maj, ker ima on prvi ta podatek.

Ali naj opisujem še mnogoštevilna romanja iz vseh evropskih dežel v Loreto v teku zadnjih štiristo let? in prebogat in izredno umetne darove, katere so darovale osebe najvišjih stanov na čast loretski Materi božji, katere se še sedaj hranijo in občudujejo v velikanski zakladnici loretske bazilike? Ne! naj zadostuje to, pojdimo rajši nazaj v 15. stoletje in zasledujemo tam zgodovino loretske hišice.

2. Loreto v petnajstem stoletju.

Že imenovani de Feis¹ priznava, da je bilo leta 1485. že splošno mnenje, da je sveta hišica prišla iz Nazareta. Pravi pa, da se je začela ta tradicija okoli leta 1479. Chevalier pa določi za začetek legende leto 1472. Poglejmo, kako se ujemata ti trditvi z zgodovinskimi poročili, ki jih je zbral Eschbach! Leta 1488. je prišlo v Loreto 30 karmeličanov radi izpovedovanja romarjev. Na čelu jim je bil Janez Baptista, rojen leta 1448., iz družine Spagnuoli, ki je živela v Mantovi. Mlad je vstopil v red karmeličanov. Bil je zapored večkrat generalni vikar in predstojnik. Umril je leta 1516. in papež Leo XIII. ga je leta 1885. prištel blaženim. Bil je dober pisatelj. Imenovali so ga »Mantovano«. O Loretu imamo od njega dva spisa: enega v verzih in enega v lepi prozi. V predgovoru opisuje svoj prihod v Loreto in prvi vstop v sveto hišico. Ogleduje si jo in čita napise na raznih spomenikih. Kar zagleda ploščico, o kateri pravi: »Et ecce mihi sese offert tabella situ et vetustate corrosa, in qua nude et quonam pacto locus ille tantam sibi vindicasset auctoritatem, conscripta erat historia. Ne propter hominum incuriam... tam admirabilis rei memoria aboleretur, volui de tabella illa carie et pulvere iam pene consumpta, rei gestae seriem colligere.«

To izpričevanje je močno veljavno. Mož je svet; on je prepričan o resničnosti svete hišice, kakor se je takrat splošno sodilo; ravno to pripoved najde zapisano na ploščici v hišici sami, ki je bila pa razjedena in obrabljena; to je opisal v mali knjižici, ki jo je posvetil kardinalu Rovere, škofu v Rekanati. Iz tega se mora soditi, da je bilo splošno prepričanje o hišici že dosti staro.

Feis priznava, da je Baptist iz Mantove verodostojna priča, toda, pravi, spis ni njegov, marveč je podtaknjen. Isto ponavlja Chevalier. Dokaz? Ni ga. Trdita, da se ta spis ne nahaja v prvih izdajah njegovih del, ampak šele leta 1576. Ta ugovor ne velja. Saj se spis nahaja v Vatikanu, pred l. 1576. je bil večkrat ponatisnjen in posvečen je kardinalu Roveru, ki je bil škof v Rekanatu od leta 1476. do 1507., v katerem letu je umrl; naš Baptista je pa umrl l. 1516. Sicer je pa naš Baptista loretski dogodek celo opeval, kar tudi izpričuje starost našega izporočila.

¹ La Santa Casa pag. 136.

Važno je tudi izpričevanje sv. Jakoba iz Marke. Rodil se je v Marki Ankona l. 1391.; po odličnih naukih je vstopil v frančiškanski red star 20 let; bil je goreč pridigar; radi napora in zatajevanja je hudo obolel. On pohiti v Loreto, da bi si izprosil čudežno ozdravljenje. In zares, med povzdigovanjem hipoma ozdravi. Potem je pridigoval križarsko vojsko po Laškem in po Nemškem. Leta 1455. ga pokliče papež Kalist III. v Rim, potem pa kralj neapelški v Neapel, kjer umrje l. 1476. Petrucci, učen mož in njegov prijatelj, prefekt kraljeve akademije, spiše njegov životopis. Ko opiše njegovo bolezen, nadaljuje: »iskat zdravja je Jakob iz Marke odšel v Picenum, kjer stoluje brezmadežna Devica, Mati Stvarnikova ... pripoveduje se, da je Devica s kapelico, v kateri stoluje, zapustila Azijo, prepotovala morske valove in se za nekaj let naselila v Iliriji; potem pa je čez Adrijansko morje prišla v pokrajino Picensko ... tukaj je sedaj njeno svetišče, kamor prihajajo brezštevlni romarji od vseh tudi najbolj oddaljenih strani sveta.« Petrucci je vse to napisal, kakor mu je prijatelj Jakob iz Marke povedal.

Kajne, važno izpričevanje svetnika, ki je bil sam v Loretu in je bil rojen že l. 1391. ter je umrl l. 1476. In po trditvi Chevaliera bi se bila legenda rodila šele l. 1472. ?

Isto nam izpričujejo razni romarji 15. veka, ki so šli v Jeruzalem in nazaj gredoč obiskali Loreto. Naj omenimo Vilhelma Hesenškega iz l. 1483. On opisuje svojo pot v Jeruzalem in v Loreto. On pripoveduje to, kar že vemo. Posebno zanimivo pravi, »kako je hišica prišla iz Ilirije in se nazadnje postavila sredi ceste, da so se ljudje čudili, odkod ta hišica, in kako more obstati sredi ceste brez temeljev«. Potem pripoveduje, »kako je pobožnemu človeku Marija sama naznanila, odkod je hišica, in kako je šlo v Nazaret 16 odposlancev, ki so vrnivši se trdili, da se vse mere natanko ujemajo«. Torej koncem 15. veka se je tudi na Nemškem vedelo vse, kar zadeva sveto hišico.

Več izpričevanj moramo preskočiti; le eno moramo še navesti, ki je posebno važno in zanimivo; namreč spis Petra Jurija Tolomei, predstojnika cerkve sv. Emigdija v Teramu, odkoder je dobil ime Teramano. Tej službi se je odpovedal in je l. 1430. prišel v Loreto, kjer je ostal do svoje smrti.

Sveto hišico je takrat upravljal častitljiv duhoven Andrej, rojen okoli l. 1375. v Rekanati, ki je torej mogel pričati o sporočilu loretske hišice iz druge polovice 14. veka. Živel je v Loretu vsaj do l. 1450., in je bil Teramano z njim nad 20 let. Škof v Rekanatu, kamor je Loreto pripadal, je bil od l. 1440. Nikolaj des Asti, jako izobražen in moder mož. Verniki so ga izredno spoštovali in cenili. Umril je l. 1469. Teramanu je izročil upravo svete hišice in ga je malo pred smrtjo poklical k sebi, da mu poda zadnja naročila o zidanju nove bazilike nad sveto hišico, ki se je takrat ravno začelo. Teramano torej je za Pija II. v porabo romarjev l. 1465. napisal prav kratko zgodovino loretske hišice po starejših virih in spisih, kar jih je dobil.

Ko je prišel v Rekanat l. 1430., je bilo polovico ljudstva še iz 14. veka, in so mogli pričati o tradiciji za čas, ki je bil že prav blizu začetku samemu. Omenili smo že duhovna Andreja, ki se je l. 1375. rodil v Rekanatu. Dobil je pa še dve priči, ki sta pod prisego povedali, kar sta o prenosu hišice v obližje Rekanata vedeli. Teramano piše:

»Paulus Renaldutius dixit mihi, quod avus avi eius vidit quando Angeli duxerunt praedictam ecclesiam per mare et posuerunt illam in dicta silva et pluribus vicibus ipse cum ceteris personis ipsam... visitavit. Item Franciscus, alias Prior, multoties intulit ac dixit mihi, quod avus eius, qui erat centum viginti annorum, dixit ei, quod pluribus vicibus visitavit dictam ecclesiam in dicta silva...«

Teramano svojega prav kratkega spisa o loretski hišici ni prikrival, ampak obesil ga je na zid v cerkvi v porabo romarjev. Ali bi si bil mogel vso povest izmisliti? Ugovarjali bi bili domačini, posebno pa nevoščljivi prebivavci bližnjih krajev; toda nobenega ugovora ni, pač pa se je spis večkrat ponatisnil in povsod razširil.

Ker se spis Mantuanov z napisom Teramanovim močno ujema, le da ima nekoliko dodatkov, moremo sklepati, da tista razjedena plošča z napisom o zgodovini loretske hišice, ki jo je na zidu našel Mantuanus, pohaja od Teramana. Razjedena je bila in obrabljena, ker ni bila vsekana v marmor, ampak napisana na les z roko.

Naj omenimo še par važnih okolnosti, zadevajočih sveto hišico. Teramano piše: »Tunc igitur populus Recanatensis venit ad videntam dictam ecclesiam, quae erat supra terram sine fundamento. Propter quod dictus populus considerans tam magnum miraculum et dubitans ne dicta ecclesia veniret ad ruinam, fecerunt dictam ecclesiam circumdari muro bono grosso et optimo fundamento, prout hodie videtur manifeste.« Temu doda Mantuano: »qui murus tamen nunquam, cum id maxime conarentur aedificantes, antiquo potuit aedificio cohaerere.«

Teramano piše dalje, da do l. 1296. ni nikdo vedel, odkod je ta hišica prišla. Leta 1296. pa je Marija razodela pobožnemu možu v snu; ta mož je sanje koj drugim pripovedoval in nazadnje se je sklenilo, poslati več mož v Nazaret, naj se o resnici prepričajo. Ko se je teh 16 mož vrnilo domov, so vse potrdili, kako se mere vjemajo »et ex tunc fuit scitum, quod ista ecclesia fuit Camera S. Mariae Virginis«.

To naj zadostuje. Zasledujmo našo tradicijo še eno stoletje nazaj, stoletje, ki se začinja s prenosom hišice same.

3. Loreto v štirinajstem stoletju.

Žalibog nam manjka avtentičnih listin iz časa prenosa samega. Pa zakaj jih ni? V ljutih vojskah tistih časov med Welfi in Gibelini je bilo mesto Rekanati l. 1322. zavzeto od papeževih trum ter popolnoma požgano in razdejano; razdejan je bil tudi mestni arhiv z vsemi dokumenti.

De Feis se sicer norčuje, rekoč: ako zahtevamo istodobne listine, se nam odgovori, da jih ni, ker so l. 1322. zgoarele, toda ta trditev je prazna; saj Vogel citira listine iz l. 1151., 1162., 1174., 1179., 1193. in 1194. Chevalier piše v istem duhu. To ovrže naš Eschbach, ki točno opisuje silne boje onih let in dokazuje, da je bil Rekanati l. 1322. zares razdejan. Listine pa, katere Vogel citira iz prejšnjih let, niso iz arhiva rekanaškega, ampak iz arhivov drugih krajev, kakor Vogel sam citira.

Akoravno pa ni istodobnih listin, je vendarle premnogo zgodovinskih dogodkov, ki izpričujejo resničnost loretske tradicije. Čujmo nekatere.

Po porazu so se prebivavci Rekanata popravili in se zopet podvrgli papežu. Leta 1328. je papež poslal v Rekanato florentinskega nadškofa, katerega je pooblastil, naj prebivavce odveže od izobčenja in jim dopusti, da morejo mesto zopet pozidati, toda brez utrditve. Prebivavci so se popolnoma popravili in sklenili mnogo jako koristnih postav. Leta 1356. je papež Inocenc VI. povrnil kraju ime mesto in mu dal škofa.

To je prebivavce izredno razveselilo. Pripisovali so to srečo varstvu Device Marije loretske in so jo vedno bolj častili. Zlasti dne 25. marca na praznik Marijinega oznanjenja je šla vsako leto iz mesta v Loreto slovesna procesija, kateri na čelu so bili škof, duhovni in vse civilne oblasti. Bolniki in starci pa niso mogli v Loreto. Magistrat je zanje sezidal cerkvico na čast sv. Angelu Gabrielu in je dal na pročelje naslikati loretsko Devico. Papež Benedikt XII. je l. 1341. dal za starce in bolehne, ki bi to cerkev obiskali, enake odpustke, kakor ko bi šli v Loreto.

Leta 1315. je sodnik mesta Macerata obsodil več zločincev; med njimi je bilo 12 načelnikov gibelinske stranke, ki so bili obsojeni zato, ker so l. 1313. z oboroženimi ljudmi šli v Loreto in sicer ob glavnih praznikih svete Device v mescih februar, marec, avgust in september, ter so tam napadli malo cerkvico vkljub ugovarjanju tamošnjega kaplana in odnesli denar iz nabiralnikov in darove, položene na oltar, na kip Device in otroka Jezusa. Bil je pa pri tej cerkvi samo en duhoven, ki ga je poslal škof, da pobira darove za cerkev.

To je brez dvoma naša loretanska cerkvica: bila je precej daleč od Rekanata; tatovi so se podali tja na konjih; bila je osamljena, ker se ne čita prav nič, da bi se bili verniki v bran postavili.

Tej cerkvi so v vojski in borbah prizanašali. Da, tudi v tem času je prihajal k njej nebroj romarjev. Vogel pravi: »perspicitur, quanta iam tunc fuerit frequentia piorum hominum Mariae Aedem visitantium, etiam quo tempore bella seditioesque vel maxime in his regionibus fervescebant . . . Incredibile est, quae brevi incrementa coeperit peregrinorum concursus, neque plebeiorum tantum, sed virorum feminarumque principum.« Oskrbeli so si romarji varstvene potne liste, da so jih vojaki pustili v miru. Prihajali so

kar trumoma iz posameznih krajev. Vogel pravi: »Picientes oppidatim adveniebant.«

Toda prihajali so že tedaj romarji ne le iz bližnjih pokrajin, ampak iz vse Laške, da, celo od daljnjih krajev, čez Alpe, kakor že za leto 1339. priča Riera.

Sedaj pa vprašajmo: Odkod to dejstvo, da so že v prvi polovici 14. stoletja prihajale neštete trume od vseh strani, tudi čez Alpe, k mali, slabo zidani, osamljeni hišici? To dejstvo nam more razložiti le kak poseben, nenavaden dogodek. Kaj je bil torej za Loreto tak dogodek? Od začetka 14. veka do danes najdemo le eno sodbo o takem dogodku, namreč: »to je hišica iz Nazareta, v kateri je prebivala sv. Družina.« Ali naj bi si bil kdo ta dogodek izmislil? kdaj? kako? kako bi ga bili sprejeli? tudi tisti, ki bi se bili sami lahko prepričali o neresničnosti? sosedje, ki se jih je morala lotevati neka sveta zavist?

Chevalier je menil vse te pomiselke kar kratkomalo pobiti s »silnim« argumentom. Dognal je namreč iz aktov, da je že l. 1193. škof Jordan podaril kamalduencem cerkev sv. Marije »na loretskem zemljišču«. Škof bi bil torej loretsko kapelico sto let prej podaril, preden so jo angeli prinesli? Toda ta silni, »uničujoči« argument Chevalierjev so danes že tudi nasprotniki loretske tradicije sami opustili. Zakaj dognali so iz ohranjene darilne listine in iz drugih aktov, da je imelo nazivanje »loretska pokrajina« tedaj dosti širši pomen, potem, da je bila tista cerkev sv. Marije farna cerkev; loretska kapelica pa nikdar ni bila farna cerkev in nikdar ni bila last kamalduencev!

4. Izpričevanje same svete hišice.

Že smo čuli, kako se koj v prvotni tradiciji trdi, da sveta hišica nima temelja, da je bila brez njih postavljena sredi ceste in se zid, napravljen koj s prvega početka okoli hišice, ne drži njenega zidu, marveč je med njo in okolinim zidom prazen prostor. Ali je to res?

Pavel II. je zaukazal zidati ono krasno baziliko, v kateri je sedaj sv. hišica. Ko je bila bazilika dozidana, je njeno krasoto kazil grdi, okorni zid okoli hišice. Sklenilo se je, da se tej hiši napravi lepa, umetna obloga. Bramante je napravil načrte; Sansovino, tekmeč Mihelangelov, jih je za Julija II. in Leona X. izdeloval. Ko je umrl, je Klemen VII. izročil delo Nerucciju, prvemu učencu Sansovinovemu.

Leta 1531. so bile marmornate plošče izdelane; sedaj se je moral stari zid okoli hišice podreti. Ko so delo začeli, se je koj opazil prazen prostor med hišico in tem zidom. Dali so otroku v roke bakljo, zlezal je v dotični prostor in šel popolnoma okoli.

Sedaj so se hoteli še prepričati, če zares hišica nima temeljev. Vsi pričujoči so videli, da ni temeljev, da zidovi slone na goli neenakoravni zemlji. Na več krajih se je moglo z roko pod steno

in v pergšču prinesli cestnega prahu. Že omenjeni Angelita je vse sam videl in je pisal sv. Očetu: »Artifices et quotquot introspicere voluerunt, qui multi fuerunt (mirabile dictu, mirabilis visu) comperitum est, Cubiculum stare sine fundamentis, stante usque in diem hanc pulvere in viae superficie, cum primum consedisset, invento.«

V 18. stoletju so bile potrebne neke poprave v sveti hišici. V tem času so nekateri dvomili o resničnosti trditve, da sveta hišica nima temelja. Benedikt XIV. dopusti popravo leta 1751. pod pogojem, da naj se temelji resno preiščejo. Pri preiskavi so bili škofje iz bližnjih škofij, več domačih stavbnikov in trije tuji, ki so bili slučajno v Loretu navzoči. Spodnji deli zidu se odkrijejo in zares o temelju nobenega sledu. Loretanski škof seže z roko pod zid in izvleče posušen oreh in kos polževe hišice. Vse to se je uradno popisalo in podpisalo.

O teh poizkusih piše Chevalier samo to-le: »O priliki poprave tlaka svete hišice (l. 1751.) so nekateri hoteli trditi, da nima temeljev: Poklicani so bili škofje iz Mark in mnogi cerkveni zastopniki, da bi o tem izpričevali; o tem izporoča odvetnik Anton Lucidi v listu z dne 22. aprila Ksaveriju Brugnoli v Fermu.« To je vse!

Kaj pa gradivo te hišice? Dozdeva se na prvi pogled, da so zidovi, ki se znotraj vidijo, iz opeke; toda iz kamna so, ki je kakor opeka narezan. Le prav gornji del pod streho je iz opeke, ker so ta del v Loretu prizidali, da bi romarji več zraka imeli. Takega kamna pa na Laškem ni, pač pa je v Nazaretu. Čuj dokaz!

Pisatelj Martorelli nam prinaša list francoskega kaplana Dochiera iz l. 1732., ki je v Loretu v baziliki božjo službo opravljal. Ta kaplan piše: »Vprašal sem zidarskega mojstra, naj mi pove, iz kakšnega gradiva je hišica sezidana. Odgovori, da iz nekega mehkega kamna, kakoršen se pa v tem kraju ne more dobiti. Zdi se navidez kakor opeka, pa ni. Govoril sem tudi z Leonardom Nardini, ki je med varhi sv. hišice in jako čednosten duhoven. Pravi mi je, da je pred osmimi leti obiskal hišico neki vitez sv. Stefana; vzel je luč, jako napeto preiskaval zidove in zavpil: »Ravno taki so!« Opazivši začudenje vodnika mu reče: »Glejte, mnogo sem potoval; bil sem v Palestini in sem prepoznal, da je tale kamen ravno tak, kakoršnega je videti v Palestini. Don Leonardo mi je tudi pripovedoval o Vam znanem poljskem duhovnu Emmanuelu, ki je bil v sveti zemlji in prinesel s seboj dva kamna, jih je pred pričami primerjal tukajšnjim in so vsi pritrdili, da so iste kakovosti.«

Iz več dokazov naj navedem še dva, kjer se je lastnost zidnega kamna preiskavala kemično.

Najpoprej naj omenim dr. Fallerja, anglikanca, profesorja na angleškem vseučilišču Oxford. V »Annales de la Mission de Notre Dame de Sion. 1858« pripoveduje o njem konvertit P. Marija Ratisbonne:

»Dr. Faller je nameraval ujeti katoliško Cerkev v očitvidni zmoti vsaj v eni ali drugi točki liturgije. Prišel je v Palestino in je

misli, da je to, kar je iskal, našel v officiju o prenosu svete hišice iz Nazareta v Loreto. Zato potuje v Nazaret s potrebnim orodjem za kemične preiskave. Prispevši na kraj včlovečenja Gospodovega, začne vse skrbno preiskavati od znotraj, od zunaj, od vseh strani, vse natančno izmeri in v kemičnem laboratoriju preišče zemljo, skale, zidove. Iz Nazareta odpotuje v Loreto. Tukaj začne isto natančno delo. Spozna, da mu manjka nekih podatkov, pa se vrne v Nazaret in pride zopet nazaj v Loreto . . . toda, kolikor bolj se primerja in preiskuje, toliko bolj mu padajo vsi predsodki, zmešan je, kesa se in izpreobrne. Tretjič potuje v Nazaret ne več kot kemik, ampak kot prepričan katoličan.«

Geološko in kemiško izkušnjo nam je l. 1855. preskrbel tudi Bartolini, ki je bil pozneje kardinal in prefekt sv. kongregacije za obrede. Šel je v sveto deželo in je tam ostal več časa, da je proučeval vse, kar more zanimati kristjana. Opažal je vse kot geolog in je iz Galileje vzel s seboj dve vrsti kamnov, ki se imenujejo Jabes in Nahari. V Loretu jih je dal prisposodabljati kamnom svete hišice, v Rimu pa je naročil kemično analizo. In rezultat?

Iz Loreta dobi odgovor, da so zidovi svete hišice zidani iz kamna, ki je popolnoma tak, kakor poslani vzorec po imenu Jabes; kamna po vzorcu Nahari pa ni v zidu.

V Rimu je dobil Ratti, profesor kemije na vseučilišču Sapiaientia, štiri kose, naj jih kemično preišče. Dva kosa sta bila iz Nazareta, dva pa iz Loreta, kar se pa profesorju ni povedalo. V decembru l. 1857. je odgovoril, da je vse kose kemično preiskal in da so vsi iste narave, namreč sestavljeni iz karbonata od apna, iz karbonata od magnezije in iz ilovice, ki ima v sebi železo. Je sicer v enem ali drugem malo več ilovice in železa, kar pa narave ne izpremeni, ampak prihaja le od slučajnih vzrokov.

Bartolini s tem še ni bil zadovoljen; poznal je važnost malte, s katero se zida. Prinesel je vzorcev iz iztoka, tudi iz loretske hišice si jih oskrbi. Pošlje vse istemu profesorju, da naj vse koščke kemično preišče. V januarju 1858. dobi sledeči odgovor:

»Kar ste mi poslali . . . je sulfat od apna, ali po domače povedano mavec, zmešan s prahom rastlinskega oglja.«

Sedaj se vpraša, kdaj in kje bi se bila na Laškem rabila taka malta iz mavca in pepela ali prahu od oglja? Saj je na Laškem povsod obilno vulkaničnih snovi, iz katerih se dobi najboljša malta na svetu. V Nazaretu pa še dandanes napravljajo malto, kakršno smo ravnokar opisali.

Kaj pravi o tem de Feis? On piše, da je bil l. 1904. v Loreti in je vidil hišico sezidano iz opeke, kateri je semtertje pridodan kamen, kakršnega se dosti vidi po tlaku in cestah v Rekanatu, Loretu, Ankoni in drugod. Tako de Feis; v teh malih vrsticah je napisal tri zmote: da je hišica iz opeke, da je opeki pridodano nekoliko kamna in da je kamen iz istega kraja.

Kaj pa Chevalier? On piše: »Martorelli je dobil več izjav o identiteti kamnov svete hišice z onim v prototipu nazareškem. Taki

dokazi so se nekaterim dozdevali popolnoma zadostni za končno rešitev vprašanja, posebno kardinalu Bartoliniju. Jaz se nisem potrudil prigovarjati, ker nisem mogel te zadeve zadostno preiskati. Pa saj so bili zidovi svete hišice več kot zadostno opisani in premerjeni; proučevanje o naravi kamna zahteva posebno znanje, kakoršnega jaz nimam. Vendar pa mi je znan uspeh resnobnega preiskavanja v mesecu juliju l. 1905. od strani člana Görresovega društva, ki se bo kmalu objavil.«

Do pomladi leta 1908. se še nič ni objavilo, je pa Chevalier zopet zapisal te-le trditve: »Mesca julija 1905. je doktor Schäfer od Görresovega društva preiskoval zidove loretske kapelice in je zaključil zoper legendo.« Eschbach pravi, da v času, ko on to piše, dotični preiskovavec še ni ničesar objavil.

Kako pa se je opravilo omenjeno resnobno raziskovanje? V listu »Annali de la Santa Casa« se je o tem poročalo. Prišlo je v Loreto deset zaupnih mož, katerim je bil na čelu dr. Schäfer, en zemljemerec in en stavbnik. Zaprli so se v sveto hišico, tuintam so si odtrgali kosčkov od zidu. Priznajo, da do neke višine so zidovi od kamna, na vrhu pa je groba opeka slabo ena na drugo položena, odkrhnili so tudi kosček malte. S temi kosovi so šli v zakristijo, da jih raziščejo ob dnevnih svetlobi; no, zemljemercu pride slabo in da se odnesti v lekarno. Ostali zaupni člani potrdijo samo na oči, da je kamen rdečkast in trd, da je v malti oglje; potem so pa vse kose nazaj ponesli.« — In ta nagla preiskava naj bi bila zares resnobna!

Sklenemo: brezdvomno je bila naša hišica v Loretu že leta 1313. kot središče mnogoštevilnega romanja. Iz tega časa je v Rekanatu in v okolici mnogo podrtij: ne ena ni od kamna, vse so iz opeke. Kompetentni možje trdijo, da se je v tistem času edino z opeko zidalo.

5. Trsat.

Vsa laška tradicija počenši od prvih let trdi, da je bila sveta hišica najpoprej na Trsatu, odkoder je čez Adrijansko morje prišla na Laško. Zato pojdemo na Trsat in pogledimo, kaj se o tej hišici izpričuje tam.

Tradicija je znana, naj jo le prav kratko omenim:

Leta 1291., dne 20. majnika, so drvarji našli v gozdu prej nepoznano hišico; ko so prišli bliže, so videli, da je kapelica, v kateri je bil oltar nasproti vratom, na oltarju kip Device Marije z Jezusom v naročju.

Okoli hišice se je koj zbralo mnogo ljudi; le domači župnik Aleksander Giorgievich ni mogel priti, ker je bil bolan. On prosi Marijo, naj ga ozdravi. Zares se mu prikaže in mu pove, da ta hišica je bila njeno stanovanje v Nazaretu. Župnik hipoma ozdravi in hiti v gozd.

Vse to se hitro izve povsod okoli. Grof Nikola Frangipani, ki je bival v vojski za cesarja Rudolfa, se o tem obvesti. Koj prihiti

na Trsat. Na svoje troške pošlje v Nazaret odposlanca, naj proizvedo, da li je res hišica Marijina odtam odnesena. Župnik je med poslanci. V štirih mescih se vrnejo in vse potrdijo.

Čakajoč prilike, da bi se mogla ta svetinja prav častiti, ogradi župnik hišico z leseno ograjo. Toda v manj kakor štirih letih hišica izgine, kar vse ljudstvo neizrečeno užalosti.

Frangipani so pomagali, da se je na mestu svete hišice sezidala najpoprej kapela, potem pa cerkev in da so se leta 1453. tja poklicali frančiškani, ki naj bi božjo pot obskrbovali.

Tako stara tradicija. Ali je resnična ?

Gotovo je, da leta 1288. našega svetišča še ni bilo, ampak je bila na Trsatu le župna cerkev sv. Jurija. Grof krški (Veglia) je naštel vse cerkve, opatije in samostane pokrajine; v tem opisu se za Trsat omenja edino tamošnja župna cerkev. Leta 1420. pa podeli papež Martin V. odpustkov za vernike, ki bodo v trsatski cerkvi na obletnico posvečenja molili, ali pa, ki bi prispevali za popravo in vzdrževanje te cerkve: »qui pro eius sustentatione et reparatione manus porrexerint adiutrices.« Ali je bila to župna cerkev? Ne, ampak cerkev Matere Božje, saj se pravi v dotični listini: »Cupientes, ut ecclesia Beatae Mariae de Tersat congruis honoribus frequentetur.« Iz te odredbe moramo sklepati, da je bila v početku 15. stoletja ta cerkev Matere Božje že zastarela in se je nabirala glavnic za popravo; lahko trdimo, da je bila sezidana pred enim stoletjem, torej ob času po prenosu naše hišice. Zdaj pa vprašajmo: Kaj pa se je dogodilo med 13. in 14. vekom, da so se dvigale množice in romale na ta zapuščen kraj in odtod v Loreto ?

Dva sledova naše tradicije s Trsata sta bila tudi v Loretu. Bila je v Loretu ilirska bratovščina. Ko se je na Trsatu in v okolici zvedelo, da je sveta hišica s Trsata prišla v Loreto, so nekatere družine zapustile dom in se naselile okoli Loreta. Ob koncu 14. veka jih je zadela huda kuga, pa jih je precej pomrlo; oni, ki so ostali živi, so volila pokojnih dali za cerkvene obrede. Zato se jim je dalo ime »Ilirska bratovščina od svetega Zakramenta« ali »Bratovščina esklavoncev«. Ta bratovščina je ostala do časov Pavla III. Drugi sled je ilirski kolegij v Loretu. Ustanovil ga je Gregor XV. l. 1575. Hotel je s tem kolegijem Hrvatom dati nekako odškodnino za prežalostno izgubo svete hišice. V tem kolegiju namreč se je na troške svete hišice vzgajalo in poučevalo 30 hrvaških mladeničev.

Imamo torej o sveti hišici dvojno soglasno izročilo. Hišica je iz Nazareta prenesena na Trsat, iz Trsata pa v Loreto. Ta tradicija je nepretrgana skozi vseh šest stoletij nazaj, nepretrgana na Hrvaškem in na Laškem. Sedaj povprašamo: odkod ta tradicija? Kje se je začela? Eden jo je moral izgovoriti prvi, drugi so mu pritrčili in ljudstvo je verjelo. Kje? kdo si je upal to trditi, kdo pritrčiti, kdo siriti, če je vedel, da je laž?

Naj o Trsatu zadostuje. Le še O. Glavinića, frančiškana na Trsatu od l. 1607. do 1652. ne smemo preskočiti. On je bil sloveč zgodovinar. Spisal je zgodovino svete hišice na Trsatu, katere naslov

se glasi: »Historia Tersattana ove si contiene la vera relazione della traslazione della Santa Casa hereditaria della Vergine gloriosa da Nazareth a Tersatto e da Tersatto a Loreto; quando, come, perche e da chi fosse trasportata; con alcune cose piu particolari pertinenti alla chiesa e monastero Tersattano. Raccolta delle antiche e moderne historie, annali e tradizioni, per il M. R. P. fr. Glavinich, Istriano, della Provincia di Bosnia, Croatia e Carniola, Padre teologo, predicatore apostolico. Udine. 1648.« Pisatelj trdi v knjigi, da je knjigo spisal z največjo skrbjo; spisal jo je posebno zato, ker je spoznal, da zgodovinarji ne omenjajo mnogo stvari, ki so zapisane v arhivu trsatskega samostana in posebno v »Memorie Meduidane«; kar dokazuje, da jih zgodovinarji niso poznali.

Glavinich pripoveduje, da je samostanski arhiv l. 1629. zgorel; zgorele so tudi »Memorie Meduidane«. Vendar je pa Glavinich ta arhiv pregledal in je zgodovino svete hišice posnel iz listin v arhivu, posebno iz »Memorie Meduidane«. Omenjena zgodovina Glaviniceva se sedaj skoraj nikjer več ne dobi. Naš Eschbach pravi, da jo je na Trsatu videl in čital.

6. Loreto in papeži.

Zakaj pa niso papeži poldrugsto let v svojih listinah nikoli omenili prenosa te hišice iz Nazareta? povprašuje Chevalier.

Ta stvar je jako zanimiva, a kar nič proti tradiciji, temveč le klasičen zgled, kako v takih stvareh ravna Rim. Že početkom 14. stoletja so odlikovali papeži loretsko božjo pot s posebnimi privilegiji. Pij II. se je, ozdravljen po loretski Materi božji, tudi sam obljubil v Loreto in je l. 1464. tudi izpolnil obljubo. Pavel II. je zidal sedanjo prekrasno baziliko in on prvi v buli omenja že tudi tradicijo. Jasneje jo omenja Julij II., za njim Leon X. in Sikst V. Klemen VIII. pa je dal staro izporočilo vklesati v marmorno ploščo in vzdati v hišico.

Kaj moramo sklepati iz tega ravnanja? Da papeži niso vedeli za tradicijo ali da je niso verjeli? Nikakor ne! V Rimu je stara navada, da se o takih nenavadnih dogodkih v uradnih listinah molči, dokler ni dogodek vsestransko razjasnjen. Vzemimo Lurd. Pij IX. in Leo XIII. sta bila osebno prepričana, da je resnično prikazanje Device Marije v Lurdu. Škof tarbski je prosil Pija IX., naj lurški cerkvi podeli naslov bazilike. Pij IX. to stori l. 1874., vendar pa prikazanja v buli nič ne omeni. Za Leona XIII. se je v Lurdu sezidala nova cerkev na čast roženvenske Matere božje. Papež pooblasti kardinala Langenieuxa, naj jo posveti v njegovem imenu, vendar pa v dotičnem listu nič ne omeni slovečega prikazanja. Ali se iz tega molčanja more sklepati, da je Lurd legenda? Rimska kurija ima že starodavno navado, da v službenih listinah govori skrajno previdno. Naj navedem dokaz iz l. 1669. V tem letu se je pri kongregaciji za obrede vložila prošnja, naj se dopusti poseben oficij v spomin pre-

nosa svete hišice iz Nazareta v Loreto. Pri razpravah za take dovolitve ima poročevavec nalogo, staviti vse mogoče pomiselke zoper dovolitve. Kaj je prigovarjal? Zoper zgodovinsko resničnost dogodka ni ničesar ugovarjal, pa je vendarle predložil kardinalom, naj oficija ne odobre brez običnih omejevalnih izrazov. Besedilo se glasi: »Dubium esse non potest, quin veritati consentanea sint narrata in hoc Officio tam circa mirabilem translationem huius domus primo in Dalmatiam et deinde in Picenum... Reflectendum est tamen, an forse melius sit ea, quae dictis lectionibus assertive ponuntur, aliquo modo modificare dicendo, hanc esse antiquam et constantem traditionem plurium dignorum testimonio comprobatae, quemadmodum in omnibus Litteris Apostolicis habetur.«

Iz tega dokumenta se vidi, kako previdno se izraža rimska kurija in kako tako besedilo ne vsebuje še nobenega dvoma o dejstvih, za katera se zahteva samo človeška vera.

7. Nazaret.

Kaj pa Nazaret? Kaj pravijo poročila o Marijini hišici v Nazaretu, kaj pred l. 1291. in kaj potem?

Opomnimo najprej, da so bile v Nazaretu mnoge hiše tako zidane, da je bila sprednja hiša naslonjena na skalno votlino, naravno ali umetno izsekano, kjer so prebivalci bivali posebno v vročih dneh. Taka je bila tudi Marijina hišica. Zato pa je nekoliko težko dognati, kako je bilo z zidano hišico. Lahko bi bila že podrti in bi vendar romarji še vedno mogli govoriti o Marijini hišici, namreč o votlini. Pravimo torej samo to: Poročila iz Nazareta niso v nasprotju z loretsko tradicijo. Navedimo le zgodovinske vire!

Do 4. stoletja nimamo izporočil. V 4. stoletju je obiskala svete kraje sveta Helena, mati cesarja Konstantina in je sezidala sama in z bratovo pomočjo, z zasebnim in državnim imetjem, kakor priča grški pisatelj Nicefor Kalist, nad 20 cerkva. Najsvetejše kraje je z bazilikami kar pokrila. Kako velikanske so bile te bazilike, lahko presodimo iz one, ki še sedaj stoji nad krajem Gospodovega rojstva. Med temi kraji, ki jih je sv. Helena, kakor pravi sv. Pavlin »aedificatis basilicis contexit«, je bil, kakor priča isti škof, tudi kraj učlovečenja, torej Marijina hišica. Sv. Pavlin pa je v tem tudi zato zanesljiva priča, ker je bila njegova sorodnica Melanija 25 let v Palestini in mu je o povratku sama pripovedovala, kar je na svoje oči videla.

L. 570. omenja nazaretsko hišico romar sv. Antonin iz mesta Plaisance. On pravi: »Domus sanctae Mariae basilica est«... »hišica Marijina je sedaj bazilika«; kar se dobro ujema s poročilom svetega Pavlina. Okoli l. 670. je bil v Nazaretu francoski škof Arkulf. Njegovo romanje je opisal opat Adaman v knjigi: *Relatio de locis sanctis*. O nazaretski hišici pravi: Sredi mesta je velika cerkev, »ubi quondam fuerat aedificata domus, in qua noster nutritus est Salvator...«

Nekaterim dela težave izraz »ubi aedificata fuerat«, »kjer je bila sezidana«, češ torej je tedaj ni bilo več. Toda take sestave se večkrat rabijo. Tako n. pr. piše bl. Kanizij o rimskem kolegiju, ki ga je v Rimu obiskal: »collegium, quod Romae constitutum fuerat« itd. Podobne izraze rabi o nazaretski hišici tudi Beda Venerabilis († 733), ki pa sam ni bil v Nazaretu in je posnel večinoma opata Adamana. Pravi: »ubi erat domus«. Izraz »kjer je bila hiša« se pa lahko tudi tako umeje: hišica je sedaj kapelica.

L. 1106. in 1107. je potoval po Palestini ruski iguman Daniel. O cerkvi učlovečenja pravi: »Sredi mesteca je velika cerkev s tremi oltarji. Pri vstopu vanjo se vidi na levo pred majhnim oltarjem mala, toda globoka votlina; tu so dvojna vrata, ena na vzhodu, druga na zapadu, skoz katera se pride po stopnicah doli v votlino. Ako se gre skoz zapadna vrata, je na desno mala sobica, ki ima neznatna vratica. Tu je živela Devica z Jezusom. Soba je jako nizka... Nad to votlino je sezidana cerkev posvečena oznanjenju.« Iz tega popisa se sicer zdi, kakor da je bila sobica v votlini in da zidane hišice sploh ni bilo. Toda če se spomnimo Pavlinovega poročila, da je sv. Helena »pokrila« svete kraje z bazilikami, težkoče ni več. Saj pravi tudi iguman Daniel: nad to votlino je sezidana cerkev. Kakor votlina, tako je bil tudi predzidek v spodnji cerkvi, torej »doli«.

Med l. 1112. in 1120. je bil v Nazaretu Belardo d'Ascoli. Tudi on govori o hišici Marijini, »cella Dominae nostrae«. Pravi pa, da je bila »kripta«, »toda znotraj na vzhodni strani ne zidana, temveč v skalo izdolbena«, kar bi pomenjalo, da je bila na zapadni strani zidana, torej prava hišica, kakršne so bile navadne v Nazaretu.

Iz l. 1165. imamo potopis Janeza iz Würzburga. Ta pravi, da je videl »cubiculum«, hram, kjer je postala Marija Mati božja. L. 1177. popisuje Nazaret Janez Phocas. Njegov opis se blizu ujema z opisom igumana Daniela. Hiša, pravi, je izpremenjena v prelepo cerkev; ob oltarju na levo je vhod v votlino, notri je na kraju, kjer se je izvršilo učlovečenje, oltar, na desno hramček (aedicula), kjer je Mati božja navadno bivala, na levi drug hramček brez svetlobe...

Do konca 12. stoletja romarji govorijo o Marijini hišici. Kaj pa po l. 1291.?

Chevalier trdi, da govorijo o hišici pravtako tudi poslej in navaja za pričjo romarja Ricoldo de Monte Croce, češ da je bil l. 1294. v Nazaretu in je videl hišico. Res pravi Ricoldo: »Prišli smo v Nazaret. Velika cerkev je bila skoraj docela porušena. Nič ni ostalo od prejšnje stavbe razen hrama, kjer se je zgodilo oznanjenje (sola cella, ubi fuit annuntiata Domina). To je ohranil Gospod v spomin uboštvu in ponižnosti.« Toda, kar je tu pglavitno, Ricoldo ni bil v Nazaretu l. 1294., marveč precej pred l. 1291. Zakaj sam opisuje, kako se je pozneje vrnil v Akkon, »civitatem christianorum«. Zakaj je Chevalier to izpustil? Akkon je torej še stal, je bil še v rokah kristjanov. Torej je bilo to pred l. 1291., zakaj tega leta je bil Akkon že v oblasti nevernikov.

Po l. 1291. romarji ne omenjajo več zidane hišice, temveč le še votlino.

Prvi potopis je iz l. 1321., posnet po Burchardu iz l. 1285. Odorik Mattiuzzi omenja samo kraj. Viljem Boldensele, dominikanec, l. 1332. piše o Nazaretu: »Tu je bila lepa cerkev, toda sedaj je skoraj porušena, le še mal prostor (locus) je pokrit, kjer se je, kakor pravijo, dovršilo učlovečenje.«

Iz l. 1345. imamo poročilo frančiškana Nikola Poggibonsi. Ta pravi: »Na kraju hišice je bila cerkev, a sedaj je cerkev porušena, le sobica naše ljube Gospe je še ohranjena, jako majhna, iz mozaika.« Nikola Frescobaldo pravi (l. 1384.), da je bila ta sobica »una caverna sotterra«, podzemna votlina. L. 1425. pripoveduje isto Marko Rustici: »Kripta je porušena; ni več zidov; le sobica je še ohranjena, vsa iz mozaika, vsekana v skalo.

A zakaj, vprašuje Chevalier, ni na vzhodu nobene tradicije o kakem prenosu hišice? Tega natanko ne vemo. Božja dela se pač ne vrše hrupno in šumno. Hišica je nevidno izgnila, kakor je tudi na Trsat nevidno prišla in odšla. Toda sledi hišice so se ohranile. L. 1620. je pridobil P. Tomaž iz Novare od emira Fachr ed Din iz Saide nazaretsko votlino za frančiškane. Ko je šel pater v Evropo, je obiskal tudi Loreto. Tu so se ga polastili mučni dvomi. Zazdelo se mu je, da je loretska kapelica večja, daljša in širša kakor pa kapelica na mestu hišice v Nazaretu. Vzel je mere s seboj, ko se je vrnil v Nazaret. In res mere se niso ujemale: loretska hišica je bila za štiri pedi širša in prav za toliko daljša kakor pa nazareška kapelica. Toda ko je moral pozneje kapelico nekaj popraviti in zato stene do tal odkopati, je našel zunaj temeljev še druge starejše temelje in s temi so se mere popolnoma ujemale.

Zadnja leta so začeli frančiškani zopet preiskavati sledi zgradb iz prejšnjih dob. O teh izkopinah poroča gvardijan l. 1909. v »Diarium Terrae Sanctae« :

»Pred sedanjo cerkvijo iz leta 1730. sta bili v Nazaretu zapored dve baziliki: prva iz IV. stoletja, iz časa Konstantinovega; druga iz XII. stoletja, iz križarske dobe. Od najstarejše cerkve se dobe jako dragoceni ostanki, posebno na severni strani. Dognalo se je, da je bila votlina pod levo ladjo med stebroma pred prečno ladjo, prostor, kjer je sedaj kapela angelova, je bil pod srednjo ladjo. Tlak svete kapelice je bil 1'60 m pod flakom bazilike. Doli se je moglo iti po dveh stopnicah: po eni na zapadu in po eni na jugu. Vse raziskovanje nam kaže, da je položaj cerkve določen po votlini in po hišici pred njo, in da se zato niso bali težavnega dela, ker so morali na severu skalo navpik odsekati, na jugu pa in na zapadu napraviti zid dolg 9 m in širok 5 m.«

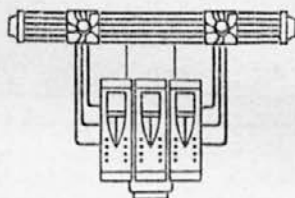
»Kar se tiče druge, namreč križarske bazilike, je najnovejše izkopavanje odkrilo vse potrebne dele, da bi se mogel njen načrt iznova sestaviti, da, celo določiti njena višina in notranja razdelitev... no, nismo še vsega odkrili, najbolj zanimive stvari nas še čakajo; tako pričakovanje nam vzbuja mozaik, ki smo ga zasledili

zadnje dni pod tlakom sedanje cerkve. Morali bi odkopati ves tlak sedanje cerkve, da bi mogli presoditi, kaj nam je še prikrito. Ali, pač je lahko podirati, težavno pa je in jako drago zopet zidati; ko bi bil kak prijatelj svete dežele in bi nam zato dal potrebnih sredstev, sveta Devica bi mu gotovo obilno poplačala . . . Da bi se moglo dognati tudi vse, kar se tiče svete hišice, bi morali sedanjo cerkev popolnoma podreti . . . le to rečem: kar se tiče loretske tradicije, je neka vrsta romarjev, ki le preveč radi govore zoper njo. Jaz sem jo branil . . . in ravno zato sem že pred 20 leti začel izkopavanja.«

K o n e c.

Čitatelj ima pred seboj glavne dokaze za resničnost loretske tradicije. Naj jih premisli in naj sam sodi. Seveda mora dokaze strniti. Dostikrat v zgodovini posamezna dejstva sama zase ne dajo moralne izvestnosti, katero dajo dejstva povzeta v celoto. Vpoštevati mora tudi, da je tudi tradicija vir zgodovine. Koliko zgodovine se opira na tradicijo!

Pripomnimo le še, kar je sicer že samo ob sebi umevno, da tu ne gre za nobeno versko resnico. Loretska tradicija ni dogma in ne more biti dogma. Gre le za historično resničnost tradicije in seveda dosledno za posebno odliko loretske božje poti, ali je ta božja pot le božja pot k starodavni častitljivi kapelici Matere božje, posneti morda po vzorcu nazareške kapelice, ali pa božja pot k pravi hišici Marijini, kjer je »Beseda meso postala«.



Prispевki k problemu : moderna veda in svetovni nazor.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Svetovni nazor večine modernih prirodoslovcev je monističen.¹ Zlasti Haeckel je zelo razširil monizem. Osnovo je v ta namen celo posebno zvezo monistov (Monistenbund). Varljivo moč dobiva monizem predvsem iz javnega mnenja, da je monizem moderna veda. A kdo ne bi bil rad modern in kdo bi bil rad v nasprotju z vedo? In prav to je najhujša zloraba vede, da tudi monisti sami radi govorijo v imenu vede. Tu treba zastaviti z odločnim protestom. Na Nemškem se je res že osnoval zoper monistovsko zvezo Keplerbund, čigar namen je braniti vedo proti strankarski zlorabi, ločiti dejstva od potvar, dognane resnice od hipotez, upravičene sklepe od izmišljenin, razum od nezmisla. A tudi izvan Keplerbunda resni znanstveniki odločno nastopajo proti monistovskim dogmam. Zadnji čas sta zlasti dva moža veččaka vzbudila veliko pozornost. Prvi je dr. W. Branca, profesor geologije in paleontologije na berlinski univerzi, s svojim novim delom: »*Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen*« (Leipzig 1910). Drugi je pa dr. K. Camillo Schneider, profesor zoologije na dunajskem vseučilišču, ki je napisal delo: »*Die Grundgesetze der Deszendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt*« (Freiburg im B. 1910, mit 73 Abbildungen).

Monizem je splošno ateizem in evolucionizem. Njegovi temeljni nauki so: Vse je eno v večnem razvoju. Vsa bitja so se razvila iz prasluzi. Tudi življenje je nastalo po razvoju. Tvorba razvoja je tudi človek in z njim um, etika, religija. Nad razvojem ni nobenega določujočega činitelja, bog ni princip razvoja, temveč tudi sam le produkt razvoja.

Poglejmo torej, kako sodita imenovana znanstvenika o teh monistovskih dogmah. Povzemimo tri osnovne točke: evolucijo brez Boga, postanek življenja in postanek človekov. Kaj pravi o teh točkah veda, kaj um?

Dr. K. Schneider o evoluciji.

Splošna dogma monizma je evolucionizem, to je teorija, da so se razvila vsa bitja po evoluciji brez višjega principa, ki bi evolucijo določeval in ravnal, brez Boga.

Dr. Schneider ne taji evolucije. Nasprotno! Njegovo filozofično naziranje je, da so se vsa bitja razvila iz skupnega stebila (seveda človek le stvarno, somatično). Priznava pa, da to naziranje doslej še

¹ Primeri: Fr. Klimke S. J., *Der Monismus* (Freiburg im B. 1911, XXIII, 620).

ni pozitivno znanstveno dokazano.¹ Toda odločno zanikuje, da bi bila dokazana evolucija brez stvariteljnega božjega vpliva in da bi sploh bila dokazna. Take evolucije »ni le nemogoče dokazati, marveč si tudi ne misliti«. Zlasti splošni evolucionizem je naravnost nezmiseln, ako ne priznava smotrnosti. Dr. Schneider pojasnjuje to zlasti na problemu prilagodbe (*Anpassungsproblem*). Bitja so se po evolucionistični podmeni cepila iz skupnih stebel in v raznih smereh razvijala in prilagojevala. Ta razvoj je pa nemogoče pojmiti, ako »ni imel že prvi organizem notranje zmožnosti, da se smotrno prilagodi« vsakokratnim razmeram ter si za nove potrebe ustvari nove organe.² Te smotrnosti niti Darwin ni tajil, a izkušal jo je razložiti irracionalno, mehanično, z bojem za obstanek.³ Toda boj za bitje in nebitje more le ohraniti in potencirati, kar je danega, ne more pa ustvariti novih funkcij in za nove funkcije novih organov. Mislimo si kače. Kako naj mehanično razložimo, da so dobile nekatere kače v neki dobi strupne zobe? Potrebovale so jih, če so bile preslabe ali prelene, da bi druge živali zadavile in se tako prehranile. Toda odkod naj bi jih dobile? Strupni zobje so neko sredstvo, neko orodje, ki ga treba zamisliti in naravnati na smoter, kakor tehnik zamisli za gotove smotre gotove smotrne priprave. Potreba se lahko zadovolji na več načinov. Za te načine pa je treba vedeti, treba je imeti o njih predstavo. To je prvo. Potem je treba izbrati ta ali oni način ter ga udejestvovati, realizirati. Katerega naj kako bitje izbere ter udejestuje? Tu je dvoje odločilno: samoposebi tistega, ki bolje ustreza smotru; dejansko pa tistega, ki kolikormogoče ustreza smotru in ga je v dejanskih razmerah mogoče udejestvovati. Vpoštevati treba notranjo možnost: ali je na tak organ organizem sploh naravnat, tako da se organ sploh more razviti; potem pa vnanjo možnost: ali more tak organ opravljati svoje funkcije z ozirom na dejanske vnanje razmere. Vse to je torej nemogoče brez poznanja smotra, sredstev in razmer. To se pravi: mehanična razlaga razvoja je popolnoma nemogoča. Darwinizem je varal sam sebe in druge.⁴

Poznanje smotra, sredstev in razmer je treba položiti ali v razvijajoča se bitja sama, ali v umsko bitje nad njimi. Moderni nasledniki Lamarckovi, takozvani psiholamarkisti (Pauly, Francé i. dr.) zares pripisujejo to spoznanje razvijajočim se bitjem samim. Toda zmotno. Živali sploh nimajo uma, zlasti pa jim ne gre pripisovati umskega spoznanja, ki splošno presega celo človeški um. Kako naj si kača izmisli tako umetelno sestavljen aparat, kakršen je strupni zob? Kako naj čebelica sama reši tako težak problem, kakršen je rešen v satu, namreč po kateri geometrični obliki je mogoče z najmanj voskom zgraditi kar največ celic z najmanjšim prostorom, a naj-

¹ O. c. 167 s.

² O. c. 29-30.

³ O. c. 71, 72.

⁴ O. c. 65, 76, 123-7, 46.

večjo prostornino? Kako naj logično prisodimo živalim tak transcendenten um, ko opazujemo pri njih na drugi strani čudovito topoglavost?¹

Tisto asociativno spoznanje smotrov in sredstev, notranjih možnosti in vnanjih razmer je potemtakem mogoče položiti le v transcendentno bitje nad evolucijo.² To se pravi: bivati mora nad vso evolucijo bitje, ki je položilo v evolucijo smotrne tendence, vsled katerih se bitja smotrno razvijajo, kakor da imajo sama spoznanje. Evolucijo je mogoče pojmiti le smotrno, teleološko, in tako, da priznamo Boga, teološko.³

Lamarkizem in darvinizem, oba priznavata smotrnost. A darvinizem se je motil v temeljni točki, ker je bistvo smotra izprevergel in ga izkušal pojmiti zgolj mehanično; lamarkizem je bistvo smotra prav pojmoval, a motil se je v drugi temeljni točki, da je napravil rastline in živali za umna, misleča bitja. »Izravnava (rekifikacija) obeh teorij vodi nujno k teološkemu naziranju.«⁴

Tako se da povzeti vodilna misel dr. Schneiderjevega dela. Z drugimi problemi, ki jih na podlagi obširnega materiala tolmači dr. Schneider, in sicer vedno pod ozirom na to vodilno idejo, se tu ne moremo baviti.⁵ Preidimo takoj k drugi točki o postanku življenja! Kaj pravi veda o tem?

Branca o postanku življenja.

»Doslej«, pravi Branca, »samoplodnja prvega življenja (Urzeugung, generatio aequivoca) ni dokazana in po mojem mnenju tako očitvidno nasprotuje prirodnim zakonom, ki je po njih živo bitje vedno

¹ O. c. 46, 69, 70, 209—11.

² O. c. 76, 78.

³ O. c. 30—1, 76.

⁴ O. c. 77.

⁵ Na podstavi splošne evolucije je prišel do nekakega platonizma. Splošno evolucijo se mu zdi, da je mogoče pojmiti le, ako priznamo nad vsemi organizmi idejo kot enoto in možnost vseh načinov, na katere se bodo bitja razvila. Ideja se realizira v stvari, seveda vedno le nepopolno, ker stvar ni dovzetna za vso polnost idejne vsebine. V vsaki spolni stanici je imanentna varianta ideje, eutelehija (Aristotelov izraz), ki je subjekt v individuu dejstvujoče duše (življenjska moč, vitaliteta). V praobilki je cela vrsta razvojnih klic, ki se po plodnji razprše, in tako nastanejo različne razvojne oblike. Počasi pa se specializacija dovrši, začne se neka doba stalnosti. Značilna svojstva se vedno bolj ustale, izpremenljivost se zmanjša, obenem pa tudi plodovitost. Ostarele oblike začno izumirati. V tem pa je teleologija smrti. S smrtjo se ideja le oprosti, da se zopet v novih plodnih oblikah realizira v stvari. — Vsi ti problemi so vsekako zanimivi, a za nas tu nimajo posebnega pomena, zlasti ne, ker je splošna evolucija le neverjetna hipoteza. Za omejeno evolucijo pa po našem mnenju zadoščujejo notranje eutelehije (forme, dejji), kakor so učili Aristotel in sholastiki, brez fiktivnih idej.

le iz živega bitja, da treba močne vere v čudeže, če kdo kljub temu smatra samoplodnjo za nekaj samoumevnega, za nekaj takega, kar dokaza skoraj ne potrebuje. Če pravi Nägele: kdor taji samoplodnjo, mora verovati v čudež, pravim jaz: kdor veruje v samoplodnjo — kolikor doslej gotovega vemo o postanku življenja —, ta mora tudi v čudeže verovati. Kdor veruje samoplodnjo, veruje, da sta dva diametralno si nasprotna prirodna zakona v veljavi. Prvi zakon se glasi: življenje nastaja le iz življenja; drugi bi se glasil: življenje nastaja tudi ali je vsaj prej nastajalo iz ne-življenja. Prvi zakon dokazujejo milijarde dejstev in je nedvomen; za drugega ni še doslej nobenega dejstva.«¹

Zastopniki samoplodnje se morajo sklicavati na prejšnje dobe, češ, tedaj so bili prirodni pogoji in zakoni še drugi. Toda, vprašuje Branca, »kđaj in zakaj pa je zemlja izgubila dotedanjo moč iz neživljenja proizvajati življenje? Kđaj je zaspal tisti prirodni zakon? To bi bil po mojem mnenju največji čudež, ki bi ga bila zemlja doživela; kateri drugi zakon bi se bil tako čudovito vedel?« Potem pa, kar je pglavltvno: »vsa geološka in prirodoslovna veda sloni na podstavi, da so današnji prirodni zakoni bili že v vseh časih prirodni zakoni, in da je zato misel, kakor da so vladali nekđaj v prirodi drugačni zakoni, nestvor (ein Unding) . . . Kdor torej veruje v samoplodnjo, se mora zavedati, da, kolikor vemo danes o prirodi, veruje čudež.«² Nekateri so se tako navadili na misel, da je nastalo življenje iz nežive substance, da niti več ne čutijo »strašanskih težkoč, ki so združene s to hipotezo«. Le mislimo si zemljo, preden je na njej nastalo življenje. Kaj je bila? Gruča kamenin brez duha, brez življenja. In tu naj so se nekega dne združili ogljikova kislina, voda in amoniak in proizvedli življenje in početke uma in duševnega življenja? »Zares dobršno lehkorniselnost prisojajo tistim, ki jim natvezajo tako bajko! Ko bi Cerkev od nas zahtevala, da kaj takega verujemo, kako ogorčeno bi se obrnili prirodoslovci od take zahteve!«³ Nekateri si pomagajo s tem, da iščejo prvega postanka življenju na drugih svetovih. Toda to se pravi vprašanje le »preložiti«. Če je svetovje nekaj enotnega, morajo na njem vladati tudi enotne prirodne moči in enotni zakoni; kar je torej na zemlji proti prirodnim zakonom in čudež, bi bilo po vsej priliki čudež tudi na drugih svetovih.⁴

En izhod bi še bil, da bi sploh ne iskali življenju početka, marveč bi preložili življenje z večnim svetovjem v večno prošlost

¹ O. c. 90, 92.

² O. c. 91, 93.

³ O. c. 93.

⁴ O. c. 96. Wasmann v poročilu o Brancovi knjigi v »Stimmen a. M.-L.« 1911, zv. 3, 291 3) pripominja, da po najnovejših opazovanjih sploh ne bi mogle priti klice z drugih svetov žive na zemljo. Francoz, kemik P. Bequerel je namreč dognal, da bi ultravioletni solnčni žarki vsako življenje v klicah zamorili. (P. Bequerel, Die abiotische Wirkung des Ultravioletts u. die Hypothese vom kosmischen Ursprung des Lebens, Comptes rendus CLI, 1910, 86—88.)

Toda Branca si tudi tu ne prikriva težkih ovir. »Ko bi bili svetovi večni, bi bili že v davni davnini dovršili svoj razvoj iz plinastega stanja preko ognjenotekečega do stanja popolne otrplosti. Za večnost so milijarde let kakor ena sekunda. Že neizmerno dolge dobe bi torej življenja na svetu ne bilo več.«¹ Haeckel je zamislil večn: krogotok, namreč da bi se ta razvoj zopet in zopet ponavljal: otrpli svetovi bi zopet padli drug v drugega, raztopili se in zopet započeli prejšnji razvoj. Toda, pravi Branca, če si mislimo le 100 milijonov zvezd, je podmena, da bi se vsaka teh 100 milijonov zvezd neštetokrat zopet povrnila v prvotno stanje — dasi vedno gorkoto v vsemirje izžarevajo in tako nepovračljivo izgubljajo —, nekaj strašanskega (eine Ungeheuerlichkeit). Fizikalično je pa ta podmena tudi docela nevzdržna, kakor je mojstrsko dokazal eden prvih fizikov, Chwolson.² »Tako je torej tudi dokaz, da bi bilo svetovje večno in tako tudi večno življenje na njem, ničev.«³

Kaj tedaj? Naraven sklep bi bil, da je moralo nastati prvo življenje kakor tudi svetovje samo, po vzročnosti višjega večnega bitja, skratka, da je ustvarjeno, kakor zares uči Cerkev. Branca priznava, da bi bil ta čudež vsekako bolj naraven kakor čudež samoplodnje. Zakaj »tu naj bi stvar, absolutno brez duha, brez življenja, proizvedla življenje, ko po oni misli proizvede življenje duhovno bitje, Bog.«⁴ Vendar, pravi Branca, si mi kot prirodoslovci ne moremo ne tega ne onega misliti, zato nam ne preostaja drugega, kakor da izpovemo, da »o tem ničesar ne vemo.«⁵ Tu pa je treba pač pripombe. Ako bi Branca samo rekel: »Mi kot prirodoslovci o prvem postanku življenja ničesar ne vemo«, bi bila to le odkritosrčna izpoved odkritosrčnega znanstvenika, ki bi mu mogli le pritegniti. To je resnica: empirično-pozitivna veda o prvem postanku življenja ničesar ne ve. Monisti morejo le kot filozofi postaviti o početku življenja svojo teorijo, ki pa je, kakor prav poudarja Branca, nezmisljena. Samo tega se ni zavedal Branca, da je tudi on prestopil meje empirične vede in je govoril kot filozof, ko je dejal: Mi o postanku življenja ničesar ne vemo, zakaj čudeža ne moremo verovati, drugače pa uganke rešiti ni mogoče. Zakaj ne morete verovati čudeža? Monističnega zato ne, ker je nezmisljen. Prav! Zakaj pa ne morete verovati stvarjenja? »Zato ne,« pravi Branca, »ker je vsak čudež proti prirodnemu zakonu in zato za prirodoslovca nekaj nemogočega.«⁶ To trditev je zapisal le Branca-filozof in žal kot slab filozof. Izboren prirodoslovec, slab filozof. Očividno nasprotje je vsekako, če si kdo tolmači postanek življenja monistovsko po samoplodnji. To pravzaprav ni čudež, ampak ne-

¹ O. c. 96—7.

² O. c. 97. Chwolson, Zwei Fragen an die Mitglieder des deutschen Monistenbundes, 1908.

³ O. c. 98.

⁴ O. c. 93.

⁵ O. c. 98.

⁶ O. c. 93.

zmisel. Kako naj nastane samoposebi življenje iz neživljenja? nekaj samoposebi iz ničā? To je prav tak nezmisel, kakor Pavlihova bajka, da je sam sebe za lase iz barja izvlekel. Toda kje je kako nasprotje, ako rečem, da je življenje nastalo pod vplivom višjega živega bitja? Kje je tu tudi kako nasprotje proti narodnim zakonom? Narodni zakon je: življenje nastaja le iz življenja, to se pravi, kar rodi življenja naroda, ga rodi in more roditi sama iz sebe le iz življenja: Odkod pa je dobila naroda prvo življenje, ki iz njega poganja vse življenje na zemlji,¹ tega narodni zakon ne izraža, to je marveč ravno vprašanje, problem. In kakšno notranje nasprotje je reči, da je prvo življenje moglo nastati le pod vplivom višjega živega bitja? Tu ni nobenega nasprotja ne z miselnimi, ne s narodnimi zakoni. Ne s narodnimi zakoni: zakaj, če pravi zakon, da je življenje le iz življenja, ta teorija le pritrjuje in prav zato, ker pred prvim življenjem na zemlji ni bilo življenja, išče življenju prvega vira v nadsvetovnem Bitju, ki je Življenje. A v tej teoriji tudi ni nobenega nasprotja z miselnimi zakoni: saj je miselni zakon prav ta, da mora imeti vsak pojav svoj razlog; ako torej za prvi pojav življenja ni razloga ne v narodnih, ne sploh v svetovnih silah, je postulat miselnega zakona sklep, da je vir življenja nadsvetoven. Tu Brancov »ne vemo« ni opravičen. Zakaj, ni res, da nič ne vemo. Mi vemo, da prvo življenje ni nastalo samoposebi iz neživljenja, zakaj iz nič ni nič. Mi vemo, da je nastalo, zakaj nekdanje stanje svetovja za življenje ni bilo dozvetno. Ako pa vemo, da je življenje nastalo, in vemo, da ni nastalo iz sebe, tedaj je nujen sklep, da je nastalo pod vplivom višjega živega bitja ali — da se ne vrtimo v kolobarju — da je nastalo pod vplivom večnega bitja, ki je Življenje in pravir vsega življenja.

Branca torej po pravici zameta monizem, ker uči nezmislne teorije, a ne pravi po pravici, da tudi stvarjenja ne more vzprejeti, češ, da je nemogoča dogma. Zakaj prvič: nauk o stvarjenju ni le dogma, temveč tudi nauk narodne filozofije, in drugič: ne nemogoč nauk, temveč na podstavi narodnih in miselnih zakonov nujen nauk. Empirična veda — to moramo še enkrat poudariti — pa res o stvarjenju ničesar ne ve; kar ve, je le zoper samoplodnjo. To moramo zato poudariti, ker gotovi »znanstveniki« vedé in hoté varajo neuke ljudi, kakor da je monizem s svojimi teorijami o večnosti tvari in o samoplodnji življenja rezultat moderne vede.

Iz prvih živih bitij in klic se je razvijalo nadaljnje življenje na zemlji. Kako? ali iz ene klice, ali pa je moralo biti več prvotnih klic?

Branca se je doteknil v svojem delu tudi tega problema. Precej splošno, pravi, mislijo prirodoslovci, da je vse življenje nastalo iz ene praklice, oziroma iz ene prasluzi (Urschleim). Branca le konstatira, da je tak (monophyletični, enoklični) postanek živih bitij znanstveno nedokazan in zelo neverjeten. »Monofiletična dogma je nastala in se utrdila pod očarljivim vtiskom gesla o ,enoti'. Toda

¹ Abstrahiramo od zgolj duševnega življenja, da je razlaga preprostejša.

ta navidezna enotnost je v resnici nekaj silno zamotanega.« Mono-filetik mora verovati v strašansko zapleten in obtežen čudež,« dočim je misel o mnogokličnem (polyphyletičnem) postanku življenja mnogo bolj pametna in »neskončno preprostejša«. ¹ Paleontologija nikakor ne more dobiti toliko prehodnih oblik, kolikor bi jih bilo treba, da bi se razložil razvoj vseh bitij iz ene praoblike. Za polifiletično teorijo se je zgovorno zavzel O. Hertwig. »Tako dobimo namesto enega neznanskega vledrevesa (rodovnika) predstavo več manjših dreves, ki med seboj niso sorodni.« ²

Te različne teorije so s stališča krščanskega svetovnega nazora zelo indiferentne. Le človeku prisvajajo krščanski svetovni nazor svoje stališče. Kaj pravi torej pozitivna veda o človeku? Ali je njegov rodovnik obenem rodovnik kakih živali (opic ali kakih podobnih bitij) ali pa je morda človek, kakor je v vsem stvarstvu odličen po svojem gospodujočem duhu, tako odličen tudi po svojem rodovniku?

Branca o postanku človeka.

L. 1901. je razočaral Branca evolucioniste z jasno izpovedjo: Paleontologija ne pozna doslej nobenih živalskih prednikov človekovih. »Ahnenlos, ein wahrer Homo novus steht unsere Gattung plötzlich vor uns da in diluvialer Zeit«. V sedanjem delu pa je Branca zbral in presodil znanstveni material od l. 1901. do 1910. Rezultat tega dela je: L. 1910. vemo o človekovem postanku toliko kakor l. 1901.

Na podlagi dosedanjega materiala loči Branca tri fosilne tipe človeških lobanj: nižji tipus (Neanderthaltypus), višji (Cro-Magnontypus) in vmesni, polutanski tipus (Zwittertypus). Komu bi se vsiljevala misel, da značijo te tri oblike pač tri stopnje v človekovem razvoju. Toda tak sklep bi bil zmoten. Vse kaže, pravi Branca, da je živel v diluvialni dobi v Evropi človek z istolično lobanjo, kakršno ima današnji kulturni človek. Prav »mogoče je in zdi se, da je višji tipus lobanj v Evropi pravtako star kakor nižji ali pa še starejši« (str. 19). Je pa tudi cela vrsta težkoč iz morfologije proti temu, da bi se bil višji tipus v diluvialni dobi v Evropi razvil iz nižjega (str. 50). Ta nižji tipus tudi ne predstavlja svoje vrste, zakaj ljudje s takimi lobanjami se dobe še dandanes med Avstralci, da, kakor poroča Klaatsch, celo z niže oblikovanimi kakor neanderthalski človek. Ko bi bil torej neanderthalski človek kaka posebna vrsta, bi morali tudi današnjega človeka deliti v več vrst (str. VI).

Živalski predniki človekovi bi morali biti vsekako podobni današnjim antropomorfim opicam. Toda v tem oziru je značilno, kar priznava Branca (str. 7): »Nikjer se ni dobil doslej fosilen človeški skelet, ki bi v odnosnem razmerju dolžine rok in nog

¹ O. c. 99.

² O. c. 100.

spominjal na današnje antropomorfne opice, ki so zanje tako značilne zelo dolge roke in kratke noge. Vsi fosilni skeleti, kar so jih našli, so namreč v tem oziru skozinskoz pravi človeški (voll und ganz echt menschlich).« Branca pa tudi nič ne prikriva, da so zopet velike morfološke težkoče, kako bi se bil človek razvil iz antropomorfni opic. Največjo težkočo mu delajo dolge roke. Takšen, kakor so te opice, pravi, bi moral biti terciarni človek, a ni si mogoče misliti, kako naj bi se dolge roke pri potomcih okratile. »Das ist undenkbar« (str. 54). »Oblika, kakršne so dandanašnje antropomorfne opice, oziroma njih terciarne prednice, ne morejo biti v vrsti človekovih pradedov« (ib.). Da, ko bi bile imele terciarne antropomorfne opice kratke roke! A za tako podmeno ni doslej »niti najmanjše paleontološke opore«. Potem je pa še drugo nasprotje. Na podlagi Friedenthalovih poizkusov bi bila krvna sorodnost med človekom in opico zelo bližnja. »Nasprotno pa bi se bili mogli človeški možgani in jezik pač le tekom tako dolge dobe razviti, da bi bila človek in opica že dolgo, dolgo ločena in pravzato že le v daljnem sorodstvu ... V tem je torej neko dejansko nasprotje« (str. 79—80).

Skratka: Kolikor doslej pozitivno vemo, se človek prikaže v diluvialni dobi, tedaj pa tudi kot pravi človek, kot pravi »homo sapiens«. Živalskih človekovih pradedov ne poznamo.

Ta jasna izpoved resnega znanstvenika ima le tem večjo veljavo, ker je Branca po svojem mišljenju evolucionist. Branca misli, da se je človek razvil, to mu je postulat zoološkega naziranja, toda mož je tako resnicoljuben, da radi svojega naziranja ne krivi in maliči dejstev. On je tudi eden izmed tistih, ki so protestirali, ko so hoteli nekateri opravičevati znane Haecklove falzifikacije. Jaz sem podpisal ta protest, pravi Branca sam, ker je protest branil načelo, »da more biti le absolutna resnicoljubnost podlaga vede« (str. 86). Branca je nastopil tudi proti Wasmannu, češ da ga je navajal kot pričo za stvarjenje, dočim v resnici misli ravno nasprotno (str. 85). Seveda je s tem storil Branca Wasmannu krivico. Wasmann ga je navajal le za pričo, da »moderna veda ne pozna človekovih živalskih prednikov«. ¹

Branca je torej kot zoolog prepričan, da se je človek razvil iz živali, tudi umsko (str. 111), a obenem kot resnicoljuben znanstvenik priznava, da pozitivna veda ne podaja za to nobenega dokaza. Pozitivna veda ve doslej le to: človek se prikaže na svetu kot homo novus, kot pravi človek, a odkod, ne ve.

Glede naziranja samega, ki ga ima Branca o človeškem postanku — to naziranje je že filozofično in ne zgolj empirično znanstveno — jako dobro pripominja Wasmann: To je hipoteza. Dejansko je docela neverjetna. »Ko bi izhajala človek in opica iz istega prahistoričnega debla, bi se morala vendar pokazati kje tudi tista veja, ki vodi od debla do človeka, in ne le tista, ki vodi do opice.« Za opico je polno odlomkov tiste veje, za človeka nobenega. Kar

¹ Primeri: Stimmen a. M.-L. 1911, zv. 3. 291 ss.

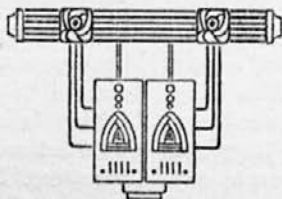
se pa tiče umskega presojanja hipoteze, Brancovo načelo nikakor ni pravo. Branca priznava le zoološko stališče. Toda prav to je krivo. Človek se s svojim umom, s svojo voljo tako visoko dviga nad žival, da bi bilo skrajno enostransko, ga presojati le z živalskega stališča.¹

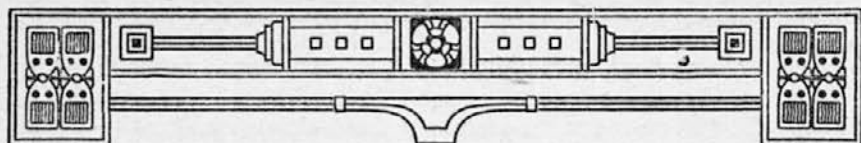
Ta pripomba, pravimo, je popolnoma upravičena. Poleg zoologije, ki preučuje v človeku živalsko plat, je psihologija, ki preučuje človekovo duševnost, nad zoologijo in psihologijo je filozofija, ki na podlagi obojnih rezultatov presoja človekovo celotno naravo. Ako filozof dožene, da je v človeku poleg telesa netvarna duša, ki je ni mogoče razviti iz tvarnih prvin, tedaj mora zoolog to spoznanje vpoštevati. Tudi ko bi potem zoolog empirično-pozitivno dognal, da se je človeški organizem razvil iz živalskega, še vedno ne bi mogel kar kratkomalo reči: Človek se je razvil iz živali. Reči bi mogel le: Človek se je somatično (telesno) razvil iz živali; ali ima človek tudi psiho (dušo) in ali se je tudi njegova psiha razvila iz živalske psihe, o tem kot zoolog ne morem soditi, to moram prepustiti psihologu in filozofu.

Toda, kakor Branca odkrito priznava, zoološka veda ničesar ne ve o človekovem telesnem postanku, kaj li o človekovem postanku sploh!

Tako je razvidno, kako šarlatansko si moderni monizem nadeva videz znanstvenosti. Ogledali smo si tri osnovne monistovske dogme in vse tri so se izkazale za neosnovane in samovoljne izmišljenine.

¹ Primeri: Stimmen a. M.-L. I. c.





Listek.

Verstvo.

Brezverstvo in veda. — Berlinski vseučiliški profesor, sloveči geolog dr. W. Branca je izpregovoril v svojem delu »Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen« (Leipzig 1910) tudi o brezverstvu. »Čuden pojav naše dobe je,« pravi (str. 101 sl.), »da čutijo profesorji prirodoslovja v sebi nagon javno izpovedavati svojo nevero glede na bivanje božje. Čudno je to zato, ker vera v tem oziru nima nič opraviti s prirodoslovno vedo in je tudi ta nevera le vera, a ne veda. Tako je nastopil pred nekaterimi leti kemik prof. Ladenburg pred zborom prirodoslovcev v Kasselu z izpovedjo, da ni Boga, da je Bog nepotreben; podobno se je izjavil zoolog Haeckel v svojih »Welträtsel«. Vendar je bil med njima velik razloček. Ladenburg je podal svojo izpoved pred zborom prirodoslovcev, ki takoj lahko ločijo, kaj je v predavanju pozitivno znanstvenega, a kaj je le vera. Nasprotno pa se je obrnil Haeckel s svojo dogmatiko monizma (Welträtsel) na najširše sloje, ki po veliki večini nimajo tistega prirodoslovnega znanja, da bi mogli presoditi, kaj je v knjigi resničnega, kaj neresničnega, kaj znanstveno dognanega, a kaj je le vera ali hipoteza. Tu je bil torej poseben namen: Najširši sloji naj bi sprejeli novo vero, staro religijo pa naj bi kot neumno in zastarelo odvrgli. Da bi bil vtisk močnejši, je Haeckel vse prirodoslovce, ki niso z njim istega mnenja,

samolastno obsodil, da nimajo poguma izpovedati pravo življenjsko naziranje, da niso pošteni, da niso poučeni. Kar je za enega prav, za drugega ne more biti neprav. Naj torej tudi jaz izpovem, kar verujem, četudi verske stvari kot (pozitivno-znanstveno) nedokazne sicer ne spadajo v prirodoslovno delo. Dva svetovna nazora si stojita drug proti drugemu. Prvi, čigar predstavnik je Haeckel s svojimi »Welträtsel«, pravi: Vse je le snov, le telo; zakaj naši čuti ne morejo v svetu ničesar zaznati in občutiti, kar bi bilo zgolj duhovno. Drugi svetovni nazor pravi: Poleg snovi je tudi duhovnost, svet ima duhovno vsebino. Naši čuti in naši možgani pač niso najvišje organizirani (niso najvišje spoznavne sile), zato mi ne moremo (s čuti) tega vprašanja razsoditi. Moje mnenje je to: Večnost in neskončnost sta nam pravtako neumevni in nepojmljivi in nedokazni kakor duhovna bitja, in vendar mi prirodoslovci ono slepo in brezpogojno verujemo. Doslednost terja, da tudi veri na drugo ne odrekamo upravičenosti. Zakaj pa bi morala bivati le tvar? Zakaj bi moral biti svet brez cilja, brez smotra, brez zmisla? Najmanjšega razloga ni za to, nasprotno, neskončno verjetneje je, da ima svet zmisel, smoter, cilj, da je v svetu duhovnost. To tajiti in kot nemogoče zavračati samo zategadelj, ker mi tega ne moremo pojmiti in uvideti, se mi zdi pravtako modro in umno, kakor če bi pes zanikaval naše misli, naše

duhovne potrebe, naše cilje in smotre, ker jih on ne ume, ker on nima nobene slutnje o njih... Božja ideja, misel na duhovno vsebino sveta torej pač ne more biti za nikogar nobena ovira, da ne bi mogel biti popoln in pravi prirodoslovec. Bajka je, da mora biti prirodoslovec nujno ateist... Jaz mislim, če že mora človek verovati, bodisi kot teist ali kot ateist, da je vera teista neskončno bolj upravičena in obrazložena kot pa vera ateista. Predstava o svetu brez duhovnega bitja je vendarle preneumna. Pametno, pojmljivo sprejemljivo obliko dobi svet šele po duhovnosti. Zato jaz verujem, da je v svetu duhovno bitje. Vprašanje o božji ideji ima pa še drugo plat: Jaz sem prepričan, da brez božje ideje za človeštvo ni napredujočega npravnega razvoja. Zato so po mojem prepričanju ti napadi Haeckela in drugih na božjo idejo in krščansko religijo zločin (ein Verbrechen) zoper npravni razvoj človeštva. Ti možje nimajo nobene slutnje o neskončni duhovni vrednosti in ceni tega, kar bi radi z vsem trudom človeku uropali in zatrli. Naj vsak misli o veri in dogmah, kakor mu drago. Toda kdor to, kar je neštetim srčna potreba, sveto prepričanje, nagib h kreposti, trdna opora v življenju, moč v nesreči, kdor to ponižuje, izpakuje, kakor dela Haeckel z vero in krščansko religijo v svojih »Welträtsel« — ta kaže nasproti duhovnemu življenju bližnjikov prav tisto mišljenje, ki je je odkril Napoleon nasproti njih telesnemu življenju, ko je dejal: Jaz pljujem na življenje stotisoč ljudi.»

Ni mogoče vsemu pritrditi, kar piše Branca o spoznanju (kantovstvo je pač prevzelo vse protestantovske sloje in najboljši možje nimajo več pravega pojma o metafiziki in metafizičnem spoznanju), tudi ne temu, kar piše o

dogmah (dogme so njemu, modernemu od kantovstva prevzetemu protestantu, le različne girlande okrog ene edine resnične religije), toda s pozitivno-znanstvenega stališča je povedal mož le jasno resnico: Brezverstvo ni noben rezultat vede, brezverstvo mora verovati trditve svoje nevere; poleg tega je pa brezverstvo pravi zločin zoper človeštvo in njega najvišje dobrine.

Vera in nevera — ter »skrivnost ateizma«. — Moderni brezverci radi poudarjajo, da npravno življenje ni odvisno od religije, češ, saj tudi mnogi ateisti pošteno žive. Branca je v rečenem delu (str. 106 sl.) tudi o tem povedal nekaj dobrih misli. Ako žive ateisti po vesti, tedaj, pravi, imajo v tem individualnem odnosu do vesti že nekako religijo. (V neizprosнем glasu vesti se namreč javi človeku vrhovni zakonodavec Bog.) Potem pa še nekaj. »V krščanskem kulturnem svetu je ateist, morda ne da bi se tega zavedal, še popolnoma pod vplivom duha krščanske religije. Naj se še tako upira, on je in ostane otrok svojega stoletja, svojega ljudstva in njegove religije. Od detinskih let ne najde in ne spozna krog sebe nič važnega, nič odločilnega, kar bi ne bilo prepojeno s krščanskim duhom. Naj se je tudi otrese krščanske vere, krščanskega duha se ne more oprostiti, zakaj le-ta ga obdaja od mladosti. Zato ima tak ateist še vedno v sebi duha religije. Zelo važen razloček med teistom in takim ateistom je seveda ta: Teistu je neskončno bolj veselo in lahko izpolnjevati nalogo religioznosti. Njemu ni treba nobene razprave; vse ga pač naganja, da čim najzvesteje kar more izpolnjuje to nalogo. Ateista pa k temu splošno prav nič ne priganja; zakaj le in čemu bi se gnal? Le v izjemnih slučajih, kjer je še kljub ateizmu globoko resno npravno teženje,

je življenje teista in ateista podobno. A razloček je še vedno važen: ateist se trudi s skrajno neveselo, brezsmotno in zato neskončno težko nalogo, in zato se bo zopet in zopet povpraševal: čemu ves ta trud, vse to pehanje brez smotra? Celo pa se bo tako povpraševala masa, in sicer z največjim uspehom; namreč s tem uspehom, da bo šel нравni razvoj človeka zopet navzdol namesto navzgor. Vsa skrivnost krulečega zadovoljstva (des grunzenden Behagens), s katerim masa sprejema nauke ateizma, tiči namreč v nrravnih lenobi mase. Zato ni imela še nobena knjiga takih uspehov kot Haeckelovi »Welträtsel«, prirejani po ceni za ljudstvo. Ateizem omogočuje masam v nrravnem oziru nezrečeno zložno življenje, v tem je skrivnost tistih uspehov. Sedaj mase lahko puste nepriležno višino, kamor je dvignila človeštvo v nrravnem oziru krščanska religija, kjer se človek le s trdom vzdrži in le s trdom napreduje, in se lahko spuste na zložne pašnike, ki se po njih valja živad.*

Filozofija.

Obsodba Haeckla in še drugih.

— Že dve leti je, kar je embriolog dr. Braß v knjigi »Das Affenproblem« (Leipzig 1908) nepobitno dokazal, da je Haeckel klišeje, ki je z njimi hotel po zametkih (embrionih) dokazati razvoj človeka iz opice, falzificiral. Haeckel je izdal sedaj apologijo: »Sandalion, eine offene Antwort auf die Fälschungsanklagen der Jesuiten«. Tu izkuša vse tako opisati, kakor da je ves boj proti njemu le jezuitska spletko. V svoj zagovor pa pravi, da se morajo imenovati pravtako falzificirani vsi podobni klišeji po zooloških in anatomskih knjigah, če se imenujejo njegovi klišeji falzificirani. Na to se je

oglasil prof. dr. C. Hasse, eden izmed tistih 46, ki so se svojčas potegnili za Haeckla, z odločnim protestom. V tem odgovoru pravi, da se je bil potegnil za Haeckla, ko so ga preostro napadali. »Haeckel si je pridobil bistvenih zaslug s tem, da je osnovni misli Darwinovi pot utrl in tako pristaje in nasprotnike hitreje spravil na poprišče, kot pa bi se bilo to zgodilo brez njegovega fanatičnega nastopa. To so zanj po mojem mnenju olajšujoče okolnosti. Toda odločno moram zavrniti Haecklovo sedanje sumničenje, da večina takih podob zasluži isto očitjanje. To sumničenje je po moji sodbi znamenje nekega nedostatka nrravnega in pravnega čuta pri Haecklu (ein Zeichen eines der Person Haeckels anhaftenden Mangels an Moral und Rechtsbewußtsein).« V tem oziru je torej Haeckel sojen in obsojen. Bolj čudno je, kako so se vedli v tej pravdi nekateri drugi znanstveniki. V Gradcu je izkušal prati Haeckla geolog Hoernes. Odgovoril mu je prof. dr. Ude, sicer profesor teologije, a mož, ki si je pridobil na graški univerzi doktorat tudi iz prirodoslovnih ved, in sicer posebej iz zoologije. Tedaj je poseglo vmes pet graških profesorjev zoologije. Objavili so izjavo, da »sicer od Haeckla ponovno porabljenih tehničnih sredstev ni mogoče odobravati (billigen), da so pa vendar znanstveno dejansko nedolžna (harmlos), češ da so le tehnična sredstva za predočitev in pojasnitev znanstvenih prepričanj, ne tijejo se pa znanstvenih prepričanj samih ali njih osnovnih dejstev; zato je brezmerno pretirano, če nasprotniki Haecklovega monizma — ki je sicer biologiji kot vedi tako malo mar kakor kaki drugi filozofični ali kakoršni že sistemi — Haeckla predstavljajo kot znanstvenega falzifikatorja«. Na to precej previdno zavito izjavo je odgovoril dr. Ude spoštljivo (med podpisanimi profesorji

sta bila tudi njegova cenjena učitelja Graff in Böhmig), a obenem tudi jasno in odločno. Braß, Rüttemeyer, His in Semper so dokazali, da Haeckel z dotičnimi risbami nikakor ni samo predočeval in pojasnjeval svojega znanstvenega prepričanja, marveč da je navajal tiste risbe in slike kot naravne podobe za dokaz svoje teorije. »Haeckel je povzel slike zametkov iz del drugih avtorjev, jih je bistveno izpremenil, dal tem podobam druga imena in je tako iz njih naredil zametke drugih vrst, ki jih v resnici ni imel, vse to pa zato, da bi dobil prehodnje stopnje med človeškimi in opičjimi zametki in bi s temi potvorjenimi, fabriciranimi slikami dokazal svojo hipotezo, da je človek iz živali.« To pa je brez dvoma prava falzifikacija. Dovoljeno je, svoje misli shematično s tehničnimi sredstvi predočiti, a nikakor ni dovoljeno, si podobe izmisliti ter z njimi svoje hipoteze dokazovati, kakor da so podobe po naravi povzete in verne priče dejstev. To pa je storil Haeckel. Že to je bila potvara, da je n. pr. en ter isti kliše trikrat odtisnil in pod eno podobo zapisal »jajce psa«, pod drugo »jajce opice«, pod tretjo »jajce človeka«, a pravo sleparstvo je, kar je počel pozneje, da bi dokazal postanek človeka iz opice. Graški profesorji pravijo, da tega ne odobravajo, a da je to vendar »znanstveno nedolžno«. Ako imenujejo resni znanstveniki tako početje »znanstveno nedolžno«, tedaj se ni čuditi, da tako gine zaupanje v objektivnost moderne vede!

Socialno vprašanje.

Sociologija. — Ob Gumpłowiczewi Socialni filozofiji in moji Sociologiji je povedal dr. H. Tuma v »Naših Zapiskih« (1911 [VIII] 16–23, 39–45) svoje misli o Sociologiji. Dr. Tuma je zastopnik takozvane prirodoslovne

šole, ki je bil nje ustanovitelj, kakor pravi Tuma sam, ravno bivši graški vseučiliški profesor sociolog Gumpłowicz. Vendar dr. Tuma z Gumpłowiczem ni povse zadovoljen. Gumpłowiczovo delo, pravi, je »delo s seboj needinega in nezadovoljnega učenjaka, ki ni mogel priboriti priznanja svoji s toliko gorečnostjo zastopani in tako intuitivni ideji o postanku in razvoju človeške družbe«; »v Socialni filozofiji Gumpłowiczewi mrgoli vse polno paradoksov in protislovij, pisal je ni filozofično umerjen duh, ampak nemiren iskalec novih oddelkov človeškega znanja, nezadovoljen z lastnim uspehom«; »kar podaja Gumpłowicz v svoji Socialni filozofiji, ni končna sinteza podatkov prirodoslovne sociologije, marveč precej publicistična polemika o liberalizmu, socializmu, klerikalizmu itd.« . . . Gumpłowicz »odbija napredek človeštva«. »Sicer docela nelogično konstatira napredujoči razvoj človeškega intelekta, taji pa, da se boljša človeška družba, ali pa pravi: pametnih smotrov mora človek imeti, kadar noče poginiti . . . Gumpłowicz sam v svoji nestalnosti in čuteč, kako mu ginejo tla, seže po orožju, uniči si život, da prekine to, brez stremljenja in upanja nepotrebno življenje.« O moji Sociologiji nasprotno pravi, da »je pisana po vseh pravilih sholastične filozofije, skrbno izdelana (ni pa sociologija, ampak pregled posameznih socialnih ved in deloma dnevnih političnih vprašanj)«. Ako kdo hoče »ujedinjenja« samega s seboj, zanj da je »znanstveno stališče« moje sociologije »edino pravo«. »Nihče ne more živeti brez takega ujedinjenja, pravi Tolstoj, ki je segel po samokresu, dasi je bil sicer v blagostanju in srečen v rodih, le zato, ker ni vedel končnega odgovora vprašanju: odkod, kam in čemu. Tak človek se mora postaviti na stališče dr. Ušeničnika, ali na kako

drugo več ali manj mistično stališče.« In zakaj je to stališče mistično? Zato, ker podlaga »transcendentne« ideje: »bog, posmrtnost, odgovornost življenja« in ker »pričenja s smotri, katerih ni mogoče drugače določiti nego metafizičnim transcendentim potom«. Toda ali človeštvo ne stremi za smotri? Seveda stremi, brez smotrov celo živeti ne more, ampak teh smotrov ni mogoče spoznati; smer pač, smotrov ne. »Ako nam je mogoče prirodoslovnim potom določiti prvotne človeške potrebe in vsled tega prvotne nagone, tako se nam docela odtezajo cilji, kam ti človeški nagoni končno streme. Vidimo le smer naprej in lahko morda rečemo, ta smer vede k vedno trdnejši celoti in enoti, ali vsled svoje oddaljenosti in velikosti je ta cilj človeškemu razumu nepristopen. Čutimo v sebi in konstatiramo v sebi pač le vesoljno stremljenje človeštva v tej smeri. Ako hoče dr. Ušeničnik imenovati to celoto in enoto: bog, in to stremljenje: svobodni um, nimamo nič proti imenovanju. Ako pa dr. Ušeničnik personificira to nevidno in neznanško celoto in ako spravimo svobodnega človeka v neposredni nexus s to celoto, je to docela transcendenten zaključek in spada v oblast človeške fantazije, ni pa pristopen našemu razumu. Zaradi tega ne moremo za vodilni princip sociologije postavljati smoter (Zweck), recte svrha (Endziel), ampak edino le prvotne nagone... Razpravljanje o transcendentnih vprašanjih in filozofija sploh je potrebna človeku le kot podnet za preiskavanje in premostrivanje, znanstvo samo se pa mora zadovoljiti z onimi rezultati, ki so pristopni po induktivnem empiričnem potu.« Navedel sem obširneje te dr. Tumove misli, ker so silno zanimive in načelno važne. Zanimive: vsebujejo namreč izpoved, da krščanska filozofija daje »ujedi-

njenje«, ki so ga premnogi, Tolstoj pravi da vsi tako potrebni, da brez njega logično in po pameti živeti ne morejo in res mnogi sežejo po samokresu. Ako je ta nagon po »ujedinjenju« tako globoko vsajen v človeško naravo in tako močan, tedaj je vendar nedoumno, da bi bila narava vsakemu nagonu pripravila splošno možnost zadovoljiti ga, nagonu po hrani tvarnih užitnih dobrin, nagonu po višjih oblikah življenja (kakor imenuje dr. Tuma »drugi primarni nagon«) višjih duhovnih dobrin, le silni nagon po »ujedinjenju«, ki brez njega človek živeti ne more, bi bil brez utešenja in zadovoljenja. Ako pa ga je mogoče utešiti in zadovoljiti, tedaj je možno metafizično spoznanje, spoznanje: odkod in kam in čemu, spoznanje o Bogu in posmrtnosti, zakaj le tako spoznanje, kakor priznava dr. Tuma sam, more dati tisto »ujedinjenje«. Metafizični gon bi tedaj kazal, da je metafizika ne le potrebna, temveč tudi možna, in torej zgolj prirodoslovno naziranje o človeku, človeškem življenju in človeški družbi v korenu zmotno. Jasno je pa, da so te posledice tudi že splošno načelno važne. Jasno je še posebej, kako načelno važne so za sociologijo. Nisem torej brez preudarka poudarjal že v prvih stavkih Sociologije, da je sociologija kot socialna filozofija nemogoča, če se ne »orientira« najprej glede nekega svetovnega naziranja in si ne osvoji nekih prvih vodilnih idej. Take ideje so za sociologijo: Bog, posmrtnost, odgovornost življenja; ali pa zanikanje vsega tega: zanikanje Boga — ateizem (ali vsaj nepoznanje Boga, agnosticizem), zanikanje posmrtnosti — materializem (ali vsaj »Diesseitsphilosophie«), zanikanje odgovornosti — immoralizem. (Sociologija str. 33—4). Dr. Tuma s premnogimi modernimi je agnostik, zato tudi sociologijo pojmuje

le prirodoslovno. Religija, etika mu je le produkt razvoja, tudi um mu mora biti le produkt razvoja, če hoče pojmovati človeka zares zgolj prirodoslovno. Seveda se tu izvajanju upre vprašanje, je li mogoče empirično doznati in dognati ta razvoj: razvoj uma iz nagonov, razvoj etike iz socialne potrebe, razvoj religije iz groze pred prirodnimi silami. In tako so zopet podstave sociologije cele filozofične panoge: psihologija, etika in primerjalna religijska veda, ali pa mora sociologija vse te velike in težke probleme sama rešiti. Jaz sem v Sociologiji te stvari izvečine suponiral; zakaj knjiga je pisana v prvi vrsti za bogoslovce, ki so že predelali noetiko, metafiziko in etiko kakor tudi problem o postanku religije, le etični problem sem kratko raztolmačil, ker je v neposredni zvezi s socialnim problemom. Dr. H. Tuma reši vsa ta vprašanja kar mimogrede. Glede etike n. pr. pravi, da se »da prirodoslovnim potom konstatirati, kako je pojem o dobrem nastal«, češ, etnologija je konstatirala, da se je etično načelo dobrega razvilo iz pojma »moje« in »ne moje«, »naše« in »tuje«; tako pleme Bakairi v centralni Braziliji imenuje dobro to, kar »mi«. Omenim naj tu le mimogrede, kako malodobri so taki argumenti. Prvič: kolikokrat se je že izkazalo, da so se etnologi varali in niso našli kakega pojma, ker niso mogli dobiti z divjimi plemeni prave zveze in resničnega sporazumljenja, ali pa so iskali pri neukih plemenih znanstvenih pojmov in definicij. Drugič: če je kako pleme divje, to še ni dokaz, da je v prvotnem stanju, marveč je prav lahko le degenerirano, in torej njega etika ne predstavlja početkov razvoja, temveč le izkvarjenost etičnih idej. In tretjič: tudi pojem »moje« je že lahko pravi etični pojem in bi bilo torej tudi že tega treba razložiti. V

pojmu »moje« že lahko tiči zavest pravice, ki je nje korelat dolžnost, in prav »dolžnost« je tisti najgloblji etični problem, ki se odločno upira vsaki zgolj prirodoslovni razlagi. Toda to le mimogrede. Hotel sem le konstatirati, kako ni sociologije brez filozofije in kako se že v prvih socioloških vprašanjih nujno ločijo duhovi po različnem filozofskem naziranju o spoznanju, o metafiziki, o človeški naravi, o namenu človeškega življenja itd. Kar potem dr. Tuma govori o nagonih kot prvih činiteljih razvoja, to je povečini resnično. Zmotno je pa, če dr. Tuma misli, da krščanska sociologija vpoštevata le smotre in ne nagonov. Ne, v Sociologiji sem celo poudarjal, kako Tomaž Akvinski prav iz nagonov sklepa na zakone in smotre. Dr. Tuma loči dva primarna nagona človeškega razvoja: nagon po hrani in nagon po višjih oblikah življenja. V tej splošnosti ne bi imel nič proti tej razdelitvi. Seveda je nagon po višjih oblikah življenja nekaj jako kompliciranega in kakor že pri prehrani opazujemo smotrno delovanje človeštva, tako je pri stremljenju po višjih oblikah življenja docela nemogoče pogrešati smotrov. Ko bi dr. Tuma to stremljenje natančneje analiziral, bi se prepričal, kako je zgolj prirodoslovno razmatranje socioloških pojavov enostransko in nedostatno. Prirodoslovna šola ne bo nikdar doumela človeka in človeštva, in dr. Tuma je karakteriziral le predstavnika prirodoslovne šole, ko pravi o Gumpłowiczu, da je bil »s seboj needin, nemiren iskalec, nezadovoljen z lastnim uspehom«, ki je naposled »v svoji nestalnosti, čuteč, kako mu ginejo tla, segel po orožju«. Ni treba seveda, da bi vsak segel po orožju, a eno je pri vsakem, da ne ve, ne kod, ne kam. Človek je več ko žival, a brez smotrov je žival.

Dr. A. U.

Rast kriminalnosti in nje vzroki.

— Pod tem naslovom je objavil M. Bodeux, substitut generalnega prokuratorja v Liège-u zanimivo razpravo v »Revue de droit pénal et de Criminologie«, l. 1910. Bodeux dokaže na podlagi natančne statistike, da se število zločinov v kulturnih državah leto za letom množi, tako da moramo s strahom zreti v bodočnost. — Kaj je temu vzrok? — Bodeux navaja tri glavne vzroke, ki so: splošna umstvena izobrazba brez vzporedne izobrazbe volje; alkoholizem; moderno pogubljivo čtivo. — K prvi točki poudarja Bodeux, da se je vsa vzgoja brez religije izkazala za pomanjkljivo. Sama izobrazba razuma je celó škodljiva, ker vede do pretkanosti in večje iznajdljivosti. — Alkoholizem je vzrok najrazličnejših zločinov, bodisi proti zdravju in življenju, bodisi proti nramnosti, bodisi proti imetju. Veliko deliktov, ki imajo vzrok v lahkomišelnosti, nepazljivosti in nespameti, izvira iz alkoholizma. Različne države postopajo različno proti pijancem. Zeló stroge protialkoholne postavbe ima Norveška. Splošno opažamo proti pijancem iz navade sledeče uredbe: denarne globe, zapor, zdravilišča za pijance, posebne poboljševalnice, posebne oddelke za pijance v prisilnih delavnicah, posebno nadzorstvo nad pijanci, varuštvo nad pijanci, čeprav so že polnoletni. V Avstriji bo treba v tem oziru korenite reforme, ker je naša postavodaja v tem oziru zeló pomanjkljiva. — Abstinentske organizacije naj bi stavile tozadevne predloge. — Alkoholizem je dalje mnogokrat vzrok beračenju, potepustvu, dasi ima beračenje dostikrat tudi druge vzroke. Naši sociologi navadno pre-malo proučavajo vprašanje siromaštva (Armenwesen, Armenfrage, Armenrecht), ki je dostikrat vzrok kriminalnosti, tako da pristavim morda lahko

k vzrokom kriminalnosti, ki jih navaja Bodeux, še moderni kapitalistični narodno-gospodarski sistem.

Kot tretji vzrok, da kriminalnost raste, navaja Bodeux pogubljivo, zlasti za mladino škodljivo čtivo. Zeló značilno piše tozadevno Monatschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform, l. 1910., str. 232: Brezdno nersramnosti, pohlepnosti po denarju, go-ljufige in zločinstva se nam odpira v inseratih mnogih modernih časnikov... Tako zlasti v listih »Jugend« in »Sim-plizissimus«; — sledé statistični podatki, največ o deliktih vsled nepokli-canega izvrševanja zdravniške umetnosti. — Umazano in ničvredno be-rivo je tako škodljivo in med mla-dino, zlasti v velikih mestih, tako raz-širjeno, da je treba proti njemu strogih kazenskih postav. Umazano berilo raz-vnema spolno strast, ki je zopet vir najrazličnejših zločinov.

Bodeux zaključuje svojo razpravo s trditvijo, da je rodbina edina moč, ki lahko vzgaja za družbo koristne člane, to pa le na podlagi verske vzgoje. Ločitev zakona je največja nesreča, ne samo za posamezno rod-bino, zlasti za otroke, marveč za vso družbo, kajti zločini imajo svoj vzrok v zanemarjeni vzgoji; »skoro vse zlo-činstvo ima svoj vzrok v potepustvu«, je stavek, ki še ni izgubil svoje ve-ljave.

Nekateri menijo, da je vzrok temu, da raste kriminalnost, prevelika »senti-mentalnost« modernih kazenskih prav-nikov. Z zločinci se dandanes vse preveč ravna z rokavicami; kazni izgublja svoj represivni in ravno za-raditega tudi svoj preventivni značaj. — Od druge strani se zopet povdarja, da ima kazni namen, zločince pobolj-šati; »ne kaznujmo zločina, ampak zločince!« je parola te struje; kazni je treba popolnoma indi-vidualizirati po zločincu: »v tem je

ves bodoči napredek kazenskega prava«. — Prav je, da se pri kazni ozira na individualnost zločinca; vendar ga kaznujemo ravno zaradi zločina, ker sicer bi ne bil zločinec. »Socialna higiena« je lepa beseda, toda neizvedljiva, če v isti sapi podkopavamo temelj družbe: rodbino in versko življenje. Težišče vzgoje leži izven kazenskega procesa in izvršitve kazni, ker je značaj nekaj notranjega, zahteva gotovo svetovno naziranje in njemu dosledno življenje, česar država ne more dati. Gotovo je treba zapornemu vprašanju posvetiti kar največ pazljivosti, vendar se je treba otresti prevelikega optimizma glede zločincev. Zločinci niso tako nedolžni ljudje, kot jih nekateri rišejo. To so dostikrat propadli ljudje brez vesti in brez značaja; to so oni element, ki plane ob revoluciji na dan z vso silo brutalnosti; že z ozirom na te elemente je vsaka revolucija nepopisen zločin. — Okrepiti rodbinsko življenje, skrbeti tudi sicer za vzgojo mladine, kakor to delajo salezijanci, boriti se proti alkoholizmu in umazanemu slovstvu, je naloga družbe; to je njena »socialna higiena«; sodniku pa pripade v prvi vrsti naloga »socialne obrambe«. Da se z reformo kazenske izvršitve lahko marsikaj doseže v zmislu »socialne higiene«, ne tajimo. Zasluge, ki si jih je na tem polju pridobil Barrows, pričajo o neumornem delu in izpodbujajo k nadaljnji skrbi za zboljšanje položaja onih, ki so najbolj zapuščen.

Zgoraj sem navedel kapitalistični narodno-gospodarski sistem kot četrti glavni vzrok, da se kriminalnost tako strahovito širi, to pa zaradi tega, ker kapitalistični sistem razdira rodbinsko življenje, onemogočuje pravilno vzgojo otrok in tako vodi v zločin.

Želiti bi bilo, da bi se naši sociologi podali tudi na periferijo social-

nega vprašanja (mislim ubožnostno vprašanje), saj se nam ravno v kazenskem pravu zrcali mera socialne vesti in nizkost človeških dejanj.

Dandanes imamo vse polno mednarodnih znanstvenih organizacij, tudi za različne pravne discipline. Ali bi ne bilo umestno, osnovati mednarodno katoliško znanstveno organizacijo za pravne in socialne vede? Take organizacije nimajo namreč pomena le na papirju, marveč njih mnenje je merodajno ob vseh reformah na pravnem polju.

Dr. M. M.

Literarna kritika.

Uvod v znanstveno mišljenje.

Dr. M. Rostohar je »razočaran«, ker sta obe kritiki, ki sta izšli v znanstvenih revijah (v »Času«, 1910. IV. 84—87, in v »Naših Zapiskih«), kakor pravi, »pravzaprav dve obtožnici njegove knjige«. V novi znanstveni reviji »Vedi« (I, 1911, št. 2. str., 183—93) je vzel v pretres najprej mojo kritiko. Moja kritika je bila, naj jo čitatelj še enkrat prečita, kratka (2½ str.), mirna in stvarna; hvalil sem, kar se mi je zdelo hvale vredno, grajal pa kot veliko hibo nejasnost; ostrejšje izraze sem le izbral, da sem ga zavrnil, ko očita nam katoličanom radi naše vere suženjskega duha. In proti takim očitkom je treba odločno nastopiti vselej, celo pa, če jih ponavlja »znanstvenik«! Na to kritiko je odgovoril dr. Rostohar s protikritiko na desetih straneh; na petih straneh dokazuje, da je jasen. Sklep pa je, da res ni jasen. Sam pravi: En odstavek, ki bi mnogo pojasnil, »je bil po neprevidnosti iz rokopisa izpuščen pri tisku, v ostalem pa je še nekaj mest, ki so po moji krivdi, ker se nisem dovolj oziral na čitajoče občinstvo, ostala nejasna in dvoumna, ali ironija usode je hotela, da dr. Ušeničnik ravno teh mest ni opazil«. Toda

pustimo to, saj bo vsak sam presodil, če bo knjigo preučeval, ali je bila moja kritika upravičena ali ne. Za dokument nejasnosti bi zadostovala že dr. Rostoharjeva protikritika. Še vedno ponavlja n. pr. da sta življenjski in svetovni nazor »empirična pojma«, to je, kakor sam tolmači te pojme, iz zaznave, in ne racionalna iz refleksije. Rad bi vedel, kako se empirično določi zmisel življenja ali postanek in cilj vesoljstva. Zopet ponavlja, da je ideja fantazma, torej tvorba domišljije, in obenem istinitev. Pravtako zopet ponavlja, da se glede tega, kaj je predstava, ali obnovljena zaznava ali pojem, ali tvorba domišljije ali neki način funkcije mišljenja, ni hotel naslanjati na nobeno definicijo, kakor da ni prav to vir vse nejasnosti, če ne pove, kaj si pravzaprav misli s tem ali onim izrazom! Dokazuje pa stvari, ki jih nihče tajil ni in bi bil preneumen, kdor bi jih tajil, n. pr. da mora biti istinitev resnična ali neresnična, itd. Obenem seveda »znanstveno« z visokega stolca strokovnjaštva propoveduje, kako je moja kritika »arogantna, logično nedosledna, lehkomišelnostna in zlobna«, in seveda, da njegovega spisa nisem »razumel«, ker imam »premalo osnovnega znanja«; naposled pa, da sem citate »falzificiral«! Vem, da bi bilo najbolje citirati vso knjigo, da bi dokazal, kako je nje velika hiba nejasnost, a tega, kakor bi hotel, nisem mogel. Da bi pa bil falzificiral, tega mi tudi dr. Rostohar ne bo očital! Kaj se pa pravi falzificirati — morda ni napačno, ako tu o tem izpregovorim? Falzificirati se pravi tako navajati, da se potvori zmisel, in potem tako izpretvorjeni zmisel izrabljati. Dr. Rostohar torej meni očita, da sem falzificiral, ker je bilo v »Času« namesto nekega »morajo« »morejo« in je bil poleg tega neki postranski stavek izpuščen. Gotovo bi to bila lahko falzifikacija. Toda

poglejmo, ali je bila? Dr. Rostohar deli istinitve (t. j. povedi, sodbe, sinteze subjekta in predikata) v avtentične in neavtentične ali prevzete. Prve so, ki jih dobimo z lastnim mišljenjem, druge, ki jih dobimo od drugih po govoru ali pismu. Ako se pri tem opiramo na verodostojnost drugih, jih imenujemo tudi »avtoritativne«. Dr. Rostohar nadaljuje: »Ker pa morajo biti končno tudi prevzete istinitve avtentične, zato je razlika med avtentičnimi in avtoritativnimi le relativna. Vrednosti avtoritativnih istinitev ni podcenjevati.« V tem citatu je v »Času« namesto »morajo« »morejo«. Vprašam: prvič, ali je ta e izpremenil zmisel stavka, da so tudi prevzete, avtoritativne istinitve lahko velike vrednosti? drugič, ali bi ne bila falzifikacija le meni na škodo, ki sem hotel z onim citatom dokazati, da morejo imeti tudi avtoritativne istinitve pravo vrednost, to pa za to, ker »morajo biti končno tudi avtoritativne istinitve (posredno) avtentične«? ali ni »morajo« meni bolj v prilog kakor »morejo« in jaz naj bi nalašč sebi v škodo »morajo« pretvoril v »morejo«? tretjič, ali ni na prvi pogled očividno, da je tisti e le tiskovna hiba, ker logična zveza sama zahteva: morajo! Neumno je govoriti tu o kaki falzifikaciji. Toda falzifikacija morda sledi; jaz sem v tistem citatu »vrednosti avtoritativnih istinitev ni podcenjevati« izpuštil naslednji postranski stavek: »dasi nimajo za naše spoznanje istega pomena kakor avtentične«. Ali je to falzifikacija? Vprašam: ali pravi to Rostohar, kar sem citiral ali ne pravi? Pravi prav do besede: »vrednosti avtoritativnih istinitev ni podcenjevati«. Na str. 177. pravi še določneje: »Avtoritativne istinitve imajo vsekako veliko znanstveno vrednost«. Citiral sem torej po besedi in zmyslu. Toda Rostohar tudi pravi, da avtoritativne istinitve vendar nimajo za naše spoznanje iste

vrednosti kakor avtentične. Vprašam zopet: ali sem jaz kje trdil, da Rostohar tega ne pravi? ali: sem li jaz kje trdil, da imajo po sodbi dr. Rostoharja avtentične istinitve za naše spoznanje isto vrednost kakor avtentične? Ne enega, ne drugega nikjer! Kaj sem torej falzificiral? Ali sem morda vsaj izrabil ono, če hočete, okrnjeno periodo v zmyslu, kakor da so avtentične in avtoritativne istinitve istovrstne? Tudi tega ne. Jaz sem jo izrabil takole: Dr. Rostohar smeši nas, ki verujemo krščanske dogme, da smo zasuznjeni, nezmožni znanstvenega mišljenja, duševni slabiči, zakaj, kakor pravi, »zdrav, krepak razum... ne priznava nad seboj nobene avtoritete«. Jaz sem na to odgovoril z repliko: Istinitve, ki jih mi verujemo, so res le prevzete, avtoritativne istinitve. Toda ali ne pravi dr. Rostohar sam, da morajo biti tudi take istinitve končno avtentične in da jih zato ne gre podcenjevati? ali ne pravi celo, da imajo lahko tudi »avtoritativne istinitve veliko znanstveno vrednost«? Ako je tako, zakaj bi le istinitve, ki jih prejmem od Kristusa, naenkrat ne imele nobene vrednosti in bi bile zdravega razuma nedostojne, vredne le suženjskega duha? Ako ima zgodovinska metoda znanstveno vrednost, zakaj bi izgubila znanstveno vrednost le tedaj, ko gre za Kristusa? In potem sem nadaljeval: »A če morem (eksaktno) historično spoznati Kristusovo nepriemno osebnost in jo tudi spoznam, zakaj mu ne bi smel verovati? Kje je tu kaka sužnost, če verujem njemu, ki me je s svojim življenjem prepričal, da ve, kar govori?« Kje sem torej v vsem tem izvajanju le količkaj falzificiral dr. Rostoharjeve izreke ali misli? Kje sem le količkaj potvoril zmysel njegovih besed in tako potvorjeni zmysel izrabil? Nasprotno pa je to res storil dr. Rostohar. O moji argumentaciji

pravi: »Argument, ki ga navaja dr. Useničnik za resničnost Kristusovih naukov, nima dokazilne moči vpricho dejstva, da sta tudi Sokrat in Hus svoje prepričanje potrdila s smrtjo, izmed katerih je bil prvi velik hudodelec v očeh vladajočih faktorjev v Atenah, drugi v očeh katoliške cerkve, kakršen je bil Kristus v očeh Judov.« To je zares falzifikacija, ker se jaz z nobeno besedo nisem skliceval na Kristusovo smrt, temveč na njegovo »neprimerno osebnost in njegovo življenje«, to je, na ves kompleks tistih znakov, ki je po njih postal Kristus »temeljni kamen človeštva, tako da bi moral omajati temelje sveta, kdor bi hotel iztrebiti s sveta njegovo ime«, kakor je moral izpovedati sam veliki sovražnik krščanstva, Renan (Vie de Jésus ch. 25). In prav ta osebnost Jezusova mi je zadostno jamstvo, da podredim svoj um njegovemu umu. Mimogrede bodi omenjeno, da mi dr. Rostohar očita logično nedoslednost, češ da tajim suverenost in avtonomijo človeškega uma, in vendar more človek naposled le z umom razsoditi, ali gre Kristusu vera ali ne. Toda to je le boren soizem. Z umom razsodim, ali gre Kristusu vera ali ne. Toda ko spoznam, da je njegovo spoznanje presežajoče ne le moj um, temveč vsak zgolj človeški um, ko spoznam, da se je v njem razodelo božanstvo, tedaj je le naravno, da uklonim svoj um njegovemu umu, da uklonim svoj um božjemu Umu. Ta očitek je torej prazen. Da se vrnem h glavni stvari, je torej resnica ta, da je dr. Rostohar tisti, ki je falzificiral, ne sicer besedi, a zmysel. In mož, ki ne more v svojem nasprotstvu do krščanstva najpreprostejše nasprotnikove misli objektivno reproducirati in presoditi, očita meni, »da se nisem mogel niti tolko obrzdati, da bi poročal o njegovi knjigi resnico in ne potvarjal citatov«!?

Dr. A. U.

To in ono.

»Ljudski poetje.« — Koroška in sosednja Štajerska imata več »ljudskih poetov«, ki so pili vino, zlagali pesmi, dobrovoljno živeli in zabavali ljudstvo na sejnih in ženitovanjih.

Rož ima znanega M. Andrejaša — tkalca-poeta, katerega vzorce za njegove tkanine je nedavno našel č. g. župnik Štefan Singer v Logi vasi nad Vrbo. Ob istem času je »pel« in izdajal svoje »rajme« Andrej Schuster-Drabosnjak, kmet nad Vrbo. To je bil celo ljudski dramatik. — Pozneje je živel na Pohorju na Štajerskem Jurij Vodovnik, ki je »pripel« včasih tudi na Spodnje Koroško, v guštanjsko okolico, kakor so mi pravili oče in teta. — Ni še dolgo od tega, ko je umrl v Globasnici v Podjuni znani ljudski pesnik Franc Lederer, p. d. Lisičjak, ki je zapel o sebi:

»Sem Lisičjak al Lisjak,
saj tak'ga imena nima vsak.
Jaz vse voljno pretrpim
in zapojem vsem ljudiem.«

Svojedni je vozil ta poet žganje po sejnih, imel na sodu citre, citral, pel in vabil ljudi. O tem »poetu« se nam obeta v »Dom in Svetu« razprava. — Med Pohorjem in Podjuno pa je živel drug tak poet, ki se je pisal Anton Lisičnik. O njegovem življenju sem izvedel od svojega očeta sledeče: Rojen je bil na Selovcu v sehtjanski fari, ki meji na Koroško (v slovenj-graškem okraju.) Izprva je bil pastir in hlapec, nato je šel delat na fužine na Prevalje, nato postal tkalec, zopet fužinski delavec in nazadnje baje mežnar na Ojstrici nad Traberkom (Spodnjim Dravogradom). Svoje življenje nam je sam opisal v pesmi, ki so jo nekaj pri nas (v Dobrijah in na

Tolstem vrhu) prepevali. Naj sledi tu nekaj kitic:

Pesem od Antona Lisičnika.

— — — — —
Na Silovci¹ per Roženi
sem jes odziban bil,
v eni zibiki lešeni
si dojsti joka vžil.

— — — — —
Dve okrogli leti
sem morav služiti
pr sami laški repi²
pr rajnem Šolarji.

— — — — —
V tem stirdesetem leti
en taužent osem sto
smo mogli slovo vzeti
prestajt se h Judežu.

— — — — —
Le tam sem ovce pasov
per svojih sedem let,
per ovceh velek zrastel
potem pa hlapec bit.

— — — — —
Po berkah³ se pobijam
že svojih petnajst liet
pa gnarce vse zapijem
da nimam grošu pried.

— — — — —
Per zibiki so zbrali
mi srečni ledik stan,
ga z rožcami nastlali
še sadanašni dan.

— — — — —
Luba šntjanska fara,⁴
mogočni jejn patron!
Med vsiemi najbolj stara.
Kaj hočeš 'met' za lon.

Dr. Fr. Kotnik.

¹ Selovec je gorat kraj ob kor.-štaj. mej. Rožen, Solar, Judež so kmetje (vulgarna imena) na štaj. Selovcu.

² Laška repa ali repica (kor.) = krompir.

³ = Werk — Gewerk.

⁴ = St. Janž pri Slov. Gradu.

Glasnik »Leonove družbe«.

Predavanja: 8. marca je predaval dr. Jos. Mal o Uskoških in žumberškem vprašanju. — Nov redni član: Modic Izidor, c. kr. profesor na učiteljsišču v Ljubljani.



