

Krščanski idealizem.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Pravijo, da idealizem gine. Tudi v naših vrstah. To bi bilo veliko zlo. To bi bilo znamenje, da bi že tudi naše vrste razdiral materializem in naturalizem, ali jih vsaj slabil pesimizem in nekak etični minimizem. Ali ne? Morda je pa idealizem le brezplodno sanjarstvo? Zdi se, da je spet čas vprašati: kaj pa je idealizem?

Dr. Anton Mahnič je pokazal in dokazal nekđaj v klasični razpravi proti Stritarju osnovna načela pravega idealizma.¹ Pokusimo sedaj osvetliti isti problem od druge strani.

Idealizem se pač imenuje tako po idealih. Idealizem praktično znači idealno mišljenje in hotenje, mišljenje in hotenje, ki so mu cilj in pravec ideali. A kaj so ideali? Če vprašamo moderno filozofijo, so ideali vzorne ideje, »popolnostni pojmi kot cilji hotenja«, »smotri kot vzorni pojmi našemu delovanju«; Kantu je ideal isto kar višek popolnosti, »maximum perfectionis«; ideal je objekt (oseba, reč, stanje, razmerje), kakršen bi moral biti.²

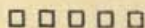
Kdor torej govori o idealih, nosi v svoji duši zavest, da na svetu ni vse tako, kakor bi moralo biti. Kdor govori o idealih, ta se zaveda disharmonije med tem, kar je in kakor je, in med onim, kar bi moralo biti in kakor bi moralo biti. Ako razberemo vsebino te zavesti, najdemo v njej dvojje: prvič neke ideje, po katerih bi se morala realnost ravnati, neke vodilne misli, ki bi morale biti pravec vsemu dejstvovanju, neke pravzore (archetype), ki bi se po njih moralo življenje obrazovati. Potem pa najdemo v tej zavesti drugič tudi neko bolj ali manj določno moranje: tako bi moralo biti, torej, želeli bi bilo; nepopolno je, če ni tako;

¹ Primeri: Dr. A. Mahnič, Več luči! Iz »Rimskega katolika« izbrani spisi. Ljubljana 1912 str. 3—44, 208—240.

² Primeri: Dr. R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, pod: Ideal, Idée.

ali celò, ni prav, če ni tako; ali: škoda, da ni tako; zlo je, da ni tako; kdo je kriv, da ni tako.

Ako to prav premislimo, se nam odkrije v tej preprosti analizi človeške zavesti globoka filozofija.



Kdo ne nosi v svoji duši zavesti o idealih, o tem, kar bi moralo biti, a le prečesto ni? Kako imenujemo človeka, ki mu noben ideal ne sije v življenje, ki nima nobenega čuta za nesoglasje svojega ravnanja z dolžnostjo, ki so mu vsi pogledi uprti le v tla, v blato, v materijo? Tak človek nam je prostak, materialist, podlež, ali vsaj sebičen človek brez srca, brez poštenja; brez morale. Markantno je označil take ljudi brez ideala apostol z besedami: quorum deus venter est (Phil. 3, 19), ljudje, ki je njih bog, njih idol — trebuš. Ni človeka, ki je v njem še količkaj človečnosti, brez idealov. Vsak se zaveda, da bi moralo biti marsikaj drugače, zaveda se disharmonije v svoji duši, in vsaj včasih, ko poneha okrog njega trušč sveta, zahrepeni po drugačnem življenju, po lepšem, srečnejšem življenju, po idealu, ki ga je mnogokrat zatajil in zatemnil, a ki ga vsa umazanost življenja ni mogla zamoriti. Chateaubriand je nekdanj dejal, da je razlita po vsem stvarstvu »večna melanholija«. Tudi apostol Pavel govori o »vzdihovanju« vsega stvarstva. Ta vzdihujoča žalost, ta večna melanholija ni nič drugega kakor občutje nesoglasja med resničnostjo in idealom. Ni torej dvoma, da splošno v vsem človeštvu živi zavest o idealih.

Ali so morda ideali le nekaj umišljenega, le samoprevara, fantom, večna iluzija? Gotovo je mnogo tega, kar si predstavljamo za ideal, le tvorba domišljije. Prešeren je tako lepo opisal zlasti fantazmagorije mladosti, čarovne sanje mladih dni:

»Mladost —

Gradove svitile zida si v oblake,

Zelene trate stavi si v puščave;

Povsod vesele lučice prižiga

Ji up golj'fivi, k njim iz stisk ji miga.«

(Slovo od mladosti.)

A niso sanje vsi ideali. Splošna zavest jasno priča, da so poleg slepilnih fantomov in varljivih iluzij tudi ideali, ki imajo

stalno, objektivno vsebino. Dokaz je že to, da so v vseh in da jih nič ne more do kali izrvati. Najboljši dokaz pa je to, da se mnogokrat ne moremo ubraniti pekoče zavesti krivde, če smo se vedé in hoté od njih oddaljili.

Ne, svet idealov je nekaj objektivnega. Naš duh motri ta svet, a ga ni ustvaril, naše srce se čuti pod oblastjo teh idealov, a si jih ni samo umislilo! Seveda je materializmu, ki taji vso duhovnost, vse to nerešna uganka, a to le dokazuje, da je materializem zmoten. Zato pa tudi materializem nikdar ne more dolgo zadovoljiti človeškega duha in srca. Materializem je tvorba sirovih inštingtov človeštva. Človeštvo se mu vda za hip, ker mu nudi materializem razbrzdano svobodo polnega uživanja, a človeško srce je mnogo pregloboko, da bi ga moglo tako uživanje izpolniti in resnično osrečiti, zato se pojavi v zgodovini za kratko dobo sirovega materializma vselej spet doba idealizma. Kajpada je tudi idealizem mnogoličen, in mnogo oblik idealizma je, ki so le blodnje, ali recimo rajši, poizkusi, da bi se spravila v navidezno skladnost neutešna težnja po idealizmu s temnimi človeškimi strastmi, ponesrečeni kompromisni poizkusi, ki pa pričajo, da morajo imeti ideali neko objektivno resničnost. Najbliže do te resničnosti se je povzpел izvun krščanstva pač Platon. On je izmislil prvi filozofični idealizem: vse stvari so mu poobličene in poobražene, seveda le nedostatno in prigodno, po idejah, ki so edine zares resnične, večne in neizpremenljive; nad tem čutnim svetom pojavov biva nadčutni svet idej. Poleg drugih nejasnosti, ki jih je Aristoteles po pravici očital Platonu, je poglobilna ta, da tisti svet idej visi nekako v zraku. Morda je Platon prav mislil, a tega ni zadoosti jasno izrazil. Šele krščanska filozofija, inspirirana zlasti od genialnega Avguština, je doumela pravo resničnost idealizma. Svet idej je objektivni, neodvisen od našega uma, vendar nima resničnosti sam v sebi, temveč v neskončnem Um, ki se v njem strinja v najvišjo enoto vsa idealnost in realnost.

Mislimo si le za hip Boga Stvarnika in takoj nam bo to jasno. Ako je Bog stvarnik vesoljstva, je moral biti v njegovem umu — govorimo po človeško, saj drugače ne moremo — načrt, ki je po njem vse ustvaril in ki po njem vse ravna in vodi v časovnem razvoju vesoljstva. Vsako bitje ima potemtakem v božjem bitju svoj ideal, svoj vzor, svoj lik, svojo idejo, ki se mora po njej razvijati, da doseže tisti smoter, ki ga je zamislil in motril Bog o njem v svojem neskončnem bistvu, pravzoru in pra-

počelu vsega bitja. Tako je v Bogu večen svet idej, ki se v času ostvarja (realizira) v vesoljstvu.

Vsako bitje, bi rekli, je ostvarjena, udejstvovana, realizirana božja ideja. Po božji ideji je zasnovano bistvo vsake stvari, nje individualnost, nje svojstva, a izraz božje ideje in božje volje so tudi zakoni, ki so stvari vtisnjeni ter dajejo pravec in smer nje delovanju. Zato človeški um, ki spoznava bistvo, svojstva in zakone stvari, takorekoč »bere« v stvareh božje misli.

Ali je ta predstava o Bogu Stvarniku le podmena? Nikakor ne. Krščanska filozofija je nepobitno dokazala, da je res tako. Čutne stvari, ki jih gledamo okrog sebe, so končne, prigradne, izpremenljive. A razlog za končna, prigradna, izpremenljiva bitja more biti le v neskončnem absolutnem Bitju. Ta sklep terja princip zadostnega razloga, ki je izmed prvih pogojev vsega spoznanja sploh. Kdor bi tajil ta princip in sklep, ki se na njem snuje, ta bi zanikal obenem vse spoznanje. Niti tisti sloviti sklep »cogito — ergo sum«, »mislim, torej sem«, bi ne bil več veljaven. Če princip o zadostnem razlogu ne velja, tudi ni treba razloga, to je mojega bitja, da mislim. Sicer pa priznava Boga Stvarnika vsaj nevede vsak, kdor priznava objektivno veljavo idej, zakaj brez Boga je ni mogoče obrazložiti.

Tako je dobil s krščansko filozofijo idealizem metafizično podlago in najvišjo realnost. Ideali niso več sanje, temveč ideje, ki jih je zamislil večni Bog. V Bogu imajo ideali večno življenje, v stvari pa so položeni ideali kot klice, kot notranji principi, ki nagibljejo stvari, da se razvijajo po likih idealov ter se jim tako bližajo.

Krščansko filozofijo o idealizmu je potrdila in še čudovito dopolnila krščanska teologija. Kristus je krščanstvu božja Beseda, božji Logos, druga oseba v Bogu, ki kot Logos, kot Beseda, obsega in izraža vse božje ideje. Kristus je kot Bog neskončna Ideja, ki zrcali in odsvita v svoji neskončnosti ves neskončni svet končnih idej. V čutnem svetu in v svetu netvarnih duhov je ostvarjenih le neznamen broj božjih vzorov in misli. Zato ni čuda, da je sinilo v krščanstvu iz neskončnosti božjega Solнца nekaj idej, ki so človeštvu nedoumne, misteriji, skrivnosti, in pravitako ni čuda, da so se nam v Kristusu pojavili ideali, ki jih človeštvo ni prej niti slutilo.

A vrnimo se k razmerju idej do stvari. Božje ideje, smo dejali, niso le osnova bistvu stvari, temveč tudi pravec njih delo-

vanju. Tu se skriva pravzaprav najgloblji problem idealizma. Če govorimo o idealizmu, mislimo predvsem na mišljenje, hotenje in delovanje. Res si je mogoče misliti tudi stvari same lepše in popolnejše, in v luči krščanskega idealizma je to čisto jasno. Bog, ki je v njem vsa neskončna polnost bitja, ima brez dvoma še lepše vzore in like možnih bitij in bi po njih lahko ustvaril še lepši svet. Vendar je ta božji svet sam po sebi tako lep, da bi bil lahko paradiz, ko bi bilo njegovo razmerje do človeka drugačno. A sedanje razmerje je tako, da izvira odtod za človeštvo preobilno gorja. Sicer veličastne elementarne sile uničujejo človeku delo njegovih rok, mnoge stvari so sovražne njegovemu zdravju in življenju in narava mu je v marsikaterem oziru mačeha brez srca in sočutja, da človeštvo kakor ubogo sirotče s solzami moči trdi kruh. Zato človeštvo sanja o lepši dobi brez tega razprtja ter se vprašuje, zakaj je na svetu tako.

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo
Sponte sua sine lege fidem rectumque colebat . . .
Ver erat aeternum . . . per se dabat omnia tellus.

Zlata je prva doba bila, ko postav še ni bilo,
Rade je volje vsakdo pravico čuval in vero.
Večna bila je pomlad, in zemlja je vsega dajala.

(Ovidius, Metam. I.)

In ko slika prerok lepe mesijanske čase, se mu nehote vsiljuje ljuba podoba zopetne harmonije v stvarstvu: »Volk bo z jagnjetom prebival in leopard bo ob kozliču ležal, teliček in lev in ovca bodo skupaj hodili in deček jih bo gonil.« (Izaija 11, 6.) Da, človeštvo nosi ideal lepega stvarstva v svoji duši, a krščanstvo uči, da tudi ta ideal ni prazen. Tista zlata doba, tisto paradizsko stanje ni sama sanja, ampak krščanstvo uči, da je bilo nekaj tako in bi še bilo, ko bi ne bil razdril prvotne harmonije človek sam z veliko krivdo. Dogma o izvirnem grehu je odgovor na tisto staro vprašanje: zakaj? In spet uči krščanstvo, da se bo povrnila tista doba, kakor jo je gledal s preroškim duhom Izaija, v duhovnem pomenu že v prvih mesijanskih časih, a v nekem resničnem zmislu ob prestvarjenju vesoljstva. Iz tesne zveze, ki veže usodo človeštva in stvarstva, je tista »večna melanholija«, razlita po stvarstvu, tisto ječanje, a tudi tisto koprnenje stvarstva po prenovljenju. Za izgubljeni raj je pripravljen človeštvo nov raj, toda človeštvo si mora takorekoč samo ustvariti ta raj, s tem, da uresničuje božjo idejo o stvarstvu.

Ni vse v stvarstvu odvisno od človeka. Človek ne more uravnati razmerja stvari do sebe, kakor bi hotel. Bog je drugim čutnim stvarjem vtisnil zakone, ki jim ravnajo delovanje z notranjo determinacijo. Teh zakonov človek ne more izpremeniti. Pač pa more človek urediti svoje razmerje do stvari; urediti more svoje razmerje do drugih ljudi; urediti more svoje razmerje do sebe samega, razmerje med svojimi zmožnostmi in dejanji; in urediti more naposled svoje razmerje in deloma tudi razmerje drugih stvari do Boga. V Bogu je posebna ideja o vsem tem razmerju, ki naj bi jo realiziralo človeštvo bolj in bolj, in ta ideja je ideal človeštva. Mišljenje, hotenje in delovanje, da se uresniči ta ideja, to je pa idealizem.

Ono razmerje je kajpada mnogotero kakor je mnogotero stvarjenih bitij, in spet je mnogotero načinov, da se lepše in lepše ostvari. Tako je v resnici mnogotero idealov, in idealizem v objektivnem zmislu je ves obseg teh idealov.

A kako naj človek spozna te ideale?

Bog je dal najprej človeku pamet in s svojo pametjo človek sam iz sebe, iz svoje duše, in iz drugega stvarstva lahko razbere božje misli. Človek lahko spozna, kakšno bi moralo biti razmerje stvari med seboj in do Boga. Bog je zapisal človeku v dušo zakone, ki ga sicer ne silijo, kakor silijo druga bitja, a ga vendar nagibljejo k pravim ciljem vsega želenja in delovanja in mu k njim kažejo smer.

Ali ne spozna lahko človek, da je Bog več ko stvar, duša več ko telo in večnost več ko čas? Ali ni torej neke hierarhije bitij, ki jo človek lahko spozna?

Ali ne spozna lahko, da niso vse dobrine enake, da so duševne dobrine več ko tvarne dobrine, da je npravna lepota več vredna ko telesna lepota? Ali ne spozna lahko, da je krepost več ko fizična moč, pravica več ko sila, ljubezen več ko nagon? Ali ne spozna lahko, da je požrtvovalnost več ko sebičnost, človekoljubje več ko samoljubje? Ali ni torej neke hierarhije dobrin, ki jo tudi človek lahko spozna?

Ali ne spozna lahko človek tudi neke hierarhije smotrov? Mnogotero je lahko človeško delovanje, mnogoteri smotri delovanja, a kdo bo dejal, da so vsi ti smotri enaki? da je isto delati radi svojega materialnega dobička in užitka, ali delati za blaginjo ljudstva, naroda, človeštva? ali da je isto delati radi

svoje slave, ali delati za božjo slavo, da »bi bilo češčeno božje ime, da bi prišlo narodom božje kraljestvo«?

Ako je tako, kaj bo torej ideal in kaj idealizem? Ali ne bo ideal prav gospostvo te hierarhije bitij in dobrin in smotrov, in idealizem misel, volja in dejanje, da se ta hierarhija zares uveljavi? Kratko je označil bistvo idealizma že Platon, ko je dejal, da »moramo uveljaviti gospostvo nesmrtnega principa v nas in po tem uravnati dom in državo«.¹

Krščanstvo je spet to spoznanje prečudno pojasnilo in dopolnilo. Ali ni šele krščanstvo odkrilo vseh globin evangelija o ljubezni? o bratstvu vseh narodov? o pravi enakosti vseh? o sinovstvu božjih otrok? Ali ni šinila s krščanstvom nova luč v človeško spoznanje in nova moč v človeško srce? A kar je za idealizem največjega pomena, ali se ni pojavil v krščanstvu s Kristusom živ vzor, živ ideal, ki se v njem strinja ne le božja in človeška narava v osebno realnost, ampak tudi božje in človeško hotenje v najvišjo idealnost? Kristus je v svojem mišljenju in življenju na najvišji način uveljavil tisto hierarhično razmerje, ki mora biti med bitji, med dobrinami in med smotri, in čim bliže Kristus, tem bliže idealu! Ali ne odsvita v krščanstvu ta neizčrpan ideal v stoterih in tisočerihih bitjih, v vsakem na poseben način, a v vsakem lep? prelep v deviški Materi, lep v apostolih, mučencih, spoznavavcih, devicah in še vedno lep tudi v nebrojnih drugih vrstah mož in žena, ki jim Cerkev ni ovila okrog glave svetniškega sija?

Ker je odkrilo krščanstvo nove, božje perspektive, pod katerimi se nam kažejo ideali življenja v novi, višji luči, in ker nam daje moči za ta sicer nedosežni nebeški idealizem, zato po pravici govorimo o krščanskem idealizmu. Pravzaprav, ker je krščanski ideal osrednje solnce življenja vsega človeštva, je le krščanski idealizem pravi popolni idealizem. Iz Kristusa sije svetloba v temine človeškega duha, iz Kristusa izžarjeva toplota v mrzline človeškega srca. — —

Krščanski idealizem ni torej nobeno sanjarjenje, marveč obenem pravi življenjski realizem. Ali ni pravi realizem, ako človek vse presoja, vse ceni po resnični vrednosti? A po čem naj spoznavamo resnično vrednost stvari, če ne po tem, kako se strinjajo z idejami in smotri, ki jim jih je Bog odkazal? Tako je najvišji

¹ Legg. IV. p. 703. c.

idealizem obenem najrealnejši realizem. Časih imenujejo idealiste fantaste, ki sanjajo o nemogočih stvareh. Krščanski ideali niso nič nemogočega, saj je z njimi božja moč. Idealistično imenujejo časih motrenje, ki ne vidi v življenju ne senc, ne težav, in si slika ljudi, kakršnih ni. Krščanski idealizem nič ne zapira oči pred dejanskim življenjem, nasprotno, on ravno kaže, kako bi moralo biti, a kako ni, in daje nagibov in daje moči, da bi se življenje preobrazilo in prestvarilo po krščanskih idealih. Krščanski idealizem si nič ne taji, da ne bo nikdar na zemlji splošno dosegel svojega ideala, a to ga ne ovira, da se ne bi prizadeval človeštvo idealu vsaj čimbolj približati.

Zaveda se pa krščanski idealizem, da tudi zanj ni na zemlji popolnega spoznanja. Tudi zanj so najvišji sklepi božje previdnosti skrivnost. Ne more doumeti, zakaj Bog pripušča, da tolikrat zlo na svetu ošabno zmaga, a dobro da se uveljavlja le s trdom in solzami. Toda krščanski idealizem, ki ima najprej o Bogu tako idejo, da je Bog neskončno višji, kakor si more stvarjeni um sploh misliti, skrivnosti božje previdnosti niti ne izkuša doumeti. To ve, da Bog ve, zakaj je tako, in to mu je dosti. V tem življenju se kaže stvarjenemu umu svet kot mogočna gotiška stavba v jutranjem somraku. Oko vidi stebre in rebra, a vezi med njimi ne vidi; vidi raznobarvne lise po stenah in oknih, a enote ne vidi. A ko posije solnce, kako se tedaj združijo vsi členi v prelepo harmonijo in kako se zlijejo vse barve v prekrasno sliko! Tako bo, ko posije tisto veliko jutro solnce večnosti v vesoljnost. Tedaj bomo zri, da je Bog tudi sence, tudi zlo modro podredil vesoljni harmoniji svojih sklepov in smotrov. Do tedaj pa more krščanski idealizem le delati in se truditi, da v posamezniku in v celoti, v zasebnem in javnem življenju uveljavi, kar najbolj more, božje ideje, ki mu jih javita pamet in razodetje. Bog nam je odkril naše ideale, in klic krščanskega idealizma more le biti: za ideali!



Doslej smo pojasnili nekoliko prvi moment v idealih, idejni moment. A dejali smo, da je v idealih tudi moment nekega moranja. Če to pojasnimo, bo dobil tudi idejni moment konkretnjše oblike.

Ideali nam kažejo, kako bi moralo biti.

Če vprašamo zavest, spoznamo, da je naše razmerje do stvari lahko različno.

Najprej je veliko polje razmerja do stvari, ki je ločeno po znakih: smeš, ne smeš.

Samoposebi je jasno, da nima mišljenje, hotenje in delovanje, ki bi ne smelo biti, nobene zveze z idealizmom. Kdor se vdaja nedovoljenim čutnim užitek, kdor išče sebično le svoje koristi, kdor hlepi le po svoji slavi, pri tem o idealizmu ne more biti govora. Greh je radikalno nasprotje idealizma. Deset božjih zapovedi je torej kakor deset velikih mejnikov, izven katerih ni niti sence idealizma. Ako hočete vedeti, je li kdo idealist, vprašajte najprej, ali izpolnjuje deset božjih zapovedi. Če jih ne, že veste, da bi zaman iskali pri njem pravega idealizma. Idealizem je najprej mišljenje, hotenje in delovanje, ki noče ničesar, kar je z ideali naravnost v nasprotju. Tudi idealist morda kdaj stori kaj, kar je proti idealu — človek je človek — in v tem ni idealist, a najmanj je idealist, čigar vse mišljenje in življenje je v nasprotju z ideali.

Široko je polje tega, kar človek sme. Ali si sme človek želeti dobre službe? Sme. Verne družice? Sme. Piti vino? kaditi? Sme. Ali je že idealist, kdor se potrudi za dobro službico, si osnuje prijeten dom, plje sladko vince in kadi vonjive smotke? Spet je jasno, da mišljenje, hotenje in delovanje, ki se suče zgolj v tem, kar človek sme, samoposebi ni še pravi idealizem. Mnogim je pač tudi to ideal, a tako govorjenje je le zloraba lepe besede. Tako govori o idealih tudi epikurejec. Najmanj, kar moramo vprašati, je: ali stori tak človek tudi to, kar mora? Ali izpolnjuje dolžnosti, ki mu jih nalaga poklic? ali je družini to, kar mora biti kot mož, oče, gospodar? ali je kot človek to, kar mora biti, veren nasproti Bogu, pravičen do vseh, usmiljen do zatiranih in ubogih? Kdor ne izpolnjuje tega, kar mora, v tem ni idealizma. Njemu je ideal le samoljubje, lagotnost in prijetnost, a ne božja ideja o človeku! A kar velja o njem, velja o vsakem človeku na širokem polju človeške delavnosti. Bodisi človek kmet ali gospod, delavec ali uradnik, učenjak, umetnik, politik, sociolog, državnik, vedno je prvo vprašanje: ali izpolnjuje svoje dolžnosti? Ločitev dela in diferenciacija poklicev je potrebna; tudi je katero delo večjega pomena za človeštvo kakor drugo; vendar z ozirom na idealizem ni prvo vprašanje: kaj si? temveč: kakšen si? Ni vsak za vse, a kar je kdo, to bi moral biti tako,

da je, kar biti mora. Tudi tu ob človeški slabosti ne bo brez hib, a tako bi moralo biti vsaj splošno mišljenje, hotenje in delovanje.

Ako je človek, kar biti mora, kar mu je biti dolžnost, ali je dosegel svoj ideal? Mirno lahko rečemo: v veliki meri, da. Pravzaprav, ako premislimo, kako je vse življenje prepleteno z dolžnostmi, lahko rečemo, da ni za Kristusom in Materjo Devico nikogar, ki bi bil vsekdar in v vsem in v vsakem oziru brez madeža, ki bi se torej v ničemer ne oddaljil od tega, kar bi moral. Vendar moramo, da prav doumemo ves globoki zmisel idealizma, vprašati še tretje: ali je človek to, kar biti mora? Silno lepo pojasnuje to tisti dogodek, ko je vprašal mladenič Gospoda: »Dobri Učenik, kaj naj storim dobrega, da zadobim večno življenje? On mu je rekel: Ako hočeš v življenje iti, izpolnuj zapovedi. Mladenič mu reče: Vse to sem izpolnoval od svoje mladosti. Kaj še manjka? Jezus mu reče: Ako hočeš popoln biti, idi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim ter pridi in hodi za menoj. Ko pa je mladenič slišal to besedo, je šel žalosten proč; imel je namreč veliko premoženja.« (Mat. 19, 16—22.) Če abstrahiramo od te posebne popolnosti, popolnosti evangelijskih svétov, ki je dana le nekaterim, je še vedno v življenju vsakega široko polje tega, kar človek mora, dasi ne mora. Seveda premnogokrat se človeku le zdi, da ne mora, ko bi v resnici moral. Premnogokrat človek sam sebe vara in samovoljno zožuje polje svojih dolžnosti. Zdi se mu, da je vse storil, kar je storiti dolžan, a ko bi brez himbe vprašal svojo vest ter si odkritosrčno odgovoril, bi videl, da je v resnici marsikako dolžnost zanemaril.

A ne glede na to, kar je človek res storiti dolžan, je vendarle še mnogo tega, kar mora, ne da bi bil dolžan. Če torej iščemo pravega idealizma, ga bomo vsekako najbolj iskali tu, v sferi svobodnega človeškega dejstvovanja. Tedaj, ko se človek ne vprašuje več: ali smem? ne: ali moram? temveč: ali morem? tedaj, ko mu je samoposebi umevno osnovno načelo vsega mišljenja, da ničesar noče, česar ne sme, a da hoče vse, kar mora, in se le vprašuje: kaj bi še mogel, tedaj je stopil na polje popolnega idealizma. Prva stopnja je: ničesar proti idealu; druga: vse, kar terja ideal; tretja: čim bliže idealu!

V popolnem idealizmu torej ni več pravega moranja dolžnosti, a je moranje ljubezni. Ljubezen do idealov žene človeka, da jih izkuša bolj in bolj ostvariti: v sebi in v drugih; v po-

edincih, v družbi in v državi. V tem zmislu je mogoče prav umeti prerekane Gregorčičeve besede:

Dolžan ni samo, kar veleva mu stan,
Kar more, to mož je storiti dolžan.

To se pravi: ideal moža ni, da stori to, kar mu veleva stroga dolžnost; ideal moža je, da stori, kar more. Tega sicer v pravem pomenu ni dolžan, a kdor hoče za idealom, mora razširiti svoje srce, njemu že lepota ideala prevzame dušo kakor moranje, ki ga žene naprej in naprej.

Ta idealizem je, ki ustvarja velike ljudi in velike reči. Kajpada ni vsa veličina, kakor si jo misli človek s svojim naravnim omejenim umom. Ni vsa veličina ljudi v vnanji moči, ne vsa veličina reči v vnanjem sijaju in v vnanjem pojavu. Kako neznamenit bi se zdel komu Frančišek Asiški, ko je zbiral krog sebe brate in hodil z njimi od kraja do kraja, brez plašča, brez torbe in palice, ter oznanjal ljudem ljubezen pa preproščino. A pogledjmo sedaj nazaj teh sedem stoletij, ki so prešla od tedaj, v kako svetlem siju stoji postava sv. Frančiška na početku nove dobe in početnik te velike kulturne dobe je on! Brez knjig, brez vede, brez sociologije in brez vnanjega socialnega dela je rešil on socialno vprašanje. Njegova knjiga je bil evangelij, njegova veda Kristus, njegova sociologija evangelijski sveti, njegovo socialno delo zgled pokore in molitve. Kako čudaški se je meni vedno zdel Simeon Stilit, stoječ na visokem stebru! Ko sem pa bral, kaj je ta mož za krščanstvo storil, mi je zamrl pomilovalni smehlaj na ustnih. S stebra je segal mogočni vpliv njegove osebnosti na vse strani. Celi rodovi Arabcev, Perzov, Ibercev so se odpovedali poganstvu; in da so se orientalski škofje pridružili sklepom efeškega cerkvenega zbora, je bilo tudi izvečine njegovo delo. Ali: kdo bi si bil mislil, ko bi bil gledal Rusbroeka, kako vozi na samostanske njive gnoj, da si je to delo svobodno izbral eden največjih srednjeveških mistikov, ki je celo v Goetheju vzbudil občudovanje? »Pater exstasticus« v Favstu je namreč Rusbroek. Tako torej vnanji videz lahko vara in sodba sveta je mnogokrat zmotna. Idealizem ni da bi se moral vedno kazati v šumnem vnanjem delovanju.

Če pogledamo v bojne vrste, ki se bore za zmago svetega križa, ne vidimo vseh s sabljo v roki. Tam vidimo meniha, ki drži v rokah samo križ, a s križem navdušuje junake za boj.

Drugod vidimo moža, ki ranjencem obvezuje rane, tam drugega, ki jim daje duševne tolažbe, Daleč zadaj, kamor se čuje še samo gromenje topov, najdemo v šotoru četo mož, ki čepe in leže po tleh, in pišejo in rišejo. Kdo so ti? Ali nimajo v srcu ljubezni za sveti križ, da ne hite v boj bratom v pomoč? O, imajo jo, to so vojskovodje, zmagavne bojne načrte snujejo, ki bi bil brez njih ves boj brezuspešen. Če zapustimo bojno polje in pogledamo na meje, kamor ne sega več bojni trušč, kaj vidimo? Tudi tu cele vrste ljudi. Ali vas ni sram, da se metete tu, ko bratje prelivajo kri za sveto vero? Ni jih sram, vojnikom treba kruha in ti jim ga pripravljajo. In doma? Po polju stopa truden starček. Tudi njegovo srce je v boju, a on ni več za bojni metež; žito seje po njivah sosedov, ki so šli v boj, da bo k letu za rod kaj jela. In tam v samotni celici kleči sivolas svečenik. Le-ta pa moli in moli, da bi bil v svetem boju z narodom On sam, Bog vojnih čet. Komu naj tu odrekamo idealizem? Ne moremo ga nikomur. Brez idealizma, lenuh bi bil tisti, ki bi ob tem boju križemrok gledal tja v božji dan in premišljeval, kako mu je danes dobro teknilo in kako se bo dobro spalo. Brez idealizma, sebičnež bi bil, kdor bi šel za svojimi zasebnimi posli brez zmisla za brate in njih sveti boj. Brez idealizma, oderuh bi bil, kdor bi izkoriščal ta boj, da bi sam bogatel, dražil živila, dvigal umetno žitu cene, prekupoval z velikimi dobički vojne potrebščine. Brez idealizma, podlež bi bil, kdor bi gledal na ves boj mrzko se posmehujoč, češ, neumno ljudstvo, ki preлива kri za — križ!

To je resničnost in obenem prilika. Idealizem je najprej v mišljenju in v ljubezni za božje ideale. Delovanje samo pa je lahko tako raznotero, kakor je raznotero razmerje človeškega življenja do idealov. Mogoč je idealizem brez zunanjega delovanja. Kdo bi odrekal idealizem redovnici, ki se zapre v samoto, da bo nje življenje večna molitev za ubogo človeštvo? Mogoče pa je tudi brezpokojno vnanje delovanje brez idealizma. Ali ni mogoče vnanje delovanje, ki mu je gibalo le strast, le neutešen pohlep po svetni slavi? Ni vselej lahko soditi in obsojati. Kajpada — ta kriterij je pravi — če kliče moža dolžnost v bojne vrste in ga ni, ko bi mogel biti, tedaj je izvestno, da ni le brez idealizma, ampak tudi brez čuta za dolžnost. Tudi ta kriterij je pravi: če ga vidimo v službi reči, ki se ne strinja s službo idealom, tudi tedaj vemo, da je brez idealizma. V sredi pa je neutralen pas, kjer so možni upravičeni dvomi in verjetne sodbe, a popolne izvestnosti za člo-

veško sodbo ni. Tu se lahko skriva lenoba, a skriva se lahko tudi svet idealizem.

Če pogledamo sedaj na široko polje človeškega dejstvomjanja, kako so odprte poljane idealizmu! Kar je resničnega, kar je dobrega, kar je lepega, vse kliče idealne može in žene na delo! Kako vse vpije po velikem idealizmu! Delo za svoje izpopolnjenje, delo v družini, v šoli, v cerkvi, v društvih; delo za izobrazbo, za nrvnost, za zmernost; delo za mladino, za mladeniče in dekleta, za žene in može; delo za sirote, za zanemarjene otroke, za posle, za uboge in bolne, za izseljence; delo za gospodarski napredek, za socialno preuredbo, za politično svobodo; delo za napredek vede, za lepo umetnost, za umno obrt; delo za kmečki in delavski dom, za občino, deželno, državo; delo za svobodo Cerkve, delo za božje kraljestvo — kaj ni dela, ki hoče vse najprej zavesti dolžnosti, a hoče tudi idealizma! Kako majhen je, kdor ne ve, kam bi se dejal, da bi mu ne bilo na svetu dolg čas, ter se vprašuje, kaj bi delal. Ko bi storil le svojo dolžnost, bi bilo že mnogo. A kako neizmerno je še polje, kamor ga kliče idealizem!

A kako naj si izbere človek, kar je najboljše?

Najprej v mnogočem ne odločuje sam, ampak je v nekih mejah že brez njega odločeno. Vsakomu določujejo v nekih mejah polje delavnosti stan, čud, darovi, moči, izobrazba, čas in še druge okoliščine. Kaj še moreš v tem stanu, kjer si? za kaj imaš posebno nagnjenje in veselje? kam ti kažejo naravni darovi? kaj zmorejo moči? za katero delo si zadosti izobražen? kaj posebno zahteva naš čas? Potem pa se treba ozirati na tisto hierarhijo, ki smo jo že omenili, hierarhijo bitij, dobrin in smotrov. Prvo je smoter. V najmanjšem delu mora biti najvišji smoter: ničesar proti Bogu, vse za Boga. Kako plodovito je že samo to načelo! Ko bi se vsa politika in vse socialno delo, vsa veda in vsa umetnost zavedali tega načela, da nič ni resnično pravega, dobrega in lepega, kar je proti Bogu, in da je vse delo za človeštvo tem blagovitejše, čim bolj utrjuje na svetu božje kraljestvo, koliko bolj idealno bi bilo vse naše delo! Drugo je bitje in dobrina. Čim višje je dobro, katero hočemo udejestvovati, in čim višje je bitje, ki mu hočemo služiti, tem lepši, tem višji je ideal. Več idealizma je lahko v človeku, ki tolče kamenje na cesti, kakor v duhovniku, ki naj vodi človeštvo k Bogu, a seveda je ob enakem mišljenju, ob enaki ljubezni do Boga, idealnejše to ko ono: idealnejše duševno ko fizično delo, idealnejše vzgojno ko gospodarsko delo, ideal-

nejše duhovnikovo ko učenjakovo in umetnikovo delo. In pravtako je idealneje delati za dušo ko za telo, za družbo ko za poedinca, za večnost ko za čas, naravnost za Boga ko za stvari. A prvo je vedno vendarle smoter, zakaj smoter je vedno v naši moči, drugo pa ne vselej tako.

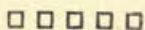
Kje se bo torej javil idealizem pri nas?

Bogu bodi potoženo, dela je več ko moči. Da bi se le vsaj moči vse uslužile idealizmu! Povsod in za vsakega je dela več ko dovolj. A predvsem kaže naš čas v javno življenje. Javno življenje se je odtujilo svojim vzorom, božjim idejam, krščanskim načelom, odtod največ zla, največ gorja, največ bede, telesne, a še bolj duševne, zato pa je tu posebno polje krščanskemu idealizmu. Ne da bi zanemarjali n. pr. duhovniki svoje prvo delo, ki je naravnost za Boga in nesmrtno duše, toda kar je še moči in kar je moči vseh drugih, ki se ne izrabijo v posebnem poklicu vsakatega, vse te moči naj bi se porabile za to, da tudi v javnem življenju zavladajo spet krščanski ideali! Potrebna je veda, potrebna umetnost, potrebno tehnično znanje; potrebno je gospodarsko delo, potrebna socialna organizacija, potrebno delo za politično svobodo — toda še bolj potrebno je, da damo vsemu temu delu božje impulze, pravec krščanskih načel, smeri k večnim idealom! Veda je tudi samanasebi lepa, saj je gojitev resnice, a naš čas hoče predvsem vede, ki bi povedla spet narode k Bogu. Lepa je umetnost, naj se zrcalijo v njej tudi stvarjena bitja v svoji stvarjeni lepoti, a naš čas hoče predvsem umetnosti, ki zavzame spet srca za božjo lepoto, za lepoto krščanstva, za lepoto Cerkve, za lepoto kreposti, za lepoto duš. Potrebno je tehnično znanje, saj je mogočno sredstvo človeške kulture, a vzpored mora napredovati tudi božja tehnika, tehnika krščanske etike in asceze, tehnika krščanske kulture. Potrebno je gospodarsko delo, a naj bi bilo prešinjeno s krščansko idejo, da nič ne pomaga človeku, ako ves svet pridobi, če pa na svoji duši škodo trpi. Potrebna je socialna organizacija, a največja moč organizacije so krščanske ideje pravičnosti in ljubezni. Ideal je ljudstvo gospodarsko napredno, socialno organizirano in politično svobodno, a ni prave svobode, kjer ni svobode božjih otrok. Brez krščanskih načel o svobodi in oblasti je oblast tiranija, a svoboda anarhija!

Naš ideal mora biti država božja na zemlji — »civitas Dei«. Dosegli tega ideala ne bomo, a čim bolj se mu bližamo, tem bolje človeštvu! Naša politika mora biti predvsem politika božjih držav-

nikov, ki imajo večnost pred očmi, Boga v duši in večne dobrine ljudstva v mislih. Vse, kar je potrebno, a vse — sub specie aeterni. To je krščanski idealizem!

A dejal bo kdo: ti nauki so kaj podobni katekizmu. Odgovor je lehak: Tak ugovor je le dokaz, da katekizem niso kake »bukvice« le za šolo, temveč da je katekizem knjiga življenja, knjiga idealov. Krščanski idealizem se nič ne sramuje katekizma. Prvi znak krščanskega idealizma je odkrita Pavlova izpoved: »Non erubescio evangelium — ne sramujem se evangelija; božja moč je namreč v zveličanje vsakemu, ki veruje.« (Rim. 1, 16.)



Idealizem ni torej brezplodno sanjarjenje, temveč življenska moč, ki bi bilo brez nje na svetu zlò. Kaj velikega ni ustvaril idealizem? Zlò bi bilo potemtakem tudi, če pri nas res gine idealizem. Presodimo sami sebe!

Ali imamo še zmisel za krščanske ideale?

So ljudje, ki se počasi vdajajo blodnemu modernemu mišljenju. Nekateri materializmu: življenje jim je uživanje. Drugi naturalizmu: vse jim je tostranska, pozemeljska kultura brez ozira na večnost, brez ozira na Boga. Spet drugi pozitivizmu: niso sirovo materialistični, tudi ne brezverni, a »imponira« jim le to, kar je »pozitivno«; pozitivna veda brez metafizike, umetniška forma brez ideje, zgodovina filozofije brez resnice; tako plovejo počasi z moderno dobo v relativizem in skepticizem. Ali je mogoč še idealizem, kjer je vse materija ali natura, ali kjer ni več nobene stalne resnice?

Je druga vrsta ljudi, ki ni brez zmisla za ideale, a delavne moči ji mori pesimizem. Vedno si misli, da so krščanski ideali le utopija, ko gre vendar na svetu vse le po zlò, češ, kaj pomaga sanjati o idealih krščanskih držav, ko pa povsod prodira le laicizem in nevera? Tudi pesimizem je smrt dejavnega idealizma.

Je še tretja vrsta ljudi, ki tudi ni brez zmisla za krščanska načela, a ki se praktično vdaja nekakemu »minimizmu«: najljubše ji je, da se ji nalaga, kar je najmanj mogoče, če se le še da v vesti zagovarjati; vedno se vprašuje le, če se še sme, a heroizem prepušča »svetnikom« in »mučencem«, češ, ni vse za ta svet. Tudi tu ni mogoče govoriti o idealizmu.

Materializem, naturalizem, pozitivizem izhajajo vsi iz ene korenine, iz nevere ali slabosti vere.

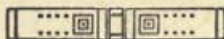
Pesimizem izhaja iz slabosti zaupanja.

Minimizem — imenujmo ga tako — izhaja iz slabosti ljubezni.

Krščanski idealizem pa veruje v Boga in nesmrtnost ter božjo resnico krščanstva. Krščanski idealizem upa v končno zmago krščanskih idej, ker veruje, da je v njih božja moč. Krščanski idealizem je ljubezen, ki ne vprašuje, ali je lahko ali težko, marveč le, ali je potrebno, ali boljše, ali ljubše Bogu!

Sodimo torej sami sebe: ali je v nas resnični krščanski idealizem!

Ni vse zlo, ni vse nelepo, kar ni idealno, a nič ni lepšega, nič ni boljšega kakor krščanski idealizem. Ko se vrača Dante iz pekla, se radosti, da bo spet ugledal zvezde — »a riveder le stelle«. Brez zvezd krščanskih idealov, brez vere v Boga in nesmrtnost, je življenje peklo. Pot iz vic mu je pot k zvezdam — »a salire alle stelle«. Vice so, če ni v človeku npravne sile, da bi se dvignil k idealom. Nebeški spev pa končava Dante z besedami, da mu je vse mišljenje in želenje prevzela »Ljubezen, ki giblje solnce in druge zvezde« — »L'Amor, che muove il Sole e l'altre stelle«. Nebesa so v duši, če jo z ljubeznijo prevzame Ljubezen, tista ljubezen, ki je užgala na nebu krščanstva božje solnce resnice in jasne zvezde idealov!



Kulturni, gospodarski in socialni pomen stanovanjskega vprašanja.

Dr. Jure Adlešič.

Slavni Anglež Macaulay piše v svojih govorih: »Spominjam se, da sta Adam Smith in Gibbon dejala, da barbari ne morejo več uničiti naše civilizacije. Nikdar se več ne bo vrnila povodenj in pokrila naše zemlje. To sklepanje se je zdelo resnično, ker sta primerjala silno moč civilizovanega dela sveta z necivilizovanim in vprašala, odkod naj bi zopet prišli Huni in Vandali, da bi uničili našo kulturo? Žalibog sta pozabila pri tem, da bi

civilizacija sama mogla roditi barbare, ki bi jo uničili; pozabila sta, da bi mogli sredi v velikih mestih, v neposredni bližini krasnih palač, cerkva, gledišč, bibliotek in muzejev — greh, nevednost in beda vzgojiti pleme Hunov, mnogo divjevših kot onih, ki so prišli pod Atilo, in pogubnejših kot onih, ki so prišli pod Genserihom.«

Kaj je prava zibelka teh modernih Hunov, ki jih preti vzgojiti naša moderna civilizacija? To so bedna stanovanja nižjih slojev po velikih mestih. Huni! Stari so bili po naravi divji, nepognjeni po civilizaciji. Moderne pa rodi odpor proti človeški družbi, ki jim za njihovo pošteno delo ne daje poštenega stana, ki jih takorekoč podi v beznice, kjer gospodarita Bacchus in Venera, kjer stoluje njihju bogati žrtvenik.

Vedno so mi v spominu prizori, ki sem jih videl pri opazovanju dunajskih stanovanjskih razmer. Prišli smo v hišo, zgrajeno od bogatašev za delavske družine. Vsak bogataš je zgradil po eno nadstropje. V prvem se je svetilo ime Rotschild. Stopili smo v prvo sobo, kjer so bila vrata napol odprta. Razmetano pohištvo, silen, umorljiv vzduh; za mizo sedi 35 letna žena, glavo podprto z obema rokama in v silnem ihtenju. Okrog po sobi deset otrok, napol golih, bledih, umazanih; leže na tleh, po razmetanih ležiščih, ali se drže za materino krilo. Pozdravimo ženo, ona nas le mimogrede pogleda in se spusti v še hujše ihtenje. Nismo mogli od nje nič poizvedeti. Šli smo vun in vprašali hišnico po njenih razmerah. Izvedeli smo, da je to žena nekega tovarniškega delavca, ki je ravnokar zaprt radi pijanosti. Stanovali so poprej v nekaki luknji, brez zraka in svetlobe, cela rodbina; tam se je delavec navadil pijače: namesto domov, je zahajal vsako soboto v gostilno in pil do ponedeljka. Žena je prosila v to hišo in dobila svetlo, zračno sobo; upala je, da tako moža na dom priveže. Ali mož dela tako, kot se je navadil, kar zasluži, sproti zapije. Raditega so jih zdaj še iz tega stanovanja zapodili.

Tak je pogled po zavodih. Kaj pa šele po zasebnih hišah! Spominjam se ene hiše v delavskem dunajskem okraju. Dolga podoba monotone vojašnice. Znotraj dolgi hodniki, na obeh straneh stanovanja. Sestojajo se z ene sobe, ki služi za kuhinjo, spalnico in bivalnico. Na eni strani gredo okna na cesto, je še nekaj svetlobe, na drugi strani na »Lichthof«, t. j. ozko, temno, zasmrajeno dvorišče. Ta del ne pozna niti svetlobe niti zraka. Vsaka soba ima po eno družino; da more ista laže plačati najemnino, vzame

še po enega »Bettgänger«, ki hodi samo spat. Nekateri tak spanar nima niti svoje postelje nego prileže h kateremu drugemu članu družine. Pravili so nam, da je ta hiša gnezdo prepira med strankami in družinami; da se stanovalci večinoma v kratkem času lotijo pijančevanja in neradi zahajajo iz dela naravnost domov; da je tu gnezdo nečistosti in bolezni. Ima pa ta hiša tudi svojo — mrtvašnico, ki ni nikdar prazna.

Taka in podobna so stanovanja mnogih milijonov delavskega sloja. Pri vsem tem je in ostane resnično že staro reklo: stanovanjsko vprašanje je kulturno vprašanje. Kot piše znani Philippovich v *Mitteilungen für Wohnungsreform in Österreich*: »Wir kämpfen um gute und billige Wohnungen mit den Mitteln der Wirtschaft, der Technik, des Rechtes, der Verwaltung, weil uns die Wohnungsfrage eine Lebensfrage der Menschen, weil sie uns eine Kulturfrage ist.« In kako je za to življenjsko in kulturno vprašanje poskrbljeno pri mnogih milijonih, naj ilustrirata le gorenja slučaja, ki nam obenem ilustrirata Macaulayev izrek o nevarnosti naše kulture.

Kaj je stanovanjsko vprašanje?

1. Življenjsko vprašanje ljudstva.

Prva dva eksistenčna pogoja sta hrana in stan. Ti dve potrebi stojita prvi v vrsti človeških potreb. Dokler nista ti dve potrebi zadostno in primerno upokojeni, ni govora o drugih potrebah, niti telesnih, kaj šele duševnih. Med hrano in stanom se zdi na prvi pogled mnogo važnejše vprašanje hrane; ali v mnogih slučajih temu ni tako. Hrano si more človek spremeniti, draginji se prilagoditi: manj mesa in več sočivja, ne da bi človeško telo pri tem preveč trpelo. Koliko je vegetarcev, zdravih in čilih! Pri stanju ni tako. Ta se ne da tako lahko spremeniti niti prilagoditi trenutnim ali časovnim razmeram. Človek je vedno vezan na število stanovanj, ki so sploh naprodaj; na ta ali ona stanovanja, ki so poleg njegovega urada ali tovarne (n. pr. tobačni delavci so navezani na stanovanja v neposredni bližini tovarne, ker tovarniška uprava daljnih sploh sprejemati ne mara) itd. Pri teh okoliščinah bo kmalu razvidno, da stanovanjsko vprašanje ni nič manj važno kot vprašanje hrane in prežive.

V svojem stanovanju preživi današnji človek več kot polovico svojega življenja. In to ravno ono polovico, ki je njegovemu nagnjenju in stremljenju najbolj pristopna. Tu se porajajo načrti,

tu se vzgaja značaj, ko človek premisli samega sebe na podlagi zunanjih vtisov in izkušenj, tu se vzgaja njegov drugi jaz, njegova družina in potomstvo. Njegov stan mu je svetišče, zlasti, če je to njegov lastni dom, kjer je preživel svoja mlada leta, kjer je videl svoje starše in poslušal o svojih prednikih. *My house est my castle.*

Dokler je človek živel na prostem, raztrošen po deželi, je prikrojil stan primerno svojim razmeram. Danes pa, ko tišči vse v velika mesta, tvorijo takorekoč okoliščine in stan človeka, njegov fizičen ustroj in tudi značaj. »Heute modelt in Millionen Fällen das Haus, die Wohnung den Menschen, bestimmt seinen Charakter, seine Anschauungen, sein Schicksal.« (Klein.)

Vsaka oseba potrebuje za svoj fizični ustroj v stanu 12 do 15 m³ prostora. Kar je manj, škodi zdravju in ovira prosti razvoj. In zdaj primerimo ona neštevilna stanovanja, kjer stanuje cela rodbina in še tuji spanari (Bettgänger) v enem samem prostoru! — Škotsko naučno ministrstvo je naročilo 1905/6 merjenje in tehtanje šolskih otrok in proučilo te razmere z ozirom na stanovanja otrok. Našlo je, da stanuje v 1 prostoru 8 0/0 otrok, v 2 prostorih 37·8 0/0, v 3 prostorih 24·2 0/0 otrok itd. Preiskavanje je dognalo, da raste promerna teža in velikost otrok v vsaki starosti s številom prostorov stanovanja (Wohnräume), in sicer pri

	velikost	teža
moških od 5 do 13 let, stanujočih v 1 prostoru	118·4 cm	23·9 kg
» » 5 » 13 » » » 2 »	122·2 »	25·5 »
» » 5 » 13 » » » 3 »	127- »	27·5 »
» » 5 » 13 » » » 4 »	130·3 »	29·2 »
deklicah » 5 » 13 » » » 1 »	117·6 »	23·4 »
» » 5 » 13 » » » 2 »	121·4 »	24·9 »
» » 5 » 13 » » » 3 »	126- »	27- »
» » 5 » 13 » » » 4 »	131·1 »	29·7 »

Gotovo je na telesno velikost in težo vplivala tudi hrana in otroci, stanujoči v več prostorih, so imeli gotovo izdatnejšo hrano, kot oni revnih staršev v enem prostoru; toda nihče ne more tajiti, da nista pri tem tudi izdatno vplivala svetloba in zrak in gibanje v prostornejšem stanovanju.

Važnost stanovanja za zdravje je splošno priznana. Graški zdravnik dr. Oton Burkhard je študiral vpliv stanovanja na jetiko v 250 stanovanjih jetičnih delavcev. Pri vseh je dognal pomanj-

kanje svetlobe in zraka. V 12% teh stanovanj je prišlo manj kot 10 m³ zraka na osebo; od 487 stanovanj je imelo 75% le po eno okno; in le 51,7% vseh stanovalcev je imelo svoje postelje, tretjina jetičnih delavcev je spala z drugimi. K sklepu svojega poročila navaja ta zdravnik: »Boj proti takemu načinu stanovanja je jedro boja proti jetiki.«

2. Stanovanjsko vprašanje je kulturno vprašanje.

Rekel sem, da preživi človek v stanovanju ravno ono dobo, ki je za njegov duševni in telesni razvoj najbolj važna. Vsi načrti našega delovanja se porajajo najraje doma, v tihi, mirni sobici, ko je duh prost, se oddahne in umiri od zunanjih vtisov, od svetnega razburjenja in mirno plava na perutih proste domišljije. Tu je sedež najlepše tuzemske sreče, ko se oče, truden od dela, vrne v mirni, prijetni dom in v krogu ljubljene družine preživi večer. Naše jugoslovanske pesmi tako krasno opevajo domače ognjišče kot prostor najlepše družinske sreče in družabnega življenja. Šele tu v domači hiši postane družina družina, ko se člani nemoteno od tujih vplivov vdajajo vzajemni ljubezni in nabirajo moči za nadaljnje delo.

»Stanovanje je posoda, ki so v njej najdragocenejši sadovi življenja: poezija družinskega življenja, veselje nad otroci, na njih rasti in razvijajoči se samostojnosti, topla, ljubezniva tolažba družinčet v bolečinah, ki jih prikrivamo zunanjemu svetu, ure samodoločbe, ki v njih nemoteno od dnevnega šuma in ropota premišljamo svoje življenje in svet...« tako opisuje prvobornik za zboljšanje stanovanjskega vprašanja v Avstriji, prof. Philippovitch, to najnežnejšo cvetko poezije, življenje v družinskem domu.

Če k temu prisposodobimo gori navedene slike iz velikomestnega življenja in premnoga dejstva, da ni morda niti 10% mestnega prebivalstva, ki bi mogli brezskrbno uživati družinsko življenje v lastni hiši, da je nasproti temu več kot 90% mestnega prebivalstva, ki mora živeti v tujih, najetih stanovanjih, v velikih »vojašnicah«, ki jih nikdar vseh dobro ne presije solnce, niti ne preveje zrak, v temnih sobah, kamor ne posije solnčni žarek, kamor ne zaveje sveži zrak; — potem sprevidimo, kako daleč smo še od onega navedenega ideala. In če k temu še pomislimo, koliko je rodbin, bogatih na otrocih, ki morajo živeti stlačeni v enem prostoru, kjer se kuha in pere; kjer se tudi dnevno izvršuje obrt; da žive skupno odrasli in otroci, moški in ženske, da, celo tuji spanari; da se razvija dostikrat prepir in sovraštvo, da se godi

pohujšanje in razbrzdanost, da beži oče, da se umakne nemiru, in išče odpočitka v gostilni, razbrzdano deco pa prepusti revni ženi, ali da se celo sam drugje vlačí z drugimi, potem bomo uvideli, da je naloga vseh, ki hočejo ohraniti in izboljšati našo kulturo, skrbeti milijonom in milijonom za primerna stanovanja.

Zlasti slednje, nevarnost za zdravje in nrvnost, je premisliti tudi onim, ki žive sami v ugodnih stanovanjskih razmerah: tudi oni sami namreč pridejo posrednje v dotiko z boleznimi in nemoralnim duhom, ki vlada po takih zanemarjenih stanovanjih. Šola je namreč tisti prostor, ki združi vse, bogato in revno na eni klopi. Otroci iz zanemarjenih, razuzdanih stanovanj pridejo tukaj v neposredno dotiko z bolj vzgojenimi. Otrok težje molči kot odrasli in si raje izmenjava misli s šolskimi tovariši. Tako pride pokvarjen in razuzdan duh po otrocih iz najzanemarljenejših hiš v najboljše in deluje kot strup vkljub prizadevanju skrbne matere; otroci pa so tudi dober prevodnik za vsakojake bolezni od ene do druge družine.

Praktični Angleži so kmalu spoznali to nevarnost, ki jim preti iz zanemarjenih delavskih stanovanj in — ne da bi razdelili šole po družbah in se še bolj zaprli — so začeli posecati zanemarljena delavska stanovanja. Elegantna, bogata gospa se ne sramuje v prostem času stopiti v hišo uboge delavke ter ji nekoliko pomagati pri delu, ne le z denarjem, nego, kar je še bolj važno, z lastnimi rokami. Če treba, pomaga sama kuhati bolni ženi, ali popraviti obleko itd. Pouči nekoliko ženo, kako bi bilo urediti to ali ono, da bo lepša snaga in zdravejša in prijetnejša stanovanje. Tu morda tiči tudi koren, da ni med Angleži mogla socialna demokracija nikdar najti tako trdnih tal kot v krajih, kjer ji je k naglemu razvoju veliko pripomogla napetost nižjih in višjih stanov. To bo morala postati splošna pot k izboljšanju socialnega vprašanja.

3. Stanovanjsko vprašanje je gospodarsko vprašanje.

Na gospodarstvo pridemo pravzaprav povsod, naj govorimo o čemer hočemo; tako tudi pri stanovanju. To je edina pot do uresničitve vsakaterih idealov. Da tu govorimo o njem posebej, je vzrok, da je ravno pri stanovanjskem vprašanju zanemarljenje gospodarskega vprašanja zakrivilo tako veliko zlo, ki danes prevladuje. Pustilo se je do zadnjega časa privatnemu kapitalu absolutno gospodarstvo; ni se gledalo na potrebe nižjih slojev, tudi ne na potrebe mesta kot takega, vsaj kolikor

bi se bilo moralo, temveč kdor je imel kapital in je znal, da se mu bo dobro obrestoval v hišah, ta je zidal. To je bila najlažja pot, priti do visokih obresti, ne da bi človek veljal za oderuha. Vse davke, ki so se takemu kapitalistu naložili, da obdavčijo njegov lepi dohodek, je prenesel ta na najemnike, ti na podnajemnike itd., to je od bogatejšega doli do najrevnejšega, kjer so potem obtičali. Zato ni brez vzroka rekel pri predavanju profesor finance rajni dr. Albin Bráf: »Mene ne bodo hišni posestniki nikdar izvolili za častnega člana svojega društva, ker se upam trditi, da so oni edini sloj, ki ne nosi nobenih davkov.«

Uprava tu ni mogla dosti energično zasegati, ker se ni javnost zadosti zanimala za stanovanjske razmere in ker niso bili organizirani oni široki sloji, ki so najbolj trpeli; nasprotno pa dobro organizirani in pripravljeni hišni posestniki. Na tem trpi sploh naš družabni organizem: gospodarji so dobro in enotno organizirani, ker jih je manj; milijoni služabnikov, ki največ pri tem trpe, so raztreseni in razcepljeni; zato se tako počasi bližamo povoljniji rešitvi socialnih vprašanj.

Dognano je, da so najmanjša stanovanja najdražja: da torej najdražje plačujejo stanovanja najnižji delavski sloji, oni, kjer stanuje cela družina na enem samem prostoru. Tako so dognali na Dunaju, da je kubični meter prostora v stanovanjih na Ringu (I. okraj) cenejši kot kubični meter v najmanjših delavskih stanovanjih predmestja. Delavci namreč, ki imajo malo dohodkov, plačujejo $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$ ali v najugodnejšem slučaju $\frac{1}{5}$ svojih dohodkov samo za stanovanje, dočim izdajajo bogatejši sloji za stan le $\frac{1}{6}$ do $\frac{1}{10}$ dohodkov. To izraža takozvani Schwa-
bov zakon: čim manjši je dohodek, tem večja vsota, ki pride na stanovanje.

V Berlinu izdaja $\frac{3}{4}$ vseh družin z dohodkom 1200 M več kot $\frac{1}{4}$ tega dohodka za samo stanovanje. K vsemu temu pa moramo še prišteti, da so ravno ti sloji, ki imajo stanovanje najbolj oddaljeno od svojega dela, tovarne itd.; prišteti moramo k stanarini torej vedno še voznino od stanovanja do delavnice; mnogokrat ne le zase, nego i za katero družinče. Vse to in izguba časa poviša stanarino.

Kot vzrok draginje in slabih razmer pri stanovanju sem navedel absolutno gospodarstvo privatnega kapitala. Kapitalist gleda le na visoke obresti. Zato izrabi vsak najmanjši prostor za zazidavo. Tako nastajajo visoke vojašnice s temnimi hodniki;

premajhna in pretemna zaduhla dvorišča itd. Čim večje in višje so hiše, tem bolj se obrestuje denar; kajti zemljišče ima pri tem večjo vrednost; prihrani se s tem na stavbnem materialu, vsa stanovanja imajo le eno streho, manj kleti itd. Seveda se pri tem tudi nekoliko zniža najemnina, ali vpoštevajoč še druge okolnosti, so taka stanovanja vendar dražja, kot po nižjih hišah na prostornejšem mestu, in, kar je glavno, se privatni kapital mnogo bolj obrestuje. Veliko bi tukaj mogle storiti mestne občine s stavbnimi predpisi in strogo kontrolo, toda posvečale so temu nujnemu vprašanju premalo pozornosti.

Draginji in neredu pri stanovanjih pa je še več kriva špekulacija z zemljišči. Špekulanti pokupijo zemljo, koder se bo v doglednem času širilo mesto; dvignejo ji nerazmerno ceno ter drže svet tako dolgo, dokler se jim ne plača po zahtevi. Na ta način se zvišajo stroški stavbe in cena stanovanjem. Če se ne da zemlja poljubno drago prodati, se zidajo špekulanti v primerni oddaljenosti od ostalih hiš izven reguličnega mestnega načrta veliko hišo; stanovanja se oddajo po nekoliko nižji ceni in vse dere tja. Priliko hočejo porabiti i drugi in začno tam zidati. Mahoma se dvigne cena zemljišču.

Prebivalstvo se pritegne tja tudi na ta način, da se odda zemlja po primerni ceni kakemu podjetju, ki bi potrebovalo veliko delavcev. Ti bodo morali imeti stanovanja v bližini. Zato zidajo podjetniki hiše okrog podjetja. Ker je mesto pri svojih reguličnih načrtih navezano na take stavbe, ne more urediti primerno regulacije in zunanje lice tega dela mesta postane spakedrano.

Edini pripomoček preprečiti tako oderuštvo je, da pokupi mesto samo svet, kjer se bo v doglednem času širilo mesto. Stavbne parcele naj odda zasebnikom po primernih cenah ali naj gradi hiše v lastni režiji in oddaja zasebnikom v last ali le v najem. S tem se bo najlaže vplivalo obenem na cene stanovanju.

Draginjo stanovanj povzroča tudi draginja stavbnega materiala in visoka plača delavcev. Zalagatelji stavbnega materiala stopijo v kartel in stavbnik mora plačati zahtevane vsote, če sploh hoče zidati. Tako je z opeko, cementom, železnino itd. Podobno je z delavstvom; to zahteva vedno višjo plačo, ker je življenje vedno dražje; obenem pa tudi krajši delovni čas, ker potrebuje delavec potreben čas za razvedrilo in duševno delo.

Vse to se pokaže potem v najemnini. Čim dražje je moral podvzetnik plačati stavbni material in delavce, tem višja je najemnina.

Podobno je s kreditom. Danes zida skoraj izključno le privatni kapital. Ali med temi je prav malokdo, ki bi zidal tudi z lastnim denarjem; večinoma ga vzamejo na posodo pri denarnih zavodih. Obresti so precej visoke. Dobi se pa le 50—65% vsote, ki jo tak špekulant pri stavbi potrebuje. Ostanek mora določiti s svojim lastnim denarjem. Vse to mora poplačati najemnina. Ona vsebuje v takem slučaju:

1. obresti lastnega uporabljenega kapitala,
2. obresti izposojenega kapitala,
3. amortizacijo izposojenega kapitala,
4. stroške uprave poslopja,
5. rezerve za slučaj, da bodo stanovanja prazna,
6. velik del davkov in ostalih izdatkov.

Ni se čuditi, da je pri tem najemnina tako visoka, če pomislimo, da se v največ slučajih tako dela. In če se kapital dobro ne obrestuje, če najemnina ne vrača vseh teh izdatkov, potem se sploh ne zida; kmalu začne nedostajati stanovanj; zato je povpraševanje zanje vedno večje; posledica tega je, da začne najemnina zopet rasti, dokler ne vsebuje vseh teh zahtevanih postavkov in — začne se zopet zidati. Tako se vrtilo kolo draginje v gospodujoči dobi privatnega kapitala in špekulacije.

To so v kratkem postavke, ki tvorijo gospodarsko stran stanovanjskega vprašanja. Vse so med seboj v tako tesni zvezi, da zavisi ugodna rešitev ene od ugodne rešitve druge.

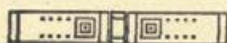
4. Stanovanjsko vprašanje je končno pravno in socialno vprašanje sploh.

Pravno vprašanje v toliko, da uredi razmerje med najemnikom (Vermieter) in najemalcem (Mieter); da štiti slednjega pred izkoriščanjem in zatiranjem (poprave, odpoved!), da zagotovi prvemu plačilo najemnine. Še važnejše je to vprašanje, da uredi in prenovi zastarele stavbne ređe in s tem vpliva na primerno izrabo stavbnega prostora ter na cene stanovanj.

Pravo mora vpeljati in izboljšati nadzorovanje stanovanj. Danes je dostop v stanovanja mogoč le pod gotovimi pogoji. To se mora spremeniti. Javna oblast mora zaseči povsod tja, kjer je sum, da je stanovanje nezdravo in kvarno v fizičnem ali moralnem oziru. Zahteve po strogem nadzorstvu stanovanj so postale splošne. Javni interes je prevladal tukaj nad zasebnim, doslej le v teoriji.

Končno je stanovanjsko vprašanje prevažno socialno vprašanje. Ideja združitve in skupnega dela bi žela i tu svoje krasne sadove. Kot se je na agrarnem polju doseglo že dosedaj mnogo prekrasnih uspehov, tako gotovo ne bi zaostali niti pri stanovanju. Združitev vseh slabih in odvisnih, zatiranih in tlačanih v bran proti mogočnim, ali ni ta ideja dosti močna, življenja zmožna? Ti mogočniki pa niso ravno hišni lastniki. »Zlati čas hišnih posestnikov je minul, ni ga več,« je vzkliknil prof. Rauberg na kongresu srednjih stanov (Mittelstand). Tudi hišni posestniki so odvisni od raznih karteliranih družb, katere jih zalagajo z materialom. Zatiralec in tlačitelj je privatni kapital. Proti njemu gre združitev. Ta združitev gre roko v roki z vsem ostalim zadugarstvom. Če kje, se tukaj kaže sila vzajemne pomoči najrazličnejših stanov. In dokler se ne postavijo vsi mali ljudje, roko v roki, falango ob falangi, v bran močnim združenim kartelistom, tako dolgo ne bo konec jadikovanja in toženja na svetu, posebno ne radi slabih stanovanj.

Stanovanjsko vprašanje pa je socialno vprašanje tudi v tem pogledu, da se mali človek ne bo mogel uspešno postaviti proti terorizmu kapitalista, dokler ga ne bo pri tem podpirala občina, dežela in država. Saj imajo v rokah zakonodajo, imajo kredit. In zato je tudi velika socialna zahteva, da se občina zanima za ta pereča vprašanja in energično poseže vmes. To pa bo začela, ko bo i najmanjši človek, a največji trpin imel tam svoje zastopstvo. Tako je v tesni zvezi s stanovanjskim vprašanjem tudi socialno vprašanje o demokratizaciji občine in demokratizaciji dežele in države.



Valvasor.

Kulturna skica.

Dr. Fr. Stelè.

Ena najbolj zanimivih osebnosti naše domače zgodovine je gotovo Valvasor. Njegova osebnost in zunanji dogodki njegovega življenja so nam že zadostno pojašnjeni po Radicsevih preiskavanjih, katerih suma je izražena v zadnji 1910. l. izšli biografiji Valvasorja, ki jo je izdal s podporo Kranjske hranilnice.¹ Kot

¹ P. v. Radics: Johann Weikhard Freiherr von Valvasor. Laibach 1910.

zgodovinarja nam ga je dosedaj najbolje karakteriziral Anton Kaspert.¹ Tudi nekatera druga specialna vprašanja manjše vrednosti so obdelana. Njegovi za splošnost najzanimivejši deli »Ehre des Herzogtums Krain« in »Topographia Archiducatus Carinthiae« sta izšli pri J. Krajcu v Novem mestu v novih izdajah in postali tako za neprevisoko ceno dostopni najširšemu občinstvu, v katerega očeh živi Valvasor kot zgodovinar kateksohen, kot avtoriteta prve vrste. Prof. Gratzy je izdal tudi poseben snovni repertorij za »Ehre des Herzogtums Krain« — toda vse to še oddaleč ni toliko in kvalitativno take vrednosti, kot bi zaslužila dela moža, ki ga tolikokrat citirajo kot vir, ko marsikdo celo nevede za golo resnico prodaja nekaj, kar se čita v tej ali oni knjigi zadnjega časa ali živi življenje tradicije v ljudskih ustih, a gre na zadnji vir nazaj le na Valvasorja, za katerega dosedaj še nimamo nobenega gotovega merila, da bi mogli preceniti, koliko mu smemo verjeti. Valvasorjeva dela kritično preiskati in ločiti zrno od pleve, bi morala biti ena glavnih nalog našega zgodovinskega dela. Druga pa bi morala biti, njegovo osebnost kulturnozgodovinsko pojasniti. Moja študija, ki se opira v prvi vrsti na njegovo umetniško delo, hoče biti samo majhen donesek v tej smeri.

Umetniško delo, ki ga je zapustil Valvasor in njegov umetniški krog, res ni tako, da bi bilo radi svojih estetskih ali kakoršnihkoli umetniških vrednot vredno, da se podrobneje bavimo ž njim. Svetovna zgodovina umetniškega stvarjanja človeštva s temi deli prav nič ne pridobi, a tudi nič ne izgubi, če bi danes ali jutri izginila s površja zemlje. Toda z ožjega, lokalnopatriotičnega stališča, s stališča zgodovine naše dežele in njenega kulturnega položaja so ta dela in poročila o njih spomenik prve vrste, kot jih ima naša zgodovina prav malo. Pa tudi če pogledamo na kulturno mizerijo drugih nemških dežel ob času tridesetletne vojne in sledečem, se nam tega spomenika domače kulture ni prav nič treba sramovati. In le v zvezi s podobnimi stremljenji v drugih nemških pokrajinah moremo Valvasorjevo delo prav razumeti in prav ceniti.

Valvasorjevo delo že od začetka noče biti samo literarno in bi tudi ne bilo prav, če bi ga presojali samo kot literaren pojav, — seveda, če govorim tu o Valvasorjevem delu, ne mislim specialno tistega dela, na katero vsak najprvo misli, če imenujemo njegovo ime, »Ehre . . .« namreč, ampak na vsa njegova dela,

¹ Mitteilungen des Musealvereins für Krain. 1890. Str. 17 sl.

naj so že te ali one vrste. Res je, da je »Ehre . . .« v prvi vrsti pisateljsko delo, a to je tudi edino, pri katerem ta stran prevladuje, vsa druga so v prvi vrsti umetniška, kjer je tekst samo na najnujnejše opazke omejen, ali pa slike samo spremlja kot pri »Theatrum mortis humanae«. Kot spomenik umetniške kulture v naši deželi pa zasluži Valvasorjevo delo največjo pozornost, vsaj ne manjše kot njegovo literarno delo. — Na tem mestu samo kratek pregled njegovega dela. Valvasor je bil mož velike volje in le tak se je mogel v naši deželi takrat spraviti na tako velikansko z vsestranskimi težavami zvezano delo.

Ko se je namreč odločil za tako obsežno delo kot je topografija Kranjske dežele, in sicer v slikah izdelana — kje je dobil zato zgled, bomo pozneje videli — v domači deželi ni bilo tehničnega zavoda, ki bi lahko izvršil tako delo in ki je za to tudi nujno potreben. Zato se je odločil, da na gradu Wagenspergu, ki ga je kupil l. 1672., sam ustanovi bakroreznico in tiskarno za bakroreze. Kdaj se je to zgodilo, izvemo iz dveh mest v »Ehre . . .«; tam piše¹: »Ich bin auch, ohne Ruhm zu sagen, der erste gewesen, der in dieses Hochloebel. Hertzogthum Crain, die Kupffer-Druckerey eingeführet. Ja ich habe hier, in Wagensberg, im 1678 Jahr selbst ein solches Werck aufgerichtet, und etliche Jahre Kupfferstecher und Druecker bey mir im Schloß unterhalten.« Njegov jezikovni korektor in sodelavec, Erasmus Francisci, pa piše o njem², »daß Er der Erste gewesen, der die Kupfferstecher, und die Kupffer-Druckerey ins Land gebracht: indem Er, auf seinen eigenen Kosten, am 12. Aprilis 1678 solch zu sich, auf Wagensberg, verschrieben, und allda bißhero unterhalten hat.« — Ti dve notici sta zelo važni, ker nam čisto natanko povesta, kdaj se je sestala umetniška kolonija z Valvasorjem na čelu na Wagenspergu. Imena risarjev in bakrorezcev izvemo največ iz del samih, kjer so se podpisovali s celimi imeni in monogrami, deloma pa nam jih tudi Valvasor in Er. Francisci v tekstu imenujeta.

Glavni risarji, ki v teh delih nastopajo, so: Valvasor sam, Johann Koch, Johann Wiriex, Barthol. Ramschissl in A. Bauer. — Bakrorezce poznamo te-le: Andreas Trost, Matthias Greischer, Paul Ritter, Peter Mungerstorff, Azelt in monogramist E A S. — Dela, pri katerih so sodelovali, obsegajo dve skupini. Prva skupina so dela topografske vsebine, druga skupina dela, katerih

¹ »Ehre . . .« XI. knj. Str. 620.

² »Ehre . . .« VI. knj. Str. 367 »Zugabe« Erasma Francisci k poglavju LVII.

ilustracije so nastale iz umetniških namenov; poleg tega še en rokopis, ki ne spada v nobeno teh dveh skupin kot heraldičsko delo.

1. Dela topografske vsebine so po kronološkem redu sledeča:

a) *Topographia Ducatus Carnioliae modernae, das ist Konterfeyt aller Städte, Märkte, Klöster und Schlösser des Herz. Krain.* 1679.

b) *Topographia Arcium Lambergianarum, Castellorum et Dominiorum in Carniolia, ad vivum iconizata.* 1679.

c) *Topographia Archi-Ducatus Carinthiae modernae.* Das ist alle des Erzherzogthumes Kärnten heutige Städte usw. in Kupfer. 1681.

d) *Topographia Carinthiae Salisburgensis . . .* 1681.

e) *Topographia Archiducatus Carinthiae antiquae et modernae completa.* 1688.

f) *Ehre des Herzogthums Krain.* 1689.

2. Dela z ilustracijami, ki so nastala iz umetniških namenov (kronološko):

a) *Passionbüchlein.* 1679.

b) *Ovids Metamorphosen.* 1680.

c) *Theatrum mortis humanae tripartitum.* 1682.

3. Rokopisno:

a) »Satyrischer Ovid« z bakrorezi.

b) V knez nadškofijski metropolitanski knjižnici v Zagrebu se nahaja: »Opus Insignium Armorumque Regum et Regnorum nec non tam aliorum quam et Carnioliae Principum, Baronum, Nobilium, Ciuitatum, et Opidorum etc. — Solches zusammen gebracht und durch den bartl ramschissl mahlen lassen zu Wagensperg in Crain 1687 und im 1688 iahr H. Johann Weichart Waluasor . . .«¹

Samo kratko označimo ta dela.

Topografska dela so vsa razen »Ehre . . .«, kjer so slike po tekstu razdeljene, zbirke celostranskih bakroreznih slik. Kar je bilo teksta, ga je dal posebej tiskati v tiskarni, na Wagenspergu pa so tiskali na drugo stran, ki je prazna ostala, kot pri »Theatrum mortis humanae«, ali pa na posebne liste, kot pri večini del, slike. To nam izpričuje E. Francisci, ki piše o knjižici »Theatrum mortis humanae«:² »Die Schrift ist gedruckt, zu

¹ Glej: Izvestja muz. društva za Kranjsko. 1898. Str. 47 sl.

² »Ehre . . .« VI. knj. Str. 368.

Laybach 1682 in 4^{to}; die Kupffer aber, zu Wagensperg, drein gedruckt.« Kakor že rečeno, so topografiška dela Valvasorjeva zbirke slik, gradov, samostanov, mest in važnejših drugih krajev, pridejani so tudi zemljevidi. Le glavno delo »Ehre...« ima v tekstu tudi nekaj zgodovinskih slik, seveda čisto fantastiško pojmovanih in zanimivih samo v toliko, v kolikor nam kažejo, kako si je fantazija takratnega risarja predstavljala stare narode, vojske in druge dogodke. Te slike nam tudi fantazije risarjeve ne kažejo v posebno veliki luči; vrednost za nas imajo v prvi vrsti le topografiške slike, ki so v teh delih tudi glavno. Na večini slik sta podpisana risar in bakrorezec; včasih s polnim imenom, včasih samo z monogramom. Slike so prav različno izvedene; nekatere so res izborne in nič ne zaostajajo za istovrstnim nemškimi blagom istega časa (Merian Vischer), druge zopet so zelo zmazane in prav površno rezane. Vidi se jim, da so bolj fabriško, kot pa solidno umetniško delo, kjer se umetnik potrudi in pokaže vso svojo zmožnost. Vsa topografiška dela skupaj obsegajo več kot 1000 slik gradov, samostanov in večjih krajev iz Kranjske, Koroške, Istre in Vojaške Granice. Ker je marsikako poslopje, ki nam ga tu podaja Valvasor v sliki, še skoro neizpremenjeno ohranjeno, zato lahko na teh slikah preizkusimo, koliko je Valvasorjevo risarsko poročilo zanesljivo. Splošno najdemo, da so stavbe jako dobro in zanesljivo karakterizirane; pokrajino je nekoliko zanemarjal, a jo je tudi vedno toliko karakteriziral, v kolikor neobhodno zahteva posebnost kraja. Valvasorjeve slike so neprecenljivo gradivo, ker nam kažejo najvažnejše stavbe naših krajev, kakoršne so bile pred XVIII. stoletjem. Precej po l. 1700. se namreč pri nas, kakor v nemških deželah Avstrije sploh, začne velika stavbna perioda, ki odstrani posebno gotiške cerkvene spomenike in jih nadomesti z baročnimi; gradovi so tudi mnogi propadli, čeprav so gradovi še najbolj ohranili značaj, kot so ga imeli ob Valvasorjevem času; posebno pa je Valvasor važen za studij velikih kompleksov poslopij, kot so bili samostani do jožefinske dobe, a so pozneje večinoma propadli. Zgodovinske slike v »Ehre...« pa so zanimive kvečemu kot dokumenti fantazije poprečnega umetnika tedanjega časa, kot je bil njihov avtor Koch. Zanimivo je tudi, da nam Valvasor enkrat poda v posnetku eno izmed takrat najbolj znanih slik v Ljubljani, namreč posnetek slike bitke pri Sisku. V Ljubljani sta bili dve sliki te bitke, ena v stolici, ki jo je dal slikati bržkone škof Chrön; o njem namreč vémo, da je dal slikati

to bitko slikarju Plannerju; druga pa v deželni hiši. Valvasor omenja obe,¹ pové tudi, da je njegova slika posnetek one v deželni hiši, ne pové pa, ali sta bili sliki v stolici in deželni hiši enaki ali različni. Seveda slika v »Ehre . . .« ni verna kopija omenjene slike, ampak prenesena v okus risarja geografskih propektov Valvasorjevega dela.

Dela, ki so sad umetniških nagibov, sicer ne stojijo absolutno bogve kako visoko, a so vendar neprecenljiv spomenik domačih umetniških stremljenj v naši domovini. Podrobno karakteristiko tu opustimo, ker se bom itak v posebnem članku bavil posebej z Valvasorjevimi deli in njihovimi avtorji. Na tem mestu nas v prvi vrsti zanima njegovo topografiško delo, ki je iz mnogih ozirrov dandanes za nas tudi najvažnejše in tudi najbolj znano.

Še enkrat poudarjam, da Valvasorjevo delo ni umetniško delo v pravem pomenu te besede, ampak je bolj rokodelsko in — v kolikor je topografiško — poročevalsko, deskriptivno, a ravno ta poteza dela iz topografiških slik Valvasorjevih važen zgodovinski dokument. Če pregledamo vrsto njegovih sodelavcev, vidimo, da je umetnikov po poklicu malo med njimi. Valvasor in Ritter sta risarja pač bolj iz istega vzroka, kot je danes znanstvenik fotograf, iz potrebe. Če je Valvasor primeroma spreten risar, je to samo v korist njegovemu delu. Kochi bržkone tudi ni bil samo slikar in risar. Mogoče, da je bil Wiriex, če je res Nizozemec, večja umetniška moč, toda dokler ne najdemo zopet izvoda Pasijske knjižice, ga ne moremo tako gotovo soditi; eden je bil gotovo med njimi, ki je živel samo svoji umetnosti, to je bil Trost, toda njegovih samostojnih del danes ne poznamo toliko, da bi ga mogli natančneje označiti. Ves krog napravi takle vtis: Vodja in inspirator je Valvasor, drugi so njegovo orodje in delajo to, kar jim naroči, veliko samostojnega stremljenja se ne pokaže nikjer. To Valvasorjev pomen in vlogo le povzdigne. Toda kako si moramo to njegovo centralno osebnost razlagati? Kako je prišel na ideje, ki jih je izvedel v svojem delu? Bil je gotovo duh časa, ki je deloval po njem, toda to je le ena, čeprav glavna komponenta, a ne prva. Vpliv ljubljanske šole, ki jo je mladi Valvasor obiskoval pri jezuitih, je gotovo tista prva iskrica, ki se je pozneje razvila v velik ogenj. Toda to bi še vse nič ne izdalo, če bi Valvasor ne bil imel za tako delo potrebnih osebnih kvalit. Bil je pač

¹ »Ehre . . .« XV. knj. Str. 533.

eden najpodjetnejših ljudi, kar jih je naša dežela kdaj videla; vztrajen in ne računajoč z zaprekami, ki drugega že pri misli na kaj novega ostrašijo. Čas je bil gotovo zgodovinsko razpoložen; a ne samo to, — saj je to ravno čas, v katerem leže početki sedanje, eksaktne zgodovinske metode. Seveda ne moremo ne Valvasorja ne njegovega prednika Schönlebna proglasiti za produkt teh stremljenj, ki se porajajo takrat pri francoskih Mavrincih. Uporabljata sicer pridno tudi drugotne vire, a kake večje kritične strune, kakor humanističnim zgodovinarjem n. pr. Aeneji Silviju jima moremo komaj pripisovati.

Schönleben, sin svoje dobe in učitelj Valvasorjev, je gotovo nekoliko že v teh zgodnjih letih vplival nanj, da se je njegovo stremljenje razvilo v tej smeri. Potem je prišel Valvasor v svet, in pomembno se mi zdi posebno, da ga je vleklo v prvi vrsti na Nemško. Prvo potovanje, l. 1659., je šlo na Nemško. Drugo, l. 1666., je šlo zopet najprvo na Nemško, skozi Italijo v Afriko, na Francosko in skozi Nemčijo in Italijo nazaj. Tudi v njegovih spominih, kolikor jih poznamo, ne igra Italija tako važne vloge kot Nemčija. To sem hotel za enkrat poudariti. V tujini se je gotovo njegovo oko zbistnilo in postalo zmožnejše preценjevati lepote in znamenitosti domovine. Ker glavna pridobitev v tujini je vedno le, da začnemo domače reči pravičnejše in bolje presojati.

Takrat, ko je Valvasor doraščal v moža in ga je pot tolikrat vedla v Nemčijo, je po vsej nemški srednji Evropi slovelo delo, ki je začelo izhajati l. 1642. in bilo dokončano šele dolgo po smrti začetnika tega dela l. 1688. To delo je topografija srednje Evrope, ki je znano pod imenom Merian in ga je ta začel izdajati skupno s pisateljem Zeillerjem. Za to delo so tudi, kot pozneje za Valvasorjevo, producirali na tisoče bakrorezov, čisto rokodelsko, samo da zadoste želji po sliki domačega kraja, ki je takrat morala biti nekako podobno razširjena, kakor dandanes želja po razglednici, ki jo mora imeti vsak kraj. Gotovo je to delo že od začetka odločilno vplivalo na Valvasorja, da je začel sam potovati po domači deželi in risati njene znamenitosti. Leta 1677., torej eno leto pred ustanovitvijo lastne delavnice na Wagenspergu, je izšla v Merianovi zbirki tudi »Topographia Provinciarum Austriacarum«. Valvasor sam priznava, da je to delo odločilno vplivalo nanj. Takole piše:¹ »Am meisten aber

¹ »Ehre . . .« XI. knj. Kurzer Vorbericht. Str. 3.

hat mich angespornet, ein Genügen dem rechtmässigen Begehren Matthaei Merians zu thun, welcher in seiner Topographia Provinciarum Austriacarum am III. Blatt in diese Wort ausbricht: ‚Es bedarff das Hochlöbl. Hertzogthum Crain einen Mann, und derselbe Hülfe und Verlag dazu, daß er eine Chronic, oder doch wenigst eine Beschreibung, davon verfertigte usw.‘ Schönlebnova smrt l. 1681. pa je vplivala tudi toliko nanj, da se je odločil za popoln popis Kranjske.

Toda nas zanimajo le slike. In tu je Valvasorjevo delo popolnoma v znamenju Merianovih stremljenj. Tudi kvalitativno dobre Valvasorjeve reči ne zaostajajo za Merianovimi. Toda razlike v kvaliteti so pri Valvasorju veliko večje kot pri Merianu. Ako delo obeh primerjamo, potem opazimo pri Merianu več zanimanja za posameznosti, tako da se pogosto iz slike kak objekt v ospredje sili, ki mu je bil posebno zanimiv. Pri Valvasorju moremo reči samo, da pogosto pokrajino zanemarja. Velik razloček je posebno opaziti med obema pri slikah mest. Valvasor vzame navadno naravno stališče ali pa nekoliko vzvišeno, tako da navadno ne dobimo vpogleda v razdelitev ulic in mestnih delov, ampak le bolj zunanji vtis kraja; Merian pa se dvigne napol v ptičjo perspektivo in nas hoče poučiti o notranjem ustroju mesta. Kar se pokrajini tiče, moramo dati Merianu prednost. Geografske prospekte, ki igrajo pri Merianu tako veliko vlogo, tudi Valvasor prinaša, a ne tako obširnih. — Splošno pa lahko rečemo, da je prvi in glavni, da, mogoče edini vzor Valvasorjev, kar se slikarskega dela tiče, Merian. Merian je sploh izhodišče za podobna podjetja. Istočasno imamo tudi na Štajerskem moža, ki je izdal tako delo, Vischer namreč s svojim delom »Topographia Ducatus Stiriae«, ki je izšlo l. 1681. Zvezo med Vischerjem in Valvasorjem moramo omeniti, zato ker sta dva bakrorezca, ki sta za tega delala, delala pozneje veliko za Valvasorja. To sta A. Trost in M. Greischer. Ali je sicer Vischer kaj na Valvasorja vplival ali ne, nam ni znano. Njegove ilustracije so pravitako popolnoma v Merianovi smeri kot Valvasorjeve, a so v mnogem oziru zelo sorodne Valvasorjevim. Ako primerjamo najboljša dela obeh, moramo dati prednost Valvasorju; Valvasor zna izborno karakterizirati svoje predmete, kjer se potrudi; posebno pa je pred Vischerjem tam, kjer se ne omeji samo na glavni predmet, ampak tudi pokrajino pazljivo izpelje. V tem oziru imamo pri Valvasorju vsaj nekaj prav mičnih sličic, dočim je pri Vischerju pokrajina

vedno samo toliko vpoštevana, v kolikor mora neobhodno biti. — Tako vidimo Valvasorja kot izraz neke umetniške struje, če jo sploh moremo imenovati umetniško, ki je takrat razširjena po vsej nemški srednji Evropi, katere delo je sicer ogromno, velike kulturne važnosti, a majhne umetniške. Priznati ga moramo drugim za čisto enakopravnega.

Ako ga pa gledamo v luči domačega kulturnega razvoja, mislim, da ga moramo smatrati za največji, a tudi zadnji izraz domače plemiške kulture, ki je stala pod germanskim vplivom, v nasprotju z novo dobo, ki se že za njegovih dni napoveduje in ki je izraz romanskega vpliva na naše dežele. Za časa protestantovske propagande v naši deželi je namreč začela naša kultura, in sicer v ljudstvu in plemstvu, rasti pod vplivom nemških univerz, na katerih so se šolali naši protestantski kulturni voditelji in mladi plemiški naraščaj. Toliko kulturnih stikov z Nemčijo kot takrat nismo pozneje nikdar več imeli in tako neposreden ni bil vpliv nemške kulture na naš razvoj pač nikdar več kot tedaj. Sicer smo bili kljub bližini Italije kot del nemškega cesarstva tudi prej vedno pod vplivom nemške kulture, umetniško celo popolnoma; — izraz tega vpliva je naša gotika, stavbarstvo in slikarstvo. Da, že na začetku razvoja samostojne velike srednjeevropske slikarske struje, ki pride iz Francije na Nemško in Češko v drugi polovici XIV. stoletja, smo v tej struji, kar nam dokazujeta dva rokopisa, ki sta nastala v Kranju. To je rokopis »*Moralia Beati Gregorii Papae*« iz l. 1410., ki stoji čisto v struji takozvanih Venceljnovih rokopisov, torej češke slikarske struje, in neki misal iz ca. 1420 — 1430, ki je tudi čist izraz takratne nemško-srednjeevropske struje. In kolonija nemške umetnosti ostanemo do protestantizma. Tedaj pa je nemški kulturni vpliv na naše dežele le še narastel, kot sem že poudaril. Katoliška reakcija proti protestantski premoči pa privede novih tokov v našo kulturo. V Ljubljani zavlada škof Chrön; jezuitje se naselijo in ustanove latinske srednje šole. Chrön sam, čeprav izšel iz protestantovske hiše, je humanistično izobražen in tudi delaven v tem duhu; sam piše tudi latinske verze, ljubi pomp in umetnost. Ta humanistični duh se je širil med naslednje generacije iz jezuitskih šol in naravnal tok našega dijaštva v Italijo. Najsilnejši je bil ta tok okrog srede in v drugi polovici XVII. stoletja. Tam so videli mladi Kranjci veliko kulturno in umetniško življenje in to je moralo vplivati tudi na naše razmere, ko so se vrnil. Pa tudi doma

se je medtem marsikaj izpremenilo. Protestantovski kulturni delavci so pisali slovensko in nemško; sedaj pride zopet latinščina do veljave. Voditelji kulture so duhovni, poprej nemško plemstvo in nekaj odpadlih duhovnov. Med plemstvom pa se zdi, da se je vedno še ohranila ozka zveza z Nemčijo; iz tega si moremo razlagati, da mladi Valvasor ne gre najprvo v Italijo, kjer več mladih plemičev študira, ampak v Nemčijo; da svoje delo nemško piše, dočim Schönleben latinsko, in da je eksponent nemškega umetniškega stremljenja med nami.

Toda vrnimo se k protireformaciji. Kako se ta kaže v umetniškem življenju? Reformacija za take reči ni imela zmisla. Vsaj naši reformatorji ne. Dokaz za to je opazka Trubarjeva v katekizmu, kjer pravi, da bi bil njegov oče bolje napravil, če bi bil za denar, ki ga je dal za poslikanje cerkve sv. Jerneja na Rašici, kake štiri vole kupil in jih med sosede razdelil.¹ — Proti-reformacija je pa umetnost zelo negovala. Z jezuiti se je po vsej Evropi razširil nov cerkveni tip, ki je nastal s cerkvijo „al Gesù“ v Rimu v drugi polovici XVI. stoletja. Ta tip je romanska tvorba, ki se je pa razširila z jezuiti po vseh protestantskih deželah in izpodrinila vse domače ter postala podlaga za nadaljnji razvoj. To je tip velike enotne cerkvene dvorane s plitvimi kapelicami namesto stranskih ladij, eventualno s kupolo nad križiščem in prezbiterijem, v katerem kraljuje mogočni oltar, ki zavzema celo vzhodno steno; pozneje mu dajo še poseben sijaj s pompoznimi gloriami, sredi katerih kraljuje od žarkov, oblakov, angeljcev in umetne luči obdan Sv. Duh ali kaj podobnega. Veliki oltar je glavna točka teh cerkvá in obrne precej vso pozornost nase. Nazunaj pa se te cerkve predstavljajo z visokimi monumentalnimi fasadami na zahodni strani. Ta izraz romanske umetnosti je dobil kmalu po svojem nastanku pot v naše dežele. Prva velika stavba je bila cerkev sv. Jakoba v Ljubljani, takrat jezuitska. Sledila je sedanja frančiškanska in nebroj stavb po deželi in po mestih, ki so popolnoma izpodrinile svoje gotske prednice. Toda že na začetku proti-reformacije je prodril vpliv italijanske umetnosti v naše kraje. Dokaz slike v cerkvi sv. Primoža nad Kamnikom iz l. 1592. O Chrönu pa je splošno znano, da je vsestransko podpiral umetnost. Najlepši dokaz so nam sedaj, ko je XVIII. stoletje spomenike, ki bi nam sami pričali o njegovi delavnosti, uničilo, zapiski v njegovih dnevnikih.

¹ Gl. Dr. Iv. Prijatelj: O kulturnem pomenu slovenske reformacije. Ljubljana, l. 1908. Str. 45.

Tako vidimo ob Valvasorjevem času v naši deželi dve kulturni struji, ki se pa seveda prepletata in nista nikdar popolnoma čisti: na eni strani ostanke germanskega vpliva, ki jih vzdržuje plemstvo, tisti sloj, ki ima najožje stike z nemško vlado naših dežel, na drugi pa široko strujo romanske kulture, ki jo podpira ob začetku protireformacija; reden vir zanjo, so pa jezuitska šola in italijanske univerze, katere Kranjci vedno bolj obiskujejo.

Kot izraz nemške kulture, ki je bila seveda temeljna in se je med meščanstvom in plemstvom še tudi naprej vzdrževala, moramo navesti tudi organizacije umetnikov in umetnih rokodelcev v naši deželi, ki se začno pojavljati sredi XVII. stoletja. To je ceh slikarjev in kiparjev v Ljubljani, katerega pravila so bila potrjena 11. januarja 1677. Pravila so se ohranila v arhivu deželnega muzeja.¹ Dalje ceh zlatarjev in srebrarjev. Pravila so v mestnem arhivu.² Pravijo, da so se organizirali »zur erhaltung guetter Bolicey vnd ordnung, auch abewendung allerley bis anhero fůrgangener schödlicher Müsgebreüch«. Najstarejši eksemplar teh pravil je datiran 27. junija 1660. Tretji ceh je ceh zidarjev in kamnosekov. Potrjen je bil prvič 6. oktobra 1676.³

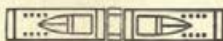
Tako vidimo ob Valvasorjevem času v deželi tri cehe, v katerih so organizirani umetniki; po deželi in v Ljubljani se pridno zida in popravlja; tudi plemstvo se v tem oziru zelo giblje, kar nam dokazujejo nekatere tozadevne Valvasorjeve opazke. Kulturni stiki z Nemčijo in Italijo so zelo ozki, a v umetnosti je romanski kulturni vpliv že zmagal; v Ljubljani je že cela vrsta učenih ljudi, ki so se šolali v Italiji, ki so si tu ustvarili v svojih mislih tudi ideal domače kulture. Skupni ideali jih privedejo do tega, da ustanove l. 1688. društvo »Societas unitorum«; za člane sprejemajo le plemiče in doktorje. Istega leta pa, ko je Valvasor umrl, l. 1693., se od tega društva odcepi skupina pod imenom »Academia operosorum«, naravnost po zgledu italijanskih akademij. »Academia operosorum« pa je tudi za našo umetniško kulturo največjega pomena. Leta 1701. se je ustanovilo društvo risarjev (Academia incultorum); nameravali pa so ustanoviti tudi posebno umetniško društvo po načinu podobnih italijanskih

¹ Prim.: Julius Wallner: Beiträge zur Geschichte der Laibacher Maler und Bildhauer im XVII. und XVIII. Jahrhundert (1675—1750), Mitteilungen des Musealvereins für Krain. 1890. 103 sl.

² Mestni arhiv v Ljubljani, fasc. 25—29.

³ Pravila in tozadevni akti v arhivu deželnega muzeja.

društev. To se jim sicer ni posrečilo; a kljub temu je umetniški vpliv članov te akademije tolik, da je dal novo lice Ljubljani, a tudi na deželo odločilno vplival. Takrat se po vplivu teh mož začne stavbarsko gibanje v Ljubljani, podobno onemu po potresu l. 1895. Najprvo prideta na vrsto gotiški stavbi stolnica in rotovž precej po l. 1700. Sicer se nam ni nikjer ohranil kak spomenik, ki bi izrecno poročal, da čas našega baroka ni trpel gotiških stavb; a vse kaže na to. Barok je bilo pri nas gibanje tako nasprotno stremljenjem gotike, ki je do XVIII. stoletja vsaj v glavnem še gotovo obvladovala zunanje lice mest in kateri so pripadale glavne cerkve v deželi, kot svoj čas renesansa v Italiji. Maniera gotica, maniera barbara, pišejo takratni italijanski pisatelji. Literarnih spomenikov za to nasprotje pri nas nimamo, a dejstva kažejo na podobno smer. Kar je bilo gotiškega v Ljubljani, vse je šlo. Pa tudi na deželi. Tako korenito sicer niso podirali kot zadnja desetletja XIX. stoletja, a vendar so hoteli povsod imeti nove, moderne cerkve. Starih pa le niso popolnoma zavrgli. Pogosto vidimo, kako so pridržali vhodno steno, ali posebno pogosto prezbiterij, ki so ga kot n. pr. pri Sv. Joštu nad Kranjem z lesom maskirali, da na znotraj napravi vtis baročne apside, če gremo pa za oltar, vidimo še rebra in freske. Celo pravokotno na staro cerkev so novo zidali, kot v Radomljah pri Kamniku, kjer je vhodna stena sedaj pod zvonikom, prezbiterij pa je sedaj zakristija. Ta romanizacija se je izvrševala počasi že pred akademijo, posebno v XVIII. stoletju, v katerem so nastale vse velike ljubljanske cerkve razen šentjakebske in frančiškanske in glavna reprezentativna poslopja, ki smo jih imeli do najnovejšega časa. Nastali so spisi važni za poznavanje takratne umetnosti (*Curia Labacensis; Historia cathedralis ecclesiae*). Italijanske umetnike so povabili v Ljubljano, da so tu delovali in ustvarili najboljše, kar ima naša umetnost tega časa. — Tako vidimo poleg Valvasorja, pred in za njim strujo, kateri on direktno ne pripada, ki pa pomenja bodočnost naših krajev v umetniškem oziru. Ta struja je še vedno posreden sad protireformacije, kakor se mi zdi Valvasor zaključek plemiške kulture v naših deželah, katera se začne dvigati posebno za časa reformacije in je popolnoma pod germanskim vplivom, v XVII. stoletju polagoma zamre in se združi z novo strujo v eno, katere sad je doba, ki sledi neposredno Valvasorju.



Iz zgodovine bogomilov.

Dr. Fr. Trdan.

Zamotano vprašanje o bogomilih je stopilo v zadnjem času v nov štadij znanstvenega raziskavanja. Dalekosežni kulturno-historični pomen, ki so ga prisvajali starejši francoski in nemški historiki¹ skoraj izključno patarenom v gornji Italiji in albigenem v Provenci, pripisuje novejša historiografija v prvi vrsti jugoslovanskim bogomilom. Pod vplivom in po vzorcu bogomilstva, vzniklega na razvalinah preperelega maniheizma, pavlikianizma in masilianizma, so se organizirali na zahodu Cerkvi sovražni elementi patarenov in albigencev, ki so vedno ostali v ozkem stiku s svojimi vzhodnimi učitelji. Nastop popa Bogomila in njegovih pristašev je vplival naravnost reorganizujoče na obe krščanski cerkvi, posebno še na rimsko (kolikor namreč more zmota »reorganizujoče« vplivati s tem, da vzbudi odpor in tako prebudi speče sile), ter je dal novega povoda nadaljnjemu teološko-dogmatičnemu razvoju.² Prohaska stavi celo paralelo med poznejšim protestantizmom in pravkar imenovanimi sektami zgodnjega srednjega veka. Kakor je rodila reformacija protireformacijo, tako je povzročilo bogomilstvo odpor na kulturnem in verskem polju. »Tudi ono (bogomilstvo),« pravi Prohaska v duhu modernih protestantov, »je kritika oficijelne Cerkve, protest zoper njeno nekrščanstvenost. Ono je duševno sorodno z vsemi protestujočimi smermi in je vplivalo na vest srednjega veka podobno kakor husitizem, kakor današnji tolstoizem. Njegovi etično-socialni nazori se dostikrat ujemajo z moderno-krščanskimi zahtevami.«³

Povod temu novemu razmotrivanju bogomilskega vprašanja je dal Ivan Kukuljević Sakcinski. V vseučiliški knjižnici v Moskvi je namreč odkril »Slovo svjatago Kozmi prezvitera na

¹ Plessis, Charles du d'Argentré, *Collectio de novis erroribus*. 2 zv. Lutet. Parisiorum 1728; Hahn, Chr. U., *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, 3. zv. Stuttgart 1845—1850; Schmidt, V., *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. Paris 1849. — Kritičen in jako popoin pregled o tozadevnih herezijah podaje Comba Emilio v razpravi: *Cenno sulle fonti della storia dei Valdesi* v »*Archivio storico Italiano*«. Tomo XII (1893).

² Prohaska Dragutin, *Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegovina*. Zagreb 1911, str. 18.

³ Prohaska, o. c. ibidem.

eretiki preprenie i poučenie otъ boženstvenihъ knigъ, ki je najstarejša priča o krivi veri bogomilov.¹ O prezbiteru Kozmi ni sicer veliko znanega; vendar se sme iz ohranjenega govora in dogodkov, ki jih v njem omenja, po pravici sklepati, da je deloval med Bolgari koncem X. stoletja ter s svojo ognjevitno besedo uspešno pobijal ravnokar vzniklo seme herezije.²

Ko je kmalu nato opozoril sloveči jezikoslovec Jagić še na kulturno-socialni pomen bogomilstva,³ je zanimanje za bogomile iznova oživel. Še isto leto je na poziv belgrajske akademije objavil dr. Petranović 172 strani obsegajoče delo z naslovom: »Bogomili, crkva bosanska i krstjani«. Petranović meni, da ne znači »cerkev bosanska« — s tem imenom so namreč zaznamovali papeški odposlanci tudi organizacijo bogomilov — nič drugega nego pravoslavno cerkev. Bogomili se izprva niso veliko razlikovali od kristjanov. Zahajali so kot doslej v krščanske cerkve, udeleževali se skupne službe božje in javnih obredov ter dostikrat živeli celó zgledno in izpodbudno. Zato niso mogli mnogi izmed pravovernih kristjanov dolgo spoznati in uvideti jedra bogomilske zablode. Ko so se pa bogomili namnožili in se tudi na zunaj kot celota organizirali, jih je jela tedanja svetna in cerkvena oblast preganjati in z mečem zatirati. Posledica tega je bila, da se je veliko bogomilov zateklo pod zaščito pravoslavne cerkve. S prihodom oziroma tudi povratkom bogomilov v pravoslavje pa je srbska cerkev trpela precej škode. Vsled verske strpnosti in raznih koncesij, ki so jih dovoljevali ortodoksni Srbi svojim novim pristašem, je vedno bolj ginil prvotni, čisti nauk pravoslavne cerkve. In tako se je srbska cerkev otesla bogomilske primesi šele ob prihodu Turkov v Bosno, ko je polagoma zamrlo bogomilstvo.⁴

Dve leti pozneje je začela izhajati v »Radu jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti« obširna in temeljita razprava Franja Račkega, ki je pokazala bogomilstvo v pravi historični luči in ki še danes služi raziskovalcem bogomilske herezije kot neizčrpen vir.⁵

¹ Arkiv za povjestnicu jugoslavensku; IV. (1857), str. 71 — 97.

² Jelenić, Julianus, De Patarenis Bosnae. Sarajevii 1908, str. 1 — 2.

³ Jagić V., Historija književnosti naroda hrvatskoga in srbskoga, 1. knj.; Zagreb 1867, str. 78 — 94.

⁴ Jelenić, Julianus, o. c. 8.

⁵ Rački, Franjo, Bogomili i Patareni, Rad jugoslav. akad. knj. VII—VIII (1869) ter knj. X (1870).

Ti prvi poizkusi hrvaških književnikov so zanetili podobno zanimanje v bolgarski in srbski literaturi. Kakor Rački ali Döllinger¹ je tudi bolgarski teolog Raičo Korolev mnenja, da ni bogomilstvo drugega ko obnovenje gnostično-manihejskih sekt v slovanski obleki.²

Od teh prvih poizkusov dalje se splošna slika o bogomilih ni veliko izpremenila. Nekateri fragmenti, ki so jih odkrili v naj-novejšem času na Ruskem ali v Bosni, potrjujejo le misli, do katerih se je bil povzpел že Rački na primerjalni način, s pomočjo analogije z zahodnimi patareni. Sicer je našla tudi zgoraj navedena Petranovičeva teorija nekoliko privrženecv; toda bolj trezni srbski historiki kakor Ilarion Ruvarac, Gjuro Daničić i. dr. jo kot nevzdržljivo podmeno odločno zavračajo.

Poseben znak nosi sociološka študija češkega žurnalista Jožefa Holeček: Bosna in Hercegovina po okupaciji, ki omenja mimogrede tudi srednjeveške bosanske razmere in bogomilstvo.³ V bogomilstvu gre specielno za slovansko veroizpoved, ki korenini v poganskih predstavah in pastirskem življenju starih Slovanov »Neposredno iz pastirskega življenja poteka, kar so učili bogomili o strogi vzdržnosti in preprostosti šeg in vsakdanjega življenja. Oni niso jedli ne mesa in ne pili vina.«

Toda ta podmena se more imenovati le plod bujne fantazije in nima nikake realne podlage. Že najstarejša priča, imenovani prezbiter Kozma, toži, da so se že zgodaj vgnezdile med bogomili najgrše razvade, kakor licemerstvo, prevzetnost in umažana razuzdanost: »hujši so kakor nemi in slepi maliki, besi, Judje in neverniki; oni so sovražniki božji... jedli so in pili ko sloni.«⁴

Podobno sociološko razpravo je spisal o bogomilih srbski pesnik Dragutin Ilijć.⁵ Tudi on meni, da je bilo bogomilstvo popolnoma slovanskega izvora in značaja in ne golo posnemanje orientalskih krivoverstev. Vzrastlo da je nujno iz slovan-

¹ Döllinger, Ign. v., Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Bd. II. München 1890.

² Korolev, Raičo, Za bogomilstvoto, Periodičesko spisanje, I. I.; prim. Prohaska, Drag., o. c. str. 19.

³ Holeček, Josip, Bosna i Hercegovina za vreme okupacije, prevel St. Miličević, Belgrad 1903; prim. Prohaska, Drag., o. c. 20.

⁴ Rad jugosl. akad. VII 176. 184.

⁵ Ilijć, Dragutin, Srbska demokratija v srednjem veku. Letopis Matice Srbske, knj. 163 in 164 (1890); prim. Prohaska, Drag., o. c. 20 sled.

skega socialnega čuvstva, da tako obvaruje politiško in religiozno svojo narodnost nasproti Grkom in Latincem, nasproti Bizancu in Rimu.

To bi bili nekateri bolj važni podatki iz novejše historiografije o bogomilih.¹

V naslednjem hočem opisati početnika bogomilov, popa Bogomila, ter podati, kolikor mogoče pregledno in jasno, historično kulturno sliko srbskih in bosenskih bogomilov.

Pop Bogomil.

Početki bogomilstva so bili dolgo zastrti z neprodarno zgodovinsko meglo. Pred objavljenjem zgoraj navedenega govora prezbitera Kozme je vladala med zgodovinarji in jezikoslovci velika nejasnost glede pravega početnika bogomilske sekte. Večina starejših svetnih in cerkvenih zgodovinarjev je smatrala herezizarha Maniheja za očeta bogomilov in njim sorodnih krivih ver.² Zato je skušalo kritično raziskavanje bogomilstva rešiti posebno dve važni vprašanji: po kom je dobila sekta svoje ime in kdo je bil njen pravi ustanovitelj? Starejša poročila si dostikrat nasprotujejo v odgovoru na ti temeljni vprašanji, rezultat nove, kritične metode pa je ugoden in zadovoljiv, dolgo zamotani vozec razvozlan.

Povod nejasnosti in napačnemu umevanju bogomilskih početkov je dal grški historik Evtimij Zigaben. Na poziv bizantinskega cesarja Aleksija Komnena (1081—1118) je sestavil Zigaben veliko dogmatično-polemiško delo: *Πανοπλία δογματική της ὀρθοδόξης πίστεως*, ki obravnava razne krive vere, med temi tudi bogomilsko. Bogomilom je posvetil celo posebno poglavje: *ΚΤ Κατὰ Βογομύλων*.³

Že iz napisala lahko sklepamo, da je bila herezija v Bizancu, kjer je Evtimij deloval, v začetku 12. stol. prav dobro znana. Tudi so šteli bogomili, kakor se razvidi iz Evtimijevega pripovedovanja, v Bizancu samem precej pristašev. Zato se moremo le čuditi, da

¹ Navedel sem literaturo nekoliko obširneje posebno zaradi tega, ker so se nekateri gospodje po predavanju, ki sem ga imel v »Leonovi družbi« dne 21. nov. t. l., pismeno obrnili na pisatelja in ga naprosili nasvetov glede tozadevne literature.

² Rad. jugosl. akad. VII 89.

³ Rad. jugosl. akad. VII 85.

je zašel Zigaben v etimološki razlagi imena bogomilske sekte na napačno pot. Po njegovem mnenju so dobili bogomili svoje ime po prošnji molitvi: Bog pomiluj!

Ta napačna razlaga je gospodovala v znanstvenih krogih še prvo polovico XIX. stoletja. Iz grške in ruske literature je prešla med zapadne znanstvenike, ki so jo branili in zagovarjali z neko posebno krčevitostjo. Cerkveni historik Ritter navaja doslovno Zigabenov citat: *Βόγ μὲν ἢ τῶν Βουλγάρων γλῶσσα καλεῖ τὸν θεόν, ἐλέησον δὲ* pomiluj ter nadaljuje: po mnenju heretikov bi bil torej bogomil tisti, ki stavi vse svoje zaupanje v usmiljenje božje — *ὁ τοῦ θεοῦ τὸν ἔλεον ἐπιστώμενος*.¹

Zanimivo je, da se je dotaknil tega vprašanja, pa le mimogrede, naš Kopitar. V pismu — *narratio de bogomilis* — opozarja svojega prijatelja Gieselerja na kritično nevzdržljivost Evtimijevega tolmačenja: »... ker Bogumil znači v slovanščini (slavice) Bogu ljub, Bogu mil, Boga ljubeč... kar odgovarja grškemu *θεοφιλος*. Ono ime (bogomilov) nima torej nič skupnega s prošnjo *κύριε ἐλέησον*, katero prevajajo Slovani deloma ‚Gospodine pomiluj‘, deloma ‚Hospodine smiluj‘.«²

K temu pismu je pripomnil že Rački³: »Kopitar ni pač ničesar vedel o popu Bogomilu«.

Vendar je značilno za Kopitarja, da je začel dvomiti o notranji vrednosti dosedanje razlage. Z istovetbo slovanskega imena Bogumil in grškega *θεοφιλος* je zapustil pot tradicije ter posvetil vsaj z brlečo lučjo v temo bogomilskega vprašanja. Vsled pomanjkanja virov ni mogel podpreti svojih trditev, vendar se je že na podlagi dvoma povzpел do rezultata novejših preiskavanj: Krivoverje bogomilov se ni nazivalo po prošnji molitvi — Bog pomiluj — ampak je dobilo svoje ime po možu, ki je postal duša novega verskega gibanja.

Ta mož je bil pop Bogomil, o katerem je ohranil poročilo že imenovani prezbiter Kozma. V začetku svojega govora razpravlja namreč Kozma, tudi apostol Bolgarov zvan, o lepoti božjih zapovedi in o gnusobi greha. Kot posebno velik greh, strašen v jedru in v posledicah, slika greh zoper Svetega Duha. Po zgledu svetih cerkvenih očetov prišteva temu grehu krivo vero

¹ Ritter, Kirchengeschichte, I. 588.

² Rad jugosl. akad. VII 95.

³ Rad jugosl. akad. o. c. ibidem.

Arija, Sabelija, Macedonija in nauke sodobnih heretikov, ki nazivljajo svoje pristaše »dobre kristjane« *κατ'ἐξοχήν*, v Bosni in Italiji pa patarene. Njih oče da je bil pop Bogomil, o katerem piše Kozma doslovno: V₇ leta pravoslavna cara Petra, bist₇ pop₇ imenem₇ Bogumil₇ a po istinn₇ Bogu ne mil₇ iže prvie nača učiti eresi v₇ zemli blgarstěj.«¹

Ti kratki, vendar dosti jasno govoreči podatki so za historio-grafa bogomilske sekte neprecenljive važnosti. Z odkritjem tega fragmenta so zapustili zgodovinarji in slovstveniki staro, izhrojeno pot ter sprejeli trditev Kozme kot poročilo verodostojne priče. Na mestu zastarele teorije je prevladalo v znanstvenem svetu predvsem zgodovinsko dejstvo, da je položil temelj krivi veri bogomilov neki prezbiter, Bogomil po imenu, kar bi odgovarjalo grškemu *θεοφίλος* ali latinskemu *Deo placens*, *Deo charus*.²

Povoljna in ugodna rešitev tega temeljnega vprašanja je izpodbujala k nadaljnjemu raziskavanju bogomilskega krivoverja. Ko se je zaznalo ime popa Bogomila, je stopilo pred historike drugo, skoraj nič manj važno vprašanje: Ali ni pop Bogomil istoveten s svečenikom Jeremijem? Neka stara slovanska knjiga³ govori namreč o bolgarskem popu Jeremiji, ki je oznanjal med Bolgari nauk apostolov in zlagal vsakovrstne basni. Nekateri so smatrali za avtorja popa Bogomila, drugi⁴ so jo pripisovali Jeremiji.⁴ Rački⁵ in Broz⁶ pa sta dokazala identiteto obeh, na prvi videz različnih hereziarhov.

Pred prihodom v Bolgarijo je deloval pop Bogomil med bizantinskimi pavlikiani. Odlikoval se je zlasti po izrednih govorniških darovih in požrtvovalni delavnosti. Vnet za razširjenje svojega dozdevno edino pravega nauka, je pohitel med Bolgare, da vcepi z ognjem besede posebno neukim nižjim slojem seme svojih krivih nazorov. Ker je bilo pognalo mlado krščanstvo že izza dni Borisa močne kali, je izkušal Jeremija dokazati pristnost, nepokvarjenost in kontinuiteto svojega novega nauka z naukom

¹ Arhiv za povjestnicu jugoslavensku, IV. 72.

² Jelenič, Julianus, o. c. 12.

³ »O drvbi krstnbnm«, prim. Jelenič, Julianus, o. c. 13 sub 1.

⁴ Jelenič, Julianus, o. c. 13.

⁵ Rad jugosl. akad. VII 95.

⁶ Broz, Ivan, Črtice iz hrvatske književnosti, sv. 2., Zagreb 1888. Str. 126–196: Bogomilska književnost.

apostolov na ta način, da si je po zgledu pavlikianskih svečnikov nadel ime Bogomila. Tako so ravnali stari hereziarhi in poznejši voditelji heretikov. Za vlade imenovanega Aleksija Komnena so prijeli v Carigradu Bazilija, načelnika ondotnih bogomilov, ki se je prej imenoval Peter. Največkrat pa so učitelji heretikov privzeli ime učencev in spremljevalcev apostola Pavla.¹

Govor prezbitera Kozma je važen tudi zaradi tega, ker nam označuje, čeprav samo v splošnih obrisih, čas prihoda in torišče javnega delovanja popa Bogomila. Zgoraj navedeni citat nam predočuje dobo carja Petra (927—968), ki je bila razširjanju bogomilskih naukov kaj prikladna. Pa tudi ves dosedanji politični in verski razvoj Bolgarov je pripravljal pot popu Bogomilu in tako pospeševal naglo ukoreninjenje bogomilske zablode.

Le en pogled v bolgarsko preteklost.

Bolgari, po spričevanju Konstantina Porfirogenita tudi Onogunduri imenovani, so se naselili v današnjih pokrajinah okrog leta 679.² Po prihodu v novo domovino so morali pravkar pridobljeno ozemlje neprestano braniti proti sovražnim vpadom Bizantincev, ki bi bili tudi radi obdržali rodovitni svet med Donavo in balkanskimi gorami. Zato se ne čudimo, da je šele za vlade Borisa (864), po dobi krvavih bojov, zasijala Bolgarom luč krščanstva, ki je pa jela vsled bogomilske primesi kmalu ugašati.

Krščanstvo in kriva vera sta se širili med Bolgare obenem iz Bizanca. Iz odgovora papeža Nikolaja I. (858—867) vemo, da je prišel med Bolgare neki bizantinski lajik, ki se je izdajal za duhovnika in tako javno učil in krščeval. Toda drago je plačal svojo predrznost. Ko so Bolgari spoznali prevaro, so mu odrezali ušesa in nos ter ga izgnali iz dežele.³

Bolgari so bili od vseh strani obkoljeni od krščanskih narodov. Nekateri izmed podjarmljenih Slovenov so bili celo dobro poučeni v krščanskem blagovestju in so isto skušali položiti tudi v mrzla srca nevernih Bolgarov. Vendar niso ti nikdar kazali posebnega veselja do nove, krščanske vere, dasiravno so pribežali na Bolgarsko učenci sv. Metoda in tu oznanjali besedo božjo v domačem jeziku. Verskemu mišljenju in narodnostnemu čutu Bolgarov se je veliko bolj prilegala kriva vera bogomilov, ki je v marsičem

¹ Jelenić, Julianus, o. c. 15.

² Jireček, Const. Jos., Geschichte der Bulgaren. Prag 1876, str. 94. 126.

³ Hergenröther, Photius, I 605.

spominjala na stare poganske nazore. Bolgari so bili tatarskega pokolenja, ali po mnenju drugih, ostanki divjih Hunov.¹ Po zmagah nad Sloveni pa so si sčasoma prisvojili njih šege in navade, da, celo njih jezik.

Spričo takih razmer ni bilo težko skoraj nemoteno širiti krivo vero med nerazsodnimi masami. A razen teh splošnih vzrokov, ki razširjanja krivih nauk po celem balkanskem polotoku vsaj niso zabranjevali, je treba vpoštevati tudi nekatere druge momente, ki so mogli biti mlademu bogomilstvu le v prilog.

Zveza med Rimom in Bizancem je bila takrat že zrahljana. Razkol med vzhodno in zahodno cerkvijo je bil prav v tistih dneh skoraj dovršen. Dočim je morala rimska cerkev posvečati svojo pozornost razmeram na zapadu, je skušal Bizanc utrditi svoj cerkveni vpliv na Balkanu. In tako sta tudi na mlado krščansko občino v Bolgariji prežali dve verski struji iz Carigrada: Focij in sekta pavlikianov. Še niso bila potekla štiri leta, odkar je prestopil h krščanstvu Boris, že so napeli bizantinski pavlikiani vse svoje moči, da zase pridobe novoizpreobrnjence. Ko se je sešel l. 868 Peter Sikulec, poslanec cesarja Vazilja, v Tefrici s pavlikiani, je slišal iz njihovih ust: »da hočejo (pavlikiani) poslati nekatere iz svoje srede v Bolgarijo, da odvrnejo ljudstvo od prave (katoliške) vere ter jih izvabijo v svojo vero; nadejali so se uspeha, ker se je bila ondi pravkar zapričela propoved božje besede; zato so menili, da morejo posejati svojo ljuliko na čisto, nevzniklo žito«.²

Te politične, narodne in cerkvene razmere je treba pred očmi imeti, ako hočemo prav presojati nastop Bogomila in njegovih pristašev. Iz povedanega je razvidno, da je bil položen temelj bogomilstvu že pred prihodom popa Bogomila. Pop Bogomil je le porabil takratni ugodni politični in verski položaj, zbral raztresene krive nauke pavlikianov, jih spravil v soglasje z domačimi, poganskimi predstavami ter jim tudi dal na zunaj konkretno obliko.

Zlati dobi carja Simeona (893—927) je sledila doba propada.³ Za Simeona je dosegla cerkvena in svetna oblast svoj vrhunec. Umetnost in književnost sta slavili zmagoslavne triumfe. Za vlade

¹ Hergenröther, o. c. I 594.

² Rad jugosl. akad. VII 98.

³ Jireček, Const. Jos., o. c. 161 sl.

pobožnega in miroljubnega naslednika Petra (927—968)¹ se je pojavila na književnem in verskem polju duhomorna otrplost. Zavladal je neke vrste misticizem. Po zgledu starih puščavnikov so mnogi pohiteli v gore delat pokoro za grehe. Pod Simeonom so nameravali Bolgari polastiti se Konstantinopla, v dobi carja Petra je imel bizantinski dvor prvo besedo v Bolgariji. Slabotni Peter je bil slepo orodje strica in državnika Sursubula. Ko se je dne 8. septembra l. 927 Peter še poročil z Marijo, vnukinjo bizantinskega cesarja Romana, so razpadle ozke vezi bolgarske cerkve z Rimom. Bolgarska cerkev in politika je obračala svoje oči v Bizanc in tu iskala svoje zaveznice.²

Tem nezdravim razmeram se je pridružil pod Šišmanom še upor boljarov, katerega posledica je bila: razdelitev bolgarskega kraljestva v vzhodno in zahodno. Dalekovidni Šišman je hotel sebi in svojim naslednikom priboriti samostojnost tudi v verskem oziru, zato je z veseljem pozdravil prihod popa Bogomila.

Z označbo ravnokar opisanega političnega miljeja smo v bogomilskem vprašanju zopet za korak dalje. Opisani dogodki nam podajajo ključ k raziskavanju kraja, kjer je Bogomil zapričel z javnim delovanjem.

Središče bolgarskih bogomilov je tvorila Makedonija in Albanija, kneževina Šišmanova.³ Prve in najmočnejše občine nahajamo v Melniku na reki Strumi ob vznožju gore Babune. Na čase bogomilstva še danes spominja vas Bogomili v bližini imenovane gore in ime bogomilov: Babuni. Odtod se je naglo širila kriva vera proti Plovdivu in Ohridi. V 12. stoletju je bila raztresena že po celi južni polovici balkanskega polotoka.

Poleg orisanih političnih razmer je pospeševala hitri razvoj bogomilstva privlačna sila novega nauka.

Pop Bogomil je nastopal v začetku zelo oprezno. Čuval se je vsega, kar bi mu odbijalo za bogomilstvo navdušene pristaše. Svoje misijonsko delo je otvoril med neukim in nerazsodnim ljudstvom. Oživil je staro pogansko vero, ki je bila med nižjimi sloji še zelo ukoreninjena, združil je z novim naukom priljubljene domače šege in navade, posebno vabljive narodne vraže.

¹ Jireček, Const. Jos., o. c. 171 sl.

² Jireček (o. c. 172) naravnost trdi, da je bila že takrat izražena in tudi na zunaj priznana samostojnost (αὐτοκεφαλία) bolgarske nacionalne cerkve.

³ Jireček, Const. Jos., o. c. 173.

Vendar se presoja pomen Bogomilovega nastopa in delovanja z zelo različnega stališča. Vseučiliški profesor Jireček, eden najboljših poznavateljev jugoslovanske zgodovine, piše o popu Bogomilu: »Während der ersten Hälfte der Regierung Peters trat in Bulgarien als Reformator der Paulikianerlehre der Pope Bogomil (Gottlieb), auch Jeremias genannt, auf. Seine Absicht bezweckte durchaus nicht eine Umgestaltung der christlichen Kirche; seine Reform ist nicht im modernen Sinne des Wortes zu nehmen. Sie bestand darin, dass er, an die alten, von den Paulikianern bereits stark umgewandelten dualistischen Ansichten anknüpfend, dieselben dem Christentume mehr assimilierte und dass er diesen erneuerten Dualismus in ein Religionssystem brachte und durch eine stramme Organisation der gesamten religiösen Gemeinschaft verstärkte. Bogomil's Lehre ist weder eine neue Religion, noch verdankt sie ihre Entstehung einer Lostrennung von der orthodoxen Kirche. Ihre Wurzeln liegen ausserhalb des Christentums; sie ist nur eine neue Stufe in der stätigen Entwicklung der durch Vermengung syrischer, persischer und griechischer Ansichten mit christlichen Elementen entstandenen orientalischen Glaubenslehren und in der allmählichen Annäherung derselben an das Christentum.«¹

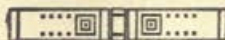
Ta sodba se zdi nekoliko preveč optimistična. Profesor Jireček sam jo je v mnogih ozirih — kakor mi je osebno večkrat pravil — že poostril.

Morebiti je Bogomil res imel prvotno dober namen. Pod podobno masko so nastopali takozvani reformatorji v vseh stoletjih. Toda jedro bogomilstva vsebuje vse kaj drugega kakor reformatio in capite et membris ter povrnitev k apostolskemu življenju, kar zgodovinarji preradi poudarjajo.

Če hočemo prav umevati pomen Bogomila in njegovih naslednikov, ne smemo presojati bogomilstva le po njegovem začetniku, ampak po vseh dobrih in zlih posledicah, ki jih je rodilo bogomilsko krivoverje. Pa tudi tedaj bo ta slika še v marsičem nepopolna, ker nam je premalo znana grška gnoza, najbrž edino pravo historično ozadje te velike splošne evropske zablode.

(Dalje.)

¹ Jireček, Const. Jos., o. c. 175.



Izlam.

Franc Terseglav.

Spričo zadnje katastrofe turškega imperija je čisto odveč še posebič poudarjati pomen izlama, državne vere turštva, v kulturnem in političnem življenju Orienta in Evrope. Izlam je zgodovinsko pomemben pojav, je zadnja večja, na orientskih tleh nastala religija, kaže kljub svojemu skrajno konservativnemu značaju zanimiv razvoj in odcepitev v najrazličnejše struje in ima, dasi so razpadle že skoraj vse državne tvorbe, ki so na njegovi podlagi nastale ali se z njegovo pomočjo povzdignile, še vedno velik vpliv na svoje vernike.

Postanek in razvoj izlama je še precejšnja uganka. Ko je izlam na arabskem polotoku nastajal, so okoli njega živele religije, ki so bile veliko popolnejše nego preprosti, racionalistiški, suhoparni nauk Mohamedov. Abesinija, severna Afrika, Sirija, Palestina, Mala Azija, bizantinsko cesarstvo, Perzija, indske in kitajske dežele, Evropa, so bile prekvašene z verstvi, s katerimi se arabski izlam ne da niti od daleč primerjati. Tu imamo prastari budizem, enajststolet starejši nego izlam, sloneč na globokoumni metafiziki, z relativno visoko etiko, judovstvo, sicer že potalmudeno in v procesu odrevenelosti, a religiozno za krščanstvom gotovo najvišji kulturni činitelj, mazdaizem Zarathustre, ki more v tem in onem oziru zadovoljiti najfinejše duhove, predvsem pa krščanstvo, ki je bilo po besedah Cumonta z »mirno penetracijo« porazilo vse orientalne religije in postalo prva kulturna sila izobraženega človeštva. Vse te religije so prodrle tudi do meja Arabije in v njena kulturna središča na severozapadni, zapadni in južni obali. Arabci so zelo inteligenten, dovzeten narod, njihova religija je imela z judovsko skupno semitsko podlago, njihovi stiki s sosednjimi kulturnimi deželami so bili dosti živahni, saj so nekatere plasti tega naroda ali kot roparski nomadi ali kot trgovci bile v vednem toku in v zvezi z ostalim svetom, in vendar vidimo, da namah nastane med njimi čisto nacionalna, v svojem religioznem jedru pa vse kaj drugega kakor samobitna religija, slaba kompilacija vseh drugih, sama s seboj v profislovju, spekulativno na najnižji stopnji med vsemi ostalimi večjimi tistega časa, — ki pomeni pač napredek za beduine, ki so stanovali v nepristopni notranjosti arab-

skega polotoka, nikakor pa ne za one elemente, ki so se mogli že navzeti kulture sosednjih narodov, najmanj pa za one, ki jih je izlam pozneje podjarmil.

So pa seveda nič manj tehtni momenti, ki pojasnujejo, zakaj se je izlam mogel tako razširiti. Večina Arabcev, ki so živeli be-duinsko življenje, je kazala zelo plitvo religioznost, dočim je Mohamed, čim manjši je bil njegov teološko-spekulativni talent, toliko bolj globoko religiozno čustvoval. Učinkoval je na svoje rojake tembolj, ker je bil sploh izrazita in silno energična individualnost. Njegov nauk pa Arabcev ni samo v verskem oziru pretresel, ampak je že odpočetka meril na to, da jih socialno povzdigne in politično združi; njegov nacionalni značaj se je pokazal tudi v tem, da je ohranil celo nekatere stare poganske tradicije. Res da je Mohamed iz judovstva in krščanstva prevzel prav vse, kar je v izlamu religiozne vrednosti, a naslanjal se je pri tem na monoteistiške prvine, ki so bile kolikortoliko last vseh semitskih plemen. Mučeniška vloga, ki jo je Mohamed v prvi dobi igral, je prijala finejšim značajem, fanatizem, ki ga je potem vzbudil, je potegnil za seboj divjo arabsko maso, željno ne samo krvi, ampak i bogastva in časti. Predvsem pa se je ta mož, diplomat vseskozi, ob vsej svoji nevropatični dispoziciji vedno lokav, moder in preudaren, znal laskati strastem svojega naroda, tembolj, ker je sam bil uprav bolešno počutne nature.

Manj kot to se pa poudarja proces propadanja krščanstva na Orientu in vendar spada ta okolnost prav posebno v zgodovino razvoja izlama. Stanje krščanskega verstva v neposrednji bližini Arabije, v Etiopiji, ki je imela kot dežela semitsko-kušitske kulture vedno ozke stike z arabskim polotokom, v Egiptu, severni Afriki sploh, v Siriji in Perziji, se je v zvezi s početki izlamstva veliko premalo proučevalo. Dokler ni ta moment zadostno osvetljen, ostane važen del izlamskega problema nejasen. Toliko pa vemo, da se je v teh deželah krščanstvo, ki je stalo tu pod egido Bizanca, razkrajalo, da je svojo prvotno moč izgubilo in bilo razklano v toliko sekt kakor morda nobeno drugo verstvo. Vse te sekte so bile razdirajočega značaja, so slabile moč narodov, so krščanstvo popačile prav v njegovem bistvu. Najbolj je razrvala krščanski orientalski svet gnoza, potem arijanstvo in nestorijanstvo. Dočim je krščanstvo v prvih treh vekih orientalski poganski sinkretizem docela porazilo in na zapadu zavladovalo z vso svojo prvobitno močjo, je v naslednjih vekih do Mohamedovega nastopa

orientalski sinkretizem zopet zavlada nad krščanstvom na vzhodu. In tako je prerok iz Mekke našel svet, ki ga je šel s svojimi svežimi četami osvajat, v najhujšem religioznem razsulu, da si je bil najboljše prvine svojega nauka povzel prav iz tega kaosa. Saj Mohamed ne judovstva ne krščanstva ni poznal neposredno iz svetih knjig, marveč le, kakor se je konkretno javljalo v svetu, ki mu je bil znan.

Na vsak način je prvo vprašanje, ki se nam ob študiju izlama stavi, kako je bilo v Arabiji v etičnem, religioznem in socialnem oziru pred izlamom?

I. Pred izlamom.

Arabski polotok je približno tako velik kakor $\frac{1}{4}$ Evrope in je v svoji notranjosti, v takozvanem Roba el Chali, še danes neodkrita zemlja. Kulturna središča se nahajajo v severo-zapadnem in zapadnem delu, Higasu ali Hedžasu, tu je najbrže bila tudi ona v starem zakonu omenjena dežela, odkoder se je izvažalo zlato, potem na zapadu in jugozapadu, ki tvori precej rodovitno obal z goratim zaledjem, ki oskrbuje zemljo z vodo, in kjer raste žito, dateljnova palma, trta, kadilo in mira. Posebno rodovitni so jug, Jemen, Hadramot, potem se od juga proti vzhodu razprostira pustinja Mahra. V sredini Arabije se nahaja brdoviti Negd in sirsokoarabska stepa Nufud, ker je do poletja skromna vegetacija, ki potem kmalu zamre, ob perzijskem zalivu se razprostira Bahrain, peščena planjava, na polotoku Oman pa se zopet vzdiguje gorovje.

Za kulturo je najbolj sposoben zapad in jugozapad, kjer je tudi nastal izlam.

Komunikacijskih zvez je malo. Najvažnejša pota od pravadnine so: Iz Mekke skozi Medino, Tobuk in Maan v Damask, odcepek skozi takozv. Tihamo in Akabo v Gazo in egiptovski delta. Zapad je z vzhodom združen po dveh dolinah, ena pelje v Oman k perzijskemu morju, druga skozi Zubair v južno Babilonijo. Skozi Negd pelje pot v vzhodno-jordansko ozemlje proti Damasku, druga v severovzhodni smeri k doljnemu Evfratu.

Na zapadu, v jugozapadnem kotu ter deloma tudi na jugu nahajamo mestno kulturo s kmetijstvom in trgovino, drugod povsod vlada beduinstvo, ki s kmečkim prebivalstvom, takozvanim hadari, prihaja dostikrat v konflikt. Socialne tvorbe pri beduinih

se naslanjajo na plemensko pripadnost, vsako pleme ina približno toliko zemlje, kolikor je prepasejo črede plemena v enem letu.

Arabsko prebivalstvo je semitsko. Vprašanje, je li Arabija sploh prabivališče semitskega rodu, je sporno. Eni trde, da so semiti doma v Etiopiji, takozvanem Habašat, kjer so se že zgodaj spojili s Kušiti in se pozneje izselili skozi Bab el mandeb v jugozapadno Arabijo, ki jim je dajala več živeža, pretežni del pa meni, da se je proces izvršil ravno narobe. Biblija, kateri gre kot pravadnemu viru že zgolj znanstveno največja vera, smatra vsaj Izraelce kot nekako naselbino v Kaldeji, oziroma Babiloniji, kjer so bivali Kušiti.

Religija teh prasemitov, ki se da tudi iz Biblije jako dobro, pravzaprav najboljše razbrati, je bila precej enostavna in je imela skoraj izključno tozemski značaj. Bogovi so zgolj bogovi zemlje, posmrtnost je bolj ali manj neznana, duša (nafs), počelo življenja, po smrti takorekoč ugasne. Splošna navada je bilo obrezovanje, morda iz zdravstvenih ozirov. Prasemiti so razlikovali svobodne od sužnjev, imeli posebne ženitovanjske navade, so bili najbrž odnekaj poligamisti, važen socialen zakon je bila krvna osveta, šteli so pa po dekadskem sistemu.

Najvažnejša preseljevanja semitov so po modernih raziskavah sledeča:

Prvo večje preseljevanje se je izvršilo okoli l. 3000 pr. K. v podeželje Evfrata in Tigrisa, koder so semiti zadeli na Sumero-Akkadce, uvedli tam semitska pravna načela, od praprebivalstva pa sprejeli religijo.

V isti dobi pritisnejo iz Arabije v Fenikijo in Palestino rodovi Amurru, za njimi se doselijo okoli 2000 Kanaanci.

Ob istem času se ustalijo na severozapadnem arabskem obrežju Meluhha, najbrže bibliški Amalek, ki so vsled svojih zvez z Egiptom in Assurom največji sovražniki Izraela, ki jih pa Asirci okoli 700 pr. K. podjarmijo. Tu je ležala dežela Midian na sinajskem poluotoku, odkoder se je izvažalo zlato v Babilonijo.

Po l. 2500 zasedejo Babilon elamitski hribovci, okoli 2200 pa osvobodijo državo Hamurabi. Njegovo ime, ki pomeni »Božanski svak je moj gospod«, kaže na južnoarabski semitski izvor. Kodeks Hamurabijev poleg Mozesovega zakonika najizrazitejše kaže prvotne socialne in pravne pojme semitov.

Takozvana Tell-Amarnska pisma nas vodijo v dobo velikega semitskega vpada iz Arabije proti severu. Tell-Amarnska pisma

imenujejo Hebrejce Habiri, prebivali so v Eber-Hanaharju, to je v sirskoarabski puščavi. Vpad se je izvršil okoli l. 1500.

Druga važna doselitev je bila doselitev Aramejcev, ki so aramaizirali po padcu asirskega imperija Babilon in Sirijo.

V Arabiji sami pa sta se stvorili dve večji državi Maan (Maon v Bibliji) in Saba, ki nam je tudi znana iz starega zakona po sabski kraljici.

Kakšna je bila socialna tvorba teh dveh držav, nam natančno iz spomenikov one dobe, ki se v zadnjem polstoletju marljivo proučujejo, še ni znano; da pomenita neko stalnejšo tvorbo nego je plemensko beduinstvo, je gotovo, kakor je na drugi strani tudi gotovo, da samostalnih beduinskih klanov nista absorbirali. Kako daleč je šla monarhija maanstva in sabejstva, je še nedognano. Za Mohamedovega časa, ko sta te dve državni tvorbi že razpadli, nahajamo med meščanskimi Arabci na zapadu in jugu neke aristokratske republike.

Maanska država je nastala okoli 1500 pr. K., dosti več nam o njej ni znanega. Sabejska država pa stoji bolj v zgodovinski luči. Omenja se prvič v analih Sargonovih okoli 700 pr. K. Njeni kralji imajo, če smemo soditi po pridevku mukarrib, nekak svečeniški značaj. Sabejska država je južnoarabska, premagala je maansko ter imela veliko opravka z abesinsko. Cesar Avgust je skušal Sabejo podjarmiti in poslal nadnjo Aelija Galla l. 24. pr. K. Rimski vojskovodja glavnega mesta Marib, kjer se je nahajal tudi sloveč jez, ki se je nekoč podrl (Mohamed omenja ta dogodek v koranu kot kazen božjo), ni mogel zavzeti in se je le z velikimi težavami vrnil.

Severna Arabija nam kaže v tem času sledeče lice:

Tu se ustalijo Aribi, bržčas sorodniki bolj proti severu pomikajočih se Aramejcev. Aribce poznamo najbolj iz njihovih racij (arabska beseda) v evfratsko porečje ter njihove zveze z Babilonom in Damaskom proti Assurju, vsled česar so imeli hude boje z Assurbanipalom.

V Petri se je razvila aribska nabatejska država, znana po svojem trgovinstvu; trajala je nekako od 200 pr. Kr. do 100 po Kr. Slovita je postala tudi Palmira, kaŕeri je napravil konec Avrelijan l. 271., ko je vladala kraljica Zenobia.

Za temi državnimi tvorbami se porajajo kmalu nove. Arabski rodovi se naseljujejo zlasti v rodovitnem Hauranu in stopajo v bizantinsko in perzijsko službo kot stražniki najskrajnejših meja;

tako poznamo Ghassanide in Lahmide. Tu se razvije bogati klasični arabski jezik, ki je prvotno doma v zaledju Mekke. Tu se razvije tudi do viška arabska poezija. Značilno je, da ta predizlamska poezija ne pozna skoraj nobenih religioznih motivov, marveč le zgodovinske in erotične. Kaže se v njej bohotna fantazija, ki se potem pojavi z religiozno smerjo z vso močjo v koranu, odlikuje jo pa tudi ostra dialektika, ki se v koranu zelo pogreša. Na lepoto praarabske poezije nas spominja ena tudi najdivnejših pesnitev vseh vekov, knjiga Job.

Socialno življenje velike večine Arabcev najmarkantneje označujejo svetopisemske besede o Izmailu: »Kakor divji osel bo Izmail; njegova roka bo zoper vse in roka vseh zoper njega«. Kolikor niso stalnejše razmere v maamski in sabejski državi krotile divjih instinktov beduinskih rodov, so se medseboj klali za pašnike, se vsled slabih letin, gladu in kug neprestano preseljevali in živeli v večnem plemenskem sovraštvu, združeni zgolj po tradicionalnih običajih. Izvir vseh dolžnosti in pravic je bila plemenska pripadnost, kar ni k plemenu spadalo, je bilo brezpravno, je dajalo povod k neprestanim konfliktom, genealogija je bila po besedah nekega raziskovavca pravec politike in morale. Oče je bil neomejeni gospodar nad ženo, otroci in sužnji; enaki so si bili le bratje. Krvna osveta je skrbela za integriteto plemena, gostoljubnost je dajala varstva tujcu in popotniku v gotovem obsegu. Plemenski poglavar je imel nekaj pravic, toda bolj reprezentativnega značaja. Žene so si kupovali ali celo najemali, poligamija je bila splošna, omejena le po uboštvu, kakor je bilo vsled tega omejeno tudi število sužnjev. Otroke ženskega spola so izpostavljali ali v zemljo zakopavali, družila je vse rodove je enota nekaterih religioznih predstav, obrezovanje in pogosti čiščevalni obredi.

Sabejska in maanska država sta gotovo plemensko pripadnost kot centralno juridično, socialno in politiško enoto kolikor-toliko ohranili, vendar se opaža nekak razvoj v centrališko upravo, izvrševano v imenu monarha. Kralj se imenuje malik; starina tega imena se da posneti po imenu kralja svečenika Melkizedeka iz Abrahamove dobe. V kolikor izvršuje kralj tudi gotove svečeniške funkcije, si prideva ime mukkarib, to je blagoslavljavec. V Maanu pa se opaža v enem oziru ločitev med posvetnimi in duhovniškimi opravili, ker nahajamo tu svečeniški kolegij musavvidov, ki imajo tudi posvetne upravne posle. Sabejsko kraljestvo je v gotovi dobi dedno in pogostokrat kraljujeta oče in sin obenem. Po-

sameznim rodovom stoje na čelu kaidi, vrhtega poznamo kraljevske uradnike kaine in kraljevske namestnike kabire, ki pobirajo od rodov davščine. Sabejski kralji razpolagajo tudi z veliko rodbinsko dedno močjo, imajo vazale, ki sprejemajo od kraljev lene in imajo pravico kovati denar s svojo podobo. V dobi za Kristusom nastopajo kot najvišji kraljevski uradniki kalifi in dežela je razdeljena v kalifate.

Arabsko verstvo v tem času je precej primitivno. Kako smo že dejali, niso arabski rodovi poznali globoke religioznosti, vendar ni mogoče trditi, da bi se ne bili prav nikdar povzpeli do višjih pojmov. Še v koranu se omenjajo neke vrste preroki, nabi, — koran jim pravi tudi »iskavci«, — ki so hranili monoteizem iz dobe prarazodetja in ga gotovo tudi tja do Mohameda razvijali. Mohamed je ta monoteizem le zopet izluščil. Da je Mohamedov monoteizem, ki je pa izpočetka tudi še v njegovem koranu ostal v okovih poganstva, prišel tako do veljave, je pripisovati dejstvu, da je v njegovem času religiozno stanje Arabcev bilo res zopet povprečno na zelo nizki stopnji. Beduin se vsled svojega posebnega načina življenja kljub svoji usposobljenosti — in Arabci so bili odnekaj jako inteligenten narod — ni mogel izlepa vtopiti v religiozno spekulacijo. Mistik tudi Mohamed ni bil, kljub svoji bohotni, a jasno se izražajoči fantaziji.

Število božanstev pri Arabcih je bilo veliko, omenjamo zgolj božanstvo Athtar in boginjo Šams. Nekateri izvajajo vsa ta božanstva iz astralnega kulta, vendar so videli Arabci v njih tudi poosebljenje drugih prirodnih pojavov; na vsak način pa je domneva, da tudi izlam sloni na kultu meseca, neutemeljena kombinacija. Vsako božanstvo je il, kar je torej nekak nomen generis, boginje pa ilat. Iz tega se izvaja Allah, kar so že predizlamski monoteisti tolmačili več ali manj v zmyslu enega samega ali saj enega najvišjega božanstva. Skupna semitska poteza je, da Arabci imen svojih bogov niso radi imenovali, tudi niso svojih bogov radi upodabljali. Da v tem tiči vsaj sled nekega prvotno visokega spoštovanja, je brez dvoma. V templjih pa so se le nahajali nekaki kipi bogov, ali v obliki kakega predmeta, navadno kamna, ali v živalski in človeški. V svetišču v Mekki, takozvani kaabi, nahajamo kamen in najbrže človeško podobo mekkanskega mestnega boga Hobala.

Kult je bil res da preprost, obstojal je v vedeževanju, žrtvah in zaobljubah ter v priklanjanju, klečanju, prosternaciji in

obhodih okoli templjev, združenih s kričanjem. Dasi je gotovo, da so poznali Arabci pri tem gotove molitvene formule, prave molitve niso poznali in je Mohamed v tej dobi prvi, ki je pojem molitve zelo poglobil. Pri severnih Arabcih so bile človeške žrtve. Izvečine so klali vojne ujetnike. Drugod te žrtve niso bile pogostne.

Severni Arabci so častili tudi kanaanske malike, ki imajo misteriozno-krut in počuten značaj, v Babiloniji so se navzeli dualizma, ki loči bogove zgornjega in spodnjega sveta, pozna na podlagi ideje posmrtnosti tudi globljo moralo in se ne boji imen bogov imenovati; tudi poznejši mazdaizem je bil kolikor-toliko v Arabiji znan, znatnega vpliva pa ni imel.

Zelo pa je bila razvita vera v demone, takozvane džin, in v moč usode, manat, kar kaže, da so bili nagnjeni Arabci že v zgodnji dobi k fatalizmu.

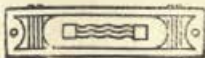
Globljo religioznost pa kaže ideja božjega suženjstva, oziroma božjega bratstva in sinovstva, o čemer smo glede semitov sploh dosti jasno poučeni tudi po bibliji. Abi je oče, gospod, Hamurabi pomeni: Božji svak je moj gospod. V božje sinovstvo ali bratstvo so stopali z bogovi kralji, v suženjstvo ostali. Ta akt označujejo sabejski napisi s frazo: »Bogu se zapisati«. Človek je izročil sebe in svoje imetje bogu popolnoma v last, bog pa naj bi mu zato zagotovil primeren blagor, ki se je pojmoval večinoma le pozemsko: dobre letine, bogate črede in podobno.

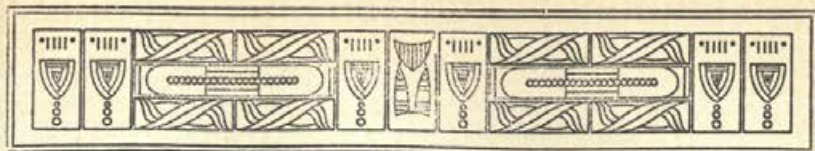
Judovstvo, ki je že v dobi pred Kristusom razvijalo intenzivno versko propagando, se je tudi v Arabijo razširilo in so nastale tu posamezne, jako močne judovske rodbine, n. pr. v Medini, ki so, kolikor se da sklepati, živele z Arabci v dosti dobrem razmerju, k čemur je gotovo najbolj pripomogla zelo razvita trgovina v zapadnih in jugozapadnih mestih.

Precejšen vpliv je zadobilo sčasoma tudi krščanstvo. Neugoden moment, kakor smo že poudarjali, je tvorila okolnost, da so mejile na Arabijo najrazličnejše krščanske sekte, poleg gnoze tudi silno destruktivno manihejstvo in neke čudne pogansko-judovsko-krščanske sinkretistiške ločine.

Zdaj smo tik pred nastopom preroka iz Mekke.

(Dalje.)





OBZORNIK.

Verstvo in kultura.

Balkanski problem in krščanska načela.

Dr. A. Ušeničnik.

Veliki vojni požar na Balkanu je čudno osvetlil našo dobo. Evropa se je pokazala taka, kakršna je. Fraze niso mogle dolgo vzdržati v teh žarečih plamenih in pojavila se je -- resničnost.

Ta resničnost je sploh malo vesela. Tuintam pa so se pokazala celo znamenja skrajne razrvanosti našega javnega življenja. Le z boleščjo v duši more človek motriti dvajseto stoletje evropske kulture. Mnogo mnogo še manjka tej kulturi, da bi se le malo približala krščanskemu idealu, oziroma, mnogo mnogo je izgubila, tako da se je že zelo oddaljila od svojega ideala.

Kako veselje je zaplalo v srcih vseh, ki še krščansko čutijo, ko se je po Balkanu razlegnil klic krščanske raje: »V boj za krst častni i slobodu zlatnu!« Dosti je turškega robstva, dosti je zavlačevanja diplomacije; če ni pomoči od nikoder, bo komaj oproščeni brat še enkrat planil v boj za brata! Diplomacija je gubančila čelo, a navadni ljudje smo se veselili. Nič ne pomaga. Krščanski narodi niso zato prelivali krvi v stoletnih bojih zoper Turka, da bi nazadnje cele narode brezsrčno prepustili kruti usodi pod turškim jarmom. Pomoč je diplomacija zabranila, sočutja in veselja ne more zabraniti nobena diplomacija. Kako se ne bi veselili zlasti Jugoslovani, ki so na rodni zemlji sami poskusili, kaj se to pravi: kamor stopi turško kopito, tam trava ne raste. Zapadni narodi so mirno gojili kulturo in se dvigali više in više, naš narod ni imel časa za kulturno delo, naša polja so teptala turška kopita, in veliko je, da so nam ohranili očetje življenje in vsakdanji kruh. Krščanstvo in svoboda, narodom prelepa in bogata ideala, kako ju ne bi privoščili tudi petsto let gaženim in teptanim balkanskim bratom! To je psihološki razlog za tisto radost, ki je zatrepetala po južnih straneh naše države, in kdor naše veselje drugače tolmači, ta kleveta! To je naš idealizem, in tega idealizma si od nikogar vzeti ne damo!

Balkanski narodi so šli v boj za krščanske ideale. Njih kralji (razen enega) so v vojnih manifestih odločno poudarjali, da hočejo v boj ne le pod praporom svobode, marveč pod praporom krščanstva za krščansko svobodo. Eden je neprikrito opomnil, da obhaja krščanstvo pravkar šestnajststoletnico zmage križa nad poganstvom

in da upajo tudi oni v tem znamenju zmage nad polmesecem. Naj bi torej imeli kralji tudi politične namene, svoje narode so mogli povesti v boj le v znamenju krščanstva. To je najlepše izpričevalo, da prešinja balkanske narode še krščanska ideja. In zares je zmagel to, kar so zmogli balkanski narodi v tej vojski zoper Turka, le krščanski idealizem. Zanimivo je bilo gledati zadrego zapadnjakov ob balkanskih zmagah. Nemški častniki, ki so leta in leta vadili turško armado — Goltz paša je prav na odrinskem polju vodil turške manevre za morebitno vojsko z Bolgari in je moderno utrdil Lozengrad — ti častniki so se le čudili in čudili, kako je vse to mogoče. Modri diplomatje so resnobno zmajevali z glavami nad svojimi zastopniki v Carigradu, ali so spali ali kaj, da so jih tako krivo informirali. Saj so po njih informacijah diplomatje iz usmiljenja ukrenili »status quo«, češ naj Turčija le dobro našeska balkanske otroke, da bo mir, a zemlje naj jim ne jemlje. Sedaj pa to! Veščaki so pisali cele razprave, da bi se izmazali, ker so prej kratkomalo s strokovnjaško večino napovedovali popoln poraz balkanske zveze. Kaj je bilo vzrok te velike prevare? Nekateri so dejali: Balkanski narodi so bolj oboroženi. Toda, kako so oboroženi, to so možje že prej vedeli. Drugi so dejali: V balkanskih narodih je še neizčrpana prirodna moč, ki je ves reglement pri hiperkulturnih narodih ne more več nadomestiti (Reichspost Nr. 532, 16. Nov. 1912). A tudi to so že poprej vedeli. Spet drugi so menili: Turki so dobri vojaki, a glavni vzrok, da so bili premagani, je ta, ker so manj izobraženi kakor bolgarski in srbski kmet. Državna in narodna politika pa brez socialno-kulturne izobrazbe velikih mas ljudstva ni več mogoča. (Hermann v. Sauter v Österr. Rundschau XXXIII, 1912, 246.) To je lepo priznanje, a človek bi mislil, da tudi to modrim državnikom ni bilo neznano. Kaj torej? Radi ali neradi so pripoznali vsi, da so v usodni zmoti prezrli en činitelj in ta je religija. V turško armado so zanesli Mladoturki zapadno svobodomiselstvo brez religioznih idealov in tako ubili v njej tisto divjo moč, ki jo je Turkom dajal izlam, balkanski narodi pa so šli v boj s sveto močjo krščanskega idealizma. S cveticami v gumbnicah so šli v boj, pripoveduje očividec Hermann v. Sautner. Naj umremo mi, samo da bodo otroci kdaj bolj srečni, tako so govorili in šli pevaje v smrt. Luč oči sem žrtvoval, je dejal oslepel bolgarski častnik, a žrtvujem jo z veseljem za svobodo krščanskih bratov! Tak idealizem dela čudeže in kakor čudež so bile zlasti bolgarske zmage. Vojni poročevalci se niso mogli dosti načuditi nevzdržnemu »elanu« in nepremagljivemu heroizmu bolgarskih čet. (Cf. Österr. Rundschau l. c. in poročila Hermenegilda Wagnerja v »Reichsposti«.)

Žal, da je bilo lepo navdušenje zapada za krščanske narode na Balkanu le kratka epizoda! Prve naravne vzklike idealizma so kmalu prepvili klici: »interesi, interesi!«

Naš list ni političen, zato moramo politiki pustiti, da naj pre-soja po svoje kakor ve in zna konflikte, ki so nastali ob balkanskem

problemu. Mi moremo govoriti o tem problemu le s stališča krščanskih načel. In s tega stališča je pogled dosti žalosten.

Da ne bo nobenega nerazumevanja, takoj najprej odkrito izpovemo, da je po našem mnenju največji sovražnik balkanskih narodov — Rusija. Nje ljubezen je sovraštvo! Rusija želi svobodo balkanskim Slovanom, a le zato, da bi svobodni njej služili. Z Avstrijo bi se balkanski Slovani gotovo sporazumeli, ko bi ne stali za njimi neprestano ruski Hartwigi. Seveda tudi Avstrije ni mogoče oprostiti velikih napak. Prva, največja je bila, ko je pozabila svoje zgodovinske misije na Balkanu. (Primeri: Oesterreich-Ungarn, 1912, Nr. 46, 8. Nov.) Začela je z drugimi državami tisto nesrečno vlogo evropskega žandarja za Turčijo. Druga je, da svojim slovanskim narodom ne da tistega svobodnega razvoja, ki jim gre po vsej pravici. (Nemška revija »Die kritische Tribüne« I, 1912, Nr. 16, napoveduje, da se bo Avstrija razbila, če hitro ne reši tega problema.) Tretja je ta, da se le prerada istoveti z nemštvom. Na Hrvaškem se je zamrzila z »Bahovimi huzarji«, v Bosni s »Švabo«, in tako mislijo balkanski Slovani, da je avstrijsko poslanstvo — germanizacija. Tako je počasi izginilo zaupanje balkanskih narodov ali se celo izprevrglo v sovraštvo do Avstrije. Drugo, kar pripomnimo, je to, da dobro umevamo avstrijske interese ob Adriji. Ni Avstrija kriva, da vidi ob Adriji za Srbijo Rusijo. In Rusija ob Adriji — to je za Avstrijo pač življenjsko vprašanje! Resnično pa je, da je tudi za Srbijo, agrarno državo, morje življenjskega pomena. Če bi poravnava obojih upravičenih interesov ne bila mogoča, tedaj mora odločiti vojska. Vojska za življenje je pravična vojska. A zdi se, da je poravnava mogoča in se bo tudi posrečila, če se bodo le prav ločili politični in gospodarski interesi. Tretje pa je, da se katoliški Slovani v Avstriji tudi v teh težkih dneh dobro zavedamo ne samo svojih dolžnosti do Avstrije, marveč tudi, da je naša bodočnost le v Avstriji, seveda tega imena vredna bodočnost le tedaj, če se Avstrija spomni za časa, da je »dualna monarhija« logični nestvor, prava contradictio in adiecto, in obenem v mnogonarodni državi dejanska nemožnost. Močna Avstrija je mogoča le kot federacija svobodnih in enakopravnih narodov. Le v taki Avstriji bo državna misel spet skupna moč.

Kaj je torej tako žalostno v pojavih zadnjega časa?

Najprej to, da se je pokazala evropska politika brez vsake morale. Nobene besede o etičnih principih, vse so ji samo »interesi« in sicer spet največ le kapitalistični interesi.

Gotovo so gospodarski interesi eden najvažnejših momentov, ki jih mora vpoštevati politika. Toda ali so res gospodarski interesi edini interesi človeštva in narodov? Ali religija ni nič, pravnost nič, pravo nič, svoboda nič? A evropsko politiko skrbi le kapital, ali se bo bolje obrestoval, če Turek naprej gospodari ali če zagospodarijo balkanski narodi. »Brez ozira na naše prijateljstvo do Turčije,« tako tolmači nemško politiko dr. Blundt (Die Zukunft Mazedoniens 19), »imamo že z gospodarskega stališča poseben interes, da se ohrani

status quo.« Pri tem imajo seveda prvo besedo — judje. Jude skrbi, ali ne bi pod vladno krščanskih narodov njih pšenica manj uspevala. Samo v Solunu je, kakor poroča isti dr. Blunck, 80.000 judov; vse banke in vsa trgovina je v njih rokah; za žitno trgovino imajo »ringe«; veleposestniki v Macedoniji niso več turški beji, ampak po večini judje. Sploh je večji del Macedonije judom zadolžen. »In ti judje,« pravi dr. Blunck, »imajo tesne zveze z avstro-ogrskimi judi« (18). Tako tudi v politiki gospodari židovski kapitalizem, in to je, kar vzbuja krščanskim narodom tako nezaupanje do evropske politike.

Potem pa, ali je vsak interes že pravica? Evropska politika se dela, kakor da sta interes in pravica identična pojma. Italija si je zaželela Libijo, je začela vojsko in ko ni mogla naprej, je deželo kratkomalo anektirala. Dasi ni bila še tretjina osvojena, je vendar veljala Evropi aneksija za dovršeno dejstvo in Turčija se je morala vdati. Zakaj? Evropa je imela interes, da bi bila Italija zadovoljna, in interes ji je pravica. Balkanski narodi so si v vojski osvojili turško zemljo, a takoj so začeli poudarjati evropski diplomatje, da dovršeno dejstvo ni še pravica. Zakaj? Spet, ker imajo interes, da bi balkanski narodi ne dobili vsega, kar so si priborili. Interes — pravica! To pa je brez vsakega dvoma huda zmeda etičnih pojmov. Samo interes ni še pravica. Če obvelja to načelo v politiki, zakaj ne bi veljalo tudi za drugo življenje? Kako boste pa potem dopovedali narodom, da nimajo pravice družiti se po svoji volji, če imajo interes? Kako socialistom, da nimajo pravice revoltirati proti socialnemu redu, če imajo interes? Kako sploh komu, da nima pravice drugih izkoriščati, če ima interes? Treba vendar najprej ločiti upravičene in samovoljne interese, in še potem vprašati, ali moremo uveljaviti upravičen interes, ne da bi drugim delali krivico. Delavstvo ima upravičen interes, da si zboljša svoje gmetno stanje; ali je s tem že legalizirana ekspropriacija kapitalistov? Če oznanjate v politiki taka načela, tedaj ni čuda, da tako gine v narodih pravni čut! Rumunija naj bi dobila odškodnino samo zato, ker ni napadla Bolgarije, ko je bila ta v vojski zoper Turka. Lepa morala! Torej kar kdo more, to sme. In če ne stori tega, kar bi mogel, že zasluži plačilo. Ropar po tej morali lahko po pravici zahteva odškodnino, če koga ni oropal, ko bi ga bil mogel! Mi se ne spuščamo v politiko in torej tudi ne v vprašanje, ali ne kaže Bolgariji pogoditi se z Rumunijo za meje, nam je le do nraavnih načel, s katerimi evropska politika take zahteve motivira. In tu vlada pravi nraavni nihilizem, ki mora počasi tudi v narodih uničiti vse nraavne in pravne pojme. Ali ob vprašanju o avtonomiji Albanije! Tudi to vprašanje je politično in mi se ne spuščamo vanje, toda ti argumenti, ki jih je evropska politika navajala! Med drugimi smo čitali v oficiozni izjavi, da Albancem gre svoja država, ker so znali ohraniti stoletja in stoletja svojo nacionalnost! Da, znali ohraniti, a s kakšnimi sredstvi? Nauk za narode bi bil torej ta: z vsemi sredstvi za narodno samostojnost; moč je pravica; krotko

vdanim narodom se diplomacija skrivši smeje, nasilnim daje pravico! Ali ni ta politični katekizem Rousseauov katekizem o pravici revolucije?

Ta politična nemoralnost je silno žalostno poglavje v sodobnem državnem življenju. Odtod seveda tudi to, da ni več v politiki nobenih načel. Vsa politika je le še mehanika. (Primeri o tem v knjigi »Več luči!« dr. Mahničovo razpravo: »Politika snovi in sile!« 81—94).

Drugi žalostni pojav pa je ta, da je začela ta politična nemoralnost res že pronicati tudi v javno življenje. Kako oduren je bil položaj v zadnji dobi! Kakor hitro se je oglasil v balkanski krizi politični kapitalizem, je izginila misel na krščanske ideale in iz egoizma se je rodila ljubezen do Turčije.

Mi spet nikakor nočemo posegati v politiko. Če je Srbija grešila, naj se pokori! Sicer pa itak nad Srbijo plove še temna usoda; velika krivda še ni maščevana. A za maščevavce te krivde nismo postavljeni mi! Resnica in pravica, to bodi načelo! A kako se evropska javnost prečudno vede! Stoletja je Turek masakriral kristjane in še v zadnji vojski je počel neznanstva, a Evropa kakor da se ne zmeni zato, a če je krščanskim vojakom ob teh strašnih prizorih kri zavrela, da se niso mogli premagati, kakor jim je velevalo krščanstvo, kako to Evropa izrablja, kako bobna v svet, kako kuje iz tega politični kapital! Tudi albanska grozodejstva so čisto pozabljena. Albanci in Turki so nedolžna jagajeta, le krščanski Slovani so volkovi.¹ Ali res navdihuje to ogorčenje pravičnosti?

Kako je evropska javnost spet hlastežno pobrala velikansko novico dunajske gospodične, da imajo — čujte! — črnogorski vojaki uši! Kaj mar tej javnosti, kaj je vojska, kaj ji mar, kaj je stoletna turška »kultura«! Njej je le do tega, da vzbudi v narodih, ki žive v srečnejših razmerah, sovraštvo in gnus zoper Slované! Ali je to krščanska ljubezen?

Kako je začela evropska javnost izprevračati čustva južnih Slovanov! Kar je bilo prej samoobsebi umevna simpatija krvnih bratov, to je bilo od tistega hipa, ko ni šlo njej po volji, izdajstvo države in izdajstvo vere! Kakor da je izdajstvo države, če privoščim bratskemu narodu svobodo, in kakor da je izdajstvo vere, če se veselim zmage križa nad najstrašnejšim sovražnikom krščanstva! Seveda bi nam bilo milše, ko bi bila korakala Avstrija na čelu balkanskih držav na boj zoper Turka in na delo za krščansko kulturo, a ni naša krivda, da ni; in gotovo bi nam bilo milše, ko bi bili balkanski narodi z nami združeni v isti katoliški Cerkvi, a vendar nam je še tudi tako milši sveti križ kakor turški polumesec! Ko bi mi vodili politiko, bi bila naša krščanska politika prav ta, da se Avstrija zveže z balkanskimi državami ter jih osvobodi ne

¹ Seveda s tem nikakor nočemo braniti nobenih zločinov, če so se res zgodili. Turška »kultura« je rodila hajduke in četaše, ki dostikrat niso boljši od Turkov. Obsojamo le vsako enostransko pretiravanje resnici in pravici na kvar. (Cf. afero Prochaska!)

le posledic turškega robstva, temveč tudi sužnih vezi ruskega pravoslavlja! To je bila zgodovinska misija Avstrije in take politike si želi naš krščanski idealizem. Sedaj se pa zdi, kakor da se neslovanska javnost le boji, da bo treba tudi slovanskim narodom v Avstriji dati pravico in da so le odtod tiste srčne želje za močno Turčijo in svobodno Albanijo! To pa ni krščanski idealizem, ampak nacionalistični egoizem!

Evropska javnost je tako globoko zašla v politično nemoralnost, da je celo krščansko-socialni list, kakršen hoče biti dunajska »Reichspost«, zapisal stavek: »Če naj se med vevlastni sploh govori o morali, more biti ta morala edino le ta, naj skrbi vsaka za svoje interese!« (5. dec. 1912, Nr. 564). Idealna krščansko-socialna morala! Torej za države in razmerje med državami krščanska morala ne velja? In če se sploh rabi ta beseda, izraža le princip lastnega interesa! Pravec vse politike naj je egoizem! Potem seveda ni čudno, da ne moremo nikamor ne v politiki, ne v socialnem življenju, ne v mednarodnih odnošajih, da divja boj med stanovi, boj med državami in da vedno strašneje plameni na nebu krvavo znamenje svetovne vojske!

Kristus v središču svetovne zgodovine.

Znani konvertit, zgodovinar vseučiliški profesor Albert Ruville je napisal lepo knjigo »Der Goldgrund der Weltgeschichte« (1912). V tej knjigi dokazuje, da tudi v vedi in zlasti v zgodovini ni mogoč verski indiferentizem, ampak le pravo ali krivo versko naziranje.

V razvoju človeštva imajo prvo vlogo ideje. Ideje določujejo dejanja. A nad vsemi idejami je verska ideja najbogatejša in najmočnejša. Religija je prvi kulturni činitelj pri vseh narodih. Dočim pa vsebujejo druga verstva le zlata zrnca resnice — nekoliko iz naravnega spoznanja, nekoliko iz prvotnega razodetja, nekoliko morda že tudi iz krščanstva — je katoliška religija religija resnice (Wahrheitsreligion). Svetovna zgodovina je božje delo, a polarna točka v vsem svetovnem razvoju je dejansko Kristus. Zato človeštva ni mogoče prav umeti brez Kristusa. Že od početka posega v razvoj človeštva nadnaravni princip — teorija o takozvani »zaključeni naravni vzročnosti«, da namreč treba vse pojave v zgodovini razložiti iz naravnih vzrokov, je torej zmotna — in nadnaraven je cilj, ki proti njemu stremi ves razvoj.

Zgodovino človeštva je potemtakem mogoče doumeti le s katoliškega stališča.

S katoliškega stališča, pravimo, ne s krščanskega. Protestantizem je krščanski, a njegova zgodovina človeštva je nujno potvara (Verzeidnung). Zakaj? Zato, ker prvenstva ne priznava Kristusu, ki mu gre, temveč stavi svojo pamet nad Kristusa. Protestantizem je zavrgel primat, princip božje avtoritete v Cerkvi, s tem pa je izgubil

pravo orientacijo. Ranke n. pr. sloveč in pozitivno veren protestantski zgodovinar, je dejal, ko je prišel v zgodovini do Kristusa: »Ko sem izgovoril to ime, si ne morem usojati govoriti o tej verski skrivnosti, ki je nepojmljiva in je zgodovinska veda ne more doseči.« »Veliki zgodovinar«, pravi na to Ruville, »je prav čutil, da Jezus ni podvržen vedi, a ni umel, da je veda podvržena njemu, da Kristus ne stoji zunaj zgodovinopisja, ampak da mu je počelo (an der Spitze).« Tako je Ranke izločil nadnaravno iz zgodovine. Zgodovina, je dejal, mora od verskega momenta abstrahirati in preiskavati le ideje. Kakor da ni religija najsilnejša in najgloblja ideja, ki je preobrazila zemlji obličje!« (172).

»Po tem, kako se ima človek h Kristusu, povzema Ruville svoje misli, se ravna tisoč drugih posameznih rezultatov. Tu je človek na viru modrosti, tudi zgodovinske« (160). »Protestantizem, ki je podvrzel Jezusa svobodni kritiki, je dal egoizmu oblast nad naravno resnico.« (159).

To so vodilne misli te lepe knjige. Ruville si misli pravo zgodovino kot zlat tempelj in zlato je katoliška ideja. Pod to metaforo je opisal pomen katolicizma za zgodovinarja. Odtod naslov knjigi, odtod tudi naslovi posameznih poglavij (Goldadern, Goldtempel, Goldbrücke, Goldgerüst, Malen im Goldnetz). Knjiga bi bila brez teh vezi jasnejša, vendar je tudi tako lepa in jasna izpoved globoko-vernega zgodovinarja-konvertita.

Cilji narodno-radikalne mladine.

Meseca septembra (13.—14.) so imeli slovenski narodni radikalci IV. shod. Shoda sta se udeležila tudi univ. docenta dr. M. Rostohar in dr. B. Vošnjak. A. Ogris je poročal o verskem problemu.

»Cilj narodno radikalne struje,« tako je izvajal (kakor poroča »Omladina« IX, 1912., str. 118 sl.) »je končno in splošno prevzetje racionalističnega svetovnega nazora od večine naroda. Da se pa približamo temu idealu, moramo dospeti do prehodnega stadija, t. j., mi moramo stremiti za tem, da postane vera privatna zadeva. Ker je pa to nemogoče, dokler se ne doseže ločitev cerkve od države in eo ipso tudi laična šola, moramo biti principialno za to reformo in iskati vplive v političnem, šolskem in kulturnem življenju, s katerimi pospešimo njih realizacijo. Tega ni razumeti tako, kakor da bi tvorila kulturno-bojna načela jedro naše taktike, niti, kakor da so one bistvene točke našega programa, temveč le kot sredstva v dosego fiksiranih ciljev.«

Potem je opozarjal na to, da je »verstvo v ozki razvojno kavzalni in psihološki zvezi z vsemi ekonomskimi in občekulturnimi razmerami«, zato ne zadoščajo za splošni preobrat svetovnega nazora v narodu »ne vzneseni govori, ne pozivi za izstop iz katoliške cerkve, niti bojzljivo slepomišenje z zlagano toleranco«, pač pa »smotrena, postopna vzgoja v verskem, političnem, ekonomskem

oziru.« »Problema se moramo lotiti ex radice. Dokler ne priborimo narodnega zaupanja in politicis et oeconomicis, ne računajmo na uspehe na versko kulturnem polju.« Naposled je še izrecno fiksiral razmerje radikalne struje do katoličanstva. »Iz rečenega je vsakomur razvidno, da mora biti katoliška konfesija že po svoji psihološki in razvojni logiki našemu programu diametralno nasprotna.«

V zmislu te taktike je shod sklenil resolucijo, da »z ozirom na celoten naroden položaj ne kaže trositi sil z vsiljevanjem izvestnega racijonalističnega svetovnega nazora med najširšimi sloji, ker ni mogoče na mah in uspešno nadomestiti današnje oblike verovanja doslej zanemarjenih slojev s povsem novim načinom naziranja.«

Po vsem tem moramo torej dobro ločiti cilje in taktiko narodno-radikalne mladine. Sprejeta resolucija ni nikak izraz »verske tolerance«, marveč le načrt taktike, najbrže proti brutalni brezverski propagandi »Svobodne Misli«, ki je vzbudila v ljudstvu le odpor in je tako vsemu radikalizmu splošno le škodovala. To moramo dobro pomniti, da ne bo koga preslepila navidezna konciliantnost radikalcev. Ogris je jasno preciziral cilj narodno-radikalne struje, popoln naturalizem, in posamezne stopnje do tega cilja: pridobiti si je treba najprej zaupanje ljudstva, potem ljudstvo kulturno izobraževati, obenem mu pa počasi preobraževati tudi versko naziranje; vzpo redno boriti se v politiki za ločitev cerkve od države in laično šolo, potem za to, da vera kot privatna zadeva izgubi ves vpliv na javno življenje; tako se bo počasi izvršil splošen preobrat mišljenja, in naturalizem bo naravni končni rezultat vsega razvoja.

Vseučilišče v Trst?

Vladimir Knaflič je napisal brošuro: Vseučilišče v Trst! Spomenica slovenski javnosti (Gorica 1912). Osnovna misel te brošure je: Slovenci, ki nimamo in ne moremo imeti za vsako stroko specialnih šol, ne smemo soditi vseučilišča le po kriteriju splošne kulturne potrebe, marveč — morda v prvi vrsti — po njegovi vrednosti za gospodarsko in politično vzgojo. Kdor ima trgovino, ima bodočnost. Zato mora stati vseučilišče tam, kjer so ti pogoji najbolj uresničeni. Tako mesto je pa Trst, veliki emporij ob adrijanskem morju in najvažnejše gospodarsko težišče Slovencev in Jugoslovanov.

Argumentacija V. Knafliča nima popolne dokazne moči. Dvojega ni dokazal: Prvič, da bodi univerza tam, kjer naj bi bilo trgovsko učilišče, in ne narobe. Znano pa je, da je prvo zvanje univerz veda, in da veda ljubi kulturna središča, vendar pa ne hrupa trgovskih mest. Slovensko kulturno središče je Ljubljana, in univerza, če naj bo slovenska, spada v Ljubljano. Drugič pa tudi ni dokazal, da bi moralo biti trgovsko učilišče v Trstu. Poudarjal je le, da ob skromnih močeh ne moremo ločiti univerze od trgovske akademije in drugih

učilišč, ki služijo bolj ko vedi gospodarski in politični vzgoji. Dokazal je tudi, da ima Trst za Slovence velik gospodarski in političen pomen. Ni pa dokazal in odtod tudi ne sledi, da bi bil Trst najbolj primeren kraj za gospodarsko in politično vzgojo. Nekaj drugega je gospodarski in politični pomen Trsta, nekaj drugega pa primernost Trsta za gospodarsko in politično vzgojo. In vprašanje je le to: ali je Trst najprimernejši kraj za univerzo? oziroma, če naj se univerza res ravna po praktičnih gospodarskih in političnih potrebah, ali je Trst najprimernejši kraj za gospodarsko in politično vzgojo? Večja trgovska izobrazba je našemu narodu brez dvoma silno potrebna in morje kaže pot naši gospodarski bodočnosti, toda ali more res to izobrazbo dati le Trst? In da je Trst »mesto svobodnega mišljenja«, ali je to že jamstvo zdrave politične vzgoje?

Sicer pa je brošura zanimiva in zbog svojih podatkov o gospodarskem pomenu Trsta za Slovence vredna študija.

Še eno delo o modernizmu.

Poleg mnogih del, ki so že izšla zadnja leta o modernizmu, bo še vedno to in ono dobro došlo. Eno takih del smo že zadnjič omenili (Gisler, Der Modernismus), sedaj moramo opozoriti na novo tako delo: Julius Bessmer S. J., Philosophie u. Theologie des Modernismus (1912, str. 611, M. 7). Gisler presoja modernizem v luči zgodovine in filozofije. Bessmerjevo delo je bolj komentar takozvanega »silaba« (dekreta Lamentabili), okrožnice o modernizmu in veroizpovedi proti modernizmu. V tem oziru je delo izvrstno. Z ene strani kaže, da modernisti res uče, kar je Rim obsodil, z druge strani pa tolmači pravi zmisel cerkvenega nauka, ki ga nasprotniki še vedno izvažajo. Ker sega modernizem s svojimi nauki globoko v mišljenje naše dobe, je tako delo o njem vrlo aktualno in ga je priporočati zlasti študiju duhovnikov, ki naj bi obravnavali poleg drugih tudi ta vprašanja na svojih sestankih.

Filozofija.

Monizem na Slovenskem.

Dr. A. U.

Vsaka moda pride nazadnje tudi na Slovensko. Sedaj se je začel širiti monizem. Že zadnjič smo primerno osvetlili monizem prof. Seidla. V zadnji »Vedi« (II, 1912, št. 6) sta spet pohvaljena dva monizma: Ostwaldov energetizem in Schubert-Soldernov solipsizem.

Ostwaldu je vse energija. Ker se mu materija ni hotela vdati, je izmislil še nove vrste energij: volumsko energijo, oblikovno energijo, energijo distance itd. Živa bitja so mu skupki energij,

delujočih na poseben način, tako da so podobni »svetilki, ki bi si sama prilivala olje« (Ostwald). Za dušo in duševne pojave je postavil »psihično energijo«. Tako je nastal monizem energije. Proti temu monizmu je seveda toliko ugovorov, kolikor je dokazov za stvarnost substance, za svojski princip življenja, za dušo, za mnogoterost bitij, za različnost oseb, za bivanje božje. Vsako dvojstvo ali množstvo bitnosti, celo vsaka raznovrstnost energij je smrt energetičnega monizma. Toda pustimo za sedaj to.

Ostwald se pa ni zadovoljil s teorijo, ampak je začel oznanjati na podlagi svojega monizma novo življenjsko filozofijo. V posebnih »nedeljskih pridigah« (primeri: Čas VI, 1912, str. 57–61, 64) propoveduje, kako treba energetizem uveljaviti v vsem življenju. Monizem mu je tudi religija. Ob nedeljah zbira svoje »verne« v dvoranah ter jim s primernim berivom in glasbo vzbuja religiozno občutje. Celo posebne samostane namerava ustanoviti. Za organizacijo (monističnega) znanstva, monakovski kolegij organizatorjev »Brücke« (Most), je daroval 100.000 mark. Sedaj je spet zbral, kakor poroča dr. Ivan Žmavc v Vedi (II, 604) v posebni knjigi celo vrsto svojih govorov in člankov: »Der energetische Imperativ«. Ta imperativ mu je sploh vodilni motiv vse življenjske filozofije. In kateri je ta imperativ? To je takozvani II. glavni stavek energetike, uporabljen na življenje. Prvi stavek energetike je o ohranitvi energije: Nič energije se ne izgubi. Drugi pa: Energije teže po izravnavi (entropiji), ki je v njej mir, smrt. Iz tega stavka izvaja Ostwald vso modrost življenja: »Ne trati energij, uporabljaj jih!« To bi bila torej nekaka modrost ekonomike: Skrbi, da s čim najmanjšimi troški največ dosežeš!

Po pravici treba povedati, da za to življenjsko filozofijo ni bilo treba toliko monistovskega truda. Ta modrost je tako preprosta, da ni treba zanjo nobenega monizma. Le vprašanje je, ali je ta modrost dosledno monistovsko sploh mogoča! Kdor mi pravi: ne trati energij! po moji pameti suponira to le: 1. da poleg njega, ki tako govori, bivam tudi jaz, ki me on kot monistovski modrijan uči in svari; 2. da je spet dvojstvo tudi med menoj in energijami, da se imam jaz k energijam kot bitje k bitjem, kot bitje, ki energije trati ali uporablja; 3. da sem jaz svoboden; kaj bi mi sicer pomagalo klicati: ne trati energij! in da je torej poleg mehaničnega sveta še svet svobodnih duhov; 4. bržčas tudi, da sem jaz dolžan ravnati se po monistovski modrosti, odkod sicer »imperativ«, da je torej nekdo, ki ima nad menoj oblast. Če človek pregleda to vrsto, tiči v Ostwaldovi filozofiji vsekako preklicano malo monizma!

Opomnili bi le še moniste, da je »energetični imperativ« v najlepšem in najvišjem zmislu že davno davno pred njimi oznanjalo krščanstvo. Ne trati energij! je klical Gospod, ko je govoril: »Povem vam pa, da za vsako prazno besedo, katero bodo ljudje govorili, bodo odgovor dali sodnji dan«. (Mat. 12, 36.) Ni mogoče bolje izraziti imperativa življenja, kot ga je Kristus izrazil s temi

besedami. Bog je vrhovni smoter človeškega življenja. Zato bo moral človek pred Bogom dati odgovor za vsako dejanje življenja, celo za vsako besedo. Kar ni bilo smotrnega v življenju, kar je bilo potrata le najmanjše sile, za to bo človek sojen. Koliko bolj bo seveda sojen in obsojen, če je tratil najboljše življenjske sile za protismotno uživanje, za blodne težnje ali celo za brezboštvo. V zmislu te življenjske smotrnosti je tudi tisti »energetični imperativ«: Ne nečistuj! Ne trati življenjskih sil, ki jim je Bog določil vzvišen smoter! V zmislu smotrnosti je tisto veliko spoštovanje krščanstva do devištva, ko človek vso življenjsko energijo obrne v to, da služi višjim smotrom, božji resnici in dejanski ljubezni do vsega človeštva. V krščanstvu ima »energetični imperativ« res zmisel. Bog je, ki je ustvaril vse, tudi človeka; on mu je dal sile in mu določil smoter; od njega je imperativ v vesti; človek je fizično svoboden, a pravno dolžan rabiti sile smotno; zato mu kliče energetični imperativ: ne trati sil; zato je za vsako zlorabo in potrato zares odgovoren. Tu imamo življenjsko filozofijo, ki je neizmerno vzvišena nad vse monistovske etične fraze! — —

Se na isti strani v »Vedi« (II, 609) hvali dr. K. O(zvald) že drugi monizem, solipsizem. Poroča namreč, da »bo v kratkem praznoval v Gorici šestdesetletnico eden izmed najodličnejših nemških znanstvenikov prof. dr. Richard Schubert-Soldern.« Bil je, pravi K. O., izredni profesor filozofije na vseučilišču v Lipskem, a 60 letni jubilej svojega rojstva obhaja kot — skromen gimnazijski učitelj in vodja licejke v Gorici. »Zakaj? Ker, no, ker je hotel ostati — značaj! Schubert je glasnik tako imenovane imanentne filozofije, ki jo vsaj v glavnih svojih spisih opira na »solipsizem«. To naziranje (solus ipse = samo jaz) trdi, da biva le moj jaz; vse ostalo, za kar na ta ali oni način izvem, ni nič drugega nego le vsebina mojega jaz. Teoretično — zaključuje K. O. — je ta trditev neoporekljiva.«

Bodi tudi tu dovoljenih par opomb! Le mimogrede, ne da bi se hoteli kakorkoli dotekniti časti nam nepoznanega moža, naj omenimo, da se tisto poudarjanje značajnosti ne zdi kaj primerno. Značajnost terja, da človek vse svoje življenje uravna po svojem prepričanju. Če je torej kdo teoretično solipsist, bodi tudi praktično. Toda, morda to ni mogoče, ker bi bil praktični solipsizem — blaznost? Ako je tako, je solipsizem že obsojen. Pragmatizem, ki se dandanes vsebolj širi in ki trdi, da je edini kriterij resnice praktična vrednost teorije, je sicer pretiran, vendar ni kar docela zmoten. Vsaj toliko se lahko reče: če kaka filozofija negira življenje, ne more biti prava. Tako pa je s solipsizmom. Solipsizem je podoben gosenici, ki bi se tako zapredla, da bi sploh več ne mogla iz zmetka. Solipsizem taji, da bi bilo človeku mogoče priti v dotiko s svetom, z drugimi ljudmi, taji celo, da bi mogel človek o svojem telesnem življenju kaj izvestnega vedeti. Vse socialno življenje in vse svoje telesno življenje mu je le subjektiven namotek psihe. Ves svet in vse življenje mu je le pestra sanja. Da je taka filozofija v

kriččem nasprotju z vsem življenjem človeštva, to je pač jasno. Tudi je tu naravna evidenca tako močna, da je vsak trud solipsizma proti njej brezuspešen.

K. O. vse to bržčas tudi priznava, ko pravi samo: »Teoretično je ta trditev (solipsizma) neoporekljiva,« češ praktično je seveda nerabna. Toda ali ni trditev, ki je v posledicah blazna, tudi teoretično sojena? Ali hoče K. O. morda le reči, da ni mogoče solipsizma ovreči? V nekem zmislu res ne, kakor sploh skepticizma ne. To je vedel in povedal že Aristotel. Ako kdo trdi, da sneg ni bel, kako naj mu dokazem, da je bel? ako kdo taji prve principe spoznanja, kako naj mu sploh kaj dokazem? in ako kdo taji internacionalnost občutov, predstav in idej, kako naj mu dokazem objektivnost spoznanja? V tem je bistvo spoznanja. Spoznanje je bistveno, da meri na objekt, in čutnemu spoznanju bistveno, da meri na čutni objekt. Jaz vidim svet, torej je. Možne so halucinacije, a prav s tem, da govorimo o halucinacijah, priznavamo, da normalni občuti niso halucinacija. Sicer pa tudi halucinacije brez vsake telesnosti ne bi bile mogoče. V tem zmislu je torej resnično, da solipsizma ni mogoče vreči, če namreč solipsizem taji evidentno bistvo vsega spoznanja: intencionalnost. A čim to taji, tudi sam nima več nobenih tal. Če spoznanje nima objektivne veljave, je tudi solipsizem le prazen fantom. Kako naj solipsizem sploh govori o resnici, ko je resnica prav v tem, da se spoznanje strinja z objektivnostjo. Ako pa prizna solipsizem objektivnost spoznanja, tudi nima več nobenega razloga, da bi tajil objektivnost čutnega spoznanja. Poleg tega pa tudi po principu vzročnosti duh že lahko sklepa, da biva vnanji svet, ker se mu javijo v zavesti poleg dejstev, glede katerih se ima aktivno, tudi dejstva, glede katerih je pasiven, ki torej kažejo na vzrok zunaj psihičnega subjekta. Če je torej solipsizem teoretično »neoporekljiv«, ni neoporekljiv, kakor da bi bil teoretično resničen, temveč le zato, ker je brez — resnice.

Psihologija in prirodoslovje.

A. U.

Socialist prof. Gustav F. Steffen je izdal posebno delo o sociološki metodi, ki je pisano sicer pod vplivom Bergsonove filozofije, a ima vendar mnogo zanimivega, tudi za psihološke študije prof. Seidla in drugih takih naših mož (G. Steffen, Die Grundlage der Soziologie, Ein Programm zu der Methode der Gesellschaftswissenschaft und Naturforschung, 1912).

Moderna spoznavna teorija, pravi Steffen, je po Bergsonu prišla do rezultata, da treba ločiti dvojne spoznave, ene, ki so njih objekt psihični pojavi, druge, ki so njih objekt stvarne, energetične izpremembe. Zato je dvojen tipus prave vede: energetično-matematični in psihološki. Zahtevati, da naj bo psihologija »mehanika« mišljenja, je prav tako neumno, ker osnovni, primarni izkušnji na-

sprotno, kakor zahtevati, da bi bila n. pr. kemija etična veda (11). Molekule nimajo morale in človeška zavest nima mehanike; zavest in mehanika so pojavi, ki se izključujejo (12). Zavest je pojav, ki se ne da spraviti v energetično-matematično shemo prirodoslovja (13). To, kar imenujejo fiziološko psihologijo, ni nobena prava psihologija, temveč pravzaprav le veda o energetičnih procesih, ki spremljajo psihične (same po sebi absolutno ne energetične) procese (15). Energetični »konto« človeškega telesa je res tak, kakor da človek ni nič drugega ko stroj. Toda obenem se vede živo človeško telo spet popolnoma drugače, kot bi se pa vedel resničen in v fizikalnično-kemičnem oziru prav enako urejen stroj. Živo človeško telo vidi, sliši, čuti, misli, skrbi za bodočnost, ljubi, sovraži, slika slike na stropu sikstinske kapele, pesni Hamleta, zлага deveto simfonijo, skratka, dela, česar mrtvi stroj nikdar ne dela, prav zato, ker tak stroj zmore le eno, zarjaveti, če ga človek, ki ga je ustvaril, samega pusti. Tudi človeško telo zarjavi, to se pravi, razpade in se razplini, ko ga zavest končno zapusti. Potem je kakor mrtev stroj. Toda prej, dokler je življenje v njem, se čisto drugače ravna. Torej ne na »konto« stroja, temveč na konto zavesti (ali življenja) moramo zapisati tisti svojski način delovanja, in prav to je predmet psihologije (16). Energetični pojavi in psihični pojavi so torej osnovno različni (17). Porabljati za psihologijo energetično-matematično metodo bi bilo isto kakor vedé jemati na brod napačen kompas (20).

Pa pravijo: le energetična veda je »prava veda«. Seveda, ker jim je »prava veda« le njihova veda, namreč ravno energetika, fizika in kemija! A to je le zato, ker nimajo ti moške nobenega znanstvenega vpogleda v značilno bistvo psihičnih pojavov. Niti tega se ne zavedajo, da vodi vsa fizikalnično-kemična veda kot vrsta vzročnih in kvantitativnih opisov k jasni izpovedi neznanja. S samim kvantitativnim spoznanjem brez spoznanja kvalitete bi človek niti za hip ne bil človek (24).

Ali naj torej priznamo celo metafiziko? »Metafizični nagon,« pravi Steffen, »je tako močan in naša vera v metafizične konstrukcije tako globoko instinktivna in kremenito trdna, da se nam niti za hip ne sanja, da bi opustili hipotezo o vnanjem svetu ali da bi sploh priznali, da je to zgolj metafizična hipoteza. Brez te metafizike bi bila vsa »resnična izkušnja« le ječa, le divji sèn . . . Metafizika, če je prav konstruirana, ima prav toliko resnice in resničnosti kakor katerokoli drugo pravo spoznanje in neskončno več ko tiste tako slabotne atomske ali tvarinske hipoteze energetično-matematičnih ved.« (32—3.)

Na podlagi tega, je jasno, da Steffen zavrača golo energetiko tudi v sociologiji. Podlaga za sociologijo mu je psihologija (30), predmet sociologije ni toliko »materialnost«, ampak predvsem »mentalnost« družbe. Toda nam je bilo tu le do tega, da pokažemo, kako sodijo najmodernejši miselci o »mehaniki mišljenja«.

Ne življenja, a celo ne mišljenja ni mogoče mehanično razložiti. (Primeri o bistvu življenja sodbo Uexküllä v Österr. Rundschau B 33, 420 sl.)

O Bogu in duši.

Zoper usodne zmote moderne dobe se bo treba še vedno in vedno vračati k dokazom o bivanju božjem in o nesmrtnosti človeške duše. Seveda bodo morali biti ti dokazi tudi sami »moderni«, to se pravi, odgovarjajoči modernim ugovorom. Zanimivo in obenem jako poučno bi bilo torej vedeti, kako dokazujejo Boga in dušo katoliški miselci v boju z moderno nevero. Nemški katoličani so že poskrbeli za taka dela, ki jim podajajo potrebne informacije vsaj za nemško filozofijo.

Dr. Remigij Stölzle je izdal v »študijah filozofije in religije« dvojno delo: *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert von Dr. Karl Staab* (1910) in »*Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900 von Dr. Hugo Kaufmann* (1912).

Razporeditev je taka:

V prvem delu je najprej obravnavano vprašanje, ali so dokazi za bivanje božje sploh mogoči. Kaj pravijo na to katoliški miselci proti Kantu, ki je vsem dokazom dokazno moč zanikaval? Potem so razvrščeni posamezni dokazi iz makrokozma (kozmoški, teleološki, teološki) in iz mikrokozma (ideološki, noetični, moralni, historični). Pri vsakem dokazu so navedene razne oblike, kako so izkušali različni miselci bolj in bolj osvetliti njih dokaznost in razpršiti pomiselke nasprotnikov. Zadaj je še enkrat pregledno zbrana vsa izrabljena literatura.

V drugem delu (ki je dosti obširnejše) je prvo vprašanje o duši in nesmrtnosti sploh, kaj sodijo nasprotniki, kaj katoliški miselci. Potem pa so spet obravnani posamezni dokazi za neumrljivost duše (historični, metafizični, teleološki, moralni, teološki) in še nekateri drugi poskusi (n. pr. indirektni dokaz iz materializma, empirični in astronomični dokaz). Še bolj kakor v prvem delu je tu kritično presojena vrednost in dalekosežnost vsakega dokaza.

Ni dvoma, da bo to dvojno delo tudi nam dobro služilo za nadaljnji globlji študij teh vprašanj.

Sociologija.

Okrožnica Pija X. o strokovnih društvih.

Poroča A. U.

Dolgotrajni prepir nemških katoličanov o katoliški ali mešani organizaciji strokovnih društev je sedaj Pij X. s posebno okrožnico na nemške katoličane avtoritativno rešil (*Acta Apostolicae Sedis* IV. Num. 20. 657—62, *Epistola Encyclica de Consociationibus opificum catholicis et mistis*: »*Singulari quadam*«). Ker tolmači okrožnica tudi splošno veljavna krščansko-socialna načela o delavskih organizacijah, zato je splošnega pomena.

Zakaj je papež sam posegel vmes? Zato, ker je videl, da razvoj interkonfesionalne organizacije delavstva, kakršna je organizacija nemških »krščanskih strokovnih društev«, ni brez verske nevarnosti. Nevarnost je prav »interkonfesionalizem«, namreč, da ne bi delavci »počasi in kakor nevede zašli v neko nedoločno in medlo krščanstvo, ki se imenuje interkonfesionalno in se širi pod prazno frazo krščanskega unionizma, ko vendar Kristusovemu nauku nič bolj ne nasprotuje kakor to.«

Proti tej nevarnosti treba najprej poudariti, da »je sveta dolžnost vseh katoličanov v zasebnem in javnem življenju, neustraseno izpovedati krščanska načela, zlasti načela okrožnice *Rerum novarum* ... Namreč: karkoli naj dela kristjan, četudi glede pozemeljskih reči, ne sme nikdar delati brez ozira na večne dobrine, ampak mora po krščanskih načelih vse podrediti zadnjemu cilju; tudi spadajo vsa dejanja, kolikor so nravno dobra ali slaba, to je v soglasju z naravnim in božjim zakonom ali ne, pod sodno oblast Cerkve. Kristjani, posamezni ali organizirani, če so si v svesti svojih dolžnosti, ne smejo gojiti med stanovi sovraštva in razdora, marveč mir in ljubezen. Socialno vprašanje z vprašanji o delu in delovnem času, o delovni plači, o štrajku, ni samo gospodarsko vprašanje, ampak v prvi vrsti religiozno vprašanje, ki ga treba reševati predvsem po načelih etike in religije.«

Kar se posebej tiče delavskih društev, pravi Pij X. to: »Najbolj priporočljiva (*maxime probanda*) in za resnično korist delavstva najbolj primerna so društva, ki so osnovana predvsem na katoliški podlagi in odkrito priznavajo vodstvo Cerkve. To velja, četudi so društva namenjena le pozemeljskim interesom delavcev. Zato naj bi se taka društva — katoliško-konfesionalna jim pravijo — ustanavljala in z vso močjo podpirala gotovo v katoliških krajih, a tudi v vseh drugih krajih, kjer je le mogoče na ta način pomoči raznim potrebam članov. Ako pa so društva neposredno ali posredno v zvezi z religijo ali npravnostjo, tedaj bi tudi v teh krajih nikakor (*nullo modo*) ne mogli odobravati mešanih organizacij, to je organizacij katoličanov in nekatoličanov. Zakaj — pravi Pij X. — da drugega ne omenimo, bi gotovo bila ali mogla biti v takih organizacijah velika nevarnost za čisto versko prepričanje katoliških članov in dolžne pokorščine nasproti Cerkvi in nje zapovedim.« (To je, pripominja sv. oče, več škofov tudi odkrito izpovedalo.)

Zato papež posebno pohvalno omenja katoliško delavsko organizacijo na Nemškem in le želi, da bi se še bolj razširila. Vendar pa, pravi, s tem noče reči, da bi katoličani ne smeli delovati za skupne delavske interese skupno z nekatoličani, seveda previdno. A družili naj bi se rajši po načinu moderne zveze, ki se imenuje kartel.

Ker pa je na Nemškem že izvedena mešana organizacija, mnogo močnejša ko katoliška, in bi bilo zelo hudo, ko bi jo Cerkev prepovedala, zato izreka papež, da »se more tolerirati (*tolerari posse*) in dovoliti (*permitteri*) katoliškim delavcem,

da so člani te organizacije, dokler se razmere tako ne spremenijo, da bi ne bila več taka toleranca primerna ali prava.« Vendar treba ukreniti primerne pomočke, da se tiste nevarnosti, ki so v taki organizaciji, preprečijo. Najprej naj bodo člani mešanih strokovnih društev obenem člani katoliških delavskih društev (Arbeitervereine), kjer naj jim dajo voditelji pravega katoliškega duha ter naj jih zlasti pouče z ozirom na časovne potrebe o dolžnostih pravičnosti in ljubezni, da se bodo mogli tudi v strokovni organizaciji po njih ravnati. Potem je treba, da se te organizacije zdrže vsega, kar bi ne bilo v soglasju z nauki in zapovedmi Cerkve in cerkvene oblasti, in naj katoliški člani nikdar ne dopuste, da bi strokovna društva tudi kot taka v trudu za delavske interese kaj takega sklenila ali storila. Škofje pa naj pazijo, ali se društva in katoliški člani res po teh navodilih ravnajo.

Nazadnje papež opominja vse katoličane, naj bo sedaj prepričan konec. Če se pokaže kaka težava, naj se obrnejo na škofe in ti na papeža. Prenehajo naj tudi vse rekriminacije. »Nihče naj ne izreka kakih dvomov o katoličanstvu tistih delavcev, ki se stanovitno bojujejo za nauke in pravice Cerkve, a so člani mešanih strokovnih društev, kjer jih je Cerkev dovolila. Prav tako pa bi bilo tudi vse obsodbe vredno, ko bi kdo sovražno napadal čisto katoliška društva in silil katoliške delavce v interkonfesionalno organizacijo, češ da bo tako organizacija enotna.«

Tako je to vprašanje načelno rešeno. Rim je odobril načela, kakor jih je na Nemškem branil krščanski socialni ekonom, jezuit H. Pesch. Njegov nauk je bil: Današnja interkonfesionalnost, težnja po kulturnem edinstvu s protestanti zaplaja v katoličanih verski indiferentizem. Zato naj bi bila osnovana tudi gospodarska organizacija delavstva na jasnih katoliških načelih. Ker pa je resnično, da zmore delavstvo zoper kapitalizem kaj uspešnega le tedaj, če je združeno v močni organizaciji, zato naj bi se katoliška strokovna društva, ne spojila, a združila z drugimi krščanskimi (protestantovskimi) strokovnimi društvi v federacijo (okrožnica rabi besedo »kartel«). Tako bi ohranila katoliška strokovna društva versko moč, a v federaciji bi ob enem dobila gospodarsko moč. Delavstvo bi branilo in pospeševalo s tako organizacijo svoje gospodarske interese, ne da bi v nevarnost spravljalo svoje verske interese. (Primeri: A. Ušeničnik, Sociologija 638 sl.)

Kapitalizem v starem veku.

Neapolski vseučiliški profesor J. Salvioli je napisal v francoščini precej obširno delo o kapitalizmu v starem veku, ki je je K. Kautsky ml. sedaj preložil na nemški jezik: Der Kapitalismus im Altertum (1912). Salvioli dokazuje, da ni bilo v starem Rimu še nobenega industrijskega kapitalizma v današnjem zmislu. »V starem veku je bil pojem produktivnega kapitala popolnoma neznan« (217).

Leposlovne novosti.

Piše Pavel Perko.

Knjige »Družbe sv. Mohorja« za leto 1913.

Mohorjeva družba je matica in vzgojiteljica slovenskega ljudstva. To je njena važna in odgovornosti polna naloga. Zato pa naj ima, kar podaja »Družba« ljstvu v leposlovni obliki, ne le estetično-lepo, ampak tudi vzgojno-koristno vsebino. Ljudstvu najbolje — i v formalnem i v moralnem oziru: to bodi geslo »Družbe«. S tega stališča naj tudi kritik presoja vsakoletne publikacije te prekoristne književne ustanove.

Ko ledar nam prinaša pravzaprav le dva sestavka v leposlovni obliki. To je dr. Iv. Pregljev »Kranjski apostol« in »Preslepljeni in oteti«.

»Kranjski apostol« je zgodovinski prizor iz dobe reformacije. Stvar — obdelana na širši podlagi — bi se dala spraviti v zanimivo zgodovinsko povest. Tako je le en prizor iz življenja in mišljenja »kranjskega apostola« škofa Tomaža Hrena. Leposlovno-literarične vrednosti sestavek nima; pač pa doseže svoj namen v tem, da nam kaže škofa Hrena v tisti luči, kot ga osvetljuje zgodovinsko dejstvo. Sežigal je pač slovensko protestantovsko knjigo — a ne zato, ker je bila slovenska, ampak zato, ker je bila krivoverska. Da je bilo s plevami vred sežgano tudi zrno — to je škofa samega najbolj bolelo. V nadomestilo za to je slovensko knjigo tako-rekoč preporočil ter jo »očisčeno zmot poklonil vsem revnim in željnim tolažbe Gospodove«. Nasproti enostranskemu sumničanju in zavijanju zgodovinskih dejstev od strani nasprotnikov je potrebno, da se ob raznih prilikah odločno poudari ta resnica — pa naj bo komu ljuba ali ne . . .

Kaj pa »Preslepljeni in oteti«?

Misli si, čitatelj, da ti pripoveduje tovariš v železniškem vozu zanimiv dogodek iz lastnega življenja. Dogodek je poln tragike, pripovedovanje jedrnato, zanimivo in globoko občuteno. Oko žari pripovedovavcu; tuintam se je razburil do nervoznosti. Dogodek se dviga do ostrega konflikta. No, naposled se konflikt ugodno reši. Oddahneš se in z občudovanjem zreš v pripovedovavca, češ: »Velelike in težke reči si doživel.« Naravno je, da mu ginjen stisneš desnico ob slovesu in še dolgo potem ne moreš pozabiti kar si slišal.

Ali je bil ta pripovedovavec — umetnik? Ne. Pripovedoval je pač resnično dogodbo; kdo bo pri tem gledal na slog, na poante in nianse in kar je še podobnega umetniškega nakitja? Vsega tega ni bilo — in vendar: dogodek, ki si ga čul, je napravil nate globok vtis. Pretreslo te je in zdi se ti, da si nekaj pridobil za življenje. Hvaležen si tovarišu pripovedovavcu.

Nekaj takega kot zanimiv dogodek iz resničnega življenja je dr. Pregljeva povest »Preslepljeni in oteti«. Pisatelj bi »rad malo vplival na ljudstvo, ker naše ljudstvo je ukaželjno in rado čita«. Zato je napisal to povest. Ako jo presojam s tega stališča, jo hvalim. Pred strogo umetniškim tribunalom, kajpada, povest ne vzdrži. V tem slučaju bi se namreč moralo soditi o tem, dali niso barve na eno ali drugo stran nekoliko preveč svojevolsjno name-tane; dali ni milijé in govornica ponekod v preveč grobih obrisih vzeta iz življenja; dali ni končna kazen (odtrgana roka i. dr.), dasi se je v življenju faktično morda res izvršila, vendarle umetniško premalo naravna in utemeljena itd.

Sploh, mislim, da pisatelj ne reflektira na to, da bi se smatrala pripovedovana dogodba za umotvor. Zato vzamemo povest za to, kar je, in lahko rečemo: Dogodba je pripovedovana do konca zanimivo; pisana z gorkoto; na čitatelja napravlja globok vtis.¹

V »Večernicah« je priobčila Lea Fatur »Vislavino odpoved«.

Lea Fatur je plodovita pisateljica. Z nekim njej lastnim darom se zna čudovito hitro umisliti v tuje kraje, tuje ljudi in tuje raz-

¹ Ne morem si kaj, da ne bi na tem mestu reagiral na opombo dr. Ilesičevo, ki jo je zapisal v »Slovanu« (1912, št. 12) v oceni te Pregljeve povesti. Urednik »Slovana« se namreč vznemirja, ker se v povesti prikazuje učitelj kot škodljivec kraja, kot pravi brat krčmarja itd. Duhovnik pa, da je vzor človeka in delavca, ki deli svojo bero z ubožci itd. Nazadnje pristavlja urednik s podčrtanimi besedami: »Če je Mohorjevi družbi kaj do resnice, naj priobči tudi sliko krčmarskega duhovnika, kakor je tu priobčila sliko krčmarskega učitelja. Tudi zanjo bi življenje dalo resničnih zgledov.« Tako urednik dr. Ilesič. Jaz se čudim, da ima urednik leposlovnega lista, kakor se vidi, tako motne pojme o teoriji beletristične umetnosti. Naj bo na tem mestu njegovemu znanju nekoliko opomagano. Eno izmed glavnih pravil, ki vežejo umetnika leposlovca, je pravilo, da ima pozitivno pravico v pripovedni umetnosti le to, kar je dobro. Grdo ali slabo se sme v umotvoru porabljati le negativno, kot kontrast dobremu. Da je dr. Pregelj v svoji povesti uporabil slabega učitelja kot kontrast k dobremu duhovniku: to ni bila le njegova pisateljska pravica, ampak kar dolžnost. Naloga umetnosti je namreč, da dobro pospešuje, slabo zatira. Da se pa v vsakem stanu — tudi v duhovskem — dobijo izjeme, ki so vzvišeni stanju in sramoto: kdo bo tajil? Kakor sme pisatelj izbrati take slabe zastopnike recimo iz učiteljskega stanu, tako jih sme, ako se mu potrebno zdi, tudi iz duhovskega. Toda, nota bene! Porabiti jih sme le kot kontrast k dobremu, to se pravi: obdelati in opisati jih mora tako, da se bo iz vsega videlo, da njihovih dejanj ni odobravati, da po njih ni jemati vzora in da je njihov značaj nekaj, proti čemur se upira zdrav moraličen čut. Ako nam n. pr. dr. Ilesič napiše povest, ki bo v njej verni in za dušni in telesni blagor ljudstva vneti učitelj zastopnik »dobrega« — odpadli ali svojemu škofu nepokorni, krčmarski duhovnik zastopnik »slabega«: potem garantiram, da se Mohorjeva družba (ako bo povest ustrezala tudi formalnim zahtevam) ne bo obotavljala do-tično povest sprejeti, nagraditi in objaviti. Slovensko ljudstvo bo pa vido-lo v slabem duhovniku svaričen zgled in se bo dobrih duhovnikov in učiteljev tem zvesteje oprijelo.

mere. Zdaj si izbere za predmet povesti skalni kraški svet, kjer se v ozračju ljudi mehkega srca in okorno trdih značajev, se zdi, pisateljica še najbolje počuti; zdaj poseže daleč nazaj v zgodovino, a tudi stari običaji in zgodovinski kraji in osebe ji postanejo — radi ali neradi — znanci in znanke ...

Toda ta slog, kakor se javi v »Vislavini odpovedi«! Ta raskav slog; te hlastne orisbe; te silhuede, ki se kakor v kinematografu prikažejo, zamigljajo in odbeže ... To je nekaj nenaravnega in prisiljenega, kar je pisateljici postalo že manira. In ta manira ji ni v prid. To čitatelja bega in mu utruja misli. Z bolešno pozornostjo mora čitatelj slediti dejanju, da mu ne uide kaka podrobnost, ki je, dasi z lakoniško kratkobo vržena na popir, vendar za razumevanje celote samosvoje važnosti.

Naj bi pustila pisateljica dogodkom miren tok; naj bi pripovedovala jasno, gladko, brez oglov in robov; v slogu, ki ne bo iskan, ampak v obliki, ki jo bo notranjost sama izlila na papir: to bo pisateljici v prid in čitatelju v veselje.

Spominjam se, ko je pred leti pisateljica nastopila v »Dom in Svetu«, da nas je frapiral ta slog, ker je bil slog posebne vrste. Ti skalno-trdi, kratki stavki so nekako odgovarjali raskavim kraškim tlem, ki se je na njih vršilo dejanje povesti. A kmalu je prišel vtis, da je ta slog nekaj iskanega, ki hlepi po efektu ... In ta vtis je odbijal pri poznejših delih pisateljice, da se jih nismo lotili, ko bi bi se jih sicer bili.

Zdi se, kot bi pisateljica zdajpazdaj padla iz manire in ubrala za nekaj časa prave strune. (Primerjav začetek VIII. poglavja v »Vislavini odpovedi«.) Da, tudi celo povest ti napiše v čisto drugem slogu, da se boš čudil, ko boš bral pod naslovom njeno ime. (N. pr. »Zvonjenje v gozdu pri Ptuju« v »Raznih povestih«.) Ali je to ista Lea Fatur? Zgoraj slog raskav in razlomljen, tu miren in tekoč; zgoraj izumetničen, tu naraven.

V »Vislavini odpovedi« je na razmeroma ozkem prostoru nagromadeno skoro preveč gradiva. Ti tragično veliki dogodki, ki jih je uklenila pisateljica v ozko ječo 76 strani, imajo ekspanzivnost, ki zahteva, da pride pisatelj à la Sienkiewicz in jih obdela z epično širino v mogočnejšem okviru. Vendar je tudi v tem okviru »Vislavina odpoved« delo, ki pisateljici ni v nečast.

Pisateljica zna izpeljati tok povesti v močne konflikte, je bogata v invenciji in zna sestaviti posamezne dele v tehničen sklad, ki stoji, kakor bi bil iz granita. Ideja, ki jo vzame kot osnov povesti, preveja dosledno vse posamezne dele. In niso majhne in vsakdanje te misli, ki na njih gradi Lea Fatur svoja dela! Kar pa je še več vredno: ideja drži, ter ji ni niti z naravno-lepega, niti z nravno-dobrega stališča kaj očitati. Logika in doslednost je notranja nuja, ki sili osebe in značaje, da govore in delajo tako in ne drugače. Zato so pa ti značaji nekam ostri in trdi, kot jih navadno ne kleše ženska roka.

Tudi usoda junakinje Vislave je nekam ostra in trda. V to trdo usodo pa se meša mehka romantika dogodkov; in tisto, kar imenujemo »das ewig Weibliche«, omiljuje te sicer moško odločne poteze na značaju junakinje. Lepa in naravna je nje odpoved. Lepa, ker je tako vzvišena; naravna, ker ni vsiljena. Vislava najprej omahuje med osebnim nagnjenjem in med splošno koristjo; šele nenadna razkritja v cerkveni grobnici (str. 54) jo dovedejo do popolne odpovedi.

Da ponekod, zlasti proti koncu, sega razvitek dogodkov v sentimentalnost ter da je požrtvovalnost delujočih oseb dvignjena do superlativa: to je bolj drugotnega pomena in ne kvari ugodnega vtisa, ki ga ima povest.

Zbirko *Razne povesti* otvarja Fr. S. Tratnik s svojo jako slabo povestjo, ki ji je dal — ne vem, zakaj — naslov »Konec povesti.«

Kako da je »Družba« sprejela ta sestavek! To je pripovedovanje brez ognja in brez duha. Te figure brez mesa in krvi, ki naj bi predstavljale osebe in značaje, se gibljejo kakor na niti. Vse se izvrši tako idealno-gladko, kot pač to namenu služi. Z nekim pocukranim sentimentalizmom so potresena pota, koder hodijo osebe te povesti; z vodenim idealizmom so utemeljena njih dejanja. Kaj je piscu mar različnih neverjetnosti, ki jih je sestavek poln! Poglavito mu je namen. Blag namen, kdo bo dvomil! Ampak s takimi sredstvi se namen ne doseže.

Da bi stari in izkušeni Brumen kar tako verjel zastaranemu pijancu, da se bo izpreobrnil od te ure dalje, in mu šel posojat denar —? Verjemi, kdor more! Da bi Vid in Marica darovala Jovanu svoj denar, svojo doto —? Lepo, a vse premalo utemeljeno. In da bi zastaran pijanec od tegale trenutka dalje postal ves drug —? Ne rečem, ko bi kak nenavadno velik dogodek vplival nanj tako močno. A tu —? Nič. »Čutil je v duši: smrt strasti, dušo delu in molitvi.« (Str. 14.) In od tega trenutka naprej je ves drug, tako da se niti enkrat več ne povrne v staro navado... Pač, zdi se mi, da hoče pisatelj utemeljiti izpreobrnitev s tem, da sta žena in hči molili zanj. Kdo bo tajil, da v življenju goreča molitev čudeže dela? Komu nista znana Monika in Avgustin? Toda to so nadnaravni vplivi, ki često čudovito posegajo v tok človeškega življenja. Zgodovinar in življenjepisec poročaj o njih — toda pisatelj leposlovec? Ta deluj in prepričaj z naravnimi sredstvi. Deus ex machina je očitek, ki leposlovcu že od nekdaj ni v čast... Potem pa, da bi fant in dekle, četudi sta že ženin in nevesta, v nedeljo popoldne sama sedela pod kako akacijo v sentimentalno-sladkih in osladno-zamišljenih pogovorih (str. 19) — no, to pač more biti tvorba kake idealno-prisiljene pisateljske domišljije, a pri naših poštenih fantih in dekletih — ne zamerite — tega ni.

»Družba« naj bi sprejemala le taka dela, ki so dobra ne le vsebinsko, ampak tudi umetniško. Sam namen, in naj bo še tako

blag, ne zadostuje. Tendencia, ki neumetniško kriči iz povesti, opravi tem manj, čim slabše je dotično »leposlovno« delo. Pisatelj, ki bi rad ljudstvo svaril pred alkoholom, pa nima leposlovnega daru, naj izbere svojemu spisu obliko poučnega sestavka, pa bo več koristil dobri stvari, kot da uporablja na leposlovno obliko Prokrustovo metodo.

Malo ali nič boljši je Josip Kostanjevec v svoji povesti »Oče in sin«. Snov je obrabljena; manira pripovedovanja taka, kot so se pisale povesti »za ljudstvo« pred petnajstimi ali dvajsetimi leti. Človek že naprej ve, kaj bo prišlo. Nič novega, nič posebnega, kar bi zgrabilo in dalo misliti. Dialogi mrtvi. Ljudje govore in modrujejo po sekiricah; dogodki se porajajo in sledijo drug drugemu brez notranje logične zveze: kakor jih pač pisateljeva samovolja meče v življenje. Nekaj časa so ljudje vsi od prvega do zadnjega topi in zabiti in goljufu gre vse gladko in po načrtih; nazadnje pa se kolo zaobrne — ne zato, ker so razmere nanesele tako, ampak ker pisatelj hoče, da so dobri poplačani, hudi »poštrafani« ... Ali morem zaklicati dosti glasno, da se s takim zmašilom ljudstvu okus kvari! Ali res zadostuje, da kdo napiše nekaj, kar bi imelo biti povest, nabaše dotično s kričečo tendenco in ponudi tisočerim v duševno hrano! Ali je za ljudstvo vse dobro, pa naj je še tako neumno izmišljeno, samo da se na koncu z debelimi črkami zavpije: haec fabula docet! Dokler bo »Družba« sprejemala take »povesti«, naj ve, da ni storila, kar bi bila za ljudstvo storiti mogla. Vsi tisti plehki zagovori, ki jih navaja tajnik v svoji listnici, ne bodo izbrisali dejstva, da bo število udov padalo ob taki dušni hrani. Naš kmet, res da nima denarja, toda on rad pobere zadnje beliče in jih da za lepo in dobro knjigo. Hoče pa zato tudi res dobro knjigo! »Družba« pa se dela, kot da je prespala zadnjih deset let, in ne ve, da je naše ljudstvo spričo knjižnic in izobraževalnih društev napredovalo na vseh poljih ljudske izobrazbe in da zato tudi v pripovedni umetnosti pričakuje kaj — boljšega ... To sem hotel povedati Mohorjevi družbi na vsa usta, ker se zdi, da je »Družba« ali gluha ali pa je — predaleč ...

Človek se naposled oddahne, ko se je preril preko 96 slabih strani in se mu na 97. strani »Glagoljaš Štipko« dobrodušno nasmehne v pozdrav. Bog te živi, »Glagoljaš Štipko«, in s teboj vred tudi tvojega avtorja P. Bohinjca!

»Glagoljaš Štipko« ni toliko povest, kot zgodovinska slika iz 13. stoletja. Težišče pripovedovanja namreč leži v tem, da iz razkropljenih in svobodno na skupno nit nanizanih slik in sličic dobi čitatelj neko skupno podobo versko-socialnih in družinsko-zasebnih razmer dotične dobe. V tem oziru nam je P. Bohinjec v malem povedal veliko. Karakteristično za skupno sliko je vse, kar pove — tudi to, kar je sicer majhno in neznatno. Zgodovinska slika, povest, roman — tu je glavna moč in cilj pisatelja P. Bohinjca! Tu naj bi se Bohinjec poizkušal še v prihodnje. Prav je, da Bohinjčevo leposlovno pero ni zarjavelo, dasi je dolgo časa počivalo, »Gla-

goljaš Štipko« in kopica krajših sestavkov zadnje dobe nam vzbujajo vesele nade še za nadalje.

Štipko je anima candida; tipus, ki ga spraviš tako lahko v okvir 13. stoletja, kakor ga — mutatis mutandis — lahko dobiš pristnega in naravnega v naši dobi. In ovčice Glagoljaševe tam po zagradskih brdih v okolici cerkvice sv. Tomaža! Kako mehko in pravzaprav dobro ljudstvo je to! Omahljivo sicer, tako da ga odvrne še tako nespametna bogomilska novotarija (str. 159), a zopet dobro tako, da se zopet trumoma vrača nazaj k Štipku in mu v nekaj tednih zopet napolni cerkev (str. 176). V svoji zablodi je sposobno za uboj in krivico; a v naslednjem trenutku že vdano in skesan kleči pred izpovednikom, govoreč »az glagolo zlodeju« in sprejemajoč vdano še tako ostro pokoro, pa naj bi bilo tudi treba potovati v Kelmorajno ali iti med križarje... Nad vso to v preprostem slogu spisano sliko pa vibrira prisrčen humor, ki se ti smeje iz vsake strani, a ki takoj skriva svoje dobrodušno lice, ako ga hočeš ujeti z očmi... Vsekako je izmed leposlovnih del, kar jih je letos izšlo v prozi, poleg »Vislavine odpovedi« »Glagoljaš Štipko« najboljši.

Pripovedovanje motijo sempatja predolgi monologi (str. 128 in 156) in pa množica zgodovinskih dat in imen, ki jih pisatelj brez potrebe kopiči v začetku nekaterih poglavij. Leposlovec naj se na zgodovinska data in dogodke naslanja le per accidens in le kolikor je za njegov namen neobhodno potrebno; on je v prvi vrsti leposlovec, potem šele zgodovinar. Leposlovec ljubi to, kar je lahko in razumljivo. Kopičenje dat in imen pa je nekaj težkega in masivnega.

Fricov pustolovski, a ne docela pokvarjeni značaj kazi dejstvo, da v svoji strastni jezi sproži lok celo na vikarja Štipka. Tako daleč bi se spričo dobrih strani svojega značaja ne smel izpozabiti niti pustolovec Fric Čerteški... In potem: če je bilo res, kar trdi Fric na str. 150, češ: »Res so poželjive strasti razjedale mojo dušo, kolikorkrat sem ji gledal v oči, toda reči moram vendarle, da ji sile nisem delal...« — je to za Frica dobro izpričevalo, a samo na sebi z ozirom na dejanski položaj malo verjetno... Nekatero hitre izpreobrnitve proti koncu dogodkov so bolj utemeljene v otroško-najvni preprostosti dotične dobe, nego v umetno-pisateljskih razlogih...

To in še ta ali ona malenkost bi se dala očitati povesti. A v splošnem bo »Glagoljaš Štipko« dobrodošel!

Preidem h knjigi, ki jo je kritik v »Slovanu« izmed letošnjih »Mohorskih« najtopleje pozdravil. On trdi, da so »Slovenske balade in romane« — »edina knjiga, ki pomeni za Mohorjane pozitiven in plodovit kulturni dobiček«. Sicer pravi »Slovanov« urednik, da so »utrjene skale« enostranskih nazorov obdajale tudi rojstvo balad in romanc. Iz tega bi se dalo sklepati, da se zde kritiku »balade in romanc« v večini dobre, le splošen vtis je preveč — recimo — klerikalen... No, pogledjmo!

Pri baladah in romancah lahko ločimo dvojno stran: formalno in idejno. Formalne strani ne bom ocenjal, ker so od te strani že več ali manj ocenjene bile. Priznati se mora, da jih je pretežna večina, ki so i v formalnem i v vsebinskem oziru pravi biseri slovenske literature. Vsebina zajeta iz motivov ljudstvu znanih in dragih; ta vsebina izlita v dovršeno umetniško obliko: to je res književno darilo, da si ga lepšega slovensko ljudstvo želeli ne sme in ne more. V tem zmislu pomeni večina balad in romanc za Mohorjane res pozitiven in plodovit kulturni dobiček. Poudarjam: večina! Ker večina, dá: ogromna večina jih je, ki jih preveva duh, harmoničen z duhom vere in morale. Vendar ni utajiti, da je med njimi nekaj takih, ki bodo več ali manj slabo vplivale na ljudstvo. O teh pozneje.

Ako sodim balade in romance po vzgojni koristi, ki jo bodo imele, moram šteti med dobre v prvi vrsti tiste, ki imajo za vsebino pokoro, ki sledi grehu. Veliko je bilo morda zagrešenje, ki ga pesem omeni; a velika je bila tudi pokora, ki jo pesem slavi. Greh stopi na ta način v ozadje, pokora v ospredje — in vpliv je nad vse lep in blag. Pesnik je navdal čitatelja z studom do greha in ga prisilil, da z občudovanjem obstane pred tragiko pokore...

V tem blagem zmislu bo vplival »Mutec Osojski« in njemu po vsebini sorodne pesmi, kakor: »Smrt in mlinar«, »V predmestni krčmi«, »Dvojni pokop«, »Kumski romar«, zlasti pa »Mejnik«, ki je ena najlepših v celi zbirki. Par krepkih potez, kot jih je znal začrtati le Aškerc iz prve dobe — in izražena je ogromna teža, ki mori in tlači, kot da tlači »sto že let«.

Več ali manj sorodne po vsebini so jim: »Ukleti graščak«, »Dražba«, »Sveti kelih«, »Bogokletni ribič«, »Zaklad«, »Balada o božični noči«, »Nesrečni lovec« in »Vineta«.

Greh se ne opiše zavoljo sebe samega, še manj da bi se olepšaval ali zagovarjal. Greh in zločin se predstavi kot nekaj, kar kazni zasluži in jo tudi prejme, ker že po svoji naravi in notranji nuji do kazni vodita.

»Povodnji mož« pridiguje svarilo lahkoživkam in koketam; »Turjaška Rozamunda« pa se v samostanu pokori za svojo oholost in ničemernost.

Blaga čustva budi »Ljudmila«, ki iz usmiljenja do kmeta-trpina zapade tako tragični smrti.

Moč in velikost matrne ljubezni seva iz »Svidenja« in »Za sinom«. Zlasti lepa in polna tragične poezije je »V božični noči«, To je res ljubezen, ki vse prenese, vse pretrpi, vse odpusti — ljubezen materna...

Tudi poštena ljubezen mladih src je našla med baladami in romancami svoje častno mesto. »Smrt nevesta« kliče memento mori tudi mladim ljudem. »Nje slika« je nekaj krasnega. Občudujemo veliko odpoved mladeničevo. Kako krepka je morala biti ta volja, da se je v pokorščini uklonila očetovi zahtevi! Tudi »Lovčeva ne-

vesta« je zelo lepa. Kakor pesem tu stoji, ni nujno misliti, da bi bila smrt deklice samomor; bila je le nesreča. Tudi o poštenosti njene ljubezni ne smemo dvomiti; zakaj v pesmi sami ni nobenega znaka za opravičenost take sumnje. Isto je reči o sorodni: »Dekle in ptica«.

»Ravbar«, »Kralj Matjaž in Alenčica«, »Pegam in Lambergar« bodo budile v ljudstvu pogum in samozavest, »Turki na Slivici« pa zaupanje v pomoč Marijino. »Svatopolkova oporoka« opominja k slogi. »Smrt carja Samuela« vzbuja ogorčenje nad krivico in kliče k sočutju z oslepljenimi ujetniki.

Turške boje in nasilja opevajo »Rada«, »Brodnik«, »Rapoša in Kruci«, zlasti pa »Hajdukova oporoka«, ki je stara, a še vedno nova.

V pravilni vojski izvojevati si svojo pravico, tega ne brani nikomur ne vera, ne morala. Da se rop in uboj prepreči, ali da se odvrne od svojcev in od domovine zločinski napad: je v skrajni sili dovoljena bramba, ki meri na to, da se uniči ropar ali napadalec. Dovoljeno je v vojski z zvijačo (a ne z naravnostno lažjo) sovražnika slepiti in besede ali dejanja tako obračati, da jih bo sovražnik razumel v svojo škodo, dasi bi se tudi v drugačnem pomenu lahko razumele (*restrictio mentalis*). V tem zmislu je sveto-pisemska Judita, ki jo je Aškerc v svoji baladi izvrstno porabil, brez madeža in očitka.

Globoki in pretresljivi sta zlasti Funtkovi: »Žive plamenice« in »Most«. V prvi napoveduje smrt kot posebljena pekoča vest krvoločnemu Neronu propad poganstva in procvit krščanstva. V drugi, ki je ne le vsebinsko, ampak tudi formalno brez hiibe, pa nas prisili pesnik k priznanju, da moderni človek navzlic občudovanja vredni tehniki vendarle še ni vladar prirodi, ampak je nekdo višji, ki jo ravna in vodi...

Potem je v zbirki nekaj pesmi, ki jih sicer ne pronica kaka posebna misel ali ideja, ki pa bude neko mehko in blago sočutje in zato vplivajo blagodejno. Te so: »V snegu«, »Nevesta«, »Ubežni kralj«, »Belokranjska svatba«, »Ponočna potnica«, »Sv. trije kralji«, »Ribičeva pomočnica«, »Zimski večer« — in še nekaj drugih.

Razen naštetih bi se dobila še ta in ona, ki bi bila vredna pohvale in priznanja. Vse po vrsti naštevati bi bilo preveč zamudno.

Omenim še tiste, ki bodo po mojem mnenju več ali manj slabo vplivale na ljudstvo in bi bilo bolje, da bi bile izostale.

»Janičar.« Pred svojo rojstno vas je prišel kot poveljnik roparske čete. Kapelo vidi sredi vasi; spomin na mladostna leta ga objame; boljši čut se mu zbudi v srcu; omahuje in si ne upa dati povelja za napad... Ko bi v tem trenutku razjarjeni Turki planili nanj in ga umorili kot »izdajalca«, bi bila njegova smrt tragična in lepa. Tako pa — samomor! In sicer tudi iz zgolj umetniškega ozira popolnoma nenujen in neopravičen! Zato končni vtis izgrešen in pokvarjen.

»Biser.« Da hoče ženin izvojevati svojo ugrabljeno nevesto nazaj, to je umevno. A da kar brezpogojno (brez ozira na to, ali bo potrebno ali ne) preti z umorom: to iznenadi.

»Orglar« in »Neiztrohnjeno srce«. Beseda »ljubezen je tukaj rabljena v preveč splošnem pomenu. »Pesnik mora izpeti, kar mu navdaja srce,« tako se zadaj v opombi razlaga pomen te pesmi. Sedaj pa recimo, da pesniku ljubezen navdaja srce. Če je ta ljubezen lepa in plemenita — dobro. Toda če je, recimo, grešna in po morali nedopustna? Ali jo mora v tem slučaju tudi izpeti?

»Knezov zet.« Umor — kakor pesem stoji — se obsoja. A ljubovanje za hrbtno staršev in ponočno shajanje se stavi kot samoobsebi umevno . . .

»Begun.« Pesnik poje: »Kri naj teče, zdaj naj puška sodi.« Kot tu stoji, se lahko misli na pravilno in pravično vojsko, in taka je po morali dovoljena. Ampak: žena izvrši samomor, da ne pride v roke napadalcema. »Toda, bati se ji je bilo za njeno žensko čast,« bo ugovarjal kdo. V tem slučaju bi smela umoriti napadalca, ako se ga drugače ubraniti ne more; sama sebe umoriti ne sme.¹

»Rošlin in Verjanko.« Umor se poveljuje in za ta slučaj zagovarja. In vendar to ni bil silobran, ampak direkten napad.

»Kacijanarjeva smrt.« Ali je Kacijanar kriv ali ni kriv? Ako je kriv, potem ni junak, ker beži pred kaznijo. Ako ni kriv, potem je njegova smrt sicer tragično lepa — ampak morilec uide nekaznovan. »Toda zgodovinar priča, da je ušel,« bi utegnil kdo ugovarjati. Naj priča! Naloga zgodovinarjeva je, da nam izporoča, da je morilec ušel. Naloga pesnika je, da nam vrhutega še zbudi ogorčenje nad zločincem in sočutje do nedolžne žrtve. Pesnik ni fotograf, da bi kopiral zgodovinska fakta — on je umetnik . . .

»Atila in slovenska kraljica.« Proslavlja se nekaj, kar je bila direktna laž. In vendar je le takozvana »restrictio mentalis« v gotovih slučajih dovoljena; direktna laž nikoli. Isto je reči o »Naročilu«.

Najslabše vplivata Aškerčeva »Tlaka« in pa »Kronanje v Zagrebu«. Nič ne pomaga, da je postavil Aškerc dan in letnico pod naslov. Dan in letnica služita zgodovinarju, ki ve, da se je tega in tega dne zgodilo v svetovni zgodovini tole in tole dejstvo. Ne opravičujeta pa pesnika, ki je upornike obdal z gloriolo in ki kliče k posnemanju. »Toda nasproti vnebovpijočim krivicam je odpor vendar dovoljen?« Odgovor: »Postaven — da. Nepostaven — ne.«²

* * *

Tako! Zdaj pa čitatelj beri, primerjaj in presodi. Ako mi pri-trdiš, bom vesel; ako me boljšega poučiš, ti bom hvaležen. Kdor pa hodi na plan z nejasno frazo o »utrjenih skalah«, ta sumniči

¹ Glej Müller: Theologia moralis II. str. 389.

² Glej Müller: Theologia moralis I. str. 213.

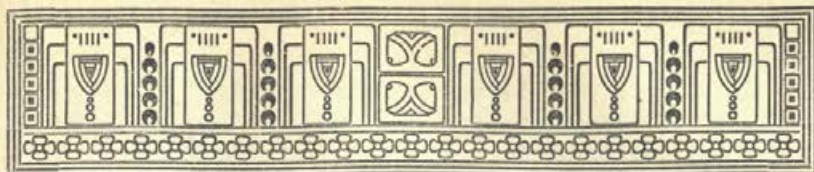
brez dokazov in ne zasluži drugega, kot da se njegova izjava registrira ter se preide preko njega na dnevni red.

Krščanska morala in prava umetnost si gresta vedno naroko. Da je to resnično, nam je najboljši dokaz letošnja zbirka slovenskih balad in romanc. Ogromna večina balad in romanc je namreč tako izborna, da jih moramo imenovati bisere naše pesniške literature. In ravno ta ogromna večina je taka, da se ji s stališča krščanske morale ne le ne dá nič očitati, ampak da njih ideja plove pozitivno v istem toku, kot ga kaže naša morala. Ta tok torej lepi umetnosti nič ne škoduje, ampak jo izdatno in v najboljšem zmyslu podpira. Morala naša namreč ni le specielno katoliška, ona je obenem obče človeška.

Zato pa naj »Družba sv. Mohorja« svoje »skale« le še bolj utrdi, in sicer v tem zmyslu, da ne bo omahovala semintja, hoteč se prikupiti zdaj na eno, zdaj na drugo stran. Nekaj koncesij sem, nekaj koncesij tja: to je naposled mešanica, ki ni užitna ne za eno, ne za drugo stran. »Družba« se zavedaj svoje velike naloge kot učiteljica in vzgojiteljica našega katoliškega ljudstva. S prižnice priporoča duhovnik vsako leto in vabi k številnemu vpisu. Zato pa morajo »Družbine« knjige ljudstvu podajati edinole tisto, kar se ljudstvu tudi s prižnice zagovarjati dá. Ko bi pa ljudstvo kdaj začutilo disharmonijo med knjigo in med cerkvijo, tedaj védimo, da je za dobro stvar na Slovenskem slabo preskrbljeno. . . Ideal, ki naj po njem stremi »Mohorjeva družba« v svojih leposlovnih publikacijah, bodi: moralnodobra vsebina v umetno-lepi obliki.

Glasnik »Leonove družbe«.

Znanstveni večeri. 14. novembra t. l. so se spet začela večerna znanstvena predavanja »Leonove družbe« z razgovorom. Vrše se ob četrčkih ob 1/2 8. uri v srebrni dvorani v Unionu. Udeležba zlasti mlajše inteligence živahna. 14. novembra je predaval dr. Fr. Stelè o Valvasorju in njegovem umetniškem krogu; 21. novembra prof. dr. Fr. Trdan o jugoslovanskem bogomilstvu; 28. novembra prof. dr. Anton Brežnik o izgovarjavi slovenščine; 12. decembra urednik Fr. Terseglav o izlamu.



Konštantinov jubilej.

Dr. Josip Gruden.

Jesenskega dne (27. oktobra) l. 312. sta si stali pred mestom Rimom dve sovražni vojski nasproti in dva sovražna tekmeča sta se borila za vladarstvo sveta. Ta prizor ni bil nenavaden v rimski zgodovini. Enako, kakor pri Milvijskem mostu s Konštantinovimi četami, merili so se Maksencijevi vojaki nekaj let prej z vojsko Galerijevo in Severovo. In če gremo še par desetletij nazaj, naletimo redno na velike odločilne boje med odličnimi vojaškimi poveljniki, pri katerih sta odločevali osebna zmožnost in bojna sreča in odpirali zmagovalcu pot do cesarskega prestola. Tako je stal Sever nasproti Maksimijanu, Valerijan Emilijanu, Decij nasproti Filipu, Maksimin nasproti Aleksandru Severu. In pred njimi je bila izza Cezarjevih časov cela vrsta notranjih, državljanskih vojsk, ki so jih bojevali med seboj gospodstva željni vojaški generali za cesarski diadem.

Vendar je imela bitka pri Milvijskem mostu na sebi poseben znak, ki jo razlikuje od vseh drugih bojev, kar so jih izvojevali Rimljani proti zunanjim in notranjim sovražnikom, ki jo stavi na mejnik nove dobe in ji daje svetovnozgodovinski pomen. Bojevala se je v znamenju krščanstva proti poganstvu.

To je neoporečna zgodovinska resnica. Karkoli že prigo-varjajo razni zgodovinarji Evzebijevemu poročilu o čudežni prikazni v podobi križa, ki jo je videl Konštantin na večernem nebu, vendar ne morejo tajiti cesarjevega osebnega zaupanja v pomoč krščanskega Boga, ki je dobilo svoj viden izraz v Kristusovem monogramu, s katerim je okrasil svoj državni prapor (labarum) in skoraj gotovo tudi ščite svojih vojakov.

Konštantin takrat še ni bil kristjan. Od svojega očeta Konštancija Chlora je prejel kot dediščino vero v eno vrhovno božanstvo, ki se je pri njem izprva strinjalo s solncem (Mitrom ali Apolonom), čigar podobo večkrat srečujemo na njegovih novcih obdano z

napisom: »Soli invicto comiti« (solncu, nepremagljivemu tovarišu). Ko se je odpravljal na vojsko zoper Maksencija, je vprašal poganške vedeževalce, avgure in haruspice, če so mu bogovi naklonjeni. Odgovorili so mu, da so znamenja slaba in da je njegovo bojno podjetje proti volji bogov. Tudi o Maksenciju poroča zgodopisec Zosimus, da je noč in dan povpraševal vedeže in sibilinske knjige za svet. Dobil je dvoumen odgovor: »Sovražnik rimskega ljudstva bo poginil.« Izid velikega boja je bil vsekako negotov. Maksencij je imel na svoji strani veliko večje vojne sile, za njim je bil Rim in vsa Italija. Konstantin je sicer izprva dosegel nekaj uspehov v gornji Italiji, toda šele tedaj, ko je stal s svojo vojsko pred Rimom pri »rudečih skalah« (saxa rubra), je napočil odločilni trenutek. Pred njim je bil Maksencij z vso svojo vojsko, okoli 190.000 mož. V zaslombo mu je bil Rim, utrjen z zidovjem, okopi in jarki. Tu je lahko našel zavetje, ako bi ne zmagal na planem, in mu še lahko ključeval, dokler bi hotel. Konstantin je imel za seboj komaj 40.000 vojakov, večinoma Galcev in Britancev. Bil je barbar po rodu in pridrl je nad Rim, kakor so nekdaj pridrl tuji osvojevalci, da ropajo po njem. Ali ga ne bodo Rimljani imeli za tirana in se mu z vso silo uprli, tudi v slučaju, da premaga svojega nasprotnika? In pri tem boju ni šlo le za cesarsko krono, temveč za prostost in življenje. Le za enega avgusta je bil prostor na zapadu. Drugi, ki je iztegal roke po bliščečem diademu, je moral izginiti s površja zemlje. Zdelo se je, da ima Maksencij na svoji strani vse pogoje za uspeh. Z njim je bila močna vojska, bilo je rimsko ljudstvo, bil je tudi Kapitol s svojimi bogovi. Umevno je, da je Konstantin s strahom in nezaupnostjo meril svoje sile, da je iskal neke višje, nadnaravne pomoči. In kaj čuda, da se je pri tem spomnil krščanskega Boga in njegovih častilcev, s katerimi so ga že izza mladih nog družile tesne vezi. Že par stoletij je Bog kristjanov uspešno izpodbijal oblast rimskih državnih bogov. Njegovi častilci so se vzlic vsemu preganjanju množili. In s kolikim navdušenjem so šli zanj v trpljenje in smrt! Prav zadnje preganjanje je pokazalo zopet njihovo nepremagljivost in se končalo s tem, da so morali sovražniki kristjanov priznati svoj poraz in brezuspešnost nadaljnega boja. Take misli so morale Konstantina že same več ali manj nagibati h krščanstvu. In ko se jim je pridružilo še čudno znamenje na nebu, v katerem je videl Konstantin božji poziv, ko je tudi v sanjah videl in slišal enake prikazni, je bilo vse to zanj nujen

opomin, da se v odločilnem boju izroči varstvu krščanskega Boga in da pod njegovim praporom gre v boj proti svojim sovražnikom.

Zaupanje Konstantina ni varalo. Maksencij je bil s slepoto udarjen. Ne da bi se branil onstran reke Tibere, kjer mu nasprotnik ni mogel do živega, je peljal svoje čete čez Milvijski most in razvil bojno vrsto tako, da je imel Tiberio za hrbtom. Najmanjše umikanje, vsaka zmeda je morala tu povzročiti katastrofo. Bitka je bila hitro odločena. Galska konjica se je z vso silo vrgla na Maksencijeve vojake in jih potisnila proti reki. Pretorijanci, ki se niso hoteli umakniti, so bili potolčeni skoraj do zadnjega moža. Kmalu je bilo celo krilo v divjem begu proti mostu in z njim vred tudi Maksencij. Toda most se je podrl pod silno težo in motni valovi Tibere so pogoltnili cesarja in njegovo vojsko. Kot zmagovalec je imel Konstantin drugi dan (28. oktobra) slovesen vohod v Rim, kjer sta ga senat in ljudstvo radostno pozdravila.

Vsa rimska javnost je pripisovala nepričakovano Konstantinovo zmago nadnaravnemu, božjemu vplivu. V tem se strinjajo poganski zgodopisci s krščanskimi. Poganski retor Evmenij poroča, da je cesar sam z božanstvom občeval in da mu je bila zmaga od Boga obljubljena (promissa divinitus victoria). Kaj drugega hoče povedati škof Evzebij, ko piše, da je Konstantin v prisrčni molitvi klical krščanskega Boga in njegovo Besedo, Jezusa Kristusa, kot svoja zaveznika na pomoč. Poganski pisatelj Nazarij z govorniškimi vnosom opisuje, kako so se na strani Konstantinovi bojevali nebeški duhovi: »Vsi Galci vedo pripovedovati, da so videli čete, ki so bile poslane od Boga iz nebes. Dasi se nebeške stvari le redko razkrivajo človeškim očem, ker slabotni in motni pogled ne more doseči enovitega, nemešanega bistva višje narave, so se vendar tvoji pomočniki dali videti in slišati in ko so pričali o tvojem zasluženju, se niso bali, da bi se jih doteknil človeški pogled.« Krščanski modroslovec Laktancij opisuje prikazen, ki jo je Konstantin videl v sanjah in ki mu je velevala, naj ščite vojakov okraši z začetnicami Kristusovega imena. Konstantin sam je pričal, odkod mu je prišla pomoč, ko se je dal z labarom, okrašenim s Kristusovim monogramom, v roki upodobiti, in pristavil podpis: »S tem zveličavnim znamenjem, simbolom pravega junaštva, sem rešil vaše mesto trinoga, senatu in ljudstvu zopet podelil nekdanji sijaj.« Tudi napis na Konstantinovem slavoloku »instinctu divinitatis« (po božjem navdihu) meri na ta nadnaravni vpliv.

Najboljši dokaz, kolik delež na svoji zmagi je pripisoval Konštantin krščanstvu in hkrati najjasnejša priča za veliki prevrat, ki se je v njem izvršil, je pa milanski edikt, ki ga je skupno z Licinijem izdal meseca januarja ali februarja l. 313.

Ta odlok pomenja novo dobo v rimskem državnem življenju in posebej še za krščansko cerkev konec tristoletnega preganjanja. Poganstvo je nehalo biti edino priznana državna religija; mlado krščanstvo si je priborilo svobodo za svojo veroizpoved, priznanje svoje hierarhije in posesti, vse zaplenjeno imetje se je moralo kristjanom vrniti, vse izjemne postavbe proti njim so bile odpravljene.

Pravno določa sicer milanski edikt le enake državljanske pravice za pogane in kristjane, torej popolno versko toleranco. Cesarske izjave, ukazi, zakoni se tudi nekaj časa gibljejo v tem tiru in se izogibljejo vsega, kar bi imelo izraziti krščanski značaj. Značilno za versko nepristranost, katere se je Konštantin izprva držal, je ono mesto v ediktu, kjer govori o razlogih, ki so ga nagnili, da je dovolil kristjanom svobodo veroizpovedi. Tam pravi, da je to storil zato, »da bi, karkoli je božanstva v nebesih (quidquid divinitatis in sede coelestis), nam in vsem, ki so pod našo oblastjo, bilo usmiljeno in naklonjeno.« Kakor hitro pa je krščanstvo dobilo svobodo, je bila nad poganstvom že izrečena obsodba. Že Konštantin je izkušal krščanske nazore deloma uveljaviti v javnem življenju in še preden je minilo četrto stoletje, je bilo krščanstvo edina v rimski državi priznana religija.

Tisti, ki priznavajo v zgodovinskem življenju le naravne zakone organskega razvoja, se zaman trudijo raztolmačiti in pojasniti veliki preobrat, ki se je za Konštantina izvršil v rimski državi. Burckhardt pripisuje Konštantinu zaslugo, »da je spoznal v krščanstvu svetovno silo in se po tem spoznanju ravnal.«¹ Posebno ga je baje stroga organizacija krščanske cerkve in zlasti še duhovstva navdala z mislijo, da nanjo opre svojo vlado. Slično poudarjajo drugi, da se je poganstvo za časa Konštantina že popolnoma preživelo in da je imelo le krščanstvo v sebi življenjsko silo. Konštantin, ki ni bil ne kristjan ne pogan, je le zakonito priznal dejanske razmere.

Toda pogledjmo, je li res bilo krščanstvo za njegove dobe že tako mogočna sila v rimski državi, da je bil cesar iz političnih razlogov prisiljen jo priznati in trpeti?

¹ Jakob Burckhardt: Die Zeit Constantins des Grossen, str. 390.

Vsi zgodovinarji se strinjajo v tem, da so kristjani v začetku 4. stoletja med rimskim prebivalstvom tvorili še skromno manjšino. Gibbon ceni število kristjanov za cesarja Decija, pred velikimi preganjanji, na dvajsetinko vsega prebivalstva in Friedländer bi je za Konstantinovo dobo le malo zvišal. La Bastie in Burckhardt sta je določila na eno dvanajstinko; Chastel meni, da je bilo na vzhodu morda deseti del rimskih podložnikov krščanskih, na zapadu pa gotovo ne več kot petnajsti del. Matter je hotel število zvišati na eno petino. Najnovejši čas se je s tem vprašanjem posebno temeljito bavil Harnack.¹ Postavil je načelo, da je treba razločevati med posameznimi deželami. Ponekod se je krščansko prebivalstvo moglo skoraj meriti s poganskim, tako v Armeniji, Edesi, Mali Aziji in severovzhodni Traciji, drugod je tvorilo vsaj znatne manjšine, tako v Antiohiji, Siriji, na otoku Cipru, v Egiptu, Rimu, Srednji in Spodnji Italiji, na obrežju severne Afrike, v Španiji, južni Galiji in po nekaterih obrežnih krajih Grške. Toda prav mnogo je bilo rimskih provincij, po katerih je bilo krščanstvo zelo redko razširjeno, ali ga pa sploh ni bilo najti. Med te je prištevati: Palestino (razen nekaterih mest), Fenicijo, Arabijo, Mezopotamijo, notranje dele Grške, Dalmacijo, Panonijo, Mezijo, Zgornjo Italijo, Mavretanijo, srednjo in severno Galijo, Belgijo, Germanijo, Recijo. Naj so že Harnackove trditve v posameznih slučajih resnične ali ne, gotovo je, da o kaki krščanski večini za dobe Konstantinove ne moremo govoriti in da bi po zadnjem hudem Dioklecijanovem preganjanju v najugodnejšem slučaju gotovo še stoletje preteklo, preden bi se krščanstvo iz lastne moči toliko okrepilo in dvignilo, da bi odločilno vplivalo na usodo rimske države. In poleg tega je treba še vpoštevati, da sta bila ona dva faktorja, na katera se mora vsak vladar opirati, namreč armada in državna uprava, vseskozi poganskega duha in naziranja. Le nekaj let preje je še ves rimski vladni aparat z vso silo pobijal krščanstvo in kako pozno se je med vojaštvom razširil Kristusov nauk, pričajo mnogoštevilni Mitrovi templji in žrtveniki, ki so bili postavljeni še pod Konstantinom in njegovimi nasledniki.

Po človeški sodbi je imela ob začetku 4. stoletja ena religija pred vsemi drugimi potrebne pogoje za končno zmago in ne-

¹ Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1902.

omejeno vlado, to je bil solnčni kult v obliki mitriacizma. Mitrova religija, v marsičem podobna krščanstvu, predstavlja končni logični cilj v razvoju poganstva. Renan sam meni, da je solnčni kult edino pameten in znanstven, ako počemo iskati Boga izven sveta. Mitriacizem je bil razširjen od reke Indus do britanskih bregov, strinjal se je z modroslovnimi nazori svoje dobe in politično tendenco rimske države, zastopal je neke vrste monoteizem in hotel strniti vse druge oblike poganstva pod svojim okriljem v veliko sintezo. Štel je privrženca v vseh slojih, posebno še med rimskim plemstvom in vojaštvom, in mnogi cesarji so ga z vsemi silami pospeševali. Zdelo se je, da postane Mitrov kult pri Rimljanih edino priznana državna religija, kakor je bila že v Iranu. Odpadnik Julijan ga je hotel s pomočjo filozofa Maksima iz Efeza res dvigniti do te veljave.¹

Politični razlogi sami torej gotovo niso mogli vplivati na Konstantinovo ravnanje, ko se je odločil za krščanstvo. Iskati moramo pri njem globljega vzroka in tega najdemo le v cesarjevem osebнем krščanskem prepričanju, kateremu so bile položene prve kali morda že v mladih letih in ki se je zlasti po čudoviti zmagi nad Maksencijem vedno bolj čistilo in utrjevalo. Razne pege na njegovem značaju ne morejo veljati za nasproten dokaz, ker nam le pričajo, da je treba vsakemu dolgotrajne in vztrajne verske vzgoje, preden mu postanejo krščanska načela merilo mišljenja in delovanja.

Zgodovina je dala Konstantinu častni priimek »Veliki«, ker je strnil dve nasprotujoči si sili v lepo harmonijo: krščanstvo in rimsko državo. Koliko delo je s tem izvršil, naj pojasnijo sledeča izvajanja.

II.

Ko se je krščanstvo pojavilo v rimski družbi, je zadelo na hud odpor od vseh strani. Dve sovražni načeli sta si stali nasproti, kraljestvo duha in kraljestvo sveta. Sovrašstvo in boj je bilo naravno razmerje med njima.

Mnogoteri vzroki so poostrili ta boj do krvavega preganjanja. V prvem stoletju se načelna nasprotja še niso tako jasno pokazala, da bi bila povzročila spopad na vsej črti. Kristjani so bili še preveč maloštevilni, večjidel ljudje najnižjih slojev in so veljali še za judovsko sekto. Prganjanje Neronovo in Domicijanovo je imelo svoj izvor veliko bolj v osebni krvoločnosti in ti-

¹ Franz Cumont: Die Mysterien des Mithra, str. 139 sl.

pični blaznosti rimskih cesarjev, kakor pa v spoznanju načelnega nasprotstva med staro in novo religijo.

Ako zasledujemo potem razmerje med krščanstvom in rimsko javnostjo v naslednjem stoletju, opazamo predvsem rastoč odpor in sovraštvo preprostega poganskega ljudstva. Krščanstvo se je že toliko osamosvojilo, razširilo in organiziralo, da so ga Rimljani dobro ločili od judovstva. Pa tudi njegov vpliv se je v vsakdanjem življenju vedno bolj poznal. Skromnost in resnost kristjanov, ki so se odtegovali javnemu življenju, zabavam, gledišču in cirkusu, je odbijala lahkožive Rimljane in jih dražila k posmehovanju in zasramovanju. Najmanj, kar so jim očitali, je bilo to, da so mračnjaki (lucifuga natio), sovražniki človeškega rodu, nevedneži in lahkoverni zapeljanci. Tajnostni nauki kristjanov, ki so jih prikivali poganski drhali, skrivnostni ponočni shodi in razni njihovi obredi (eksorcizmi) so dali povod najgršim sumničanjem in obrekovanjem. Veljali so za čarovnike, zločince, zarotnike in krvoskrunce. Razne uime in nadloge, ki so zadevale rimske pokrajine, so pogani navadno pripisovali kristjanom in mnogokrat si je njihov fanatizem dal duška v pouličnih napadih ali v javni zahtevi, naj jih oblasti kaznujejo (christianos ad leones!). Tu imajo svoj izvir skoraj vsa preganjanja drugega stoletja. Rimski oblastniki so se deloma vdajali ljudskemu pritisku, dasi jim ni bilo jasno, kaj je pravzaprav na njih kaznivega. Že iz Plinijevega poročila na Trajana posnemamo, da ni vedel, zakaj naj bi kristjane zasledoval in kaznoval (nescio, quid et quatenus aut puniri soleant aut quaeri). Drugi prokonzuli in prefekti niso bili tako tenkočutni. Ako je drhal zahtevala smrt kristjanov, so jih obsodili na podlagi svoje policijske oblasti, brez rednega procesa, da pomirijo javno mnenje. Obsojeni so bili zaradi čarovnije, brezboštva, odrekanja dolžne časti rimskim bogovom (sacrilegium), skrivnih zvez ali shodov in praznoverja. V potrebi se je našel tudi še kak drug paragraf v rimskem zakoniku, ki se je dal proti njim uporabiti. Negotovost in nedoslednost cesarjev pa se najjasneje vidi v odloku Trajanovem na Plinija, naj kristjanov ne zasleduje in tudi anonimnih ovadb ne sprejema, temveč le v tem slučaju kaznuje, ako kdo zoper nje utemeljeno tožbo vloži. Po pravici se Tertullian bridko norčuje iz tega polovičarstva, ki je v pravnem oziru popolnoma nezmislno. Zakaj jih ne zasledovati, ako je kaj kaznivega na njih? Marsikateri cesarji so pa kristjane pred ljudskim fanatizmom celo ščitili, tako Hadrian in Antoninus Pius.

Ko je krščanstvo vzlic hudemu odporu pridobivalo vedno več tal in štelu med vsemi sloji rimskega prebivalstva mnogo vnetih privrženecv, ko so se deloma porazgubili nezmisljeni predsodki, ki so bili o njem med ljudstvom razširjeni, in sta mu ugled in vpliv vedno bolj rastla, ko je tudi boj zoper poganstvo in vse, kar je bilo z njim v zvezi, bil vedno uspešnejši, šele takrat je postala nova vera »državna nevarnost«, s katero so se pečali rimski cesarji in je dala povod onemu splošnemu krutemu preganjanju, ki je trajalo od Decija do Konstantina. Vnel se je boj za življenje in smrt. Nagibi pa so bili zdaj popolnoma drugačni.

Poganstvo je bila rimska državna religija in tako tesno spojena z vsem javnim življenjem, da se je zdela ločitev med poganstvom in državo nemogoča. Kdor se je hotel udeleževati javnega življenja in kakorkoli služiti državi, se je moral udeleževati poganskega kulta. Pričetek vojske in sklepanje miru, nastop službe, posvetovanja in javni shodi, slovesni pozdravi in triumfi, vse to je bilo združeno z daritvami. Bogovom so posvetili vojaški tabor in vsak kraj, kjer se je imelo novo mesto ustanoviti. Bogovi so varovali mejnike, posest in ščitili pravo. Vse pogansko bogoslužje pa je bilo tako urejeno, da je služilo državnemu interesu; nanj se je opiral ves družabni red in vse javne oblasti. Poganski duhovniki so bili državni uradniki in najvišji zakon jim je bil blagor države (*salus rei publicae*).¹

Kristjanom je bila stroga dolžnost, varovati se vsega, kar je imelo značaj poganskega kulta ali bilo z njim kaj v zvezi. Tertullian imenuje poganstvo največji greh (*principale crimen generis humani*) in ostro obsoja celo tiste kristjane, ki kadilo prodajajo, češ da se lahko uporabi pri češčenju malikov. Kdor se je omadeževal z malikovalstvom (*idololatria*), je bil izključen iz krščanske občine. Ta neizprosni boj proti vsakemu poganskemu kultu, naj se je že javljal v tej ali oni obliki, je pa moral končno obrniti svojo ost proti rimski državi sami in njeni uredbi. Umevno je, da so občutili rimski cesarji krščanstvo kot neko skrivno silo, ki deluje na popoln prevrat državnih razmer, in so imeli njegove privrženecv za veleizdajnike, najhujše sovražnike rimske oblasti in moči.

V tretjem stoletju se je zgodilo marsikaj, kar je to mnenje še potrdilo. Meje rimske države so vedno bolj ogroževali razni

¹ Georg Grupp: *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit*, I. str. 8 sl.

barbarski narodi, ki so delali pohode v rimske pokrajine in silili proti jugu. Množila so se znamenja oslabelosti in razpadanja. »Svet se stara,« je rekel že Ciprijan okoli l. 250. Kaj je bilo lažje, kakor kristjanom naprtiti krivdo za to žalostno izpremembo in poganskemu bogočastju vtisniti značaj patriotizma. Že v dialogu Minucija Feliksa udarja pogan Cecilius na to struno, ko opisuje, kako je pod vero prednikov rasla oblast rimskega naroda in segala čez meje oceana. Enako poudarja politični moment filozof Celsus, ko roti kristjane, naj se ne odtegujejo splošnemu državnemu redu, temveč naj pomagajo, da more cesar državo in njena idealna dobra vzdržati. Treba je braniti postavo in pobožnost proti notranjim in vnanjim sovražnikom! Ni dvoma, da je bilo to očitanje močno orožje v rokah poganov. Skoraj dvesto let nam zveni nasproti iz govorov in spisov rimskih retorjev in filozofov. Največji cerkveni pisatelji so ga obširno zavračevali in samemu sv. Avguštinu je dal povod, da je spisal svojo veliko zgodovinsko-modroslovno delo »de civitate Dei« (o državi božji). Umevno je, da so zlasti cesarji, ki so hoteli rimsko državo na poganski podlagi preosnovati in jo utrditi proti barbarskim navalom, z vso silo preganjali krščanstvo, ki je bilo taki reformi na poti. Decij je hotel z enim samim velikim mahljajem cerkev zatreti. Šele najnovejša preiskavanja slovstva na papiru prav živo kažejo, kako natančno urejene in razvrščene so bile njegove daritvene komisije po najoddaljenejših in najneznatnejših krajih rimskega cesarstva. Nihče se jim ni mogel odtegniti in kdor ni daroval bogovom, je moral umreti. Le afrikanke puščave so nudile preganjancem še varno zavetje.

Vrhunec državne poganske religije je bil kult cesarjev. Oboževati ljudi ni bilo pri Grkih in Rimljanih nič nenavadnega. Zmagovalcem pri olimpijskih igrah so se izkazovale božje časti in junake na bojnem polju so enako poveličevali. Pri kultu cesarjev je bila odločilna predvsem zavest, da mora njegova oblast imeti višji, nadčloveški izvor. Izprva so jih uvrščevali med bogove šele po smrti, kmalu so jih začeli že za življenja po božje častiti. Spričo velike množice najrazličnejših božanstev, ki so jih častili po raznih krajih rimske države, je bil kult cesarja med njimi najmočnejša vez, ki jih je družila v enoto. Genij cesarjev je imel pod Dioklecijanom celo prednost pred Jupitrom. Kristjani so zametali ta kult v vsaki obliki. Branili so se zažigati kadilo cesarjevi podobi, ga nazivati z božanstvom in v njegovem imenu prisegati.

Ni dvoma, da so s tem zadeli cesarje na najobčutljivejši strani in si največkrat nakopali krivdo razžaljenja veličanstva in veleizdaje. Zaman so pojasnjevali apologeti svoje naziranje o svetni oblasti. »Mi častimo cesarja kot človeka, ki je prvi za Bogom,« pravi Tertullian, »pred vsemi in nad vsemi drugimi bogovi.« In zopet drugje: »Vedno molimo za vse cesarje; želimo jim dolgo življenje, mirno vlado, varen dom, hrabro vojsko, zvest senat, pošteno ljudstvo, pokorno cesarstvo. Karkoli si more človek ali cesar želeti, mu prosimo od Boga.« (Apolog. c. 30.) Toda očitkov, da so kristjani cesarjem in državi sovraženi element, niso spravili s sveta. Tja do Konstantina je bil spopad pri tej točki najhujši in je povzročil najsilnejša preganjanja. »Dolže nas bogoskrunstva (sakrilegija) in veleizdaje,« piše Tertullian, »največja naša krivda je to, da, celo vsa.«

Velik prepad je zeval med rimsko državo in krščansko cerkvijo in se poglobljajal skoraj od stoletja do stoletja. Na eni strani so očitali krščanstvu, da je razdirajoč element, da s svojimi nauki slabi vojaško disciplino, službo države dela zaničljivo in nadležno, da ruje proti cesarstvu, pobija patriotizem in da je zlasti s pogansko religijo vred uničilo dušo rimske države. Na drugi strani se je zdelo tudi kristjanom, da sta si rimsko cesarstvo in krščanska cerkev nespravljiva sovražnika. Tertullian je javno izpovedal: »Tudi cesarji bi verovali v Kristusa, ako bi ne bili potrebni svetu, in če bi sploh bilo mogoče, da bi bili cesarji kristjani.« Enakega mnenja je bil Justin. Od roda do roda se je dedovalo to naziranje in se vsled mnogoterih preganjanj vedno globlje zajedalo v mišljenje tedanje družbe. Kakšen bo slednjič konec velikega boja dveh sovražnih svetovnih sil? Kristjani so živeli deloma v naivni veri, da bode božji Zveličar sam konec naredil preganjanju, ponižal cesarje in Rimljane in ustanovil na Sionu tisočletno kraljestvo miru in svobode (hiliazem). Tja do četrtega stoletja lahko zasledujemo to krivo mnenje in odlični cerkveni pisatelji so mu bili vneti zagovorniki, tako Papias, Justin, Tertullian, Laktancij, Viktorin Ptujski. Drugi so prepustili rešitev tega vprašanja božji previdnosti.

Vplivi, ki so nagnili Konstantina, da je napravil konec stoletni rimski politiki in vzakoni krščanstvu svoboden razvoj, se odtegujejo našemu preiskavanju. Le Evzebijjevo poročilo o prikazni na nebu in čudovita zmaga nad Maksencijem stojita pred nami kot zgodovinski dejstva. Je li misliti pri tem na hipno izpreobrnjenje,

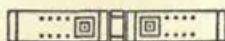
kakor pri apostolu Pavlu, ali pa na dolgotrajni duševni proces, pri katerem označujeta omenjena dogodka le odločilni trenutek, kdo to ve? Gotovo je le, da je Konstantinov korak iznenadil oba sovražna tabora v rimski državi. Pogani so bili razočarani in potrti, kristjani veselo iznenadeni; nihče ni kaj takega pričakoval. Na gnljiv način je dal Laktancij duška svojemu veselju, pišoč: »Gospodu se imamo zahvaliti, ki je zopet zbral svojo, od gra-bežljivih volkov opustošeno čredo in pokončal divje zveri, ki so jo bile s paše pregnale. Kje so zdaj čete naših sovražnikov, kje Dioklecijanovi in Maksimijanovi rablji? Bog jih je iztrebil s sveta; praznujmo z radostjo njegovo zmagoslavje, obhajajmo zmago Gospodovo s slavospevi, poveličujmo ga z molitvami dan in noč, da nam bo ohranjen mir, ki smo ga dobili po desetih letih hude stiske.« (De mortibus persecutorum, sub fin.)

Ni čuda, da so kristjani s hvaležnostjo gledali na Konstantina in ga visoko čislali. Biografija, ki mu jo je napisal škof Evzebij, se čita kot slavospev. Marsikatere človeške napake in slabosti so tu zastrte s plaščem pozabljivosti. Konstantina gleda le v idealni svetlobi velikega dejanja, ki ga je izvršil krščanstvu v prid. Tudi legenda in pravljica sta pričeli opletati in ožarjevati njegov spomin. Dognano je, da se je dal Konstantin krstiti šele l. 337. na smrtni postelji in umrl v beli obleki novokrščencev. Odlašal je baje ta odločilni korak zato, ker je po zgledu Kristu-sovem hotel v Jordanu prejeti »rešilno znamenje«. Legenda pa pripoveduje, da je bil od papeža Silvestra slovesno krščen v mestu Rimu, pri tej priliki očiščen gob in da je v zahvalo papežu podaril mesto Rim in oblast nad vsem zapadnim rimskim cesarstvom. Tudi v srednjem veku ni zamrla njegova slava. Nastale so razne pravljice o njegovem rojstvu, o čudežni rešitvi iz morja, kamor ga je bil oče ukazal vreči, in še več drugih. Grška razkolna cerkev ga je celo med svetnike uvrstila. Rimski papeži ji sicer v tem niso pritrdili, pač pa so vedno s hvaležnostjo priznavali veliko delo, ki ga je izvršil, in ga s Karolom Velikim vred stavili med prve vladarje sveta.



Tisočšeststoletnico znamenitega milanskega edikta praznujemo letos. Po pravici je ukazal sveti oče Pij X. to spominsko leto slovesno obhajati po vsej katoliški cerkvi. Zmaga, ki jo je krščanstvo takrat priborilo, je bila zmaga ideje nad fizično silo, zmaga

preganjancev nad svojimi preganjalci, zmaga duha nad svetom, zmaga Kristusove resnice nad pogansko zmoto. Svobodo je prineslo tisto leto krščanski cerkvi in z njo ji je bil zajamčen že popoln uspeh. To nas spominja, kaj ji je predvsem treba tudi dandanes, ako naj vrši svoje božje poslanstvo v blagor narodov.



Monizem.

O vzrokih monističnega gibanja.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Najnovejše geslo je monizem. Monizem je znanstvo, monizem filozofija, monizem religija bodočnosti. In tajiti se ne da, da se res monizem silno širi. Kdor pregleduje vrste znanstvenikov izven Cerkve, vsaj na zapadu, mora priznati, da jih je večina monistov. Seveda moramo takoj dodati, da pa zato, ker so monisti, ni kratko ni malo niso glede monizma med seboj edini.

L. 1906. se je osnovala na Nemškem posebna zveza, ki ji je edini namen širiti monizem (Monistenbund). Prvi predsednik te zveze je bil prosluli brezverec E. Haeckel. Sedanji predsednik, Wilhelm Ostwald, je zaključil monistični kongres v Hamburgu l. 1911. z bahatimi besedami: »Zaključujem prvi monistični kongres in otvarjam monistično stoletje.«

Spričo tega se pač mnogokdo vprašuje: kaj pa je pravzaprav vzrok, da se monizem tako širi? Katere sile, katere potence pa delujejo v moderni dobi, da se vrši ves kulturni razvoj v znamenju monizma? ali umske, ali npravne, ali katere sile? Če naj na to vprašanje odgovorimo, moramo še prej vprašati: kaj pa je ta monizem, ki tako slovi? ali nismo morda tudi mi sami monisti? In pokazalo se bo, da smo, a da naš monizem modernim ne ugaja. Moderni monizem mora biti ateističen. Dvoje je torej: monizem in ateistični monizem, in drugi razlogi so, ki vodijo v monizem, drugi, ki vodijo v ateistični monizem.

Moderni monizem je bolj plod teženja kot pa mišljenja. O tem priča že mnoštvo monizmov. Skupna jim je le monistična težnja. Zato je za umevanje modernega monizma najvažnejše vsekako psihološko umevanje monističnega gibanja, recimo psihologija monizma. Katera so osnovna poglavja te psihologije?

Monizem splošno resničen. — Dvojen monizem: kavzalni in konstitutivni, krščanski in ateistični.

Monizem¹ (iz grškega *μόνος*, eden, edinit) je splošno nauk o enotnem principu, enotnem počelu vesoljstva. Dokler se umeva monizem tako splošno, ga dandanes noben resen filozof ne zanika. Monizem v tem splošnem zmislu je že skupna last kulturenega človeštva. Vprašanje je le to, ali je tisto enotno počelo enotni vzrok vesoljstva ali enotna bitnost vesoljstva. V vesoljstvu vidimo množstvo stvari: razne svetlove, zvezde, sonce in zemljo; na zemlji razna bitja, rudnine, rastline, živali in ljudi; v človeku razne sile, fizične in psihične. Vprašanje je torej, ali je vse to množstvo le navidezno in v resnici vse le eno bitje ali razvoj enega bitja, ali pa je to množstvo resnično in ima le en vzrok, en vir, eno počelo. To je nauk krščanske filozofije, ona dogma modernega monizma, monizma v ožjem zmislu.

Krščanstvo uči, da ima vse tako raznoliko stvarstvo en vir in en cilj, ki je Bog. Bog je alfa in omega, prvo počelo stvarstva in stvarstva zadnji cilj. Vse, kar je, je iz Boga in za Boga. Bog je priklical vesoljstvo iz nebitja v bitje, Bog mu je

¹ Monistična literatura je silno obsirna, seveda prav tako pestra, kakor je pester monizem sam. Literatura o monizmu je manj bogata. Na katoliški strani so se bavili z monizmom vsi filozofje, vendar navadno le bolj s posameznimi monističnimi oblikami (z materializmom, s panpsihizmom, panteizmom, monističnim idealizmom itd.), redkeje v celoti. Pravzaprav je pa tudi vsa teodiceja, vsa filozofija o Bogu obenem indirektno kritika monizma. Posebej omenimo: C. Gutberlet, *Der mechanische Monismus*, 1895. — T. Pesch, S. J., *Die großen Welträtsel*³, 1907. — J. Ude, *Monistische oder teleologische Weltanschauung*, 1907. — E. Wasmann, S. J., *Entwicklungstheorie u. Monismus*, 1910. — C. Willems, *Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus*, 1906. — O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*², 1907. — Celotno pa je obdelal monizem doslej najboljše Fr. Klimke, S. J., v delu: *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, 1911. Tu se ozira na vse oblike monizma in na monizem sploh ter presoja problem z metafizičnega in spoznavnokritičnega stališča. V drugem delu bo obdelal še etično-religiozno plat monizma. Klimke je napisal o monizmu tudi več poljskih razprav. — Zoper monizem je pa vendar tudi lepa vrsta protestantskih znanstvenikov, združenih v »Keplerbundu«. Odlikujeta se zlasti profesorja E. Dennert in J. Reinke. Dennert urejuje zvezno glasilo »Unsere Welt« s prilogo »Naturphilosophie und Weltanschauung«, napisal je pa tudi več del, zlasti »Die Weltanschauung des modernen Naturforschers« 1907, kjer odločno zavrača monizem. Prof. Reinke se je izrekel zoper monizem zlasti v delih: *Die Welt als Tat* 1908, in: *Haeckels Monismus und seine Freunde*, 1907.

dal tvar in sile, Bog mu dal zakone in postavil cilje. Bog je absolutno bitje, sam v sebi, brez vzroka in brez cilja zunaj sebe, vesoljstvo je odvisno bitje, stvarstvo, ki ima bit le pod vednim vplivom absolutnega bitja. Preprosto, a v resnici silno globoko izraža to krščanstvo, ko pravi: Bog je ustvaril ves svet: nebo in zemljo in vse, kar je.

To je krščanski monizem. Po pravici se imenuje to naziranje monizem nasproti staremu dualizmu, ki je učil, da sta dva prva principa vesoljstva, da je dvojno počelo vsega: eno dobro, drugo zlo; ali eno luč, drugo tema. Ni pa krščansko naziranje monizem nasproti monizmu, ki vse istoveti, ki niti več ne priznava razlike med Bogom in svetom, niti v svetu med tvarjo in duhom. Nasproti temu je krščansko naziranje dualistično: uči namreč dvojstvo tvari in duha in spet neskončno razliko med Bogom in svetom. V prvem oziru, ko uči, da sta duh in tvar drugo in drugo bitje, da je torej v svetu dvojstvo bitij, se krščanstvu po pravici pripisuje dualizem. Ni pa po našem mnenju posebno srečno, če se govori o krščanskem dualizmu, ker loči krščanstvo Boga in svet. Kajpada sta Bog in svet drugo in drugo bitje, torej dvojno bitje, toda dualizem, vsaj kakor se nam zdi, po nekem psihološkem nagibu deva bitji v isto vrsto, bitje poleg bitja, vzporedno, kar pa Bog in svet nikakor nista. Bog je absolutno bitje, svet prigodno, Bog neskončno, svet končno; Bog je vzrok, svet učinek, Bog samobitje, svet bitje od samobitja. Kdor torej stavi monizem v nasprotje s krščanskim dualizmom, ta daje s tem četudi nevede in nehote monizmu že neko prvenstvo, zakaj po tistem psihološkem nagibu, ki smo ga že omenili, množica, ki sliši besedo dualizem, postavi bitje poleg bitja, pri monizmu pa misli le na enoto, in enota je vsekako nad dvojstvom. Krščanstvo je monizem, ker pozna le eno počelo vsega, le eno absolutno prabitje, Boga, katerega svobodna volja je iz nič priklicala vso pisano raznolikost stvarstva. Kdo bo deval stvarstvo z Bogom v eno vrsto in tako govoril o dualizmu?

Krščanstvo je monizem pravzročnega počela (kavzalni monizem imenuje Klimke z znanstvenim izrazom ta monizem¹). Ker je to počelo nadsvetovno, samoosebno, umno bitje, osebni Bog, zato je krščanstvo teizem. In ker je Bog eden edinit, zato je krščanski monizem monoteizem.

¹ Fr. Klimke, Der Monismus, 18.

Posledice te krščanske prve misli o vesoljstvu so jasne. Vse, kar je, je božja stvar. Zakoni narave so izraz božje volje. Zakon o vesti je božji glas. Človek, ki ima duhovno in zato nesmrtno dušo, presega meje časa. S svojim življenjem, ki je zanje vsled svobodne volje in božjega npravnega zakona odgovoren, si pripravlja srečno ali nesrečno večnost. Bog je Bog ljubezni, a tudi Bog pravičnosti. Največje zlo je odpad od Boga z brezbožnim mišljenjem in življenjem. Bog, duša, večnost, to so tri velike resnice krščanske filozofije o vesoljstvu.

V nasprotju s krščanstvom je moderni monizem, ki istoveti vse, ki mu je vse eno bitje, ki ne loči ne stvari in duha, ne Boga in sveta, ki mu je bog narava in narava bog. Vse množstvo je le videz ali pojav enega bitja. V resnici je vsa bitnost eno. To je monizem bitnosti (konstitutivni monizem ga imenuje Klimke ¹).

Tudi posledice tega monizma so jasne. Osebnega Boga ni. Sploh je govornje o Bogu le še fraza. Če je Schopenhauer že panteizem po pravici imenoval »vljuden ateizem«, velja to tembolj o monizmu. Tudi svobodne volje ni in zato ne odgovornosti življenja. Zakoni so od večnosti vesoljstvu imanentni, ves razvoj v svetu je determiniran, določen po notranji nujni. Človeška osebnost je le izraz za točko v valovanju vesoljstva. Kjer je vse eno, kako naj bo več individualnosti? Tudi duša je le beseda za skupek pojavov. Zato tudi ni osebne nesmrtnosti, ne individualnega življenja v večnosti. Vesoljstvo samo se vali iz večnosti v večnost in posamezniki so kakor valčki, ki se dvigajo in spet zataplajo v vesoljstvu. Ni ljubezni, ni pravice božje, ni greha, ne kazni, ni kreposti, ne blaženstva. Vse to so atavistične besede, besede iz krščanskega naziranja, ki se je po modernem monizmu »preživelo«.

To je dosledni moderni monizem. Kar je vmes med krščanskim in tem modernim monizmom, to je nelogično polutanstvo, ki izkuša s slepivim videzom potolažiti krščansko vest in biti obenem »moderno«. Za zgled bi navedli n. pr. le tako resnega in odličnega misleca, kakršen je bil brez dvoma protestantovski filozof Paulsen. S kakšnim ogorčenjem je on nastopil zoper Haeckla! In zakaj? »Njegova filozofija,« pravi, »sestoji le iz negacij, češ, ni od sveta ločenega Boga, ni od telesa različne duše, ni nad vedo

¹ O. c. 18.

segajoče religiozne vere, ni poleg mehanistične fizike filozofije, in tako nastalo praznino je izpolnil s siromašnimi, praznimi besedami: substanca, monizem, psihoplazma itd. Ali naj so tako rešena vsa vprašanja, ki človeškega duha že tisočletja vznemirjajo in k premišljanju silijo? ¹ A isti Paulsen se v istem delu potem opravičuje, »da bi pomiril filozofa narave«, da »ne veruje v posebno, nesmrtno, duševno substanco«, ne v »teorijo stvarjenja«; Bog mu je »določen z idejo absolutnega razuma« v svetu, in tudi svobodne volje ne priznava. ² Ali se je vredno razburjati nad Haeckelom, če navsezadnje iz vsega idealizma zazija spet le negacija, negacija Boga, duše, svobode in nesmrtnosti? ³ To je polutanstvo! Bodimo dosledni in kar mislimo, mislimo do zadnjih logičnih posledic!

Je torej dvojen monizem, krščanski in moderni: krščanski kavzalni monizem o enem Bogu, stvarniku vesoljstva, in moderni konstitutivni, ateistični monizem o bitni enoti vsega, kar je.

Najgloblji razlog monističnemu gibanju. — Henologični princip. — Rezultat: monizem, a kateri?

Monizem v svoji splošnosti, ne še diferenciran v kavzalni in konstitutivni monizem, monizem kot sistem o enotnem počelu vesoljstva je torej priznan od vseh. Tu je na vsej črti zmagal takozvani »henologični princip«. ⁴

Kaj pravi henologični princip, »princip enotnosti«? Da je nad dvojstvom ali množtvom enota. Ali bolj točno: Če sta dve stvari le po kakem znaku slični, mora biti za tista znaka skupen enoten vir. Deneffe navaja celo vrsto zgledov, ki induktivno pojasnujejo resničnost tega načela. Ako najdemo v dveh knjigah podobno daljše mesto, pravimo: tu mora biti skupen vir, ali je eden zajel od drugega ali pa oba iz tretjega vira. Ako vidimo na cesti več podobnih si otrok, sodimo, da so si v rodu, bratje in sestre, torej iz enega rodu. Če vidimo več podobnih stavb, sklepamo na enega stavbnika ali vsaj eno šolo, eno strujo. Podobnim melodijam iščemo vira v neki skupnosti itd.

¹ Fr. Paulsen, *Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus*?, 1901, 125.

² O. c. 130, 162–3.

³ Prim. o. c. 167.

⁴ Primeri o tem: A. Deneffe, S. J., *Das henologische Prinzip* (Stimmen aus Maria-Laach 1912, 423–37).

Notranji razlog za resničnost načela enotnosti je navedel že sv. Tomaž Akvinski: Če najdemo v več bitjih iste znake, moramo sklepati na neki princip enote. Zakaj bitja, kolikor so različna, ne morejo proizvesti istih znakov; različni vzroki, različni učinki. Torej morejo izhajati isti znaki od različnih bitij le, kolikor imajo tista bitja nekaj skupnega. A spet ta skupnost ne more biti iz njih individualnosti, ker se prav po individualnosti ločijo. Vsa sličnost in skupnost mora torej biti v različnih bitjih navsezadnje le po skupnem počelu.¹

Načelo enotnosti ni potemtakem le subjektiven ekonomični princip našega uma, kakor da bi um le radi ekonomije v enoto povzegal, kar je dejansko raznotero. Navedeni notranji razlog dokazuje objektivno resničnost načela. Vsako slično si dvojstvo ali množstvo ima nujno enotno počelo, ali, ker so si vsa bitja vsaj kot bitja slična, vsa bitja so nujno iz enega počela.

To so uvidevali že tudi najbistroumnejši stari modrijani. Vsa narava je sorodna, je učil Platon. Aristoteles je dejal: Tisti, ki modrujejo o dveh počelih bitij, so prisiljeni priznati še višje enotno počelo. Plotin: Če je kaj množno, mora biti od enega. Pred dvojico je ednica.²

Monizem počela je torej nepobitna resnica. Zato izvira monistično gibanje v principu iz notranjega nagona človeškega uma in iz globljega spoznanja resničnosti. Vprašanje je le, ali moremo to trditi tudi o diferenciranem modernem konstitutivnem monizmu in monističnem gibanju? To pa treba odločno zanikati.

Človeški duh res v vsem išče enote. To je zakon duha in obenem počelo vse vede. Spoznanje je usvršeno šele tedaj, ko je urejeno po enotnem vidiku. Ni pa resnično, da bi duh terjal bitno enoto. Duh išče notranjih vezi, enotnih zakonov, enotnega počela, ne pa ravno istosti vsega, kar je. Ako najde, da je kaka različnost pojavov le videz, seveda premaga ta videz in konstatira enotnost pojavov; če pa ne more tajiti različnosti pojavov, konstatira pač različnost in išče tej različnosti počel in če je v različnosti vendarle harmonija, išče tem počelom in njih harmoniji skupnega enotnega počela. Enota ni torej, da bi morala biti konstitutivna, ampak je lahko le kavzalna. Ta kakor ona zadovolji teženje duha po enotnosti.

¹ Thom. Aqu., Qu. disp. de pot. 3. 5.

² Prim. Deneffe l. c.

Če se ozremo v stvarstvo, vidimo silno raznoličnost poleg neke harmonične enote. Zato je res naravno, da naš duh hrepeni, kako bi doumel počelo enote v toliki različnosti. Samoposebi je mogoče dvoje: ta enota je ali konstitutivna ali kavzalna. To se pravi: ali je res vse ena bitnost, ali pa je raznotera bitnost, a iz enega vira in počela. Čim je v stvarstvu res raznoličnost, ni več čiste konstitutivne enote. Mnoštvo bitij ni eno bitje. Tudi če vzamemo teorijo evolucije na pomoč, nikamor ne moremo. Mislimo si, da bi se bilo izpočetka enotno bitje razvilo v dejansko mnogoličnost in bi bila tako v mnogoličnosti vendarle bitna enota. Tudi ko bi bila taka evolucija sploh mogoča, vsekako ne bi bila mogoča brez vnanjega vpliva in torej brez drugega bitja nad tem bitjem. Kakor se kal ne more začeti razvijati brez vnanjega vpliva (brez solnca ali drugega počela toplote) tako ne nobeno drugo bitje. Tak samoosebni razvoj je v nasprotju s kavzalitetnim načelom, kakor govore moderni, to je, z načelom zadostnega razloga in vzročnosti. Kdor bi torej hotel vzdržati konstitutivno enoto v stvarstvu, bi moral zanikati resnično raznoličnost in trditi, da je vsa raznoličnost v stvarstvu le videz. Ali je pa mogoča resna misel, da bi bila vsa ta raznoterost le videz? Poglejmo nekoliko bliže to raznoličnost!

Ločimo najprej tvar in silo, in spet različne tvarne prvine in različne sile. Upanje je, da se bo posrečilo spojiti tvarinsko različnost v enoto. Mendelejev »periodični sistem« tvarnih prvin se zdi, da po henologičnem principu kaže na tako enoto. Elementi se dajo uvrstiti po atomski teži v cel sistem; le nekaj vrzeli ostane; a to bi bilo le znamenje, da morajo bivati še neznanani elementi, ki bodo izpolnili tudi tiste vrzeli, in res, nekaj teh elementov je veda že odkrila. Mogoče bi seveda bilo, da bi bila ta harmonija elementom vtisnjena kot prvotni zakon, to je, da bi bilo res toliko prvin, a med njimi da bi bila harmonična periodičnost. To bi bilo mogoče, a po henologičnem principu bi morale biti za to harmonijo enotno počelo, če torej ne v enotnosti prvin, pa kot vzrok nad prvinami (stvariteljno počelo). Mogoče pa je tudi in celo verjetno, da se bo res našla ena prvina vseh sedanjih »prvin«. Mislili so že, da je vodik taka prvina, a misel se je izjalovila. Vendar je še upanje, da pridemo do take prvine in tako do nekake konstitutivne enote tvari. Prav tako je upanje, da se dožene enota fizičnih sil. Že sloveči jezuit Secchi je sanjal o taki enoti in napisal delo »Unità delle forze fisiche« (1864).

Robert Mayer je dokazal konstanco in torej nekako enoto energije v vseh izpremembah, Maxwell in Hertz sta dokazala istost elektrike in luči. Toda ob vsej tej enotnosti stvari in enotnosti sile ostane dvojstvo, dualizem stvari in sile. Ali je mogoče premagati ta dualizem? Premagati ga je ne le mogoče, marveč ga po henologičnem principu naš duh mora premagati. Toda kako? Protislovno bi bilo s pozitivno vedo priznavati dualizem, a s teorijo ga zanikavati. S konstitutivnim monizmom torej ne gre. Ker pa imamo po henologičnem principu le ali — ali, ostane nam le kavzalni monizem, monizem enotnega stvariteljnega počela. Pred dvojstvom je enota. Dualizem stvari in sile terja kavzalno enoto.

Ločimo potem neživa in živa bitja. Spet dualizem. Najsi so se vsa neživa bitja diferencirala iz enotne tvarinske mase in vsa živa bitja iz ene žive klice — kar bi seveda po načelu vzročnosti spet oboje ne bilo mogoče brez vnanjega vpliva —, vendar ostane dualizem. Pozitivna veda ga ne more tajiti, ali ga torej sme tajiti teorija? Henologični princip pa terja enoto. Aut — aut! Če je dualizem resničen, ni resničen konstitutivni monizem, ostane torej spet kot postulat henologičnega principa kavzalni monizem.

Ločimo nečuteča in čuteča bitja. Du-Bois-Reymond, ki je sam zase mislil, da je prehod iz nežive do žive stvari absolutno mogoč, je odkrito izpovedal, da je pa absolutno nemogoče razložiti občut iz mehaničnih stvarinskih pogojev. Torej je absolutno izključen konstitutivni monizem in absolutno gotov kavzalni monizem.

Ločimo čuteča in misleča bitja, ločimo nesvobodna in svobodna bitja. Razloček med občuti in predstavami na eni strani ter med mislimi, pojmi, sodbami in sklepi na drugi strani bi radi moderni zabrisali, a brez dvoma zmotno. Razločka med mehanično kavzaliteto in med delovanjem svobodne volje pa niti moderni ne morejo zanikavati. Dualizmu izkušajo uiti le tako, da proti vsemu pričevanju svesti taje svobodno voljo. Toda ali je to pozitivno znanstveno? Čim pa priznamo dualizem stvari in duha, mehanično in nemehanično delujočega principa, že priznamo, da ne more biti govora o konstitutivnem, temveč le o kavzalnem monizmu.

In ko bi kdo proti vsej vedi tajil dualizem stvari in sile, neživih in živih, nečutečih in čutečih, nesvobodnih in svobodnih bitij, bi še ne mogel ubežati dualizmu. Ali bo tajil, da so poleg

njega še druga bitja, drugi ljudje? Če ne more, je že v dualizmu, oziroma pluralizmu. In če to taji, ali bo tajil, da je v njem samem dualizem, njega, ki misli, in misli, ki jih misli? In če še to taji, ali more tajiti, da je, a da ni absolutno bitje? Jaz ne morem. Zavedam se sam sebe, a živo se tudi zavedam mnogotere odvisnosti od raznih pogojev, ki so od mene neodvisni. Če ni zraka, me duši, če ni hrane, hiram, če ni spanja, slabim, če mi zastane srce, bom umrl. Nisem vedno bil in kmalu me ne bo. Kaj mar, da so atomi bili in da bodo tudi ostali, mene ni bilo in mene (namreč kot te sestave atomov) ne bo. Ali ne tiči torej v vsem mojem bitju globok dualizem? dualizem moči in nemoči, deja in možnosti, bitja in nesamobitnosti? Sem, a nimam v sebi zadostnosti bitja, sicer bi nujno in vedno bil. Tudi ta dualizem bitja in nebitja terja počelo, ki more biti le vzročno počelo in sicer navsezadnje bitje, ki je samobitje, absolutno, nujno in večno Bitje. Nobena sofistika ne more ovreči tega sklepa!

Henologični princip torej zahteva monizem, a nikakor ne zahteva ravno konstitutivnega monizma; kavzalni monizem se prav tako strinja z njim. Kakorhitro pa mora veda konstatirati resničen dualizem, je edino le kavzalni monizem v soglasju s henologičnim principom. Zato je pač v henologičnem principu nagon na monistično mišljenje, a nikakor ne prav na moderno mišljenje, ki gre za konstitutivnim monizmom. Kje so torej vzroki za to posebno monistično gibanje? Zakaj modernim ne godi krščanski monizem, zakaj s tolikim trudom silijo le v konstitutivni monizem?

Posebni vzroki za ateistično monistično gibanje. — Iluzija pozitivne vede. — Disharmonija življenja s krščanskim monizmom. — »Nefilozofična doba«.

Hrepenenje človeškega duha po enoti in enotnem doumetju vesoljstva je najgloblji razlog za splošno monistično gibanje. Ob enem pa je to upravičeno hrepenenje tudi sofističen razlog, s katerim se opravičuje ateistični monizem. Sofističen razlog pravimo, zakaj, kakor smo videli, henologični zakon duha zahteva sicer enoto, a z dilemo: ali — ali; enota mora biti, je pa ali konstitutivna ali kavzalna. Po našem mnenju je ta sofizem o goli konstitutivni enoti tako prevzel moderne duhove, da ne morejo nikamor. Seveda sam ta sofizem tega ne bi bil zmogel, če ne bi bili delovali še drugi vzroki.

Eden izmed teh vzrokov je bil napredek moderne pozitivne vede. Sredi preteklega stoletja je bilo mehanično spoznanje narave tako silno napredovalo, da se ni zdela človeškemu umu nobena stvar več nemogoča. Veliko odkritje mehanične teorije o toploti, odkritje zakona o konstanci tvari in energije, odkritje enote luči in elektrike, vse to in drugo je mnoge znanstvenike tako prevzelo, da se jim je zazdelo mehanično pojmovanje vse narave le še vprašanje bližnje bodočnosti. Haeckel je videl v konstanci tvari in energije veliki zakon vsega vesoljstva (»das oberste Grundgesetz des Kosmos«) in ko je snoval svoj monizem, mu je bil ta zakon »§ 1. monistične umske religije«. Tako je zavladoval v znanstvenem mišljenju skrajni materializem. Kdo se ob tem ne spominja imena: B ü c h n e r? L. 1855. je izdal dr. Ludwig Büchner svoje sloveče delo »Kraft und Stoff«, ki je v njem izkušal vse materialistično razložiti: tudi življenje, spoznanje, dušo, božjo idejo, svobodno voljo in nравnost. Tega dela je izšla l. 1902. že dvajseta izdaja, a že do l. 1892. je bilo prevedeno na 13 živih jezikov in spet je izšlo v mnogih teh jezikov v več izdajah, v francoskem v 6, v angleškem v 4, v italijanskem v 3, v mažarskem v 2 itd.¹ Kakor veletok se je razlival materialistični monizem po evropski celini in še preko nje mejâ. Novi evangelij je bil kaj preprost: V začetku je bila tvar in sila. »Ni sile brez tvari, ne tvari brez sile. Ne eno ne drugo ne more biti in si ga ne moremo misliti brez drugega.«² To je »preprosto in samoumevno.«³ Tvar je nesmrtna. To je že sto let znanstveno dognano. Nesmrtna je tudi sila. Tudi to je »preprosto in samoumevno«, a znanstveno dognano šele zadnjih 50 let.⁴ Tvar je tudi v prostoru neskončna, zakaj nikjer ne vidimo mej.⁵ Stvarjenje je nezmisel. Zakaj, če ni sile brez tvari, ni sile nad tvarjo, ki bi bila tvar ustvarila.⁶ Življenje je vzniknilo iz tvari. To je »logični postulat uma in vede.«⁷

¹ Primeri: življenjepis Büchnerjev v uvodu knjige. Pred seboj imam 17. izdajo: Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung, nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre. Von Dr. Ludwig Büchner, Leipzig 1892.

² O. c. 3.

³ O. c. 13.

⁴ O. c. 28.

⁵ O. c. 51.

⁶ O. c. 10.

⁷ O. c. 178.

Tudi človek je »tvorba narave«. ¹ Duše ni. Nobene misli brez fosfora, je dejal že Moleschott. Možgani in duša sta nujno zvezana, sta torej eno. ² Beseda »duša« je le kolektiven pojem za vse delovanje možganov. ³ Jasno dejstvo je, da tvar misli. ⁴ Božja ideja je produkt človeške domišljije. ⁵ Svobodna volja je le fikcija. In morála? Če so povedani nazori resnični, jih je treba priznati, naj bo z moralo kar hoče. ⁶ Sicer pa morala ni drugega kakor usednina dolgotrajnih pridobljenih in dedovanih navad. ⁷

Tako silna je bila iluzija »vede«, tako silen vtis resničnih velikih pridobitev pozitivne vede, da se ti tisoči in tisoči, ki so se vdali pod Büchnerjevim vplivom materializmu, niti zavedeli niso, kako daleč je bilo še od vede do materializma in da je omogočil Büchner ta prehod le z vratolomnimi logičnimi skoki in sofizmi. Kakšen sofizem tiči že v osnovni trditvi: ni stvari brez sile, ne sile brez stvari, torej sta eno! Ali v nadaljni trditvi: torej duhovno bitje ni mogoče! Ali v dokazu za nemožnost stvarjenja! Iz vsakega stavka režé sofizmi, in človeštvo je sprejelo to filozofijo za vedo! Dandanes se pač monisti sami sramujejo one dobe in kot da bi bilo samoobsebi umevno, ponavljajo, da je tisti materializem že davno premagan. Toda ali niso v oni dobi materialistični monisti z isto absolutno gotovostjo podajali svetu svoj monizem, s katero moderni monisti podajajo svojega?

Čudno je pa zares, da so se ljudje mogli zadovoljiti s takim tolmačenjem vesoljstva, kakršno jim je dal Büchner. Z zgolj umskega stališča je ta pojav skoraj neumeven. Naj si je bilo navdušenje ob zmagoslavnih pohodih vede v dotlej neznane globine prirode še tako veliko, a kako da znanstveniki ne bi bili videli velikih sofizmov materializma! Zato moramo vpoštevati še drug moment, нравni moment.

Ateistični materializem, monizem stvari in sile, se je mogel tako razširiti pač le v duhovih, ki so bili že sami v sebi razdvojeni. Kakor so sploh za nevero najugodnejša tla v dobi, ko je splošno življenje v nasprotju z vero, tako je bilo za materialistični monizem

¹ O. c. 249.

² O. c. 293.

³ O. c. 305.

⁴ O. c. 311.

⁵ O. c. 407.

⁶ O. c. 496.

⁷ O. c. 499.

najugodnejša priprava materialistično življenje. Disharmonija življenja s krščanstvom je gnala mase v materializem, ki je tako življenje opravičeval. Le tako je umevno, da se ljudje niso menili za sofizme materializma. Strasti so umetne slikarice, ki slikajo najgršim zmotam lepe obraze!

Dolgo časa se vendar Büchnerjev materializem ni mogel vzdržati. Ko so ponehale prve materialistične orgije, se je veda nekoliko streznila. Sam Büchner je začutil, da se mu tla majejo, in v svoji oporoki človeštvu »Am Sterbelager des Jahrhunderts« (1898) je njegov materializem že dosti krotkejši. Ni več tiste samozavesti, tiste absolutnosti in »samoumevnosti«, kakor jo je kazal v delu »Kraft und Stoff«. »Navadno,« pravi, »se pod materializmom umeva filozofična smer, ki razlaga vse svetovne pojave iz svojstev in gibanja stvari brez vodilnega umskega principa. Ko bi bila taka razlaga mogoča, bi jo gotovo vsi z velikim veseljem pozdravili, zakaj večno neutešno hrepenenje človeškega duha, da bi si rešili svetovno uganke, bi bilo utešeno. Žal tudi materialistična razlaga tega ne zmore kakor spiritualistična ne. Te uganke človeški um ne bo nikdar rešil.«¹ Kako mu je bilo poprej »preprosto in samobsebi umevno«, da je stvar večna in neskončna. Sedaj pa pravi: »Materialist ne trdi, da bi večnost in neskončnost vesoljstva, s čimer bi bil vsak stvarnik nepotreben, mogel dokazati. Pravi samo, da je ta vera edina, ki more človeškega duha umiriti. Umeti pa tega ne moremo...«² Kako je bil prej mogočen razlagavec! Ko sedaj govori n. pr. o smotrnosti, kratkomalo pravi: »To vprašanje, odkod smotrnost, je postransko, če bi ga tudi evolucionizem medtem že ne bil zadostno razjasnil. Dosti je, če vemo, da je.«³

Zlasti pa je materialističnemu monizmu delal težave dualizem stvari in duha. Tvar in silo je bil skopčal, vse psihične pojave pa je tolmačil iz tvarnih pogojev. Kakor Vogtu mu je morala biti misel glede na možgane to, kar žolč glede na jetra, seč glede na ledvice. To materialistično mišljenje je bilo seveda presirovo, da bi bilo moglo za dolgo časa varati ljudi. Zato se je Büchner umeknil v ozadje, v ospredje pa je stopil kot apostol materialističnega monizma H a e c k e l, ki je Büchnerjevo teorijo v osnovni točki bistveno izpremenil.

¹ Am Sterbelager des Jahrhunderts. Blicke eines freien Denkers aus der Zeit in die Zeit. 1898, str. 112.

² O. c. 118.

³ O. c. 113.

Büchner je oznanjal evangelij tvari in sile, Haeckel je besedo »sila« zamenil z besedo »duh« in začel učiti evangelij tvari in duha: V začetku sta bila tvar in duh, in tvar in duh sta bila eno. Tako se je na lahek način, z eno besedico, izmotal težavam, ki jih je imel Büchner s psihičnimi pojavi. Büchner je moral učiti: tvarina misli, Haeckel lahko pravi: duh misli. Zato je Haeckel v svojem osnovnem delu »Die Welträthsel« Büchnerja naravnost zatajil. »Monizem,« pravi, »priznava v vesoljstvu le eno substanco, ki je obenem ‚bog in narava‘; telo in duh sta zanjo neločljivo združena . . . Naš monizem ni istoveten s teoretičnim materializmom, ki taji duha in mu je svet le skupek atomov.«¹

Nov tok materializma se je razlil po svetu. Zdaj, se je zdelo ljudem, je res rešena uganka vesoljstva. Spet je čudno, zakaj ljudje niso opazili, da je Haeckel rešil uganko le z novim sofizmom. Če že Büchner ni mogel zbrisati dualizma, ko je del za podstavo vesoljstvu tvar in silo, koliko manj je zmogel to Haeckel, ki je prav zato, da bi razložil psihične pojave, poleg tvari priznal duha. Ves Haecklov sestav je le z monistično frazo zakrit dualizem in zato po henologičnem principu že suponira princip enote, Boga, ki ga hoče prav izločiti. Ves sestav je torej le zakrit slepiv kolar, circulus vitiosus. Da bi se oprostil Boga, izvaja vse iz tvari in duha, a tvar in duh je že dvojstvo, ki mora biti nad njim enota, Bog. Čudno, pravimo, da ljudje tega niso opazili. Tudi tu se je pokazala moč iluzije in sugestije. Ob vednem poudarjanju moderne vede so se ljudje vdali iluziji, da je vsaj Haecklov materialistični monizem veda, dasi je v resnici le neznanstven in protisloven apriorizem — a priori se postavitva tvar in duh kot eno —, in tem rajši so se vdali tej iluziji, ker je obenem še vedno delovala sugestija materialističnega življenja.

Pač pa se je razlezal sedaj materializem že le bolj v nižje sloje. V slojih inteligentov so se ga bolj in bolj sramovali in iskali drugih oblik monizma, da bi spravili mišljenje v harmonijo z življenjem. Kot zastopnik inteligentov se je oglasil nemški filozof Paulsen in z gnevom zavrgel Haecklovo filozofijo, češ, da je prava sramota za vedo in človeštvo.² Obenem Paulsen poudarja še nov

¹ E. Haeckel, Die Welträthsel, 1899¹. Citirano po »Volksausgabe 108. bis 120. Tausend. Stuttgart,« str. 14.

² Fr. Paulsen, Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus. 1901.²

moment, kako si je mogel materializem osvojiti tako široke sloje. Zdi se mu, da je to »simptom splošnega stanja«, namreč »ne-filozofične dobe«. Naši dobi manjka filozofije. Zato je zavlada »prirodoslovni dogmatizem«, ki »ob vsakem novem odkritju v fiziki, biologiji, možganski fiziologiji misli, da prav to najnovejše odkritje reši vse probleme sveta.«¹ Končna sodba Paulsenova je: »S pekočim sramom sem bral to knjigo (Welträttsel), s sramom, da je splošna in filozofična izobrazba našega ljudstva tako nizka.«²

Izmed mož znanstvenikov, ki so se živo sramovali sirovega materializma, a iskali novega monizma, je bil tudi kemik Wilhelm Ostwald. Že leta 1895. je bil napisal delo »Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus«, leta 1901. pa je že izdal svojo filozofijo monizma (Vorlesungen über Naturphilosophie). Izumil je monizem energije. Ni več dualizma stvari in sile ali stvari in duha; stvar je zanikal in vse izvaja iz energije. Pomnožil pa je število energij, zlasti je postavil za duševne pojave posebno živčno energijo.

Ali je res premagal materializem in uveljavil pravi monizem? Spet je vse le samoprevara. Ako je psihična energija energija svoje vrste, tedaj treba priznati dualizem energije, in tega dualizma postulat je spet višje počelo enote, pravir vse energije, Bog. Če mu je pa psihična energija istovrstna z drugimi energijami, je spet v materializmu z vsemi nemožnostmi materialistične teorije. Ostwalda je prevarala beseda. Mislil je, če zanika materijo, da zanika materializem. Bistveni znak materializma pa ni le pozicija materije, ampak obenem negacija nematerije, t. j. duhovnosti. Kdor psihične pojave pojmovanja, sklepanja, nramnega hotenja brez psihe tolmači, ta je še vedno materialist, pa naj si priznava materijo ali ne!

Tako moderna pozitivna veda, vsa prevzeta sama od sebe, v resnici pa nefilozofična in gnana od praktičnega ateizma, poraja monizem za monizmom. Znak vsakega teh monizmov je, da krije v sebi pravi dualizem in tako negacijo samega sebe. Njih vpliv na mase je velik, a žal, da ta vpliv ni vpliv resnice, marveč le vpliv zmote in prevare. Zato je moderno monistično gibanje te struje najbolj nekulturno početje, ki si ga je mogoče misliti. Kako naj daje zmota in prevara človeštvu življenje? — —

¹ O. c. 131.

² O. c. 187.

Še drugi vzrok monističnega gibanja. — Zmotne spoznavne teorije.

Monistično gibanje naše dobe dobiva pa nagibe še od drugod, namreč iz modernih spoznavnih teorij.

Teorija spoznanja, ki se opira na občečloveško prepričanje in na notranjo razvidnost, pravi, da je naše spoznanje objektivno. Svet, ki ga s čuti zaznavamo, res biva, in tudi naše ideje, ki jih um razbere s pojmovanjem, sodbami in sklepi, o svetu, o duši, o Bogu, niso prazne subjektivne fikcije, marveč resnične spoznave. Če pride um po logičnem sklepu do spoznanja, da je vnani svet končno stvarno bitje, je svet res tak, in če pride po razmišljanju o duševnih pojavih do sklepa, da mora bivati poseben netvaren princip teh pojavov, duša, tedaj duša res biva, in če pride iz spoznanja sveta in duše do nujnega sklepa, da biva Bog, tudi Bog res biva. To se pravi: možno je metafizično spoznanje, spoznanje, ki mu niso edini objekt pojavi, marveč tudi to, kar se javi, in vzroki pojavov.

Naša doba pa tega ne more več doumeti. Izgubila je naravni pojem spoznanja in sedaj se premetava iz zmote v zmoto. Seveda je zlo že zastarelo. Početki teh zmot segajo v 17. stoletje; odtedaj v spoznavnih teorijah ni več enote in jasnosti.

Teško je s par potezami označiti te raznolike teorije. Vendar so tipične zlasti tri.

Enim je dejansko samo to, kar spoznajo čuti, in kar se javi neposredno v zavesti. To je resnično (empirizem), to je pozitivno (pozitivizem).

Drugim je dejanska samo vsebina idej, idealni svet, a čutni svet jim je le videz, pojav (fenomen) idealnega sveta (idealizem).

Tretjim je biti isto, kar spoznano biti (esse = percipi). Edino, kar spoznamo, so subjektivni dojmi, in subjektivni dojmi so tudi edino, kar je. Ta teorija se pa družijo spet zdaj s prvo, zdaj z drugo. Če poudarja bitni moment, je empirični pozitivizem; če poudarja spoznavni moment, je idealizem.

Locke (1632—1704) je učil empirizem, Berkeley (1684 do 1753) je že iz tega izvedel idealistični akosmizem, to je, poudaril je, da so empirični pravzaprav le občuti, a občuti so nekaj zgolj subjektivnega, zato ni mogoče vedeti, ali je zunaj subjekta kaj ali nič, in nobene pravice nimamo sklepati, da je svet: svet je le v nas. Nekateri so hoteli sklepati, da je svet, s pomočjo

principa vzročnosti. Tedaj je Hume (1711—1776) opozoril na to, da ta princip tudi ni nič empiričnega in torej nič gotovega. Le to je resnično, kar zaznamo, a zaznave so spet le nekaj subjektivnega.

Kant (1724—1804) se je izpočetka obrnil proti angleškemu empirizmu in se bližal pravi spoznavni teoriji, a končno je z drugega kraja zašel v isto zmoto. Vse ideje so mu tvorbe duha po apriornih likih, zato spoznavamo le pojave, a stvari same so nam neznanе. Zlasti pa so ideje svet, duša, Bog le fikcije človeškega uma; um sicer mora tako misliti, kakor da je svet, duša, Bog, a v resnici so vse te misli le iluzija.

Moderni pa gredo eni za Kantom, drugi za Humom, splošno pa je domalega vsem, da ne morejo več iz subjektivizma; kvečjemu, da istovetijo spoznavo in realnost.

Vse te struje se pa pod vplivom henologičnega principa izlivajo nazadnje v monizem.

Kantovi nasledniki so sploh zavrgli tisti nepoznani »Ding an sich«, ki ga je Kant še pustil, in konstruirali vesoljstvo iz subjekta samega: Fichte iz »jaza«, Hegel iz »logične ideje«, Schopenhauer iz »irracionalne pravolje«, Hartmann iz »nesvesti«, Wundt iz »Wollungen« ... Drugi so se oprijeli ideje in idealne vsebine spoznav in pojmujejo vesoljstvo kot pojav imanentnega uma (Fechner, Paulsen), kot tvorbo življenja duha (Eucken), ali svet kot vsebino zavesti, posamezne zavesti kot diferenciacijo splošne svesti (Schuppe). Spet drugi stoje bolj pod vplivom angleškega empirizma: tem je vse občut (Mach, Verworn), ali biti = spoznano biti (Ziehen). Tako je cela vrsta monizmov: eni so bolj realistični, drugi bolj idealistični, eni bolj objektivni, drugi bolj subjektivni. Tako imamo panlogizem, psihomonizem, psihofizični monizem, »Empfindungsmonismus«, solipsizem ...

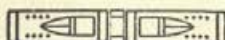
S subjektivizmom so zbrisali dualizem stvari in duha, pod vplivom henologičnega principa pa se jim strinja vsa še vedno pisana raznovrstnost psihičnih dejev v eno. Tudi tu torej prevara. Že to množstvo monizmov dokazuje, da mora tičati nekje velika zmota. In ta zmota je subjektivizem modernih spoznavnih teorij. Druga zmota pa je prevara henologičnega principa: iz mnogovrstnosti smemo sklepati, da mora bivati princip enote, nelogično pa je mnogovrstnost kar istovetiti. Tudi ko bi bila mnogovrstnost le videz, bi bil že dualizem, namreč dualizem videza in resničnosti, ali resničnosti in subjekta, ki se mu kaže resničnost v takem videzu.

Gotovo pa je ta boj proti monizmu teoretično najtežji, ker je spoznavna teorija sploh eno najtežjih filozofičnih vprašanj in se monisti umikajo v vseh stiskah v skepticizem, kjer ni več mogoč umski boj. Lehak pa je ta boj s praktičnega stališča: kdor priznava istinost dejanskega individualnega in socialnega življenja, ta ni monist. Zato je večina teh, ki govore, da so monisti, monistična le po frazi. Ateisti so, a ne po logiki mišljenja, temveč le po praksi življenja; monisti pa niso, ne po logiki mišljenja, ne po praksi življenja, temveč le po frazi govorjenja.

Splošni vzrok monističnega gibanja. — Moderna »mentalnost«.

Človeški duh hrepeni po enoti. To hrepenenje bi ga moralo naravno voditi k Bogu, stvarniku vsega, kar je. Res je pojem stvarjenja silno težak, če ga izkuša duh doumeti, a dejstvo samo, da mora biti tako, da mora bivati Bog kot enotno počelo vsega bitja, je duhu razvidno, zato bi duh le nelogično tajil stvarjenje, češ, da ga ne more doumeti. Morda je tudi tu en vir modernemu monizmu, v tej logični prevari, da duh taji dejstvo, ker ga ne more do dna umeti. Prvi vir pa to vsekako ni. Če vse povzamemo, se zdi, da je najgloblji psihološki vir modernega ateističnega monizma teofobija, strah pred Bogom. Človeštvo beži pred Bogom, ker Bog obsoja njegovo življenje. Ta razlog, najgloblji, a ki bi si ga človek rad utajil, išče potem kolikor mogoče varljivega videza, da bi se opravičil sam pred seboj. En tak videz je nedoumna globina krščanskega pojmovanja o Bogu Stvarniku. Drug videz preproščina mehanične razlage sveta. Onemu dajo nove moči spoznavne teorije, ki taje, da bi bilo sploh mogoče spoznati kaj nadčutnega, temu pozitivne vede, ki z mehanizmom in evolucionizmom navidez preprosto tolmačijo prej neumevne pojave v prirodi. Če še dodenemo, da se je v tem metežu spoznavnih teorij in v tej množi pozitivnega materiala čut in zmisel za filozofijo skoraj popolnoma izgubil, tedaj nam bo psihologično jasno, da je moralo nastati v duši modernega človeka neko razpoloženje — »mentalnost« imenujejo nekateri stalno razpoloženje človeškega duha —, torej neka mentalnost, ki se z vsemi silami upira krščanskemu monizmu. V dnu duše teofobija, se javi ta odpor po orisanem psihologičnem procesu naposled kot »postulat moderne dobe«. Ker se pa duh ne more umiriti, če ni našel enotnega principa

vesoljstvu, zato pozdravlja moderni človek s tako vnemo, s tako samozavestjo kot rešilno besedo za vso notranjo negotovost — ateistični monizem. S tem monizmom se reši Boga, in s tem monizmom upa, da se reši tudi vse negotovosti duha, hrepenečega po enotnem doumetju vesoljstva. To je psihologija modernega ateističnega monizma.



Iz zgodovine bogomilov.

Dr. Fr. Trdan.

II. Bogomili v Srbiji in Bosni.

Bogomilova kriva vera je kmalu nastopila zmagoslavno pot po celi Bolgariji. Če smemo verjeti takratnim kronistom, so šteli bogomili več pristašev kakor katoličani, dasi so bile cerkve še zmeraj v rokah pravovernih Bolgarov. V teku 14. stoletja je odprlo vrata bogomilski zablodi celo Trnovo, najmočnejša trdnjava katoličanstva.¹

Nevarnost novega krivoverja je z dnem naraščala. Odkar sta Lazar in Ciril, bivša redovnika na gori Athos, zatrosila med bogomile še krivo vero adamitov, je našlo bogomilstvo zavetje tudi pri boljarih, ki jim je ugajalo zlasti pohotno življenje nasladnosti. Post in vzdržnost sta bila sicer zapovedana, posebno za »dovršene« (perfecti), vendar se v privatnem življenju niso veliko menili za take stroge določbe. Zato se spričo takih žalostnih dejstev skoraj ne moremo čuditi, da ni niti svečeništvo ostalo prosto nove zmote. Neskrbnost in mlačnost zlasti nižje duhovščine, združena z nevernostjo proletarskih mas, je le še delala in odpirala pot tej deroči povodnji.

Medtem, ko so se poedini krščanski propovedniki še bojevali za krst častni, se je bližala od vzhoda že druga nevarnost, ki je še hujše žugala oskruniti podobo sv. križa in poteptati tisoč let staro krščansko kulturo. In žalostno, toda značilno je za ves nadaljnji razvoj bolgarskih kakor jugoslovanskih bogomilov sploh, da niso znali ali pa niso hoteli ustaviti se mohamedanskemu prodiranju. Pod vplivom idej velikega papeža Gregorja VII. (1073 do 1085) se je kakor en mož dvignil skoraj ves zapad, da od-

¹ Jireček, Const. Jos., Geschichte der Bulgaren, str. 310, 311 sl.

vrne pretečo nevarnost Saracenov, le balkanski narodi so gledali mirnih rok velike in požrtvovalne ekspedicije križarskih vojsk.

Tu je čas in prilika, da se poprašamo po vzrokih tega čudnega vedenja Bizantincev in Bolgarov. Odgovor na to vprašanje nam že naprej razjasni in osvetli podobno ravnanje srbskih in bosenskih bogomilov o prihodu Turkov v Bosno.

Mohamedanofilski Safvet-beg Bašagič¹ in nekateri drugi historiki motivirajo nagel prestop bogomilov k izlamu s pomočjo demokratičnega principa, češ da v bistvu označa bogomilsko in mohamedansko cerkev. To je morebiti vsaj nekoliko resnično, vendar ne v tistem obsegu, kakor se navadno poudarja. Globlji razlogi tega žalostnega pojava imajo svoje korenine deloma v starem sovraštvu do Rima, ki so ga bogomili podedovali od Bizantincev, deloma pa v bratomornem klanju in pobijanju poedinih verskih ločin, ki so prav o prihodu Turkov v Evropo razjedale Balkan. Zato upravičeno piše nam že znani zgodovinar Jireček²: »In tako so razgrajali v Bolgariji bogomili, hezihiasti, adamiti in judje, dočim so razsajale onkraj Balkana turške vojske.«

Car Ivan Šišman III. (1365—1393), naslednik Ivana Aleksandra, in sloveči patriarh Evtimij sta zastavila vse svoje moči, da otmeta pogrezajoče se carstvo. Toda vse njuno prizadevanje je bilo zaman. Štirideset let po cerkvenem zboru v Trnovem (1350) ni nihče več mislil na zблиžanje bogomilov in kristjanov; nikogar ni bilo, ki bi bil sklical koncil in pobijal heretike. Po nesrečni bitki ob Marici (dne 26. septembra l. 1371.)³ so Turki zavladali nad Bolgari. O bolgarskih bogomilih ni odslej več govora; radikalnejši elementi so se izselili v Bosno, zmernejši pa so se pridružili katoličanom, da se še nekoliko časa skupno bore zoper polumesec.

Podobna usoda je doletela srbske bogomile. Verska intolerance, ki po mnenju zgodovinarjev še danes označa pravoslavnega Srba, je že o prihodu bogomilov v Srbijo — v teku 12. stoletja — črtala smer politiki knezov v Rasciji. V veliki županiji Nemanje (c. 1159—1195) ni našlo bogomilstvo nikdar onih ugodnih tal ko v Bolgariji ali v sosednji Bosni. Njegov hitri razvoj in naglo ukoreninjenje je preprečil energičen nastop knezov in za krščanstvo vneta duhovščina, domača in ogrska.

¹ Safvet-beg Bašagič Redžepašić, *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine* (od g. 1463—1850), Sarajevo 1900.

² Jireček, *Const. Jos.*, o. c. 312.

³ Jireček, *Const.*, *Geschichte der Serben*. I. zv. Gotha 1911, str. 437 sl.

Ko je združil Štefan Nemanja poedine manjše županije v obsežno raško kneževino (veliko županijo), je smatral za prvo dolžnost, da iztrebi bogomile. Da bi ne prelival po nepotrebnem krvi, je sklical v svojo stolico občni zbor, na katerega povabi razen duhovščine in plemstva tudi bogomilske zastopnike. Predsedstvo zbora je vodil sam. V otvorilnem govoru je kazal na zle posledice verskih novotarij ter poudarjal, da hočejo bogomili »razdeliti nerazdeljeno božanstvo«.

Uspeh zbora je bil popoln poraz bogomilov v Srbiji. V duhu takratnega pravnega pojmovanja je postavil občni zbor here- tike pred alternativo: voliti prostost ali sužnost. Kakor nekoliko decenijev pozneje Friderik II. (1215—1250),¹ tako je odredil Nemanja zlasti te določbe: heretične knjige naj se sežgo; bogomilom naj se pred odhodom v prognanstvo odrežejo jeziki; heretiki-plemenitaši pa morajo na grmado.²

Modernemu, humannemu človeku se zde take stroge odredbe naravnost vandalske. Priznani toda trezni zgodovinarji kakor J. Ficker ali Hauck zro v njih edino primerno vzgojno sredstvo, ki je moglo brzdati razdražene ljudske strasti.

Po občnem zboru v Rasciji se je večina zapeljanih povrnila v naročje vzhodne oziroma zahodne Cerkve. Zadnje bogomilske občine v Srbiji je zatrl nadškof Sava v prvi polovici 13. stoletja. Oni pa, ki so raje zapustili domovino, kakor da bi zopet priznavali nauk Kristusov, so se izselili v Bosno.

Tako je bila sekta bogomilov potisnjena v Bosno, kjer je tudi kmalu zadela na odpor katoličanstva.

V gorati Bosni se je bilo krščanstvo zgodaj udomačilo. Že v začetku 6. stoletja nahajamo tu škofijsko stolico — ecclesia bosnensis —, ki je bila do prve polovice 11. stoletja podrejena splitski nadškofiji; od l. 1067 pa je pripadala dukljansko-barski metropoliji. Krščanstvo je tudi po prihodu Hrvatov in Srbov bujno uspevalo in ohranilo ozke vezi z vzhodom in zahodom, z Bizancem in Rimom. To dejstvo potrjuje lepo število samostanov latinskega in grškega obreda — monasteria tam Latinorum quam Graecorum sive Sclavorum.³ Toda še koncem istega stoletja se

¹ Michael, E., Kulturzustände des deutschen Volkes, 2. Bd. Freiburg i. Br. 1899; str. 314, 327, 328.

² Jireček, Const., Geschichte der Serben, str. 224.

³ Klaić, V., Poviest Bosne, str. 53.

je odcepila bosenska cerkev od barsko-dukljanske in prišla pod dubrovniško nadškofijo.

Neprestano menjavanje cerkvene nadoblasti je kmalu rodilo zle posledice: mržnjo in sovraštvo med dubrovniško in splitsko metropolijo ter zanemarjenje bosenske cerkve, ki je pripravljalo in odpiralo pot bogomilskim hereziarhom. Zato je umljivo, da se je prav v Bosni bogomilstvo tako utrdilo ko malokje, in to tudi zaradi tega, ker je našlo i v svetni oblasti močno zaslombo.

Herezija bogomilov je prihajala v Bosno iz orienta in okcidenta, iz Makedonije in Italije. Poudarjam posebej Italijo, ker bi na prvi hip iz dosedaj povedanega mogel morebiti kdo sklepati, da je bilo ravno nasprotno dejstvo, da je namreč Italija sprejela bogomile oziroma patarene iz Bosne in ne Bosna iz Italije.

Ta navidezna težkoča odpade, ako si pokličemo v spomin nekatere dogodke iz zgodovine stoletja razkosane Laške.

Medtem, ko so ginile moči zapada vsled neprestanih bojev in je vedno bolj propadal kulturni nivo karolinške renesanse, je skušal orient iznova stopiti na zgodovinsko pozorišče. Osamosvojenje bizantinske cerkve in srečne vojske v Aziji so navidez obetale novo bodočnost Vzhodnemu Rimu. Tradicija in bizantinsko slavohlepje sta netila v prsih Bazilija I. (867—886) načrte velikega Justinijana (527—565), ki je nameraval združiti gospodstvo Sredozemeljskega morja pod enim žezlom. Da bi lažje uresničil svoje ideale in si vzgojil poslušnih podložnikov, je poslal Bazilij po zmagah nad Armenci na stotine pavlikianskih kolonov deloma na Balkan v okolico Plovdiva in Drinopolja¹, deloma pa v Spodnjo Italijo.² Kljub neposredni sosedščini katolikov so pavlikiani dolgo branili in ohranili svojo narodno in versko individualnost. Kot prosluli trgovci so si kmalu pridobili zaupanje po vsej Italiji in ob dalmatinskem obrežju. Zato jim ni bilo težko, širiti svoje verske nazore zlasti med nižjimi sloji, ki so prišli ž njimi v stik posebno na sejnih. Podobno misijonsko delo so izvrševali trgovci vselej, kadar so se jele zanašati med nerazsodne mase religiozne novotarije. Njih poklic jim najuspešneje olajšuje širjenje lastnih in tujih interesov.

Razen živahnega prometa, ki je skozi ves srednji vek vezal Italijo, Dalmacijo in Bosno, govori za pretežen vpliv italijanskih pavlikianov nazivanje nove herezije. V Bosni se bogomili ime-

¹ Rački, o. c. VII. 104, 112.

² Jireček, Const., Geschichte der Serben, str. 222.

nujejo največkrat patareni¹; poznali so jih torej pod enakim imenom ko v severni Italiji. Čudno bi pa bilo, da bi širili patarenski hereziarhi krivo vero pod drugačnim imenom ko v bližnji Apuliji, kar bi nehote suponirali, ako bi bila prevesna večina krivih apostolov jugoslovanska.

Mi hočemo v naslednjem obdržati ime bogomili, ker je sprejela tudi novejša historiografija za balkanske heretike 13. stoletja terminus »jugoslovanski bogomili«, da jih ložje loči od istočasnih italijanskih patarenov, francoskih albigencev in nemških krivovercev (Ketzer).

S polnim imenom so stopili bosenski bogomili na dan za vlade bana Kulina (1180—1204), ki je znan v zgodovini kot »pokrovitelj jugoslovanskih bogomilov«.

Ali pa je bil mogočni Kulin v resnici protektor krivovercev?

Odnosaji bana Kulina do rimske stolice in do bogomilov se nam predočujejo v zelo raznovrstnih barvah. Dejstvo je, da je bil Kulin ob nastopu vlade zvest pristaš rimske Cerkve, kar sodimo iz živahne korespondence s sveto stolico; res je pa tudi, da je Kulinovo navdušenje za Rim omrzelo, ko so se predruščile cerkvene razmere v njegovi banovini.

Omenili smo že, da je priznavala Bosna od l. 1067. dalje dukljansko-barskega nadškofa. Ogrski kralj Bela III. (1173—1196) pa se je na vso moč prizadeval, da bi bosensko cerkev iznova priklopil splitski nadškofiji. Kulin je slutil v tem stremljenju politiške težnje Bele, ki je skušal podvreči Bosno ogrski kroni. Mržnjo do Rima in Ogrov je netila tudi sestra Kulinova, ki se je bila povrnila po smrti Miroslava, kneza humskega, na dvor svojega brata. In tako se je zgodilo, da je ostavil Kulin rimsko Cerkev in prestopil z vso rodbino in 10.000 podložniki v tabor bogomilov.²

Kulinov nepričakovani korak je presenetil sosednje kneze. Zato je poslal knez Vuk, sin Štefana Nemanje, še isto leto (1199) na Inocenca III. pismo, v katerem pravi med drugim: »Slednjič nočemo, da bi Vaše očetovstvo ne znalo, kako mnogobrojno krivo-

¹ V etimološki razlagi imena »pataria« gredo slovstveniki različna pota. Največ pristašev ima tista teorija, ki izpeljuje naziv patareni od milanskega predmestja »Pataria«, kjer so stanovali v srednjem veku mali obrtniki in kramarji, prvi pripadniki spodnjelaškega pavlikianizma.

² Theiner, Aug., *Vetera monumenta Slavorum meridionalium, Romae* 1863, tom. I. 6.

verstvo da je vzniklo v zemlji ogrskega kralja¹, namreč v Bosni, tako da je privedel ban Kulin, grešno zapeljan, s svojo soprogo in svojo sestro, vdovo pokojnega Miroslava, kneza humskega, ter mnogimi svojimi rojaki v krivoverstvo nad 10.000 kristjanov².

Prohaska³, ki opira svoje mnenje na trditve Račkega⁴ in Aleksandra Hofferja⁵, imenuje Vukovo obvestilo navadno denuncianstvo, dočim smatrata Klaić⁶ in Horvat⁷ Kulina za pristnega bogomila.

Zdi se pa, da je to vprašanje problem, ki se ne da za enkrat popolnoma rešiti, ker nam je premalo znano, v koliko so določali nadaljnje Kulinovo postopanje verski motivi, ali v koliko so prevladovali v njem politični oziri nasproti ogrskemu kralju Emeriku, ki je imel po naročilu papeža Inocenca III. nalog, privedi Kulina in zapeljano ljudstvo do spoznanja zmote.

Poziv sv. očeta ni ostal brezuspešen. Ban Kulin se odpove — vsaj na videz — krivi veri in opere prenačljeno zmoto s povratkom v katoliško Cerkev. Značilna pa je njegova opravičba, ki jo je po pismu Inocenca poslal v Rim. V svojem zagovoru Kulin ponovno poudarja, da je povzročila njegov prestop k bogomilom nevednost v verskih rečeh: v bogomilih da ni nikdar zrl krivovernih heretikov, imel jih je vedno za pravoverne kristjane; zato je pripravljen poslati ad limina odposlanstvo, da papež sam preizkusi njih vero in običaje; njegovi razsodbi se bo rad uklonil on in njegovo ljudstvo.⁸

Ta refren bana Kulina preveva liki rdeča nit zgodovino Bošnjakov do turške okupacije. Zato Prohaska misli, da Kulinu niso narekovali teh stavkov le politični nagibi, ampak njegova resna volja, s pomočjo prave verske izobrazbe gmotno in intelektualno dvigniti svoje ljudstvo. Kot dober vladar je Kulin rad zahajal med nižje sloje, a tu se je večkrat na lastne oči pre-

¹ Bosenski ban je bil takrat pod suvereniteto vsakokratnega ogrskega kralja.

² Fermendžin, E., *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica* [Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium, XXIII.] Zagreb 1892, str. 5.

³ Prohaska, Dragutin, o. c. 28.

⁴ Rad jugosl. akad. o. c. VII. 129.

⁵ Spomen-knjiga, 68: prim. Jelenić, Jul., o. c. 37 sub. 5.

⁶ Klaić, Vj., *Povijest Bosne do propasti kraljevstva*, Zagreb, 1882, str. 58.

⁷ Dr. Horvat, *Povjest Hrvatske*, III. 206.

⁸ Prohaska, Dragutin, o. c. 28 sl.

pričal, da »primanjkuje njegovemu ljudstvu pouka v zmislu katoličanstva«.

Da nam bo Kulinovo postopanje razumljivejše, naj sledi tukaj nekoliko podatkov iz zgodovine srednjeveške bosenske Cerkve.

Že od prvih misijonskih poizkusov sem sta se borili za prvenstvo med Hrvati in Srbi bizantinska in rimska Cerkev. Prvi je uglajalo pot slovansko bogoslužje, dočim je zadelo katoličanstvo ravno v vprašanju glede uporabe cerkvenega jezika na hud odpor. V liturgičnih zadevah je vladala v srednjem veku sicer precejšnja svoboda,¹ toda kljub temu so poizkušali papeži odpraviti razne liturgične privilegije in uveljaviti med katoličani enotno latinsko bogoslužje.² Pa ti antiglagolski poizkusi so rodili hud odpor, ki je zapustil dalekosežne posledice tudi na kulturnem polju. Pogoste prepovedi slovanske liturgije so otežkočevale zблиžanje Hrvatov z visoko stoječo zapadno kulturo, katere nositeljica skozi ves srednji vek je bila ravno katoliška Cerkev. »Kulturni valovi zapada so drvili tja do primorskih mest Dalmacije ter se razbili na pasivnosti hrvaških glagoljašev. V zaledje Bosne je tudi pridrla vest o glagolskem pismu, toda nikaka bizantinska izobrazba — in lahko je mogoče, da je bil ban Kulin od svoje okolice zelo pomanjkljivo poučen o katoličanstvu. In skozi vso bosensko zgodovino se ponavlja »politika« Kulinova, opravičba namreč, da so v Bosni premalo poučeni. In vedno napravljajo papeži isto napako; namesto da bi poučili, kličejo Bošnjake na zagovor ter groze z ognjem in mečem. Posredovalec med Rimom in Bosno, ki nosi največ krivde za to zmoto papežev, je ogrski dvor, ki je od nekdanj zabranjeval direktni stik Slovanov z zapadno kulturo in skušal sistematično opravičiti svoje vojne invazije v Bosno z znamenjem križa. 400 let traja ta mučeniška zgodovina naroda, ki naj bi ga v kulturi in katoličanstvu poučili ogrski »križarski vitezi«. Rezultat tega je bil grozno maščevanje Bošnjakov nad Ogrri in nad katoličanstvom — njih prestop k izlamu in njih stoletni roparski pohodi proti »ogrski« Hrvaški, proti Ogrski in vsemu katoliškemu svetu. Avantgarda osmanskega osvajanja so bili bosenski begi, iz Bosne rekrutirani janičarji in iz Bosne izhajajoči veliki vezirji — direktni potomci bogomilov.«³

¹ Gruden, Josip, dr., Glagolica v akvilejski metropoliji [Katol. Obzornik, IX. (1905), str. 148 sl.].

² Prohaska, Dragutin, o. c. 29.

³ Prohaska, Dragutin, o. c. 29.

Kljub povratku Kulina in njegovih podložnikov v katoliško Cerkev bogomilstvo v Bosni ni zamrlo. Ves njegov nadaljnji razvoj preveva neka psihološka nuja, ki končno le izzveneva v zmislu zgoraj navedene Kulinove opravičbe. Po konverziji Kulina se ponavlja skoraj vedno enak proces: papeži nasvetujejo pri spreobračanju racionalno pot pouka in pošiljajo v Bosno svoje delegate, ki naj bi uredili žalostne cerkvene razmere. Komaj počí v Bosni glas, da je papežev odposlanec v deželi, ljudstvo skoraj trumoma vre nazaj v Cerkev. Poslancem zatrjuje: Odpovemo se hereziji in pripoznamo papeža za vrhovnega poglavarja; zgraditi hočemo cerkve, kjer se bomo zbirali k javni službi božji; v cerkve hočemo postaviti altarje in križe in priznavati stari in novi zakon za vir edino zveličavnega nauka; tudi duhovnike hočemo spoštovati in radi prejemati sv. zakramente i. dr.¹ Toda komaj zapusti rimski odposlanec Bosno, že nastopi stari prizor: bogomili žive dalje v hereziji; njih število se množi, ker prestopajo v njih vrste plemiči in obubožana duhovščina. Celo nekateri višji cerkveni dostojanstveniki so bili že izgubili vso zavest svojega zvanja. Vizitator Jakob je našel med bogomili nekega škofa, ki mu je zatrjeval, da je iz nevednosti zašel med heretike — ex simplicitate asserit se peccasse — ker je imel bogomile za ortodoksne.²

Nehote se vprašamo: koga zadene krivda v tem oziru?

Prohaska zvrča vso odgovornost na Rim. Inocenc III. in njegovi nasledniki Honorij III., Gregorij IX. ter Inocenc IV. so sicer storili svojo dolžnost, ko so po svojih odposlancih nadzorovali in čuvali nepokvarjenost nauka Kristusovega; le način njihovega ravnanja se mu zdi nepravilen. Pošiljali so v deželo tuje propovednike in tako premalo poskrbeli za vzgojo domačega, jugoslovanskega duhovskega naraščaja: »Hätte man schon jetzt (im XIII. Jahrhundert) an das gedacht, was man erst im XIX. Jahrhundert unternahm, ein Institut zur Heranbildung der Südslawen in Rom zu gründen, so wäre der Erfolg schon jetzt sicher gewesen.«³

Ni moj namen, da bi na tem mestu dolgo in široko razpravljaj, koliko historičnega jedra vsebujejo taka in podobna izvajanja. V očigled takratni vzgoji in šoli duhovnikov papeži skoraj

¹ Theiner, Aug., o. c. I. str. 20.

² Theiner, Aug., Monumenta historica Hungariae, Romae 1859, tom. I., str. 113.

³ Prohaska, Dragutin, o. c. 30.

niso mogli drugače ravnati. Zato zadene krivda bolj bosenskega škofa in podrejeno mu duhovščino, ki so premalo pozornosti obravnavali svoji čredi, v katero so se vtihotapili novi heretiki kakor volkovi v ovčji obleki. Podobne pritožbe slišimo iz ust istočasnih vizitatorjev na Nemškem in v Avstriji. David Avgšburški¹ in goreči misijonar Bertold iz Regensburga² navajata kot glavno oviro naglega izpreobračanja ne toliko pomanjkanje duhovščine, pač pa veliko bolj nevednost in nevrednost nekaterih duhovnikov.³

Da je pa poizkušala sv. stolica mirnim potom rešiti pereče bogomilsko vprašanje, o tem poročajo še druga dejstva.

Ko se je polegel strah pred Mongoli, so bogomili iznova dvignili glavo. Ker ni rodila križarska vojska (1234—1238), ki jo je vodil Koloman, vojvoda Hrvaške in Slavonije, zaželjenih uspehov, je nastopil Inocenc IV. (1234—1254) pot pogajanja z bogomili. Da bi olajšal spravo heretikov s katoliško Cerkvijo, je Inocenc potrdil to, kar je bil v X. stoletju dovolil že Hadrijan II., namreč uporabo slovanske liturgije, ki si je v kratkem osvojila Hrvaško, Dalmacijo, Bosno, Albanijo ter prodrla celo v Istro in slovenske pokrajine.

Razen dovoljenja glagolskega bogoslužja pomenja važen moment v zgodovini bogomilov prihod frančiškanskega reda v Bosno med leti 1235—1239.⁴ Prvi frančiškani sicer niso bili domačini, toda novost novega reda je bilo ravno oznanjevanje besede božje v materinem jeziku, katerega so gojili z občudovanja vredno vnemo nemški in slovanski heretiki. Zato zgodovinarji skoraj soglasno poudarjajo, da so učenci sv. Frančiška Asiškega nanovo okrepili katoliško življenje v Bosni.

Veliki uspehi, ki so jih imeli minoriti pri izpreobračanju krivo-vercev, označajo zlasti politiko bana Štefana Kotromaniča (1322—1353). Kakor se je obrnil nekdanj moravski knez Rastislav v Carigrad, tako so prišli poslanci bosenskega kneza Kotromaniča v Rim prosit učiteljev, ki bi bili zmožni slovanskega je-

¹ Preger, Wilhelm, Dr., Der Traktat des David von Augsburg über Waldesier. Abhandlungen der historischen Klasse der kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XIV., 2. Abt.

² Gärtner, Dr., Berthold von Regensburg über die Zustände des deutschen Volkes im 13. Jahrhundert. Zittau 1890.

³ Preger, Wilhelm, Dr., o. c. 219—220: *secunda causa, quia pauci sunt, qui sciant eos deprehendere vel cum ipsis utiliter agere, ut exterminentur.*

⁴ Jelenić, Julianus, o. c. 93.

zika. Ljudstvo je sicer prestopilo v vrste heretikov, toda v srcu še vedno hrani sv. vero; zato prosijo papeža Klementa IV. dovoljenja, da bi smel vikar frančiškanskega reda, Peregrin iz Saksonske, sprejemati konvertite v samostanske šole, kjer bi se slovenski poučevali v »latinski gramatiki in v veri rimske Cerkve«. ¹

Vsi ti reformni poizkusi so imeli za bosenske pokrajine dobre posledice. Katoliška vera se je poživila in iznova vzcvetela zlasti med nižjimi sloji. Frančiškani domačini so postavljali cerkve, prirejali misijone in gojili posebno češčenje sv. Rešnjega Telesa. Iz pisma, ki ga je pisal papež Urban V. ogrskemu kralju Ludoviku², je razvidno, da so se cele občine hkrati povračale v naročje Cerkve. Svetna oblast ni sicer več hodila po stopnjah Kotromaniča, vendar ni nasprotovala frančiškanskim misijonom. Napete razmere med heretiki in pravovernimi so se polagoma ublažile, med katoličane in bogomile se je naselila verska strpnost.

Vendar ni trajala dolgo doba verske tolerance. Zle posledice, ki jih je rodil znani veliki zapadni razkol (1378—1418), so se kmalu pokazale tudi med jugoslovanskimi narodi. Ko so izostali opomini in bodrila papežev in je bila pretrgana vez z Rimom, je začelo ljudstvo propadati v verskem in nraavnem oziru. Bošnjak, že po naravi rojen za svobodo, je zopet iskal zaslonbe pri heretikih, ki so mu obetali prostost, enakost in bratstvo. Kako so vplivali na bosensko ljudstvo žalostni dogodki na zapadu, pričajo najboljše zadnji dnevi bogomilskega krivoverja.

L. 1437. je postala Bosna tributna dežela Turkov. Veliki davki, ki so jih nalagali bosenski kralji, da so jih odpošiljali v Carigrad, so le še množili socialno bedo in poglobljali razdor med katoličani in bogomili. S prihodom Turkov v deželo nastopa ona tragična doba bosenskega naroda, ko začneta biti neizprosni boj vera in nevera, ljubezen do podedovanih verskih svetinj in sovražstvo do njih. To sovražstvo ne pozna nikakih mej in se poslužuje vseh nedopustnih sredstev, samo da doseže svoj namen.

Lepo je naslikal ta tragičen konflikt luči in teme že večkrat imenovani profesor Prohaska.³

Bosenski kralj in njegovi pristaši zro svojo rešitev v katoličanstvu, ljudstvo in njegovi vodniki iščejo opore v bogomilstvu.

¹ Prohaska, Dragutin, o. c. 32.

² Jelenić, Julianus, o. c. 107.

³ Prohaska, Dragutin, o. c. 33—37.

Kralj se vojskuje zoper ogrsko nasilje in se zateka v Rim, razdražene ljudske strasti se upirajo katoličanstvu in kličejo na pomoč izlam. Turški pohodi se bližajo Bosni, bosensko plemstvo gre s kraljem na čelu v boj zoper bogomile. Stjepan Tomašević, zadnji kralj Bosne, še enkrat roti papeža, da brani sv. križ: »Ako bi hrepenel Mehmed le po mojem kraljestvu in bi ne prodiral dalje, bi se jaz mogel mirno vdati svoji usodi in bi ne bil prisiljen, vznemirjati krščanskega sveta zaradi moje varnosti. Toda njegovo nenasitljivo vladoželje nima nobenih mej; za menoj bo napadel Ogrsko in Dalmacijo, ki pripada Benetkam, ter segel preko Kranjske in Istre po Italiji, kajti on želi, podjarmiti jo. Tudi o Rimu je večkrat govorica, njegovo srce koprni po njem... Jaz sem prvi, ki pridem v ogenj in za menoj bodo okusili enako usodo Ogrri, Benečani in drugi narodi. To je namera sovražnikova; jaz ti sporočam, kar sem izvedel, da mi ne boš kdaj očital, da ti je bilo neznanano...«

Dve leti pozneje (l. 1463.) so Turki v Ključu obglavili Štefana in spremenili Bosno v turško pokrajino.

Kaka usoda je doletela bogomile?

Večina heretikov je brez obotavljanja zamenjala bogomilstvo z izlamom. Prestop k mohamedanstvu so v prvi vrsti povzročili gospodarski oziri. Iz pisma,¹ ki ga je poslal kralj Tomašević papežu Piju II., sklepajo, da je privzelo Mohamedovo vero najprej ljudstvo in tako za seboj potegnilo višje in nižje plemstvo, ki se je balo za svoja obsežna zemljišča. Značilno pa je za poturice, da so postali nekdanji bogomili glavna opora turških sultanov. Telesno stražo janičarjev so dolgo tvorili poturčeni bogomili in njih potomci, ki so se polagoma povzpeli do vloge, kakršno so nekdaj imeli rimski pretorijanci. Poveljniki janičarjev so postali prisledniki »sultanova sveta« in so čestokrat odločilno vplivali na zunanjo politiko. V svesti si svoje moči so celo sultane odstavljali in na njih mesto posajali nove. Nič manj ni zanimivo dejstvo, da so janičarji skozi stoletja ohranili svoje bogomilske šege in navade. Kakor bogomili so tudi janičarji živeli neke vrste spekulativno življenje, ki je bilo posvečeno strogi veri. Mnogi so živeli zelo zdržno in se urili v orožju in turški znanosti.

Taka tragika je doletela veliko evroazijsko zablodo. Bogomili, ki so pokopali krščansko prostost in kulturo ter pospešili padec Bosne, so se porazgubili v izlamu, poedini ostanki so se

¹ Rački, Fr., Rad jugoslov. akad., VIII, 169.

pa ohranili v goratih zakotjih do današnjega dne. Broz¹ o teh takole poroča: »U Bosni kažu da ima potajnih Bogomila u nekoliko kuća oko Kreševa, koji dolaze k misi i kršćavaju se po zakonu rimskome, ali još jednako ne ostavljaju nade, da će doći vrijeme, kad će slobodna na javu izići i njihova nauka, koju kazuje svagda starješina svome nasljedniku. I kod Neretve negdje vele da će biti Bogomila², koji se sami upravljaju pa ne trebaju ni fratra ni popa ni hodže.«

Nemški potopisec Renner, ki se je dalje časa mudil v Bosni, pripoveduje, da so nekatere bogomilske družine v okolici Konjice skoraj neposredno pred okupacijo zapustile vero svojih očetov in prestopile k mohamedanstvu.³

Na čase nekdanj tako mogočne sekte spominja napol razpalo bogomilsko pokopališče v Vlagjevini, okraj Rogatica. Sredi izza vrb in cipres pogledujejo kvišku mogočni kameniti nagrobniki, čijih starost je privabila k sebi celo sloveče učenjake. Z raziskavanjem bogomilskih grobov so se ukvarjali Mommsen, Blau in nedavno umrli Hoernes. Eden teh napisov se bere od desne proti levi in slove: Va ime otca i sina i sv. duha. Ovdí leži Vlatko Vladjević, koji neimaše otca, ni mater, ni sina, ni brata niti i jednog čovjeka, osim greha. Obidje mnoge zemlje o kod kuće pogibe. I na njega usijeće kamen njegov vojvoda Mitoš i družina s Božijom pomoću i knezu Pavla milošću, koji pohrani Vlatka, spomenuv »Boga«.⁴

Znamenit dokument skupnega izvora velikih herezij, ki so v 13. stoletju preprezale skoraj vso Evropo, je pismo, s katerim so pozdravili pred nekaterimi dnevi »Albigenci-Bulgari brate po zmagah«. O tem važnem pismu piše profesor A. Bezenšek⁵:

¹ Broz, Ivan, o. c. 135.

² Jelenić (o. c. 121) smatra eksistenco sodobnih bogomilov za neresno šalo, ko piše: »Nam assertio p. Gregorii Martić, in Neretva, post occupationem Bosnae a. 1878. fuisse 16 repertas Patarenorum domos et eo magis assertio Kosanović prope Kreševo adhuc existere Patarenos et serium ad risum movet hominem.«

³ Renner, Heinrich, *Durch Bosnien und Hercegovina*²; Berlin 1897; str. 279: »Einzelne Familien behielten aber stets den Glauben ihrer Väter (Bogomilen), und erst kurz vor der Okkupation trat in Dobočani bei Konjica die letzte dort lebende Bogomilenfamilie Helež zum mohammedanischen Glauben über.«

⁴ Renner, Heinrich, o. c. 265, 269.

⁵ »Slovenec« l. 1913., št. 7, str. 3.

»V zgodovini smo se učili o Albigencih (Albigenser), kakor so v 13. stoletju imenovali »odpadniške sekte« Bogomilov, Manihejcev i. dr. A tega nam naši profesorji niso povedali, da so bili to Bolgari — Bogomili, kateri so se tedaj, preganjani od oblasti v svoji domovini na Balkanu, preselili v južno Francijo, v okolico mesta Albi, imenovano »Albigeois«. Oni se čutijo še dandanes kot Bolgari. Dokaz temu je pismo, katero je dobil od tam za časa vojske Dobrinovič, ki je služil kot prostovoljec v vidinski diviziji, od podčastnikov 15. francoskega pešpolka v Albiji.

Te dni je priobčil pismo v tukajšnjem časniku »Utro«.

Isti 15. polk je sestavljen iz samih Albigencev ali »Albigojcev«, po čijih žilah teče čista bolgarska kri. Podčastniki tega polka so občudovali zmage svojih rojakov ter dali temu izraza v svojem pismu do 15. bolgarskega pešpolka, iz katerega pisma posnemam sledeče stavke:

»Dragi tovariši! Podčastniki 15. pešpolka v Albi so me pri svojem zborovanju naprosili, da Vam sporočim občudovanje in navdušenost, katero so vzbudile v našem polku sijajne zmage bolgarske armade. Tovariši! Mi smo z vso dušo z Vami ter Vam želimo nadaljevanja Vaših uspehov.

Bolgarski podčastniki bratskega polka! Mi vzdignemo čaše na čast Nj. Vel. carju Ferdinandu; na čast bolgarske armade in na Vašo čast. S spoštovanjem pozdravljamo Vaše dragocene žrtve, padle na bojnem polju za domovino in carja.«

Profesor Bezenšek dostavlja: »Iz tega pisma se da posneti stara istina, da kri ni voda in da kri še po stoletjih svoje s svojimi družji.«

(Dalje.)



Izlam.

Franc Terseglav.

II. Mohamed.

V drugi polovici 6. stoletja po Kristusu so vse večje samostojne arabske državne tvorbe razpadle, Arabija je postala interesna sfera Byzanca in Perzije, deloma tudi pod bizantskim vplivom stoječe Etiopije.

Ohranila pa se je samostojna država v Mekki, važnem trgovskem središču, ki je večinoma posredovala trgovino z juga

na sever v Sirijo. Vladalo je v njej nekako od 4. stoletja po Kristusu pleme Koraišitov.

V Mekki, domeni bogatih trgovcev, je vladalo poganstvo, »božji iskavci« so bili v njej zelo redko sejani. Imeli so zveze z judi in kristjani, svojih idej pa niso zelo propagirali. Splošno je vladala velika religiozna indiferentnost, ki se je pa trdovratno držala tradicije po načelu »quieta non movere« ali »status quo« se ima ohraniti. Mekka je imela za vse Arabce, zlasti za južne, važno bogočastno središče v Kaabi z znanim menda z neba padlim kamnom in kipom malika Hobala, kateri je bil po domnevanju bog nekega vodnjaka, torej nekak bog varih, mandah, ki pa ga niso s pravim imenom imenovali, ampak nazivali splošno Allah.

Ponosni Mečani so se imeli za božje varovance, mesto je bilo božje mesto, bogu so darovali desetino in prvence čred.

Svečeniške posle je opravljala duhovniška rodbina Abd ed dar, ki je imela tudi nekaj posvetne oblasti: predsedovala je zboru rodbin in imela vrhovno vodstvo v vojski. Mekka je bila torej nekaka aristokraška republika, kjer je bil razloček med svobodnimi in sužnji ter med plutokracijo in siromaško maso zelo izrazit, Mohamed ji očita vseskozi materiališko mišljenje.

Kult je obstojal v vedeževanju, žrtvovanju kamel, zlasti pa v obkroževanju Kaabe. Posečanje tega svetišča so zvali omra. V Mekki so se poleg tega opravljale tudi druge verske svečanosti, najbolj znan je bil veliki hadž na vznožju griča Arafah, kjer so romarji klicali »Labbaika!«, to je: »K tebi!« Hadž je bil lepa priložnost za trgovanje. (Hadžija imenujejo moslemini danes tistega, ki je opravil romanje v Mekko.) Duhovniki so se poleg svojih političnopravnih poslov pečali, kar se tiče vere, z malenkostnimi dnevnimi vprašanji in zato je Mohamed imel nasproti njim v enem oziru lahko stališče. Za molitev in dejansko globoko nabožnost se po večini niso dosti prizadevali.

Kakor je bilo že rečeno, pa globljih duhov le ni manjkalo. Po vplivu arabskega monoteizma je bilo Hobal-Allahu le malo drugih božanstev podrejenih, tudi je Hobal veljal vsaj v gotovih formulah za »stvarnika neba in zemlje«. Izrečno se nam razun o prorokih, nabi, poroča še o dveh bogočastnih družbah, ki sta bili seveda gotovo povsod bolj razširjeni kakor v trgovski Mekki, o hanifih, ki so poudarjali enoto božjo, prepovedovali usmrčevanje novorojenih deklic, grajali breznравnost in se vzdrževali

vina, ter o sabijih, o katerih se pa malodane nič ne ve. Eni razločuje »sabije«, ki so bili baje častilci zvezd, in »sabejce«, katere identifikujejo s takozvanimi »kristjani sv. Janeza« — »Johanneschristen«. Domnevajo, da so stali pod manihejskim vplivom ali pod vplivom gnostiške sekte mandejcev iz Babylona, gotovo pa stoje tudi judovstvu precej blizu.

Zdajci se pojavi Mohamed.

Sodba o Mohamedu je jako različna. Koran, ki je glavni vir v tem pogledu, ga kajpada povzdiguje do božjega odposlanstva, ne da bi mu pripisoval božje lastnosti, a koran je v bistvu Mohamedovo delo samo. Na drugi strani pa je tudi glede Mohameda šla kritična znanost čestokrat predaleč. Po vsem se zdi, da je bil Mohamed globoko religiozen karakter. Toda ta karakter je počival na zelo počutni, obenem pa skrajno praktični, časih velikodušni, časih kruti in brezobzirni naturi, ki je ni vodil sam egoizem, ampak tudi in sicer pretežno altruistična vnema za višje cilje. Tak mixtumkompositum je povprečno več ali manj vsak, a Mohamed je bil to prav posebno, ne da bi napravil vtis prevelike disharmoničnosti, ker je bil ta zaninivi mož predvsem energičen in sila lokav, tako da je v glavnem znal varovati vtis doslednosti. Kako je bil vztrajen, dokazuje že to, da po mnogo letih javnega delovanja ni imel več kakor 40 pristašev, a le ni obupal. Wetzerjev Kirchenlexikon, ki ga jako temno presoja, vidi v njem naravnost demonično naturo, toda to je pretirano; nasprotno je bil Mohamed, kakor se soglasno poroča, zelo prikupljive narave, krutost pa, ki jo je kazal, je bila vzrastla na ognjevitih tleh arabskega narodnega značaja in je stala v službi njegovega cilja, ki ni bil ne samo religiozen in etičen in ne samo političen, kakor se dostikrat napačno sklepa, ampak religiozopolitičen v najožji medsebojni zvezi. Tako si je ta mož nakopal na glavo celo politične očite in zavrätne umore, je prelamljal svete pogodbe in svojo osebo povzdigoval do najvišje avtoritete na zemlji, ne da bi na njem pogrešali tudi lepih potez.

Najbolj moti pri Mohamedu njegova uprav bolešno počutna natura. Tudi njegovi najožji somišljeniki so se nad njo škandalizirali, kar pri Arabcih gotovo veliko pomeni. Mož je imel deset žena, zraven pa še veliko suženj, v njegovem haremu so bile zastopane vse vere, dve judovski ženi si je bil pridobil prav s silo, tudi kristjanke ni manjkalo med njimi. Prva žena, ki je nanj najbolj vplivala, je bila Kadidža, pozneje je bila njegova ljub-

ljenka Aiša; v njenih rokah je prerok tudi umrl. Mohamed je žene strastno ljubil, nasproti svojim vernikom pa se je zagovarjal s tem, da je dal Bog preroku poseben privilegij. Eno pa je za preroka tudi tu značilno, da ga žene pri njegovem političnoreligioznem jako intenzivnem in vztrajnem delu, ki do konca ni omagalo, niso motile; zdi se, da v tem oziru nanj tudi niso vplivale. Kljub temu ostane ta točka na njegovem značaju najtemnejša, bolj kot vse druge. Ne zato, da bi bila sploh kaj izrednega, ampak zato, ker si je prav zaradi nje uspeh njegovega reformatoričnega dela v religioznem oziru težko razlagati. Vsi ustanovitelji ver brez izjeme so bili zelo vzdržni, bodisi, da so bili že po naravi srečno disponirani, bodisi da so se mrtvičili, da dosežejo v tem oziru čim večjo popolnost, a tudi v najbolj propalih narodih je bila vedno živa zavest, da mora biti religiozni reformator vzdržnik. Mohamed pa je prav v tem oziru vseskozi izjema. V mnogočem visoko nad svojimi sodobniki, je v tem z njimi na isti stopnji, a še več! Mnogi njegovi nasledniki so bili velikobolj vzdržni, mnogi tudi velikobolj krotke narave, mnogi boljši dialektiki, mnogi tudi sicer plemenitejše narave nego prerok, ki pa kljub temu po vtisu svoje osebe in po svojem uspehu vse druge presega. Tu imamo v zgodovini nenavaden pojav, da je učenec boljši od svojega mojstra. Ako hočemo to količkaj razumeti, moramo poleg ugodnih časovnih razmer jemati vpoštev Mohamedovo res genialno energijo in diplomatično spretnost, a tudi globokost njegovega izloma, to je, popolne vdanosti v enega samega Boga in v sklepe njegove volje.

Drugi značilni moment pri Mohamedu je njegova boleznost. O tem se je veliko pisalo, dognalo pa se je malo eksaktnega. Tudi se je dosti pretiravalo. Eni domnevajo, da je bil epileptik, a to ne bo res, sicer bi epileptična dispozicija iz njegovega mišljenja in delovanja morala pač bolj odsevati. Iz tega, da je gotove popade dostikrat simuliral, bi se dalo sklepati, da je bil histerik, vendar tudi to ni gotovo. Najbolj eksaktno je, če čisto splošno rečemo, da je bil nevropatično razpoložen. Da je imel vizije, halucinacije, se ne bo dalo tajiti, kakor tudi ne, da je v njih resnično videl delo Allaha, ki ga je poklical za svojega najvišjega preroka, ni pa nikoli šel tako daleč, da bi lastil sebi kaj božanskega; to idejo je izrečno in dosledno strogo pobijal in pozneje tudi še posebič zavračal krščansko vero v božansko naravo Jezusa Kristusa in sploh vseh prerokov ter ustanoviteljev ver.

Brezdvoma je pa veliko Mohamedovih koranovanih sur kot direktnih Allahovih razodetij namenoma izmišljenih. V poznejši dobi je Mohamed sure takorekoč kar fabriciral in z njimi opravičeval nasprotstva, ki so jih njegovi nasprotniki in verniki videli tako v njegovih naukih in proroških napovedbah, katere se niso izpolnile, kakor na njegovi osebi. Mohamed sam pravi, da je v slučaju, ako druga sura prvo pobija, druga boljša, sicer pa meni, da bi »nergači«, ako bi koran ne bil od Boga samega, sploh vse sure lahko prerekli. Mohamedove sure in sploh ves koran ima vse-skozi fragmentaričen značaj; nič ni zaokroženega in samo v sebi dopolnjenega, sure so kakor nagel izbruh prekipevajoče religiozne fantazije, druga drugi v mnogočem nasprotujejo, v eni sami suri, ki so pa povprečno precej dolge, se nahajajo diametralna nasprotstva in kažejo često znak ekstaze, a so kljub temu kolikor-toliko precizne in lahko umljive.

Poseben znak Mohamedove psihe je namreč tudi ta, da je sicer razpolagal z bogato domišljijo, ki pa svetopisemske starega zakona ne dosega, ni pa bil nikakršen mistik, kakor mi to umevamo. Njegove podobe so plastične, jasne, misli niso v mistično meglo zavite. Mohamed pa tudi ni bil dialektik. Njegova metafizika je borna, teološke finese so mu neznane in prav onih religioznih problemov, v katere se je človeški um v vseh časih najrajši vglabljal in ki so najvažnejši, Mohamed ni doumel. Problem dobrega in zla, ki je Zarathustro nagibal do globokih spekulacij in Buddho do najdrznejših etičnih konstrukcij, vprašanje predestinacije v zvezi s svobodno voljo, ki je je perzijski mazdaizem rešil v prilog svobodi, problem božje milosti, vse to je Mohamed tako plitvo umeval, da si je koran že pri prvih krščanskih protiizlamskih apologetih po pravici zaslužil pridevek najbolj absurdnega sistema na svetu. Prav to pa je tudi vzrok, da so inteligentni, ostroumni Arabci po Mohamedu iskali rešitve teh vprašanj pri grški filozofiji, katero so spoznali, kakor hitro so prišli v živejši stik z Bizancem in zapadli nekemu panteizmu racionalistične smeri, tako da moremo prav Arabce imenovati prve racionaliste, ki so zanesli racionalizem tudi v krščansko kulturno sfero. Sicer pa ima že Mohamedov izlam odločno racionalistični značaj; vmes pa se preliva tisti znani že od Mohameda, prav-zaprav v prvi vrsti in skoraj samo od njega vzbujeni verski fanatizem, ki mu je dal prerok izraza najbolj v obvezni »sveti vojski« zoper vse neizlamce. Prav »sveta vojska«, takozvani džikat, je

pa najfinejšim izlamskim duhovom prizadevala in še prizadeva največ preglavic.

Pa tudi praktična natura Mohamedova nam razlaga okolnost, da izlama ni učil kot kompleks, da ga je polagoma razvijal in ga le stopnjema izpopolnjeval. To se ne sme tako umevati, kakor da bi bil izlam v vsakem oziru napredoval od stopnje do stopnje. Izpopolnjevanje opazujemo pravzaprav le pri nauku o enotnosti božji, v mnogem drugem oziru pa je Mohamed naravnost nazadoval. Tako je izpočetka bolj poudarjal človeško svobodo, pozneje pa fatalizem v najstrožji obliki; tako je tudi izpočetka učil, da judovstvo in krščanstvo nista menj od izlama in se prav nanju najbolj skliceval, da svoj nastop opraviči, pozneje ju je pojmoval kot radikalno izpačenje pravega božjega razodetja. Izprva je učil splošno potrpljenje, pravičnost in usmiljenje, pozneje brezobzirnost in sovraštvo proti nevernikom. Ne smemo pa prezreti, da sta bila fatalizem in nestrpnost že odpočetka bolj sorodna njegovi naravi. Težko je dognati, koliko je religiozni razvoj izlama utemeljen v religioznem razvoju Mohameda, kajti koranove sure so večalimanj skupaj zmetane in vse bolj priložnostnega značaja — koliko pa v političnih in socialnih razlogih, ki so preroka vodili ter v posebnih časovnih razmerah. Na vsak način je politična taktika pri Mohamedu igrala vseskozi važno vlogo.

Mohamed se ni mogel ponašati z veliko erudicijo; njegova izobrazba je bolj sad njegovih naravnih talentov nego študija, za katerega po svojem poklicu kot trgovski poslovodja ni imel dosti časa. Pač je v dobi svojega religioznega preobrata sam veliko premišljeval, pozneje pa mu njegovi vladarski, organizatorični, strategični in diplomatski posli niso dali časa. Koran je skoro izključno njegovo delo, pri reševanju religioznih problemov mu ni nihče veliko pomagal. Sporno vprašanje je, koliko je poznal judovstvo in krščanstvo. Eni in sicer novejši viri menijo, da je Mohamed črpal svoj monoteizem z naukom o poslednjih stvarih iz arabskega monoteizma. To je nesporno, toda manje osnovana je trditev, da bi bil Mohamed že izpočetka le iz njega črpal. Saj se je arabski monoteizem v Mohamedovi dobi prav vsled vpliva judovstva učvrstil, poleg tega pa je imel Mohamed že precej zgodaj priliko na svojih potovanjih se seznaniti tako z judovstvom kakor s krščanstvom, in njegov izlam se začne, kakor vemo, primeroma pozno, ko je bil že štirideset let star. V tej domnevi nas potrjajo tudi starejši viri; ti so namreč v marsičem večje vred-

nosti nego najnovejši, ki gredo v svojem kriticizmu časih le pre-daleč. Gotovo je, da je Mohamed že zgodaj mnogo občeval s svojim sorodnikom Verka ali Varaka, o katerem se poroča, da je dobro poznal judovske in krščanske svete knjige, baje jih je celo, ne ve se ali v celoti ali deloma, v arabščino preložil. Čisto go-tovo pa je, da Mohamed judovskih in krščanskih svetih knjig samih ni proučeval, marveč poznal te verske nazore zgolj iz svojega okoliša, pozneje pa iz dolgoletnega bivanja med judi in kristjani samimi. Če bi bil svete knjige same poznal, bi se mu bilo gotovo marsikaj zasvetilo, kar mu je dejansko do konca ostalo neznan in kar je sam jako slabo rešil. Zgodbe Svetega Pisma so n. pr. v koranu popolnoma izkvarjene, naravnost smešno in absurdno, bodisi da se je naslanjal na talmudske in apokrifno-apokaliptične bajke svojega časa, bodisi da si jih je sam izmislil — mnogo njegovih pripovedk se namreč drugod nikjer ne nahaja. Na Sveto Pismo spominja veliko fraz, direktno pa je citirano iz Sv. Pisma eno samo mesto, verz nekega psalma.

Mohamed iz plemena koraišitov se je rodil okoli l. 570. iz malougledne in siromašne rodbine hašimske. Ker so mu starši že zgodaj pomrli, oče še pred rojstvom dečkovim, ga je vzgajal njegov stric Abu Talib. Skrbel je zanj tudi drug stric, Abu Mot-talem, ki je bil nekoliko uglednejši in je pri Kaabi opravljal neke važnejše posle. Kot deček je Mohamed pasel črede, pozneje je hodil s karavanami na sever in jug, 25 let star pa se je oženil z bogato trgovsko vdovo Kadidžo in je kot njen poslovodja pre-potoval južno Arabijo in vzhodnojordansko ozemlje.

Štirideset let star je mož začutil v sebi poklic religioznega reformatorja, seveda ne smemo misliti, da ga je to kar iz neba doletelo. Pravijo, da mu je razodel koran angel Gabriel v svetem mesecu Ramadanu, ko mu je pokazal skrivnostno božjo knjigo, Kitab, katera vsebuje vse, kar je v nebu in na zemlji. Vendar igra tu vlogo bolj poznejša razlaga teologov nego koran sam po sebi. Ni dvoma, da so Mohameda, ki se je v tem času zatekel v puščavo, preganjale halucinacije, pozneje si je mnogo razodetja sam izmislil, o svojem božjem poslanstvu pa je bil trdno pre-pričan in zavestna prevara leži bolj v njegovem po taktičnih mo-tivih narekovanem razlaganju božjega razodetja nego v dejstvu razodetja samem. Mohamed je izpočetka mislil, da ga preganjajo Arabcem odnekdaj znani zli duhovi, džinni, in je menil, da je madšnun, to je obseden, kar so mu njegovi nasprotniki v početku

z velikim zasmehovanjem tudi očitali, toda kmalu ga je prevzela ideja, da ga navdihuje sam Allah, kar ga je nagnilo k javnemu nastopu. Tako je 600 let po Kristusu, 1100 let po Buddhi in najmenj 1200 let po Zarathustri zasnoval po rodu neznamen Arabec vero, ki se je naglo razširila iz Arabije na zapad do Mavretanije in Pirenej, kjer jo je šele Karol Martell ustavil, na jug do najskrajnejših meja Sahare, na sever preko Sirije in Perzije do Irliša in Oba, pozneje pod mongolskim carstvom notri na skrajni vzhod do fihega Oceana, potem ko se je ustalilo izlamsko gospodstvo tudi v Sprednji Indiji, kjer se je ustanovila cvetoča izlamska država, na evropski jug pa skoro do Save. V socialnem oziru je izlam začel z reformami v prilog ubožnejših slojev, pa se potem razvil do despotizma, v religioznem začel z nekako mučeniško vlogo in oznanjal končno sveto vojsko, v etičnem dal spočetka nekoliko prostora svobodni odločitvi, pa kmalu prijedral do najmrkejšega fatalizma, ves ta proces pa se je izvršil že v Mohamedu in se kljub mnogim poznejšim poizkusom racionalizacije ali misticizma do danes bistveno ni izpremenil.

Že najstarejše sure poznajo Allaha (Al-ilah) v nasprotstvu z mnogimi bogovi (ilah). Allah je najvišji gospod (rabb) ali veliki Allah. On je »gospod neba in zemlje«, kar je Arabcem že kolikor-toliko znana ideja, pa obenem prav posebno »gospod svetišča«, to je meške Kaabe. Prvotno se zdi, da je Mohamed poznal zraven Allaha tudi še nekatera višja bitja, ghurnaik, kar pa je izlamska teologija najbrž kmalu iz korana izločila. Že zgodaj je dobil Allah pridevek rahman, to je usmiljeni, vendar tudi ta pojem poganstvu tako v njegovi najsirovejši kakor v bolj monoteistični obliki ni bil neznan.

Kakor poganstvo pozna tudi prvotni izlam ritualna čiščenja, priklanjanje, klečanje, prosternacijo in obhod okoli Kaabe ter živalske žrtve, obrezovanja pa Mohamed, dasi je je pridržal, ni imel, vsaj ne izpočetka, za religiozno obvezen obred.

Kakor znači Mohamedov monoteizem, ki ga je kmalu razvil do rigoroznosti, relativno velik napredek, tako znači velik napredek tudi to, da je Mohamed že zgodaj razvil tudi idejo o posmrtnosti, s katero je dal primitivni etiki svojih sorojakov trdnejšo podlago in s katero je na njihovo dovzetno domišljijo še bolj vplival nego z idejo enoboštva samo na sebi, tembolj, ker je celo arabski poeziji bil ta motiv popolnoma neznan. Kje je črpal Mohamed svoje zelo poetične podobe o zadnjih stvareh,

ni natančno znano, brezdvoma iz judovskega in krščanskega okoliša, v katerem so prav tedaj močno krožile apokaliptične ideje. Mohamedove apokaliptične sure kažejo veliko poetično vpodobljevalno silo, čudovito fantazijo, pa brez misticizma, tudi brez ostroumja v metafiziškem zmislu, pač pa z veliko počutnostjo. Nebo je polno sle v najsirovejšem pomenu besede, tam tečejo potoki čiste studenčnice in medu, tam se pije najslajše vino, verniki so odeti v samo svilo, strežejo jim pa in jih razveseljujejo houris, čarnolepe deklice, ki so ostale device, da se potem vda-jajo blaženim moslimom, na tleh so razprostrte pestre preproge, hranijo se z najboljšimi jedili in sadovi z bajnih vrtov paradiža. Nasprotno so pa ognjene muke pekla ostudno grozne, med nebom in peklom pa je nepremostljivo brezdno in posredovalnega kraja koran ne pozna.

Vsebinsko se Mohamedove ideje o posmrtnosti sučejo okoli teh: Življenje duše po smrti, posebna sodba, splošna sodba po koncu sveta, ko se pojavi Allah z angelji in preroki, večno plačilo in večna kazen, iz česar sledi, da je glavni namen človeka življenje v luči njegove preddoločitve za onostranski namen. V tem je glavna moč izlama, kakor tiči na drugi strani v počutnem značaju onostranskega življenja tudi moment religiozne manjvrednosti izlama, kakor je ne nahajamo v nobeni orientalski religiji one dobe. Pri Mohamedu stoji pač vsa religioznost pod vidikom političnih ciljev, ki so mu stali najbrže že zgodaj pred očmi, zlasti, ker je nanj uredba bizantinskega svetovnega cesarstva že v mladosti napravila gotovo velik vtis.

Izpočetka prerok sicer še ni mislil na svetovno nadvlado izlama ali ji vsaj ni dal izrečnega izraza, pač mu je bilo takoj jasno, da mora začeti s socialnimi reformami med svojimi arabskimi sorojaki, ki so bili vsled plemenske ustave medseboj razklani in se zato niso mogli povzpeti do višje kulture. Prvo njegovo dejanje je bilo poudarjanje nujnosti religioznosocialne solidaritete njegovih sorojakov. Da to doseže, je začel z nekako toleranco, ki sicer ni bila v njegovem značaju posebno utemeljena; nastopal je le kakor sam pravi, kot »očiten svarilec«. Mohamed je učil nekak univerzalizem ali recimo kar socialno odgovornost vseh nasproti vsem in je tako arabsko naziranje o avtonomnih plemenskih pravicah in dolžnostih razširil v tem zmislu, da ima posameznik sploh človeške pravice in dolžnosti. Varoval je pravice osebnosti v okvirju socialnih nalog in posmrtnega namena vsega

človeštva. Konkretno se je javila ta ideja izpočetka v tem, da je Mohamed najpreje v najožjem krogu svojih somišljenikov uvedel davščino za vdove, sirote in uboge, takozvani zekat. Tako je pridobil zase maso družabno razdedinjenih, njegov praktični duh pa ga ni zapeljal do tega, da bi učil kak komunizem. Grmel je pač proti bogatinom, oderuhom, sploh proti egoistiškemu in materialistiškemu duhu koraišitov, ni se pa doteknil pojma lastnine in je učil zgolj socialne obveznosti tistih, ki kaj imajo. V ta namen mu je zlasti služil nauk o večnem plačilu in kaznih, da si pa pridobi privržencev, je učil izpočetka svobodo volje, usmiljenje božje proti grešnikom in uspešnost pokore, kar je pozneje stopilo nasproti absolutni predestinaciji zelo v ozadje, ne da bi iz islamskega religioznega čustvovanja popolnoma izginilo, marveč živi neizravnano v tem sistemu dalje. Posebič je Mohamed nastopil zlasti še proti usmrčevanju novorojenih deklic, omejil krvno osveto, uvedel pojem legitimne kazni od strani družbe, grmel tudi proti nenravnosti in omejil število zakonitih žena na štiri, ne da bi zabranil konkubinstva s sužnjami ter si je sam v tem oziru prisojal prav posebne privilegije. Nastopal je tudi proti nepoštenosti v trgovskih praktikah. Velikansk pomen pa ima pri Mohamedu skupna molitev, ki je med arabskimi rodovi, nagnjenimi k upornosti, uvedla disciplino in duha socialnega sodelovanja za višje cilje. Poleg meča je bila najboljša orožje izlama kot vzgojno sredstvo molitev.

Kar se tiče njegove osebe, se je vedno smatral za človeka, seveda inspiriranega od Boga, da oznanja edino pravo vero. Menil pa je, ko je nastopil, da je izlam izražen tudi v Starem in v Novem zakonu in še ni bil prav na jasnem, ali in v koliko gre prav njegovemu izlamu prvenstvo. Učil je častiti skoro vse večje osebe Starega testameta kot preroke, pa tudi Jezusa (Jsa), tega še prav posebno med vsemi, zavračajoč v poznejši dobi prav odločno njegovo božanstvo, ker je to smatral za zanikanje enoboštva. V prvih surah samega sebe ne povzdiguje nad Abrahama, Mozesa in Jezusa in ne napada ne judov ne kristjanov — pri tem pa so tudi politični razlogi igrali važno vlogo — pozneje kliče nanje najhujše zemeljske in večne kazni. (Dalje.)



Stanovanjska politika v Belgiji, Angliji in Nemčiji.

Dr. Jure Adlešič.

Stanovanjska politika sledi razvoju mest, posebno velikih mest.

Stari vek je že poznal velika mesta. Pa to so bila mesta drugega značaja kot danes. Staroveško mesto je bilo sedež vlade in politične moči, navadno središče državnega življenja. Meščani so bili imoviti patriciji, ki so dobivali svoje dohodke navadno z dežele.

Tudi srednji vek ni poznal velikih mest v današnjem pomenu. Vsako mesto je z bližnjo okolico tvorilo zase posebno gospodarsko celoto. Dobiti mestno pravico je bilo težavno. Stopal je v prvo vrsto gospodarski pomen mesta, kopičilo se je vsled obrti in trgovine imetje in bogastvo. Razmerje med delodajalcem in delojemalcem je bilo organizirano v cehih.

Gospodarski preobrat se je izvršil v 18., 19. in 20. stoletju. Mesto je gubilo svoj pomen. Njegovo ozidje se je rušilo, pristop do mestnih pravic je bil lažji; začelo se je polagoma preseljevanje v mesta. Začela so rasti velika mesta z več kot 100.000 prebivalci, nekatera so vzrastla na milijonsko število.

Naraščaj večjih evropskih mest kažejo sledeče številke:

	Dunaj	Berolin	Pariz	London
leta 1801.	231.000	173.000	714.000	959.000
> 1851.	476.000	425.000	1.171.000	2.362.000
> 1875.	677.000	967.000	1.989.000	3.445.000
> 1886.	726.000	1.315.000	2.345.000	4.120.000
> 1891.	1.365.000	1.666.000	2.448.000	4.211.000

Srednjeveška organizacija obrti se je z novim gibanjem rušila, med delodajalcem in delojemalcem je nastajala večja vrzel; med prvimi se je kopičilo premoženje, pri drugih je rasla vedno večja gospodarska odvisnost; začeli so prejemati svojo mezdo in postali popolnoma nase navezani. Mesto cehov so nastale tovarne; nastal je nov stan delavcev.

Mimo števila prebivalstva in gospodarskega razvoja je začela po mestih procvitati kultura. Mesto je postalo središče znanosti in umetnosti; v mestu so se osredotočile zabave; vedno boljša prometna sredstva so omogočala zvezo z vsemi kraji.

Skratka: mesta so vedno bolj in bolj vabila prebivalstvo iz dežele v svojo sredo.

Prirastek hiš in stanovanj v tej dobi je bil po mestih veliko počasnejši kot prirastek prebivalstva. Z razmerjem prebivalstva je število stanovanj prej padalo kot raslo. S tem je nastopilo pomanjkanje stanovanj; to je bilo najboljčutnejše seveda za ubožnejše sloje.

Sedaj se je morala razviti stanovanjska politika.

Iniciativa je šla od treh strani: od države potom zakonodaje, od občin oziroma mest in od zasebnikov potom karitativnega dela in kasneje potom združevanja v zadrugah in drugih družbah. Znanost pa je raziskavala obstoječe razmere, kazala kričeče nedostatke in iskala smeri stanovanjski politiki.

Najuspešneje se je začelo delo na tem polju v onih državah, kjer se je najhitreje razvijala velika industrija in trgovina, kjer je vsled tega najhitreje rasel delavski stan, t. j. v Belgiji, Angliji in nato v Nemčiji.

V Brüsslu je bila že leta 1837. postavljena prva komisija centralnega sveta za splošno zdravstvo, da prouči stanovanjske razmere delavstva. Naslednja leta pa se je vršilo več enket, ki so dognale, da so naravnost beznice, ki iščejo v njih delavci odpočinka po napornem dnevnem delu v tovarni. Zato so se vsi sloji začeli energično zanimati za to vprašanje. Posegla je vmes tudi belgijska vlada z zakonodajo. Omenjam le postavo z dne 9. avgusta 1889., ki je dovolila »Splošni hranilnici«, la Caisse générale d'épargne, da porabi del svojega premoženja kot posojilo za mala stanovanja in sicer naravnost na stavbinske družbe ali pa posredno na kreditne organizacije, ki dajajo posojila za delavska stanovanja. Ta zakon je imel krasen uspeh. Do leta 1907. se je porabilo 70 milijonov frankov in sezidalo s tem več kot 48.000 hiš, med temi 22.000 hiš v zvezi z zavarovanjem za življenje, po katerem pripade hiša po smrti družinskega očeta brez dolgov v last njegovim potomcem.

In kako mikaven je pogled po brüsselskem predmestju. Tam doli v nižini proti solnčnemu zapadu se vije gosti dim iz tovarn, ki se dvigajo kot jesenski gozd iz nizkih tal. Tu gori pa, koder trepečejo zadnji solnčni žarki, preden ne zatonejo za morjem, se dvigajo prijetne enonadstropne hišice, ena poleg druge kot čreda živine, ki jo žene pastir s paše. Tu vlada mir in tihota in le lahek odmev mestnega šuma ti doseže trudno uho. Tu veje

svež gorski zrak, ki pihlja tam iz severo-vzhodnega gričevja. Proti večeru pripeljejo vlaki ljudstvo iz trgovskega in obrtnega središča sem; vsakemu se smeje obraz, ko stopi iz zakajenega železničnega voza in krene proti ulici, kjer ga čaka družinica v njegovi tihi hišici. Bil je cel dan v tovarni, zjutraj je jedel nekaj gorkega s svojo rodbino, opoldne se je pa zadovoljil z malim, mrzlim prigrizkom, kar mu ga je žena zavila v žep; zato se pa sedaj tem bolj veseli, ko bo zopet s svojo rodbinico sedel pri gorki večerji na svojem. V gostilno ne bo šel, ker je doma mnogo prijetneje, malo posedeti z ženo v večernem hladu na svojem vrtičku in se poigrati z otročki; potem pa v sobi pogledati, kaj so se čez dan naučili. Tu je on doma, tu je sam svoj gospodar. *My house est my castle . . .*

Ta delavska stanovanja v predmestju oziroma bližnji okolici so pa le mogoča, če je poskrbljeno za dobra prometna sredstva, ki omogočujejo delavcu za prav mal denar priti iz svojega doma v tovarno oziroma delavnico.

Za to je poskrbljeno s posebnimi podzemeljskimi in pouličnimi železnicami, ki vežejo središče mesta s predmestji in okolico. Ti vlaki vozijo z veliko brzino in so prirojeni delavskemu času. Voznina je zelo nizka. Imenujejo jih tudi delavske vlake.

V Belgiji je bilo izdano tedenskih delavskih listkov:

1. 1870.	1. 1880.	1. 1885.	1. 1890.	1. 1895.	1. 1900.
14.223	355.556	677.522	1.188.415	1.759.025	4.515.214.

Cena takih tedenskih listkov je jako nizka; v Belgiji stane tedenski listek za delavski vlak, in sicer do daljave:

5 km	0.95 fr.,	40 km	2— fr.,
10 »	1.25 »	50 »	2.25 »
20 »	1.50 »	100 »	3.15 »

Na prvi pogled se zdi morda čudno, da se hočejo delavci po celodnevem delu v tovarni še po železnici voziti več kilometrov. Toda sveže in zdravo stanovanje zunaj mesta kompenzira ves trud. Vedno bolj in bolj se uporabljajo ti vlaki in stanovanja se širijo po periferiji, trgovina in obrt se osredtočuje v sredini mesta.

V zapadnih deželah, posebno v Angliji in Belgiji je najprijubljenjši način stavbe enodružinska hiša: *My house est my castle*. Lastnik hoče biti doma sam gospodar. Ta način stanovanja je tudi v zdravstvenem oziru najprimernejši.

Če se primerja v posamezni hiši število stanovanj in stanovalcev, imamo za Belgijo sledečo sliko iz statistike za l. 1890.:

Brussel šteje na 1 hišo	8:45	prebivalcev,
Antwerpen šteje na 1 hišo	7:09	prebivalcev,
Luttich > > 1 >	7:86	>
Gent > > 1 >	4:74	>
Verviers > > 1 >	10:62	>

Posebnost tega načrta stanovanja bo posebno razvidna v primeri z statistiko iz Nemčije.

Druga relativno največja industrijska država je Anglija. Tudi tukaj so se začeli prav zgodaj zanimati za stanovanjsko vprašanje. Že l. 1841. se je ustanovila prva stavbinska zadruga, sledile so ji v kratkem mnoge druge. Vlada je postavila mnogo komisij, da prouče stanovanjske razmere, in posledica je bila zakonodaja, da se nekoliko zboljšajo grozne razmere, ki jih je našla komisija. Prva postava datira iz l. 1851.; sledilo ji je mnogo drugih. Temeljna misel teh postav je, da more in mora javna oblast poseči v privatni interes, da mora država ščititi najemnika pred gospodarjem, da more, če je potrebno, celo gospodarja omejevati pri razpolaganju z njegovo posestjo. Če je stanovanje nezdravo in ga ni mogoče primerno popraviti, more državna oblast stanovanje zakleniti in celo hišo demolirati.

Pod gotovimi okolnostmi se dava oblastem pravica, nakupovati zemljišča in graditi stanovanja in tako izpodrivati privatne podjetnike.

L. 1866. so ustvarili državni fond, ki je dajal občinam posojila za zgradbo hiš. L. 1875. so dobile občine pravico razlastitve, da morejo stanovanja reformirati. Kjer so stara kvarna stanovanja odstranile, so morale skrbeti za nova. Postavljeni so bili posebni organi, ki so skrbeli, da so se postavni predpisi res izvrševali. Uvedli so nadzorstvo stanovanj. To ni bilo prepuščeno policiji, nego posebnim organom ad hoc. In kot prva in glavna inštanca za vse reforme je bila z zakonom določena občina. Nad njo je stala kot kontrolni organ državna oblast.

Vsa ta zakonska določila pa niso imela pravega uspeha, dokler ni misel zboljšanja slabih stanovanj prešinila vseh slojev prebivalstva. Pokazalo se je i tu, da ostane zakon le zakon, dokler se ljudstvo samo ne oklene samopomoči.

Lastno delo po zadrugah je postalo i tu glavni temeljboljšanja, ki ga je država in uprava le dopolnjevala. Tako so samo v enem letu 1907 na Angleškem imeli 413 produktivnih zadrug, ki so zgradile v enem letu 46.700 hiš za 230 milijonov kron. Istega leta je zgradilo v Londonu 10 dobrodelnih stavbnih družb stanovanja za 125.000 oseb; javne korporacije so porabile 144 milijonov kron za prezidavo predmestij. To je bilo možno izvesti šele tedaj, ko se je vsa javnost začela zanimati za važno stanovanjsko vprašanje, ki ga je lord Beaconsfield označil kot pravi predpogoj vsake druge socialne reforme. In angleški kralj Edvard VII. je celo v svojem prestolnem govoru v decembru 1909 med programom naznačil tudi skrb za stanovanja delavstva.

Zato je pa tudi pogled na London ves drugačen kot pogled na druga svetovna mesta. Dasi prvo evropsko mesto po svoji velikosti, ne kaže onega duhamornega in obupujočega vtisa velikih monotonih vojašnic po pet, šest nadstropij, ravnih in enakomernih ulic, dokler ti sega oko, prostorov, kamor ne dosežejo smehljajoči se solnčni žarki. Nasprotno: če se odpelješ nekoliko dalje iz nepopisnega vrvenja središča City in prideš v predmestje do stanovanj delavcev, vidiš napol vaško sliko. Male prijetne hišice z malim vrtom spredaj, prostornejšim zadaj; pritlične ali kvečjemu enonadstropne. Ponekod se drže ena tik druge (Reihenhäuser) ali pa so obdane okrog in okrog z zelenjem. Tu piha svež zrak kot na deželi, tu se igrajo med zelenjem topli solnčni žarki in oveseljujejo delavsko prebivalstvo. In ko se sprehajaš med temi hišicami, ne veš pravzaprav, ali si v mestu ali na deželi, in prevzame ti dušo tiha misel: Tu je prijetno bivati . . . To tem bolj, ker nima družina daleč do delavnice; podzemeljski undergrund te namreč za minimalno ceno nekaj pencov postavi v par minutah v City, kjer je središče svetovnega trga in prometa . . . Tako delajo praktični Angleži.

Tudi tukaj prevladuje sistem enodružinske hiše, kar je razvidno iz sledečih podatkov, in sicer iz leta 1891.:

v Londonu	je prišlo na	1 hišo	1·7 stanovanj	in 7·6 stanovalcev
> Bristol	> >	> 1 >	1·1 >	> 6·3 >
> Liverpool	> >	> 1 >	1·2 >	> 5·7 >
> Manchester	> >	> 1 >	1·4 >	> 5 >
> Birmingham	> >	> 1 >	1·4 >	> 5 >

Ta statistika kaže obenem praktično izvedljivost zdravstvenega in etičnega postulata: enodružinske hiše.

Da je mogoče delavcem in drugim, ki so zaposleni v sredini mesta, stanovati v okolici, skrbijo dobre železnične zveze. Ker so na Angleškem železnice v rokah privatnih akcijskih družb in gledajo iste samo na dobiček, zato je izdala vlada l. 1883. posebni zakon Cheap Trains Act, s katerim more država zasebne železnične družbe prisiliti, da vpeljejo posebne delavske vlake. Voznina znaša na teden 1—2 šilinga.

Promet na takih delavskih vlakih je velikanski. Leta 1896. n. pr. se je v Londonu s takimi vlaki prepeljalo 62,000.000 oseb. Število jutranjih in večernih delavskih vlakov tega leta je znašalo 363.

V Nemčiji se je začela industrija bujnejše razvijati v petdesetih letih in takrat je postalo stanovanjsko vprašanje bolj pereče. Nastopili so prvotno poedinci, n. pr. Karol Rodbertus in predlagali izboljšanje bednih stanovanj in sicer na ta način, da se ustanovljajo stavbinske zadruga in da začne tudi javna uprava posezati v to vprašanje. Toda liberalizem, ki se je tedaj najbolj širil po Nemčiji, je zadušil take klice. Še le začetkom osemdesetih let, ko je nastopilo društvo za socialno politiko (Verein für Sozialpolitik 1872), se je začelo uspešnejše delo na tem polju.

Najprej se je začelo delati teoretično na pravnem polju. Zboljšali so se stavbni redi (Bauordnungen). Uvedli so se posebni predpisi za posamezne pasove (Zone) in sicer glede na izrabo prostora, visokosti hiš, odprte ali zaprte zidave (offene oder geschlossene Bauweise) itd. Uvedlo se je tudi nadzorstvo stanovanj po nekaterih državah. Nadzorovalni organi so bili uradniki, policija ali inspekcijski organi ad hoc.

Začelo se je tudi praktično delo, najprej na Pruskem in sicer za delavce v državnih zavodih in malo plačane državne uradnike. Od l. 1895. je porabila pruska država v ta namen 104 milijone mark in sezidala nad 30.000 stanovanj. Po njenem vzorcu so delevale i druge nemške dežele.

Tudi posamezna mesta so začela energično delo na tem polju. Pred vsemi omenjam Ulm, ki je postal za zgled marsikateremu drugemu mestu. Ulm ima v svoji lasti $\frac{3}{4}$ zemljišča okrog mesta, koder se bo zidalo v doglednem času, in sicer 376 ha zemljišča in k temu 776.945 K čistega premoženja. Vse to je pridobilo mesto pri raznih transakcijah z zemljiščem. Mesto samo oddaja posameznikom od tega zemljišča stavbne parcele in sicer tako, da si vknjiži odkupno pravico (Wiederkaufsrecht) in pogoj,

da se bo stavba res vporabljala za stanovanje. Na ta način si ohrani mesto možnost zemljišče zopet dobiti v svojo last za prvotno ceno, povečano za stavbne stroške, če bi sedanji lastnik hotel zemljišče ali stavbo prodati; obenem vpliva s tem jako ugodno na cene stanovanj.

Najuspešneje se je pa delovalo z javnimi sredstvi. L. 1889. so uvedli na Nemškem starostno in invaliditetno zavarovanje. Tu se naberejo velikanske vsote denarja in zakon jih dovoljuje uporabljati za izboljšanje stanovanjskih razmer. Taki zavodi dajejo posojila po nizkih obrestih stavbnim družbam tudi čez mejo pupilarnosti (druge hipoteke). Količnega uspeha je to bilo, kaže dejstvo, da je dalo 31 deželnih zavarovalnih zavodov v 10 letih 225·6 milijonov mark kot posojilo stavbinskim družbam za zgradbo družinskih stanovanj in 13·8 milijonov za zgradbo dobrodelnih zavodov. Naj bi bil to migljaj za naš bodoči zakon o socialnem zavarovanju!

Pa tudi stavbinsko zadrugarstvo na Nemškem silno napreduje. L. 1890. je bilo 50 stavbinskih zadrug, l. 1908. pa že 747 s 140.278 člani.

Način stanovanja je v Nemčiji kot tudi pri nas v Avstriji drugačen od zapadnih narodov. Tu so udomačene velike hiše z večjim številom prebivalcev.

Leta 1890. je prišlo

v Berlinu	na 1 hišo	12·3 stanovanj	52·6 stanovalcev
» Vratislavi	» 1 »	8·2 »	35·4 »
» Draždanih	» 1 »	6·3 »	27·4 »
» Lipskem	» 1 »	5·4 »	25·4 »
» Mnihovem	» 1 »	5·1 »	22·4 »
» Hamburgu	» 1 »	4·5 »	20·1 »

Vendar prevladuje i tu kot na zapadu isto gibanje: obrt in trgovina se osredotočuje v sredini mesta, stanovanja se premikajo v bližnjo okolico. V ta namen so uvedeni posebni delavski vlaki. Berlinski se dele v tri pasove po razdalji. L. 1898. n. pr. je peljalo dnevno v prvem pasu (najbližja okolica) 788, v drugem pasu 371, v tretjem 123 vlakov.

Cena je primeroma nizka:

do daljave	7·5 km	stane	II. razred	15 pf.,	III. razred	10 pf.
»	»	15 »	»	II. »	30 »	III. «
»	»	20 »	»	II. »	45 »	III. »

Tedenski in mesečni listi so še mnogo cenejši.

Enotne stanovanjske zakonodaje Nemčija nima. Tam ne tratijo toliko časa z raznimi zakonskimi predlogami, kot pri nas v Avstriji, ki je res klasična država za to šaro; v Nemčiji rajši praktično delajo. Vendar omenjam še določil novega državljanskega zakona za Nemčijo o dednem stavbnem pravu (Erbbaurecht), ki so jako pospešila stavbinstvo in ki so postala merodajna še za naš novi zakon.

Dedno stavbno pravo je prodajna in podedovalna pravica, na tujem zemljišču ali pod njim imeti svojo zgradbo. Pri tem moramo razlikovati dva lastnika: lastnika zemljišča in lastnika hiše, ki sta dve različni osebi. N. pr. soseda *A* in *B* napravita sledečo pogodbo: *A* sezida poslopje na zemljišču soseda *B*. Lastnik hiše je *A*, ki jo je sezidal; lastnik zemljišča je in ostane *B*; oviran je pri svoji lastninski pravici pa toliko časa, dokler velja pogodba. Nasprotno pa more *A* za čas pogodbe poslopje poljubno uporabiti, ga prodati, zadolžiti itd. Ko pa čas pogodbe poteče, pride poslopje v last sosedu *B* kot lastniku zemljišča in sicer po določenih pogodbah. Čas, kako dolgo trpi pogodba, je različen, od 30 do 70 let.

To pravo je prastaro; poznali so ga Rimljani (*superficies*), poznali so ga stari Germani (*Bodenleihe*), pozna ga i angleško pravo (*lease*). Rimsko pravo je določalo, da pripade poslopje po 90 tih letih zastoj v last lastniku zemljišča. V kasnejšem rimskem pravu je *superficies* izgubila svoj pomen; vendar pa je prešla v splošno pravo (*gemeines Recht*) in od tod, pomešana z nemškimi pravnimi principi v naš občanski državljanski zakonik iz leta 1811. Toda ta zakonska določila so ostala le na papirju, v resnici praksa ni poznala deljene lasti.

V najnovejši dobi socialnega gibanja pa smo se začeli zopet bližati starejšim pravnim principom. Začeli smo gledati na pravo ne kot na striktno določilo reda nego na njegov ekonomski in socialni pomen. In pod tem vidikom so se začele zakonske reforme.

Veliko je sveta po mestih in zraven mest, ki ga lastnik noče prodati pa tudi ne uporabiti za zidavo stanovanj. Čaka mirno, da raste cena in živi od lepe rente, ki mu jo zemljišče donaša; kaj zato, če vlada pri tem draginja in pomanjkanje stanovanj.

Temu zlu se da odpomoči po novem določilu nemškega občanskega državljanskega zakonika. Lastnik in podjetnik napravita pogodbo, da bo podjetnik sezidal na njegovem zemljišču hišo

ter jo užival neko vrsto let. Po pretekli dobi pripade zemljišče zopet v polno last (plena proprietas) lastniku in s tem še mnogo večja vrednost, ki jo je zemljišče med tem časom zadobilo. Kaj bo s hišo, določa pogodba.

Na drugi strani pa se pritegnejo tudi podjetniki k stavbinstvu, ker ne potrebujejo toliko lastnega kapitala za zgradbo hiš. Stroški zidave se namreč zmanjšajo za ceno zemljišča in k temu je dodati še ugodnost, da se dobi hipoteka na tuje zemljišče. Pogoj je le, da se mora poplačati dolg potom anuitet najkasneje pet let prej, preden poteče pogojena doba dednega stavbnega prava.

Na prvi pogled se pa pokaže ena socialna napaka tega zakonskega določila: na koncu pogodbene dobe pripade lastniku zemljišča velik nezaslužen dobiček (Wertzuwachs). Lastnik ni sejal, pa le žanje. Cena pa je narasla pod vplivom splošnega razvoja, zato naj bi prirastek vrednosti pripadel splošnosti (občini ali deželi itd.) Po tem socialnem zahtevku se ravna tudi nemška praksa in dovoljuje uporabo dednega stavbnega prava le društvom. Predloga našega občanskega državljanskega zakona pa sploh dovoljuje stavbno pravo (Baurecht) le državi, deželi, okraju, občini, javnim fondom, cerkvenemu premoženju ali dobrodelnim zavodom in sicer, v zadnjem slučaju, če potrdi politična deželna oblast, da je stavbno pravo v javnem interesu.

Velik socialni pomen te zakonske določbe je očividен. Produkcija stanovanj bo večja in cena vsled tega primerno nižja. Občine in javni zavodi pa bodo imeli lepo priložnost, vplivati na oboje. Nemška država je takoj uporabila ugodno zakonsko določbo, da je pokupila ves svet ob obeh straneh »Kaiser Wilhelmskanala«, da ga odda stavbnim podjetnikom, sama si pa ohrani velikanski prirastek vrednosti, ki nastane, ko se promet po teh krajih poveča.

Vzporedno z navedenimi cilji stanovanjske politike je opaziti novo tendenco v razvoju mest. Industrija zapušča zopet polagoma velika mesta in si išče tal po deželi, kjer so dani zato naravni pogoji: vodne sile, sirovine itd. Važen faktor so pri tem tudi stanovanja delavcev; na deželi so cenejša in zdravejša, kar ima svoj vpliv tudi na mezdo in delozmožnost (Leistungsfähigkeit) zaposlenih. Iz navedenega razloga so se začeli podjetniki sami brigati za stanovanja svojih delavcev in jih jim zidati, da imajo stalnejše delavce. — Po mestih se pa osredotočuje trgovina. Tovarne

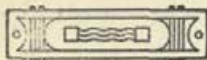
po deželi imajo v mestih svoje izložbe in pisarne, kjer se blago prodaje v velikem in malem. To je nova faza v razvoju mest.

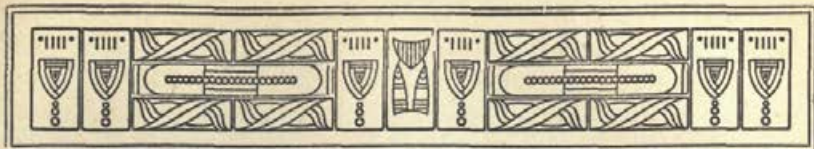
Tako vidimo v omenjenih državah tri izhode za stanovanjsko politiko: državo, občino, interesente. Najuspešneje je delo občine, to zlasti v Nemčiji, in interesentov potom stavbinskih zadrug na Angleškem.

Prvi pogoj vsega takega dela pa je: zainteresiranje javnosti. Praktični Belgičani se tega najbolj zavedajo: že na ljudski šoli mora učitelj vzbujati učencem tako zanimanje, in sicer za eno-družinske hiše, ki najbolj služijo družinskemu življenju in najbolj odgovarjajo postulatam etike in higiene.

In pri nas v Avstriji?

O tem prihodnjič.





OBZORNIK.

Verstvo in kultura.

Bodočnost Avstrije.

Dr. A. U.

V »Hist. pol. Blätter« (CL, 1912, 769—92) je napisal nemški državnik znamenit znanstven članek o Avstriji. Vse nesreče Avstrije v zadnjem polstoletju izvaja ta državnik iz dualizma.

Ko je bila leta 1866. po praškem miru (23. avgusta) Avstrija izločena iz Nemčije, je bilo takoj jasno, da je poslej mogoča Avstrija le še kot narodno-federativna država. Zakaj? Zato, kakor je rekel že leta 1875 Wuttke, ker je bilo treba Avstrijce le prešteti in se je pokazalo, da je Nenemcev več ko Nemcev. Sicer je pa bil izrazil federalistično misel že oktobrski diplom (20. okt. 1860) in leta 1865 je bil minister Belcredi zasnoval že podroben načrt o federativni reformi Avstrije. A po letu 1866, ko je bila taka reforma v federativnem zmislu le toliko bolj nujna, je prišel na krmilo Beust, tujec in protestant, ki ni poznal historičnega razvoja Avstrije in dejanskih razmer, ter je, podpiran od cesarice, prodrl z Andrassyjevim in Deákovim načrtom dualizma. »Kam naj vede taka politika,« je vzkliknil tedaj v cesarskem svetu grof Belcredi, »politika, ki zadovoljuje le Mažare in tudi med temi le gospodujočo stranko, druge zares avstrijsko čuteče dežele pa pušča nezadovoljne, dà, večino prebivalstva v teh deželah, ki je slovanska, kar v glavo suje?«

In res, »nobeden izmed hudih udarcev, ki so Avstrijo zadeli, ne Solferino ne Sadova, ni imel za ugled in za bodočnost habsburške monarhije tako usodnih posledic kakor dualizem.« Odslej je moral dajati vladar Mažarjem koncesijo za koncesijo. Kmalu bo raztrgana armada, a leta 1907 je prišla še »nagodba«, ki bo leta 1917 kar mehanično raztrgala še gospodarsko enoto avstrijske monarhije. Za gospodarsko ločitvijo mora priti naravno tudi popolna politična ločitev. Zgled podajata Švedska in Norveška, kjer se je izvršil isti proces. »Država z dvema polovicama, z dvojnimi ministrstvom in dvojnimi parlamentom, mora ali izpremeniti ustavo ali pa mora po notranjem nasprotju razpasti.«

Tudi na zunaj, za vnanjo politiko je dualizem usoden. Težišče politike je v Budapešti. Skoraj vsa poslaniška mesta so zasedena od Mažarjev, kakor skoraj vsa konzularna mesta od Judov. Kako naj

Mažarji s svojo dualistično težnjo krepko delujejo za velike interese enotne Avstrije? »Kako naj imajo za veliko Avstrijo čuvstvo in umevanje poslaniki iz dežele, kjer je celo avstrijska himna prepovedana?« To je tudi vzrok, da ni bilo nobene avstrijske politike na Balkanu.

Če naj bo Avstrija še v bodočnosti velesila, je prva in nezprosna zahteva: proč z nagodbo iz leta 1907. Po ustavi bi bile mogle skleniti tako nagodbo, kakor je dokazal dr. Jäger, le delegacije in je torej nagodba tudi neustavna. Avstrija je že geografično gospodarska enota in taka ločitev bo zanjo naravnost katastrofalna. Druga zahteva je enotnost cesarske armade. Tretja zahteva je odprava dualizma. Tudi dualizem, dokazuje pisatelj, ni bil ustavno sklenjen. Vsekako pa iz njega izvirajo vse druge nesreče, zlasti tudi »vnebovpijoča nepostavnost v hrvaški kraljevini«. »Da je Avstrija izgubila na Balkanu domala ves vpliv, je prvi vzrok ta, ker si ni mogla pridobiti simpatij svojih 8 milijonov Jugoslovanov in ni umela proti vsesrbski teoriji postaviti vsehrvatske.« Če Avstrija ne osvobodi cesarju vsekdar zvestih Hrvatov mažarske oligarhije in če sploh ne reši hrvatskega vprašanja s federativno reformacijo monarhije, bo namesto Avstrije srbstvo prevzelo politično vodstvo na Hrvaškem.

Poleg odprave dualizma je pa treba Avstriji še nečesa, na kar je avstrijska politika v zadnjih 150 letih pozabila. Zlasti od liberalne ère sem avstrijska politika ni umela, da je prvi in najmočnejši pogoj edinstva v poliglotni katoliški državi katoliška misel in katoliško življenje. Katoliško edinstvo je v prvi vrsti omogočilo Avstrijo in spet more v prvi vrsti le katoliška ideja premagati razdirajoči radikalni nacionalizem. A avstrijske vlade so na to pozabile. Pospeševale so jožefinizem, birokratizem in liberalizem. Celo proti hujskanju zoper Rim, ki je bilo obenem veleizdajsko rovanje proti habsburški dinastiji in monarhiji, niso vlade ničesar storile. Zato ni čuda, da je izgubila katoliška misel v avstrijskih narodih že mnogo življenjske moči. Vendar je ta misel še dosti močna, da preobrazi Avstrijo, treba ji je le dati svobodo. Evharistični kongres je bil velika manifestacija te misli, obenem pa s političnega vidika velika manifestacija veleavstrijske misli.

Avstrija se mora spet zavedeti, da je katoliška država. Ta zavest ji bo dala notranje edinstvo, ta ji bo pa tudi priklicala v spomin nje poslanstvo. »Dokler je bil orient ofenzivna sila, je bila misija habsburške države, biti močna bran krščanski kulturi; sedaj je nje historična naloga ponesti to kulturo proti vzhodu. Ta misija, pravi grof Crenneville (Österreich-Ungarns Wirtschaftspolitik, Balkanpolitik u. Staatsverfassung 1910, 71) je Avstriji tako naravna, da bo, če jo Avstrija zanemari, v nevarnosti obstoj monarhije. Diplomatično igro na Balkanu in za Balkan je Avstrija domala izgubila, naj bi že začela drugačno politiko!«

Narodnost in etika.

Dr. A. U.

Če spet govorimo o tem, ni morda zato, da bi odgovarjali »Napredni Misli« in dr. Rostoharju, ki, kakor pravi pokrajinsko glasilo jugoslovanske napredne mladine na Slovenskem, »Preporod«, (I. I. št. 4.) »Napredno Misel« »izdaja, urejuje, piše in bere«. Sodba »Preporoda« o Mihajlu Rostoharju se nam zdi sicer malce prehuda. Pisec »Preporodov« bi ž njim najrajši govoril »s pasjim bičem« in »si je moral trikrat umiti roke, ko mu je napisal odgovor.« Tako hudo menda ni — seveda mi dr. Rostoharja le malo poznamo —, a to je resnično, da je njegovi prevzvišenosti na učenjaškem stolcu zastoj kaj dokazovati, ker ni dovzeten za misli in dokaze drugih. Govorimo torej spet o narodnosti in etiki le zato, ker je vprašanje tolikega pomena in nam dr. Rostohar kot filozof narodnega radikalizma s svojo filozofijo nudi priliko, da vprašanje bolj konkretno osvetlimo.

Katera je naša teza? Dvostroka: Da je mogoče etiko le religiozno utemeljiti, da je pa ni mogoče utemeljiti zlasti ne s principom narodnosti, kakor bi rad narodni radikalizem.

Začnimo z drugim. Najprej opomnimo, da je narodno čustvo, ljubezen do naroda brez dvoma tudi lahko npravna moč kakor materinska ljubezen, kakor ljubezen do samega sebe, npravna moč, ki je zmožna heroizma. A ni to vprašanje, vprašanje je marveč le, ali ima ljubezen do samega sebe, ali materinska ljubezen, ali v našem slučaju narodno čustvo vse v sebi, kar treba, da pred pametjo obrazloži vsa iz tega čustva izvirajoča dejanja kot npravna. In tega nima ne ljubezen do samega sebe (ki je lahko egoizem), ne ljubezen do naroda (ki je lahko narodni egoizem). Naš argument je bil kratko ta: Če naj je narodno čustvo prvo počelo npravnosti, mora dajati narodnost npravnosti moč in mora biti obenem merilo za dobro in slabo, za pravo in nepravo. To sta namreč npravnosti bitna znaka: iz nje ukaza je dolžnost in nje razsodba je pravec za npravno življenje. A narodnost sama ne more utemeljiti ne enega, ne drugega. Sama narodnost mi ne more biti kriterij za dobro in slabo. Z narodnostjo se n. pr. dobro strinja ekspanzivnost, težnja, da se narod kolikor mogoče bolj razraste in si asimilira tudi tuje elemente, toda je li zato že vsaka ekspanzivnost v soglasju z narodnostjo? Vsi obsojamo neke vrste ekspanzivnost nemštva, italijanstva, mažarstva. To je dokaz, da imamo kriterij npravnosti od drugod in ne iz narodnosti. Ta argument je tem močnejši nasproti modernim, ki za postanek naroda mnogo bolj poudarjajo asimilacijo kakor pa enotni rod. Pruski pomorci so bili Slovani, a tuja sila jih je pomemčila: po rodu so Slovani, po narodnosti Nemci. A iz narodnosti tudi ni mogoče zajemati npravne moči za vsa dejanja, ki jih pamet terja. Ljubezen do naroda me nagiblje, da mu branim pravice, a me ne odvrča, da bi inorodcem ne delal krivice.

Dr. Rostohar se izkuša izviti temu dokazu z dvojno argumentacijo. Prva je: Mi »stavimo narodnost ravno zaradi npravnosti

kot regulativ človeškega življenja na prvo mesto naših vrednot, ker vidimo v narodnem čuvstvanju najmočnejši vir npravnega ojačenja. Če je narodnost zaradi npravnosti najvišja vrednota, kateri se žrtvujejo vse druge, kako je potem mogoče iz tega stališča opravičevati nenpravna dejanja kot npravna? ... Npravnost je regulativ življenja, kot tak nam je najvišje načelo. Npravnost pa ima svoj pravi zmisel v socialnem življenju poedincev in njena najmočnejša korenina je ravno narodno čuvstvo in zato stavimo narodnost tudi v praktičnem življenju na prvo mesto in narodne dolžnosti smatramo za najvišje dolžnosti. Mi poudarjamo narodnost ravno zaradi tega, ker hočemo postati v narodu in z narodnostjo npravno popolni ljudje. Npravnost in narodnost sta torej v taki zvezi, da ju realni niti ločiti ne moremo; npravnost in zato tudi narodnost sta načelo našega življenja.«

Pravzaprav bi bila torej narodnim radikalcem npravnost prvo, »najvišje načelo življenja«. Bili bi torej pravzaprav »npravni radikali«. Vendar jim je pa »najmočnejša in najgloblja korenina«, pravzaprav po zmyslu argumentacije edina korenina npravnosti narodnost. Torej vendarle iz narodnosti zajemajo npravnosti moč in narodnost jim je npravni pravec! Prav to pa je, kakor smo pokazali, zmotno. Samo iz narodnosti in tudi ne poglobitno iz narodnosti se npravnost ne da obrazložiti.

Dr. Rostohar je vsekako sam čutil dokazno nemoč svojega argumenta, zato si izkuša pomagati še z drugo argumentacijo: narodnost istvoveti s socialnostjo. »Socialno življenje, pravi, je de facto narodnostno življenje. Socialno in individualno življenje eksistuje le v naši abstrakciji, de facto sta pa le eno realno življenje, ki se nam kaže v dveh oblikah. Socialno življenje je faksično narodno življenje in kot tako je gotova stran življenja poedincev. Narodno življenje je moje, je tvoje življenje etc., zato so vsi problemi narodnega življenja problemi individua oziroma individuov. Iz spoznanja, da je človek socialno bitje, da je socialnost njegovemu življenju svojstvena, izhaja (pa) postulat npravnosti kot princip življenja« (pravtam 175). Če izluščimo iz tega govorjenja argument, bi bil kratko ta le: Npravnosti najgloblja korenina je socialnost. A socialno življenje je realno narodno življenje. Torej je najgloblja korenina npravnosti narodnost.

Toda tudi ta argumentacija narodnoradikalni teoriji ne more dati moči.

Gotovo se s socialnostjo meje npravnosti jako razširijo. Kdor izvaja npravnost iz socialnosti, temu je dobro, kar se strinja s socialnostjo, a slabo, kar je s socialnostjo v opreki. Ker je polje socialnosti silno obsežno, je mogoče tako zasnovati celo socialno etiko. Vendar pa tudi socialnost ne more biti zadnja osnova etike. Prvič spet zato ne, ker ne more dati za vse krize življenja zadostne npravne moči. Lehko je umeti, naj človek podredi svoje interese socialnim interesom, ker je socialna blaginja tudi njegova blaginja, a zakaj bi bil človek dolžan tudi sam sebe žrtvovati za družbo? kako naj je tu socialna blaginja njegova blaginja? zakaj ne bi

smel reči: kaj mene briga socialnost, ko mene več ne bo? après nous le déluge! Potem pa socialnost spet tudi ni zadostni kriterij za pravno dobro in slabo. Lahko je dejanje nenravno, četudi ni socialno kvarno, in lahko je nenravno, četudi je socialno dobro. Nekateri narodi so morili nebolgljene otroke in betežne starce, ker so videli, da so taki ljudje sebi in drugim v nadlogo. In vendar obsojamo taka dejanja kot nenravna!

Kar pa je poglavitno, dr. Rostoharjeva argumentacija je v osnovi sofistčna. Narodni radikalizem ni socialni radikalizem, ampak ravno narodni. Narodnost ni kar kratkomalo socialnost, marveč le neka diferenciacija socialnosti. Slovenskemu narodnemu radikalcu ni splošno socialnost najvišje načelo, ampak prav ta, diferencirana oblika socialnosti, slovenska narodnost. Zato ne sme iskati korenine in vira »npravnemu ojačenju« v splošni socialnosti, temveč prav v ljubezni do svojega naroda. A ta ljubezen je v nekih mejah vsekako pravno upravičena, dà, pravna dolžnost, a kot absolutno načelo ni drugega nego narodni egoizem. Če pa to, sledi takoj, da bil lahko isti narodni egoizem z isto pravico najvišje načelo tudi drugim narodom, da bi bila torej v imenu narodnosti večina in sila pravica. Dr. Rostohar pravi: »Če ljubim svoj narod, ali moram zaradi tega ostale narode sovražiti?« To res ne sledi, toda ali jih moram radi tega ljubiti in ali jih ne smem sovražiti ter zatirati, če mojemu narodu to hasni? In zares narodni radikanci, kjer imajo moč, tako delajo!

Narodnost ni in ne more biti pravec npravnosti. Za etiko, pravi nemški filozof Paulsen, je prvo vprašanje: kateri je zadnji smoter človeškega življenja? in ker je smoter vedno neko dobro, katero je najvišje dobro človeškega življenja? dobro, ki je z ozirom nanje vse drugo le del ali sredstvo? Drugo osnovno etično vprašanje je pa: odkod dolžnost? in ker je dolžnost izraz nekega zakona, odkod zakon? in odkod ima zakon moč in oblast? Zastonj pa ves trud, da bi vse to našli v narodnosti. Etika je nekaj vseobsežnega. Nobenega razmerja v življenju ni, če je le odvisno od svobodne volje, da ne bi etika posegala vanje. Narodnost je pa le ena sfera človeških razmerij, in sicer ne prva in ne najvišja. So individualne dolžnosti, ki še ne segajo do narodnosti, in so socialne dolžnosti, ki segajo že preko narodnosti. Zato more biti princip npravnosti le absolutno najvišje dobro, ki obsega vse drugo dobro, in le absolutni zakon, ki obsega vse druge zakone.

Tak princip je zares katoliško načelo, ki obsega vse odnose, poedinca do samega sebe, poedinca do družbe in družbe do poedinca, naroda do naroda. Katoliško načelo je tudi zares najvišje pravno socialno načelo, ker uči poedince in narode moliti k istemu Bogu: »Oče naš!«

Dr. Rostohar si je privoščil o tej zadnji misli, izraženi v »Času«, dvoje opazk, ki sta se bržčas njemu zdeli zelo modri. »Ali nismo Slovenci«, pravi, »dovolj krščanski narod, unisono katoličani? In vendar nas katoliški Nemci in Italijani sovražijo, preganjajo in tla-

čijo, kjer le morejo!« A vprašanje je napak zastavljeno. Odtod, če med nami vlada katoliško načelo, sledi le to, da smo mi do drugih pravični, ne pa, da so drugi do nas. Vprašati bi torej moral: Ali niso Nemci in Italijani dovolj katoliški in vendar niso do nas pravični? in odgovor bo takoj jasen: Tisti Nemci in Italijani, ki nas preganjajo, gotovo ne!

Toda dr. Rostohar kaže prav na dunajske krščanske socialce, češ »nemški barbarizem dunajskega krščanskega socializma presega daleč meje vsakega narodnega fanatizma; z rafinirano brutalnostjo zapirajo češke privatne šole, kljub temu, da dunajski Čehi molijo k istemu Bogu (dr. Rostohar ga piše z malo začetnico) »Oče naš!« Stvar je spet napak zasukana. Vprašanje je namreč, ali tudi krščanski socialci molijo »očenaš«? In žali Bog, moramo reči, da ga mnogi slabo molijo, če ga sploh molijo. Da pa zatirajo Čehi, to se godi prav zato, ker se vdajajo ne krščanstvu, ampak — narodnemu radikalizmu! Narodni radikalizem je najhujši notranji sovražnik Avstrije. Kaj pa je tista težnja po hegemoniji nemštva tu, mažarstva na Ogrskem drugega kakor praktično uveljavljanje teorije narodnega radikalizma?¹

»Großmacht Presse.«

Dr. J. Eberle je napisal značilno knjigo o mogočnem vplivu časnikov ter o vplivih na časnike.²

O silni moči časnikov ni nobenega nesoglasja. Že Carlyle je dejal za Anglijo: »Prava cerkev Anglije so dandanes izdajatelji časnikov, ki dan za dnem propovedujejo ljudstvu.« Bethmann-Hollweg: »Mi živimo v dobi časnikov.« Rosegger: »Časnik, ti si velik propovednik naše dobe.« Prof. K. Bücher: »Časnik je univerzalni liferant duševne hrane za cele velike ljudske sloje.« Da je res tako, je razvidno tudi iz množic, v katerih se sipljejo listi med ljudstvo. Na Angleškem in Francoskem izhajajo listi v stotisočih iztisih. Daily Mail ima 1 milijon iztisov na dan, Petit Parisien 1,200.000. Nemški veliki listi imajo 50—100.000 naročnikov. V Avstriji »Neue Freie

¹ To v obrambo načel. Pod črto še nekaj! Dr. Rostohar piše, da Ušeničnikovi argumenti v ljubljanskem lemenatu morda še kaj zaležejo, a njemu da ne morejo imponirati. Tudi si je dal pisati od »izobraženega katoliškega duhovnika«, da se z Ušeničnikovimi filozofičnimi razpravami ne strinja, da pa Ušeničnik po mnenju večine katoliškega razumnštva med katoliškimi znanstveniki tudi najmanj šteje. In dr. Rostohar da je tudi o tem prepričan in bi z veliko večjim veseljem polemiziral, če bi si bil svest, da ima diskusijo z resnim človekom. Gospod dr. Mihajlo Rostohar! Sedaj sami vidite, kako je z Vašo teorijo. Če se že pod Ušeničnikovo kritiko odkrivajo take hibe Vaših argumentov, kaj bi se le bilo, ko bi stopili na plan zoper Vaše argumentacije »resni katoliški ljudje in znanstveniki!« Kaj bi bilo tedaj, g. Rostohar, ko že sedaj celo naši »lemenatarji« majejo z glavami nad Vašo logiko in se čudom čudijo, da ste Vi tisti, ki je pisal »uvod v znanstveno mišljenje!«

A. U.

² Dr. Joseph Eberle, Großmacht Presse. Enthüllungen für Zeitungsgläubige. Forderungen für Männer. München 1912.

Presse« 66.000, »Zeit« 35.000, »Neues Wiener Journal« 80.000. Veliki listi imajo do 20 urednikov in več, njih letni budget dosega milijone. Angleški časnik Times je poslal v rusko-japonsko vojsko svoj parnik z brezžičnim telegrafom za poročevalce. Za en brzovav žrtvujejo časih tisoče in tisoče. Times so že dale za en telegram 144.000 K. Daily Mail izhaja obenem v petih izdajah, za papir ima svojo tovarno in za les za papir svoje gozdove v obsegu 7500 km².

A odkod časnikom sredstva, da vse to zmorejo? Od naročnikov najmanj. Silno mnogo neso velikim časnikom inserati. »Neue Freie Presse« ima v prazničnih izdajah do 100 strani inseratov in pravijo, da ji inserati ene take številke vržejo do 60.000 K. A še več kot inserati jim dajo takozvane »uredniške notice«, to je, oglasi in priporočila med dnevnimi vestmi, kjer ljudstvo misli, da govori časnik sam po resnici in pravici. »Neue Freie Presse« zahteva splošno za take notice za vrsto 10 K, za notico najmanj 50 K, za vesti z dvora in osebne vesti najmanj po 100 K. A kdove koliko dobiva za razne vesti ali cele članke, ki jih objavlja v službi kapitalizma, za razna podjetja, za akcijske družbe, za razne manevre na borzi! Kratka vest o kaki uimi kje v Ameriki lahko hipoma izpremeni cene na borzi, kaka kratka politična laž ali neresnična vest z bojišča lahko provzroči paniko, ki se ob njej dajo zaslužiti milijoni. Če kapitalist zasluži milijone, ali ne bo dal od lepega zaslužka časniku-pomočniku vsaj nekaj 0/0? Tako spet veliki časniki na lehak način zaslužijo stotisoče. A koliko dajo vplivnim časnikom razne vlade in države! Znan je izrek avstrijskega ministra, da brez »Neue Freie Presse« ni mogoče vladati. Ali bo pa kdo mislil, da časnik vladi zastonj služi? Samo plačati je treba, seveda lepo svoto, in »Neue Freie Presse« napiše dolge članke za Turčijo, teden pozneje pa, ko je Bolgarija plačala še večjo svoto, pa napiše spet najlepši članek za Bolgarijo. Odtod tisti hipni prevrati v politiki plačanih časnikov. Že Gustav Schmoller je rekel: »En del listov je odvisen od inseratov, drugi pa se daje podkupovati«.

Moč časnikov je odvisna predvsem od kapitalizma, ali kar je isto, od judovstva. Vsi korespondenčni uradi so v rokah judov (Agenzia Stefani, Agence Havas, Wolffova i. dr.). Prav tako so domala vsi veliki časniki last judov, tudi nemški socialnodemokratski »Vorwärts« je last judovske firme Singer & Co. Še posebej velja to za Avstrijo. Že Ed. Hartmann je dejal: »V Avstriji bo kmalu ves tisk judovski monopol.« Lastnik »Neue Freie Presse« Moritz Benedikt, ki ima v uredništvu 31 judov, je obenem tudi ravnatelj c. kr. korespondenčnega urada.

In ti časniki delajo »javno mnenje«! Govore vam o vsem, kakor da so vsevedeži: o svetovnem naziranju, o filozofiji, o vseh vedah, o umetnosti, o politiki, o gospodarstvu, o vsem. A kar je bolj usodno, njih duh je duh negacije: duh sovražen redu, npravnosti, krščanstvu. Ti listi odkrito ali zavito proslavljajo revolucijo in anarhijo. Npravnosti jim ni mar, temveč celo špekulirajo, kakor pravimo, na nizke nagone ljudstva; v to jim služi senzacija (živ

opis umorov, samomorov, perverznih seksualnih dejanj) in še posebej takozvana »chronique scandaleuse«. Najbolj pa sovražijo krščanstvo. S tem sovraštvom je prepojena vsa njih pisava, ločijo se le po tem, da eni odkrito brizgajo glen sovraštva, drugi pa prikrito kot modern kulturni parfum. Chamberlain pravi v glasovitem delu »Die Grundlagen des XX. Jahrhunderts«: »Dandanes je javno mnenje strašno izkvarjeno, ker delujejo judje proti vsakemu pojavu krščanske vere z neizprosним sovraštvom.«

Zato ni čuda, da se ob silnem vplivu tiska vsebolj širi globoka zamrza proti krščanstvu, frivolen duh nevere, npravna izkvarjenost, lascivnost in perverznost. Pod vplivom časnikov vse hlepi po senzaciji, in senzacija se spet nudi najbolj v presenetljivih pojavih človeške propalosti. Tako judovsko časopisje sistematično zastruplja krščanske narode, in krščanski narodi za to judom še plačujejo in robujejo.

Dr. Eberle v posebnem poglavju dokazuje, da ni tu druge pomoči kakor tisk proti tisku, dobro, krščansko časopisje proti slabemu časopisju. Tega dokaza nam že ni več treba. Navedimo le še besede Pija X.: »Ni plemenitejšega misijona, kakor je misijon časnikarjev. Moji predniki so blagoslavljalji meče krščanskih vojščakov, jaz rajši blagoslovim pero, vaš simbol, krščanski časnikarji... Stari ljudje radi pravijo, da so časniki nekaj novega in da so se časih duše reševale tudi brez njih. Da, časih, časih, a takrat tudi še ni bilo strupa slabega časopisja in zato tudi protistrup, dobri tisk, ni bil tako potreben. Zaman boste gradili cerkve, napravljali misijone, ustanavljali šole, vse vaše delo bo uničeno, ves vaš trud zaman, če ne boste umeli obenem v obrambo in v napad (za defenzivo in ofenzivo) rabiti orožja krščanskega časopisja.«

Dobro pa poudarja Eberle, kakšno bodi pošteno časopisje. Iztrgati ga je treba kapitalizmu, dobičkarstvu, in izročiti kulturnim družbam; pognati je treba iz uredništev »podkupljive časnikarske kulije, umske sanskulote in nemoralne eksistence« in nastaviti za urednike resne, umsko in npravno zanesljive može. Časniki morajo biti ne zapeljivci ljudstva, ampak vzgojevalci, ne sleparji, ampak rešitelji. Odločevati mora ne kolikost, ampak kakovost. Kar prinašajo, mora biti res poučno in izobraževalno, krščansko kulturno; strankarska politika mirna in ne nizkotna; zlasti morajo spoštovati človeško čast in družinsko življenje, in ne vohati po vseh kotih za pikantnimi slabostmi in škandali. Krščanski časnikar prepušča propovedi duhovnikom, a vedno in povsod poudarja v naši duševno razdejani materialistični dobi osrednji pomen religije in religioznosti: širiti mora zavest, da je religija tudi v časnem oziru višek kulture in podlaga človeške veličine, da ves vnvanji napredek ne more nadomestiti religije in brez nje človeštva ne osrečiti. Vedno pa kaže krščanski časnikar od časnika h knjigam, kjer naj se ljudstvo nadalje resno izobražuje, in od spoznanja k dejanju, brez katerega je spoznavanje brezplodno.

Kako se ima k tej sliki naše časopisje? Ali se je osvobodilo v vsem judovskega liberalnega in nemoralnega vpliva? Časih kakor da se tej in oni cerkveno-politični vesti, tej in oni notici o cerkvenih odlokih, o sv. očetu pozna, da je šla prej skozi judovsko liberalno mišljenje. Časih človek pograša prave toplote za ideale katoliške Cerkve. Vsled konkurence z liberalnim časopisjem je tudi naše časopisje preveč hlastežno po senzaciji (poročila s sodišč!), nravno časih premalo tenkočutno, v boju premalo načelno in preveč osebno, v tonu nekaterikrat sirovo in nizkotno. Naj bi se tudi naše časopisje tako izpopolnilo, da bi bilo v vsem vredno glasilo katoliških načel, ki bi dvigalo krščansko ljudstvo, a nasprotnikom vsaj ne dajalo povoda, da bi mogli s pisavo katoliških listov svojo podlo nizkotnost opravičevati!

Nove knjige o verstvu in kulturi.

Dr. Ivan Svetina, Katoliški verouk. Prva knjiga: Verske resnice (Dogmatika). Ljubljana 1912.

Prof. dr. Ivan Svetina je priredil iz apologetike in dogmatike, ki se rabita na slovenskih gimnazijah, posebno učno knjigo za realko, učiteljske in dekliski liceje.

Nekoliko skeptično sem vzel to delo v roke, češ, kakšen bo ta iznimek iz dveh učnih knjig. Toda priznati moram, ko sem delo proučil, sem ga bil vesel in mislim, da ga bodo tudi drugi. Po mojem mnenju se je g. kanoniku delo jako posrečilo. Kratko, a jasno in umsko utemeljeno dokazuje v prvem delu resničnost katoliške vere: božjo spoznatnost in bivanje, dejstvo razodetja, Cerkev kot božjo ustanovo in nje nezmotljivost. Prav tako kratko, a jasno tolmači v drugem delu verske resnice: o Bogu, o božjih stvareh, o odrešenju in posvečevanju človeštva, ter o dovršenju sveta. Na koncu je nekaj beriva. Knjiga bo dobro služila katehetom (seveda bo treba dati umskim naukom za mlade ljudi življenja in toplote), a tudi drugim bo dobro došla, zlasti učiteljem in učiteljicam in drugim izobražencem, ki si žele izpopolniti versko spoznanje.

Nekaj opomb. Poglavje o Kristusovem božanstvu bi jaz dal v drugi del, kjer da dokazu že spoznano učiteljstvo Cerkve novo moč. Za apologetiko zadoščuje, da se izpriča Kristusovo božje poslanstvo, to je, da je izpričan evangelij s čudeži, ki so kakor božji pečat za njegovo resničnost. V poglavju o Cerkvi nista oddelka A in B čisto logično razvrščena; dokaz za rimsko Cerkev je že v §. 23 A oddelka, zato bi moral biti oddelek B obdelan le kot potrdilo in pojasnilo nasproti drugim cerkvam. Na str. 70. bi utegnilo motiti govorjenje o viru in virih, o ustnem izročilu kot viru božjega razodetja in o virih, iz katerih Cerkev zajema ustno izročilo; kratek stavek bi bil lahko malo pojasnil razliko. Med resnicami iz ustnega izročila je na strani 69. naveden nauk o navdihnjenju sv. pisma; rečeno bi moralo biti vsega sv. pisma, da ne bi bilo nasprotja s str. 67—8. Dokaz za neumrljivost duše je v tem delu celo bolj popoln kakor v dr. Pečjakovi dogmatiki; vendar je samostojna podstatnost (str. 103) še premalo razvidna; treba bi bilo še nekoliko analize načela: operari sequitur esse. Na str. 129. je pre-

malo jasna razlika med zveličavnimi in zaslužnimi deli (grešnikova molitev je lahko *actus salutaris*, a ni *actus meritorius*). Težave je delalo, kakor kaže, g. profesorju, kam bi dejal poglavje o občestvu svetnikov. Zdi se, da ga še ni postavil na najbolj primerno mesto. Jaz bi ga postavil prav na konec dogmatike kot praktično vez med dogmatiko in etiko; povzel bi vse tiste resnice, ki jih obsega občestvo svetnikov in so po dogmatiki raztresene, še enkrat v eno; tu bi tudi lahko izpregovoril o bogočastju, o češčenju Srca Jezusovega, Matere božje, božjih svetnikov, o češčenju svetinj (relikvij), o vnanjem bogočastju, o procesijah in božjih potih itd. Morda bo g. profesor vse to obdelal v etiki? Toliko pripomb za event. drugo izdajo.

G. Esser u. J. Mausbach, Religion, Christentum und Kirche.
Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. II. und III. Band. 1913.

Te apologetike, katere I. del smo že omenili, sta izšla sedaj tudi II. in III. del. Drugi del (500 str.) obsega tri poglavja: o virih Jezusovega življenja, o Jezusu, božjem učitelju človeštva, in o Cerkvi kot Jezusovi ustanovi. Tretji del (434 str.) pa dve poglavji: o zgodovini Cerkve, ki priča nje višje poslanstvo, in o Cerkvi ter moderni kulturi. Knjiga ni to, kar je ta ali oni pričakoval, da bo, zakladnica apologetičnega znanja, kjer bi izobraženec vse dobil, kar potrebuje v dandanašnjih, od dvomov in ugovorov razdejanih časih. Knjiga podaja marveč znanstvene rezultate le o velikih vprašanjih krščanstva; na podrobna vprašanja ne daje odgovora. Ni repertoar, temveč knjiga, ki jo beri v večernih urah, da dobiš vedno lepšo idejo o Kristusu in Cerkvi, vedno globlje prepričanje, da je Cerkev res božja učiteljica človeštva, vedno jasneje spoznanje, da je vsi nasprotni ugovori ne morejo doseči.

A. von Ruville, Der Kulturkampf. Sein Wesen und seine Wirkung. 1912.

V tej brošuri (44 str.) označuje znani konvertit svoje misli o nemškem kulturnem boju. Namen temu boju je bilo politično uničenje Cerkve, vsaj v Nemčiji. Podlaga mu je bilo nepoznanje Cerkve. Bismarcka so zavedli liberalni učenjaki, a ni pomislil, da je učenjaštvo rado združeno s prevzetjem duha, to pa z nevednostjo v stvareh, ki ne spadajo v strokovno področje. Tudi se je motil, ko je mislil, da izvira voljnost škofov nasproti Rimu iz nemoške slabosti. Način boja je bil »pogansko-barbarski« (35). Uspeh pa — katoliški centrum.



Leposlovne novosti.

Piše Pavel Perko.

Pod svobodnim solncem. Povest davnih dedov. Spisal F. S. Finžgar. Izdala Katoliška Bukvarna v Ljubljani. 1912.

Zgodovinski roman! Tupatam se dvigne dvom, češ: ali je zgodovinski roman kot leposlovni umotvor upravičen ali ne? ali ima zgodovinska povest zagotovljeno mesto v vrstah umetne beletristike, ali pa naj služi le kot neke vrste vzgojno sredstvo in nič drugega? — Čudna vprašanja! Ali mar umetniku ni dana pravica, da si izbira sujete svojim delom po lastnem okusu in nadarjenosti? Ali ne sme izbirati umetnik zdaj iz teh, zdaj iz onih slojev in plasti; zdaj iz preteklega, zdaj iz sodobnega življenja? Saj je vendar znano: Greift nur hinein ins volle Menschenleben... Kar je obče človeškega, to si ostane enako včeraj kakor danes, kar je pa slojevnih in časovnih razlik, to so pritikline, ki so glede na naravo umotvora postranskega pomena. Gre torej le za to, kako bo pisatelj svojo zgodovinsko snov obdelal. Ako si je postavil za poglobiten namen učiti zgodovino in navajati zgodovinska fakta: potem mu kot umetniku vnaprej napovejmo bankrot. Tak jemlje zgodovinarju nekaj, kar le zgodovinarju gre; po krivici prilaščeno blago pa nima teka... Ako pa je leposlovec vzel zgodovinske dogodke le kot ogrodje, da na njem gradi povest z obče človeškimi konflikti: potem bodi prepričan, da mu ravno svetovna povestnica nudi snovi in gradiva v obilici. Zahtevajmo le, da nam leposlovčevo pero zgodovinsko sliko tako poda, kot se ona kaže z umetniške perspektive. Taka zgodovinska povest je prav tako lahko aktualnega pomena, kot katera koli druga, katere snov je vzeta iz sodobnega življenja.

Zato Finžgarju — čast! On se ni dal zapeljati, da bi smatral zgodovinsko natančnost za prvo, leposlovno umetnost za drugo. Narobe. Oko mu je bilo vseskozi vrpto v ideal, da ustvari leposloven umotvor — roman, čigar dejanje naj se vrši v prvih zgodovinskih časih naših slovanskih prednikov, čigar duša pa naj nam bo tako blizu kot sedanjost. Pisatelj je hotel umetniško zadovoljiti po umetnosti hrepenече občinstvo sploh. In to je dosegel. Ustvaril je zgodovinsko povest, ki je, ne le zgodovinska, ampak obenem umotvor, vzvišen nad meje časa in kraja.

Ko sem bral to dolgo in do zadnjega živo in zanimivo pisano povest, se mi je kar samoposebi razkrojilo vse delo v tri poglobitve skupine. Vsaka izmed teh skupin ima neke vrste samostojnost vsled sorodnosti snovi, ki jih obdeluje. V prvo skupino štejem boje Slovenov z Bizantinci in njih zavezniki [I. 1—9; II. 1; 7—12; 15—18; 21—25 (inkluz.)]. Druga skupina [I. 11—25 (inkluz.); II. 2—7; 12—15] obsega dogodke v Bizancu in na dvoru. Tretjo skupino tvorijo čudoviti dogodki in doživljaji Radovana in Ljubinice [I. 9—11; II. 18—21]. Vem da je ta razdelitev več ali manj svojevoljna, vendar

se mi zdi za objektivno oceno povesti važno, da te skupine ločim; ker če grajam eno skupino, s tem še ni tangirana povest kot taka; zlasti ako dotični del s celoto ni v nerazdružni zvezi.

Trdim, da sta prvi dve brez bistvenih napak; tretja vrsta (dogodki Radovana in Ljubinice) pa vrednost povesti bolj zmanjšuje nego zvišuje. To so pač dogodki tako podobni in sorodni tistim, ki jih čitaš pri Karl Mayu ali kakih nemških »Reisen und Abenteuer«, da se mi zdi Finžgarjevo pero daleč vzvišeno nad opisovanje takih dogodkov. Morebiti je to le moj osebni okus — bodi! Toda vtis imam, da poleg še tako gladkega sloga in še tako bujne domišljije in utemeljitve vendarle nimajo ti dogodki prave umetniške barve. Take dogodke naj opisuje pisatelj, ki mu je glavni namen, da dviga radovednost čitateljevo do nervoznosti in da mu zazibava duha v večalimanj utemeljene iluzije. Finžgarjevo delo pa je resno delo in zato bi bil bolje storil, da je črtal dotična poglavja, ki za celoten tok povesti itak niso posebnega pomena, ter izpolnil morebiti nastale vrzeli na drug način. Sicer ta poglavja, tudi tako kot so, povesti ne škodijo občutno, zato ker tvorijo le primeroma mal del ogromne celote. Vendar, ako bi se pri morebitni drugi izdaji ta poglavja izpustila, sem prepričan, da bo povest pridobila na svoji vrednosti ter da bomo z občudovanjem stali pred njo in rekli: »Epophalno delo je to!«

Da, posebne vrste delo je to! Ne rečem, da se Finžgarju ne pozna šola, ki je hodil vanjo kot pisatelj; a gotovo je, da si je v tej šoli prisvojil Finžgar le to, kar je šlo v okvir njegove lastne pisateljske individualnosti. In baš to, da si je navzlic tujim vplivom ohranil izrazito svojo samostalnost, to je dejstvo, ki nam osvetljuje Finžgarja ne le kot pisatelja, ampak tudi kot značaj. Odfod njegov kremen slog, samoniklo izražanje, izrazita plastika. Kar Finžgar zapíše, to je vklesano v kamen. Finžgar snuje po načrtu. On ne pusti, da bi ga zvodilo trenutno čustvo, ali nebrzdana fantazija. Razumna premišljenost pisateljeva je načrtala smer, ki naj se v njej dogodki razvijejo — in tok dogodkov se ukloni in uboga... In dovolj je široka podlaga in dosti prosta so pota, ki vodijo po njej in dovolj obširno je obzorje, ki očrtava meje. Podlaga je namreč krščansko svetovno naziranje, pota so pota individualne osebnosti, meje pa so tiste meje, ki jih stavi naša, dostojnosti človeške narave edino primerna krščanska etika. Ni neomejena ta prostost; vendar so meje, ki jo oklepajo tako razsežne, da se v njih popolnoma z lahkoto giblje vsaka še tako nadarjena pisateljska osebnost. Dokaz za to nam je Finžgar. Ves svoj polet lahko razvije, vse svoje talente lahko uveljavi, v vse kote in koticke človeške duše ima prost dostop — katoliški umetnik. Do skrajnje meje tega bujnobogatega revirja se lahko približaš na svojih poletih — samo da si mož in da obstojiš na konfinu, kjer stoji napis: »Do tu in ne dalje!« Ako si res mož in umetnik, boš obstal z veselo pokorščino, zavedajoč se, da kakor hitro bi tvoja noga prestopila meje krščanske etike, da je v istem hipu prestopila tudi meje kraljestva umetnosti.

Finžgar leta prosto — tako prosto, da je njegov polet kakor polet orla, ki s kreljutjo meri eter. Kakor vrisk fanta je, ki gre čez polje s peresom za klobukom in radostjo v srcu. Kakor — pa čemu primere! Treba je, da Finžgarja vzameš in bereš, in čutil boš, kako iz črk kar vre in kipi veselje do življenja. Pa ob vsej tej prostosti in razigranosti — povej mi kdo, ako pisatelj kjerkoli prestopi meje dostojnosti, bodisi etične, bodisi zgolj umetniške! Nikjer! Zato pa imam Finžgarja rad in ga cenim ne le kot umetnika, ampak tudi kot učitelja, ki z zgledom kaže pot, kako se naj piše na takozvani in toliko obrekovani »katoliški podlagi«. In ravno zgledov potrebujemo na naši strani, da z zgledi zamašimo usta klevetnikom, ki tako radi ponavljajo puhlico o »katoliški inferiornosti«. Dokazuj nasprotniku še tako logično, da spričo individualne prostosti, ki jo vera in milost ne le ne zatirata, ampak celo gojita in blažita, da spričo te »prostosti otrok božjih« o kakí inferiornosti pri katoličanih a priori govoriti ni —: zastonj! Dokler ne pridemo z zgledi, toliko časa nasprotnik ne bo utihnil. Kadar pa bomo imeli svojih pisateljev, ki se bodo poleg svojega versko-moralnega stališča lahko merili z nasprotnikom tudi kot umetniki: tedaj nam ne bo treba mnogo govoriti, ampak samo pokazali bomo in rekli: »Tole je naše!« — in nasprotnik bo umolknil rad ali nerad. Zato pa je Finžgar v tem zmislu ne le umetnik in učitelj, ampak tudi apologet na polju leposlovja.

Na nekatere vrline te lepe zgodovinske povesti moram pokazati le nakratko, da se morem pri nekaterih drugih pomuditi bolj nadalgo.

Poglej poetično-lepo opisovanje Svarunove daritve v gradišču (I. 8—12). Ali majesteto Svarunove jeze (II. 7). Plastičen in poln življenja je opis narave, koder vojska Slovenov zalezuje sovražnika (I. 24, 43). V kratkih, lapidarnih stavkih ti pisatelj načrta celo sliko. Besede kakor »prhutnil«, »neresec«, »iz jase« itd. so že same na sebi polne barve in življenja. Sloveni ti govore jedrnat jezik v oblikah in primerah, ki jih jemljejo naravnost iz narave. Da, taki so morali biti in ravno takó so morali govoriti ti naši poganski predniki. Krščanstvo sije sedaj čez nas, a značaj in samolastnost nam je ostala in je danes, kakor je bila ob času Svarunovičev!

V krasnih antitezah in kontrastih nam slika pisateljev čopič slike svetle in temne, vabljuje in sovražne, čednostne in grehotne. Sploh je ves umotvor en sam ogromen kontrast med dobrim in slabim, med nizkim in vzvišenim. Slovenska naturnost in bizantinska rafiniranost si stojita v nasprotju. Neuka preprostost hodi v šolo k izvežbani hiperkulturi, vzame ji, kar je zdravega, pusti, kar je gnilega — in naposled zmaga učenec nad svojim mojstrom. Na eni strani slà in pohot dvora — na drugi strani idealno-lepa ljubezen Iztoka in Irene. Tu moč in lepota življenja po idealih — tam puhlost in odurnost fraze. Tu dušna in telesna moč — tam fizična in moralna propalost. Tu polet kvišku — tam teža nazvdol...

Čezinčez pa triumfira čednost nad mesenostjo, preprostost nad rafiniranostjo . . . To je res nekaj lepega!

Pisatelj je prisiljen, da umeri svoj korak tudi v kraje, koder polegajo temne sence človeške propalosti. Ne išče z veseljem takih krajev, to se mu vidi, a pisateljski poklic ga kliče tudi sem, zato gre. Gnilobe ne razkriva na dolgo in široko; par polnih stavkov nam pove vse in zadosti. In ker zlo kot negacija nima pravice do samolastnega obstanka, zato si pisateljeva nežnost ne more kaj, da ne bi senci v nasprotje postavila takoj tudi luči. Primerjaj! Nimfna dvorana z svojimi orgijami (I. 190) — pet strani za tem Cirila in Irena ob Pavlovih pismih (I. 195). V ponočnih sencah cipres kovari despojna (I. 163) — v Irenini sobi pa v istem času leži na mizi razprt psalter, iz katerega se svetijo črke 69. psalma (I. 164). In tako dalje. Nič besed, nič nauka, nič moraliziranja — kontrast sam učinkuje. Tako piše — umetnik!

S tem pa ne rečem, da bi ne smel leposlovec tudi izrecno vplesti etično-vzgojnih misli v svoje pripovedovanje. Sme jih, a znati mora; ker sicer bo padel iz vloge in postal nenaraven. V tem oziru se mi zdi, se Finžgar ni vselej srečno ognil Scile in Karibde. Premalo se je držal principa, da v povesti ostani pisatelj v ozadju. Svojih misli in nazorov in svojega priznanja ne izražaj pisatelj nikdar direktno, ampak le indirektno po dejanju in čustvovanju delujočih oseb. Primerjajmo I. 120: »Na sredi vrat pa je molčal monogram Kristov in temen križ ni vztrepetal radosti v mladem jutru. Mračen je gledal proti Pontapirgu, odkoder so se vsipale množice v verige ukovanih vojniki, katere je zaslužnija samogoltnost njega, ki zida Bogu Hagijo Sofijo, ki ponoči čuje in se pogovarja z menihi o skrivnosti sv. Trojice . . . Da bi prišel ta, katerega monogram je molčal nad vrati — ne bi molčal, ampak ponovil bi sodbo: Tvoje srce je daleč od mene — o j ti pobeljeni grob!« V besedah, ki so razprte, ne moralizira dejanje, ampak pisatelj. — Prav tako se mi zdi izgrešeno, ako pisatelj značaj svojega junaka sam opisuje, n. pr. I. 204: »Bil je (Spiridion) lakomnik, ki bi bil prodal na dan desetkrat dušo in prepričanje za suho zlato. Vsem zvest za denar — in takisto nezvest v istem trenutku za isto plačilo.« Da je bil Spiridion res tak, spoznamo malo kasneje iz ravnanja njegovega — torej besede pisateljave nepotrebne. — Ali pa, če omeni pisatelj (II. 31:) »Nato sia se poslovila po vseh najnatanejših šegah puhlega Bizanca« — je beseda »puhlega« nekaj, kar povscom tuje zazveni na uho. Beseda namreč ni vzknila iz narave pripovedovanja, ampak iz sodbe pripovedovalca. — Vse kaj drugega pa je, ako (I. 193) Irena ob oknu sloneč v spominu preživlja zadnje dogodke in snuje svojo sodbo nanje: »Slonela je dolgo brez misli, v sami jasni zavesti, da je oteta iz kaluže, da je ne mori tisti grozni, aromatični duh, ki stiska srce, mračni misli in zamamlja v omotico. Proč je bila od ljudi, ki so kričali na ulici in v cerkvi: »Gospod, gospod« — ali njih srce je bilo zaklano malikom in dano na oltar viharju strasti.« Te

misli niso nenaravno vrinjene od pisatelja, ampak so organsko spojene z duhom in čustvovanjem Irene; zato pa zvenijo v povesti popolnoma harmonično, kakor akord v istem duru.

Kako fino in korektno je medsebojno občevanje Iztoka in Irene! Ker je Irena po razmerah prisiljena, da tudi ponoči govori z Iztokom, se to godi vselej le na odprtem in vsakemu dostopnem kraju; vselej je navzoča tudi sužnja Cirila. V čustvovanju Iztokovem, kakor že z vso prirodno močjo sili na dan, zna ohraniti pisatelj pravo mero in spodobnost. Ko bi Iztok v danih razmerah ostal top in brezčuten, potem imamo pred seboj mašino in ne človeka. Ko bi ga pa pustil pisatelj, da se izpozabi preko prave mere, potem nimamo več pred seboj idealne Irene... Edino mesto v knjigi, kjer za prvi hip obstaneš in se ti hoče dvigniti dvom o poštenju Ireninem, je I. 216 in nasl. Zanimivo je to! Bereš, maješ z glavo in se čудиš, meneč, da je pisatelj zavozil z značajem junakinje. Toda, kako se oddahneš, ko izveš, da nimaš pred seboj Irene, ampak — Teodoro... Tu je edino mesto, kjer Iztok vzplamti v hipni zablodi — a to je pri poganu Iztoku umevno. To nam potrjuje resnico, da le pravo in čisto krščanstvo daje tisti fini čut, da zna človek tudi v subtilnih stvareh zadeti vselej pravo mero spodobnosti in dostojnosti. In če se vprašaš, kako da Iztoka premaga strast le tu, ne pa sicer: imaš psihologičen razlog ravno v Ireninem značaju, ki je sam na sebi vzvišen nad vsako nizkotnost in v svoji vzvišenosti kakor ognjen steber, ki varuje pred vsakim nedostojnim nastopom... Dã, ženski značaji, ki nam jih ustvarja Finžgar, so ne le idealno-, ampak tudi naravno-lepi. To so značaji, ki so kakor ustvarjeni za to, da se ob njih osveži duša čitateljeva, ako je bila prisiljena, da je morala obiti tudi blato in močvirje, ki v njem gazijo ženski tipi pisateljev versko nasprotnega naziranja. Zato kličem Finžgarju: »Polloi hronoi! ustvarjaj nam Cirile in Irene!«

V tehniki bi bilo oporekati, da pisatelj sempatja poseže nazaj, ne da bi dosti jasno označil, da je tok razvoja prekinjen in da ima čitatelj opraviti z dogodki, ki so se vršili, oziroma se vrše izven pripovedovalne črte. Tako I. 43—45, kjer pisatelj pojasnjuje, kako pride Iztok do tega, da nastopi nasproti Tračanu kot pastir. Sicer pa hvalim, kako ob tej priliki Iztok-pastir lokavo — cum restrictione mentali — izpelje Tračana na napačno misel, ne da bi bil rabil v ta namen direktno laž. — Tudi prvo poglavje II. knjige stoji tehnično z ozirom na neposredno prejšnje in neposredno poznejše kot passer solitarius. — V istem zmislu bi bil pisatelj prav storil, da je (II. 268) ostreje označil mejo, kjer neha pripovedovanje Numidovo in posežejo vmes realni dogodki. Čitatelj je vglobljen v dogodke, ki jih Numida tako živo pripoveduje in ne more brez močnega tehničnega sunka hitro odtrgati svoje pozornosti od tam in je prenesti drugam.

Sicer pa je Finžgarjevo pripovedovanje živo in tekoče, bežeče preko dogodkov kot gorski potok preko skal. Sempatja bi si človek želel, da bi se pisatelj pomudil bolj na široko. Tupatam je pripovedovanje z ozirom na obliko romana, ki ljubi epično širino, le

preveč skicirano in odlomljeno. A četudi so poteze kratke in odlomljene, vendar so karakteristične, ker povzemajo vse najvažnejše momente in jih kot posamezne dele stopnjujejo do impozantnega mozaika. (Primeri dirko v hipodromu I. 127—137). Dejanja in zapletajev kar mrgoli. Bereš — bereš — pa se odtrgati ne moreš. Ko bi trdil, da pisatelju izpočetka pero nekoliko zastaja v negotovosti, kam bi poseglo najpoprej, da bi iz mravljlišča dogodkov povzelo vse lepo po vrsti — pa moram priznati, da se proti sredi dogodki radi ali neradi uklonijo v oklep sistema in se razvijejo pokorni povelju vodnika.

Da se (II. 134) Tunjuš boji maščevanja vil in čarovnic in da vsled tega ne upa ugrabiti Ljubinice, je z ozirom na njegov značaj premalo verjetno. Tudi Epafrodit (I. 102) se mi zdi za prvi hip nekam lahkoveren, ker smatra Radovana in Iztoka takoj za svoja rešitelja; dasi se ne dá tajiti, da sta dva hunska konjika, ki se prikazeta kakor v podkrepilo, precej močna utemeljitev. Pač pa je Epafroditovo razmerje do Iztoka v poznejšem izvrstno izvedeno. Epafrodit, izprva Iztoku hvaležen, ker ga je rešil smrti, pozneje Iztoka občuduje kot junaka in zmagovalca. Od občudovanja do ljubezni pa je le en korak. In da Epafrodit ta korak stori, k temu mnogo pripomorejo tudi kovarstva despojne Teodore. Epafrodit mrzi despojno že izpočetka; pozneje pa, ko se Epafrodit zavzame za Iztoka, stopi nehote z despojno na bojno plan. Pridruži se njegov grški ponos, ki hoče vlogo, ki jo je prevzel, častno do konca izvesti. V tem boju, ki ga Epafrodit in Iztok ramo ob ramo bojujeta zoper Teodoro, ima Epafrodit priliko, da še bolj spozna vrline Iztokove in čednost Irenino. Kaj čuda, da zagori v njegovem grškem, po vsem lepem hrepenečem srcu, očetovska ljubezen do obeh. Zato je popolnoma umevno, da je Epafroditu poslej poglavitna želja, da osreči Iztoka in Ireno. In ko Iztok in Irena prideta do svoje sreče, se Epafrodit, končavši vlogo, umakne s prizorišča.

Ko prebereš to dolgo in lepo povest, se ti srce oddahne v notranji zadovoljnosti. Nekaj vzvišenega in blažilnega ti je ožarilo dušo. Le enega ti je žal. Nehote se ti namreč porodi želja, da bi ti davni naši predniki — to sveže in v jedru zdravo ljudstvo — bili šli naprej pred vrata samega Bizanca in ponesli boljšega duha med to, po imenu krščansko, a po duhu demoralizirano človeško družbo . . . Sicer pa ni da bi kdo posegal pod roko pisatelju, kakor ta tudi sam ne more prisiliti svetovnih dogodkov, da bi se uklonili v okvir njegove pisateljske fantazije. Mi smo veseli, da je splošni efekt povesti nad vse lep in blažilen. Pa ni čuda, da je! Saj je ideja, ki preveja ves umotvor, v resnici lepa in vzvišena. Ali mar ne sije iz povesti važna in tolažilna misel, da le v slogi združena, mlada in neizkvarjena ljudska moč ima prihodnost? Treba je le prave prilike, da ta notranja sila vzkipi v navdušenju — in svet se čudi . . .

Kulturni listek.

Duhovniki, učitelji in sploh vzgojitelji imajo večkrat opravka z raznimi vprašanji, ugovori in dvomi mladine in ne vedo prav, odkod take misli, ker niso orientirani o kulturnem, oziroma nekulturnem delu nasprotnikov, o knjigah in časnikih, ki v njih širijo nasprotniki novo kulturo ali se bore proti krščanski kulturi. Ta listek »Časov« naj služi poslej tej informaciji. Za mlajše čitatelje bomo, kjer treba, s kratko opazko opozorili na zmoto.

Svobodna Misel, 1912.

Izšlo je samo 6 števil. Urednik: Albin Ogris. Ogris je tudi urednik »Omladine« in sotrudnik »Vede«. »Svobodna Misel« označnja skrajni naturalizem, to je, bori se najprej proti »klerikalizmu«, in nič ne taji, da misli s klerikalizmom katoliško Cerkev; bori se potem proti krščanstvu sploh, proti vsaki pozitivni, razodeti religiji; a naposled vedno bolj odločno poudarja popolno brezverstvo. Dobro pravi Krejči (Verstvo in moderni ideal človeka, S. M. 4), da je verstvu bistvena vera v osebnega Boga in nesmrtnost in da je tudi polpesniški, polfilozofični panteizem v resnici ateizem, ki se k njemu ateisti zatekajo, ako jim ne kaže ostati pri popolnem zanikanju. S. M. se ne skriva niti za te pretveze. Njej je vera le še prazna beseda, kjer bi trebalo reči: veda. In »moderna veda,« pravi, »pozna le naravo, le nesmrtnost snovi in sile. Čudeži so nemogoči, nemogoče razodetje; kdor kaj takega uči, je »ali fantast ali goljuf«. V sliki sveta, kakor jo kaže moderna veda, »ni mesta za nebesa, peklo in vice«, ne za »molitev in nadzemske potence«; »ona ne pozna kazni in povračila.« »Zemlja je edino pozorišče našega življenja...«

Da bi pa S. M. dopovedala ljudem to moderno vero, ne navaja nobenih znanstvenih dokazov, ampak le trdi, obenem pa z zares satanskim naporom izkuša pristuditi krščanstvo in Cerkev. Pisava S. M. je tako grda, da se človeku, četudi jo le mimogrede bere, oskruni duša. Kdor pa Svobodno Misel namenoma stalno bere, kakor pravi, »da bi spoznal resnico,« ta bo brez vsakega dvoma izgubil vero, zakaj v duši, ki se skrini s takimi predstavami o Bogu, o Kristusu, o Cerkvi, čista vera ni mogoča.

V letniku 1912. so poleg že omenjenega članka o veri značilni zlasti ti članki:

1. Še en članek o veri (št. 3—4). »Vera je suženjstvo... Ti, ki verujejo v enotnost narave, ne morejo sprejeti nadnaravné vere... Mi imamo teorijo in zanjo štiri temeljne kamne. Prvi kamen je: Snov ne more biti uničena. Drugi: Sila ne more biti uničena. Tretji: Ni snovi brez sile in ni sile brez snovi. Četrti: Kar se ne da uničiti, ni moglo biti ustvarjeno... (Torej) je nepobitno, da sta snov in sila od večnosti, da ni bilo stvarnika nikoli in ga ne bo, da ni nič nadnaravnega, da ne more biti nobenega boga... To je prava vera.«

Ker se ta »dokaz« večkrat sliši (že Büchner je z njim dokazoval svoj materializem), naj na kratko označimo, kako brezzmiseln je. Kaj je veda dokazala? To in le to, da mi s prirodnimi vzroki ne moremo uničiti snovi. Glede sile stvar ni več tako jasna. Mehanične sile ne moremo uničiti, toda če zamorimo rastlino, če ubijemo žival, ali ne uničimo neke »sile«, nekega principa, namreč življenja? A recimo, da tudi ne, kaj sledi iz obeh stavkov? To in samo to, da nismo mi in prirodni vzroki ustvarili snovi in sile. Tega pa tudi nihče ne pravi. Ves dokaz je torej neumen sofizem. Tretji stavek je pa gola trditev. In na take temelje se snuje »nova vera«!

2. Zoper krščanstvo je cela vrsta člankov. V enem n. pr. dokazuje S. M., kako »nezmisljena je dogma o posmrtnem življenju.« Zakaj? Prvič, pravi, duša nima ne oči, ne ušes, ne drugih čutov, torej ne more ne gledati Boga, ne poslušati nebeškega petja, ne občutiti nebeškega veselja. Sploh je »duša netelesna in nevidljiva, to pomeni za mislečega človeka toliko kakor nič.« Drugič pa je že do zadnjih zvezd silna daljava, a kje so potem šele nebesa? »Ako bi bili torej leteli duši Adama in Eve s hitrostjo 1.000.000 milj na uro, kar se ne da misliti, bi dospeli dandanes šele do polarne zvezde, kaj šele v nebesa!... Bodimo dobri in pravični in mi imamo nebesa na zemlji.« Za človeka, ki mu je vse, kar je nevidno, nič, in ki si misli dušo kakor goloba, so taki dokazi seveda — modrost!

V drugem članku govori o praznoverju katoliške Cerkve, češ, da »se pojma cerkev in praznoverje skoraj krijeta.« Govori pa o raznih škapulirjih, svetih pasovih in kolajnah, in pravi, da po katoliškem nauku »uničujejo čarodejstva in strupe, iztrebljajo kugo, razganjajo nevihte«... Kdor ne loči poganskih amuletov od krščanskih simbolov in blagoslovil, ta naj molči o krščanstvu!

Spet drugod smeši svetnike, češ, kakšni nenaturni čudaki so bili, kako so mučili in trpinčili sami sebe. Člankar je nagrabil iz raznih časov, raznih razmer razne stvari, jih brez umevanja za krščansko ascezo, za mistiko, za ekstatične pojave s svojo grdo domišljijo grdo pretirava, sirovo-umazano predstavlja, skrajnje podlo smeši; druge si kar sproti izmišlja. Seveda morajo nastati tako iz svetlih podob sv. Franciška Asiškega, sv. Terezije, sv. Roze ostudne karikature, s katerimi bi rad prignusil krščanstvo! Človek bi si niti ne mislil, kake podlosti so zmožni svobodomiselci!

V drugem članku govori S. M. o relikvijah Kristusovih po »temeljiti versko-kritični študiji« Francoza Saint-Yvesa, češ, da katoličani časte za relikvije Kristusove »sveto solzo«, zob, nohte... (vsega ne moremo zapisati) in primerja to z najgršim poganskim kultom »phalla«. Pošten človek se mora od svobodomiselca, ki kaj takega zapiše, le s studom obrniti. Kristjan ve, da je češčenje relikvij le odnosno, to se pravi, da čast gre onemu, čigar so relikvije; pogojno, to je, da se sponira resničnost relikvije; in svobodno, to je, verski nauk je, da gre relikvijam čast, ni pa nobene dogme o nobeni relikviji. Prav tako pa izobražen človek tudi dobro

ve, da je bil srednji vek v tem oziru naivno lahkoveren in je res nakopičil tudi relikvij, ki niso pristne. Seveda si brezverci, da nas morejo smešiti, take stvari še izmišljajo ali jih napak tolmačijo. Tako je smešil že Askerc katoliško Cerkev, češ, da časti v Gornjem gradu kot posebno relikvijo »mleko Marijino«. Ko bi pa bil v semenišču malo bolje študiral »Zgodbe«, bi bil vedel, da se tako imenujejo beli kamenčki iz svete dežele, namreč iz neke votline blizu Betlehema. Prav tako časih brezverci seštevajo, koliko glav bi bil moral imeti kak svetnik, da bi bilo po svetu toliko njegovih relikvij. Zopet iz nevednosti ali hudobnosti! Ali ne zadostuje majhna koščica iz svetnikove glave, da se lahko zapiše nanjo: ex capite Sti?

Da morajo biti v vsakem letniku S. M. tudi članki o slabih papežih in duhovnikih, to se samo po sebi razume. Za nevedne in malomiselnne je to najlažji »dokaz« proti svetosti krščanstva, za podle pa poseben užitek.

»Naši Zapiski«, 1913, zv. 1.

»Naši Zapiski« so revija takozvanih »socialistov-inteligentov«, kot so dr. Henrik Tuma, dr. Dr. Lončar, dr. A. Dermota, Abditus in drugi. V prvem letošnjem zvezku sta dve razpravi, ki sta vredni pozornosti. Dr. H. Tuma razpravlja o seksualnem problemu. Dr. Tuma hodi za modernimi evolucionisti. Črpal je zlasti iz Blocha. Po evolucionizmu, ki je obenem ateističen, je spolna naslada višek življenja. Ves razvoj gre za tem, da se ljubezensko življenje »izprosti do najvišje spolne naslade.« Vsa ljubezen je v kali spolna. Tudi najčistejša svetniška ljubezen je le »sublimirana« spolnost. Vršni se pa razvoj spolnega življenja od prvotne promiskuitete preko poligamije in monogamije do svobodne ljubezni »duševno osvobojenih duhov«. — Ne bomo tu analizirali posameznih trditev modernih evolucionistov, poudarimo le načela: Čim priznamo Boga in dušo, je izpodmaknjen temelj vsej evolucionistični filozofiji o spolnosti. Poleg telesnih užitkov moramo priznati duševne užitke, in kakor je duša v človeku višji princip, tako je tudi duševni užitek višji in plemenitejši kakor katerikoli telesni užitek. Sploh pa tudi užitek nima več prvenstva. Naslada ni več sama sebi namen, ampak je le posledica smotrnega delovanja in usovršenja. Vsa spolnost stopi tako v službo smotra, ki je ohrana človeštva, in od tega smotra dobiva zakone. To krščansko pojmovanje je povzeto ne le iz evangelija, temveč obenem iz globokega spoznanja človeške narave. Dr. Tuma pravi, da je »cerkveni zakon laž«, ker se opira na božjo institucijo, dočim je zakon v resnici socialen in prirodni pojav. S tako trditvijo svedoči dr. Tuma le popolno nepoznanje krščanske filozofije. Cerkev izrecno uči, da je Kristus posvetil naravno institucijo zakona, katere početnik je seveda Bog kot stvarnik narave!

V drugem članku »o smotrih in ciljih svobodnega zidarstva« dela neki dr. Valentin Kos reklamo za frامasonstvo,

češ, da prostozidarstvo le izvaja »v najvišji meri in nesebično načela človekoljubja«, da tudi ni proti veri, ampak le večkrat proti Cerkvi, ki zaslužuje narode, da more izžemati iz njih mastne dohodke »za božje namestnike« ter tira »popolnoma nedolžne može«, kakršen je bil Ferrer, na morišče. Vse kaže, da framasonstvo zbira sile. Na jugoslovanskih tleh delujejo že tri lože: loža »K ljubavi bližnjega« v Zagrebu, »Sirius« na Reki in »Pobratim« v Belgradu.

Literarni zapiski.

V letošnjih publikacijah »Slovenske Matice« je le malo znanstvenega gradiva. V »Letopisu« je članek prof. dr. Ilesiča o »izgovoru slovenskega knjižnega jezika«. Dr. Ilesič se zavzema za »elovanje«, češ, da l = u »poleg drugega zavaja v dialektiziranje. — V »Zborniku« sta življenjepisa čudaka iz jožefinske dobe Martina Kuralta pa Slomškovega učitelja Zupančiča. — V »Zabavni knjižnici« je nekaj »lastnih životopisov mladih zanikarnežev«. Zbral jih je F. Milčinski.

V »Voditelju« (1913, 20—36) je priobčil prof. dr. A. Pavlica razpravo o »socializmu in pastirstvu«. V razpravi dokazuje, da se socialno vprašanje »reducira na vprašanje o delu in veljavi, oziroma na vprašanje o obrestovanju.« Razprava je pisana nekoliko preveč temperamentno, zato ni tako jasna, kakor bi bilo želeli. Ni n. pr. tako jasno prav osrednja trditev, da je katoliški nauk isto kar ekonomski marksizem, to se pravi, da je isto učiti: obrestovanje je oderuštvo, ali pa: vsa veljava je le iz dela. Kaj pa Thomas Aqu. 2. 2. 78. 2. ad 5.? (Cf. Sociologija str. 773 in 779.)

V »Dom in Svetu« (1913, zv. 2. 60—66) je povedal Izidor Cankar v članku »Razstava za cerkveno umetnost« nekaj zanimivih misli o slogih. Po pravici poudarja tudi za umetniške sloge zakon evolucije in zameta nazor, da bi bili vzorni slogi ravno trije. (Ali res kdo to uči?) Vendar pa preveč trdi, ko odreka slogom vsak »kanon«. Saj je že osnovna ideja, o kateri govori, tak kanon. To se zdi prav tako, kakor da bi kdo ob individualni različnosti cvetic tajil vsak skupni in vsaj relativno stalni tipus. Pa pravici tudi morda že pričakuje novega modernega sloga, toda ali ni zašel v nekaj umetniški utilitarizem? Zdi se, da bi iz njegovega izvajanja sledila formula: porabnost = lepota?

Glasnik »Leonove družbe«.

Novi redni člani: Dr. Zorè Ivan, konzist. svetnik, profesor bogoslovja v Ljubljani. — Dr. phil. Schiffrer Ana, volonterka v dež. muzeju v Ljubljani. — Dr. Lénard Leopold, Krakov.



Krščanstvo nasproti moderni kulturi.¹

Fran Terseglav.

Problem, ki ga nameravam tu neodvisno od tega, kako se to vprašanje pravkar diskutira, v par potezah zarisati, se da zastaviti s sledečo alternativo:

Ali je krščanstvo delo božje, nadnaravno dejstvo, ne od človeka izmišljeno, ampak od Boga samega razodeto, ki bo obstajalo dalje kljub nasprotstvom in težavam, katere se mu stavlajo nasproti od strani človeštva in naravnih človeških kulturnih pridobitev, ter se bo v kulturnem razvoju človeštva uveljavljalo, bodisi, da bo kulturo slejkoprej oplemenitovalo, bodisi da jo bo izpreminjalo — ali pa je tudi krščanstvo samo proizvod zgolj človeškega kulturnega prizadevanja in v tem slučaju je mogoče, da se v gotovem momentu človeškega razvitka preživi ter se ali korenito izpremeni ali popolnoma iz kulturnega razvoja izloči.

Na drugi strani stoji nepobitno tole dejstvo: Moderno človeštvo se je od krščanstva zelo oddaljilo. Moderno človeštvo se ali drži deloma samo zunanjih oblik krščanske vere in se ravna po njeni morali nekako samo vsled zakona lenosti ali pa kolikor to še odgovarja njegovim potrebam — ali jo je deloma v mnogem oziru zavrglo, osobito v javnem političnem in socialnem življenju ter živi na precej drugačen način, ali pa se zadosti številne in tudi zavedne množice na krščanstvo še naslanjajo, toda nimajo na razvoj splošne kulture zadosti odločilnega vpliva.

Iz tega sledi zelo nevaren in resen konflikt, konflikt med tradicionalnim krščanstvom in precejšnjim delom človeštva, konflikt, kateri se mora rešiti, ker ga je težko prenesti. Zato ni čudno,

¹ Predaval pisatelj 8. marca t. l. na tečaju »Slovenske dijaške zveze« v Gorici. — Del predavanja, ki je v njem g. predavatelj izrazil svoje subjektivno mnenje o razmerju Cerkve do države, je urednik s svojega drugačnega stališča s predavateljevimi privoljenjem črtal. — Urednik.

da se ta problem v naši dobi zelo diskutira in na različne načine rešuje.

Preden namignem, kako bi se ta konflikt dal rešiti, moram razjasniti, kako krščanstvo pojmem, kaj se mi zdi, da je njegovo bistvo, in v čem vidim njegovo silo in neobhodno potrebo za človeštvo, ne oziraje se za zdaj na to, da je vsebina njegovih metafizičnih nauk in etičnih zahtev naravnost od Boga razodeta in zapovedana.

V prvi vrsti leži moč krščanstva v tem, da na nedosegljiv način spaja med seboj misterioznost, tajinstvenost, s popolno jasnostjo glede vseh vprašanj, na katera človeštvo mora vedeti za dovoljen odgovor. Ako zaradi primera razmotrivamo najpopolnejšo obliko indske verske filozofije, takoimenovano Sankya-filozofijo ali racionalistično kitajsko Konfutesejevo religijo, nam pade takoj v oči, da imamo tu ali prevelike ali pa nobenih tajn, za katerimi človeška narava teži od nekdanj in povsod. Sankya uči, da je svet in eksistenca vobče velika iluzija, da je moj lastni jaz prevara, da, če je razen tega še kaj, je ta kaj popolnoma nepoznan. Tudi v tem nečem je neka misterioznost, toda ta misterij eksistence ne more človeškega duha zadovoljiti. Mi namreč ne težimo za ničem, ampak za nečim, mi ne težimo za popolnoma nepoznanim, ampak za vsaj v nekem oziru znanim, mi ne moremo razumeti, kako bi se mogel izvunsvetovni princip javljati v svetu na način, ki bi nas popolnoma varal. Ako se pa vglobimo v konfucianstvo, nas odbija njegov realistični značaj, njegova neinteresiranost za metafizična vprašanja, njegova, dejal bi, prejasna jasnost, v kateri ni za noben misterij prostora.

Nasprotno pa vidimo v krščanstvu v celem njegovem obsegu veliki misterij. Bog in njegovo bistvo je misterij, misterij je globočina njegove ljubezni, zaradi katere je svet ustvaril, misterij je, zakaj je Bog dopustil, da se je človek vdal zlu, zakaj je sploh bil človek obdarovan s svobodo, katero more zlorabiti, kako je Bog svet zla odrešil, združivši se sam s človeško naravo, misterij, da po zveličanju zlo v nekem oziru ni prenehalo.

Ne more se tajiti, da moderni svet prav zaradi tega osovitega značaja krščanstva, ki sem ga tu označil, krščanstvu ugovarja, češ da leže v tem načinu reševanja najvažnejših svetovnih vprašanj taka nasprotstva, da jih moderni razum ne more sprejeti. Tako umevanje krščanskega stališča pa je popolnoma napačno, ker se naslanja na premiso, katera ni utemeljena. Krščanstvo

namreč ne pravi, da ta vprašanja popolnoma rešuje, ona ostajajo za človeški razum v svoji globini misterij ter so samo do neke meje umljiva. Iz tega sledi, da bi se mogla krščanstvu očitati pomanjkljivost glede teh vprašanj samo v tem slučaju: ako bi si krščanstvo prisvajalo, da svetovni misterij v vsakem oziru razrešuje, ali, ako bi njegova delna razrešitev tega misterija bila razumu nasprotna. Kakor pa smo videli, ni ne eno ne drugo. Krščanstvo samo poudarja misterij. Pravitako pa vemo, da nobeden teh odgovorov krščanstva na svetovni problem ni proti razumu, četudi jih razum ne more doumeti. Vzemimo problem zla ter bolesi, kateri se meni zdi najtežji. Odkod zlo in zakaj, to nam je znano iz božjega razodetja v toliko, da je zlo, kolikor se človeka tiče, omogočeno vsled njegove svobodne volje, tiste svobodne volje, zaradi katere je sicer Bogu prav posebno podoben, vemo dalje, da Bog zlorabe svobodne človeške volje ni preprečil, čeprav je zanj že naprej vedel in bi jo bil, absolutno govoreč, preprečiti mogel, vemo, da je Bog svetovno dramo tako uredil, da je kontrast med zlom v človeku in v naravi ter med božjo ljubeznijo, utelešeno v Jezusu Kristusu, čim večji in silnejši ter da se bo končal z uprav pretresljivo zadnjo sodbo, ko bo dobro zmagalo, kazni za zlo pa bodo trajale dalje in nikoli nehale — a vseh razlogov za to ne moremo do dna pojmiti. Toda to, kar znamo, se ne protivi zakonom mišljenja, to pa, česar ne znamo, ne izključuje načina rešitve, ki je gotovo veličastnejši in sijajnejši, nego si misliti moremo.

In prav v tem vidim odliko krščanstva. Krščanstvo s tem naravnost sankcionira nedoumljivost najvažnejših vprašanj vsemirja ter daje s tem razumu možnost, da se v ta vprašanja vglobi, ne da bi jih izčrpal. Krščanstvo s svojo razlago, katera je na eni strani dostopna tudi najpreprostejšemu razumu, tako da se more na temelju krščanskih resnic sijajno zveličati tudi dete, na drugi strani pa sili do razmišljanja tudi najgloblje duhove — s to razlago, pravim, zameta krščanstvo absurdne trditve prejšnjih religij, obenem je pa našlo tako rešitev vseh teh problemov, kakršne moderna kultura ni mogla nadomestiti z nobeno boljšo. Dovoljno rešitev pa bo človeški razum našel šele v stanju večne slave, toda tudi v tem stanju ne bo pojmoval Boga tako popolno, kakor je popoln v resnici. In zato je rezultat moje analize ta, da moderno človeštvo ne more z mirno vestjo zavreči krščanskega pojmovanja teh vprašanj vsaj

ne tako dolgo, dokler na njegovo mesto ne postavi popolnejšega, katero bi moglo človeško družbo zadovoljiti.

Rekel sem, da krščanstvo, pojmujoč vse bivanje kot magnum mysterium, združuje s tem obenem največjo jasnost glede vsega, kar človek mora in more z gotovostjo vedeti. In tudi v tem oziru je krščanstvo nekaj posebnega. Ono namreč pojasnjuje predvsem tisto vprašanje, ki je za srečno eksistenco vsakega poedinca najvažnejše, krščanstvo pouči namreč človeka o namenu njegovega življenja, kakor nobena druga religija v preteklosti in nobena filozofija v sedanji dobi. Budizem razumni namen življenja naravnost taji, ker je življenje v njegovi luči nepojmljiv nezmisel. Če je namreč življenje samo kazen ali če je sèn neznanega ali če je navadna igra, katero igra deus ignotus, po tem ni mogoče govoriti o z mislu življenja. Živeti samo za kazen ali kakor sèn ali kakor igrača, to se protivi razumu in naravnim težnjam človeškega srca. Če se pa oziram na moderní kulturni ideal, bi živeti pomenilo za poedinca živeti za občí napredek. Naj se od strani moderne filozofije skuša to stališče kot človeka edino dostojno še tako glasno zabičevati, vendar ne odgovarja ne razumu, ne srcu. Razumu ne odgovarja, ker je občí napredek nekaj popolnoma nedoločena, ker tudi moderni ne morejo vedeti, kateri je končni cilj in kakšen bo rezultat tega razvoja, razvoj kot tak pa ni cilj, ampak samo pot k cilju. Srcu ne odgovarja, ker ni samo človek zaradi družbe, ampak tudi družba zaradi človeka, in nepokvarjeno človeško srce se bo vedno rajši oklepalo besed Jezusa Kristusa, da bi bilo zlò, ko bi tudi človek pridobil ves svet, ko bi pa pri tem izgubil svojo dušo in svojo srečo, kakor pa modernega nauka, da svetovni razvoj kot tak in njegove pridobitve več veljajo kakor dušni blagor, mir in nedolžnost ene duše.

Edino krščanstvo je, ki ve za namen človeka, poedinca in cele družbe, a ta cilj je, da se človek izveliča in proslavi Boga. Kakor je to preprosto, tako je globoko. Da se človek, cela družba, celò mrtva narava zveliča, to pomeni, da leži nad celim stvarstvom velika krivda, od katere se je treba s pomočjo božje ljubezni in lastne moči rešiti ter se tako po skušnjah in trpljenju, ki človeka izpopolnjuje, ako je v njegovem pravem pomenu razume, zopet povzdigniti do onega stanja, v katerem je človek podoba božje lepote, narava pa odtisk njegove veličine. Tedaj pa bo dobro in zlo, krepost in greh, veselje in žalost, vsa ta velika tragedija, katero tvori človeška zgodovina, služila v proslavo božje

modrosti in se nam prikazuje samo kot kratka overtura k večnemu blaženstvu stvarstva, katerega ne bo motila niti večna zloba niti večno trpljenje satanske oblasti in njenih privržencev. Gotovo je, da se more omejeni človeški razum upirati misli, da svetovna harmonija zaradi one peklenke note še vedno disharmonira (tako je mislil n. pr. tudi Origenes), toda kaj, ko razum nikakor ne zahteva, da bi obstojala končna harmonija vsega stvarstva v tem, da bi vsi dosegli večno blaženstvo, marveč v tem, da se ne proslavi samo božja ljubezen, ampak tudi božja pravica. Priznavam, če bi bil ustanovitelj krščanske vere samo človek, ki resnice le išče, a je popolnoma nikdar ne najde, potem bi bilo spričo nagnjenja človeškega srca morebiti najbolj verjetno, da bi bil učil takozvano splošno apokatastazo, to je, da se bo zveličalo vse stvarstvo brez izjeme in da ne bo nobenih večnih kazni — toda, če je Kristus učil navidez trdi nauk, da bo poleg večnega blaženstva tudi večna kazen trajala dalje, je to v nekem oziru če ne dokaz, pa vsaj mig, da Kristus dejanske resnice ni iskal, ampak zanjo kot Bog vedel.

Druga odlika krščanstva je ta, da je razodeta in nadnaravna religija. Tudi mnoge druge religije več ali manj trdijo, da potekajo ne samo iz človeškega umovanja, temveč tudi iz razodetja božanstva, toda niso rodile in tudi danes ne rodijo sadov, ki bi to trditev upravičevali. Pa tudi moderno svetovno naziranje niti najmanj ne nastopa s kako božjo signaturo. Človeška narava je pa taka, da se nikoli ne bo prav zadovoljila s tako rešitvijo najvišjih vprašanj, katera nima kake višje in zato trdne garancije, da je kolikortoliko resnična; najsigurnejša garancija pa more sloneti le na Bogu, najvišji inteligenci, kakor je to n. pr. lepo poudaril tudi darvinist Romanes. Ako se mnogi kljub temu čutijo srečne v razvoju Bogu tuje kulture, ne more biti to ničesar drugega kakor samo prevara, in skušnja nas uči tudi to, da večina takih ljudi v gotovih momentih to samoprevaro uvidi ter pade ali v obup ali pa vegetira dalje v nekaki resignaciji ali pa skuša, da sploh ne misli na cilj in način svojega življenja. Zato sodim, da se večina modernih ljudi ne čuti srečnih. Ker smo ravno pri sreči, opozarjam samo na tole dejstvo: Srednji vek se smatra za najlepši cvet krščanskega svetovnega naziranja. Nasprotniki nam pa očitajo, da so ravno v tem veku živele najgroznejše zmote: verski fanatizem, inkvizicija, tortura, takozvane psihoze mas, to je pojavi neke norosti, katera se je potom sugestije razširjala med najširše sloje

ljudstva kakor n. pr.: preganjanja judov, copernic, velika razbr-zdanost, bičarstvo itd. Nočem poudarjati, kako se te stvari ne dajo pripisovati na rovaš krščanstvu, tudi nočem naglašati, da vidimo v preteklih časih samo najkrepkejše in najglasnejše pojave, mirnega in tihega dela srednjega veka za razvoj svetovne kulture pa ne vidimo; jaz samo vprašam: Kako je mogoče, da je kljub tako velikim zmotam bilo v onem veku toliko neutajljive svetlobe, heroizma, krščanske ljubezni, filozofske spekulacije, askeze in zanimanja za najvišja vprašanja? Danes res da nimamo toliko psihoz mase, a tudi ne opažamo toliko sijajnih zgledov svetosti, ne toliko tihe sreče, ne toliko globokih proizvodov človeškega umovanja in umetnosti, nimamo več Danteja ne Tomaža Akvinčana, katera sta s svojo univerzalnostjo objemala vse stvarstvo v divnih poemih in filozofemih. Ta problem si razlagam takole: Takrat je bilo i veliko zlega i veliko dobrega, toda v medsebojni gigantski borbi, katere so se udeleževali zdravi in krepki narodi, je dobro vendar splošno nad zlim zmagovalo, o čemer nam pričajo one velike pridobitve srednjega veka, katere smo tudi mi podedovali, in med temi pridobitvami jih je mnogo, o katerih se niti najmanj ne zavedamo, da potekajo iz dela srednjeveških mislecev — v moderni dobi pa se je ta boj zlih in dobrih moči v zavesti mas nekako izbrisal ter živimo glede na najvažnejša vprašanja v neki apatiji, omamljajoč se z rezultati specialnih eksperimentalnih znanosti na eni ter materialne tehnike na drugi strani. Prav kar se onih vprašanj tiče, od katerih je odvisna prava sreča človeškega srca, vlada v našem času največja negotovost in brezbržnost. Ako kdo ugovarja, da se še vedno opažajo svetle prikazni tudi v vrstah krščanstvu nasprotnih elementov, se more na to odgovoriti, da oni črpajo svojo moralno moč še iz krščanske tradicije, a glavno je to, da masa živi vede ali nevede grozno materialistično. Taki pojavi so naravni, če človeštvo zameta razodeto religijo, katera nuja človeku največjo gotovost, ki človeka ne zapusti niti v največjih zablodah. Kako je to mnenje upravičeno, dokazuje dejstvo, da se tudi moderno človeštvo, kolikor je finejših glav, ne zadovoljuje več s takozvano pozitivistično filozofijo, ampak teži za religijo, naj bo katerakoli, samo da bi moglo priti do večje jasnosti v življenskih vprašanjih ter do kakšne človeški razum nadkriljujoče avtoritete. Toda stare religije ne zadovoljujejo, moderna doba pa nove še ni ustvarila in je tudi ne more, dokler ne prizna načela, da Bog more in v nekem oziru mora človeštvu razodeti svojo

voljo in tudi temeljne verske resnice, ker je človeški razum tako po svoji naravi kakor vsled padca celega stvarstva preslab, da bi sam do vsega prišel. Kadar bi pa moderno človeštvo to resnico zopet sprejelo, takrat bi storilo tudi prvi korak k povratku do krščanstva, ako ne, bo še dolgo blodilo v pustinji dvomov, pesimizma in resignacije.

Tretja odlika krščanstva je, da je skozi in skozi praktičnega, etičnega značaja, in to v toliki meri, da človeku niti najmanj ne koristi, ako pozna vse verske resnice krščanstva, če se ne odloči živeti v stanju milosti božje po njegovih zapovedih popolnoma novo življenje, o čemer je Tomaž Kempčan napisal tako divne besede. Razen judovstva in izlama so vse orientalske religije abstraktno-filozofske. Zato tudi vidimo, da imajo aristokratični značaj; popolnejši so oni, kateri posedujejo več intelektualnega znanja o svetovnih problemih in ki imajo po svojem socialnem položaju priliko, da se intenzivno posvetijo verskim naukom: brahmani, budistovski menihi, kitajski učenjaki, duhovniška kasta. Indska religija na primer zahteva v prvi vrsti, da človek spoznava varljivost čutnega sveta ter se uglobi v resnični svet, v Brahma, v Absolut, v Nirvano. Etično vedenje človeka je nekaj drugotnega in popolni budist je pravzaprav le oni, ki se za svetovni proces vobče kolikor manj briga, kajti dobro in zlo, vse je eno ter isto. Izlam je strogo determinističen, od Alaha je tako dobro kakor zlo, on je oboje hotel in je vse stvore determiniral tako za raj kakor za peklenski ogenj, cela zgodovina človeštva pa je samo mehanični proces, v katerem ne more o kakem moralnem konfliktu biti niti govora, ker človek ne more ničesar svobodno izbrati, ampak je samo marioneta v rokah Alahovih. V krščanstvu pa je svetovni proces v resnici veličastna drama. Nad nami je pravičen in obenem usmiljen Bog; vemo, da smo njegovi otroci, ki smo od njega odpadli ter smo po zakonu podedovanega izvirnega greha samo senca od tega, kar bi mogli biti. Bog pa nas je sam zveličal, ker sami za to nismo bili sposobni. Naša krivda je namreč neizmerna in kar je neizmerno, tega mi kot omejena bitja ne moremo popraviti. Bog je zato prejel nase našo naravo ter v njej kot naš reprezentant, ne da bi se odrekel svoje božanske narave, za nas vse dal Bogu zadoščenje in zmoteni moralni red zopet popravil, mi se pa moremo s svojim sodelovanjem odrešiti, če se z milostjo s Kristusom združimo, ter bomo tako končno postali »participes naturae divinae« (deležni božje narave) in se po mnenju

večine bogoslovcev povzpeli do še neizmerno višje slave, nego če bi bili v tistem nedolžnem stanju ostali, v katerem je bil ustvarjen prvi človek. In zato je krščanstvo edina religija, katera more celo krivdo proslavljati z besedami Cerkve: *O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere redemptorem!* (O srečna krivda, ki je zaslužila imeti takšnega in tolikega Zveličarja!) Kako je to velikega pomena! Po tem človek ni tisti ničevi ali malo pomembni stvar, kakoršen je v drugih verah. On sam s svojo voljo in svojim delom veliko ustvarja, pa vendar ni popolnoma neodvisen, ampak v onem razmerju do Boga, kakor je dete nasproti očetu — in še več, brez njega on ne more ničesar razen zla, toda ostane tudi kot grešnik z njim v zvezi, in sicer zato, ker daje Bog vsakemu človeku brez izjeme dovolj milosti, da se more k njemu vrniti, in ker ima Bog moč, da mu pripravi kazen, tako da mu človek v nobenem slučaju ne more uteči. Na ta način se človek v krščanstvu ne more sam zveličati, obenem pa se tudi ne more zveličati brez svoje volje in lastnega dela. On se ne more zveličati s tem, da z lastno močjo izpolnjuje gotove postave, niti s tem, da samo s svojim razumom spoznava resnico in v tem spoznanju umsko napreduje, ampak s tem, da začne z božjo pomočjo na čisto nov način moralno živeti. Popolna odvisnost od Boga rodi ponižnost, vdanost, čustvo slabosti, prepričanje pa, da smo svobodni, rodi heroizem, čustvo plemenitosti naše narave, sposobnost za velika dela v korist človeštvu, rodi človeka harmoničnega. Dočim človek v ostalih orientalskih religijah ni nič, je v krščanstvu vsak poedinec neizmerne vrednosti, in vloga, katero igra najponižnejši človek v družbi, je velikega pomena za celo zgodovino stvarstva, vsi ljudje so enakega dostojanstva. Za majhne ljudi je velika tolažba, ker niso potrebni veliki uspehi, ampak ljubezen in dober namen, kateri vsako delo spremlja, veliki ljudje pa vedo, da, čimvečja so njihova dela, tem več pripomorejo k občemu blagru. Ako pa vzamemo v obzir moderno filozofijo, ki se je rodila na zapadu, je ona človeka neizmerno dvignila in obenem neizmerno ponižala. Na eni strani je moderni človek Bog, kateri vse vrednote sam ustvarja, ki sam sebi piše postave, na drugi strani je samo atom v vsemirju, ki ne ve, zakaj eksistira, zakaj se veseli in zakaj trpi, ki bo preminul, kakor je nastal, in ki bi mogel z ruskim pisateljem Čehovim reči: Kaj je meni mar kulturnega napredka, ki ga bodo dosegli šele bodoči rodovi, ko bom pa sam ugasnil in sam ne bom od njega imel ničesar!

Mogle bi se še navesti druge odlike krščanstva, ki iz tega sledi. Krščanstvo ne dviga samo vsakega poedinca, ampak celo družbo, ker je samo vteleseno v najpopolnejši družbi, v cerkvi, katera je »corpus mysticum Christi«. Ta cerkev ne sestoji iz brahminov ali boncev ali odličnjakov, ampak objema vse vernike, v katerih prebiva Sveti Duh. Ta cerkev je garancija neizpremenljivosti krščanske resnice in mati največjih socialnih čednosti, ker združuje vse ljudi v čustvu dolžnosti medsebojnega izpopolnjevanja in solidarnega sodelovanja vseh za najvišje kulturne cilje človeštva. Kulturno delo cerkve je veliko in se ne da tajiti, vzgojilo je vse narode Evrope, ki so bili izmed vseh za kulturo najbolj sposobni, poglobila je znanost in umetnost in čuva še danes edina najbolj oni etiški idealizem, brez katerega bi tudi današnja kultura ne mogla tako dolgo propevati, kakor propeva.

Ako sedaj preidemo k podrobnejši karakterizaciji moderne kulture, je treba predvsem konstatirati, da so temelji te kulture faktično še danes krščanski, ker se o kakšni kulturi, ki bi se popolnoma ali pretežno naslanjala na nekrščansko in protikrščansko podlago, upravičeno ne more govoriti. V tem oziru je res, kar pravi profesor berlinske univerze Holl v jako lepi razpravi »Religiozna podlaga ruske kulture« (Rußlands Kultur und Volkswirtschaft, Berlin, 1913), da krščanska religija ne označuje določno vseh posameznih ciljev in oblik človeškega kulturnega napredka, pač pa tvori zanj edino pravo in trdno duševno podlago, vzbuja narodove sile in tako največ pripomore k stremljenju človeštva navzgor. Resnično pa je, da se prizadevajo teoretično krščansko podlago popolnoma ali deloma izpodmakniti, da so to v nekem pogledu tudi dosegli, krščanski praktični moralni ideali pa se, v kolikor se niso zavrgli, popolnoma drugače utemeljujejo, vsled česar obstoja zelo velika nevarnost, da se bodo polagoma tudi praktična moralna načela bistveno izpremenila, resnično je, da je v nekem oziru zavladala naravnost popolna amoralnost, kar pa zadaja največ skrbi, je to, da, čeprav je življenje poedincev v majhnem krogu socialnih dolžnosti do bližnjega še dosti krščansko, javno življenje dan za dan izgublja krščanski značaj ter se vedno večje množice vdajajo popolni brezbriznosti za višja vprašanja. Ravno ta fluktuacija modernega kulturnega razvoja je vzrok, da ne moremo danes o njem izreči še peremptorične sodbe.

Jaz sem že dosti obširno razložil, kako je stališče modernih ljudi z ozirom na krščanski svetovni nazor kot tak, kot ab-

straktum, slabo utemeljeno. V tem oziru sem globoko uverjen, da preti krščanstvu od te strani od modernega sveta najmanjša nevarnost. Popolnoma je namreč nemogoče, da bi mogel brezverec s teoretičnimi argumenti krščansko podlago izpodmekniti. V kolikor je krščanstvo misteriozno, ugaja čustvu, katero ima vsak človek, da so globine božje modrosti in ljubezni nujno nedoumljive; v kolikor je pa jasno, nuja človeku najlažji in najbolj logični pot, da se izpopolni in zveliča.

Sedaj sem prišel do one odločilne točke, katera najgloblje odkriva zadnji vzrok konflikta med moderno dobo in krščanstvom: moderno človeštvo sploh ne čuti več potrebe odrešenja samega sebe. To je prvi in najgloblji vzrok, da so moderna ljudstva zašla tako daleč od krščanstva. Nemogoče je razumnim potom dokazati, da odrešenje samega sebe ni potrebno. Kdo more logično trditi, da ni Boga, da ni mogoče, da je Bog neizmerno pravičen, a tudi neizmerno usmiljen, da je stvarstvo svoj čas bilo popolno, a da je padlo, da se je Bog s človeško naravo združil, da je človek svoboden, Bog pa vsemogočen, kdo more nadalje tajiti, da je mogoče in tudi dejansko, da se vsi ne zveličajo, čeprav je Bog umrl, da vsi dosežemo večni blagor, da bo poleg neminljive slave trajala dalje tudi večna muka, ki pa bo veličastvo božje le še bolj poudarjala? Tajiti se to more, ne more se pa, sklicujoč se na zdravi razum, logično pobiti. In ker se more tajiti, zato se more življenje tako urediti, kakor da bi vsega tega ne bilo. Tajiti se pa ravno zavoljo tega, ker velik del človeštva sploh noče več tako živeti, kakor to krščanske verske resnice dosledno zahtevajo.

Sedaj se dviga sledeče vprašanje: Zakaj človeštvo ne čuti več potrebe odrešitve samega sebe, zakaj ne čuti več, kako je in kako bo vedno v krščanskem zmislu nepopolno, zakaj ne čuti več, da se mora prizadevati, da samo sebe izpopolnjuje v tem zmislu, da se s pomočjo božje milosti vedno bolj približuje Bogu, zakaj noče niti več slišati, da mora hoditi po onem tajinstvenem potu, ki je temen in grozen od začetka, na njegovem koncu pa se bo zasvetila ona ljubezen, o kateri pravi Dante, da giblje solnce in vse druge zvezde?

Tukaj se nam zopet nuja prilika opozoriti na nekaj, kar je samo krščanstvu lastno. Nobena religija in nobena filozofija ni tako kakor krščanstvo naslikala dejanskega razvoja, po katerem bo človeštvo šlo, nobena religija in nobena filozofija ni zrla že

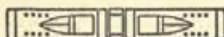
naprej odpada od svojih naukov tako jasno in tako dramatično kakor krščanstvo. Kdor pozna evangelije in skrivno razodetje svetega Janeza, ta ve, kako je tukaj verno opisana zgodovina človeških zmot do konca vsemirja. Zopet en razlog, da se ponášamo z veličastnostjo tega nauka! Mi ne znamo samo s svojim razumom, ki, analizujoč fakta, išče in najde vzrokov tej svetovni tragediji, ampak znamo tudi s pomočjo božjega razodetja, zakaj je človeštvo svojo pravo smer izgubilo. Vzrok tega je oholost in ravno dejstvo, da se moderno človeštvo tako silno brani, da ta razlog prizna, da se mu roga, češ, to ni resnično, — ravno to nas v našem prepričanju le potrjuje. Mi pa vemo tudi to, da je z ozirom na nepojmljivi načrt božji moralo tako biti, čeprav Bog tega odpada ni hotel, ampak ga samo dopušča.

Ne da bi se delj spuščal v omenjene tajnostne cilje božje previdnosti, je en vzrok tega odpada ta, da se je človeštvo prevzelo nepričakovano velikih uspehov moderne kulture in pozabilo, da so v svojem bistvu vsi organično v zvezi z uspehi prejšnjih časov. Eksperimentalno naravoznanstvo je gojil že Albert Veliki, arabsko eksperimentalno znanost je Evropi posredovala krščanska filozofija in sam Baco je stal v glavnem še na krščanski podlagi. Ne morem pa tajiti, da mi je do neke mere nepojmljivo, kako je mogel svet iti za Brunovim in Spinozovim panteizmom, kateri se mi zdi prvi važni začetek modernega svetovnega naziranja in kako je mogel v verskem oziru kreniti za idejami Martina Lutra, najsi je bil on zelo energična individualnost. Tega procesa ne moremo popolno razumeti in ga moramo v zadnji korenini reducirati na posebni božji načrt v svetovni drami. Enako ne morem razumeti, kako na primer rezultati moderne biologije ne morejo vsega človeštva uveriti, kako je makro- in mikrokozmos produkt neomejene inteligence. Dalo bi se pa to tako formulirati: Svoj čas je krščanstvo premagalo divje instinkte barbarskih narodov, jih počelo kulturno prekvašati, kakor hitro pa je bil ta proces dokončan in so nove potrebe in težnje nastopile, je obenem nastopila tudi obča desorientiranost, ki raste in se še danes ni mogla izravnati. Ravnotežje dušnega stanja je zmoteno. Vprašali boste, kako krščanstvo s svojo notranjo silo ni še moglo tega konflikta izravnati, toda na to se za zdaj še ne da odgovoriti drugače kakor s Pavlom: *Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!* (Kako nepojmljivi so božji sklepi in nedoumljive njegove poti!)

Gotovo je, da treba, če naj se konflikt srečno reši, tudi pri nas katoličanih samih nekih pogojev. Predvsem je treba, da sami krščansko živimo, potem, da študiramo krščansko filozofijo, ne da bi se vdajali iluziji, da bomo mogli človeštvo pridobiti za krščanstvo samo s teoretičnimi razpravami, ampak se moramo zavedati, da bomo dosegli zmago največ s tem, da v modernem svetu marljivo in pozitivno delamo na vseh poljih javnega in socialnega življenja. Naš takozvani klerikalizem mora biti klerikalizem dela in ne klerikalizem fraze. Neskaljeno in na jasnih in konsekvntnih načelih sloneče navdušenje za krščanski ideal, ki je naši nasprotniki imenujejo fanatizem, nas mora vse prešinjati, izvun krščanstva stoječe elemente pa bomo dostikrat pridobili z modrostjo, akomodirajoč se tam, kjer je akomodacija mogoča in dovoljena. Saj se o katoliški cerkvi upravičeno trdi, da se je znala in zna prilagoditi najrazličnejšim političnim in socialnim razmeram in končno se moremo katoličani tudi v praktičnem in taktičnem oziru naslanjati na direktive učeče in odločujoče cerkve. Glavno je pa delo med malimi, preprostimi, med elementi, kateri se čutijo še zdrave in močne, med kmetskim ljudstvom. Če bomo tako delali kakor »piscatores hominum«, kakor je rekel naš Zveličar, nam je uspeh gotov — seveda neznanim božjim namenom tudi s tem ne bomo mogli prejudicirati.

Eden najboljših zgodovinarjev turške države, rumunski profesor Jorga, pravi v svoji veliki zgodovini osmanske carevine, da krščanstvo ni bila nobena zapreka, da je država in družba iz srednjeveškega stanja prešla v moderno, dočim je bil izlam vzrok, da Turčija te krize modernizacije Evrope ni mogla preboleti.

To je velika resnica, resnica pa je tudi to, da smo v Evropi, čeprav se je tukaj ta duševni preobrat izvršil brez večje katastrofe in je krščanska religija kljub vsem neugodnostim ostala podlaga tudi za novo kulturo, resnica je, pravim, tudi to, da smo danes še v prehodni dobi, katera je polna nevarnosti. Toda jaz mislim, da se ni treba vdajati nobenemu pesimizmu. Ako bomo resno delali, smemo upati, da po tolikih krizah zmaga v človeški družbi ono načelo, katero postavlja nadnaravni svet nad naravni, duševne dobrine nad materialne, večnost nad časovnost: Ut Deus sit omnia in omnibus.



Monizem.

Razne oblike monizma.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Vzrok monističnemu gibanju — govorimo o modernem ateističnem monizmu — ni toliko um kolikor volja. Moderni človek ni monist, kakor da bi ga um silil v monizem, ampak ker hoče biti monist. Um stopica za voljo. Volja hoče monizem in um ima nalogo, da ga utemelji. Le tako je umevno, zakaj je toliko monizmov. Razne oblike monizma so razni umski poskusi, kako bi se obrazložilo to, kar volja hoče, namreč enotno pojmovanje vesoljstva brez Boga in brez večne odgovornosti človeškega življenja. Enotno pojmovanje vesoljstva je seveda tudi zahteva uma (primeri henologični princip!), a kako najti enoto, ki bi ne bila le enota počela, to je, enotnost vesoljstva vsled enega Boga stvarnika, temveč ki bi bila bitna enota, to je enotnost vesoljstva samega v sebi brez enotnega počela, Boga. To je moderni monistični problem. Volja hoče, da ga um reši, um ga pa rešiti ne more, odtod toliko različnih poskusov. Monist Artur Drews je naštel, kakor je znano, petnajst monizmov, jezuit Klimke, ki je te poskuse sistematično obdelal, jih našteva še vedno vsaj enajst.¹ Vsekako jih je cela vrsta. Le pogledjmo najbolj splošno shemo, v katero je mogoče spraviti razne oblike monizma.

Dvoje velike poti je mogoče iskati k monizmu, in res monisti eni po eni, drugi po drugi skušajo priti do cilja.

I. Prva pot je, bi rekel, ontologična, druga psihologična. Zato bi bil splošno dvojen monizem: ontologični in psihologični. Toda naj so imena ta ali ona, poti ni težko slediti.

Najprej je torej mogoče, da monist motri bitnost, ki se javlja v vesoljstvu, in skuša dokazati, da je vsa bitnost le eno. (Poglavje filozofije o bitnosti se imenuje bitoslovje, ontologija, zato sem nazval to pot ontologično, bitoslovno.)

Kako naj to dokaže?

Doslej je ločila filozofija dvojno bitnost: stvarno in duhovno. Pod človekom so stvarna bitja: rudnine, rastline in živali; nad človekom duhovna bitja: duhovi; človek sam je pa sestava obojne

¹ Primeri: F. Klimke, *Der Monismus* 1911. — Pregleden obširen referat o tem delu je objavil D. Nys: *Le Monisme*, v *Revue Neo-scholastique*, 1912, 515—36.

bitnosti, tvarne in duhovne: je tvarno-duhovno bitje. To je pa dualizem, ki je v opreki z monizmom. Kako naj si monist pomaga? Trojna možnost je: ali mora zanikati duhovno bitnost ter priznavati samo tvarno; ali mora zanikati tvarno bitnost ter priznavati samo duhovno; ali pa mora zanikati, da bi bilo dvojstvo tvarnosti in duhovnosti resnično, ter iskati za videzom dvojnih pojavov enotno resničnost in bitnost. Prvo je materialistični monizem, drugo spiritualistični, tretje transcendentalni monizem. Vse te tri možnosti imajo dejansko med monisti svoje zastopnike.

1. Materialistični monizem zanikuje torej vse, kar ni tvar. Tvar mu je vsa bitnost. Toda spet je mogoče tvar različno pojmiti. Nekaterim so resnični samo atomi in njih gibanje (mehanistični monizem), drugim je edina resničnost sila (dynamični monizem¹), spet drugim ne sila, ampak dejanje, energija (energetični monizem), še drugim tvar in sila, a tako, da je po tej sili tvar že potencialno živa, čuteča in misleča (hylozoični monizem²).

Seveda tu že ni več lahko razvrstiti monistov po posameznih kategorijah, ker se časih eno pojmovanje od drugega malo loči. Ako so Lamettrie, Holbach, Vogt gotovo mehanistični monisti, Ostwald energetičen monist, Haeckel hylozoičen, je težko kam deti n. pr. Büchnerja, ki priznava tvar in silo, torej vsaj na videz več kot mehanistični, a manj kot hylozoični monisti. Prav tako pa treba tudi opomniti, da nekateri znanstveniki o stvari enako mislijo kakor monisti, ne da bi bili monisti. Tako so nekateri skrajni atomisti, a ne taje poleg stvari duhovne bitnosti; tako pa je bil n. pr. že Dubrovničan jezuit Boskovič (Boscovich, 1711—1787) dynamist, ne da bi bil zato monist, ker ni tajil ne duše poleg stvari, ne nad svetom Boga.

2. Spiritualistični monizem zanikuje tvar in priznava le duha. Tvar je le pojav duha, projekcija duha, vsa bitnost je duh in duh je eden. Ta spiritualizem je soroden z dynamizmom. Kakor hitro namreč dynamist pojmuje silo duhovno, je že spiritualist. Tako je že Leibniz, ki pa ni bil monist, vso bitnost pojmoval dynamično-spiritualistično.

Izrazitih spiritualističnih monistov ni mnogo. D. Nys³ pravi, da so med drugimi ti-le: Beneke, Deussen, Noiré, Eisler, Paulsen

¹ dynamis, gr., sila.

² hyle, gr., tvar, snov; zoë, gr., življenje.

³ Revue — Neoscolastique 1912, 521.

na Nemškem, Fouillée, Vacherot, Lachelier na Francoskem, Ward, Broddley na Angleškem, a nekatere izmed teh, n. pr. Eislerja, Paulsena bo pač težko sem uvrstiti.

3. Transcendentalni monizem skuša strniti dvojstvo stvari in duha v višji, dvojstvo pojavov presegajoči (transcendentalni) bitnosti in enoti. Tudi tu je mogočih več poskusov. Klimke jih našteva pet.¹ Vendar se zdi, da se dado podrediti vsi poskusi dvojni vodilni misli. Eni, bolj spekulativni, priznavajo dvojstvo duha in stvari, a to dvojstvo izvajajo le iz ločitve (diferenciacije) enotne prabitnosti, češ, enotna prabitnost se je razločila takorekoč v svojem razvoju v dvojstvo duhovnosti in tvarnosti. Drugim, bolj sirovo pojmujočim, sta pa duhovnost in tvarnost le dve plati ene bitnosti.

Klasičen zgled perverzne spekulacije, s kakršno skušajo nekateri utemeljiti prve vrste transcendentalni monizem, nudi n. pr. E. Hartmann.² Njemu je enotna bitnost metalogična substanca, ki krije v sebi enoto in dvojstvo. Drugim je tista enotna resničnost um, nekaterim svest, še drugim enotni zakon vesoljstva, spet drugim dej (akt). Ob tej pestrosti se spomni človek Fausta, ko prevaja prolog v evangeliju sv. Janeza: V začetku je bila beseda — v začetku je bil um — v začetku je bila moč — v začetku je bil čin. Le da je stvariteljna beseda res beseda in um in moč in čin, ko prikliče bitja iz nebitja, po monizmu pa se mora tista prabitnost nekako razviti ali razločiti v množstvo, ne da bi prenehala biti eno.

Sirove zglede za druge vrste transcendentalni monizem sta zamislila zlasti Fechner in Ebbinghaus. Po njiju naziranju se imata duhovnost in tvarnost tako nekako kakor vnanja in notranja plat oble skledice, katere ena plat je vbokla (konkavna), druga vzbokla (konveksna), ali kakor dvojno lice sukna, ki je drugačno in drugačno, ako se pogleda naprav ali narobe, zgoraj ali spodaj. Ali monisti, ki tako govore, res sami sebi verjamejo ali se le tako delajo, kdo bi to povedal!

Katere bolj znane moniste treba uvrstiti med zastopnike transcendentalnega monizma? Klimke in Nys jih naštevata celo vrsto, a marsikateri izmed njih zajema že iz psihologizma, ki bomo o njem takoj izpregovorili. Čisti transcendentalisti so bili brez dvoma

¹ O. c. 219 — 339.

² Primeri n. pr. analizo pri Klimkeju o. c. 568 sl. o metalogični substanci z logičnim in alogičnim atributom, katerih edinstvo se pod vplivom svesti in volje razcepi v antilogično neidentiteto ali modalno množstvo.

nemški racionalisti - panteisti Hegel, Schelling, Fichte; potem Hartmann; transcendentalni monisti, a s psihološkimi filozofemi Paulsen in Wundt, Höffding in Eisler; in pač tudi Jodl. A kakor rečeno, se tu prva pot (ontologična) že križa z drugo, psihologično.

II. Najprej je mogoče, smo dejali, da monist motri objektivno bitnost ter jo skuša pojmiti kot eno, in sicer ali takó, da zanika eno ali drugo prvino bitnega dvojstva, ali pa, da pojmuje dvojstvo le kot pojav ali kot razvoj višje enote. Mogoče je pa tudi, da se postavi monist na psihologično stališče ter odtod išče enote. Ali ni morda veselstvo le skupek občutkov ali projekcija idej, in ali ni morda sploh biti le spoznano biti? Tu je zastavil psihologizem in zamislil psihologično pot k monizmu.

Psihologični monizem treba ločiti od spiritualističnega. Spiritualistični monizem priznava duha, psihologični ne. Psihologičnemu monizmu je vse psihični dej; obenem pa mu je subjekt istoven z objektom, to se pravi, pravega subjekta (psihe, duše) ni, prav tako ni pravega objekta (izvenpsihične bitnosti), je le psihični dej, kakor se javi v zavesti, ali morda še bolje, je le zavestni psihični dej.

Seveda bi se motil, kdor bi iskal v tem naziranju enotnosti. Skupna je le monistična težnja, umski poskusi so pa tako različni, kakor so različni načini, kako si je mogoče misliti duševne pojave in njih razmerje do takozvanega vnanjega sveta.

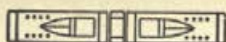
1. Nekaterim je psihična prvina spoznavni dej, ideja (idealizem) ali občut (senzizem, Empfindungsmonismus); drugin je psihična prvina dej volje — Wundt rabi izraz »Wollung«, da apriori izloči vsako misel na voljo kot potenco ali subjekt — (voluntarizem).

2. Spet si je mogoče razmerje med subjektom in objektom, oziroma njiju istost, različno misliti. Eni polagajo naglas na subjekt, na svoj jaz; posledica je subjektivni idealizem ali subjektivni senzizem, ki se najjasneje izraža v solipsizmu. V zavesti je dan samo »jaz«, zato je jaz edina resničnost, vse drugo je fikcija. Odličen zastopnik solipsizma je goriški profesor dr. R. Schubert-Soldern, seveda le bolj spoznavno-teoretično, to se pravi, on ne trdi, da poleg jaza nič ni, ampak da ni mogoče ničesar spoznati, češ, da so vse spoznave subjektivni pojavi zavesti, a zavest ne more seči sama iz sebe, da bi spoznala kaj zunaj sebe. Drugi polagajo naglas na objekt, češ, objekt je res istoven s subjektom, vendar pa je moj jaz že sam le pojav

vesoljnega uma in vesoljne svesti — objektivni idealizem. Tako pojmuje Paulsen ves svet kot javljanje enotne ideje in imenuje sam svoj monizem objektivni idealizem.¹ Tako priznava tudi Th. Ziehen le psihične deje in pravi, da je spoznanje nepsihičnega nemogoče, vse je le občut, toda občuti mu niso v možganih (to, pravi, si je izmislila le neosnovana »introjecijska hipoteza«), ampak zunaj v svetu in tako živimo v svetu občutov in predstav.² Ziehen imenuje svojo teorijo idealizem, pravzaprav je pa to nekak objektivni senzizem.

3. Še drugi pa sploh zametajo vsako metafiziko in iščejo le enotne in splošne spoznavne teorije, češ, ako tako najdemo, bo nje posledica samoposebi enotno pojmovanje vesoljstva (spoznavno - teoretični ali metodologični monizem). Glavna predstavnika te monistične metode sta Mach in Avenarius.³ Nič metafizike! Mi priznavamo le to, kar je empirično, in to se le občuti. Le ekonomično ločimo komplekse kot svet, duša, telo, objekt in subjekt, psihično in fizično. Če izločimo iz spoznav vse, kar je neempiričnega, ostane le jaz z okolico, oboje prvotno empirično dano, vzporedno, v resnici eno. — —

To bi bil nekak splošen obris tako raznoterih oblik monizma. Če torej kdo govori o monizmu, ga treba najprej vprašati, kakšen monist je ali kakšen monizem misli. Za monizem je seveda to slabo. Resnica je ena, monizem pa tolikér!



Stanovanjska zakonodaja v Avstriji.

Dr. Juro Adlešič.

Stanovanjske reforme so se začele pri nas primeroma pozno razvijati. Kjer so napete politične razmere, tam niso ugodna tla za socialne zakone.

Poleg tega se je začela pri nas industrija šele zadnje čase bujnejše razvijati. V pretežnih agrarnih deželah se pa ne čuti tako pomanjkanje stanovanj in vpliv slabega stanovanja, ker preživi kmet dobri dve tretjini svojega življenja na prostem.

¹ Primeri: *Philosophia militans* 1901², str. 60.

² *Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben* 1912³, str. 50—55.

³ Primeri o tem obsirno razpravo pri Klimkeju o. c. 371—541.

Šele z razvojem večje industrije, z naraščanjem mest nastane tudi živejša potreba po reformi stanovanj.

Dolgo let smo pri nas v Avstriji ostali na polju teorije. Vsa posamezna vprašanja, ki so se tikala stanovanjske reforme, so se premlevala le v teoriji do skrajnih podrobnosti. Na čelu celega gibanja so stali takozvani »Bodenreformerji«. Ti so najprej zahtevali davek na prirastek vrednosti (Wertzuwachssteuer). Ko se je pa ta postulat pokazal kot nezadosten, izvesti stanovanjsko reformo, so začeli zahtevati še takozvano »stavnno pravo«.

Za teorijo je sledila zakonodaja. Zakon je sledil zakonu, načrt načrtu, da bi tudi v praksi uvedel postulate teorije, zbudil v javnosti zanimanje za stanovanjsko vprašanje in dosegel potrebne reforme.

Ker se je v zadnjih desetletjih industrija vedno bolj razvijala, se je čutila beda zlasti pri delavskih stanovanjih. Temu je hotela država odpomoči s posebnimi zakoni za delavska stanovanja.

Prvi tak zakon je izdala l. 1892. V motivih tega zakona se omenja, da je v interesu vojaške moči države, da ne stanuje delavstvo po zaduhlih in nezdravih stanovanjih in ne degenerira moralno in fizično. Zakon je raztegnil davčno prostost za delavska stanovanja od 12 na 24 let, pri čemer je izdal podrobna določila o velikosti stanovanj, najemnini itd.

Ta določila so bila taka, da se naloženi kapital nikakor ni mogel obrestovati, vsled česar zakon ni imel pravega uspeha; to je razvidno že iz tega, da so ga uporabili v desetletni dobi le v 360 tih slučajih.

Nekoliko boljši je drugi zakon iz l. 1902. za olajšavo zidanja cenih in zdravih delavskih stanovanj. Tudi ta postava olajšuje v glavnem velika davčna bremena, če odgovarja stanovanje natančno vsem tozadevnim zakonskim predpisom. Toda ti predpisi so tako detajlirani, da je prav težko priti brez vsakojakih šikan do zaželenega uspeha. Finančno ministrstvo je izdalo statistiko o uspehih tega zakona do l. 1908. Ta kaže, da se je do tega leta prosilo v 1266 tih slučajih za ugodnosti, ki jih zakon dovoljuje; toda le v 498 tih slučajih so se faktično dosegle olajšave (39·34 %)! V 412 tih slučajih so prošnjo zavrnili, v 356 tih slučajih pa prosilci sami nazaj umeknili.

Ta državni zakon velja le za one kraje, kjer se sklene tozadevni deželni zakon. To se je zgodilo po vseh kronovinah

izvzemši Dalmacijo. Pri nas velja, in uporabil se je faktično na Kranjskem do l. 1910. v šestih slučajih.

Glavna določila zakona so:

Prostost hišnega davka deželnih in polovice občinskih doklad traja 24 let. Vse vloge, listine in vknjižbe so pristojbin proste.

Hiše ne smejo biti prevelike; kvečjemu trinadstropne, na vsakih stopnicah smejo biti štiri, največ šest stanovanj. Vsaka hiša sme imeti prostore za skupno uporabo, kot čitalnico, obednico, pralnico itd. Na poedino stanovanje ne sme priti več kot 80 m² stanovanjskega prostora (Wohnfläche). Vsi notranji prostori pa morajo biti taki, da se dajo naravnost prezračiti in da so neposredno razsvetljeni.

Take hiše smejo zidati zadruga za svoje člane, zavodi, podjetniki za svoje delavce, občine ali dobrodelni zavodi, nikdar pa privatni podjetniki za tuje delavce.

Zakon velja le za delavska stanovanja. Delavec je v zmislu zakona le oni, ki je zaposlen pri kmetijskem ali obrtnem podjetju ali delu in njegov letni dohodek ne presega 1200 K. Družina petih ali več oseb sme imeti dohodek do 2400 K. Po velikih mestih se ta vsota primerno zviša, za vsa mesta nad 50.000 prebivalcev za osminko. To pa za naše slovenske razmere (mimo Gradca in Trsta) ne pride v poštev. Na veličino dohodka delavcev pa se ne gleda pri onih stanovanjih, ki jih sezida podjetnik za svoje delavce; tu morejo biti deležni olajšav vsi delavci brez ozira na višino dohodka.

Prebivalci takih stanovanj ne smejo nikdar oddavati kega prostora v najem, niti ne smejo sprejemati spanarov (Bettgänger). V spalnicah mora priti na vsako osebo najmanj 4 m³ zraka, otroci do enega leta se pri tem ne štejejo; v spalnici je predpisana tudi ločitev spolov.

Važno je i to določilo, da se po takih hišah ne smejo prodajati žgane in opojne pijače.

Da se taka stanovanja preveč ne podražijo in da — posebno podjetniki pri svojih delavcih — ne dvigajo preveč najemnine, je določeno, da se uporabljeni kapital ne sme obrestovati višje, kot pol procenta nad hipotečne obresti posojilnic.

Zahteva se, da se taka stanovanja res kot delavska stanovanja vpišejo v zemljiško knjigo za dobo 50 tih let. Ves ta čas ima vlada nad njimi kontrolo; če se dožene, da se hiša svojemu

namenu primerno ne uporablja, sme država zahtevati doplačilo celega zaostalega, oziroma doslej odpuščenega davka.

Kot glavne nedostatke tega zakona navajajo zvedenci, da je omejitev na delavce do 1200 oziroma 2400 K letnega dohodka veliko pretesna. Ravnotako ali še slabše živi mali obrtnik ali tudi nižji uradnik, ki ima morda dvojni ali še trojni dohodek, pa tudi mnoge večje potrebe.

Za uradnike ustanavlja zakon z dne 28. decembra 1907, št. 285 drž. zak., fond pet milijonov kron, in sicer štiri milijone zaboljšanje stanovanja državnih uradnikov in en milijon za delavce v državnih solinah (Salinenarbeiter). Ime fondu je dolgo: »Kaiser Franz Joseph I. Regierungs-Jubiläums-Fond 1908«.

Ta fond daje posojila stavbinskim zadrugam, ki imajo statutarno določen namen graditi zdrava in cena stanovanja svojim članom. Obenem je določeno, da ne smejo take zadruge sprejemati vlog in ne izplačevati višjih kot 4⁰/₁₀ dividende. Pogoj za posojilo je, da je v tem kraju pomanjkanje dobrih uradniških stanovanj. Dajejo se iz fonda samo druge hipoteke, kajti prvo hipoteko dobiti je lahko povsod. Prva hipoteka sega do 50⁰/₁₀, posojilo iz fonda gre do 90⁰/₁₀ in ostalih 10⁰/₁₀ morajo zložiti člani oziroma zadruga. Posojilo iz fonda se obrestuje po 3⁰/₁₀ in 1/2⁰/₁₀ odpade letno na amortizacijo.

Izplačuje se posojilo na tak način, da se že pred začetkom zidanja dobi za nakup zemljišča polovico te vrednosti in za zidavo samo se dobiva sproti, toda ne celo dovoljeno posojilo, nego največ 3/4. Zadnja četrtina se izplača, ko je hiša že gotova. Fond ne more posojila odpovedati, dokler se redno plačujejo anuitete in drže ostala določila sklenjene pogodbe.

Važno je določilo, da se najemnina v takih stanovanjih že vnaprej primeroma določi in da se ne sme zvišati brez dovoljenja ministrstva. Prvotako se ne smejo odpovedati stanovanja, dokler drže najemniki pogoje sklenjene pogodbe.

Kmalu za tem zakonom se je ustanovilo ministrstvo za javna dela z zakonom dne 27. junija l. 1908, št. 123 drž. zak. Le-to si je vzelo za posebno skrb tudi zaboljšanje slabih stanovanjskih razmer, kot določa razglas skupnega ministrstva z dne 6. julija 1908, št. 124 drž. zak.: »Wohnungsfürsorge: Gesetzgebung und administrative Verfügungen, Mitwirkung bei der Steuergesetzgebung auf diesem Gebiete. Organisatorische Maßnahmen und Förderung

des Kreditwesens für diese Zwecke.* Tako je bil oživotvorjen organ, ki je koncentriral vse delo države, stanovanjski politiki dajal iniciativo in podpiral privatno delo.

Takoj se je pokazalo njegovo delo pri navedenem fondu za uradniška stanovanja. Ne malo je pripomoglo ministrstvo, da so se te vrste zadruga primeroma hitro razširile in začele delovati. Izdalo je vzorne štatute za take zadruga, formularje za vsakojake tozadevne pogodbe, vzorce za račune, navodila za knjigovodstvo, ki ga pri tem potrebujejo, davčne in pristojbinske predpise itd. Določilo je tudi, da naj uživajo ona stanovanja, kjer stanujejo samo sluge, vse ugodnosti delavskega stanovanjskega zakona iz l. 1902.

Posebno važen in za razvoj stavbinskih zadrug pomemben je državni zakon z dne 22. decembra 1910, drž. zak. št. 242. Ta zakon ustanavlja poseben fond za oskrbo stanovanj, ki stoji pod upravo ministrstva za javna dela in finančnega ministrstva.

Fond sestoji iz posebnih prispevkov, ki se morajo postaviti v proračun, in sicer nastopno:

L. 1911 in 1912 skupaj	1,500.000 K
» 1913	1,300.000 »
» 1914	1,500.000 »
» 1915	2,200.000 »
» 1916 do 1918 po	2,500.000 »
» 1919 in 1920 po	3,500.000 »
» 1921	4,000.000 »

Namen tega fonda je dvojen:

a) dajati poroštvo za posojila in obrestovanje posojil, ki se rabijo za stavbe;

b) v drugi vrsti dajati tudi neposredno posojila.

Poroštvo in posojila pa daje fond samo okrajem, občinam, javnim korporacijam in zavodom in dobrodelnim stavbinskim zadrugam, da morejo zidati mala stanovanja, nakupovati zemljišča ali tudi hiše, ki so že namenjene ali se šele imajo prezidati v mala stanovanja.

Posojilo, za katero prevzame imenovani fond jamstvo, in tudi neposredno posojilo iz fonda samega se mora hipotekarno zavarovati na zemljišču oziroma hiši, in sicer do najvišje vsote 90% skupne vrednosti nepremičnine.

Mala stanovanja v zmislu navedenega zakona so:

a) družinska stanovanja, pri katerih stanovanjska površina (sobe, kuhinje) ne presega $80 m^2$;

b) domovi za samce (Ledigenheime), to so domovi, namenjeni za stanovanje poedincev v ločenih prostorih. V takih domovih smejo kvečjemu 3 osebe skupno prebivati v enem prostoru. Oddelki za moške morajo biti strogo ločeni od oddelkov za ženske;

c) skupna prenočevališča, pri katerih mora vsak prenočevalec imeti lastno postelj.

Fond je ločen v dva oddelka: iz enega se dajejo posojila, iz drugega se prevzema jamstvo. Jamstvo ne sme presegati vsote 200.000.000 K; do te vsote jamči subsidiarno tudi država sama.

V zmislu tega zakona so one stavbinske zadruga dobrodelne, pri katerih se ne sme po pravilih izplačevati članom višja kot 5% dividenda vplačanih deležev in pri katerih se članom v slučaju razdružitve zadruga vrnejo le vplačani deleži, eventualni ostanek se pa razdeli v dobrodelne namene.¹

Kot je že iz teh kratkih podatkov razvidno, je odprl ta najnovejši zakon novo polje za pridne roke, ki hočejo zboljšati bedo slabih stanovanj. Glavna ovira: pomanjkanje kredita pri zidavi malih stanovanj, je na ta način odpravljena. Kajti državna garancija za druge hipoteke (50—90% posojilne vrednosti) se dobi lahko brez vseh daljnjih korakov, če se izpolnijo pogoji, ki jih zahteva ministrstvo v posebnem štatutu za oskrbo tega fonda. Prošnji za jamstvo — neposredno posojilo se daje prav redko, skoraj le izjemoma — je priložiti:

1. uradno izdani izvleček iz zemljiške knjige,
2. uradno potrjeni posestni list,
3. stavbni in situacijski načrt,
4. proračun,
5. rentabilitetni račun,
6. določila za oddajo stanovanj v najem,
7. hišni red,
8. izkaz o imetju prosilca.

Zadruga kot prošnjica mora še priložiti: pravila, seznam članov in opravljeni red za društveno poslovanje.

¹ K temu zakonu je izdalo ministrstvo za javna dela posebne pripomočke, kot vzorce pravil, računov, pogodb, določila o upravi fonda itd. Dobe se v državni tiskarni na Dunaju za 1.50 K. Slovenski izvod pravil po ministrskem vzorcu ima »Ljudska stavbinska zadruga«.

Stvar se zdi sicer na prvi pogled precej komplicirana; toda za vse navedene priloge so izdani v gori navedeni zbirki obrazci, ki jih je treba le prilagoditi krajevnim razmeram.

Ta zakon je izzval mnogo stavbinskih zadrug. Po vseh mestih, posebno industrijskih krajih so se začele ustanavljati nemudoma nove stavbinske zadruge na podlagi vzornih pravil, da bi postale deležne dobrote stanovanjskega fonda.¹

Ta fond je pa namenjen tudi za kmetijske hiše; tudi one uživajo lahko dobroto tega fonda, kar bi bilo za naše razmere posebno važno. S tem bi bilo namreč omogočeno revnejšim slojem na deželi priti do male hišice z vrtom, kar bi jih pritegnilo in navezalo na rodno grudo in dom, da ne bi odšli v mamljivo Ameriko in se za naš narod izgubili. S tem bi pa bilo v veliki meri pomagano tudi našim kmetovalcem, ki bi na ta način imeli več poljskih delavcev.

Ti zakoni pa niso odpomogli stanovanjski bedi v zadostni meri. Kajti ne-le delavstvo in uradništvo, nego tudi takozvani srednji stan trpi na pomanjkanju dobrih, zdravih in cenih stanovanj. Zato je bila potreba splošnega zakona, ki bi pomagal vsem slojem brez razlike stanu in dohodkov. Higiena je zahtevala zdrava stanovanja po novih hišah. Zidalo se je pa razmeroma malo, ker se kapital v hišah ni obrestoval, in sicer radi visokega hišnega davka.

Zato je hotela država temu odpomoči z novim zakonom o hišnem davku.

Razlikujemo 2 vrsti hišnega davka: hišno-razredni in hišno-najemni davek. Za prvega obstojajo posebni tarifi, drugi se izračuna percentualno od donosa stanovanj.

Za hišno-razredni davek obstojajo sledeči tarifi:

pri hišah z	1 stanovalnim prostorom	znaša davek	K	3'— v 16. razr.
> > > 2	stanovalnima prostoroma	> > >	> > >	3'40 > 15. >
> > > 3	stanovalnimi prostori	> > >	> > >	4'20 > 14. >
> > > 4	> > >	> > >	> > >	9'80 > 13. >
> > > 5	> > >	> > >	> > >	11'— > 12. >
> > > 6	> > >	> > >	> > >	20'— > 11. >
> > > 7	> > >	> > >	> > >	30'— > 10. >
> > > 8-9	> > >	> > >	> > >	40'— > 9. >
> > > 10-14	> > >	> > >	> > >	60'— > 8. >

¹ V Ljubljani se je ustanovila prva po tem vzorcu: »Ljudska stavbina in stanovanjska zadruga, zadruga z omejenim jamstvom.«

pri hišah z 15—18 stanovalnimi prostori znaša davek K 100 ⁰⁰ — v 7. razr.
> » » 19—21 » » » » » 150 ⁰⁰ — » 6. »
> » » 22—24 » » » » » 200 ⁰⁰ — » 5. »
> » » 25—27 » » » » » 250 ⁰⁰ — » 4. »
> » » 28—29 » » » » » 300 ⁰⁰ — » 3. »
> » » 30—35 » » » » » 360 ⁰⁰ — » 2. »
> » » 36—40 » » » » » 440 ⁰⁰ — » 1. »

Prvotni hišno-najemni davek znaša $26\frac{2}{3}$ odstotkov najemnine. To velja za gotova v zakonu natanko določena mesta. Od najemnine se pa odbijejo določeni odstotki za poprave in vzdrževanje hiše. Ti odstotki so za razna mesta različni.

Drugotni hišno-najemni davek (ausgedehnte Hauszinssteuer) znaša 20 odstotkov najemnine, pri čemer se odbije od najemnine 30 odstotkov za poprave in vzdrževanje hiše.

Hišno-najemni davek se plačuje v vseh onih krajih, koder se več kot polovico hiš oddaja v najem; tam se plačuje ta davek od vseh hiš. Kjer se pa niti polovico hiš ne oddaja v najem, tam se plačuje ta davek samo pri hišah, kjer je kak prostor v najem oddan.

Država si je bila v svesti, da ravno ta visoki davek ovira zadostno produkcijo stanovanj, ker se kapital, naložen v hišah, vsled visokega davka ne obrestuje. Da bi pa pospešila zidavo novih hiš, je določila za nove stavbe prostost hišnega davka za dobo 12 let. Tam, kjer je pa hotela še posebej pospešiti zidavo novih hiš, je raztegnila to davčno prostost na daljšo dobo; na dunajskem Ringu n. pr. na 30 let.

Vendar ni ta davčna prostost popolna, temveč morajo i v tem času plačevati hišni gospodarji 5% davek.

V Ljubljani je obstajala davčna prostost za hiše, sezidane tekom 6 let po potresu, 24 let; ta davčna prostost se je pozneje raztegnila tudi na one hiše, sezidane do leta 1904. Sedaj veljajo tudi v Ljubljani splošni zakoni o prostosti hišnega davka novih poslopij.

Ker se je kljub vsem tem olajšavam še naprej čutilo pomanjkanje stanovanj, se je odločila država do novega zakona z dne 28. dec. 1911, drž. zak. št. 242. Motiv tega zakona je bil, znižati hišni davek in s tem vplivati na večjo produkcijo stanovanj. Posebne olajšave so dovoljene za nove stavbe, ki se bodo gradile v prehodnih letih 1912—1916. S tem je hotela država vplivati, da bi se gradile nove hiše, ki bi odgovarjale higieničnim zahtevam, ker stanovanje po starih in prezidanih hišah slabo vpliva

na telesni razvoj, posebno mladine. Tretji namen tega zakona je s posebnimi olajšavami vzbuditi in razviti dobrodelne zadruge, ki bi skrbele za ceno in zdrava delavska stanovanja.

Davčno prostost je znižal novi zakon od 12 na 6 let; pri stavbah pa, ki se bodo zidale v prehodni dobi od 1912—1916, pa 10 let, toda v tem času morajo plačevati le 5% čiste najemnine.

Davčni odstotek je tudi znižan, in sicer od 26 $\frac{2}{3}$ na 20% pri prvotnem hišno-najemnem davku in od 20 na 13 $\frac{5}{6}$ % pri drugotnem; pri dobrodelnih stavbinskih zadrugah celo na 12%.

Teh olajšav so deležni vsi člani stavbinske zadruge, naj so delavci ali ne, če le njih dohodek ne presega 1200 K (oziroma pri družini 5 ali več oseb 2400 K).

Končno mi je še omeniti najnovejšega zakona o stavbnem pravu z dne 26. aprila 1912, drž. zak. št. 82.

Stavbno pravo je stvarna pravica, imeti stavbo na tujem zemljišču za daljšo dobo, bodisi brezplačno ali proti plačilu. Lastnik stavbe in lastnik zemljišča, na katerem stoji stavba, sta dve različni osebi. Lastnina stavbe in lastnina zemljišča sta deljeni.

Doba, za katero se ustanovi stavbno pravo, traja od 30—80 let; nje določitev je prepuščena zasebni pogodbi med lastnikom zemljišča (Baurechtsverleiher) in lastnikom stavbe (Bauberechtigter).

Stavbno pravo se šteje k nepremičninam. Daje pa lastniku stavbe prosto lastnini podobno pravico in s tem tudi podlago za hipoteke. Na stavbno pravo je mogoče dobiti tudi hipoteke, ki so celo pupilarno varne pod pogojem, da ne presegajo polovične vrednosti stavbne pravice in če se amortizirajo v enakomernih obrokih najkasneje 5 let pred potekom stavbne pravice.

Komu pripade stavba po preteku stavbne pravice, določa pogodba med obema strankama; če ni tozadevne pogodbe, pripade v last lastniku zemljišča; lastnik stavbe pa dobi odškodnino v višini četrтинke takratne vrednosti stavbe.

Lastnik stavbe plačuje za to stavbno pravico lastniku zemljišča navadno odplato (Bauzins); višina je določena po pogodbi. Ta odplata pa se ne sme zvišati, razen v prav izjemnih slučajih (n. pr. naenkratno nepričakovano zvišanje vrednosti).

Stavba se mora amortizirati v določeni dobi.

Ta ali vsaj podoben pravni institut imajo tudi druge države. Veliko vlogo je igral pri razvoju mest, ko je mesto oddajalo meščanom svet v najem, da si je ohranilo vpliv pri mestnem

gospodarstvu in zagotovilo stalne dohodke (Bodenleihe nemškega prava).

To je bilo pa golo kapitalistično podjetje. Ohranilo se je najčisteje na Angleškem (lease). Zasebniki oddajajo zemljišče v najem za stavbe; na ta način postanejo nekateri zasebniki dejanski gospodarji celega mesta. Najboljši zgled nudi London, kjer je mestni svet v lasti nekaterih družin.

Da bi onemogočila tak razvoj stavbne pravice in preobrat v slabše, določa naša postava, da smejo oddajati svet za stavbe le javne korporacije (država, dežele, okraji in občine), javni fondi, cerkve, dobrodelni zavodi in društva. S tem je vsaka špekulacija, ki bi razmere še poslabšala, izključena.

Ali bo ta nova postava odpomogla stanovanjski bedi? Ali se bodo uresničile želje »bodenreformerjev«, ki vidijo v tem pravnem institutu skoraj rešitev stanovanskega vprašanja?

Dr. A. I. Fuchs¹ je dokazal s številkami gospodarsko korist te nove postave. Ta obstoja predvsem v tem, da se prihrani izdatek za zemljišče in tudi na letnih izdatkih za obresti in amortizacijo.

V pregledni tabeli primerja izdatke in letno odplačevanje pri stavbah na lastnem svetu in pri onih v stavbnem pravu. V obeh slučajih znašajo stroški skupaj 100.000 K; le izdatki za zemljišče posebej in stavbe posebej se menjajo.

V obeh primerih znašajo znašajo hipoteke 90 0/0 proti 4 1/2 0/0 obrestovanju in 1/2 0/0 amortizaciji.

	1. zgljed:		2. zgljed:	
	zemljišče stane 10.000 K stavba » 90.000 »		zemljišče stane 20.000 K stavba » 80.000 »	
	na lastnem zemljišču	v stavbnem pravu	na lastnem zemljišču	v stavbnem pravu
Tuji kapital 90 0/0	90.000	81.000	90.000	72.000
Lastni kapital	10.000	9.000	10.000	8.000
Obrestovanje in amortizacija 5 0/0	4.500	4.050	4.500	3.600
Obrestovanje lastnega kapitala 4 0/0	400	360	400	320
Stavbena odplata (Bauzins) 3 0/0	—	300	—	600

¹ Dr. A. I. Fuchs: Die volkswirtschaftliche Bedeutung des Baurechtes v Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung 1. zv. I. 1913.

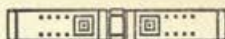
V prvem slučaju se torej prihrani na lastnem kapitalu 1000 K, v drugem 2000 K. Na letnih izdatkih pa v prvem slučaju 190 K, v drugem pa 380 K. Kot letni izdatek pri lastnem zemljišču so se namreč vpoštevale tudi obresti lastnega kapitala. Tako znaša v prvem primeru letni izdatek na obrestih in amortizaciji 4900 K pri stavbi na lastnem zemljišču in 4710 K pri stavbi v stavbnem pravu in se na ta način dobi letni prihranek po 190 K.

Že iz tega računa je razvidno, da stavbno pravo ni pri-krojeno za privatne podjetnike, ki iščejo le čim višje obrestovanje lastnega kapitala. Stavbno pravo je določeno le za javne korporacije in dobrodelna društva, ki imajo namen pomagati pri reformi stanovanj. Njegov pomen raste zlasti tam, kjer je zemljišče dražje. Čim dražje je zemljišče, tem večji je prihranek pri stavbi v stavbnem pravu, kot je razvidno že iz zgornjega računa. Pomenljivo je zlasti tudi za naša mesta. Vrednost zemljišča v mestih silno raste in ravno ta prirastek najbolj draži stanovanja. V zadnjih letih pa je ta prirastek največji v predmestjih, ker se zidajo nova stanovanja. Tako n. pr. na Dunaju v Lainzu je znašala vrednost zemljišča za kvadratni meter l. 1860 1 K, l. 1900 pa 20—30 K.

V tem se najbolj vidi naloga mestne občine, da pridobi čim več sveta v svojo last, in sicer tam, kjer se bodo v doglednem času zidale stavbe. Stavbno pravo ji da možnost, kapital za nabavljeni svet primerno obrestovati, da nima lastne izgube, in zboljšati obenem stanovanja in pridobiti tudi vpliv na stanovanjski trg. Ker je pri stavbah v stavbnem pravu prisilna amortizacija, bi se s tem tudi vplivalo na razdolževanje po mestih, in svet v okolici mesta bi se odtegnil zasebni špekulaciji.

V teh smereh tiči velik socialni pomen stavbnega prava.

To so dosedanja pota naše zakonodaje za reformo stanovanj.



Cerkvena umetnost na dunajskem evharističnem kongresu.

Dr. Fr. Stelè.

Udeležniki evharističnega kongresa na Dunaju so imeli dosti prilike, seznaniti se z velikimi cerkvenimi umetninami preteklih časov in sedanosti. Jako srečno, se mi zdi, je bilo poskrbljeno za to, da se udeležnikom, posebno duhovnikom, ki so v ozkem

stiku s cerkveno umetnostjo deloma kot upravitelji umetnin, deloma kot naročevalci, da prilika, da spoznajo, kaj so prejšnji časi velikega ustvarili v cerkveni umetnosti in posebno še, kako skuša moderni čas po svoje in po novem sebi odgovarjajoče izraziti svoja religiozna čuvstva v umetninah.

Najbolj obiskana izmed tozadevnih prireditev je bila pač razstava za moderno cerkveno umetnost v avstrijskem muzeju za umetno obrt (na Wollzeile). Poleg tega je bila v dvornem muzeju razstava cerkvenega slikarstva v Avstriji v XVIII. in XIX. stoletju; v dvorni knjižnici je bila razstava cerkvenih rokopisov srednjega veka, ki so okrašeni z miniaturnimi, in prvih tiskov cerkvenih knjig (inkunabul). V Klosterneuburgu, ki je že sam na sebi za duhovnika obiskovalca nad vse zanimiv kot stavba in kot muzej starih in novih umetnin (prav lahko bi naslovili s tem imenom zelo poučno predavanje o cerkvenih umetninah, njihovi ohranitvi in brezobzirnosti, kako se je v nekaterih časih z njimi ravnalo), je bila razstava tam zbranih slavnih cerkvenih umetnin. Pa tudi sicer je vodstvo poskrbelo, da so obiskovalci kolikor mogoče veliko stika dobili z umetnostjo in začeli drugače soditi o stremljenju, ki jim je bilo dosedaj nesimpatično, ker ga niso osebno poznali. Zato je izdalo vodstvo tudi lepo opremljeno spomenico o kongresu, poleg tega pa še celo vrsto kolkov in spominskih razglednic.

1. Razstava za moderno cerkveno umetnost je imela programatičen in agitatoričen značaj. Pokazati je hotela, da se dá na nov modern način prav tako kaj lepega, dà, pogosto celo kaj lepšega ustvariti, nego li v starih stilih, ko so v zadnjem stoletju dobili nekak privilegij v cerkveni umetnosti kot nekaj absolutnovrednega, veliki nalogi, ki jo ima cerkvena umetnost, edino odgovarjajočega. Razstava je hotela pokazati estetično zmožnost modernih oblik in sredstev, dostojnost in resnost njihovega izraza, ki igra pri cerkveni umetnosti največjo vlogo, in pa praktičnost, ki pač ne sme pri predmetih, ki so namenjeni v prvi vrsti praktični porabi (dela umetne obrti, stavbe itd.), nikdar zaostajati na korist umetniškemu bogastvu. Cerkvena umetniška razstava je imela namen, kot komité izrecno poudarja (Geleitwort), opozoriti na to, da je cerkveni duh glavno, da je oblika postranska reč, samo da je resna in dostojna, in da ni noben stil tako cerkven, da bi ga morala cerkev pred vsemi protežirati. Kako trezne so besede v Geleitwortu: »Übrigens hat keine Zeit etwas für immer Gültiges geschaffen; denn wenn uns heute die Werke mancher

Zeit bisweilen auch so erscheinen mögen, dürfen wir doch nicht vergessen, daß sie vielen zwischenliegenden Epochen nicht so geschienen haben und daß man über sie hinauskommen zu müssen glaubte. . . Dem Ewigen der Religion gegenüber sind die Formen der Kunst vergänglich, und solange die Kirche besteht, ist die religiöse Empfindung nie das Vorrecht einer bestimmten Zeit gewesen, noch weniger war sie an bestimmte Formen der Kunst gebunden, wohl aber hat sie das Beste und Würdigste des jeweiligen Kunstschaffens gerne in ihren Dienst gestellt und ist so immer führend vorangegangen.«

Razstava sama je znana mnogim izmed čitateljev »Časa«. Tisti, ki so jo videli osebno, so več hvalili kot grajali, kar me je nemalo začudilo. Tudi cerkvi na Steinhofu in centralnem pokopališču sta bolj ugajali kot pa odbijali. V tem dejstvu je dokaz, da ima moderna estetiške elemente, ki v svoji sestavi in čutni obliki, v kateri se nam nudijo, na prvi pogled odbijajo ali bolje rečeno napravijo tuj vtis, ako se jih pa navadimo, so nam prav tako dostopni kot tisti, ki so nam domači vsled dosedanje naše vzgoje. Prepričan sem, da bi še več ugajalo, če bi imeli interese priliki, večkrat po daljših presledkih obiskati to ali podobno razstavo. Z novimi umetniškimi izrazili se nam godi prav tako kot z učenjem tujega jezika. Počasi in s trudom se moramo prikopati do skritega jedra. Drugi pa, ki razstave niso videli osebno, jo poznajo vsaj iz črtice Izidorja Cankarja v februarški številki Dom in Sveta. Tu je bilo v sliki objavljenih več karakterističnih predmetov s te razstave in so čitatelji imeli priliki zavzeti tudi nasproti umetninam samim stališče, ne samo proti tekstu. Govoril sem z različnimi osebami o tem in na svoje začudenje sem videl, da so večinoma ugovarjali teoretičnim izvajanjem študije, da so pa o rečeh, ki so bile objavljene, večidel brez pridržka priznavali, da so — lepe. Kaj pa še več hočemo? Kdor prizna, da je to, kar moderná ustvarja, lepo in smotrno, zmožno, da dobro izvršuje nalogo, ki mu je odločena, ta pač ni daleč od tega, da bi z naprej v svojem delokrogu ne pripustil del, ki bodo ustvarjena v modernem duhu. Je pač še daleč do takrat, ko bodo pri nas premagani vsi predsodki o »stilih«, o njihovi skladnosti in čistosti, o njihovi večji estetični potenci ali inferiornosti. Gotovo pa je izvršen en korak k napredku tudi pri nas, in za tega se moramo zahvaliti prirediteljem evharistične cerkvene razstave: Veliko v zadevah cerkvene umetnosti odločujočih ljudi je videlo moderne

izdelke cerkvene umetnosti, priznalo jim je praktično porabnost in estetično vrednost in začelo trezno o njih premišljevati. Tiste, ki se bolj zanimajo za ta dela, bi opozoril na 4. zvezek monakovske umetniške revije »Die christliche Kunst«, ki prinaša obširno poročilo o tej razstavi in veliko izbornih slik.¹

Gotovo bo zanimalo čitatelje »Časa«, kako sodi o tej umetnosti glasilo nemških jezuitov »Stimmen aus Maria-Laach«. V 2. zvezku letnika 1913 (LXXXIV) str. 186 — je izšel članek: Joseph Kreitmaier S. J.: »Die Ausstellung für kirchliche Kunst beim eucharistischen Kongreß in Wien«. Mislim, da bo prav, če navedem eno mesto iz tega spisa dobesedno. Na strani 188. čitamo: »Die Wiener Ausstellung zeigte nun Versuche der mannigfaltigsten Art, die ewig alten christlichen Ideen in neue Formen zu kleiden. Das ist das Charakteristikum der Ausstellung. Man wollte die eigenartige Formgebung der modernen Profankunst, die zweifellos bei vielem Nüchternen und Kalten manches Große und Bedeutende geschaffen hat, der kirchlichen Kunst dienstbar machen. — Aber ist nicht vielleicht ein solches Anlehnen an die christentumsfremde moderne Kunst bedenklich? Keineswegs. Die Kirche hat von jeher das für ihre Zwecke Brauchbare auch dem Heidentum entnommen. Die Philosophie des heidnischen Altertums mußte die Grundmauern bilden, auf denen die christliche Philosophie ihren erhabenen Bau errichtete. Die kirchliche Kunst war befruchtet von der antiken; ein Balde und viele andere Dichter vor und nach ihm mußten die erhabensten christlichen Ideen in antikheidnische Formen kleiden. Auch hier gilt das Wort des Apostels: »Prüfet alles, was recht ist, behaltet.« M. v. Schwind hat in einem reizenden Bildchen, das in der Münchener Schackgalerie hängt, den heiligen Wolfgang dargestellt, wie er eben ein Kirchlein baut. Der Teufel mußte ihm wutschnaubend und mit vor Grimm abgewandtem Gesicht die Steine auf einem Karren herbeischleppen. So ist's! Ob sie will oder nicht, muß die weltliche Kultur der Kirche dienen. Ja, wenn diese modernen Kunstformen in sich böse wären! Aber sie sind indifferent, und das Indifferente wird gut oder böse je nach dem Zwecke, dem es seine Dienste leiht.« — Zdi se mi, da je važno, da sem navedel, kako sodi o tej umetnosti umetniško in zgodovinsko izobražen duhovnik. Teh besed, kakor tudi onih iz Geleitworta

¹ Dobi se pri »Gesellschaft f. christliche Kunst« v Monakovem. Številka stane M 1'25.

(ki ga je tudi duhovnik pisal), nisem navedel za reklamo, ampak samo zato, da bi vzbujal k razmišljanju o teh problemih, ki za cerkev in vero res niso življenskega pomena, ki pa so v zvezi z drugimi važna zadeva in že za navadnega župnika gotovo ne predmet, ki mu vzbuja najmanj skrbi, ker se on dobro zaveda, kaj se pravi čedna, po zmožnosti občine umetniško okrašena in opremljena cerkev; zanj je veselje in za tiste, ki jo obiskujejo in vzdržujejo, tudi. Njemu gotovo ne more biti vseeno, če se v velikem svetu pripravlja preobrat glede naziranja o estetičnih vrednotah in umetniških zahtevah tudi pri najnavadnejšem predmetu dnevne porabe; njemu gotovo ne more biti vseeno, če on danes naroči pri tirolskem fabrikantu ali pri domačem rokodelcu (umetniška zmožnost obeh ne prestopi meje rokodelstva in posnemanja) psevdo-gotske ali renesanske oltarje, kot je to delala generacija pred nami, za deveto goro za mejami njegove župnije pa se leto za letom bujno razcvita sistem novih umetniških izrazil, katerega glas je prišel tudi že globoko v njegovo domovino. On danes to delo drago plača, toda ali ga ne objame mogoče tesno čustvo, da preteče mogoče le še desetletje, ko se bodo vsem oči odprle in bodo jasno razločili umetnino od njenega surogata, nadomestka, ko bodo bolj ljubili resnico kakor laž, bolj ljubili pristno preprosto smotrnost kot pa bahato, kričavo napihnjenost, ki za enkrat mogoče še oko omami, a nazadnje le izda svojo praznoto. Čas je, da bi si premislili vsi in rajši nič ne delali in pustili še nekaj let staro, če prav mogoče ne ugaja ali popolnoma ne odgovarja praktičnim potrebam, kot pa da bi jo nadomestili z nepristnim, kar danes ugaja, ker je novo, čez deset let pa bo brez vrednosti. Koliko tabernakljev, svečnikov in podobnega so postavili pred 30 in 40 leti, a že danes romajo vun iz cerkva in se nadomeščajo s staršimi očejenimi predmeti, ki so jih našli kje pod streho zaprašene in zanemarjene, zato ker ljudje spoznavajo, da so vendar estetično več vredni kot pa njihovi nadomestki, ki jih je naročila želja po novem, a izvršila umetniško neplodna roka dolgočasnega rokodelca ali celo fabrikanta. Koliko novih in dragih društvenih in cerkvenih zastav je zavelo v zadnjih desetletjih po naši domovini! Koliko novih paramentov so dobile naše cerkve! Toda povejte mi, kje je kaj pristnega, resničnega, česar materialna vrednost ostane kljub vplivu časa in starosti in dnevne porabe! Ali ne čujete dan na dan pritožbe, kako slabo blago je za drag denar, in ali ne uvidevate sami, kako po kratkem času izgine veselje nad temi rečmi,

ki so jih poprej s takim navdušenjem in pompom pozdravljali? Instinkt je dober sodnik v umetniških, estetskih vrednotah, in ta je njihovo tozadevno vrednost najboljše obsodil.

Potrebo izboljšanja v tem oziru so že zdavnaj spoznali. Zaveš, da veliko starega, čeprav ni največje umetniške vrednosti, zapade pogubi in mora napraviti prostor novemu estetsko desetkrat manjvrednemu, je rodila stremljenje širiti spoznanje o vrednosti starega in delovanje za njegovo ohranitev, kjer novo ni neobhodno potrebno in ni garancij, da bo to tudi estetsko nadomeščalo v polni meri to, kar se mu mora umekniti. Na drugi strani pa je rastlo stremljenje ustvariti zopet predpogoje za novo cerkveno umetnost, ki bo prvič univerzalna in ne omejena samo na dela takozvane visoke umetnosti, ki bo v vseh podrobnostih skušala dati nekaj praktičnega, lepega in pristnega, drugič pa univerzalna tudi v tem pomenu besede, da bo dostopna za primerno ceno vsakemu in si ne bodo samo nenavadno bogate cerkve lahko omislile res umetniške opreme in oprave, kot je to bilo v drugi polovici XIX. stoletja, ampak vse, tudi tiste z majhnimi sredstvi, ki so se do sedaj morale zadovoljevati s tudi dragimi, umetniško in stvarno manj vrednimi surogati. Zadnji plod tega stremljenja smo videli na razstavi.

Iz teh stavkov že vsak lahko sam povzame glavne smeri nove cerkvene umetnosti, ki jih pa vendar hočemo še enkrat kratko pregledno skicirati.

Moderno cerkveno umetnost odlikuje v prvi vrsti monumentalnost, jasnost, resnost in pristnost. Nekaj monumentalnega, velikopoteznega tiči v večini predmetov, ki nam jih je nudila razstava. Velika, enotna, stroga, jasnopregledna oblika, ki bi jo pogosto najbolje izrazili z izrazom elementarna oblika, nam predmet predstavi, potem šele začnemo odkrivati posameznosti in njih vrline in lepote, drugo za drugo jih razberemo, uredimo in se veselimo. To opažamo pri delih »velike«, kakor tudi uporabne umetnosti. Arhitekture sicer ni veliko videti na razstavi, a s to so se obiskovalci zunaj razstave lahko seznanili. Steinhof, cerkev na centralnem pokopališču! Vsak bo priznal, da velika oblika, ki ju reprezentira na zunaj v silueti, napravi mogočen vtis; kdor bo izšel od te velike oklepajoče enote k posameznostim, jih bo lahko razumel v njihovi estetični vlogi in jim ne bo očital nenaravnosti, neopravičenosti, smešnosti in bogvé kaj še. Saj je velika ideja, ki druží, ki hoče jasno in določno delovati na gledavca, zato si detail

upokori, ga prestvari in sebi prilagodi. Kdor je ti dve cerkvi opazoval kot dva organizma, ju je lahko razumel v njunih estetiških vrednotah. Vzemimo sedaj sliko ali skulpturo. Ako vzamemo iz slike posameznost, vidimo, da ji skuša umetnik zopet dati veliko, jasno, kolikor mogoče izrazito obliko v postavi in izrazu, pri posameznostih se ne mudi, ampak samo učinkujoče naznači. Isti princip vidimo pri celih kompozicijah: kolikor mogoče malo posameznih oseb, vsaka v izraziti pozi, vse skupaj razvrščene po načelu simetrije ali še kake višje elementarne estetske uredbe: kakor je posamezna postava takorekoč shematičen, velikopotezen izvleček iz življenja, stiliziran simbol, tako so tudi te višje enote samo simbolični, velikopotezni izrazi ideje, ki jo predstavljajo. Vzemimo sedaj kelih, ciborij ali monštranco — v bistvu vidimo isto. Razume se, da bo vloga ornamenta v umetnosti, ki ima te osnovne podlage, podrejena, samo spremljajoča in poživljajoča veliko obliko, ne bo pa prišla do samostojne besede. Pa tudi oblika ornamenta je denaturalizirana, skrajno stilizirana, v novih oblikah elementarno se javljajoča, po zunanosti nova, čeprav po duhu stara. Zdi se mi, da je umetnost, ki stoji na teh, rekel bi asketičnih podlagah, kakor ustvarjena za cerkev, ki naj nas vendar dviga nad težečo materijo v čistejše, idealnejše sfere kraljestva duha.

Pri tem se pa pristnosti moderne cerkvene umetnosti še nismo doteknili. To je razumeti tako, da hoče biti pravična materialu, da mu noče vsiljevati oblik, ki zanj niso primerne, ali ga ne uporablja kot surogat za drugega, katerega oblike bi mu hinavsko naprtila. Moderna umetnost uporablja vse tehnike, kar nam jih je znanih iz preteklosti, vse snovi, ki so jih kdaj uporabljali, toda vsako na svojem mestu, sebi primerno, drugo poleg druge, in jih pod vlado višjih zakonov simetrije, barvne uglašenosti in arhitektonične zmiselnosti družijo v sestavljene organske enote, kjer se prav nič ne motijo, ampak skupno učinkujejo.

Moderna se ne izogiba nobenemu materialu, nobeni tehniki, ampak jih goji in porablja vse, toda vsako na svojem mestu in kakor jo ravno potrebuje. Pristna je, to se pravi, ne podaja manj vredne snovi kot nadomestilo za boljše, ampak skuša vsaki snovi in vsaki tehniki izvabiti najboljše strani in jih v svojo svrhu take kot so, brez prikrievanja, porablja. Dalje ne pozna manjvrednih snovi; tudi gline in stekla se ne izogiba, ali neplemenitega kamena. Vrhtega je oživila celo vrsto tehnik, ki so bile že skoraj zamrle:

email, tempera slikanje itd. Tudi ta nova in združena poraba najrazličnejših snovi, plemenitih in neplemenitih, najrazličnejših tehnik, katerih učinkov nismo več vajeni, tvori velik del tistega tujega vtisa, ki ga dobi na razstavi človek, ki še ni navajen na te vrste senzacije.

Zelo poučno v tem oziru je n. pr. opazovati polkrožno dolbino, skozi katero je bil vhod v glavno dvorano razstave. Tu imamo spodnji del sestavljen iz velikih žganih glinastih kahel, ki nam predstavljajo svečenike stare zaveze. Kdor jih pogleda, bo na prvi pogled rekel: to je relief iz žgane gline, toda če bliže opazuje, vidi, da je vsaka figura sestavljena iz več kosov, ki so posebej žgani. Poleg teh mogočnih glinastih postav imamo simbole in stilizirane rastlinske ornamente, ki so sestavljeni deloma iz marmornih kamenčkov, deloma iz večjih marmornih plošč, deloma zopet iz steklenih kock, — torej mozaik, pa zopet na nov način priveden do večje sijajnosti in možnosti novih učinkov. Polkupola nad tem je vsa izpolnjena z mozaikom. Tako imamo tu enotno učinkujočo celoto pred seboj, kjer različne snovi in različne tehnike skupaj delujejo. Podobno je z glavno steno, ki je namenjena za cerkev Sv. Duha v Ottakringu na Dunaju. Karakteristično je tudi, kako taka enotna kompozicija nastane. Osnovno idejo dá arhitekt, ki določi meje velikim masam, ki jih potem posamezni umetniki, v katerih delokrog pač spadajo, samostojno oblikujejo. Tako je mogoče, da različne roke in moči, v različnih snoveh in tehnikah ustvarijo nekaj enotnega, organiško v celoto združenega. Poučno je dalje v tem oziru opazovati posebno cerkvene posode. Tudi tu je glavno velika, takorekoč logična oblika, v katere okviru se gode šele druga čuda. Različne kovinske tehnike, email in blesk kovine same na sebi morajo sodelovati. Posebno karakteristično je mogoče to, da umetnik pogosto porablja snov samo na sebi, da se v luči blesketa in preliva, — veselje nad optičnimi kvalitetai dane snovi. Na drugi strani je karakteristično, kar se kaže deloma pri emajliranih rečeh, posebno pa pri paramentih, veselje nad novimi barvnimi harmonijami in velik zmisel za njihovo sestavljanje in variiranje.

Tako vidimo, kako v moderni cerkveni umetnosti vlada velika vse objemajoča ideja. Ta ideja je res univerzalna, ker ji je ravno toliko zadnji najmanjši predmet v cerkveni porabi kot največja celota stavbne, slikarske ali plastične kompozicije. Vire te ideje je čisto odgovarjajoč modernemu času: socialna misel.

Spoznanje, da je krivično enim zapirati uživanje resničnih umetnin in njihove umetniške potrebe zadovoljevati z ničvrednimi nadomestki; spoznanje, da umetno rokodelstvo ali dekorativno slikarstvo in kiparstvo ni nič manj vredna umetnost kot ona takozvana visoka ali velika. To spoznanje je bilo povod, da so se veliki umetniki posvetili pogosto čisto tem dosedaj zanemarjenim strokam in tako prišli na edino pravo pot, po kateri je mogoče mase zopet spraviti v stik z umetnostjo in dvigniti nivô njihovega okusa. Ker je pa umetniška tradicija na teh poljih že popolnoma zamrla vsled stroge ločitve med veliko ali pravo in uporabljeno ali psevdo-umetnostjo in pa vsled prevelikega kulta umetniške osebnosti, je bilo treba za to novo socialno, splošno umetnost, ki nastaja pred našimi očmi, ustvariti temelje. Treba je bilo takorekoč od začetka začeti, in zato bomo razumeli, da so mnoge moderne umetnine tako trezne; kako ne, -- saj so sad logičnega razvoja, ki se vrši v glavah in delavnicah umetnika. Moderni umetnik je radikalec, on pri ideji, pri korenini, vsake reči, ki jo ima ustvariti, začne. Ko se mu je posrečilo to izraziti, šele misli na to, kako jo bo okrasil, in naravno je, da tistega logičnega rezultata ne zakriva s pritliklinami, ampak ga pusti učinkovati v vsej svoji nujnosti, jasnosti in takorekoč skoraj neizogibnosti.

Da od teh začetkov res vodi pot dalje, tega ne more nihče več tajiti. Kako se bo umetnost zanaprej razvijala, to je seveda nepreračunljivo in se ne da prerokovati, eno pa je gotovo, da bo postala umetnost splošnejša last, kot je pa bila v XIX. stoletju, da se bo socializacija čisto elementarno razvila in da se nivô okusa in umetniških zahtev že sedaj leto za letom dviguje. Zmisel za lepoto kar vidno raste.

Zdi se mi, da se je tudi naša domovina po zadnjem evharističnem kongresu na Dunaju za precejšen korak pomeknila v tej smeri naprej in da bomo sadove te razstave kmalu opazili tudi doma. Led je gotovo prebit.

2. Razstava cerkvenih rokopisov, okrašenih z miniaturnami, in zgodnjih tiskanih ilustriranih cerkvenih knjig v veliki dvorani dvorne knjižnice je bila tudi v mnogem oziru zanimiva in poučna. Vendar se mi zdi, da jo je iz naših krajev le malo udeležnikov kongresa natančneje ogledalo. Take razstave vzamejo veliko časa, če se hoče človek vsaj malo orientirati v materialu, ki je tam nakopičen, in tega časa v kongresnih dneh ni bilo, a tudi kdor bi ga imel, bi se radi prevelikega navala obiskovalcev

ne mogel bogvé kako vglobiti. Samo par misli bi rad vzbudil tistim, ki se je morda vendarle nekoliko spominjajo.

Zanimiva je bila ta razstava posebno radi tega, ker je kazala celoten zgodovinski razvoj važnega dela cerkvene umetnosti, a tudi marsikako praktično spoznanje je lahko enemu ali drugemu prinesla.

Knjiga igra v cerkvi od nekdanj veliko vlogo. Enkrat kot zbirka mašnih in drugih obrednih molitev; potem pa kot kodeks, v katerem hrani cerkev svoje nauke in spise. Da je obredna knjiga od nekdanj sijajno opremljena, je razumljivo. Ne samo, da je bila pogosto z dragocenimi kovinami in dragimi kamni ali biseri okrašena v svoji zunanosti, ampak tudi v notranosti. Samoposebi je razumljivo, da je bilo treba gotove dele, začetke ali naslove posebno poudariti. Iz tega se je razvil tekom srednjega veka cel sistem, po katerem je pisec krasil svojo knjigo. Naslovne strani, začetne črke ali iniciale so vabile k okrasitvi s črtami in barvami; posebno važen je bil v obredni knjigi odstavek, kjer se začne kanon, tega so redno odlikovali s celo stranjo, na katero so naslikali Kristusa na križu; tudi v iniciale same so pogosto naslikali cele zgodbe in tudi drugod v poznejših časih vrinili cele slike. Zanimivo je tu v zgodovinski vrsti opazovati, kako vsak čas, skoraj vsako stoletje po svoje pojmuje to nalogo in jo različno rešuje, vendar pa je od prvih znanih del do zadnjih v XV. stoletju nepretrgana razvojna vrsta, ki se kaže enkrat v razvoju ornamentalnih motivov in v njihovem naravi približanem ali pa stilizujočem pojmovanju. Druga vez je pa ikonografična. Zanimivo je opazovati, kako vsak čas isto nalogo različno pojmuje, kako se krog slik, ki se potem stalno ponavljajo, vedno razširja, posebno pa, kako se posamezne slike razvijajo. Posebno poučno je na primer zasledovati razvoj ilustracij k sv. pismu. Tekom srednjega veka nastanejo stalni programi, ki jih v XIV. in XV. stoletju vedno posnemajo, ki so idejno nekaj fiksnega in se samo formalno razvijajo.

Vse te knjige so važni dokumenti ne samo znanstvene cerkvene kulture, ampak posebno tudi umetniške cerkvene kulture srednjega veka. Se dandanes so te knjige ideal in zgled za umetniško opremljeno knjigo. Ta razstava je vsekakor nad vse zanimiva za duhovnika in lajka, ki se peča s knjigami. Toda jaz bi tej razstavi na stran postavil drugo razstavo: pregled umetniško opremljene cerkvene knjige v dobi tiska. Tu bi videli, kako imajo prvi

tiski neko posebno estetiško privlačnost, kako se vedno v pojmovanju oblike nekoliko primitivna slika, ornament in tisk združijo v organično enoto in estetiško zadovoljijo. Videli bi pa tudi, kako zmisel za lepoto knjige gine in se posebno v XIX. stoletju popolnoma izgubi. Imeli bi jasen dokaz, kako je estetiški zmisel tudi pri izobraženih ljudeh gineval in ga je nadomeščal pohlep po kričečih vtisih; lahko rečemo, da smo v tem oziru postajali vedno večji barbari. In ta barbarizem v estetiškem čuvstvovanju je trajal prav do naših dni. Vsi smo bili še v njem vzgojeni in smo šele zadnji čas začeli privzgjati si nekoliko umetniškega čuta. Tako razvpito moderno umetniško stremljenje nam je tudi na tem polju prineslo novih spoznav in naš tozadevni čut oplemenitilo. Pri cerkveni razstavi smo videli, kako moderna nobene umetniške panoge, pa naj je bila do sedaj tudi najmanjša in najmanj vpoštevana, ne prezira, ampak vse z enako ljubeznijo goji. S to socializacijo umetnosti, kot bi najbolje rekli, je prišel tudi zmisel za lepo in ilustrirano knjigo. Tudi cerkev si na tem polju lahko obeta lepih sadov. Zopet bo prišel čas, ko bo duhovnik, ki bo knjigo vsak dan rabil, imel tudi veselje nad njo, ker ne bo zrl samo mrtvih črk, ki so indiferentne, ampak bo knjiga živela pred njim, papir in črka in slika in ornament bodo skupno sodelovali k prijetnemu učinku za oko, in tudi tekst bo pred dušo čitateljevo vse drugače živel kot živi sedaj, ko ga indiferentno razbira z dolgočasnih papirjev in kriče vanj prav barbarsko neolikano rubrike in druga razločila, da se hitro orientira. Ali ne kriči opravilna knjiga kar naravnost po umetniški interpretaciji? Mislim, da je tu ena najlepših nalog moderne književne umetnosti, ki, kolikor mi je znano, še ni rešena.

3. — V dvornem muzeju je bila pa pregledna razstava avstrijskega cerkvenega slikarstva. Bil je res samo pregled v prav velikih obrisih. Veliko zelo važnega je bilo pogrešati, toda vseeno je bila razstava zelo poučna in dokler nismo imeli boljše, nenadomestljiva. Obiskovalci kongresa so menda komaj vedeli o njej in to je bilo škoda. Ravno v cerkvenem slikarstvu XVIII. in XIX. stoletja so igrale avstrijske in južne nemške dežele zelo važno in veliko vlogo. Ako čitate zgodovine umetnosti, ravno o teh strujah in teh ljudeh pravzaprav nič ne izveste; toda če ste potovali kdaj po avstrijskih in južnih nemških mestih ter po velikih samostanih ob Donavi in v alpskih deželah, ste gotovo videli veliko, kar je napravilo prav velik vtis na vas in

se vam je mogoče vrinila že misel, kako da splošna zgodovina teh velikih harmonij stavbarstva, slikarstva, kiparstva in umetne obrti ne vpoštevava. Zadostuje že, če poznate količkaj umetnostne spomenike naše domovine; gotovo se vam vrine misel, da je moral biti zelo umetniško zmožen čas in duh, ki je vse to ustvaril.

Iz XVIII. stoletja sicer nismo na razstavi videli posebno karakterističnih in velikih reči; prvič zato ne, ker so bile razstavljene v prvi vrsti oljnate slike, ki so pri takratnih mojstrih igrale bolj drugovredno vlogo, ne pa veliki osnutki za iluzionistične slikarije cerkva in dvoran. Na drugi strani so bili pa glavni mojstri tudi z oljnatimi slikami slabo zastopani.

Na razstavi so bili zastopani veliki avstrijski mojstri XVIII. stoletja Daniel Gran, Paul Troger, Maulpertsch, Altomonte in J. M. Kremser-Schmidt. Ta velika iluzionistična umetnost je nastala največ pod italijanskimi vplivi, vendar pa se pogosto ti mešajo s francoskimi in nizozemskimi. To slikarstvo je tesno združeno z arhitekturo, pri kateri začne in jo razširja, večja, pogosto celo cele struktivne dele negira. To je slikarstvo nadzemeljskih glorijskih, ki se vrše v jasnih višavah večnega solnca. Na drugi strani pa je umetnost teh ljudi, v kolikor slikajo oltarne slike, slikarstvo apoteoziranih martirijev in prikazni, v mistično poltemo zaviti in v sijajnih svetlobnih učinkih se javljajočih. Kremser-Schmidt je dosti znan v naši domovini; podobna prikazen je Mentzinger; pa tudi iluzionističnih fresk imamo dosti po domovini. Dočim se na deželi obdrži tradicija in se delo velikih mojstrov preraja v majhnih provincialnih posnemalcih in sega še daleč noter v XIX. stoletje, se vrši v velikem svetu preobrat v kulturi in v umetniških nazorih. Klasicizem zavlada, ž njim lepa in jasna črta in oblika. Na razstavi je bil zastopan samo Heinrich Füger s sv. Janezom in ilustracijami h Klopstockovi Messjadi. Za klasicizmom in paralelno ž njim nastopi v nemških deželah romantika, kult srednjega veka, verskega mišljenja in narodnega blaga. Tudi teoretično se je ta doba nenavadno veliko pečala z umetnostjo. V teh letih ležijo začetki moderne estetike in marsikaka teorija, ki so jo romantiki zamislili, se še danes drži in zadnji izrastki umetnosti, ki so jo ti skombinirali, šele v naših dneh zamirajo. Ta doba je bila na razstavi primeroma dobro zastopana, vsaj glavni avstrijski mojstri Moritz Schwindt, Führich, Steinle in Wörndle. Posebno Schwindt in Führich sta karakteristična zastopnika svoje dobe. Pred seboj imata ideal čiste umetnosti, ki

ustvarja daleč od svetskega hrupa v čistih sferah pobožnosti in svetosti. Podlaga njihove umetnosti ni kot v XVIII. stoletju barva, ampak črta, risba, kolorit je pa akcidentalen, risbo izpopolnjujoč in še bolj idealizujoč. To je tista umetnost, ki jo še dandanes pri nas smatrajo za umetnost v pravem pomenu besede, blažečo, dvigajočo. — Moderno stremljenje v cerkvenem slikarstvu je v marsičem podobno tej označeni smeri, tudi to ustvarja poleg narave, po višjih zakonih slikarskega organizma, vendar je nepremostljiv razloček med njimi. One slike so simboli, alegorije, slikana teologija, bogata, umetno po literarnih načelih sestavljena kompozicija, za katero je treba imeti primerne, pogosto zelo obširnega in učenega komentarja, moderne pa nosijo v sebi mogočno življenje in čuvstvovanje; ta notranja sila jih obrazuje, družijo v skupine, in ta je, ki neposredno govori iz umetnine človekovi duši. Za moderno sliko ni treba znanosti, ampak samo odprte sprejemljive duše, ki občuje z duhom umetnine kot občujemo ljudje med seboj. Tajnost simpatij in v oblike vklenjenih skrajno napetih eksistenčnih sil se razlije med opazovalca in umetnino, — imeli smo psihičen doživljaj, za katerega ne potrebujemo književne modrosti.

Tako je bila tudi ta razstava nad vse poučna in važna, še bolj poučna v zvezi z moderno razstavo, kot bi bila sama na sebi. Avstrijci smo pa lahko resnično ponosni na našo cerkveno umetnost zadnjih dveh stoletij.

4. Še v Klosterneuburg. — Žal, razstave v knjižnični dvorani tamošnjega samostana nisem videl, a lahko si predstavljam, kake zaklade iz vseh stoletij drugega tisočletja naše dobe so tu kazali obiskovalcem. Toda pri teh se ne bom mudil. Samo na eno reč bi opozoril tiste, ki poznajo Klosterneuburg, to je čudna govorica, ki jo pripovedujejo ti zidovi, ki je prav, da se tudi naša domovina seznanj z njo, razmišlja o njej in eventualno izvaja posledice.

Kaj torej pripovedujejo ti zidovi? Klosterneuburški samostan s cerkvijo vred je gotovo eden najimpozantnejših stavbnih kompleksov, kar jih imamo v Avstriji. Zanimivo za nas je posebno to, da imamo tu dela različnih, časovno zelo oddaljenih dob, ki vsa skupaj prav izbornost učinkujejo in nobenega ne moti gotika poleg romanskega sloga ali poleg obeh najbolj razviti barok. Samostansko poslopje je namreč baročno, cerkev v svojem bistvu romanska tvorba, fasada z zvonikoma družijo romanski in gotski slog

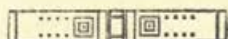
v eno sliko. Notranjščina cerkve je baročno maskiran romanski slog, oprava baročna, slikarije deloma moderne; — kdor je bil v tej cerkvi, ga vse to gotovo ni najmanje motilo, ampak je odnesel najboljši vtis. Tu imamo živ dokaz, da se vsi slogi drug poleg drugega preneso in da imajo take mešane stavbe celo svoje čisto posebne mikavnosti. Pred desetletji je pa ta kompleks še nekoliko drugače izgledal: gotska zvonika sta imela baročno streho; kot nam dokazuje stara slika, sta bili strehi z nenavadno finim čutom prilagojeni gotskemu slogu, tako da se nista prav nič občutili kot tuj element. Sicer imamo pa takih zgledov tudi drugod še več, kjer vidimo, kako se je posebno barok XVI. in XVII. stoletja znal prilagoditi davno mrtvemu slogu. Dokaz za to nam je streha nedozidanega zvonika cerkve svetega Štefana na Dunaju ali cerkve svetega Vida v Pragi. Nihče pač ne bo trdil, da ti zvoniki motijo celotni vtis. Poleg tega je bila pa poleg glavnega poslopja cela vrsta nizkih dozidav iz različnih časov, tako da je vse skupaj tvorilo izredno mikavno sliko. Ko je šla skozi svet parola o čistosti in enotnosti slogov, je tudi klosterneuburške gospode vzbudila in sklenili so cerkev enotno restavrirati. Ker so bili mnenja, da pride radi nizkih prizidav okoli cerkev premalo do veljave, so morale te prizidave pasti; toda v nemalo zadrego so prišli, ko so hoteli slog cerkve uniformirati. Strehe zvonikov so seveda morale izginiti, zvonike so čisto gotsko dozidali, romanske dele cerkve na vse strani izpopolnili in napravili tako sedanjo cerkveno zunanjščino. Ne rečem, da je sedaj cerkev grda. Toda vprašam samo, kak zmisel je vse to imelo. Zakaj so izdali toliko denarja? Saj je bilo zgodovinsko in tudi z umetniškega stališča poprejšnje stanje veliko mikavnejše, kot je sedanje. Praktičnega namena s tem niso dosegli nobenega, estetičnega pa samo domnevnega; — in pri večini restavracij je podobno. Klosterneuburška cerkev kliče vsem, ki imajo s takimi vprašanji kaj stika: Pustite to, kar je ustvarila zgodovina, naj ostane dokument svojega razvoja tudi še poznejšim vekom; če kaj novega delate, kar zahteva praktična potreba ali estetski ozir, spravite v soglasje z obstoječim in ne uničujte tega, kar ima kakršnokoli vrednost. Še danes je klosterneuburška cerkev dokaz, da se vsi slogi drug poleg drugega čisto dobro prenesejo.

Pa še en pomen ima sedaj Klosterneuburg. Tu se namreč že do sedaj niso bali moderne cerkvene umetnosti, in tisti, ki so bili tam, se bodo gotovo spominjali prekrasnega modernega maš-

nega ornata, ki je danes, če prav šele par let star, ponos samostana. Tudi v tem oziru nam Klosterneuburg kliče memento. —

Tako smo končali obhod po umetniških prireditvah evharističnega kongresa. Odločivni dunajski cerkveni krogi so vedno še imeli precej umetniškega zmisla, da so bile mogoče večkrat imenovane moderne cerkvene stavbe. Historizujuča struja je srečno premagana in sedaj lahko že z gotovostjo upamo na nov plodosen razvoj. V tej smeri tudi že več let deluje dunajska Leonova družba, ki priredi vsako leto jeseni en kurz za cerkveno umetnost, kjer da duhovnikom priliko, da se seznanjajo s tozadevnimi vprašanji. Poleg tega je izdala l. 1908. tudi bogato ilustriran 1. zvezek svojih poročil umetniške sekcije »Praktischer Führer auf dem Gebiete christlicher Kunst in Österreich samt einer Auswahl neuerer Werke«. Tega bi našim duhovnikom priporočil, ker bi se tu seznanili s celo vrsto modernih cerkvenih umetnikov in njihovimi deli. Prepričan sem, da čim več takih del bodo videli, tem treznejše bodo sodili umetniški modernizem, ki v obliki, kot se v Avstriji propagira, nima nobenega sorodstva z znanstvenim modernizmom, ampak izvira samo iz prirojene želje po novih in lepših umetninah, kot jih imamo, ter iz prepričanja, da je kopiranje mrtvih slogov brezplodno.

Upam, da bodo te vrstice pobile marsikak predsodek, kot je evharistična razstava moderne umetnosti že omajala marsikako trdnjavo.



»Začetki slovanske kulture.«

Poroča dr. L. Lénard.

I.

Izšel je »Poljske enciklopedije«, ki jo izdaja krakovska akademija znanosti, zvezek IV., del 2., oddelek V.: »Začetki slovanske kulture«.

V tem zvezku so priobčili članke: Lubor Niederle, Karol Kadlec in Aleksander Brückner. Prvi je članek Niederlov: »Najdavnjša prebivališča Slovanov«. Ta članek je pregleden izveček iz odnosnih oddelkov velikega dela istega pisatelja: »Slovanske starožitnosti«. To delo je pa zopet zasno-

vano na starejšem delu istega naslova znanega slovanskega učnjaka Pavla Šafařika. Seveda se Niederlejeve »starožitnosti« v istem razmerju razlikujejo od Šafařikovih, kakor se razlikuje novejša slovanska veda od slovanske vede pred več kot sedemdesetimi leti. Novega nam torej Niederle v tem članku ne podaja, tudi metoda je ista, toda sestavljen je veliko bolj pregledno in jasno.

Za vprašanje: kje je bilo prvotna domovina Slovanov, oziroma, iz katere točke se je širila slovanska kolonizacija — pridejo v poštev tri skupine razlogov: 1. Pismeni zgodovinski podatki, 2. primerjalno in zgodovinsko jezikoslovje, 3. arheologija in antropologija. Niederle deluje predvsem s pismenimi podatki, v drugi meri vpoštevata arheologijo in antropologijo, manj pride pri njem v poštev filologija. Po mojem mnenju je zanemarjanje filologije pri Niederleju nedostatek, ki bi potreboval izpopolnitve. Z druge strani je pa njegova velika vrlina, da je tako vpošteval vse zgodovinske podatke.

Zvest svoji metodi je začel Niederle svojo razpravo z najstarejšim zgodovinskim sporočilom o slovanski kolonizaciji, namreč s takozvano »kijevsko začetno letopisjo«, ki se je pomotoma pripisovala kijevskemu menihu Nestorju. V tej »letopisi« se pripoveduje, da so bile prvotna domovina Slovanov, odkoder so se potem razšli dalje po Evropi, dežele ob dolnji in srednji Donavi in dalje gori ob Savi in Dravi do Koroškega. Ta takozvana »podonavska teorija« je bila od najstarejših do novih časov razširjena pri vseh slovanskih narodih, držali so se je ne samo Jugoslovani, ampak nahaja se tudi v najstarejših poljskih in čeških kronikah, ter je našla mnogo vnetih, četudi ne posebno srečnih zagovornikov.

Brez dvoma ima Niederle prav, da odklanja to teorijo, toda razlog, s katerim tolmači, kako je ta teorija nastala, se mi ne zdi posebno srečen in se bo težko vzdržal. Po njegovem mnenju je dala početek tej teoriji spekulativna kombinacija južnoslovanskega klera, ki se je opirala na sporočila biblije. Po sv. pismu je domovina vseh narodov Mala Azija, od tod so prišli tudi Slovani po najkrajši poti na Balkan in z Balkana so se razširili po drugih deželah. Toda stari kronisti v svojem pripovedovanju niso govorili tako strogo »geografično«, tudi niso pisali z atlantom pred sabo. Ako bi Nestor na podlagi same biblije prišel do svoje teorije, bi moralo tudi pri vseh drugih evropskih krščanskih narodih obstajati izročilo, da so prišli v svojo sedanjo domovino z Balkana.

Niederle skuša podpreti svojo misel z dokazom, da se je nahajala ta teorija najprej pri južnih Slovanih, odkoder je potem prišla na Rusko. Pri južnih Slovanih bi pa bilo dalo povod, da se je ta teorija razvila, ne samo narodno samoljubje, ampak tudi narodni interes, ker se je dala teorija izrabiti kot sredstvo v obrambo slovanskega bogoslužja.

Toda tu so težave. Težko bo namreč dokazati, da je Nestor dobil svojo teorijo iz jugoslovanskih virov. Kijevska »začetna letopis« je bila v obliki, kakor se nam je ohranila v lavrentiskem in v ipatiskem zborniku, zaključena začetkom XII. stoletja. Toda njen prvi in najstarejši del je bil zaključen najbrže že sredi X. stoletja in ta »letopis vremenih let« je bila potem v XI. stoletju predelana in razširjena. Predelavana je morala biti večkrat in od raznih pisateljev, preden je dobila današnjo obliko. To predelavanje je moralo zavzeti vsaj pol stoletja časa, a rajši še več, in tekom tega časa je bila vrinjena tudi ona »podonavska teorija«. Ta teorija je morala torej biti na Ruskem že udomačena nekaj desetletij, preden je nastala tedanja verzija takozvane »Nestorjeve letopisi«, kajti nemogoče je, da bi jo pridal šele pisatelj, ki je začetkom XII. stoletja prepisal in zaključil ta tako umetni kompilatorični elaborat.

Na Ruskem je bila torej ta teorija domača že v XI. stoletju, nasprotno pa nimamo nobenih dokazov, da bi se bila nahajala med Jugoslovani pred tem časom. Nje prve jugoslovanske sledove najdemo med Hrvati, kjer se je pozneje razvila in segla tudi do severnih Slovanov. Toda maloverjetno je, da bi se bila razvila že tako zgodaj, da bi jo sprejel »Nestor«. Opazka papeža Janeza X. v pismih hrvaškemu kralju Tomislavu in zahlumskemu knezu Mihaelu, katero navaja Niederle, se opira samo na opazko sv. pisma, da je apostol Pavel pridigoval v Iliriku, kar pa še ni »podonavska teorija«.

Po mojem mnenju bi bila mogla Nestorjeva »podonavska teorija« nastati popolnoma na ruskih tleh in se nahajati že v starejši, dasiravno ne v prvotni verziji letopisi. Nastati bi bila mogla na zgodovinski podlagi, da se je po razpadu Atilove države in odhodu Gotov kolonizacija ruskih plemen začela z intenzivno silo pomikati v črnomske stepe in k Donavi, tako da je Donava delila »Slovane od Antov« (južne Slovane od Rusinov). Zlasti, ko je razpadla obrska država in ko so Bulgari in Madžari zapustili črnomske pokrajine (med VII. in IX. stoletjem), so se ruska

plemena neovirano širila proti jugozahodu do Donave. Sredi IX. stoletja pa, ko je Svetoslav razdrobil Hazarsko državo, katera je azijskim ordam zapirala pot v Evropo, so se nove čete turansko-finskih plemen vsule čez južno Rusijo in prodirale proti Donavi. Sredi IX. stoletja so prišli Pečenigi, na nje so pritiskali Uzi (Torki), v ozadju so že stali strašni Polovci, dokler se ni slednjič ves mongolski vihar vsul na južno Rusijo. Ruska plemena ob Črnem morju in ob Donavi so bila deloma iztrebljena, deloma so začela bežati nazaj proti srednjemu Dnjepru. Tako je nastala neke vrste obratna migracija in spomin na ta dogodek obenem z znanim dejstvom, da sta Ciril in Metod delovala pri Slovanih na Moravi, bi bil mogoče spočeti Nestorjevo »podonavsko teorijo«.

Med Hrvati je »podonavska teorija« lahko nastala na podlagi sv. pisma, toda ne na podlagi pripovedovanja biblije o selitvi narodov, ampak listov apostola Pavla. Vsak narod je želel imeti zase kakšnega apostola, ki mu je prvi oznanoval sveto vero. Naravno je, da so se Hrvati držali Pavla in njegovih učencev, tembolj, ker jim je to služilo v obrambo glagolskega bogoslužja in cerkvene avtonomije. K Čehom in Poljakom je ta teorija prišla šele pozneje, deloma od Nestorja, deloma od Hrvatov.

Potem se dotakne Niederle vprašanja, kje je bila pradomovina Slovanov, ter se odloči za takozvano »sarmaško teorijo«, to je, da je kolonizacija Slovanov izšla iz takozvane Sarmacije, seveda v geografskem, ne pa etnografskem pomenu besede. Da stari Sarmati, Skiti, Alani, Roksolani, Vandali, Kimbri niso bili Slovani, je danes gotovo. Istotako je pa tudi gotovo, da moramo pradomovino Slovanov iskati v »Sarmaciji«, to je na vzhodu od Visle, ob srednjem Dnjepru in njegovih dotokih. Južne ruske stepe so bile torišče iranskih in turanskih ord, sedanja velika Rusija je bila naseljena od finskih plemen, za Njemnom so mejili Slovani na Litvo — Lotiše, na jugu so bili naravna meja Karpati, na zahodu so imeli za mejaše Kelte, na severozahodu so se dotikali z Nemci. Seveda s popolno zanesljivostjo ne moremo določiti mej, ki tudi niso bile stalne in trajne in so se tekom stoletij najbrže često spreminjale. V najstarejših časih so živeli morda dalje na severovzhodu ob Njemnu in so se polagoma pomikali proti jugu. Iz nekaterih filoloških razlogov moremo namreč sklepati, da so Slovani v najstarejši dobi živeli v neposredni bližini Fincev. Istotako je gotovo, da so se v najstarejših časih stikali s Kelti. Z Nemci takrat morda še niso imeli nobenih stikov, misli Niederle, in to je verjetno.

Pozneje so se Slovani pomaknili dalje proti jugovzhodu, se odmknili od Fincev, Kelte so Nemci porinili nazaj in za rimskih časov je bila Visla meja med Slovani in Nemci. Arheološki razlogi pa govore za to, da so Slovani že kakšnih tisoč let pred Tacitom zavzemali tudi prostor na zahodu od Visle tja čez Odro do srednje in zgornje Labe, in Niederle misli, da so Slovani, ko so nazaj porinili Kelte, zasedli te zemlje, a pozneje so jih zopet Nemci potisnili nazaj za Vislo. Ker nisem arheolog, ne morem tukaj izreči svojega mnenja, upam si samo izraziti dvom, kajti arheološki dokazi so neme priče, ki morejo zares prepričati le, če govore z evidentno silo.

Mimogrede se dotakne Niederle tudi vprašanja o pradomovini Arijev in se izrazi za takozvano »evropsko teorijo«, kar se mi ne zdi verjetno. Filologija govori enako za Evropo kot za Azijo, a z gotovostjo ne dokaže ničesar. Ves tok zgodovine govori pa za to, da so Ariji prišli iz Azije. Veliki človeški tok je šel vedno od vzhoda proti zahodu, bolj verjetno je, da je večina Arijev ostala bliže prvotnih prebivališč, a manjšina se oddelila in šla dalje. Tudi geografija govori bolj za to, da je preseljevanje iz Azije šlo v Evropo, kakor pa, da bi iranski narodi in Indijci iz Evrope prišli v Azijo. Težko bi bilo tudi s tega stališča pojasniti jezikovne stike Arijev z Armenci in s Semičani. Jezikovna sorodnost teh narodov izvira gotovo še iz dobe, ko so nastajali njihovi jeziki.

V vprašanju, na kak način so se pričeli deliti arijski narodi, se nagiblje pisatelj k takozvani »valovni teoriji« (Wellentheorie), ki jo je zlasti razvil znani Janez Schmidt, vendar pusti veljati, da se je v gotovih slučajih kakšno pleme odtrgalo od glavnega debla, ter se razvijalo dalje po geneološki teoriji Ficka. Torej neke vrste kompromis med obema teorijama, kar je pač tudi najbolj verjetno.

Kratko in jedrnato govori Niederle o uspehih antropologije in v tem vprašanju moramo brezpogojno sprejeti njegovo mnenje. Pri Slovanih se je že v najstarejših časih mešalo dvoje ras. Ena je bila dolgoglava in jasne barve, druga kratkoglava in temne barve. Zdi se mi, da so dolgoglavci predstavljali neko višjo, vladajočo vrsto, številnejši kratkoglavci pa nižje stoječo služno vrsto. Oba tipa sta se križala in mešala med sabo, temni je izpodrival in še vedno izpodriva jasnega. Dandanes so plavci večinoma Velikorusi in Belorusi, po večini Poljaki in Čehi, tudi Slovenci in

deloma Hrvati, temni so Malorusi, redko Čehi in Poljaki, po veliki večini Jugoslovani.

Med V. in III. stoletjem pred Kristusom so začela nemška plemena pritiskati proti jugovzhodu, kjer so zadela najprej na Slovane, ter so jih deloma podjarmila, deloma pa potisnila nazaj za Vislo, ki je postala za dolgo časa meja med Nemci in Slovani. Prvo nemško pleme, ki je prodrlo v tej smeri, so bili Bastarni, ki so se prerinili ob Karpatih do dolnje Donave, kjer jih dobimo med leti 240—230 pred Kristusom, dokler jih niso Rimljani premagali. Leta 279. je cesar Probus ostanke tega rodu preselil v Trakijo.

Slednjič zavrača Niederle v tej razpravi mnenje Peiskera, da so Slovani v svoji pradomovini že od najstarejših časov, gotovo pa že od 1000 pred Kristusom bili tlačeni od zahoda od Nemcev, od vzhoda pa od finsko-turških plemen, ter so podlegali njihovem vplivu. V dokaz te »suženjske teorije« navaja Peisker celo vrsto kulturnih izrazov v slovanskih jezikih, ki so bili že v najstarejših časih izposojeni iz nemščine in iz turščine. Toda vplivi iransko-turanskih ord, katerim so se mešali pozneje tudi finski elementi, niso segali nikdar dalje kot do Kijeva. Večji je bil vpliv Nemcev, ki so podbili Slovane med Labo in Vislo, a za njimi so se Bastarni in pozneje Goti pretolkli čez slovansko zemljo do Črnega morja in Donave.

Mimogrede omenja Niederle, da nimamo nobene zanesljive razlage za besedo »Slovan«, a ime »Vendi« prihaja najbrže iz keltščine. V resnici so vse dosedanje razlage imena »Slovan« — od »slovo«, »slava«, boginja »Slava«, pokrajina »Slava« itd. — nezadovoljive. Da prihaja ime »Vendi« iz keltščine, za to govori po mojem mnenju zlasti tudi razlog, da so samo tuji narodi s tem imenom imenovali Slovane. Pripomnil bi, da so tudi vsa druga stara slovanska narodna imena nerazločljiva. Ne vemo, odkod ime Anti, Srbi, Hrvati, Čehi, dalje odkod plemenska imena, kakor: Dudlebi, Vetiči, Radimiči, Severci, Kriviči itd., itd. Ime »Rus«, meni Niederle, da prihaja od normanskih Varjagov. To se pa meni ne zdi verjetno, ker Rusi nastopajo ob Črnem morju, še preden so bili po Nestorjevi povesti poklicani Varjagi na Rusko. Tudi bi bilo v tem slučaju čudno ime reke Rosja.

V drugi razpravi obravnava Niederle »najstarejšo delitev Slovanov na plemena«.

Začenja zopet s svojo tezo o dvojni selitvi Slovanov, prva bi se vršila v predzgodovinskih časih, druga pa ob času splošnega

preseljevanja narodov. Pri prvi selitvi so prodrli Slovani na zahod do Labe, a so bili pozneje od Nemcev potisnjeni nazaj. V dokaz navaja Niederle teorijo o evropski domovini Arijev, krajevno nomenklaturu, n. pr. ime reke Visla, zlasti pa stare grobove. Toda, kot sem že omenil, so grobovi neme priče, iz katerih je težko zanesljivo sklepati, ime Visla je vzeto gotovo iz slovanskega jezika, toda samo to ime še ne vzdržuje postavljenе teze. Meni se zdi, da bi se s podobnimi razlogi tudi mi Slovenci lahko vrnili nazaj k Terstenjakovi trditvi, da so Slovenci prebivali v naši domovini v davnih časih, dokler jih niso nazaj potisnili Rimljani.

Niederle meni, da so se že v prvotni domovini pred drugo selitvijo Slovani delili v dialektiške skupine in da se je že takrat južna veja delila na tri narečja: slovensko, srbo-hrvaško in bulgarsko. Neko jezikovno diferenciacijo moramo pač priznati že v pradomovini, toda na tri narode: slovenski, srbo-hrvaški in bulgarski so se razdelili Južni Slovani šele jako pozno pod političskimi vplivi. Ta razdelitev v jezikovnem oziru še ni zaključena. Diferenciacija v govoru Južnih Slovanov je torej že obstojala v pradomovini, toda ni razpadala v tri skupine, kakor sedaj, ker ta delitev obstoja tudi sedaj samo v književnem jeziku in političskih mejah, dialektologija je pa ne pozna.

Zanimiva je Niederlejeva opazka, ki se obširneje razvita nahaja tudi v »starožitnostih«, da se je slovansko preseljevanje proti jugu začelo dosti bolj zgodaj, kakor pa priznava novejša veda. Niederle trdi, da so se Slovani začeli pomikati v Podonavje že v I. in II. stoletju po Kr. in to trditev utemeljuje z različnimi krajevnimi imeni, ki se dajo razložiti samo iz slovanskega jezika. To bi bil nekak kompromis med moderno vedo in ono teorijo, katero je nekoč med nami tako trdovratno zastopal Davorin Terstenjak. Že pred leti sem izrazil mnenje, da Terstenjakovi nazori niso tako absurdni, dasi so njegovi dokazi silno samovoljni. Takih imen, kakor: Pelso, Serbinon, Serbition, Uolkos, Tsierna, Berzobis, Berzovia, Pistra, Patissus, Iranuas, Pession, kakor tudi besed: medos in strava, ne moremo lahko drugače razložiti, kakor iz slovanščine. Torej je opravičena Niederlejeva trditev, da so Slovani zasedli kraje do dolenje Donave že v III. — V. stoletju, v VI. stoletju so pa začeli čez Donavo prodirati na Balkan.

Zanimivo je, da se stara slovanska plemenska imena nahajajo pri različnih vejah slovanstva. Tako na primer imamo češko plemo Hrvatov, hrvaške Hrvatice in ruske Hrvatice, češke Dudlebe, ruske

Dudlebe in slovenske Dudlebe, srbske Obodrite in polabske Obodrite, balkanske Srbe in polabske Srbe itd.

Za tema dvema razpravama je priobčil profesor Kadlec pet razprav, ki obravnavajo zasebno in državno-politiško pravo Slovanov do X. stoletja, potem pa dve razpravi profesor Brückner, katerih prva obravnava slovansko mitologijo, druga pa vpliv tujih kultur.

Naj izpregovorim takoj o prvi Brücknerjevi razpravi.

Že v oceni Grudnove zgodovine sem omenil, da Slovani niso imeli nobene prave mitologije in vse, kar se je pisalo o veri in bogovih poganskih Slovanov od Herderjevih časov sem, se opira ali na nesporazumljenja, ali pa na domišljijo. Brückner razvija v svoji krepki maniri jasno in resolutno isto misel. Brückner je sploh originalen v vseh svojih spisih, marsikatera misel se nam zdi drzna, kakšna trditev je enostranska, kakor je n. pr. nekoliko preveč enostransko in samo z ene točke vzel Ciril-Metodovo vprašanje, toda kar pove, pove z mislijo.

Najprej se dotakne Brückner vprašanja o virih za slovansko mitologijo in konstatira, da takih virov do malega skoraj nimamo. Poganski Slovani seveda niso pisali svoje mitologije, sosedni narodi pa opisujejo samo svoje vojne s Slovani, a se niso spuščali v zasebno življenje Slovanov samih. Slovanske kronike se začenjajo šele, ko je krščanstvo že popolnoma izpodrinilo poganstvo. Dodam, da je takozvano narodno slovstvo slovansko, kateremu se je nekoč pripisovala v tem oziru velika važnost, za slovansko mitologijo popolnoma brez pomena.

Imamo samo nekaj splošnih in malo pomembnih opazk grških pisateljev od VI. stoletja, nekaj istotako malo pomembnih opazk v nemških kronikah in zlasti poznejše delo Tietmara, ki se pa ozira samo na polabske Slovane, od IX. stoletja dalje pa podrobnejše beležke arabskih pisateljev, ki se pa istotako izključno ozirajo na vzhodne Slovane, a poleg tega ne razločujejo vedno Rusov od drugih, celo nearijskih narodov.

Svetovit in Perun, ki bi imela po navadnem mnenju biti glavna bogova Slovanov, po Brücknerjevi trditvi niti nista bila splošna slovanska bogova. Svetovit je bil samo lokalni bog nekega dela polabskih Slovanov, Perun je bil pa normanski bog, katerega so poznali samo oni Slovani, ki so stali pod varjaškim vplivom. Kar Peruna zadeva, bi imel jaz pomisleke, ki se opirajo na dejstvo, da so poznali Peruna tudi Litvini in po pričevanju

grškega pisatelja celo Južni Slovani, kar bi bilo težko razložiti z varjaškim vplivom. Triglava najdemo zopet samo pri nekem delu takozvanih polabskih Slovanov. Poleg tega zadenemo pri polabskih Slovanih še na druge lokalne bogove. Bog, ki je bil na enem kraju čaščen na prvem mestu, je popolnoma neznan pri sosednjem plemenu. Omenja se krviželjni Pripegala, dež roseči Podaga itd., bogovi ki so po ostalem slovanskem svetu popolnoma neznan. V Radogostu so častili po pričevanju Tietmara boga Svarožica. Adam Bremenski je iz te opazke po pomoti naredil boga Radegosta. Poleg tega omenja Tietmar, a tudi sv. Bruno lužiškega boga Svarožica, a tudi kijevska letopis omenja Daždboga, sina Svarogovega, a Svarožic kot posebljenje boga ognja se omenja na Ruskem še pozneje. Daždboga najdemo omenjenega samo na Ruskem, a iz poznejših časov imamo na Poljskem Dačbog, a v srbskih narodnih bajkah Dabog. Poleg tega je bil na Češkem še do XVI. stoletja znan zli duh Veles, a v staroruskih virih se omenja živinski bog Veles. Torej Svarog, Veles in morda tudi Perun in Daždbog bi bili mitologična bitja skupna večjemu delu starega Slovanstva. A niti kult teh božanstev ni dočakal med Slovani večjega razvoja. »Slovo o polku Igorjevem« omenja več ruskih mitičnih imen, toda ne pove o dotičnih božanstvih skoraj ničesar.¹

Najbolj znan in splošen bi bil torej pri poganskih Slovanih Svarog (Svarožic), bog ognja in solnca, ter gozdni in živinski bog Veles, poleg tega morda še bog treska Perun in bog dežja in letine Daždbog. Pri posameznih plemenih so častili iste bogove pod drugimi imeni, mitologija je bila popolnoma nerazvita, ohranjene so nekatere pripovedke poganskih duhovnikov o Svetovitu in drugih malikih. Poleg tega so verovali poganski Slovani v razne gozdne in vodne duhe, toda to verovanje ni šlo čez meje navadnih ljudskih vraž. Celo vrsto bitij, kakor: škrate, moro itd. so si izposodili Slovani šele veliko pozneje od sosedov. Poganska mitologija in kult je bil najbolj razvit med ruskimi in polabskimi Slovani, toda tukaj je deloval v znatni meri normanski vpliv. Tudi

¹ Mimogrede omenim, da se jaz nikakor ne morem pogoditi z mislijo, da bi ta spis bil pristen, in morda bomo doživeli čas, ko se bo s »Slovom o polku Igorjevem« zgodilo isto, kar se je s »kraljedvorskim rokopisom«. Avtor se tako sili, da bi svojo pesem zavil v megle ruske starodavnosti, da se vidi, kot bi delal po določenem namenu, in tak namen bi mogel imeti samo pisatelj, ki je spisal to pesem ne veliko poprej, kot je original zgorel v znanem moskovskem požaru.

krščanski vpliv kaže globoke sledove v vražah in ljudskem verovanju slovanskih narodov.

V drugem delu razprave obravnava Brückner rodbinske navade, osebna in krajevna imena, navade pri pogrebi in ženitvah, stališče ženske in medsebojno razmerje v rodbini in v rodovih. Žalibog je ta oddelek obdelan preveč na kratko. O rodbinskih razmerah in domačem življenju starih Slovanov bi želeli izvedeti veliko več in pisatelj predstavlja vse tako jedrnato, lapidarno in trezno, da se stori žal, ker se članek tako hitro bliža koncu.

Druga Brücknerjeva razprava in zadnja v tej knjigi obravnava: »Vpliv tujih kultur«.

Slovani so že v pradomovini in ob času prvega preseljevanja prišli v dotiko s tujimi narodi, katerih kulturni vpliv je zapustil sledove tudi v slovanskih jezikih. O teh vplivih se je pisalo že jako mnogo in rezultati preiskavanj gredo pri posameznih pisateljih daleč narazen. Ker se dokazi opirajo predvsem na filologijo, je končni rezultat odvisen od tega, kako posamezni pisatelji tolmačijo posamezne besede in jezikovne oblike.

Najprej gre za vprašanje, če je kakšna beseda v resnici v stvarni zvezi s podobno besedo sosednjega tujega naroda ali pa je podobnost samo slučajna. Dalje je mogoče, da je dotična beseda skupna last, ohranjena iz nekdanjega skupnega arijskega jezika in šele, ako ni skupnega izvora in ni samo slučajno podobna, moremo sklepati, da je poznejša izposojenka. Pa tudi, ako je beseda izposojena, še ne sledi vedno, da bi morala biti izposojena tudi stvar, katero pomeni. Dotična stvar je bila lahko med Slovani že davno poprej znana, toda izposodili so si samo novo besedo, ki je izpodrinila staro domačo. Moda igra svojo vlogo tudi v jeziku. Ker ima v takih vprašanjih subjektivno mnenje pisateljevo tako veliko vlogo, je seveda od njegovega stališča v znatni meri odvisen tudi rezultat preiskavanja.

Jul. Peisker je priobčil l. 1905. razpravo: »Die älteren Beziehungen der Slaven zu Turkutataren und Germanen und ihre sozialgeschichtliche Bedeutung« (Stuttgart 1905), v kateri dokazuje, da so Slovani že v pradomovini stali pod velikim vplivom nemške in turško-tatarske kulture. Brückner se v svoji razpravi neprenehoma ozira na Peiskera in pride slednjič do rezultata, da je turanski vpliv v slovanskih jezikih jako neznamen, nemški pa brezprimere večji, toda nikakor ne tako velik, kakor hoče Peisker. Tako na primer so besede: mleko, breg, gos itd. samo slučajno

podobne nemškim: Milch, Berg, Gans . . . , a niso izposojene od Nemcev.

Tako na primer so si Slovani izposodili iz germanščine za stanovanje besede: hiša, izba, tyn. Toda imeli so že lastne izraze, arijske: dom, duri, dvor itd. ter praslovanske: hram, terem, kot, koča, jata itd. Ne more se torej trditi, da je slovansko stanovanje in njegova razdelitev izposojena od Germanov in da so, preden so se seznanili z Germani, stanovali pod golim nebom ali v podzemeljskih luknjah. Poleg tega je stari Slovan poznal »stajno« za konje in »obor« za živino, kvečjemu prešičke je imel v svojem stanovanju. Gospodarstvo starega Slovana je moralo biti torej že precej razvito, morda celo bolj razvito, kakor starega Nemca, ki je prebival skupaj z živalmi in imel sredi izbe na tleh ognjišče brez vsake druge oprave. Poleg hiše je imel stari Slovan druga gospodarska poslopja in shrambe, za kar imamo mnogo starih izrazov. Hlev se je zapiral, hiša je bila postavljena iz obtesanih debel, poznali so: plot, vrata, sleme, streho, stebre, prag, okna, vežo itd. Praslovansko stanovanje nikakor ni bilo torej tako preprosto. Ako so si Slovani izposodili nekaj kulturnih izrazov od Nemcev (zlasti od Gotov, nekaj tudi od Normancev), so si tudi Nemci marsikaj izposodili od Slovanov.

Res, da opisujejo bizantinski pisatelji Slovane kot ljudi z majhno kulturo, ki imajo ubožne kočje, omenjajo celo, da ruski Slovani ne poznajo živine, ampak jo kupujejo od Pečenigov. Toda treba je vpoštevati, da poznajo ti pisatelji samo slovanska plemena, ki so bila potisnjena najdalje proti jugu in živela v neprestani vojski z Bizantinci ali pa vedla v črnomorskih stepah nestalno, kočujoče življenje ter bila neprestano izpostavljena napadom Pečenigov. Ob času preseljevanja narodov je kultura nekaterih slovanskih plemen brezdvoma padla, pa tudi v južni Rusiji so plemena, ki so bila najbolj izpostavljena napadom turanskih ord, padla na kulturno stopinjo kočevnikov.

Istotako najdemo v praslovanskem jeziku jako veliko izrazov, ki pričajo o obdelavanju polja in pripravljanju hrane iz rastlin. Izmed domačih živali so poznali: ovco, jagnje, barana (koštruna), kozo, govedo, vola, kravo, tele, svinjo, vepa, brova itd. Celo Nemci so si izposodili od Slovanov Schöpsa (od skop —) in »Quark«, zato so pa Slovani dobili od Nemca »skot« (kar je pri Nemcih pomenilo nekdanj denar, sedaj pa pri Slovanih živino), ter »nuta« (tudi v pomenu živina).

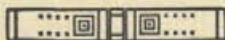
Mnogo so se pečali Slovani z čebelarstvom, pili so med in pivo, hmelj se je razširil po Evropi najbrže od Slovanov, toda izraz »ol« (pivo) so Slovani bržčas sprejeli od Normancev.

Za oblastnike so imeli Slovani izraze: gospod, vladika, starosta, vojevoda, sodnik itd., toda izposodili so si še: cesarja, kralja in kneza.

Orožje starih Slovanov je bilo jako preprosto in na tem polju so si pač mnogo izposodili od Nemcev in od Turancev. Poznali so pa stari Slovani vse kovine, ter so jih znali obdelavati. Iz gotskega so si izposodili Slovani besedi: duma (misel) in lek (zdravilo). Izmed rodbinskih imen si niso izposodili Slovani ničesar. Iz zemljepisnih imen sta važni: Dunaj in Vlah.

Od Turancev so si izposodili Slovani besedo »kan« (vladar, samo Rusi), »ban«, »san«, »boljar« in morda tudi »župan«. Od obleke je turanskega izvora: klobuk, dalje »horongjev« (bojna zastava), »topor« (bojna sekira) in nekaj drugih izrazov, ki se pa nahajajo samo v ruskem in poljskem jeziku. Iz perzijskega je »kura« (kokoš).

Kratko omenja še Brückner izposojenke iz latinščine in grščine. Iz litvinskega in iz finskega jezika niso Slovani sprejeli skoraj ničesar, dasiravno so mejili s temi narodi in so zlasti Fince skoraj popolnoma izrinili iz obširnega ozemlja, katero so nekoč zavzemali. Iz litvinskega prihaja morda »deget« (smola) in iz finskega »hmelj«.



Svetovni promet.

Prof. dr. Vinko Šarabon.

I. Promet po suhem.

Trgovina je čudovito hitro narastla. Sredstva, ki jih uporablja, so se morala seveda tudi izpremeniti oziroma izpopolniti. Kakor pa trgovina ni ravno tam največja in najrazsežnejša, kjer je nakupičenega največ naravnega bogastva, temveč se ozira predvsem na kulturno stopnjo dotične dežele, tako opažamo isto pri prometu. Najcenejše, najhitrejše in najgostejše zveze so v deželah visoke kulturne stopnje, narodi nizke omike se morajo pa zadovoljiti s primitivnimi sredstvi. Veliko vpliva seveda tudi narava. V po-

krajinah tropskega rastlinstva ne moremo napraviti takih cest kakor pri nas, veliko več dela je treba, več stroškov. Če zamenjamo cesto le malo časa, se je že polastila vegetacija in jo prepregla. Vendar je pa tudi tukaj človek marsikaj ustvaril, a le človek višje stopnje; moderna prometna sredstva so le tam, kamor so prišli Evropci.

Prvi promet se je vršil po suhem. Voda ni bila sredstvo, ki veže, ampak ovira, ki loči. So pa izjeme, ob Amaconki n. pr. sploh ni mogoč dosedaj drug promet kakor po vodi, pravtako ob reki Kapuas na Borneo, ob srednjem Kongu itd. Zlasti je ločilo svetovno morje; le boječe so si upali narodi na veliko vodo in šele po odkritju Amerike se je polagoma razvilo to, kar imenujemo svetovni promet. Zlasti je pomenljivo 19. stoletje.

Pri prometu na suhem opažamo razna transportna sredstva. V prvi vrsti — časovno — so služili in služijo še sedaj nosači, sledi živina, tej pa mehanična transportna moč. Ta vrsta je tudi vrsta kulturnega razvoja človeštva. V tropih, kjer je kulturna stopnja najnižja, rabijo tudi še najprimitivnejša prometna sredstva — izjeme so seveda tam, kamor so prišli Evropci. V subtropih in deloma še v tropih uporabljajo poleg nosačev že živino, ki nosi ali pa vozi; v posameznih pokrajinah seveda različne živali, kakršne so pač geografske razmere. V deželah zmernotoplega podnebja imamo vse tri vrste, tu je promet najbolj razvit, največji; saj je tudi stopnja omike najvišja. V polarnih pokrajinah izgine tretja stopnja, samo živali pomagajo Eskimu ali Čukču, včasih še te ne. Vendar je pa v novejšem času tudi tam mnogo drugače kakor prej, a zopet vsled evropske, oziroma ameriške — kar je isto — pridnosti in podjetnosti; primerjaj železnice v Alaski, projektirano železnico od Pečore do Oba, nameravani predor pod Beringovo cesto, deloma tudi železnico na Spitsbergih itd.

V tropih človek ni mogel porabiti živali za transport. Razne bolezni sploh ne dopuščajo velikih čred; žival potrebuje širše in močnejše poti, teh pa skoraj ni mogoče zgraditi, rastlinstvo preveč nagaja itd. Enkratno deževje lahko uniči večmesečni trud črncev.¹

¹ Primeri za to in sploh za promet: Andree: *Geographie des Welt-handels*; Friedrich: *Einführung in die Wirtschaftsgeographie*; Ratzel: *Anthropogeographie in Politische Geographie*; Friedrich: *Geographie des Welt-handels und Weltverkehrs*; Zehden-Sieger: *Handelsgeographie*, Geistbeck: *Der Weltverkehr*; Dr. Hennig izdaja od lani naprej časopis »Weltverkehr«; Huber: *Die geschichtliche Entwicklung des modernen Verkehrs*; Petri: *Ver-*

Steza skozi pragozd, ki si jo napravijo črnci, se včasih zarije globoko v zemljo, do pol metra, semintja za poldrugi meter, tudi za dva. Razne rastline se ovijajo nad njo, gremo po njej kakor skozi predor. Temno je, noga nam drsi, ker so te grape pogosto napolnjene z blatnato vodo. Včasih je padlo kako drevo čez stezo, treba je napraviti ovinek in tako se vije glavna prometna žila pri narodih najnižje kulture tjinsem kakor kača. Navadno taka pot ni širša od pol metra. Reko moramo prebresti ali položimo čeznjo kako deblo ali pa napravimo most iz lian, ki se giblje in zahteva od potnikov precej dobrih živcev. Tovori morajo imeti seveda pripravno obliko, ozki so in podolgasti. Najbolj nerodno je, če moramo na eni strani reke splezati šele na drevo, potem po mostu iz lian čez in na drugi strani po drevesu zopet dol.

V stepah pa nadomeščajo gozd visoke trave, štiri do šest metrov, bodičasto grmovje itd. Kdo ni še ničesar slišal o kaktusu v Llano estaccado ali pa o neprodirnem scrubu v Avstraliji?

Da je tak transport neprimerno drag, je očitno. Friedrich nam poroča o tem sledeče. Nosač nese navadno 30 kilogramov; poprečno moremo naložiti na železniški voz 15 ton = 15000 kg, za njihov transport je potrebnih torej 500 nosačev. Če takole gledamo železniške vozove, ki drdrajó mimo nas proti Trstu ali proti Dunaju, si splošno ničesar ne mislimo. In vendar, kako ogromno delo tiči v enem samem tovornem vlaku! Recimo, da je vlak popolnoma naložen in da ima 80 voz; za prenos bi bilo treba 40.000 ljudi, to je pa ravno toliko, kolikor ima Ljubljana prebivalcev. Torej: en sam vlak pelje včasih mimo nas toliko, kolikor bi mogli nesti vsi Ljubljančani, če otrokom prisodimo isto moč kakor do-raslim. In kolikokrat bi morali počivati, kako daleč bi prišli na dan, koliko bi potrošili, koliko bi jim morali plačati itd.! Ogromna razlika vsekakor med nosaškim transportom in pa med novodobnimi sredstvi.

Friedrich pravi: Karavana mora seveda sestojati iz stotin ljudi, če hoče sploh kaj prenesti. Nosači marširajo samo podnevu,

kehr und Handel; Hettner: Die geographische Verbreitung der Transportmittel des Landverkehrs; der Weltverkehr und seine Mittel, razni pisatelji, najnovejša izdaja letos, 1913; Hübner's Geographisch-statistische Tabellen; Wagner: Lehrbuch der Geographie, I. Bd. 1912; Gruber: Wirtschaftliche Erdkunde; Schmidt: Geschichte des Welthandels; Hahn: Die Eisenbahnen itd. itd. Vse polno v raznih geografskih časopisih, zlasti nemških, francoskih in angleških.

počivajo na dve uri ali na tri, vselej po pol ure. Težko jih je prehranjevati. Vzeti morajo živež seboj, v tem slučaju pa seveda manj drugega blaga; ali pa si dobivajo hrano s tem, da zamenjavajo zanjo svoje blago in tako pride zopet jako malo pravega trgovskega blaga do cilja. Razumno je torej, da s tako karavano ni mogoče prenašati večjih stvari, ki se ne dajo razložiti, da je promet izredno majhen, počasen in drag. Francoze n. pr. stane vsaka tona blaga od Čadskega jezera do Gvinejske obale 1800 frankov, na kilometer poldrugi frank. Računiti pa moramo tudi s tem, da se izgubi v gozdu polovica blaga ali pa še več. Angleška železnica v afriški Ugandi pa zaračuni za tono na kilometer petinpol do šest vinarjev! — transport tukaj je torej štiriindvajsetkrat do šestindvajsetkrat cenejši. — Če razdalja ni tako velika, se razlika seveda zmanjša, vendar je tudi jako kratka proga v nemškem Togo pet- do desetkrat cenejša nego pa nosaška karavana. Vrhtega pa tamošnjega produkta, palmovega olja, sploh s karavano ni mogoče transportirati iz večje razdalje kakor 150 km, ker se ne izplača več. Pomisliti moramo poleg tega, da se pri počasnem transportu karavan velike množine tudi skvarijo itd.

V nemški Vzhodni Afriki je leta 1903. odšlo iz znamenitih pristanišč Kilva in Lindi proti jezeru Njasa 27.000 nosačev, nesli so 450 do 500 ton, torej toliko kolikor odpravi en sam vlak s trideset do petintrideset vozovi. In to velja pri onih dveh mestih za celo leto! V nemški Vzhodni Afriki sploh so istega leta odposlali od morja v notranjost 63.000 tovorov v teži 1900 ton; torej vlak s 125 vozovi. In s tem se je moralo mučiti do 100.000 ljudi cele mesece! Od glavnega tamošnjega pristanišča Dar-es-salam do jezera Tanganjika potrebuje karavana tri mesece, razdalja je 1500 km, od Ljubljane nekako do Stockholma. Transport ene same tone stane 1800 do 2400 kron, kilogram torej 1·8 do poldruga krone! Razen slonove kosti, kavčuka, nojevih peres in drugih lažjih reči se transport sploh ne izplača, promet mora počivati, omeji se na občevanje posameznih rodov med seboj. Umevno je, da morajo kolonialne države graditi železnice, če hočejo svojim posestvom omogočiti soudeležbo pri svetovni trgovini. Železnica v Ugandi potrebuje od obale do jezera Viktorija dva dni, karavane so potrebovale 70 dni; železnica zaračuni za kilometer in tono petinpol do šest vinarjev, karavana 1·20 K do 1·80 K. Bridko se kesajo Nemci, da niso pospešili gradnje svoje železnice do ime-

novanega jezera, Angleži so jih prehiteli in žanjejo že deset let — železnico so izpeljali že leta 1902. — Sedaj so se vzdramili tudi Nemci; a ne samo tam, tudi v Kamerunu in novem Kongu. Glavna nemška proga do jezera Tanganjika je dospela že do Tabore, središča nemške Vzhodne Afrike, 850 km. Ena redkih železnic, ki so jo ceneje sezidali, nego je bilo v proračunu.

Veliko so napravili Angleži v azijskih tropih, veliko tudi Francozi in Holandci. Škoda le, da ti zanemarjajo v prilog Javi vse druge otoke; Holandska je pač premajhna. Pa zato Javi posevčajo tem večjo pozornost in na krasnem tem otoku, biseru tropov, nas med najbujnejšim rastlinstvom vozijo brzovlaki od kraja do kraja. Evropejec je pa le Evropejec.

Vsekako boljši in cenejši nego transport z nosači je promet s pomočjo živali, najsi uporabimo konja ali velbloda ali slona, jaka, lamo, govedo ali osla ali mulo. Večinoma se poslužujejo tega prometnega sredstva v subtropih, pa tudi pri nas — seveda ne v pomenu: svetovni promet — in visoko gori v pokrajinah tečajnih. Stroški so seveda še vedno veliki, vendar ne več taki kot pri nosaških karavanah, kilometer in tona navadno 25 do 45 vinarjev. Lansko leto smo čitali v »Deutsche Rundschau für Geographie« članek o sultanatu Vadaj v centralni Afriki. Iz glavnega mesta Abešr hodijo karavane z velblodi čez Bengazi v Tripolis. Potovanje traja 121 dni, od teh 49 dni za počivanje. Leta 1896. je prodala karavana v Bengazi za 600.000 kron nojevih peres (3/4) in slonove kosti (1/4). Navadno pa prodajo tudi velblode, ki nosijo, in pa sužnje, ki karavano spremljajo.

V angleški Nigeriji je mesto Kano. Do najnovejšega časa se je vršil promet s svetom po stari karavanski poti skozi Saharo v Tripolis, akoravno je gvinejska obala veliko bližja. Šele sedaj grade Angleži železnico tudi tu sem. Karavana je naložila v Tripolisu navadno čaja, obleke in sladkorja, nazaj gor pa prinesla nojevih peres, slonove kosti itd. Večkrat je zelo velika, tako čitamo o karavani, obstoječi iz 1220 velblodov, ki je transportirala blaga za milijon kron. Tona in kilometer 24 vinarjev.

Pota so seveda zelo primitivna, včasih samo sledovi, včasih še teh ne. Semintja gre zelo na široko, prim. transporti z voli v Južni Afriki, Argentini ali pa potovanja Laponcev s severnimi jeleni. Čim bolj se bližamo pokrajinam zmernotoplega pasu, bolje je. Dočim doli na jugu ni dosti voz, se pojavlja to sredstvo transporta vedno bolj, čimdalje gremo proti severu. Obenem se

izpremeni kakovost poti in cest, vedno boljše so. Zopet torej kulturna stopnja. Natančnih podatkov o cestah nimamo, ker je pojem te ali one vrste cest v posameznih državah kaj različen, nimamo torej pravega merila. Neka statistika zadnjih let izkazuje te-le številke:

	Vozne ceste v km	Na 100 km ² pride cest v km
Nemčija	128.000	23·7
Francija	104.900	19·5
Belgija	—	31·7
Britanija	81.300	25·8
Švedska	—	15·6
Ruska	50.550	0·94
Avstrija	33.300	11·1
Ogrska	12.700	3·9
Italija	—	36·5 (vsekako preveč)
Španska	22.500	4·5
Portugalska	—	10·3 (bogvé kakšna kakovost).

II. Železnice.

Prvo železnico je otvoril Anglež George Stephenson med Stocktonom in Darlingtonom — v severovzhodni Angleški. — Sledila je 15. septembra 1830 zamenita proga Manchester—Liverpool in od tedaj naprej je slavila železnica svoj zmagoslavni pohod po celi zemlji; v prvi vrsti zopet v deželah višje kulture, torej zmernotoplega pasu. Leta 1830. je znašala dolžina železne ceste celih 332 km, deset let pozneje že 7700, leta 1850: 38.600 km, 1860: 108.000, 1870: 210.000, 1880: 372.000, 1890: 617.000, 1900: 790.000; prvi milijon je dosegla koncem leta 1909¹, koncem leta 1910. pa štejemo železnih cest 1,030.000 km, to je petindvajsetkratna dolžina zemeljskega ekvatorja in skoro trikratna razdalja od zemlje do meseca (enkratna = 384.000 km).

Veliko zanimivejša je slika, če pogledamo na razvoj v odstotkih. Tu šele opazimo dobo intenzivnega dela, tu šele vidimo,

¹ Čisto natančne te številke niso, ker šteje n. pr. Belgija med železnice tudi vse male proge in prožice, Unija in Nemčija pa ne. S tem pridržkom je razumeti tudi številka za leto 1910. Ker pa največje železniške države štejejo enako, se dajo posamezni podatki vendarle primerjati.

kako velikansko pomnožitev je prineslo desetletje 1880—1890. Leti 1830 in 1840 se seveda ne dasta primerjati.

Prirastek v odstotkih:

1840—1850:	401 ‰	1880—1890:	skoro 660 ‰
1850—1860:	skoro 180 ‰	1890—1900:	28 ‰
1860—1870:	94 ‰	1900—1910:	30 ‰
1870—1880:	77 ‰		

Vse nadkriljuje rekordno desetletje 1880—1890, ki je celó glede absolutnega števila nad zadnjim decenijem, 245.000 : 240.000 *km*. Od teh 245.000 *km*, natančno 244.900, je zgradila samo Amerika 156.700 *km*, Unija sama 117.700 *km* — vse avstro-ogrske železnice koncem leta 1910: 45.000 *km* —, številke, katerih višine najbrže ne bo doseglo nobeno desetletje več. Od 240.000 *km* od 1900 do 1910 pride na Ameriko 124.200, na Unijo 77.000 *km*. Unija gradi sicer še kar naprej, zlasti na zahodu, a večinoma se v zadnjih časih omejuje delo na prezidavanje starejših prog, ki so jih polagali začetkoma kar na slepo, kakor je pač prišlo. Drugače seveda je v Južni Ameriki, kjer je še vse polno „prometnih pustinj“.

Pozno sta začeli Azija in Afrika, a sedaj gre tem hitreje. Dočim je zgradila Azija v desetletju 1870—1880 samo 8100 *km*, jih je dovršila od leta 1900. do 1910. 41.600 *km*, torej v zadnjem desetletju skoraj toliko kolikor jih ima Avstro-Ogrska vseh skupaj. Tudi Afrika očitno napreduje: v letih 1880—1890 so napravili 4800 *km* železne ceste, v letih 1900—1910 pa 16.800 *km*. Razumemo, da so vse železnice v teh dveh celinah v evropskih rokah, izjema na Japonskem in deloma na Kitajskem, malo na Turškem.

Največ železnic ima Amerika, koncem leta 1910. nad 526.000 *km*, oziroma več kot 51 ‰ vseh železnic na zemlji. Na Unijo (z Alasko = 676 *km*) jih pride nad 388.000 *km* (ali pa celo 393.000), z drugimi besedami, skoraj tri četrtine vseh ameriškanskih prog in domalega 38 ‰ vseh železnic na svetu. Seveda se to ne bo držalo, ker je Unija že precej „nasičena“.

Evropa jih ima nekako 334.000 *km* (1910) ali nekaj nad 32 ‰, Azija 102.000 = skoraj 10 ‰, Afrika 37.000 = blizu 4 ‰, Avstralija nad 31.000 = nad 3 ‰.

Če vzamemo absolutno število, sledi Uniji Rusija (evropska in azijska) s 76.000 *km* (nekaj nad 7 ‰ svetovnih prog), potem Nemčija z 61.148; evropska Rusija 60.000; Britanska Vzhodna Indija 52.000; Francija skoraj 50.000; Avstro-Ogrska z Bosno

45.000; Kanada 40.000; Britanija 38.000; Argentiniya 30.000; Mehika 26.000; Brazilija 21.000, a zelo grade; Italija 17.000; Britska Južna Afrika nad 15.000; Španija 15.000; Švedska 14.000; Japonska s Korejo okrog 10.000; Kitajska okrog 9000; takoj zraven pa mala Belgija okoli 8500; nato celokupna Turčija skoraj 7000; potem pa Švica (skoro 5000), Danska (3500), Rumunija itd.

Vse drugačna je pa seveda slika, če primerjamo število železniških kilometrov s površino dotične države in pa nadalje odstotke kilometrov od števila vseh železnic z odstotki, s katerimi je soudeležena ta ali ona država na skupni površini zemlje. Evropa ima 7·4⁰/₀ zemeljske površine, a 32⁰/₀ železnic, Azija skoraj 33⁰/₀ sveta, a samo 10⁰/₀ železnic, Afrika nad 21 in 4⁰/₀, Avstralija okoli 7 in 3⁰/₀, Amerika pa okoli 30⁰/₀ površine, a nad 51⁰/₀ železnic. Rusija (v Evropi in Aziji) obsega skoraj 17⁰/₀ površine suhe zemlje, a je soudeležena pri železnicah samo s 7⁰/₀, Nemčija ima 0·4⁰/₀ površine, železnic pa 6⁰/₀, Avstro-Ogrska 0·5 in 4·4⁰/₀, Unija 7 in 38⁰/₀, nasproti pa Kitajska skoraj 9 in komaj 0·8⁰/₀, Belgija pa 0·022 in 0·8⁰/₀!

Na prvi pogled jasna je slika glede gostote, če se ozremo na površino dotične države ali zemljine.

Na 100 km² pride železniške proge v kilometrih koncem leta 1910.:

Na celem svetu	0·76	Portugalska	3·13
Evropa	3·34	Španska	3·00
Azija	0·23	Grška	2·36
Afrika	0·12	Rumunija	2·44
Avstralija z Oceanijo	0·34	Bolgarija	2·32
Amerika	1·35	Srbija	2·01
Belgija	28·80	Japonska	1·50
Luksemburg	20·00	Kanada	1·40
Švica	12·14	Mehika	1·20
Velika Britanija	11·96	Evropska Rusija	1·14
Nemčija	11·21	(azijska Rusija 0·1, cela Rusija 0·33).	
Nizozemska	9·70	Britanska Indija	1·00
Francoska	9·23	Norveška	0·90
Danska	9·20	Evropska Turčija	0·90
Avstro-Ogrska z Bosno (Avstrija 7·55, Ogrska 6·36, Bosna 3·82).	6·63	Argentiniya	0·90
Italija	5·94	Britanska Južna Afrika	0·40
Unija	4·20	Brazilija	0·20
(brez Alaske pa 4·9).		Kitajska (tu všteta še Mongolija)	0·08
Švedska	3·36		

Pri Belgiji moramo vpoštevati — kakor smo že omenili — seveda tudi manjše železnice, a vendar je daleč pred drugimi. Čudimo se Švici — poleg visoke kulturne stopnje ima pač tudi tujski promet, ki pa je kajpak samo posledica prve, poleg drugih vzrokov. Saj je v geografiji vse tako zvezano, da ne moremo govoriti o enem, da ne bi pri tem vpoštevati drugega. Razni faktorji si kar roko podajajo. Izredno veliko železnic ima Britanija, saj je vendar otoška država — svojstvo, s katerim se glede pomanjkanja železnic neka druga država ravno opravičuje, Italija. Nizozemska, Francoska, Danska — to vse je razumljivo. Sledi velik presledek, nobene države ni od 7 do 9, razen če vzamemo Avstrijo zase. Sama zase ima zelo ugodno razmerje, pri teh razmerah, geografskih in političnih. Uniji manjka železnic še na zahodu, a jih je seveda dosti v primeri s številom prebivalstva — o tem spodaj —; čudimo se Švedski, število je zelo lepo, manj pri drugih državah, ki sledijo. Balkanske države so seveda še mlade; sedaj ko je Balkan osvobojen, je priklilo že vse polno načrtov na dan in bodo hitro gradili. Saj je Bolgarija še med vojsko dokončala transbalkansko progo in že je izmerjena proga skozi dolino Strume. Japonska je še vse drugače otoška država kakor Angleška; Kanada je v začetku razvoja, ki pa je kajpak velikanski;¹ Mehika ima vedno preveč homatij; razvoj Rusije je bolj razvoj zadnjih let, veliko se bo moralo še napraviti. Britanska Indija in druge gori omenjene države bodo seveda svojo železniško mrežo še dosti zgostile. Norveški se nihče ne bo čudil, Turčiji pa tudi ne, seveda so vzroki različni; Kitajsko pa čaka še največja prihodnost, ki se bo pokazala tudi v prometu. Ni je sile na svetu, ki bi mogla vzeti Kitajski vlado na daljnem vzhodu, Japonska se nam zdi samo njena namestnica za nekoliko časa.

Sila zanimivo in poučno je primerjanje železniških kilometrov s številom prebivalstva. Sibirija in Centralna Azija, Argentinija in Alaska, Zahodna, Severna in Južna Avstralija, Švedska in Norveška dobijo seveda vse drugačno lice; velike so sicer, a imajo malo ljudi. V Zahodni Avstraliji n. pr. ima 10.000 prebivalcev na razpolago 83 km železnice, druge avstralske kolonije ne veliko manj. Redko naseljena Kanada obdari 10.000 svojih ljudi

¹ Provincija Kolumbija n. pr. je pomnožila število prebivalstva od 1901—1911 za 203%, provincija Saskatchewan za 503%, Alberta pa za 518%! Prim. Leipziger Illustrierte Zeitung 30. marca 1913.

z 62 km železnice, Unija pa s 44. Švedska ima tozadevno najboljše razmerje med evropskimi državami, 25·6 km, Francija 12·6 km, sedaj šele pride Belgija, 11·4, pri kojem številu so pa zopet vštete one male proge, sicer bi bilo razmerje slabše. Nemčija 9·3, Avstro-Ogrska 8·7, Velika Britanija z Irsko 8·3, Italija nekako 5, evropska Rusija 4·3 (torej veliko bolj ugodno razmerje kakor pri kvadratnih kilometrih) azijska Rusija pa 8·5, tako kakor pri nas. Španska 8, Japonska samo 1·4 (pri tej državi se krije obojestransko razmerje, na 100 km² in pa na 10.000 ljudi, oboje je dosti slabo), Švica 13, evropska Turčija 2·6, Norveška 13, Bolgarija (dosedaj) nad 5, Srbija skoro 3 itd.

Tudi pri celinah so potem razlike drugačne. Na 10.000 ljudi pride na svetu nekaj nad 6 km železnice, a v Evropi 7·4, v Aziji samo 1·2, v Afriki 2·4, v Ameriki 30, v Avstraliji in Oceaniji 44. Vidimo, da ima Amerikanec in Avstralec največ železnice, najmanj Afrikanec in Azijat in v teh dveh celinah je tudi največ tropičnih pokrajin. Opazili smo, da so v vsakem oziru na dobrem pokrajine našega podnebja — $\frac{9}{10}$ železnic je v pokrajinah zmernotoplega podnebja —, druge pa le v toliko, kolikor je posegla vmes roka Evropejca. Prihodnost bo pa zelo izenačila.

Izračunali so, koliko so železnice stale. »Najdražje so v Evropi, ker moramo tukaj največ plačati za razna posestva, dočim drugje svet večkrat lahko kar konfiscirajo, in pa ker so naše železnice boljše opremljene.« Kilometer stane v Evropi približno 380.000 kron, po drugih celinah pa samo 209.000. Kljub temu, da ne znaša dolžina evropskih železnic niti tretjine vseh (32%), so stale le-te okoli 127 milijard kron, druge pa okoli 145 milijard, evropske torej skoro 47%, druge nekaj nad 53%.

Najcenejša železnica je ona v Meko. Večino stroškov so pokrili s prostovoljnimi doneski bogati in revni mohamedani iz vseh pokrajin izlama; pri zidavi so uporabili vojake, kar tudi ni dosti stalo.

Najhitrejša železnica vozi med Filadelfijo in kopaljščem Atlantik, 118 km na uro, na krajše razdalje tudi 130 km. Z električnimi železnicami so dosegli pa tudi že do 200 km, to se pravi: pomnožena hitrost posameznih minut bi dala na uro 200 km.

Po odkritju novih celin se je sicer kot dopolnilo prometa na suhem pojavil tudi promet na morju, nastal je šele pravzaprav svetovni promet, ki izenači potrebščine sveta. Prej bi lahko imenovali svetovno morje prometno puščavo, ki je ločila prometne skupine, bolj kakor jih ločijo prave puščave. Seveda je pa celinski

promet ohranil prvenstvo, saj prihaja vendar skoro vse blago iz celin in se ne morejo vse potrebščine za prebivalce onostran morja izdelati in pridobiti kar takoj ob obali, in narodi tam večidel tudi ne stanujejo ob morju kakor tudi pri nas ne. In zato je promet po morju vedno le del onega po suhem, ki ne gre samo do morja, ampak se razvija po večini med posameznimi celinskimi deli. Treba je pa bilo najprvo te dele spojiti in nastale so poleg lokalnih velike transkontinentalne železnice, sibirski, bagdadska, pacifiške, mnogo govorijo o železnici Kap—Kairo, o panamerikanski in drugih.

Da nam bo pomen železnice prav jasen, pogledjmo še enkrat, koliko pridobimo na času in s tem seveda tudi na denarju:

Pešec napravi 100 km v 20 do 22 urah.

Konj » 100 » » 11 » 12 »

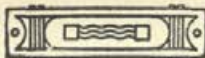
S kolesom prevozimo 100 km približno v 5 urah.

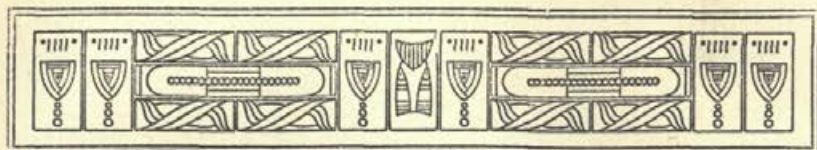
Z brzovlakom » 100 » » v 1½ uri (povprečno).

Še hitreje z avtomobilom.

Dočim so prej uporabili za pot okoli sveta pol leta, se je sedaj to bistveno izpremenilo. Ako pritegnemo k železnici še moderni brzoparnik, pridemo okoli zemlje po črti London — Moskva — Koreja — Japonska — Vancouver — London v 37 dneh, torej v dobrem mesecu. In ko bo uprava sibirske železnice uvedla razne izpremembe, hitrejšo brzino itd., se bo omenjeno število znižalo na 30 dni.

(Dalje.)





OBZORNIK.

Verstvo in kultura.

Kam plovemo?

Dr. Aleš Ušeničnik.

Pol leta po evharističnem kongresu. Malo časa, a kolika izprememba! Tedaj se je zdelo, da zapôlje po Avstriji novo življenje. Zdelo se je, da se bodo katoliški narodi ob žaru evharistične ideje vzdramili in započeli enotno katoliško akcijo za prepород Avstrije. Dosti dolgo so liberalci morili vsak svobodni polet katoliške misli, dosti dolgo kovali framasoni katoliški Avstriji sužne sponse! Avstrija, vstani! A sedaj se zdi, da je tudi evharistični kres zaman budil. Združil in podžgal je še bolj nasprotnike, katoliških narodov ni vzbudil in združil. Balkansko vprašanje je bilo za avstrijske narode preskušnja, a te preskušnje niso prestali. Človek mora biti žalosten, da je Avstrijan!

Ali res ni več mož, ki bi pokazali Avstriji nje cilje? nje poklic, poslanstvo, veličino, bodočnost?

Jugoslovani smo v balkanski vojski simpatizirali z balkanskimi Slovani-kristjani. Zamerilo se nam je. Dolžili so nas celo veleizdajstva; dolžili so veleizdajstva jugoslovanske narode, ki so stoletja preivali kri v bojih za skupno domovino pod žezlom habsburškim; dolžili so veleizdajstva katoliške narode, ki je njih vera — vera zvestobe!

V čem so bile naše simpatije v nasprotju z resničnimi interesi Avstrije? Ali v kulturnem oziru? Ali je proti kulturnim interesom Avstrije, če smo jo spominjali na nje zgodovinsko misijo, da naj bo nositeljica krščanske kulture na vzhod in naj se zavzame za osvobojenje krščanskih narodov izpod turškega jarma? Balkanski narodi bi bili Avstrijo pozdravljali, kakor pozdravljajo sedaj Rusijo. To bi pač ne bilo Avstriji v kvar, krščanstvu bi pa bilo v prid! Nanovo bi bila oživela ideja krščanskega edinstva, in če ne to, vsaj zblížala bi se bila vzhod in zahod. Sedaj pa balkanski kristjani pozdravljajo kot rešiteljico Rusijo, tisto Rusijo, ki v svojih političnih izjavah odurno poudarja svoje pravoslavje, in ki Avstrijo sovraži, ker sovraži katoliško Cerkev in vse, kar je še s katoliško Cerkvijo v kakršnikoli zvezi. Žalostna resnica! Tako avstrijska politika Avstriji

ni nič koristila, krščanstvu pa je neizmerno škodovala. A kaj pravimo: ni nič koristila! Ali ni tudi Avstriji neizmerno škodovala? Naše simpatije so bile v največjem interesu Avstrije same. Ali bi ne bili avstrijski gospodarski interesi najboljše zajamčeni, ko bi bile simpatije Avstrije tam, kjer so bile naše, s krščanskimi balkanskimi narodi? Balkanski narodi bi bili Avstriji hvaležni in ji veselo odpirali pota v svoje dežele, sedaj jo pa sovražijo in kletev v srcu si išče izraza v gospodarskem bojkotu!

Seveda prava balkanska politika v Avstriji ni bila več lahko mogoča. Kako naj bi balkanski Slovani verjeli ljubezni Avstrije, ko so pa gledali, da avstrijske vlade niti onih, ki so njeni, stoletja ji vdani slovenskih narodov, ne ljubijo? Ali naj bo kulturno zane-marjanje Slovencev in Hrvatov v Avstriji izraz take ljubezni? ali protiuštavni hrvaški komisariat?

Tu je tudi najgloblji vir naše nesreče. Avstrijski državniki se ne morejo nikakor ne zavedeti, da Avstrija, odkar so jo pehnili iz nemške zveze, ni več in ne bo nikdar več nemška država. Velika večina nje prebivalcev je nenemška in ta večina tudi hoče svoje pravice. Naj si so tudi ustanovili državniki z dualizmom umetno hegemonijo nemštva v eni polovici, mažarstva v drugi polovici, je moglo to naravni razvoj le zadržavati, a ga ne ustaviti. Dualizem se bliža svojemu koncu, in ta konec bo tudi konec te politike. To bo moral biti po neizprosni logiki samoohrane, ker bo nastalo takrat za Avstrijo zadnje vprašanje — biti ali ne biti? Toda doslej se avstrijski državniki še niso mogli sprijazniti s tem tako naravnim postulatom, da politika Avstrije ne more biti več nemška. Še vedno jim je nemštvo najvišji interes. Po tem vse presojujejo, po tem vse uravnavajo, po tem merijo pravico. Tem usodnejše je to po dualizmu, ko prav tako ogrski državniki, ki so večkrat obenem avstrijski državniki, vse merijo po interesih mažarstva. Tako je vsa politika v nasprotju z interesi narodov, obenem pa je še notranje razdvojena. Avstrijski državniki delajo za nemško Avstrijo, ogrski, ki imajo pravzaprav v diplomaciji še večji vpliv, pa za narodno mažarsko državo. Vrhu vsega tega oznanja še nemški zaveznik boj med germanstvom in slovanstvom. Ali se ne pravi to tirati Avstrijo v boj s samo seboj in v notranji razdor?

Kje je rešitev? Po našem globokem prepričanju je rešitev Avstrije le še katoliška ideja. Živo moč dinastične ideje je ubil liberalizem z Rousseaujevimi teorijami in z nacionalitetnim načelom, avstrijsko misel pa nespametna politika nemštva in dualizem. Le še katoliška ideja je zmožna dati dinastični ideji in avstrijski misli novega življenja. A treba je, da se katoliški narodi vzdramijo, treba je, da se spet živo zavedo katoliških načel in da ta načela tudi v politiki izvedo. Katoliška ideja je ideja, ki v najvišji harmoniji druži vse interese, ki ne loči, ampak edini, ki ne razdvaja, ampak spaja, ki zatira sebičnost, a podpira skupnost in vzajemnost! Le katoliška ideja more premostiti narodna nasprotja. Država, kakršna je Avstrija, se more snovati le na solidarnosti narodov, in spet je ta solidar-

nost mogoča le na politiki krščanske pravičnosti in ljubezni, ki ju oznanja katoliška religija!

A kje je živa katoliška zavest? Balkanska kriza je pokazala tudi med avstrijskimi katoliškimi narodi in njih zastopniki globok razdor. In to je, kar je tako žalostno...

Naj bi letošnji katoliški shodi pomogli spet do jasnosti in načelnosti!



Kdo bi se smejal tej filozofiji o katoliški ideji. Kak državnik, kak birokrat, kak narodni radikalec... Državniki naj se nikaner ne smejejo! Nimajo pravice. Državniki so s svojim neumevanjem časa in ljudske duše spravili Avstrijo na rob prepada. Tudi birokrat naj se ne smeje. Birokrati so zadnji, ki bodo Avstrijo reševali. Birokrati — kako malo je izjem! — so v Avstriji po stari tradiciji najprej Nemci v zmislu nemško-centralistične Avstrije, in ti naj Avstrijo rešujejo? Birokrati poznajo samo paragrafe, in v teh ni nič o resnosti naših dni, nič o нравnih silah, ki ohranjujejo države, nič o bitnih pogojih Avstrije, kako naj le-ti Avstrijo rešujejo? Tudi narodni radikalec naj se ne smeje. Njegov evangelij more biti v Avstriji logično le evangelij revolucije, in če govori o patriotizmu, je to le kruhoborska hinavščina.

Dobro! Kaj pa pravite vi, ki se smejete, na članek, ki ga je objavilo glasilo napredne jugoslovanske mladine, »Preporod« (št. 7. 1. aprila 1913)? Članek se takole glasi:

»Kaj je s trializmom in s federalizmom?

Kakor je znano, se je še tik pred izbruhom balkanske vojne po jugoslovanskih zemljah v habsburški monarhiji čisto resno razpravljalo o trializmu t. j. o preureditvi avstrijskega državnega ustroja v toliko, da bi se poleg dosedanje Avstrije in Ogrske ustvarila še tretja država, Hrvatska, ki naj bi obsegala Hrvatsko, Dalmacijo, Bosno in Hercegovino, Istro, Kranjsko, Primorsko in eventualno tudi južno Štajersko, kos Koroške in morda bivšo Srbsko Vojvodino. Tedaj se je tudi govorilo, da cesarska hiša ni nenaklonjena taki preustrojitvi monarhije.

V jugoslovanskih časopisih se je dolgo časa pisalo o vprašanju trializma, včasih povsem resno. Ustanovil se je v Trstu časnik »Trializem«, ki bi naj propagiral to idejo. Srbski listi in časopisje srbohrvatske koalicije je trializem docela odklonilo, dočim so se ga stranke programa hrvatskega državnega prava in vse slovenske stranke z večjo ali manjšo vnemo oprijele in deloma tudi verovali vanj.

In danes o trializmu kot takem nihče več ne govori! Kako je prišlo do tega?

Kdor je z vseh plati preudaril in ogledal idejo trializma, je vedel že v naprej čisto gotovo, da ne bo nikdar nič iz njega. Prav dobro je dokazal utopijo trializma že v junijski številki srbsko-hrvatske »Zore« Rudolf Giunio, ki razvija vprašanje nekako sledeče:

Taka preustrojitev monarhije bi se dala provesti ustavnim, neustavnim ali revolucionarnim potom. V prvem slučaju bi imeli odločevati parlamenti Dunaja in Budimpešte, morda pa celo vsi deželni zbori. O budimpeštanskem parlamentu, kjer imajo velikansko večino Mažari, ne more nobena normalna glava niti oddaleč misliti, da bi se našli v njem mažarski narodni izdajalci, ki bi tako pozabili tradicije in naloge mažarstva, da bi sploh pustili predlog na razgovor. O mirnem in ustavnem razpravljanju o trializmu v ogrskem parlamentu torej sploh ni govora.

V dunajskem parlamentu so poleg Jugoslovanov zastopani Nemci, Poljaki, Čehi, Rusini, Italijani in Rumuni. Kdo bi glasoval za trializem? Izmed Nemcev, ki bi se morali odreči slovenskih dežel in Trsta, nili eden, ker sicer bi bil linčan. Čehi gotovo tudi ne, ker bi bili potem izročeni na milost in nemilost Nemcem. Gotovo ne bi hoteli iz naroda prve vrste, kakor so sedaj, postati narod tretje vrste. Čehi bi bili za federalizem, nihče pa ne za trializem. O Poljakih sploh ne more biti govora, istotako se ne bi hoteli pokoravati Italijani Jugoslovanom. Tudi Rusini bi težko bili za trializem. Kaj pa Jugoslovani sami? Srb bi ne bil niti eden za trializem, ravno tako bi tudi noben Slovenec ne smel glasovati zanj, ako bi se ne priklopile Hrvatski vse slovenske zemlje.

Potemtakem bi bila za trializem samo mala peščica hrvatskih poslancev in morda še kak posameznik. O parlamentarni dosegi trializma govoriti, bi ne značilo resnega človeka.

Drugi pot bi bil neustavni pot. Vladar bi z vojaško silo odvezel Nemcem in Mažarom državne vajeti iz rok in bi jih dal v roke Hrvatom. Vzel bi Nemcem in Mažarom morje in ga dal Hrvatom.

Tudi o tem načinu rešitve ne bo resen človek razmišljal niti trenutek.

Ostane samo še tretja možnost, da se vprašanje trializma reši revolucionarnim potom...«

Dr. N. Z. Bjelovučić je napisal brošuro: Federalistična monarhija i hrvatsko pitanje (Dubrovnik, 1913) in v tej brošuri tudi on zameta trializem kot neverjetno obliko bodočnosti. Pravi namreč: »Da će doći do trijalizma, teško je vjerovati. Za naš obraz, što no se reče, ne će to nigda silni Madžari dopustjeti. Pa ni drugi narodi, jer oni vele, kako je to, da Hrvati budu narod prvog reda u monarhiji, a mi, n. pr. Čehi, Poljaci narod drugog reda?« Zato se dr. Bjelovučić zavzema za federalizem. Pod federalističnim sistemom umeva uredbo monarhije v sporazumu z vsemi narodi. Vsak narod bi dobil enake pravice, recimo, narodnostno avtonomijo, a vsi narodi skupaj bi tvorili močno monarhijo. Trebalo bi dati po-

polno avtonomijo tem narodom: 1. Nemcem, 2. Čehom s Slovaki, 3. Poljakom, 4. Ukrajincem, 5. Rumunom, 6. Mažarom, 7. Jugoslovanom, 8. Italijanom. Nemško-avstrijske dežele bi bile: Zgornja in Spodnja Avstrija, Solnograško, Tirolsko brez Trentina, Vorarlbersko, nemški del Štajerske, Koroške in zapadne Ogrske. Pokrajina Trentino bi morala dobiti popolno avtonomijo in svoj pokrajinski zbor v Tridentu. Dežele češke krone so: Češka, Moravska, Šlezija. Čehom bi se morali pridružiti Slovaki, ker so le veja češkega naroda. Poljske dežele so vzhodni del Šlezije in zapadna Galicija do narodnostne ukrajinske meje. Ukrajinci bi dobili vzhodno Galicijo, Bukovino brez južnega rumunskega dela in severnovzhodni del Ogrske. Rumuni bi imeli južno Bukovino in vzhodno Ogrsko. Mažarska bi ostala današnja Ogrska, a brez onih delov, kjer prebivajo Slovaki, Ukrajinci, Rumuni in Jugoslovani; seveda bi se ločila od Mažarske Reka. V veliko Hrvaško bi se morale spojiti: kraljevina Hrvaška, Dalmacija, Reka, Medmurje, vojvodina srbska, Bosna in Hercegovina, Istra; potem Slovenija, sestojča iz Kranjske, slovenskega dela Koroške in Štajerske, Goriške in Trsta.

Tako dr. Bjelovučić.

O tem načrtu pravi »Preporod« :

»Preustrojitev monarhije v federalistično državo bi se obravnavala na Dunaju in v Budimpešti. Kdo bi bil v Avstriji in kdo na Ogrskem za tak federalizem?

Nemci bi poleg omenjenega še zahtevali: 1. Razpad Češke v dva dela: nemški in češki. 2. Vsaj en del Trentina na škodo Italijanov. 3. Celo Koroško. 4. Celo Štajersko. Toda prepričan sem, da bi Nemci niti govoriti ne hoteli o federalizmu, ker bi jim sicer na večne čase odpadel Trst, uničen bi bil njihov »Drang nach Osten«, potopili bi se v slovanstvu Nemci na Hrvaškem, Bosna in Hercegovina bi prenehali biti kolonija za »kuferase«. Uničena bi bila nemška trgovina in obrtnija po vseh slovanskih in nemških krajih, ker bi se ti narodi tudi gospodarsko osamosvojili. Nemški narod, ki se ima za prvega na svetu, bi bil smrtno ponižan, in kar je glavno, s federalizmom bi propala druga nemška država. Nemčiji, ki bi ostala osamljena v navalu Slovanov in Francozov, bi bil na ta način zadan smrtni udarec. Zato se bo Nemčija vedno z vso močjo upirala federalizaciji Avstrije. Na Nemce ni torej računati v nobenem oziru.

Čehi bi bili z veseljem za federalizem, toda samo tedaj, ako bi se Češka, Moravska in Šlezija ne cepili na češki in nemški del in ako bi dobili vse Slovake. Tu pridejo Čehi, Nemci in Mažari v oster konflikt.

Poljaki in Rusini bi se glede Galicije težko kdaj pogodili, ker imajo prvi v Galiciji sedaj vso oblast...

O Mažarih ni treba niti govoriti. Da bi se oni borili z orožjem do zadnje kaplje krvi proti federalizmu, to je brez vsakega dvoma. Nihče ne bo prisojal Mažarom, da si bodo mirno pustili vzeti

Hrvatsko, Reko, morje, Bosno in Hercegovino in več kot polovico Ogrske same.

Italijani bi nikdar ne hoteli prostovoljno vstopiti v Veliko Hrvatsko.

In končno Jugoslovani? Za federalizem ne bi bil noben Srb iz popolnoma umevnih razlogov ...»

Kaj tedaj? »Preporod« pravi: »Federalizacija Avstro-Ogrske je neizpeljiva.« Vsaj mirnim potom. Ostala bi torej tudi tu le revolucija. Tu pa velja, kar za trializem. »Preporod« previdno doslovno citira, kar je pisal o tem Rudolf Giunio v praški »Zori«, namreč: »Hrvatski in srbski narod morata, ako nočeta še nekaj stoletij životartiti brez življenja in umirati brez smrti, nastopiti enkrat revolucionarno pot. Ali ta pot isto tako pelje do trijalizma kakor tudi do popolne nacionalne svobode in ujedinjenja. Isti kvantum energije, jednake priprave in jednake žrtve zahteva revolucija za trijalizem kakor revolucija za popolno nacionalno ujedinjenje in neomejeno svobodo. Ako je narodu, raztrganemu na več delov, treba jednako krvaveti za delno svoje ujedinjenje in nikako svobodo, kakor za popolno svoje ujedinjenje in neomejeno svobodo, tedaj je več nego jasno, da ta narod ne more in ne sme težiti po delnem, ampak po popolnem ujedinjenju in po neomejeni svobodi.«

Kaj pravite na te argumente? Niso vsi enako močni. A zdi se, da je jako močan osnovni argument: Dualizem bo skoraj nemogoč. Kaj potem? Trializem ali federalizem ali — kar imenuje »Preporod« evfemistično — »popolno ujedinjenje« posameznih narodov? Če pogledamo dejanske razmere, bomo čutili vso težo argumentacije, ko pravi: Ne trializem, ne federalizem, razen po revoluciji, a če bi se narodi vrgli v revolucijo in zmagali v njej, bi spet konec ne bil ne trializem ne federalizem, ampak brez evfemizma povedano — finis Austriae.

Kaj torej pravite na ta argument, vi, ki se smejete? Mi katoličani pravimo: Revolucija? Ne! Non licet! Preporod Avstrije se mora izvršiti, a izvršiti se mora na osnovi нравnih in pravnih načel. Ta načela podaja krščanstvo in mogoče jih bo uveljaviti, ako se katoliški narodi Avstrije živo zavedo, da bo le tako vstala močna in srečna Avstrija. Ta zavest bo silila narode, da se svobodno dogovore in pogoje med seboj in z vladarjem in najdejo tisto obliko federalizma, ki bo za tako pisane narodnostne in krajevne avstrijske razmere mogoča. Po šabloni se seveda v Avstriji ne more ne vladati, ne reformirati. Ako zavržejo avstrijski narodi katoliško idejo ali jim še to ubije nesrečna avstrijska politika, potem mi zares ne vemo ne kod ne kam. In vi?

Ni mogoče tajiti, da so dnevi resni. Tako neumljiva avstrijska politika je v dušo zadela jugoslovanski narod. Pekočo bol je povečalo še vedenje naših nemških sodržavljancev in nemških zaveznikov. V tem čudnem razdoru so se začeli duhovi begati: mnogih se je polastilo globoko nezadovoljstvo, nekateri pa izgubivajo že vero v Avstrijo.

Katoliški Jugoslovani imamo načela in tudi v žalosti načelom nevere ne poznamo. Motili so se, ki so naše simpatije z balkanskimi brati drugače tolmačili kot čuvstva bratstva. Mi smo jim voščili s svobodo vse dobro; mi smo tudi s krščansko in bratsko ljubeznijo podpirali njih ranjence in sirote. Žale misli so vstajale v naših srcih, ko so jim odrekli sadove zmag, izdajalske te misli niso bile.

Sedaj nas ironično vprašujejo: Ali vam bodo balkanski narodi vračali te simpatije? Odgovarjamo jim: Naša ljubezen ni bila sebična. Če se pa že vprašamo: Ali nam bodo balkanski narodi vračali te simpatije, moramo žal izpovedati: bojimo se, da ne. Bojimo se, da oni, ki smo jim tako želeli svobodo, ne bodo vračali te ljubezni s svobodo za naše najbližje brate, balkanske katoličane.

V Srbiji govore o konkordatu, a vse kaže, da manj iz spoštovanja do svobode, kot iz strahu pred protektoratom. Srbska hierarhija se kaže v svojih listih konkordatu naravnost sovražno. Žalostno je tudi dejstvo, ki ga niti črnogorska vlada ne taji, da so prisilili pravoslavni Srbi mnogo katoliških družin v pravoslavje. Če se je to godilo sedaj, ko je bila Črna gora tako potrebna evropskih simpatij, kaj čaka katoličane tedaj, ko bo nad njimi pravoslavje suvereno vladalo. Predvsem pa nam vzbuja dvome Rusija. Rusija si je na novo utrdila svoje že omajano stališče na Balkanu, a kako umeva Rusija »tolerančne edikte«, svobodo, to je nasproti katoličanom zadostno pokazala doma. Naše upanje so Bolgari, ki so se tudi v celi vojski izkazali kot najbolj simpatičen in najbolj plemenit balkanski narod. Ali nas ne bo morda tudi to upanje prevaralo? Ni še dolgo, ko je sanjala Bolgarija sama o edinstvu z Rimom, a udarila je vmes ruska pest in kruto pretrgala lepe sanje. — —

Škoda, večna škoda, da ni prišlo drugače! Na Hagi Sofiji še blišči polumesec, a po Balkanu se širi nespravljivo pravoslavje. Princ Evgen, zakaj te ni bilo? — —

V teh resnih časih je treba, da jugoslovanski katoličani združimo vse sile. Ne zadoščuje politično bratstvo, treba je složnega kulturnega dela na vseh poljih. Predvsem pa je treba, da se živo zavemo primata verske ideje v vsem kulturnem razvoju. Krščanska kultura bo našemu narodu najmočnejša straža v težkih borbah, ki nas še čakajo.

Leposlovne novosti.

Piše Pavel Perko.

Tujski promet. Povest. Spisal dr. Fr. Detela. Izdala Slovenska Matica v Ljubljani. 1912.

Pa pravijo, da se pisatelj izpiše. Nikoli. Namreč pisatelj, ki svojega pisateljskega daru v življenju ni luksuriozno zapravljaj, ampak sistematično gojil in negoval. Redno in solidno življenje, urejene razmere, notranja harmonija, to so pogoji, ki garantirajo moč, plodovitost, vztrajnost, ne le človeku, ampak tudi pisatelju. Poglejte Detelo! Literarna kritika ga sicer šteje med pisatelje stare šole; a dasi je v slogu in zunanji tehniki obdržal stari modus in se ga do danes vztrajno drži: vendar je glede globine in vsebine pisatelj Detela še vedno čil in vedno mlad. Medtem, ko vidimo, da so nekateri pisatelji zablesteli na literarnem obnebu kot meteor, a prav tako hitro zopet ugasnili: si osvaja Detela še danes prva mesta v sodobni leposlovni umetnosti. Razloga za to, se mi zdi, je iskati v notranji harmoniji človeka, ki z jasno in strogo dispozicijo ureja dela pisatelja. Zato kritika Detelu soglasno priznava logiko mišljenja, pravilno in jasno dispozicijo, prikupljivo ironijo, domače pisanje, dobro karakterizacijo celote.

A kakor se mora priznati, da je imela starejša šola prednosti, ki jih mlajša mnogokrat nima, tako se mora reči, da je današnja beletristična umetnost, zlasti kar se tiče zunanje tehnike in plastike, mnogo napredovala. In kakor je prav, da se Detela drži starih tradicij in ga nobena struja ni mogla popolnoma potegniti nase, tako se mi zdi, da si je Detela nekam premalo skušal prisvojiti omenjenih vrlin novejše pripovedne umetnosti. V primeri z živo plastiko modernih je ostal Detela v risanju značajev in situacij nekam površen in premalo konkreten. To se opazi v »Tujskem prometu« in v nekaterih drugih njegovih delih zadnje dobe.

Zanimivo je primerjati starejši pripovedni način, in ugibati, kako bi se razni prizori in konflikti v »Tujskem prometu« dali s pomočjo novejše tehnike bolj živo in bolj na globoko obdelati. Da ima ravno »Tujski promet« lepih in dramatičnih mest, ki nudijo pisatelju lepe priložnosti, da pokaže svoje talente — to je gotovo. Le škoda, da je hitel Detela preko takih mest z naglico in jih obdelal le tangirano in s premajhno pozornostjo. Tako bi bil notranji razdor med Ivanom in Miciko hvaležen tema za psihologično poglobitev. Kako nekaj tragično-milega se je moralo vršiti v srcu deklice, ki v svoji preprostosti čuti, kaj bi bilo v dosego sreče potrebno, a se mora ukloniti trmi in razmeram . . . Tudi Cila je simpatičen značaj. Njena usoda je polna preproste tragike. Toda vse ostane le bolj na površju in zato je naposled Cilina slika medla in zabri-

sana . . . Sploh so risani značaji v povesti preveč po fantaziji, premalo po življenju; preveč z besedami, premalo z dejanjem; preveč s potezo, premalo z barvo. Bolj živo in bolj natančno bi n. pr. zaslužil, da bi bil opisan prizor, ko Petan po notranje prisiljen naposled vendarle pove Cili, da je on vzel denar po sestri Urši. Cilino presenečenje, strah, obupanost: vse to bi moralo na dan kakor vrelec. Tako pa ena stran, brez ognja in barve — in zadeva je odpravljena.

Detela čuti, da je močnejši v pripovedovanju, kot v oblikovanju; zato se v njegovih povestih dejanja in dogodki kar kopicijo. Gradiva in snovi mu ne zmanjka nikoli. Iz neznatnega slučaja vzraste polno konsekvenc in preobratov. Človek bi mislil: izčrpano je, — toda stvar se zaobrne, in nov slučaj privede nešteto novih posledic. Tako zna pisatelj plesti svojo snov naprej vedno zanimivo in vedno tako, da strogo logično dogodek rodi dogodek. Eno poglavje ima snovi za celo povest. Par spretnih stavkov kje v sredi pripovedovanja — in preskočili smo celo časovno dobo. Vsi ti skoki pa čisto mirno in čisto naravno, tako da jih čitatelj skoraj ne zapazi. Ker je slog lahek in gladek, vleče z neko lagodnostjo čitatelja seboj, in le-tá skoraj ne dobi časa, da bi razmišljal, če so dogodki pisani dovolj po resnici in če so razni slučajji dovolj utemeljeni. Zato je končni vtis vselej ugoden in Detelove povesti so za ljudstvo kat eksohén.

Strožji kritik bo seveda našel, da so v »Tujskem prometu« nekateri slučajji le preveč slučajni. Preveč samovoljno in premalo verjetno se n. pr. zdi, da Zefa zahteva Petanovo kočo kot doto, ko vendar ve, da bo kot mlada Korbinka brez kočje dovolj bogata, in da napol razpala kočja ni posebno častna dota. — Dalje: da Korbinka in Gričarica pustita Uršin denar razmetan na postelji in gresta klicat sosedov?! — Gričar, ki ga pisatelj v začetku povesti postavi za najbolj prebrisanega izmed vaščanov, ostane pozneje preveč v ozadju in se v spletkah med Gričarji in Korbini skoraj ne omenja. — Preobrat Zefe kot samostojne gospodinje iznenadi, ker čitatelj z ozirom na njen značaj pred zakonom na preobrat v tej smeri ni bil pripravljen. — Nekatero spletko so le premalenkostne, a so obdelane na dolgo in široko kot silno važne. N. pr. rešitev Andreja v Mrzli Grapi, ki pravzaprav nikaka prava rešitev ni bila. Ali pa posledice Petanove tatvine, ki se v obliki vsakojakih spletk vlečejo skozi cela poglavja.

So pa zopet ravno v »Tujskem prometu« vrline, ki so v posebni meri zlasti Detelu lastne. Njegovo pripovedovanje je preprosto brez vsakega hlastanja po originalnosti. Tu so biseri življenjskih resnic, ki jih zna Detela kot nihče drugi potekniti v pripovedovanje, ne da bi postal vsiljiv ali nenaraven. Pro in contra daje v premislek v obliki dialoga, in ko je osvetlil zmoto z lahko ironijo — zaobrne kuliso in se skriva v ozadje, češ: sedaj pa fantazija čitateljeva deluj sama! Samo en primer! (Str. 15.) »Repinova Lenka« — je dejal Gostič — »je bila pet let natararica v Beljaku in je

prinesla domov tristo goldinarjev.« — »Tristo goldinarjev in dva otroka,« je dodal Gričar.

Skratka: ako hočeš videti vrline starejše šole izza po-Kersnikove dobe, vzemi in beri — Detelo.

Ljudska izobrazba.

Amerika in Amerikanci.

Spisal Rev. J. M. Trunk. Celovec 1912. Vez. K 12'50. (Naročnino sprejema: Rev. J. Trunk, Beljak.)

To delo, ki ga je »Čas« že naznanil, je sedaj dovršeno. V celoti obsega 608 str. velike osmerke, ima 110 izvirnih risb akademičnega slikarja Iv. Vavpotiča in 320 slik, večinoma po fotografijah napravljenih, največ iz življenja amerških Slovencev.

Knjiga je za nas in za naše v Ameriki zelo zanimiva. Podaja namreč kolikor mogoče jasno in resnično sliko o Ameriki, nje naravi in zgodovini (I. in II. del), o političnem, duševnem, socialnem in gospodarskem življenju v Ameriki (III. — V. del), še posebej pa o Slovcnih in o življenju Slovencev v Ameriki (VI. — VIII. del). Na koncu je dodan še seznam znamenitejših Slovencev.

Najlepša v celi knjigi so poglavja o življenju Amerikancev. Zdi se pa, da je nanosil pisatelj tuintam presvetle barve in podal preidealno sliko o Amerikancih in amerških razmerah. Poglavje o trustih se nam ne zdi v harmoniji s sliko, ki jo je prej naslikal.

Večino bo kajpada najbolj zanimalo poglavje o amerških Slovcnih. Žal, da tu podatki niso popolni. Vendar si bo mogoče ustvariti tudi iz teh precej jasno podobo. Mnogo svetlega in veselega, mnogo pa tudi temnega in silno žalostnega... Tudi pisatelj sklepa: »Ako le moreš, ostani doma!«

Zares lepo delo tudi izobražencem toplo priporočamo.

A. U.

Kulturni listek.

Aškerc: Atila v Emoni.

»Slovan« 1913 štev. 2 nam prinaša oceno zadnje Aškercve pesnitve, ki je tudi zanimiva v svojem redu. Romanca je izšla kot posmrtno delo pesnikovo v ponatisu iz »Ljubljanskega Zvona«. Vsebinsko nam navaja dr. Ilešič takole:

Lepa Marcella, hči emonskega zlatarja, ki je padel ob prvem navalu Hunov na Emono, ljubi Valerija Aelijana, barjaktarja 13. rimske legije, nameščene v tem mestu. Njena mati je sicer izprva mislila na drugega ženina, na bogatega Decija Avita, a se je hitro vdala hčerini želji. Užaljen, da ga je Marcella odbila, sklene Avitus spre-

jeti krščansko vero, ki je v Emoni napredovala zlasti izza poseta že krščanskega cesarja Teodozija in je imela v svečeniku Hermagoru vnetega zastopnika. Glavni nagib za ta korak je bila Avitu osvetoželjnost; osvetiti se je hotel Marcelli. Očitno in roko v roki hodi s Hermagorom v malo krščansko cerkvice, ki jo polnijo meščani in meščanke plebejskega stanu. Medtem se vedno zanesljiveje širijo poročila o bližajočem se Atili; trgovci dobivajo od Drave in Mure nedvomne vesti, ki polnijo vsa srca v Emoni s težkimi slutnjami; boji se pa Hunov osobito lepa Marcella, ki si jo utegne po svojem običaju Atila izbrati za svojo žrtev. V tem težkem položaju prosijo pogani pred templjem Jupitrovim in Mitrovim bogov pomoči za ljubo Emono; tudi Hermagora moli, a le za kristjane. Pred odločitvijo ogovori Avitus še enkrat Marcello, a brez uspeha. Zato sklene izdati mesto. Atila sicer smatra tako izdajalsko pomoč kot zanj nepotrebno, a vendar sprejme od Avita ključe in še posebno rad njegovo obljubo, da mu izroči Marcello. Atila je vzel mesto, si dal iz zlatarjeve hiše privedi Marcello in jo del k sebi v sedlo; tedaj si v škodoželjnem čuvstvu sname svojo hunsko krinko Avitus; prileti pa ob tem prizoru junaški Aelijan in zabode Avita, a sam pade od Hunov. Marcelli počí srce.

Na to vsebino doda ocenjevalec par zdravih opomb. Pravi: »Pesnitev nima problema, pač pa ima tendenco. Osvetoželjnost je pri Avitu glavni nagib za prestop h krščanstvu, vsekakor neplemenit nagib... Dočim so pogani liberalni, spoštujejo uverjenje vsakogar in imajo človeško sočutje, češ, »za vse bogove je dovolj sveta, vsak moli pač naj svojega boga« — pravi krščanski Hermagor v molitvi: »Naj barbar pobije grešne vse pagane, kaj nam nejeverci so emonski mar, vrzi jih malikom hunskim na oltar!«

Nadalje vprašuje ocenjevalec popolnoma prav:

»Ali je izdajica moral biti baš kristjan? Izdal bi bil lahko Avitus Emono tudi kot pogan, saj se Atila ne briga za to versko razliko. Zdi se, da je pesnik hotel prav kristjana prikazati kot izdajico. A tako izdajalstvo bi bilo naravno le, ako bi pesnik iz Atila napravil diplomata, ki računa s krščanstvom in ga izrablja v svoje svrhe. Ker pa Aškerčev Atila ni tak računar, zato je Avitovo »krščanstvo« mogoče razumeti le z njegovo (Aškerčevo) lastno tendenco...«

In nadalje:

»Morda v nobeni pesnitvi Aškerčevi ni tako jasna činjenica nedostatka problema (ideje) in činjenica brezdvomne tendence, kakor v tej-le posmrtni ediciji. Prijatelji tendence jo bodo hvalili, ljubitelji problemov, idej, poezije bodo ostali brez utehle.«

Dr. Ilešiča je sicer težko razumeti; a v tej oceni je dovolj jasno povedal tisto misel, ki smo jo glede poznejšega Aškerca mi vedno zastopali: da je namreč protiverska strast posnela z Aškerčeve duše malone ves dih poezije in da vsled tega poznejši Aškerc ni več pesnik, ampak — tendencist!

P. P.

Daudet-Zupančič: Sapho.

V Narodni založbi v Ljubljani je izšel 1912 prevod Alphonse Daudet-ovih slik iz pariškega življenja pod imenom S a p h o. Prevod je oskrbel Oton Zupančič. Ocenjuje pa delo dr. Fr. Sturm v »Ljubljanskem Zvonu« 1913, št. 1. Vsebinsko posnamem po Zvonu sledeče :

Mlad Provencalec iz stare, obubožane rodbine, Jean d'Armady, se pripravlja v Parizu za diplomatsko karijero, kakor to zahtevajo tradicije njegove rodbine. Pri bogatem inženirju Dèchelettu, ki zbira v svoji razkošni poletni palači vse odlične pariške umetnike in veseljake, spozna Fani Legrandovo, znano med umetniki pod imenom Sapho, ker je bila služila kiparju Caoudalu kot model za njegovo »Sapho«. Rafinirani, vseh naslad prenasičeni lahkoživki je všeč ta mladi, nepokvarjeni fant, ugajajo ji njegovi svetli kodri, njegova nežna polt — in oklene se ga z vso strastjo svoje ugašajoče mladosti. Jean si domišlja izprva, da je to znanje za eno noč, kakršna so običajna v velikem mestu; toda ona ga ljubi resnično in njena vdanost, ljubezen in nje opojna slast priklenejo slednjič Jeana nanjo s trdno verigo, ki postane še tesnejša, ko Jean po izpitu zboli in mu Fani streže z ginljivo ljubeznijo. Vzame ta skupno stanovanje in prepojena od slasti in uživanja pozabita na vse, kar ju je prej priklepalo nase, prijatelje, znance, sorodnike. Oba vesta, da ta vez ne more biti trajna, kajti v kratkem bo Jeana klicala služba bogvekam — toda tega vprašanja se oba izogibata. Po Fanini preteklosti Jean ne poprašuje, saj približno lahko ve, kakšna je bila. In vendar, ko izve vso resnico, je to zanj strahovit udarec. Polasti se ga blazna ljubosumnost na njeno viharno preteklost, polno orgij in perverzности, ljubosumnost na vso to galerijo njenih ljubimcev, na te slavne umetnike, ki so jo ovekovečili v verzih, sohah, slikah . . . In z ljubosumnostjo se združi ponos na to preteklost, katere senca pada tudi nanj, in veriga se sklene še tesneje . . . Enkrat se zdi, da se bo Jean iztrgal iz njenih opojnih objemov. Mati mu zboli, gre na dopust in sila spominov in čar domačega kraja mu da toliko moči, da piše Fani, da morata narazen, ker so se razmere doma tako poslabšale, da ne sme več računati na podporo od doma in mu ne bo več mogoče živeti v dveh. Toda brez kletev in solz se vda Fani v svojo usodo; ostati mu hoče zvesta in služiti si hoče kruh z delom svojih rok, česar ni bila nikdar vajena in ves prosti čas hoče posvetiti njuni ljubezni. Tej vdanosti in dobrosrčnosti se Jean ne more ustavljati; nagloma zopet odpotuje v Pariz in veriga se sklene nanovo. In ko vidi, kako ponižujoča je za Fani služba pri stari koketi Rozi, vzame svojo ljubico zopet k sebi in da bi ceneje živela, se preselita na kmete in nanovo doživita vso slast prve ljubezni. Toda dolgo ne more več trajati ta idila. Fani se je polagoma izpremenila. Odkar je vedel Jean za vse njene skrivnosti, se ni več brzdala pred njim in ni več prikrivala navad bivše kokete: vse skrivnosti njene neizčrpne erotične rutine mu postanejo domače, priklenejo ga še bolj nanjo, a obenem mu presedajo. Tudi nazunaj

ne prikriva Fani več svojih starih navad: cigarete kadi ves dan in najrajši prespi ves čas v postelji. Kretnje, besede in obraz razodevajo njeno preteklost in njena leta. Toda njen život in njena ljubezen ostaneta vedno enako sveža, kljub vsej preteklosti in vsem zablodam... Še enkrat bi se Jean skoro izvil iz njene opojne atmosfere: zaljubi se in zaroči z mladim, nepokvarjenim dekletom, hoče se mu po mirnem, poštenem življenju; z nadčloveškim naporom se iztrga iz objema svoje ljubice in že je določen dan poroke. V silnih duševnih bojih preživi Jean ta čas, ne more se otresti spominov na Fani, ki mu je še vedno vdana, a ga vendar ne nadleguje. Kar ga priklene nepremišljen korak zopet nanjo. Iskat gre svoja pisma, katerih mu pri ločitvi ni izročila, in dehteča odeja njene postelje se zgrne nad njim za vedno, nepreklicno! Zaroka se razdere, Jean hoče vzeti Fani s seboj v Pernanijo, kjer je dobil mesto podkonzula. Toda v tem odločilnem trenutku je ona treznejša. Odpove se Jeanu, ker njena ljubezen je itak mrtva in rajša gre k svojemu nekdanjemu ljubčku, graverju Flammantu, ki je postal vsled nje zločinec, prestal kazen in se vrnil k nji in njenemu otroku... Jeanovo življenje je uničeno, vse mrtvo in prazno, doma je bil pretrgal vse stike zaradi Fani in ostalo mu ni nič...

Že površna vsebina kaže, kakšno mora to berilo biti, ki se potom prevoda na Slovensko importira. Radi verjamemo, da so značaji, eden kakor drugi, narisani »v par potezih mojstrsko«. Prav zato pa: ti perverzni in skrajno demoralizirani značaji — kako bodo ti vplivali na čitajočo slovensko mladino... Tudi verjamemo, da je delo kot prevod — biser! In da bodo ljubitelji knjig »pri sedanjih suhi na domačem literarnem trgu gotovo radi posegli po tem biseru« — tudi to je spričo reklame in vsiljevanja od strani nekaterih založništev jako verjetno. Toda, kakšni bodo sadovi takega berila — kdo vpraša za to? Ko se je epidemija že zdavna razpasla, potem bodo prihajali razni zdravniki in modrovali o sanaciji naše, recimo »srednješolske vzgoje«... A kaj pomaga, ko je vir epidemije še vedno odprt in se bakterije lahko prosto in svobodno širijo naprej!... Videant consules.

P. P.

Veda III, 1913, št. 2.

Zadnji »Čas« je konstatiral, da je urednik »Svobodne Misli« Albin Ogris tudi urednik »Omladine« in sotrudnik »Vede«. »Veda« prigovarja, da to ni »objektivno«. I, zakaj bi ne bilo objektivno? Ali ni dejstvo? »Veda« najbrže misli, da v kratki vesti več tiči ko dejstvo, da je izražena tudi neka sodba, češ, »Čas« hoče pokazati na vezi med »Svobodno Mislijo« in »Vedo«. Nekaj resnice je tudi v tej misli. Saj je moral »Čas« že večkrat opozoriti slovensko javnost na protikrščanske tendence »Vede«. Da se ni motil, dokazuje pa kar najočitneje zadnja »Veda« sama.

V članku »O znanstveni preosnovi socialnega reda« razlaga neki Saša Nadin take nazore o krščanstvu, kakršnih ne bi prisojali niti »sirovomaterialistični« »Svobodni Misli«, da rabimo epiteton, ki ga je urednik »Vede« V. Knaflič nje izvajanjem sam nadel.

Dandanes so v modi drzne teorije. Ta ali oni spočne novo teorijo in po tisti teoriji vse presoja; vsa dejstva se morajo ali zlepa ali zgrda pokoriti in prilagoditi teoriji. Čim drznejša je taka teorija, in naj si bo tudi kot noč neumna, tem gotovejša je »znanstvenega« priznanja!

Saša Nadin — kdo se skriva za tem imenom, ne vemo, urednik »Vede« je sam izrecno prevzel vso odgovornost za članek — razlaga torej eno izmed takih teorij, seveda z vso znanstvenostjo in kot popolnoma dognano resnico.

Vsa naša nesreča je — čujte! — krščanstvo. In kako smo osleparjeni! Doslej smo mislili, da je krščanstvo najvišji princip življenja in tudi najvišji princip kulture. Iz krščanstva so zajemali narodi svoj idealizem in heroizem za boje življenja, iz krščanstva so dobivali najplodnejše kulturne prvine za pravo civilizacijo, za socialni napredek, za humanitarne institucije, za umetnost. Prevara, sama prevara! Ves naš družabni red sloni na židovstvu in mi vsi smo le sužnji židovstva! Krščanstvo ni drugega kakor »reklamno podjetje židovstva«. Kako to? Tako: Židje so bili od nekdanj špekulantje. Egiptovski Jožef n. pr., pravi Saša Nadin, ni bil drugega ko »židovski državni kancelar, vzgled borznega in žitnega špekulanta«, Estera židovsko-narodno napuhnjena, krvoločna in maščevalna ženska intrigantka, ki je umela izkoristiti vse slabosti slabega dvornega gospodarstva in samopašnosti korumpirane birokracije v židovske namene. Ti židje so torej sklenili ustanoviti »svetovno nadvlado židovstva.« Seveda z denarjem in obrestovanjem. Toda, se bodo li narodi hoteli ukloniti nadvladi židovstva? Ne radi, treba jih bo ukiniti. In judje so jih premeteno ukani. Ustvarili so — krščanstvo. Krščanstvo naj bi odvrnilo pozornost ljudi od realnega sveta in jih slepilo z zlaganimi miti o onem svetu. To se je tudi imenitno posrečilo. »Židovski oblikovalci sveta, ki so ustvarili krščanstvo, so delovali v resnici le v zvezi z razvojem gospodarske moči židovstva in naravnost kot agenti te moči.« Dali so poganom »take življenjske zakone, da je njihovo izvrševanje že samo pospeševalo uresničenje svetovne nadvlade židovstva.« Zlasti Pavel iz Tarza je bil pravi »svetovni potnik in agent židovstva«. Tako so vzgojili narode z »mitom« novega testamenta, »ki je obrnil njihovo pozornost od stvarne resnice v transcendentalnost«, ki je »nadomestil v interesu židovstva prava, realnemu svetu namenjena načela proletarcev z zlaganimi, o onem svetu govorečimi, življenju sovražnimi smotri.« »Židje so vedeli notranji razvoj krščanstva.« Tako so usvarili dva tipa: »tam tvorenje sveta in svetovnega naziranja na podlagi denarnega, rentnega, kapitalističnega, mestnega, kulturnega osredotočenja, tu bedna, suženjska, za kmeta in sužnja pripravljena krščanska vera.« Tako je torej: »Sveto pismo, z za to napravljenimi miti, nam je prineslo in nam

še prinaša neizmerno gorja... Biblija je pravzaprav prokleta knjiga... Biblija je knjiga svetovne zgodovinske zmešnjave... Krščanska vera je pravzaprav gostobesedno reklamno podjetje, katero so ustanovili židovski bankirji in rabini, da si pridobe z njo svet, da ga love na vado ter vabijo pokorne kupce in kliente...« Zato pa je naša »najhujša rana ona kriva vera, katero so v tisočletni sugestiji in hipnozi sugerirali neverni semitski upniki krščanom ter jih s tem ogoljufali in začarali ter jim vzeli vso vero v življenje in življenjsko vero.«

Kaj tedaj? Treba se je upreti »temu židovskemu krivoverstvu z lastno, resnično in pogumno božjo vero.« »Resnični bog še živi, samo iskati ga moramo tam, kjer je, t.j. v nas samih.« In »resnična vera — če še smemo rabiti to besedo, ki je ustvarila ali zakrivila toliko gorja — je človeško, naše delo.« — Kaj naj rečemo na to? Komur je to »znanstvo«, ta naj le hodi za »Vedo«! Sramota, da je v slovenski znanstveni reviji našel prostor tak pamflet!

En stavek pa moramo še izpisati, ki je slučajno vsaj deloma resničen: »Mnogoteri kristjani ne verujejo več mitu novega testamenta, pa verujejo starotestamentnim in talmudističnim sodobnim zvijačarjem in komedijantom, ki nas znajo mojstrsko goljufati s svojimi časopisi, knjigami in znanostmi, šolami, gledišči itd., ki nam kažejo resnico, kakršne ni.« Tako je! So kristjani, ki jim je krščanstvo »mit«, a s slepo vero verjamejo vse, kar jim tveže židovski liberalizem. Ali bi se bil mogel kapitalizem, ki z njim židovstvo resnično gospodari krščanskim narodom, sploh tako razpasti, ako bi se ne bili narodi prej izneverili praktičnemu krščanstvu in vdali protikrščanskemu liberalizmu? Ali ni Cerkev strogo prepovedala obrestovanja, ki je spravilo krščanske narode, kakor prav pravi Saša Nadin, v židovsko sužnost? Toda ali ni prav radi tega liberalizem najbolj napadal Cerkev ter ji očital, da je sovražnica gospodarskega napredka? ali se ni liberalizem toliko časa trudil, da so države začele prezirati cerkveno prepoved in odprle obrestovanju svobodno pot? Kdo je torej omogočil židovstvu svobodno izkoriščanje? Protikrščanski liberalizem. Liberalizem je zaslužnil narode in države židovskemu kapitalizmu, zastrupil vse javno mišljenje in življenje, časopisje, književnost, umetnost, šolstvo, in sedaj, ko čuti strašne posledice, laže in kleveta, da je vsega tega krivo krščanstvo! Liberalizem je zares pravi agent židovstva, a sedaj, ko se narodi zavedajo bede, ki jih je vanjo pehnil, kaže s prstom na krščanstvo, češ, ne jaz, krščanstvo je vsega krivo. Seveda, tako čudno to ni, saj je tako ravnanje stara prakcija sleparjev! — —

Kjub očitku, ki ga bo ponovila »Veda«, da nismo »objektivni«, moramo vendar še dostaviti, da uredniki in sotrudniki »Vede« snujejo tudi novo knjižno organizacijo »Socialno Matico« in da pošiljajo vabila tudi slovenskim duhovnikom. Bržčas bo prvo delo za »Socialno Matico« napisal — Saša Nadin.

Učiteljski Tovariš, 1913, št. 14.

»Listek« proslavlja »Giordana Bruna«, »živega svetnika, svobodne misli hrabrega mučenika...« Pravi, da ni mogoče pozabiti tega imena, kadar se štejejo največji miselci tega sveta. Kaj pa je »Učiteljskemu Tovarišu« na Brunu tako všeč? Da je bil »živ svetnik«? Umazan cinik in razuzdan libertinec — živ svetnik? Že mogoče, da »Tovarišu« posebno prija taka »živa svetost«! Vendar mu je pač najbolj pogodi Brunovo brezverstvo. »Ker mu je bila narava vse,« tako pravi, »je iskal tudi Boga v njej, in kako krasna in vzvišena je bila njegova ideja o svetu, dokazuje sledeči stavek: Bog ni nič drugega kakor edinstvo neskončne vesoljnosti, ki je potrjena v vsakem naravnem zakonu, vesoljstvo pa zopet ni nič drugega kakor en neskončno razdeljeni Bog. Prav tako krasen je njegov nauk o duši: njeno neumrjočnost je izvajal iz neustvarjenosti in nerazrušljivosti vsake individualne energije.« Zares krasno, še krasneje, da so oboževalci take krasote vzgojevalci našega ljudstva! Ateisti! Kako umeva »Učiteljski Tovariš« besede, ki jih je zapisal: »Jezus, sin mi-zarja Josipa«, je po tem tudi čisto jasno...

Slovenski Dom, 1913.

»Slovenski Dom« je začel v »listih Savla brezverca« razkladati slovenskemu ljudstvu tisto staro stvar o »nasprotjih«, ki so v evangelijih, v dokaz, da na podlagi naukov evangelijev in Cerkve ni več mogoča vera v Kristusa. Če naj to početje označimo, ne vemo druge primernejše besede, kakor da je hudičevo. Če kdo razklada take literarno-kritične stvari ljudstvu, ki jih ne more samostojno presojati, mu ne more biti do resnice, ampak tak more imeti edino le namen, da bi ljudstvo zbegal in mu, če mogoče, vero izrval iz srca. In to je hudičevo delo.

Kdor je znanstveno izobražen, naj bere o tem, če ga vprašanja zanimajo, znanstvena dela. Splošno pa je najboljša ta-le refleksija: Evangeliji pripovedujejo o nekaterih dogodkih tako, da jih je težko spraviti v sklad. Samoposebi bi ne bilo nič čudnega, ko bi se evangelisti v vseh podrobnostih ne ujemali, mogoče pa bi bilo tudi, da poudarjajo le razne momente, ki jih le mi ne moremo strniti, ker ne poznamo vseh podrobnosti. A vsi evangelisti se ujemajo v velikem dejstvu, da je Jezus živel, delal čudeže, trpel, umrl, vstal, ustanovil Cerkev, ki naj oznanja evangelij vsem narodom in vsem časom, in da bo on z njo z Duhom resnice vse dni do konca sveta. In ta Cerkev, ki nezmotljivo tolmači evangelij, uči tudi, da so evangelisti pisali evangelije navdihnjeni od Duha resnice in da torej v evangelijih ne more biti ne zmote, ne resničnega nasprotja. To pričevanje mi torej bolj kot vse znanstvo jamči, da so tista nasprotja res le navidezna.

Literarni zapiski.

O Konštantinu Velikem je spisal več zelo temeljnih, strogo znanstvenih razprav naš rojak, g. c. kr. profesor Josip Jenko.

Potem ko se je že dolgo časa preje intenzivno bavil s študijem dobe cesarja Konštantina Velikega, — spisal je tudi v slovenščini razpravo o Konštantinu Velikem, — je izdal v letnih poročilih 1906/07 do 1909/10 c. kr. državne gimnazije v Seretu sledeče, za vsakega preiskovalca Konštantinove dobe velevažne razprave:

Heidentum und Christentum des Kaisers Constantin des Großen; Kaiser Constantin der Große als Staatsmann; Kaiser Constantin der Große als Gesetzgeber; Kaiser Constantin der Große als Feldherr.

Te razprave so vzbudile v znanstvenem svetu veliko zanimanja in dosegle splošno priznanje znanstvene temeljitosti gospoda pisatelja.

Gospod profesor namerava izdati skupno delo o cesarju Konštantinu Velikem; pravni študij, — zlasti študij Teodosianovega kodeksa, — in temeljito poznanje klasičnih jezikov sta v veliki meri pripomogla gospodu profesorju, da ohranijo njegove razprave trajno vrednost v zgodovinskem slovstvu. *Dr. Martin Malnerič.*

Listnica uredništva.

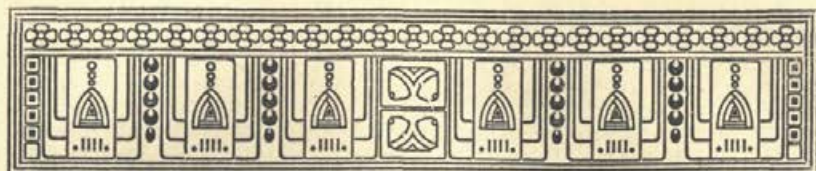
O zelo neznanstveni stvari. Mislim sem, da je samo pusta šala, ko se mi je reklo, da je dr. Mihajlo Rostohar, urednik »Napredne Misli« in slovenski docent v Pragi, mene, prof. dr. Fr. Ilešiča in sourednika »Vede« dr. Bogumila Vošnjaka, slovenskega docenta v Zagrebu, denunciral za ilirce, ki hočemo razdehati Avstrijo in na nje razvalinah ustanoviti veliko srbsko državo. A prepričati sem se moral, da ni bila samo šala. Ko sem prebral Rostoharjev članek v praški »Union« (18. marca 1913), sem res dobil vtis, da je denunciacija in optima forma. Rostohar govori v članku o novoilirskem gibanju, ki ima za pravi namen politično edinstvo Slovencev, Hrvatov in Srbov. Započel da je to gibanje prof. dr. Fr. Ilešič, a pridružila sta se mu dr. B. Vošnjak in dr. Aleš Ušeničnik, profesor bogoslovja v Ljubljani (ta dodatek naj bi bržčas namignil, da se to gibanje širi tudi v ljubljanskem semenišču). Kot glasilo tega gibanja se je ustanovil list »Preporod«. Dr. Rostohar pravi, da noče preiskavati, koliko so pri tem gibanju udeleženi »tuji vplivi«, dá se to gibanje tolmačiti tudi psihologično kot odpor proti avstrijski vladni politiki. Je pa, pravi, to gibanje »antinacionalno«, »antisocialno« in »proti interesom monarhije, na kar naj bo opozorjeno«. V tem zmislu tolmači dr. Rostohar celò težnjo po reciprociteti zagrebške univerze, češ, opustili so misel na slovensko univerzo, ker upajo, da jih bo zagrebška univerza hitreje pri-

bližala cilju. Ali ni to vsaj objektivno prava denunciacija? Tako je članek umelo tudi slovensko časopisje (na razpolago so mi bili listi »Dan«, »Edinost«, »Soča«), ki je ogorčeno nastopilo proti Rostoharju. Dr. Bogumil Vošnjak je napisal najprej protest v praško »Union«. Tu je med drugimi argumenti v svojo obrambo navedel tudi tega le: Kako malo vredna je denunciacija, se spozna že, če kdo pogleda imena. »Tu je ime Ušeničnikovo. Ušeničnik je izdajatelj klerikalne revije in pristaš stranke, katere avstrializem je nad vsak dvom vzvišen.« V »Poslanem« v »Slov. Narodu« je pa dr. B. Vošnjak sklenil pravdo z Rostoharjem, češ, da se ne bo več prerekal z možem, ki ga je vsa slovenska javnost »justificirala«. Jaz se bom še manj prerekal, ker je vsa stvar preneumna, četudi ne dvomim, da so jo na »gotovem« mestu vzeli »ad notam«. Zakaj sem jo torej sploh omenil? Zato, ker bi rad označil, kakšni »znanstveniki« se dobe med »narodnimi radikalc«. Dr. Rostohar je napisal v »Napredni Misli« članek, kjer je dokazoval, da je fantom govoriti o edinstvu Slovencev in Hrvatov, češ, ker je znanstveno nedokazano, da bi bili Slovenci in Hrvati krvno sorodni in ker bi se mogla taka asimilacija izvršiti le pod vplivom kulture in politične moči, obenem bi pa morali Slovenci žrtvovati svojo narodno individualnost. V »Času« (VI, 1912, 487—8) sem kratko referiral o tem članku ter pripomnil, da se mi Rostoharjevi argumenti ne zde kaj trdni. Dejal sem: Če Slovenci in Hrvati še niso en narod, zakaj ne bi mogli postati en narod? Ali niso narodi največkrat tvorbe asimilacije? Kaj so drugega Španci, Francozi, Angleži, Bolgari itd.? Če treba prej političnega edinstva, ali je tako edinstvo med Slovenci in Hrvati nemogoče? (Cf. obliko trializma ali federalizma!) Potem sem pa dostavil, da se mi tudi žrtev neznatne slovenske individualnosti ne zdi prevelika, če bi nam bil v edinstvu zajamčen krepak razvoj krščanske kulture, saj se nam samim zase obeta le majhna in negotova bodočnost. In na to komaj več ko teoretično-hipotetično opomnjo, ki sploh niti ne pisne o kakem edinstvu s Srbi, ampak zgolj teoretično suponira le idejo hrvatsko-slovenskega edinstva v trialistični ali federalistični Avstriji — na to opomnjo je oprl dr. Mihajlo Rostohar trditev, da dr. Aleš Ušeničnik, profesor bogoslovja v Ljubljani, že dalje časa propagira z dr. Ilesičem in Vošnjakom velikosrbsko idejo po Slovenskem. Gospodje, pred takim »znanstvenikom« kriľjak doli pa hitro naprej!

Glasnik »Leonove družbe«.

Nova redna člana: Dr. Lukman Fr. K., profesor bogoslovja, Mari-bor. — Rabuza Anton, c. kr. gimn. profesor, Celje.

Nov podporni član: Čadež Viktor, kaplan, Tržič.



»Ali še moremo biti kristjani?«

Dr. Aleš Ušeničnik.

Ali še moremo biti kristjani? To vprašanje se živahno razpravlja v modernem svetu. Za nas tega vprašanja ni. Sicer moderni duh tudi na katoličane neredko ni brez vpliva. Saj živimo v modernem ozračju, čitamo marsikaj, kar ni izšlo iz krščanskega mišljenja, marsikaj slišimo, kar se ne strinja s pravim krščanstvom, in naposled tudi v nas deluje tisti duh zanikavanja, tisti duh upornosti od početka: *non serviam*, ne bom služil nikomur! Vse to tudi v duši katoličana lahko povzroči razprtje, a katoliški princip, princip vere ga premaga. Tako za nas ne more biti vprašanja, ali še moremo biti kristjani, temveč le praktično vprašanje, kako bolj in bolj vse prešiniti z živo močjo krščanstva, kako uveljaviti krščanska načela v vsem življenju in v vsej človeški kulturi. Mi vemo, da med krščanstvom in resnično kulturo ne more biti nasprotja. Mi vemo, da je ravno krščanstvo počelo najvišje kulture. Naša naloga more le biti, da izločimo iz moderne kulture, kar je slabega, a si osvojimo, kar je dobrega. Krščanstvo je božje delo, kultura je človeško delo. Človeštvo je zmotljivo, a Bog je resnica. Zato bi bilo za nas kvečjemu upravičeno vprašanje: Ali še moremo biti moderni? A tudi tega vprašanja za nas pravzaprav ni. Krščanstvo je po svojem bistvu katoliško, to je, vesoljno, za vse narode in vse čase, zato pa tudi vedno moderno v dobrem pomenu besede. Kar je pravo, kar je dobro, kar je lepo, vse to je tudi krščansko; krščanstvo zameta le, kar je blodnega, kar je slabega, kar je grdega. Torej je za nas mogoče pravzaprav spet le praktično vprašanje, kaj je v sodobni kulturi pravega in dobrega, a kaj slabega in krivega.

Vse drugače je s protestanti, vse drugače tudi s tistimi nazovikatoličani, ki so po svojem čtivu popolnoma pod vplivom protestantizma. Za te ni čuda, da je nastalo vprašanje, ali še

morejo biti kristjani. Princip protestantizma je subjektivizem: resnico mora vsak sam iznova doživeti, šele tedaj je resnica. A psihologija uči, koliko vpliva imajo na taka »doživetja« čustva. Tako se pod vplivom čustev, subjektivnega ugodja in neugodja tudi »resnica« izpreminja. Moderni človek, ki se je ob silnem napredku tehnične kulture zazibal v sanje, da je on suveren, sam svoj gospod, tudi vso resnico rad meri po teh sanjah. Vsak nauk, ki mu govori o višjih dobrinah in višjih ciljih kot je pa človeška kultura, vsak nauk, ki mu govori o ničevosti človeških del, zato pa o ponižnosti, o zatajevanju, mu je nemodern, zopr in zmoten. A prav krščanstvo oznanja tak nauk, da je v resnici vse ničemerno, kar ne dobiva zmisla in cene iz večnosti. Tako je nastal v duši modernega človeka odpor proti krščanstvu, tako je nastalo vprašanje: ali še moremo biti kristjani.

Dasi pa za nas ni tega vprašanja, nas vendar zanima, kako moderni na to vprašanje odgovarjajo. Tako namreč tem bolj spoznavamo, kje tiči največje zlo naše dobe in kje bi bila pomoč. Nedavno se je oglasil za besedo tudi eden prvih sodobnih nemških filozofov, Rudolf Eucken. Koga ne bi zanimalo, kako se ima tak mož k temu vprašanju? — —

Pol stoletja bo že, kar je Friderik Strauss s ponosno gesto vprašal: Ali smo še kristjani? In zdelo se mu je, da sme po svojih dolgih kritičnih bojih zoper krščanstvo v imenu vse moderne dobe govoriti, in samozavestno je odgovoril: Ne!

Ta »ne« je bil drzen, a za Straussa in mnogo mnogo drugih vsekako resničen in je resničen tudi še dandanes. Ne da bi bilo živo krščanstvo izginilo s sveta. Milijone in milijone je še kristjanov, ki jim je krščanstvo moč in resnica življenja. Evangelij se oznanja po vsem svetu, in po vsem svetu so, kateri molijo Boga »v duhu in resnici«. »Še vedno je krščanstvo«, pravi Rudolf Eucken, »brez števila dušam opora v viharjih in tolažba v stiskah življenja, bogat studenec požrtvovalne ljubezni in zvestega izpolnjevanja dolžnosti; še vedno jih je mnogo pripravljenih za krščansko vero živeti in umreti.« Vendar je resnica, da raste tudi strastno nasprotstvo proti krščanstvu. Resnica je, da tisoči in tisoči niso le odtujeni krščanstvu, marveč da je sovražijo, pobijajo, gnusijo. Prav pravi Eucken, da tako ne delajo več le ožji, višji sloji, ampak da se razliva to sovrašтво že tudi v mase; da tudi več ne taje le tega ali onega nauka, ampak da zanikujejo in zametajo vse krščanstvo; da ne zametajo le krščanstva, ampak da ga na-

padajo, in sicer ne več posamič, ampak da se organizirajo za boj in nastopajo zoper krščanstvo združeno s skupnimi programi. »Monistično gibanje«, pravi Eucken, »je v tem oziru pomenljivo znamenje časa.«

In vendar Eucken, ki stoji sredi moderne dobe, ne vprašuje: ali smo še kristjani? marveč: ali še moremo biti kristjani? In njegov odgovor je: Ne le moremo, temveč moramo biti.¹



Eucken ne more biti prav vesel moderne kulture. Moderna realna kultura je sicer Euckenu pravi triumf človeškega duha. Ponosen je tudi na človeško samozavest, ki se je pojavila v moderni dobi, aktivni značaj, ki ga je zadobil človek, obenem pa njegovo osebnost, samostojnost, neodvisnost. Toda vznemirja ga idejni razvoj moderne kulture. Moderna kultura se idejno vedno bolj bliža golemu naturalizmu. Najprej se je pojavil panenteizem², ki je zrl Boga v vsem, ki mu je bilo vse odsvit božje lepote in izliv božje polnosti. To je bilo v renesanci. Potem so pesniki in miselci strnili božanstvo in svet v eno resničnost — panteizem³. Naposled so pa drugi skratka zanikali vsako notranjo enoto vesoljstva in razkrojili vse v posamezne prvine — pozitivizem⁴ in agnosticizem⁵. Agnosticizmu je božanstvo nekaj neznanega in religija le priznavanje neke temne globine za bitjem, ne da bi o njej sploh kaj vedeli ali kaj dobivali od nje. Odtod je le še stopnja do popolne negacije. Tako prazna religija lahko brez škode izgine. In moderni človek je izrekel s

¹ Rudolf Eucken: Können wir noch Christen sein? Leipzig 1911. Rudolf Eucken je eden izmed voditeljev moderne dobe. L. 1908 je bil odlikovan z Noblovo literarno nagrado. Znamenitejša Euckenova dela so: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (1896), Der Wahrheitsgehalt der Religion (1905), Die Lebensanschauungen der großen Denker (1906), Der Sinn und Wert des Lebens (1910), Geistige Strömungen der Gegenwart (1909), Können wir noch Christen sein (1911). — O drugih delih in sploh o Euckenovi verski filozofiji primeri: Dr. G. Wunderle, Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens (Studien zur Philosophie und Religion hgg. von Dr. R. Stölzle 11. H.), Paderborn 1912.

² Pan-en-theizem, gr. pân en theô = vse v Bogu.

³ Pan-theizem, gr. pân theós = vse Bog.

⁴ Pozitivizem, od positum lat. postavljeno, dano.

⁵ A-gnostón gr. nespoznatno.

pozitivizmom tudi to negacijo. Za človeka, ki ni nič drugega ko tvorba prirode in prirodnih sil, je vsa religija le namotek iluzij.¹ Tako se je postavil moderni človek v odločno nasprotje s krščanstvom in religijo sploh. Moderna kultura hoče biti zgolj vnanja kultura (Daseinskultur), t. j. kultura, ki se dejstvuje le v vnanjem svetu, ki ji vse teženje in upanje meri na ta svet, ki zameta vse, kar presega meje tega sveta.²

V tem razvoju pa vidi Eucken zlò usodo človeštva. Kultura, tako pojmovana, nikakor ne more zadoščevati življenju človeštva, in čim bolj se bo razvila, tem pogubnejša bo. Že sam razvoj v tej smeri znači, da je začelo moderno življenje s svoje višine padati.³

Sama vnanja kultura ne more zadoščevati.

Vnanji svet ni vse. Življenje ne črpa svoje vsebine iz sveta, ampak se ob svetu le razvija, s tem, da si svet osvaja in oblađuje. Kaj je svet brez duševnega dela? Metež prvin, vedno menjavanje in prelivanje. Če naj je človek le točka v tem metežu, kakšen zmisel ima še govorjenje o njegovi veličini? Ali ni tedaj njegova duša le slučajen skupek pojavov brez vsake notranje enote in celote? Človek je le še umeten mehanizem, neko središče sil. Vrline kot osebnost, značaj, prepričanje so le še prazne iluzije, a z njimi je prazna iluzija tudi življenje, ki jih ceni in goji.⁴

Kako plitva je sama vnanja kultura, kako brez moči! Res da je vnanja kultura v marsičem tudi obogatila življenje, tega nihče ne prereka, a kakšna zmota, če misli, da more zato izpolniti vse življenje. Sama vnanja kultura uničuje notranje življenje. To bi se tudi takoj pokazalo, če se ne bi vnanja kultura neprestano dopolnjevala iz drugega omiselja, če ne bi zajemala prav iz onih idealov, ki jih s tako vnemo izkuša uničiti. »Le zato je mogla najti vnanja kultura v naši dobi toliko priznanja in celo navdušenja, ker živi še v duševnem ozračju, prepojenem od nekdanjega idealizma. Zato pa se tudi, čim bolj prodira, po notranji dialektiki uničuje. Čim bolj namreč prodira, tem bolj slabi prav ono, brez česar živeti ne more.«⁵

¹ o. c. 26, 50, 48. — Illúsió, lat. prevara (illúdere, igrati se s kom, varati ga).

² o. c. 55.

³ o. c. 56, 174.

⁴ o. c. 58, 61.

⁵ o. c. 64.

V središču vse kulture mora stati človek, in sicer cel človek. A kaj ostane od človeka, če mu vnanja kultura vse vzame, kar ni čutnega? Ali more čutno uživanje v resnici osrečiti človeka? Poleg slè je duševna praznosta, in naša doba neovržno dokazuje, da več slè ne daje še več pravega zadovoljstva.¹ Vnanja kultura ne more izpolniti vsega človeka. Vnanja kultura ne more dati prav tega, kar bi moglo izpolniti najgloblje globine življenja. Mnogi mislijo, da bodo pač iz socialnega življenja vzniknili potrebni ideali. A kako prazen je ta up! Kakor da bi sama vsota ljudi že zagotavljala nravni napredek! Kakor da ne uči zgodovina in izkušnja, da je treba za vsak prepород višjih ciljev, pritiska velikih nalog, vodstva idej. Brez nraavnih idej se ne bo človeštvo nikdar prerodilo, in posledica vseh političnih in socialnih bojev bo le ta, da se bo namesto enega drugi polastil moči in oblasti. Le tisti more imeti tako vero v bodočnost, kdor veruje, da deluje v človeštvu še nekaj globljega ko sami motivi vnanje kulture. Sicer pa ta zavest vsebolj prevzema našo dobo. Globljih duhov se polasča velik gnus nad vnanjim metežem in veliko hrepenenje po osvoboditvi. Vedno bolj uvidevajo, kako prazne so fraze o človeški veličini in vrednosti, če naj se meri ta veličina in vrednost le po vnanji, človeški kulturi. Sama vnanja, človeška kultura ne more dati življenju ne zmisla ne vrednosti.²

Bedna notranja malost ob vnanji veličini, pisano bogastvo vnanje delavnosti, a popolna praznosta v notranjščini, to je znamenje same vnanje in človeške kulture.³

Velikanski je napredek tehnike, a duha ne more nadomestiti. Silna je vnanja delavnost, a notranje enote ne more dati. Vsa veda je vedno bolj golo konstatiranje, registrovanje, urejanje, brez oživljajoče misli. V vse življenje se sili mehanizem, v vso socialnost birokratizem. Duše ni več, zato pa ni več duha in življenja. Vedno redkeje se javljajo tudi velike osebnosti. Vedno večja praznosta.⁴

Moderno življenje je bilo titanski boj, da bi dvignilo človeštvo do božanstva. A ta boj je bil le boj za vnanjo kulturo in tako je v resnici človeštvo le oddaljil od božanstva. Vnanje bogastvo, a v duši beda, uživanje, a v srcu nezadovoljstvo. Hitreje

¹ o. c. 69.

² o. c. 71, 73, 76—78.

³ o. c. 78.

⁴ o. c. 84—88.

in hitreje se ženemo naprej, a vedno smo odvisni le od trenutka, zajemamo le iz trenutka in ginemo z vsakim trenutkom.¹

Česa torej manjka moderni kulturi? Religije!

Po tej karakteristiki in negativni kritiki moderne kulture dokazuje Eucken tudi pozitivno, da more zajemati kultura le iz religije notranjo moč in življenje.

Že to nezadovoljstvo, ki se ob vsem napredku polašča človeštva, je dokaz, da sami čutimo potrebo enote. A kaj more dati vsej kulturi in vsemu življenju enoto kakor spoznanje o enotnem počelu in enotnem cilju? Biti mora nekaj nadčasovnega in nadprostornega, nekaj večnega, iz česar dobivajo časi in kraji enoto, iz česar dobiva življenje posameznika in življenje vsega človeštva enoto in moč. Resnica ne bi mogla veljati enako za vse ljudi, če ne bi bila nadčloveška. Čudež ljubezni ne bi mogel vezati egoizma in družiti ljudi v višji enoti, če ne bi bila ljubezen nekaj nadindividualnega. Kultura ne bi mogla dvigati človeštva, če ne bi bila po svojem počelu nad človeštvom. Veliki duhovi, miselci, umetniki, se sami zavedajo, da deluje v njih višja inspiracija. Zato je pa tudi komaj kak velik mislec, ki bi ga zadovoljil ateizem.² Velike državnike in vojskovodje imamo za orodja usode, ker smo prepričani, da ne delajo sami zgodovine.³ Zgodovina sama dokazuje delovanje višje moči v človeštvu. Vera v to višjo moč je pa religija.

Brez religije bi se izprevrгла socialna kultura v epikurejstvo, v hlepenje po uživanju. Glede politike je pa že Platon po pravici dejal, da le tisti more prav voditi ljudi in človeštvo, kdor veruje v višje bitje, kot je človeštvo.⁴ Odkod brez religije pravica, odkod še le ljubezen?⁵

Le v religiji moremo najti notranje zadovoljstvo. Poleg fizičnega življenskega nagona živi v nas tudi nekak metafizični nagon, in kjer ta premine, tam je življenje le še videz in prevara in vse početje brez zmisla. Ta nagon pa more razložiti in zadovoljiti le religija.⁶ Le religija daje nadčasovno resnico in dušni mir.⁷

¹ o. c. 174—175.

² o. c. 113.

³ o. c. 92, 98—99, 103, 112.

⁴ o. c. 156—157.

⁵ o. c. 177, 183.

⁶ o. c. 131—132.

⁷ o. c. 151.

A kakšna religija?

Dandanes govore nekateri o nekaki »imanentni« religiji, o veri v svet. Na ta način bi bili radi religiozni, obenem pa prosti vsake odvisnosti. To je zmeda pojmov. Brez nadsvetovnosti religija ni religija. Obenem pa tudi ni resnično, da bi odvisnost od božje moči človeka ponižavala in zaslužnjevala. V službi religije človek šele zadobi svojo pravo veličino in svobodo: veličino, ker zajema iz polnosti neskončnega življenja; svobodo, ker dobi božjo moč.¹ Drugi govore o monizmu. A to, kar se dandanes imenuje monizem, ni nobena religija, kar zatopi duha v naravi in tako pusti v duši vso praznoto, ki jo je povzročila gola naravna kultura.² Spet drugi sanjajo o panteizmu. A panteizem je polutanstvo, ki problem le zatemnjuje. Božanstvu je bistveno, da je nadsvetovno. Če je svet vsa resničnost, za božanstvo ni prostora. Božanstvo mora delovati v svetu, mora svet pronicati, a mora biti tudi nad svetom, da daje svetu višje življenje.³

Religija človeštva more biti le teizem,⁴ in kot teizem le krščanstvo.

Zakaj le krščanstvo?

Krščanstvo je vzvišeno nad vse religije in ima v sebi trajno resnico. Krščanstvo je religija, ki obsega svet, a kot nadsvetovna religija svet tudi obladuje. Tudi indska verstva se odvrčajo od sveta, nad svet, a ne vračajo se več k svetu, da bi ga prenovila, temveč so le zanikanje sveta. Krščanstvo pa svet tako premaga, da mu da novo vrednost. Krščanstvo se ne ogne nobenemu vprašanju človeškega bitja, ampak gre vsem do globine. Krščanstvo je dalo ob svojem početku človeštvu velik cilj, novega poguma in nove moči življenja. Tudi vsa filozofična morala nove dobe nprestano zajema odtod; brez oživljajoče moči krščanstva bi bila filozofična ideja dolžnosti le prazna beseda. A naš čas potrebuje predvsem močne npravne sile, če naj premaga grozeče epikurejstvo. Krščanstvo je ustvarilo značilen »življenski tipus«, ki presega vse tvorbe moderne »neodvisne« religioznosti. Moderna religioznost je subjektivizem, a ta ne more biti drugega kot valovanje praznih čuvstev, ki ničesar ne zmorejo proti temnim silam življenja. Sploh

¹ o. c. 110—1.

² o. c. 169.

³ o. c. 154, 126.

⁴ o. c. 155. Teizem (theizem) vera v osebnega Boga.

je že govorjenje o moderni religioznosti prazno, saj ima naša doba vso religioznost, kar je še ima, iz krščanstva, ki je tako prezira.¹

Krščanstvo je religija, ki suvereno gospoduje vsemu človeškemu bitju in žitju, ki odpira nov svet, a zato zahteva srce. Krščanstvo ni le nekaj več, ampak preobrat vse resničnosti: ne gleda Boga s sveta, marveč svet z božjega stališča. Krščanstvo je religija duha: tisti novi svet je v nadčutnem in nevidnem kraljestvu; tisto prenovljenje je prenovljenje v duhu. Krščanstvo je religija odrešenja, in to odrešenje je predvsem нравno; krščanstvo je rešilo problem zla, ne z zanikanjem življenja, temveč s pre stvarjenjem življenja, z božjo milostjo in močjo. S svojim нравnim pojmovanjem vsega človeškega delovanja je ustvarilo krščanstvo idejo o enakosti vseh ljudi, to se pravi: krščanstvo meri vse človeško delo le po нравni vrednosti. S tem je pa dalo krščanstvo življenju šele pravo notranjost, in takó duševno globino in toploto; toploto, ki izžarjeva tudi v svet in vse poduhovnjuje.²

Krščanstvo je evangelij, blagovest človeštvu, zato je osnovni značaj krščanstva veselje, seveda veselje, ki je prišlo iz bojev in stisk življenja, ko jih je premagalo. Tako je krščanstvo vojskujoča se in zmagujoča duhovnost, svetla luč v temi, junaško prodiranje sredi sovražnega sveta.³

Moderno človeštvo s svojo нравno velóstjo in ohlapnostjo nujno potrebuje preporenja (regeneracije) po нравni energiji krščanstva. V krščanstvu spe še neizmerno sile, ki še nikakor niso izgubile svoje pramoči (Urkraft).⁴

A krščanstvo je organizirano v Cerkvi. Tudi ta je potrebna, pravi Eucken. V človeku je hrepenenje po združenju, in čim silnejša je privlačnost vnanjega sveta, tem večja je potreba, da se notranjost okrepi z združenjem, da se sorodne duše združijo v vnanji organizaciji. Organizacija daje red in trajnost; organizacija mora braniti osrednje religiozne resnice ter jih pogumno in zmagovito izvajati v bojih. Cerkev mora biti nositeljica življenskih dejstev in življenskih nalog.⁵

¹ o. c. 208, 184, 206, 183, 210, 211.

² o. c. 5—11.

³ o. c. 20.

⁴ o. c. 228.

⁵ o. c. 197, 200, 203.

Če vse presodimo in povzamemo, moremo na vprašanje, ali naj bomo še kristjani, odgovoriti le da.¹ Ne le moremo, mi moramo biti kristjani.²



Ali ni lepa ta izpoved moderne duše o krščanstvu? A čudo! Eucken, ki tako govori, niti sam ni kristjan. Eucken je filozof, ki pazno motri življenje, in kot filozof je prišel do spoznanja, da brez krščanstva človeštvo ne bo moglo živeti. Brez krščanstva bo življenje človeštva le blodnja brez zmisla in cilja; kultura, osebnost, ljubezen, pravica prazne besede.³ Ko bi se pa moral Eucken sam odločiti za krščanstvo, se ne more oprostiti modernih predsodkov in išče rešitve v nekem meglenem reformnem krščanstvu. Tako je Rudolf Eucken sam zgled, kaj zmore najboljši moderni človek brez krščanstva: tava sem ter tja, misli in misli, a vse misli so le misli brez moči in brez življenja.

Ko se je nekdam Lessing boril proti hamburškemu pastorju Goezeju, je s toliko vnemo branil katoliški nauk o živem učiteljstvu Cerkve, da je že stal takorekoč na pragu Cerkve. A v Cerkev nikdar ni vstopil. Izpovedal je marveč v delu »Nathan der Weise« popoln interkonfesionalizem ter indiferentizem. Bil je pač racionalist, in v napuhu duha, uma in vede ni bil dovzeten za ponižno vero. Samo historično sem izvesten, je dejal, da je Kristus živel in čudeže delal, kako naj sprejemem na tej podlagi nedoumne metafizične pojme o Bogu, sv. Trojici, včlovečenju? »To, je vzkliknil, to je tisti grdi jarek, ki ne morem čezenj. Če mi kdo more pomagati, bo mu božje plačilo!«⁴ A tisti grdi jarek ni bil njegov argument, ki je le sofizem, ampak njegov racionalizem. Če ne morem pametno dvomiti, da je Kristus res živel in da je res s čudeži potrdil krščansko religijo kot bogodano, vsemu človeštvu rešilno religijo, tedaj ne morem pametno zavreči te religije, temveč jo moram le verno sprejeti. Ne spoznam, kako more biti Bog troedin, ne vidim, kako more biti Kristus Bog in človek, a zakaj ne bi tega ponižno veroval, če mi tako govori vse presežna božja avtoriteta, razodevajoča se v dejstvu neutaljivih čudežev?

¹ o. c. 208.

² o. c. 236.

³ o. c. 223, 231.

⁴ Cf. G. E. Lessing's *Gesammelte Werke* (ed. Cotta, 1886) III. 516.

Zakaj ne bi ponižno veroval, ko »je toliko skrivnosti med nebom in zemljo, ki se o njih šolski modrosti niti ne sanja«? Zakaj ne bi ponižno veroval, ko vidim, kako je krščanstvo prestvarilo svet in prerodilo človeštvo; kako je človeku, ki živo veruje in verno živi, krščanstvo počelo življenja, moči, veselja in največje tolažbe v življenju in smrti; a kako brez krščanstva propada notranja kultura, kako gine veselje, kako se polašča življenja utrujenost, praznота in gnus? Le brezumni racionalizem, ki si domišlja, da mora izmeriti vso resnico, je tisti grdi jarek, ki je zadržal Lessinga od vere.

In prav ob istem jarku je obstal tudi Eucken.

Kako prav poudarja Eucken, da je krščanstvo edina religija, ki more rešiti človeštvo notranje praznote, gnusa in obupa! A ko bi bilo treba to spoznanje dosledno izvesti in pokazati modernemu človeku pot nazaj h krščanstvu, se Eucken ustavi ter pravi: Le krščanstvo nas more rešiti, a historičnega krščanstva ne moremo sprejeti!

Zakaj pa ne? Ali ni le historično krščanstvo resnično krščanstvo? Odkod pa je tista čudežna npravna moč, ki jo daje krščanstvo, tista vse prenavljajoča in prestvarjajoča sila, tista toplota, tista vedrost in mirnost, ali ne iz živega, dejanskega, Kristusovega krščanstva? Ali je kako krščanstvo brez Kristusa?

Eucken priznava v krščanstvu silno logiko (eine gewaltige Logik). Centralna dogma krščanstva je včlovečenje in odrešenje, Kristus. S to dogmo so neločljivo zvezane vse druge dogme: o sv. Trojici, o Mariji Devici, o vstajenju. Kdor le eno prizna, tudi drugih ne more tajiti.¹ Nekateri moderni bi radi zanikali božanstvo Kristusovo, a vzdržali njegovo neprimerno osebnost kot žarišče religije. Toda, pravi po pravici Eucken, tu je mogoč le neizprosni: ali — ali. Ali je Kristus Bog ali ni. Če ni, če je samo človek, tedaj se ne moremo brezpogojno nanj vezati, brezpogojno mu ukloniti, ne more nam biti središče religije, ne more nam biti opora v dvomih in stiskah.²

Eucken priznava tudi, da ima prav v Kristusu krščanstvo najvišji ideal človeškega življenja, in da je prav ta zveza metafizike in historičnega dejanstva v Kristusu dala krščanstvu vse-svetovni pomen.³ Priznava, da je historično krščanstvo »silna

¹ o. c. 13—14.

² o. c. 37.

³ o. c. 15—16.

dejanstvenost« (eine gewaltige Tatsächlichkeit), ki je do zadnje globine prevzela vse človeško sožitje in vse bitje in vso dušo posameznika, tako da kljubuje v dušah vsem menam mišljenja in čustvovanja. Gotovo kaže zgodovina krščanstva na zunaj, v svojih bojih z državo in z drugimi verstvi marsikaj mrzkega, toda kdor bi sodil krščanstvo po teh vnanjih pojavih, bi je krivično sodil. Prezrl bi, kaj se je godilo v notranjščini, kaj je bilo krščanstvo dušam, koliko moči in miru, tolažbe in veselja, koliko resničnega življenja jim je dalo krščanstvo. Ne, krščanska religija je bila kljub vsem vnanjim hibam, ki so v človeških razmerah neizogibne, vse presegajoča življenska moč (eine überlegene Lebensmacht), nositeljica novega življenja, gospodovalka duš in odtod vseh človeških razmer.¹

Zakaj torej — se človek s čudom vprašuje — Eucken ne more sprejeti historičnega krščanstva? in kakšno je tisto krščanstvo, ki naj bi rešilo človeštvo strašne duševne propasti?

Eucken je dokazal, da človeštvo potrebuje religije, ki more preroditi srca, ki sega nad svet, ki veruje v nadsvetovno božanstvo, ki ima v sebi nraavnih moči, miru, veselja, ki more ozariti problem zla in dati svetu in življenju v luči od zgoraj nov, lepši in globlji zmisel, — in da more dati tako moč, kakor jo je v zgodovini res dalo, le krščanstvo. A Eucken bi rad krščanstvo »moderniziral«, da bi se mu tudi moderni človek z ljubeznijo vdal. Zakaj pa krščanstvo modernemu človeku ni všeč? Modernemu človeku, pravi Eucken, se historično krščanstvo »upira«. Historične osnove se mu zde premalo trdne; tudi ne more več verovati osrednjih dogem krščanstva: dogme o Kristusu, o sveti Trojici, o odrešenju, o zakramentih. Krščanska morala mu je še premehka, premalo dejavna, aktivna. Ne ugaja mu, da bi krščanstvo rado vse življenje in vso dejavnost in vse razmere prepojilo z religioznostjo, da ne priznava neodvisne vede, ne umetnosti, ne politike. Katoliška Cerkev mu je preveč izključna, ker le sebi prisvaja zveličalno resnico in moč in poleg svojih naukov ne trpi nobenih novih verskih naukov.² »Zavest moči«, ki se je razvila v modernem človeku, se upira sploh »veri odrešenja«; človek in narava sta bolj in bolj središče vsega.

Če hoče torej Eucken krščanstvo tako »modernizirati«, da bo modernemu človeku všeč, bo mu moral vzeti vse, kar mo-

¹ o. c. 23.

² o. c. 25—51, 212—214.

dernemu človeku na njem ne ugaja, vse dogme, nauk o odpovedi in ponižnosti, nauk o večni božji resnici, dati bo mu pa moral, kar moderni človek zahteva: neodvisnost, zaupanje v svojo moč, da bo brez odrešenja in brez božje pomoči s svojo močjo »središče vsega«. ¹ Toda ali ni prav ta težnja modernega človeka največje zlo naše dobe? ali ne tira prav ta težnja po neodvisnosti od vsega božjega, prav ta uporni duh, prav to prevzetje človeškega duha, prav ta racionalizem, ki si hoče biti sam vsa resnica — ali ne tira prav to človeštva bolj in bolj v naturalizem in materializem, ki sta tudi po Euckenovem globokem prepričanju najbolj grozeča nevarnost za bodočnost človeštva in prave človeške kulture? Eucken bi rad pustil modernemu človeku prav to, kar ga žene od Boga, in vendar vedel človeka nazaj k Bogu! Ali ni v tem očitno protislovje? Le h kakšni religioznosti ga je mogoče na ta način privedi! K frazi o religioznosti, a ne k dolžnosti, ne k ponižnosti, ne k samozatajevanju, ne k čistosti, ne k pravičnosti, ne k dejanski ljubezni!

Toda, saj je Eucken že zamislil novo krščanstvo, ki naj bo modernemu človeštvu to, kar je bilo historično krščanstvo narodom do nove dobe, a brez vsega, kar modernemu človeku na historičnem krščanstvu ni všeč! Kakšno je torej to »novo krščanstvo«? Le en vzklik je mogoč: kdo bi povedal kakšno! Niti tega ni mogoče dognati, ali je Eucken teist, monist ali panteist. Zdaj se zdi, da je to, potem, da je ono. Najbolj verjetno je, da je panteist, dasi sam to zanikava. ² Eucken govori o božanstvu, a nikdar ne pove, kaj mu je Bog. Pravi, da mora biti božanstvo v svetu, a obenem tudi nad svetom. Priznava mu neko samostojnost, celo osebnost, a ko človek misli, da torej priznava osebnega Boga, se takoj popravi, da mu je ta beseda le simbol, in dostavi, da je sploh vse človeško govorjenje o božji resnici le simbol. ³ En izraz je, s katerim Eucken spet in spet označuje svojo religijo, ki ga pa v slovenščino še prav prevesti ne moremo: »Geistesleben«. Zdi se, da mu je to »življenje duha« nekaj panteistični absolut (dasi spet, kakor smo rekli, drugod panteizem zameta), neko prazivljenje resnice in ljubezni, ki iz njega zajema človeštvo, kar ima dobrega in pravega, ter se tako more bližati po vednem razvoju neki vesoljni enoti. »Geistesleben« mu je jedro in moč vse

¹ o. c. 23, 33, 43, 49.

² Primeri: Dr. Wunderle o. c. v uvodni opombi.

³ o. c. 164, 165, 201.

resničnosti... »Ta religija ne izpreminja življenja v upanje onostranskega življenja, a stavi je v neki sam v sebi bivajoči red, ki presega ves svet in čas in ki je zadnja globina resničnosti.«¹ Ko bi se bil povzpел Eucken vsaj do takozvane »naravne religije«, to se pravi, do tistih velikih resnic, ki jih že naravna pamet more spoznati, kot so: Bog, duša, posmrtno življenje, prva načela dekaloga (božjih zapovedi) itd. To bi nekaj bilo: bili bi dani neki osrednji tečaji religioznega in npravnega življenja. Seveda je človeštvo dejansko tako zatopljeno v čutnost, tako vezano v čutne meje sveta (krščanstvo tolmači to žalostno dejstvo z dogmo o izvirnem grehu), da bi se splošni um človeštva dejansko ne povzpел do jasnega in trdnega prepričanja o teh resnicah in da bi mu tudi sama človeška avtoriteta ne dala takega prepričanja.

A kaj naj še le hoče Euckenovo medlo, sicer idealistično sanjarjenje, a brez opore, brez jedra, brez moči? Ali naj je to tisto »novo krščanstvo«, ki bo spet spomnilo svet na dušo, na duševno kulturo, na resnobo in pravi zmisel življenja? Ali še kdo poleg Euckena to verjame? Da človek iz praznote moderne kulture zahrepeni po idealizmu, je umevno, a če meni, da bo šlo človeštvo za idealizmom, kakor si ga je on umislil, brez znakov resnice, brez dokazov, brez sankcije neovržne avtoritete, se le bridko vara. Posamezni morda, kaka struja morda, človeštvo ne!

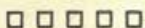
Krščanstvo ima zase tako mogočno pričevanje dejstev in življenja, da, kdor zavrže krščanstvo, mora dosledno zavreči tudi vsako religioznost, ki je res kaj več kakor sentimentalna fraza!

Eucken tiči pregloboko v modernem racionalizmu, ki ga je tako na široko razplodil protestantizem, zato ne more najti poti do živega krščanstva. Nemških učenjakov se je polotil neki »Geistesstolz«, neki napuh duha, ki je v najhujšem nasprotju s krščanstvom. Silno značilno je v tem oziru, kako očita Eucken katoliški Cerkvi, da ne pusti osebnosti samostojnega razvoja in človeka ponižuje, češ, Cerkev uči večne resnice, a samostojnemu življenju osebnosti je bistveno prav to, da se človek sam bori z zadnjimi problemi (ein eignes Ringen mit den letzten Problemen).² O Eucken, Eucken! kako malo poznaš bedo človeštva! Koliko duševnih bojov čaka človeka v življenju, npravnih bojov »s poželjivostjo mesa, s poželjivostjo oči, z napuhom življenja«! Človeštvo bi moralo vsak dan na kolenih hvaliti Boga, da mu ni treba vsaj

¹ o. c. 135.

² o. c. 215.

bojev za večne resnice, da mu je te resnice Bog sam in jasno nezmotljivo razodel! Človeštvo ni šola učenjakov, ki bi se mogla sama vedno iznova »boriti z zadnjimi problemi«! Življenje ni teoretični boj, temveč npravni boj za »svobodo božjih otrok«!



Eucken je postavil v uvodu svoje knjige dilemo, ki se zdi, da je nepobiten dokaz za njegovo teorijo o novem krščanstvu. Moderni svet, pravi, se je uprl krščanstvu. Torej je le dvoje mogoče: ali bo krščanstva konec, ali pa se mora krščanstvo reformirati in prilagoditi modernemu svetu.¹ Toda ta dilema ni popolna. Je še vsaj tretji ali: ali pa se bo morala v moderni krizi izvršiti reforma v svetu! Vprašamo Euckena: Kako pa on upa pridobiti svet za svoje krščanstvo? Seveda je to krščanstvo mnogo bolj »komodno«, in vendar Eucken ne upa preporeda, dokler se ne izvrši v človeštvu poseben psihološki proces! Prej se mora, pravi, napredujočega razduhovljenja (Entseelung) vsega življenja posameznik osebno zavedeti; ta vnanji, morda zanj sedaj še razveseljivi prizor se mu mora izpremeniti v žalostno izkušnjo; priti mora do popolne jasnosti, da se posamezne duševne vrednote ne dajo več vzdržati, če se izgubi celota, da bo prazno govorjenje o dobrem, lepem in celo resničnem, da bodo ljubezen, pravica, čast le brezumne domišljave.²

Da, vse kaže, da je tako. Moderno človeštvo bo moralo prej do dna okusiti, kako »grenko je zapustiti Gospoda Boga« (Jerem. 2, 19). A kadar bo človeštvo dodobra okusilo sodomske sadove moderne kulture, tedaj — če bo še čas — bo iskalo rešitve, a ne pri Euckenu, marveč pri — Kristusu.

Ali morda naša doba ne začenja že tega okušati? Ali ne pišejo že listi o »padajoči ceni človeškega življenja« (Baisse im Menschenleben)? Tako je pisala nedavno pod tem naslovom »Wiener Allgemeine Zeitung«:³ »Stojimo pred čudnim pojavom. Toliko se govori o kultu človečnosti, a v resnici človeško življenje vsebolj izgubiva vrednost. Vedno manj se ceni svoje in tuje življenje. To osvetlujejo vsakdanji dogodki zadnjega časa.

¹ o. c. 3.

² o. c. 231.

³ Citat v »Österr. kath. Sonntagsblatt« IV, Nr. 10 (9. marca 1913).

Samomor za samomorom. More se dijaki radi slabih izpričeval, mladeniči in dekleta radi nesrečne ljubezni, trgovci radi finančnih izgub, možje in žene radi rodbinskih razmer. Naše dobe se polšača silna malosrčnost, brezupnost in utrujenost...« Ali se bodo zastopniki moderne kulture še začasa streznili in zavedeli, odkod ti strašni pojavi notranje razdejanosti, ali pa bo prej prišla katastrofa — kdo ve! — —

Po pravici poudarja Eucken, da je krščanstvo tudi v naši dobi človeštvu živa potreba, moti se pa, če misli, da je živo krščanstvo drugod kakor v katoliški Cerkvi. Po pravici pa Eucken opozarja tudi na resni pojav, da se pod vplivom moderne kulture odpad od krščanstva vedno bolj širi. Nekaterih se lotevajo ob tem pojavu mračne misli, češ, kje je nekdanja življenska sila krščanstva, ko je s čudežno močjo prestvarjala narode in jih družila v Cerkvi? Take bi opomnili le na to, da vera ni le božja moč, ampak tudi božji dar, ki ga more človek ponižno sprejeti ali oholo zavreči. Opomnili bi jih na 12. poglavje sv. Janeza, kjer je povzet rezultat Kristusovega delovanja med Judi: »Jezus jim je tedaj rekel: ‚Še malo časa bo luč pri vas. Hodite, dokler imate luč, da vas tema ne obide; zakaj kdor v temi hodi, ne ve, kam gre.‘ To je Jezus govoril in je šel in se jim skril. Dasi je pa toliko čudežev vpricho njih storil, vendar niso verovali vanj« ... Ali je Cerkev več ko Kristus? Opomnili bi tudi na to, da na svetu ne deluje le skrivnost božjega usmiljenja, ampak tudi »skrivnost hudobije« (II. Tesal. 2, 7). Če človek noče sebi dobro, Bog ga ne sili.

Drugih se lotevajo apokaliptične misli: ali se ne bližajo morda časi tiste »velike apostazije«, ki jo napoveduje Apokalipsa za konec sveta? Že nastopajo ljudje, zaznamenovani z znakom »bestije« — ali ni nekaj bestialnega v pisavi svobodomiselnih listov? —, že se zbirajo v boj zoper Cerkev čete Goga in Magoga (lože in Svobodne Misli), že so »obstopili tabor svetnikov in ljubo mesto« (framason Nathan stoluje na Kapitolu) ...

Naša stvar ni prorokovati, temveč le tolmačiti »znamenja časov« (Mat. 16, 4). Čas nas pa uči moliti, delati in trpeti. Zlo deluje na svetu z vso peklenko močjo. Proti zlu je treba le še podvojiti delo za dobro, z velikim zaupanjem v božjo moč. Naša največja slabost je, če mislimo, da smo sami močni. Kadar to mislimo in tako delamo, tedaj smo najslabejši. Pustimo naturalizem naturalistom! Vse mračne misli mora odganjati vera v tisti

večni: Non praevallebunt! Moči temè — končno ne bodo zmagale! Drugo pa prepustimo božji previdnosti. Nihče naj se ne pogubi radi nas; naše delo meri le na rešenje ljudi — končna sodba bo mogoča le v luči večnosti. Če zremo odpad ohole vede, zremo pa tudi, kako se krščanstvo v ponižnih dušah bolj in bolj ukoreninja in pogloblja; zrèmo, kako se širi evharistično kraljestvo; zremo, kako vstaja pred nami nov rod, čistejši in čvrstejši in kako dorašča za boj za krščanske ideale; zremo, kako zaman butajo viharji ob skalo, ki z nje sije svetu Luč: pene se valovi, ječe se zaletavajo drug ob drugega in pode drug drugega proti skali, s skale pa sije Luč, mirno sredi viharja, svetlo sredi teme, milo sredi sovražne zlobe, rešilno za vse, ki si žele v pristan prave sreče. Ne vemo, kakšno usodo si bodo dopolnili narodi, ki vstajajo zoper Kristusa, bo li še prišel zanje »dan obiskovanja«, to pa vemo, da Bogu ni težko priklicati od vzhoda in zahoda narodov, ki se bodo bolj zavedali, kaj je človeštvu resnično krščanstvo, ki bodo ljubili Cerkev z večjo ljubeznijo kot pa ostareli in v svoji prazni skepsi ošabni »moderni ljudje«!



Naše izseljevanje v številkah.

Ivan Mulaček (London).

Med socialnimi in narodnimi vprašanji je naše izseljevanje eno najvažnejših. A vzlic temu se naša politična javnost briga malo več nego nič za dejstvo, da zapušča tisoč in tisoč rojakov, iz dobrega ali slabega vzroka, dan za dnevom rodno zemljo ter s tem občutno in opasno slabi narodovo moč.

Ni namen teh vrstic spuščati se v razmotrivanje našega izseljevanja. O tem se je že nekaj pisalo tupatam. Seveda je izseljeniško vprašanje med tistimi, ki zahtevajo temeljitega znanja in dolgotrajnih vsestranskih izkušenj, tako da se pri njem z običajno površnostjo ne pride nikamor. Nemara je v teh dejstvih iskati vzroka za nerazumljivo, uprav fatalistično indiferentnost naše politične javnosti nasproti tej rakrani na telesu našega naroda, kakor se je naše izseljevanje že imenovalo.

Kjer dokazovanje, razmotrivanje itd. ne doseže svojega namena, pomagajo včasih številke. Znabiti utegnejo i naslednje številke kaj pripomoči, vsaj pri nekaternikih. Ali pisec teh vrstic se spominja sledečega resničnega, preznačilnega dogodka: Nekoč je tekom pogovora povedal, recimo, neki majhni veliki glavi, da se je na podlagi uradnih podatkov tekom poslednjih šestnajst let izselilo več nego 60.000 ljudi iz kranjske dežele. Kaj je bil odgovor? »O, saj to še dosti ni!« Prepričani smemo biti, da bi se odgovor še pri marsikom enako glasil, pa da bi bilo najmanj 50% vseh Kranjcev onstran velike luže. Je pač tako pri nas!

V naslednjem podane številke so povzete iz uradnih aktov c. kr. deželne vlade v Ljubljani.¹ Pred leti, ko je izseljevanje jelo občutno rasti, je vlada izdala okrajnim glavarstvom nalogo, da ji redno poročajo o prekomorskem izseljevanju, predvsem o onem v Ameriko. Ta polletna poročila okrajnih glavarstev segajo, popolna, do l. 1896. in vpoštevajo: stan izseljencev in njihovo družbo oz. spremstvo, njihov cilj, razpolaganje z eventualnim posestvom ter vzroke izseljevanja. Nekatera navajajo tudi ime, poklic in starost i. dr. izseljencev; a ker so poročila včasih precej neenaka, je iz njih mogoče posneti le zgoraj omenjene skupne točke.

Z ozirom na uradni značaj in opetovane pozive in opomine vlade do glavarstev se more reči, da so te številke v celoti zanesljive. Ker so edine številke, nabirane celo vrsto let od vladnih organov v informacijske in statistične svrhe, imajo tudi svojo vrednost.

Marsikaj poučnega bi se dalo posneti iz agentovskih poročil o izseljeniškem gibanju na ljubljanskem kolodvoru do mestne policije; ker so pa neenotna, nezanesljiva, ker agentovska, in premalo strogo nadzorovana, predvsem pa pomanjkljiva, ni mogoče iz tega vira posneti nobene popolne in zanesljive slike.

Drugo vprašanje pa je, ali so te številke popolne, ali predočujejo ves obseg našega izseljevanja. Previsoke številke gotovo niso, utegnile bi pa biti znatno prenizke. Dasi se uradni podatki opirajo izvečine le na osebe, katerim so bili izdani potni listi za izseljevanje, je to dejstvo brez posebnega pomena, ker so osebe, ki so dobile potni list, v največji množini tudi resnično odpotovale,

¹ Pisec izreka najtoplejšo zahvalo preblag. gospodu grofu Küniglu za prijazno dovoljeno uporabo aktov, in oficijalu gosp. Finku za njegovo uslužnost in potrpežljivost.

četudi nekatere morebiti ne takoj, a gotovo kesneje. Pač pa se mora vpoštevati dejstvo, da so se mnogi izselili preko morja, ne da bi se bili oglasili za potni list. Število teh se ne sme podcenjevati, dasi so agenti dolžni zahtevati potni list od vsakega izseljenca. Brez potnega lista potujejo pogosto mladoletni, s »pota veččimi« Amerikanci, tistimi Amerikanci, ki so zdaj avstrijski podložniki, zdaj amerikanski podaniki, kakor pač potreba nanese, (ne glede na to, da smatrajo izseljenci amerikanske »papirje« za neprimerno več vredne nego avstrijski potni list), in poleg mnogih drugih naravno tudi neprijatelji vojaške suknje. Dalje je mnogo takih, ki se izognejo našemu središču izseljeniškega prometa, Ljubljani, ter se izseljujejo potom (via) drugih krajev. In naposled ne gre niti najmanj prezreti onih tisočev, ki se ne izselijo naravnost v Ameriko, ampak gredo najprej na Nemško, ali pa tudi samo v bližnjo tujino, na nemško Koroško, zlasti nemški Štajer itd. Tem je prebogosto bližnja ali daljnja tujina le postaja na poznejši pa gotovi poti v Ameriko. V Združenih državah so cele naselbine takih rojakov, ki dobivajo tudi ves »prirastek« edino iz takih vmesnih postaj.

Če vpoštevamo vse te in slične okoliščine, se nam izjasni velika razlika med pričujočimi uradnimi številkami in domačimi izvestji z ljubljanskega kolodvora, ter med številom v Ameriki bivajočih rojakov, kakor se včasih poroča na podlagi več ali manj zanesljivih cenitev. Bati se je, da biva izvun domovine mnogo več rojakov nego se splošno sodi, kajti če vračunimo še tiste, ki se izognejo uradni statistiki, se število naših izseljencev poveča za 25 do 35^{0/0}.

Obžalovati je, da uradna statistika našega izseljevanja ni popolnejša. Natančna statistika bi morala zabeležiti število moških in žensk — dosedanja rubrika stanu vsebuje izseljence obojega spola skupaj — nadalje starost in poklic, seboj vzeto gotovino, parobrodno progo oziroma družbo, s katero potujejo posamezniki, natančni cilj, mesto, državo pa osebo, h kateri potujejo, razdelitev po mesecih, razločevanje po narodnosti pa določilo, je-li izseljenec že bil v tujini in kje, posebno pa število in druge podatke o onih, ki so se vrnil iz tujine. Take beležke ne bi imele le zgolj statistične vrednosti, tudi praktična vrednost bi bila velika; na podlagi dognanih dejstev bi bilo med drugim mogoče marsikateri kričeči nedostatek pri našem izseljevanju če ne docela odpraviti in onemogočiti, pa vsaj v precejšnji meri omejiti.

A tudi številke, kakor jih uradna statistika podaja, nudijo obilico zanimivega gradiva in precejšen vpogled v razmere. Zato nekaj opazk nemara ne bo neumestnih.

Iz podanih številk sledi, da izseljevanje iz naše kronovine trajno narašča. Razen v postojnskem in deloma logaškem okrajnem glavarstvu je v vseh ostalih pred 16 leti nastavilo s prav malenkostnimi številkami ter je nato naraščalo v sicer valujoči pa neprestano in močno se dvigajoči črti do l. 1908., po katerem so se številke nekaj znižale.

Očividno se izseljevanje ravna po finančnem položaju v Združenih državah. Vsako četrto leto, ko se vrši volitev predsednika, se pojavlja tamkaj neka večja ali manjša finančna depresija, ki se izraža za naše ljudi v zmanjšani zmožnosti zaslužka po tovarnah, rudnikih in drugih podjetjih. Vsled velikega zanimanja za Ameriko pa živahnega občevanja med rojaki to in onstran Atlantika je to dejstvo v »stari domovini« dobro znano, in tako se prigaja, da v letih predsedniške volitve število izseljencev redno močno pade, po izvršeni volitvi pa takoj zopet poskoči. V posebni meri je število padlo že l. 1908., t. j. za časa velike denarne krize v Združenih državah, izza katere do konca l. 1911. ni več doseglo višine poprejšnjih let. Bati pa se je, da bo zadnja politična kriza v Evropi zopet v povečani meri vplivala na izseljevanje in to — mimogrede — vzlic temu, da je poslednja volitev prinesla Amerikancem predsednika demokrata (med našimi Amerikanci je namreč brezvestna politična agitacija utrdila vero, da pridejo z demokratskim predsednikom slabi časi za Ameriko).

Najvišje število izseljencev izkazuje Dolenjska. Med posameznimi okraji stoji visoko na prvem mestu kočevski politični okraj; kmalu za njim je novomeški, in v oddalji nekaterih tisočev slede blizu vsaksebi potem: ljubljanska okolica, Logatec, Črnomelj, Postojna in za temi zopet v nekoliki razdalji Krško, Litija, Kranj, Kamnik, ljubljansko mesto in nazadnje Radovljica.

Število izseljencev iz Gorenjske je sploh najmanjše. Deloma nizke so številke iz kamniškega okraja, ki pa so sčasoma precej narastle; najnižje pa iz radovljiškega okraja.

Če vzamemo navedene številke v razmerju s prisotnim prebivalstvom posameznih okrajnih glavarstev, se navedeni red precej izpremeni in daleč na prvo mesto prideta Bela in Suha Krajina.

Prezanimiva bi bila podrobnejša slika izseljevanja po občinah. Žal, da bi vzela taka slika sila prostora in časa; pokazalo pa bi se, da so nekatere malone nedotaknjene od ameriške manije, medtem ko so zopet druge uprav grozovito izpraznjene, takorekoč brez prebivalcev v najbolj produktivni starosti.

Početne številke iz logaškega, posebno pa iz postojnskega okraja so jasna priča, kako izseljeniški agentje v veliki, a premalo uvaževani meri vplivajo na naraščanje izseljevanja, in kako se slednje lahko omeji, če se oblasti resno zavzamejo za stvar. Postojnski okraj je edini, ki kaže, v primeri z ostalimi, izpočetka nenavadno visoke številke. Tisti čas je namreč v laškem Vidmu rogovilil prosluli agent Nodari, ki je izvabljal svoje žrtve v Brazilijo. Kakor hitro pa so oblasti naredile njegovemu delovanju primeren konec, je izseljevanje padlo na najnižje številke ter se je tekom časa obrnilo v isto smer kot iz ostale dežele ter šlo polagoma isto pot kot drugod.

Nenavadno visoko je število oženjenih izseljencev, ki znaša skoraj eno tretjino vseh izseljencev ter drastično osvetljuje en vzrok našega izseljevanja, zadolžitev posestev. Izselili pa so se izvečine brez svojih družin oziroma žena, kajti iz izkazov je razvidno, da je komaj vsak petnajsti oženjeni vzel ženo seboj ali jo pustil priti za seboj. Znatno je tudi število otrok, ki so z ali za svojimi starši odšli preko morja, malone ena petnajstina vseh izseljencev.

Najmanj pove uradna statistika o cilju izseljencev. Izvečine navaja kot cilj Severno Ameriko, če odštejemo početne številke izseljevanja iz postojnskega in logaškega okraja v Brazilijo in tupačam poredko posameznike v kraje izvun Severne Amerike. In vendar je mnogo več Kranjcev v Braziliji in so nadalje precejšnje kranjske naselbine v Egiptu, v južni Afriki, Novi Zelandiji i. dr.

Površna je statistika tudi glede imovinskih razmer. Iz tega, kar podaja, se da sklepati, da je ogromna večina tistih izseljencev, ki so imeli posestva, to dala v najem, le prav malokateri je izjavil, da ga je prodal.

Poučne so številke, ki se nanašajo na vzroke našega izseljevanja, dasi bi bilo želeti, da bi bile še bolj specializirane. V rubriki: »Iz drugih vzrokov« so predvsem všteti otroci in žene, ki so odhajali k svojim staršem oziroma soprogom.

Politični okraj	Stan izseljencev		Žnjimi so za- pustili dom			Skupaj	Stan izseljencev		Žnjimi so za- pustili dom			Skupaj
	samski	poroč.	žena	otroci	drugi		samski	poroč.	žena	otroci	drugi	
Leto 1896.						Leto 1897.						
Črnomelj .	152	60	4	14	1	231	113	34	—	9	—	156
Kamnik . .	2	5	—	4	1	12	2	3	—	—	—	5
Kočevje . .	357	254	20	59	3	693	263	157	2	27	—	449
Kranj . . .	23	19	1	5	3	51	9	6	—	1	—	16
Krško . . .	24	39	2	5	4	74	13	10	—	1	—	24
Litija . . .	49	43	3	12	—	107	11	11	—	11	—	33
Ljubljana mesto . .	2	1	—	—	—	3	3	1	—	2	—	6
Ljubljana okolica .	85	34	4	11	1	135	44	36	4	18	—	102
Logatec . .	159	80	30	77	—	346	42	33	17	55	1	148
Novo mesto	180	107	2	17	—	306	51	28	1	10	—	90
Postojna .	272	177	121	340	28	938	12	16	12	47	1	88
Radovljica	2	—	—	—	—	2	—	1	—	—	—	1
Skupaj . .	1307	819	187	544	41	2898	563	336	36	181	2	1118
Leto 1898.						Leto 1899.						
Črnomelj .	193	93	4	8	1	297	321	208	20	12	—	561
Kamnik . .	4	2	—	3	1	10	13	23	1	2	—	39
Kočevje . .	377	166	3	20	—	565	559	306	12	61	—	938
Kranj . . .	3	5	—	5	—	13	42	35	5	12	—	94
Krško . . .	36	28	2	4	2	72	79	44	2	8	—	133
Litija . . .	44	28	—	4	1	77	117	64	—	14	—	200
Ljubljana mesto . .	2	3	—	—	—	5	4	10	5	—	—	15
Ljubljana okolica .	120	74	1	14	—	209	199	176	1	11	1	388
Logatec . .	44	23	—	11	—	78	235	72	1	2	—	310
Novo mesto	208	104	3	25	—	340	358	198	15	42	—	613
Postojna .	8	8	2	7	—	25	19	12	2	4	—	37
Radovljica	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Skupaj . .	1039	532	15	101	4	1691	1946	1148	65	168	1	3328

Politični okraj	Stan izseljencev		Ž njimi so za- pustili dom			Skupaj	Stan izseljencev		Ž njimi so za- pustili dom			Skupaj
	samski	poroč.	žena	otroč.	drugi		samski	poroč.	žena	otroč.	drugi	
Leto 1900.						Leto 1901.						
Črnomelj .	269	110	4	13	—	396	410	181	11	17	—	619
Kamnik . .	32	44	1	1	—	78	30	33	—	1	—	64
Kočevje . .	374	178	9	55	1	617	636	336	11	64	1	1048
Kranj . . .	109	45	2	4	1	161	142	82	8	13	2	247
Krško . . .	113	81	2	17	1	214	156	104	3	9	5	277
Litija . . .	75	54	—	3	—	132	128	89	3	16	—	236
Ljubljana mesto . .	11	6	—	—	—	17	16	18	—	5	—	39
Ljubljana okolica .	194	154	1	15	2	366	289	243	5	37	1	575
Logatec . .	165	98	2	14	—	279	286	148	5	12	—	451
Novo mesto	277	184	3	50	—	514	438	241	7	41	2	729
Postojna .	43	33	—	2	—	78	111	94	1	3	—	209
Radovljica	3	2	—	—	—	5	2	5	1	2	—	10
Skupaj . .	1665	989	24	174	5	2857	2644	1574	55	220	11	4504
Leto 1902.						Leto 1903.						
Črnomelj .	350	149	7	25	4	535	303	114	8	23	5	453
Kamnik . .	88	98	3	6	—	195	149	119	4	22	4	298
Kočevje . .	855	290	7	66	2	1220	801	277	11	43	—	1132
Kranj . . .	101	52	2	15	—	170	170	73	5	10	—	258
Krško . . .	197	115	6	18	—	336	309	185	6	24	—	524
Litija . . .	149	92	2	16	—	259	211	112	4	55	—	382
Ljubljana mesto . .	26	38	5	9	—	78	93	76	4	26	—	199
Ljubljana okolica .	355	197	11	42	6	611	462	268	14	42	5	791
Logatec . .	318	207	—	4	1	530	493	180	1	25	4	703
Novo mesto	625	230	13	51	2	921	626	204	9	57	1	897
Postojna .	146	83	2	2	—	233	478	227	8	16	1	730
Radovljica	16	8	5	2	—	31	89	29	9	17	1	145
Skupaj . .	3226	1559	63	256	15	5119	4184	1864	83	360	21	6512

Politični okraj	Stan izseljencev		Žnjimi so zapustili dom			Skupaj	Stan izseljencev		Žnjimi so zapustili dom			Skupaj
	samski	poroč.	žena	otroč.	drugi		samski	poroč.	žena	otroci	drugi	
Leto 1904.						Leto 1905.						
Črnomelj .	154	64	8	11	2	239	376	175	31	19	1	602
Kamnik . .	78	49	3	18	—	148	172	100	10	25	—	307
Kočevje . .	542	113	6	42	—	703	996	208	17	97	8	1326
Kranj . . .	102	30	2	6	—	140	154	67	4	21	—	246
Krško . . .	90	62	8	16	4	180	276	175	12	34	4	497
Litija . . .	98	52	4	14	—	168	166	91	6	35	—	298
Ljubljana mesto . .	26	17	2	2	—	47	39	24	2	5	—	70
Ljubljana okolica .	179	67	2	22	2	272	433	206	6	83	5	733
Logatec . .	264	55	2	11	—	332	483	147	4	43	—	677
Novo mesto	348	107	4	51	1	511	598	183	5	50	—	836
Postojna .	84	41	1	4	—	130	391	176	26	83	2	678
Radovljica	5	5	—	3	—	13	38	14	2	5	1	60
Skupaj . .	1970	662	42	200	9	2883	4122	1562	125	500	21	6330
Leto 1906.						Leto 1907.						
Črnomelj .	322	148	3	17	1	491	333	128	7	17	4	489
Kamnik . .	211	83	10	11	1	316	219	87	14	22	—	342
Kočevje . .	783	150	8	51	2	994	1194	230	23	86	7	1640
Kranj . . .	200	83	1	20	—	304	170	74	3	33	1	281
Krško . . .	219	153	6	58	—	436	275	141	13	22	—	451
Litija . . .	204	62	11	23	—	300	205	80	9	25	1	320
Ljubljana mesto . .	54	25	2	11	—	92	64	29	1	4	—	98
Ljubljana okolica .	455	146	9	49	3	662	524	231	15	43	2	815
Logatec . .	474	153	4	39	—	670	419	138	5	32	1	595
Novo mesto	593	184	9	46	—	832	636	228	13	68	2	947
Postojna .	386	164	23	36	19	628	255	122	19	23	—	419
Radovljica	75	26	8	3	—	112	122	74	13	21	1	231
Skupaj . .	3976	1377	94	364	26	5837	4416	1562	135	396	19	6528

Politični okraj	Stan izseljencev		Žnjimi so za- pustili dom			Skupaj	Stan izseljencev		Žnjimi so za- pustili dom			Skupaj
	samski	poroč.	Zena	otroci	drugi		samski	poroč.	Zena	otroci	drugi	
Leto 1908.						Leto 1909.						
Črnomelj .	105	39	—	10	—	154	197	134	1	18	6	356
Kamnik . .	44	38	6	10	—	98	123	41	6	9	—	179
Kočevje . .	247	98	11	24	4	384	434	395	28	72	22	951
Kranj . . .	83	26	6	6	1	122	114	48	8	11	1	182
Krško . . .	22	22	9	20	—	73	116	85	16	23	—	240
Litija . . .	59	33	1	19	—	92	114	51	—	11	—	176
Ljubljana mesto . . .	18	9	4	3	1	35	17	24	—	12	—	53
Ljubljana okolica . .	129	65	11	24	—	229	226	137	13	26	—	402
Logatec . .	132	50	5	14	1	202	301	185	6	12	—	514
Novo mesto	176	56	7	22	—	261	446	196	3	47	—	692
Postojna .	73	42	4	8	—	127	232	150	9	7	—	398
Radovljica	3	6	1	7	—	17	25	18	9	5	—	57
Skupaj . .	1091	484	65	167	7	1814	2355	1464	99	253	29	4200
Leto 1910.						Leto 1911.						
Črnomelj .	93	97	2	13	—	205	92	71	1	26	—	190
Kamnik . .	90	50	6	16	—	162	54	29	5	13	—	101
Kočevje . .	724	416	16	74	9	1239	353	171	9	37	4	574
Kranj . . .	166	59	18	22	6	271	73	28	6	24	—	131
Krško . . .	164	94	15	16	1	290	84	37	3	11	—	135
Litija . . .	141	54	3	4	—	202	65	34	4	14	2	119
Ljubljana mesto . . .	44	13	—	—	1	58	29	10	1	1	—	41
Ljubljana okolica . .	209	132	9	39	—	389	71	32	6	42	—	151
Logatec . .	236	101	2	28	—	367	96	32	3	27	1	159
Novo mesto	550	206	7	76	—	839	296	75	5	48	3	427
Postojna .	112	195	4	15	—	326	104	24	4	8	—	150
Radovljica	44	8	—	4	—	56	26	10	1	3	—	40
Skupaj . .	2573	1425	82	307	17	4404	1343	563	48	254	10	2218

I. Splošni pregled izseljevanja od 1896 do 1911.

Leto	Stan izseljencev		Ž njimi zapustili dom			Skupaj
	samski	poročeni	žena	otroci	drugi	
1896	1307	819	187	544	41	2898
1897	563	336	36	181	2	1118
1898	1039	532	15	101	4	1691
1899	1946	1148	65	168	1	3328
1900	1665	989	24	174	5	2857
1901	2644	1574	55	220	11	4504
1902	3226	1559	63	256	15	5119
1903	4184	1864	83	360	21	6512
1904	1970	662	42	200	9	2883
1905	4122	1562	125	500	21	6330
1906	3976	1377	94	364	26	5837
1907	4416	1562	135	396	19	6528
1908	1091	484	65	167	7	1814
1909	2355	1464	99	253	29	4200
1910	2573	1425	82	307	17	4404
1911	1343	563	48	254	10	2218
Skupaj 1896—1911	38420	17920	1218	4445	238	62241
Skupaj 1901—1910	30557	13533	843	3023	175	48131

Vzroki izseljevanja.

Izselili so se	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907
v nadi na boljši zaslužek	1976	713	1292	2763	2466	4007	4513	6067	2443	5684	5514	6128
radi zadolžnega posestva	23	24	58	51	50	81	63	52	23	34	49	83
iz strahu pred voj. dolžnostjo	3	—	—	2	2	9	9	1	3	—	1	—
iz drugih vzrokov	896	381	341	512	339	407	534	392	414	612	273	317
Skupaj . .	2898	1118	1691	3328	2857	4504	5119	6512	2883	6330	5837	6528

II. Splošni pregled izseljevanja od 1896 do 1911 (16 let).

Politični okraj	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	Skupaj 1896-1911	Skupaj 1901-1910
Črnomelj	231	156	297	561	396	619	535	453	239	602	491	489	154	356	205	190	5974	4143
Kamnik	12	5	10	39	78	64	195	298	148	307	316	342	98	179	162	101	2354	2109
Kočevje	693	449	565	938	617	1048	1220	1132	703	1326	994	1640	384	951	1239	574	14473	10637
Kranj	51	16	13	94	161	247	170	258	140	246	304	281	122	182	271	131	2687	2221
Krško	74	24	72	133	214	277	336	524	180	497	436	451	73	240	290	135	3956	3304
Litija	107	33	77	200	132	236	259	382	168	298	300	320	112	176	202	119	3121	2453
Ljubljana mesto	3	6	5	15	17	39	78	199	47	70	92	98	35	53	58	41	856	769
Ljubljana okol. .	135	102	209	388	366	575	611	791	272	733	662	815	229	402	389	151	6830	5479
Logatec	346	148	78	310	279	451	530	703	332	677	670	595	202	514	367	159	6361	5041
Novo mesto . .	306	90	340	613	514	729	921	897	511	836	832	947	261	692	839	427	9755	7465
Postojna	938	88	25	37	78	209	233	730	130	678	528	419	127	398	326	150	5094	3778
Radovljica	2	1	—	—	5	10	31	145	13	60	112	231	17	57	56	40	780	732
Skupaj . .	2898	1118	1691	3328	2857	4504	5119	6512	2883	6330	5837	6528	1814	4200	4404	2218	62241	48131

Izlam.

Franc Terseglav.

III. Prerokov boj in zmaga.

Poizkus razložiti genezo izlama iz občnih kulturnih razmer in Mohamedove osebnosti je seveda predpogoj, da kolikortoliko razumemo boj, ki ga je prerok za izlam začel in v primeroma zelo kratkem času tako zmagovito dokončal kakor malokateri drugi verski ustanovitelj.

Dokler ni Mohamed v Mekki, takrat najvažnejšem torišču sicer popolnoma razkosanega arabstva, zavladal, je boj za njegov izlam bil pravzaprav boj med njim in korajšitskim plemenom. Dokler je prerok kaabo smatral za pravo svetišče ali je vsaj sorojakom ni branil častiti, se nasprotstvo med njegovo novo in iskreno vernostjo in sirovim indiferentizmom vladajoče plemenske aristokracije ni pokazalo. Imeli so ga za poeta ali tuhtavca, kakor je bil n. pr. znani Varaka, v najneugodnejšem slučaju za vedeža, kakor jih je bilo v takih romarskih središčih na izbiro. Toda Mohamedova eksaltiranost je postajala nevarna, ker je kljub svojemu hudo bolealnemu značaju kazala določno smer v zmislu socialnih reform. V tem oziru so bile šanse za Mohameda takoj ugodne. Čeprav ni bil verziran filozof, je ustrezal težnjam od judovskih in krščanskih idej prepojenih mislecev, s svojo gorečo zgovornostjo umel ubožnejši sloj pridobiti zoper izkoriščevanje od strani kaabske klike in vse idealnejše mislece navdušiti za misel socialne pravičnosti, požrtovalnosti in pokornosti. Korajšiti so se, kakor hitro so ga bolj umeli, seveda zavedeli, da utegne na ta način enkrat biti konec njihove plemenske nadvlade, da davščina za reveže utegne njim škodovati, da bi vdanost do enega samega duhovnega bitja mogla imeti za posledico padanje velikih dohodkov, ki so bili s posečanjem kaabe združeni, sploh, da je religiozno nacionalni univerzalizem, kakor je odseval iz Mohamedovih naukov, smrtni sovražnik njihovim najožjim interesom, kateri so se izražali v njihovi državni religiji. Mož, ki je tajil plemenske privilegije in celo v nekem oziru enačil sužnje z gospodarji, je prihajal čedaljebolj v konflikt z oblastniki. Zdaj so se začeli iz njega norčevati, ga kot potomca uboge rodbine poniževati, mu očitati, da je svojčas črede pasel in ga porogljivo povpraševati, kdaj neki bo Allah Mekko potopil ali nanjo iz neba poslal ogenj, kakor je Mohamed neprestano pretil in svaril.

Spričo tega ni čudno, da prerok izpočetka ni imel veliko očitnih pristašev, dasi so morale njegove ideje že kmalu splošno zelo vplivati. Zelo je delala za Mohameda njegova žena Kadidža, ki je zlasti ženski spol pridobivala. Od moških so njegovi prvi in že takoj zelo zvesti in do skrajnosti vdani privrženci, Ali, sin njegovega strica in jeroba Abu Taliba, ki je sam Mohamedu nasprotoval, bogati trgovec Abu Bekr, Othman in Said. Združeval jih je že imenovani zakat, molitev in brezpogojna vera v mnogo-brojna prerokova razodetja. Vladajoči krogi so, ko je nasprotstvo še bolj narastlo, pritiskali na hašimce, Mohamedovo rodbino, naj preroka žrtvuje, toda Abu Talib se je temu, čeprav ni maral izlama, kot pravi Arabec odločno upiral. V tem času je Mohamed spočel misel ustvariti stik med seboj in Etiopijo; koliko je za načrtom pridobiti zase državo, ki je bila v zvezi z Byzancem, tičal zavesten političen namen, pač ni lahko dognati. Gotovo je, da se je nekaj prerokovih privržencev z Othmanom na čelu za malo časa preselilo v Abesinijo, kjer je njegšu ugajalo njihovo spoštovanje do Jezusa, večjih neposrednih praktičnih posledic pa ta stvar ni imela. Med tem časom so korajšiti skušali med seboj in Mohamedom ustvariti modus vivendi s tem, da so mu predlagali, naj zraven Allaha pripozna vsaj glavne kaabske malike, oni pa so ga pripravljeni priznati za Allahovega preroka. Mohamed je kompromis sprejel in spesnil v tem zmislu suro, a že dan potem vse preklical, vsled česar se je verskopolični konflikt v Mekki začel razvijati do vrhunca. V tej periodi pa zopet ne manjka ugodnega momenta v prodiranju izlamske misli: prerok je namreč pridobil dva izmed najvplivnejših mečanskih mož, Omarja in Hamso. Korajšiti so pa šli v tem času do skrajnosti, proglasili so na slovesen način bojkot nad hašimci brez izjeme, naj so izlam izpovedavali ali ne. Prepovedal se jim je commercium in connubium z drugimi rodovinami plemena, vsled česar so bili prisiljeni se s svojimi čredami preseliti nedaleč od mesta, ki so je smeli posečati le v takozvanem svetem času, sicer pa so bili izpostavljeni očitnemu boju, nasiljem in šikanam. Ker se to ni dalo vzdržati, se je bojkot kmalu preklical, Mohamed pa je zdaj začel sam nad uspešnostjo svojega poslanstva dvomiti in preganjale so ga črne misli. Toda prerok ni bil mož, ki bi zares obupal. Oklenil se je novega načrta: nasloniti se na jude. Iz tega časa pohaja sura, ki opisuje, kako se je Mohamed v snu čutil prestavljenega v Jeruzalem, ki postane zdaj nekako idealno svetišče izlamstva. Od tega

časa datira prav zavestno in nekako sistematično pojudevanje izlama, ki je seveda že v svojih zametkih vseboval bistveno judovske elemente. Zdaj umre Mohamedu tudi Kadidža.

V teh odločilnih težavah se prav posebno pokaže prerokov politični talent. Ker ni z Etiopijo ničesar opravil, je pograbil, kar je pred njim bilo: seznanil se je namreč s prebivalci mesta Jathrib, ki so prihajali v Mekko opravljat verske obrede pri kaabi in trgovat. Jathribci niso imeli nobenega svojega svetišča, so živeli v preprostejših razmerah in pri njih se še ni razvila nobena oligarhija. Mesto je bilo namreč last dveh arabskih plemen, ki se nista mogli zediniti in sporazumeti, vrh tega pa je bivala v njem močna judovska kolonija in celo nekaj kristjanov. Tu je bilo treba organizatorja in za to je bil Mohamed kakor ustvarjen. Mesto je bilo zanj toliko večjega pomena, ker so se Jathribčani z Mečani navzkriž gledali. Tu se je prerok mogel razviti, tu je mogel nastopiti kot moder sodnik, tu zbrati sil, da uresniči svoje načrte. Začel se je z Jathribčani pogajati. On jim je ponujal svoje talente, oni pa so izjavili, da so pripravljeni sprejeti izlam, in prerok jim je jadrno poslal v mesto moža, da jim bere koran in jih uči moliti. Tako je prišlo, da se je leta 622. 100—200 Mohamedovih vernikov, takozvanih muhadžirov, pod Abu Bekrom očitno preselilo iz Mekke v Jathrib, prerok pa je odšel iz rodnega mesta natihoma. To je slavna hedžra, od katere so moslimi začeli šteti novo ero, mesto Jathrib pa je postalo »mesto prerokovo« — medinat en nabi ali nakratko Medina.

Hedžra je religiozopolitično dejanje; seveda jo arabski viri obdajajo z gloriozo mučeništva. V Medini je prerok najprej izravnaval spor med sovražnima arabskima plemenoma in sebi ter svojim muhadžirov izposloval posebno stališče. To se pozna tudi na koranu, kakor se je razvijal v Medini. Prvotna poezija izhlapeva, Allah razodeva svojemu preroku praktične postave in v slučaju nujne potrebe razreši vsak spor posebej, da ni mogoč noben dvom o absolutni obveznosti Mohamedovih rabsodb in odredb, v surah stopa zdaj bolj na dan preračunajoča in lokava stran preroka, religiozni entuziast se nekoliko umika političnemu organizatorju in dnevnemu polemiku.

V Medini se odigrava obenem še drug za izgotovitev izlamstva in bodočnost arabstva prevažen proces. Mohamed je namreč na eni strani stal pred možnostjo, da se njegov izlam popolnoma pojudi, kar vpricho neprimerne superiornosti mozaizma

nad prerokovo versko mešanico ne bi bilo moglo končno pomeniti nič drugega kakor to, da bi se bil izlam polagoma razblinil — na drugi strani je imel vsaj »virtualiter« pred očmi arabsko-nacionalne cilje. To oboje ni šlo skupaj. Nastal je čuden konflikt med takorekoč logično zahtevo lastni verski sistem izpopolniti in politično nujo ugoditi instinktom arabskih sorojakov. Kaj čuda, da je izlam izraz teh dveh tako ostro si nasprotujočih tendenc! Zato je Mohamed skoval čuden idejni kompromis, ki je bil tem nepopolnejši, čim manj je bil prerok dialektično izobražen, saj je bil tip samouka z vsemi vrlinami in hibami take vrste ljudi. V globokega duha svetopisemskega mozajstva v specifično religioznem oziru in njegovo visoko pojmovanje gotovih socialnih obveznosti — zlasti glede stališča žene — Mohamed ni mogel prodreti, od talmudstva pa je tudi skoro le manjvredne momente povzel, ne glede na to, da manjka koranu prave enote — razmetani in izkvarjeni drobci lepega mozaika! V Medini je šel prerok izpočetka tako daleč, da je svojim vernikom, ki so se doslej pri molitvi obračali proti Mekki, ukazal, da imajo odslej svoje obličje obračati proti Jeruzalemu in se postiti na judovski praznik — toda judje, ki so seveda takoj spoznali inferiornost prerokovih razodetij, so se izlamu kljub temu posmehovali in Mohamed, ki je pač moral slutiti, da jim v enem oziru ni kos, je začel z njimi polemiko, ki napravlja zelo naiven vtis in ki judom sama na sebi ni niti malo imponirala. Kakšna ironična čustva je pač moral prerok pri judih vzbuditi, ko je trdil, da kažejo njihove svete knjige nanj kot na mesijo! V verskih zadevah vsekdar zelo izobraženim judom, to se pravi vsaj njihovim pismoukom, pa tudi ni moglo uiti, kako je Mohamed kolebal med absolutno predestinacijo in svobodo in kako sploh za najvažnejše verske probleme ni imel pravega zmisla. Zato se je prvotna naklonjenost preroka do judov izpremenila v hudo sovražstvo, tako da jih je končno kot trdovratneže slovesno prekel in v džeheho obsodil. Dosledno je prišel v konflikt tudi s kristjani, ki je bil še ostrejši, ker so po Mohamedovem mnenju kristjani izkvarili enoboštvo. Tako se je čedaljebolj pojavljal preroku prirojeni fanatizem in bivši mučenik je zdaj začel sam ustvarjati mučenike.

Tako je v njem polagoma zmagovala arabska natura. Uvidel je, da ga more privedi do uspeha le ta pot, da izlepa ali izgrda zbere okoli sebe arabstvo, in naravno so bile vse njegove misli obrnjene proti Mekki. Novo pot k temu načrtu je ubral z vso tisto vztrajnostjo, ki mu je bila lastna. Svojim vernikom je zopet

razodel, da se je pri molitvi treba obračati proti kaabi, post preložil na mesec ramadan in obenem premišljeval, kako se Mekke polastiti z — mečem. Odslej vidimo zanimivega moža v vlogi brezobzirnega stratega in prebrisanega diplomata. Svoje nove zakone z najrazličnejšimi ženami je pa že prej začel sklepati s stališča politike. Pot navzgor v religioznem razvoju izlama (relativno vzeto) je zdaj začela teči navzdol, vendar je ustvaril zdaj prerok tako socialno in državno obliko v svrhu združenja vseh vernikov Arabcev, da mu je zagotovila vnani uspeh in položila temelj za poznejšo arabskoizlamsko vladavino v Orientu.

Preden se je Mohamed Mekke polastil, je svojo vlado v Medini, ki je pa bila še vedno bolj patriarhalična, za zmeraj utrdil s tem, da je jude v tem mestu popolnoma porazil in si podjarmiljeval beduine, predvsem v južni Arabiji, kjer je stoloval perzijski namestnik, ki je naposled začel preroku plačevati tribut. Začel je pa tudi misliti na to, kako zlomiti moč Byzanca na eni in Perzije na drugi strani, ki sta v deželo prodirala od severozapada in severovzhoda. Mohamed je bil zdaj že tako samozavesten, da je perzijskemu in byzantskemu cesarju in byzantskemu namestniku v Egiptu poslal poziv, naj prestopijo v izlam. Byzancu je bil prerok izpočetka naklonjen, ker si je želel zmage krščanstva nad perzijskim poganskim mazdaizmom, zdaj je smatral oba za svoja sovražnika in je proti Byzancu poslal svoje čete, ki so pa bile pri Muti l. 629. poražene, ne da bi imelo to znatnejših posledic. Jasen dokaz, da je prerok v tej dobi izrečno spočel idejo svetovne vladavine izlamstva. Glavni cilj v tem času mu je ostalo podjarmljenje korajšitov v Mekki. To po teh uspehih ni bilo pretežko. Iz Medine vun se je dala zapreti karavanska pot iz Sirije v Jemen, ki je donášala Mekki največ dobička. Mohamed je prav po arabski šegi karavane iz zasede napadal in plenil, z Mečani samimi pa je prišlo do bitke pri Bedru, v kateri je prerok zmagal. Sledi več bitk, med katerimi se ena konča s prerokovim porazom, končno je l. 630. zaželjeno mesto z veliko premočjo zavzel.

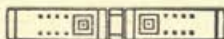
Najizdatnejše sredstvo za dosego končnih prerokovih uspehov je bila »sveta vojska«, džihat. Mohamedovi vojni pohodi so bili sila krvavi, kruti, do skrajnosti barbarski in se v tem oziru od arabskih racij niso nič razločevali. Prerok je pustil moriti, pleniti, konfisciral posestva in črede, nalagal davke in sprejemal darove. Posluževal se je izdaje, nasilja, intrig, kljub temu pa si vedel ohraniti neomajno avtoriteto, vsaj pri masi. Plemenitejši početni

elementi izlama — pravičnost in usmiljenje — so se umeknili ideji maščevanja in zemeljske kazni nad neverniki, ki jo ima izvršiti prerok sam. Tisti, ki je pretel, da bo trdovratneže potopil ali pustil poginiti v nebeškem ognju Allah, je zdaj sam opustoševal dežele svojih nasprotnikov. Toda Mohamedove vojske so se v drugem oziru silno razločevale od prejšnjih roparskih pohodov njegovih soplemenjakov. Vojsko je prerok popolnoma podredil svoji verski ideji in eno glavnih opravil v njej je bila skupna molitev. Moslimom, ki so za vero v boju padli, je bilo rajsko plačilo vnaprej brezpogojno zagotovljeno. Izlam je v vojsko uvedel disciplino, to, česar je Arabcem za dosego kakega višjega nacionalnega ideala največ manjkalo. Vojska je bila šola splošne narodne solidarnosti nasproti dozdej vladajočemu plemenskemu separatizmu.

V Mekki prerok ni ostal, temuč mislil na nove pohode in jih tudi izvršil. Pokazal se je ves ta čas tudi za izbornega diplomata in je svojo oblast utrjeval z ugodnimi pogodbami. Ker je imel zdaj opraviti s plemenskim poganstvom, je nastopilo zopet neko prijaznejše razmerje do judov in kristjanov. Zagotovil jim je varstvo njihovega življenja in imetja od strani moslimske občine in jim zato naložil kot zunanji izraz priznanja prerokove nadoblasti harač, davek na vsako glavo, dočim so bili moslimi obvezani plačevati zakat, davek za uboge. Arabsko malikovavstvo pa je začel neusmiljeno trebiti. Sicer je sprejel v obrede izlama definitivno češčenje kaabe ter tako obdržal naravnost fetišizem, druge navade poganstva pa je izkoreninil. Njegovo pozitivno versko-politično delo je v glavnem obstojalo v tem, da je — kakor že omenjeno — odpravil usmrčevanje novorojenih deklic, vse neštete lokalne malike, organiziral skrb za siromake in sirote in uredil zakonske razmere.

Leta 632. je prerok zopet v Medini. Tu se jame pripravljati za vojsko proti Byzancu, kar umre. Tako je sredi velikopoteznega načrta izdihnil mož, ki je bil gotovo svoje vrste genij in povzročitelj enega najvažnejših preobratov v zgodovini človeštva. Vdihnil je državotvorno moč ne samo arabskim rodovom, marveč po svojih naslednikih tudi uralskoaltajskim mongolskim klanom na najdaljnem vzhodu ter posredno globoko posegel tudi v politični razvoj krščanskega zapada — razvoj, ki še danes pretresa ves izobraženi svet.

(Dalje.)



Determinizem volje.

Zgodovinski pregled.

Dr. A. Zupan (Rim).

Moderna doba — doba protislavij. Da pride človek do te misli, ni treba, da bi bil pesimist, da je le realist. Če je protislavnost, ki se javlja kakor v odbojih pa tudi jasnih tonih v notranjih bojih, zapisana z neizbrisnimi črkami že v srce in življenje vsakega posameznika in se tako javlja tudi v vsej človeški družbi, je pa še veliko bolj karakterističen znak našega časa, ko sta se teorija in praksa razvili v anarhijo misli in dejanja. Ne le praksa pobija teorijo in teorija bije v lice praksi — to je bilo vedno in bo vedno — marveč teorija pobija teorijo in praksa se repenči proti praksi, tako da je moderni čas čas kaotičnih misli, katerih druga zanikuje drugo, in se tudi dejanja ločijo med seboj, dasi je še v praksi večja harmonija zaradi tradicije in zakonodaje ter drugih faktorjev, ki, čeprav v teoriji biti in pobijani, v praktično življenje le še posegajo s svojimi blagodejnimi vplivi ter je tako praksa mnogih boljša, kakor njih teorija. Tak zevajoči prepad, taka globoka zarez in zaseka, taka žalostna razpoka v moderni družbi in modernem stremljenju in teženju jasno odseva s problema o prostosti človekovi. Človek bi dejal, da tega problema zbog modernih teženj in načrtov moderne kulture, ki se hoče vendar postaviti ravno na podlagi svobode, neomejene svobode, več ni, da je že davno rešen v prilog notranjega prepričanja in zgodovine vsakega posameznika in vsega človeštva. Saj odmeva od vseh plati glas in klic po svobodi, svoboda dandanes ponekodi že slavi krvave orgije, drugodi pa jih še hoče. Svoboda misli, besede in dejanja — to je zapeljiva parola — izdana od modernih ljudi modernim ljudem. Svoboda v pouku, svoboda v vzgoji, svoboda v svetovnem naziranju, svoboda zakona, svoboda ljubezni, svoboda povesnosti — tako se glasi, odkar je francoska revolucija zapisala s krvjo na zastavo svojo nebrzdanost, neodvisnost-liberté. Mlado in staro je že prežeto od nervoznega koprnenja po zlati svobodi, srce že kar drgeče v želji po svobodnem solncu. Na čelu vsega gibanja pa se je postavila organizirana svoboda, v imenu svobodne misli se drže shodi in svetovni kongresi in ko S. M. razpne svoja solnčna krila po vsem

svetu, tako da nje klic po svobodi in nje žarki osvobojenja prodro zadnjo temo zaslužjenosti gorske vasice, takrat bo vstala nova era, zlata doba svobode, aurea aetas — tako sanjajo moderni ljudje. Ali ni sredi tega vrvenja in drvenja za svobodo vprašanje o svobodi, vprašanje, je-li človek v svojem hotenju in dejanju prost, kakor sarkastična ironija? — Je! Pa vendar to vprašanje stoji pred modernim človekom, moderni filozof se je postavil v nasprotje s človeštvom vobče in posameznikom posebej, moderna filozofija nosi signaturo determinizma, negacije prostosti na sebi. Na stolicah prosvetljene znanosti se vceplja v slušalcev um in srce mnenje, ki naj bi bilo resnično, filozofsko nujno in je teza nujnosti vsega hotenja in dejanja, in na istih stolicah se oduševljujejo isti slušalci za svobodo, da, morda jih navdušujejo celo isti moderni ljudje za svobodo vede, vere, misli, dejanja. Moderna doba hoče neomejen kvantum svobode in ista moderna doba uči na stolicah neodvisne vede, da svobode ni, da človek ni prost, marveč je stroj kakor tovarniško vreteno, trava na polju, žival v gozdu. Ali ni to očitno protislovje?

Spričo te razdvojenosti, hotnje po pretirani svobodi v teoriji in praksi po eni strani in negacije vse človeške svobode in prostosti v teoriji po drugi strani, so nastala vprašanja, razna in različna, ki se vsa sučejo okrog človeka in njegove prostosti ter ravnajo v eni smeri o mejah njegove svoboščine, v drugi pa o eksistenci te svoboščine sploh. Problem o svobodi je osnovne važnosti in izredne praktične vrednosti in izmed vseh delnih problemov je gotovo najosnovnejši in najusodnejši ta o eksistenci svobode. Moderna doba je potisnila v ospredje ta problem — star, kakor je staro človeštvo, dandanes se pišejo knjige in kodeksi o snovi, ki si je znal odgovora na njo prvi človek gotovo z manjšo konfuznostjo, kakor pa ga daje naš čas. Kar je prvi človek vedel z jasnostjo in ve tudi dobro otrok, ko se zavé svojega bitja, to moderne filozofske šole taje in pobijajo in tako je gotovo filozofija modernih učenjakov bolj zmešana in nejasna ko filozofija jasnih dejstev, ki jo razvija nežno dete. Za jasne resnice je treba v naših časih boja, naš čas je čas ne le metodičnega, marveč i faktičnega skepticizma in tako ruje ob skalah, ki so neomajane in neokršene prežile stoletja in tisočletja ter jih morajo še prežiti, ker je njih zaslomba večnost sama. Prostost človekova je taka skala, ob kateri pljuskaajo in grme ter bobne valovi moderne filozofije, a ta skala stoji, njena notranja vrednost je ista, čeprav ji

ljudje verjamejo manj, saj resnica je ena in ta neizpremenljiva. Boj zanjo je potreben, a ne zaradi nje, marveč zaradi ljudi. Treba je zaradi človeške družbe se vreči v metež in boj ter braniti in ohraniti biser, demant človeške prostosti in svobode. In ta potreba je tem večja, čim večja je nevarnost, ki preti od zablod, čim bolj se šopiri njih nadeti nimb, čim širše so se razpasle. In da se je zabloda negacije prostosti človekove dandanes razpasla že daleč po vseučiliških stolicah in potom njih pognala klice že tudi v širših mejah med inteligenco, o tem ni dvoma, to jasno priča zgodovina.¹

Kdor bi hotel izčrpati zgodovino problema o prostosti, bi moral izčrpati zgodovino vse filozofije. Determinizem ni nekaj čisto novega.² V vseh dobah spremlja filozofski razvoj, tvori del njegove zgodovine. Včasih stopa v ozadje, v drugo pa se zopet pririne v ospredje. Pri starih, predkrščanskih filozofih, njih pan-teizmu, materializmu, pa tudi idealizmu in realizmu ni pravega prostora za prostost. V tej dobi veje kakor moreča, mrzla sapā. Praktično javno življenje nosi znamenja, kakor da je prepričanje o prostosti občno, dasi pojem osebnosti, osebne pravice stopa bolj v ozadje in je zatopljen v morju socialnih ali bolje patriotično-političnih dolžnosti. Veda, filozofija pa je prostosti neprijazna, sistemi so taki, da ne dopuste notranjemu prepričanju do popolne veljave. Ko pa je prišel Kristus-Bog, je pa prinesel idejo osebnosti, pojem pravih osebnih pravic in tudi pravi nazor o moči človekovi, o prostosti. Krščanstvo je sprejelo in ohranilo neomadežavano nauk Mojstrov, krščanska filozofija je razvila in utrdila pojem prostosti in na njem kot fundamentu postavila svoja etična načela. Nasprotnim mnenjem ni bilo prostora, samo herezije so še hotele prostosti izpodkopati tla, manihejci v početku, proti koncu pa Hus in za njim predvsem Luter. Šolastika je podedovani biser le še izčistila in ga skrbno varovala proti arabskim in judejsko-arabskim deterministom. Ko sta pa nje moč in sloves opešala, ko se je dvignila z Lutrom na čelu v reformaciji idejna

¹ Le problème du libre arbitre est capital aujourd' hui, en philosophie. Vers lui converge, semble-t-il, le mouvement des idées. L'affirmation ou la négation de la liberté devient la note caractéristique de systèmes adverses. Noël, La conscience du libre arbitre, Louvain et Paris. V.

² Col belletto di un nome nuovo si volle dare un' aria di giovinezza al lurido carcame di un errore antico. Civ. cattol. Anno LI. Vol X. della serie 17. 306.

revolucija, se je začela tudi nova doba determinizma, v novih sestavih in starih obnovljenih, ponovljenih: empirizmu, materializmu, panteizmu, idealizmu, fenomenizmu.¹

Ni mogoče in tudi odveč bi bilo navesti vse historične podatke iz zgodovine modernega determinizma, število deterministov je preveliko. Treba se zadovoljiti le z nekaj korifeji in bistvom ter razdelitvijo determinizma, oziroma determinističnih šol. Kakor je Descartes oče moderne filozofije, tako je tudi determinist. Čudno bi bilo, če bi ne bil. Prostost volje je prostost indifferenca — tako uči — v resnici pa je le odsotnost vnanje sile, ne notranje. Nagib voljo določa brezdvomno. Če se le dobro ali slabo jasno pokaže, je volja mora hoteti ali zavreči. Vendar duša more odločitev opustiti. V prvem hipu spoznanje še ni jasno in tako v tej temnoti duša more dobiti drug, nov motiv. Bog je kavzalnost vsega dejanja človekovega, a s tem prostost ne pade, ker božja vzročnost ni vnanja sila in ne vpliva z vnanjo silo.² Že sam na pragu okkazionalizma, so pa učenci vstopili v okkazionalizma hram. Malebranche razpne okkazionalizem kakor nad vsem stvarstvom, tako i nad človeka. Dobro vobče determinira voljo, dobro v konkretni, omejeni obliki ne, treba, da razum dostavi nagib. Ko se je pa to izvršilo, pa večje dobro z nujnostjo determinira voljo. Volja ima pa moč, da zadrži od večjega dobrega izsiljeno pritrnitev, odločitev. V tem je nje prostost. Zaraditega je mogoče, da odločitev tudi izostane, ker v tem času zadržanja razum more dobiti novih nagibov, ki store prej večje dobro manjše dobro.³ Spinoza je okkazionalizmu ušel s panteizmom. Vse je le način, modus božanstva. Tudi človeško dejanje. Je način božjega mišljenja — določen od prejšnjega v bivanju in dejanju. Prostost volje je nujnost. Dozdeva prostosti ima svoj povod v nevednosti, izvira iz neznanja določujočih vzrokov.⁴ In Leibniz je bil tiran od mojstrovih načel do harmonije praestabilite. Je ta harmonija kakor ovit vnanji determinizem heretikov. Vse je monada, tudi duša. Dvojen je nje posel, dvojna zmožnost: inteligenca in hotenje. Indiferentnost hotenja je nemogoča, ker je proti zakonu zadostnega razloga. Hoče volja vedno iz razloga in če se zdi, da brez razloga, pride to od nepoznanja, neopaženja percepcij, ki so določile hotenje. Taka indife-

¹ Gl. Fr. J. Mach, *die Willensfreiheit d. Menschen*, Paderborn 1894. 242 ss.

² Fr. J. Mach 262 s.

³ *Ib.* 263.

⁴ *Ib.* 263 s.

rentnost bi se ne skladala s previdnostjo božjo, prostost individua bi ponižala človeka pod žival. Zato človek mora hoteti vedno večje dobro; če se mu pokažeta dve enako veliki dobrini, ne more hoteti. Prostost pa ostane kot metafizična možnost opustitve hotenja. V hotenju se udejavijo vsi trije elementi prostosti: določna spoznava dobrega, samotvornost (spontaneité) — monada duše učinkuje le immanentno —, prigradnost (contingence) t. j. izključenost metafizične nujnosti — opustitev hotenja večjega dobrega ni v sebi protislovna.¹

Sodobno z razvojem filozofije iz načel Descartesovih na francoskih in nemških tleh se razpleta angleška filozofija čisto iz drugih načel, iz načel empirizma Bacona Verulamskega, ki so se v Lockeju amalgamirali s kartezijskim. Empirizem rodi senzualizem in materializem in da vsi ti sistemi prostosti volje niso prijazni, je jasno, bodisi na podlagi teorije same, bodisi na podlagi čisto-historičnega opazovanja. Hobbesu, prvemu novejšemu materialistu, je človek samo telo, vse dušno življenje učinki materije. Prostosti ni. Kjer je vzrok, tam je tudi učinek. Ta občni zakon velja tudi za človeka. Vzrok hotenja in nehotenja je dobro ali slabo. Sodba odloči: nujno in neizogibno hoče to, kar je večje dobro, in noče tega, kar je večje zlo. Prostost je možnost storiti to, kar kdo hoče, je odsotnost fizičnih ovir. Prost je, kdor more storiti, kar hoče, a ne more hoteti vsega, kar hoče, v tem je nujno determiniran. Zadnji vzrok nujnosti je Bog, vse je določil, tudi vse hotenje in ravnanje, je v zadnji instanci povzročitelj dobrega in slabega.² Lockeju sta volja in prostost ločeni zmožnosti. Volja je v tem, da se človek more odločiti iz gotovega namena za dejanja. Prostost je zmožnost ravnati ali ne. Prostosti hotenja ni, le dejanja. Kakršna moč dejanja, taka prostost. Voljo določi vedno nagib, ki je nezadovoljnost s sedanjim stanjem. O nje prostosti bi se dalo govoriti le v toliko, v kolikor more zapozniti odločitev, dokler preišče, vodi li nameravano dobro k sreči ali ne.³ Hume-fenomenist ne zre v prostosti več ko impresijo, ki jo občutimo, kadar izvedemo novo telesno gibanje ali sprejmemo novo predstavo. Prostosti indiference človek nima, vedno ga nujno določijo motivi.⁴

¹ Ib. 71. 72. 267.

² Ib. 261 s.

³ Ib. 264 s.

⁴ Ib. 265.

Kant, ki je kot filozof radi postavil svoje filozofije Francoz in Anglež obenem, je glede prostosti kazal najplemenitejšo nameno, a mu njegova teorija spoznanja ni dopuščala njih udejstvitve. Je determinist in indeterminist obenem. Njegovo naziranje o prostosti je vse prežeto od njegove teorije o spoznanju. Rodila in navdihnila je je kritika transcendentnega idealizma. Dve stvari sta, ki sta dovedli Kanta do zaključka, da problem o prostosti tvori zagonetko kritike. Z ene strani spekulativni razum; spekulativna veda nima kaj početi s prostostjo; če si ne mara sama izkopati groba, ne more priznati v svetu prostosti. Da namreč razum more spoznati, treba sinteze fenomenov, tudi časovne, ki se izvrši potom permanence, sukcesivnosti in simultaneitete. Doznamo sukcesivno vse fenomene, a objektivna je le determinirana sukcesivnost. Tako je sinteza fenomenov, izvršena potom principov permanentnosti, sukcesivnosti in simultaneitete, absolutno determinirana, in spekulativna pamet ne dopušča v svetu fenomenov nikake prostosti. Res je, če se pamet povzpne potom nanizanih vzrokov do prvega vzroka, je ta sam svoj gospod, prost in tako so izjeme nasproti občnemu zakonu nujnosti. Pri človeku je vsaj mogoče pojmiti tudi neko prostost. Pa to povzpenjanje do prvega vzroka je subjektivna potreba, in veda v interesu svoje eksistence ne more priznati prostosti v svetu. Stvar se obrne s stališča praktične pameti in tu začne drugi moment v teoriji Kantovi. Da je nrvni zakon absoluten, brez empirične primesi, treba, da je a priori. Praktična pamet si ga da sama, volja se določa sama sebe potom lika a priori in ta volja je prosta. Nrvni zakon vodi do prostosti, ki je v redu praktične pameti dejstvo fundamentalne gotovosti kot neodvisnost volje z ozirom na fenomene (negativno) in kot avtonomija čiste pameti v praktični postavodaji (pozitivno). V tem je prostost, da pametno bitje v samem sebi dobi zakon svojega ravnanja. Direktne spoznave prostosti Kant zaradi svojega sistema ne more priznati, le odgovornost ga vodi do nje. Prostost je nezogiben pogoj nrvnega reda, veda prostosti ne dopušča: tu se začne uganka kritike. Rešitev ji je v transcendentnem idealizmu, v fenomenih in noumenih. Fenomeni so nujni, spekulativni razum jih vse reducira na prejšnje — njih pogoje. Zato pri njih ni prostosti. Ali v inteligiblem redu, v redu noumenov moremo priznati prostost brez protislovja, o njej ne bomo seveda nič vedeli, a da so stvari v sebi proste, ni protislovno. Da se fenomen ne razlikuje od stvari v sebi, od noumenov, bi bila prostost nemogoča,

ali tako je mogoče, da je stvar v sebi prosta, fenomen pa nujen, da v istem subjektu dobimo v istem hipu prostost in nujo: prostost, v kolikor je subjekt stvar v sebi, nujo, v kolikor je subjekt sestavljen iz fenomenov. Tak subjekt je človek, ki spozna sebe v fenomenih in ne, kakor je v sebi, stvar v sebi je neznanka X. Tako so dejanja, v kolikor so fenomeni v času, nujna, v kolikor je pa njih vzrok stvar v sebi in inteligibel, prosta. Dvojna je narava človekova: arhitipna, t. j. spoznana potom praktične pameti, in ektipna, ki vsebuje efekte arhitipne. Za vsemi dejanji je prosta volja, dejanja pa so nujna in poznana; če izvirajo iz okolnosti in značaja, psihološke historije človekove, je ta značaj določila prosta volja in zato upravičeno grajamo slaba dejanja. Volja je izvun, pod časom, efekti njeni — fenomeni v času, volja prosta, efekti nujni, jaz — noumenon prost, jaz — phaenomenon determiniran. Tako Kant meni, da je rešil zagonetko, otel odgovornost, strnil vedo in moralo.¹

Kako je stališče trojice Fichteja, Schellinga in Hegela nasproti prostosti, ni treba posebej poudarjati. Njih sistemi so panteistični, panteistični panpsihizem oznanja Fichtejev Jaz, Schellingovo Absolutno, Hegelova Ideja. Panteizem pa je determinizem. Vesoljstvo bitja in dejanja je namreč nujna emanacija in modifikacija, očitovanje in delovanje edine absolutne substance. Postanek in razvoj sveta je nujen, po njem se javi panteistična substanca nazunaj in naznotraj, sami sebi. Kjer je pa vse nujnost, ni prostora prostosti. Torej tudi človeške prostosti ni. Ker je slà (Drang) po razvoju absolutni substanci nujna, zato se vrši ves nje razvoj z metafizično in psihološko nujnostjo. Z nujnostjo razvoja absolutne substance je strnjena nujnost vsega ostalega, saj se vsa bitja kakor potope v absolutni substanci kot nje izliv in nimajo samostalnosti, ki je prostosti nujen pogoj, marveč so le kosci in drobci enega, absolutnega, panteističnega bitja, čigar nujna evolucija je postajanje in razvijanje sveta, vesoljstva, kateremu pripada i človek.²

Tudi Arthur Schopenhauer je panteist in determinist. Problem prostosti obravnava s pozornostjo. Prostost mu je popolna neodvisnost, prosta volja ona, ki se ne da določiti od motivov, ki hoče iz sebe. Tako hotenje pa je proti zakonu zadostnega razloga. Absolutne slučajnosti ni, tudi prostega hotenja ni. Prosta volja bi

¹ Noël, *Conscience du libre arbitre* 1 ss. Fr. J. Macé o. c. 268 s.

² Gl. Fr. J. Macé 99 ss.

bila bitek brez bistva. Bila bi nekaj in obenem ne bi bila. Zavest prostosti je iluzorična. Gotova je odvisnost ravnanja od hotenja, če svobodno hočemo in svobodno ravnamo. Gre za svobodo hotenja, njegovo neodvisnost od motivov, o čemer pa samozavest ne more povedati ničesar. Kako naj samozavest (Selbstbewußtsein) označi neodvisnost akta volje od vnanjih okoliščin, ko je v njej le akt volje, vnanjih okoliščin pa ne, in ni mogoče, da bi svest (Bewußtsein) kaj povedala o naravi odnosa nečesar, kar je izvun samozavesti, do nečesar, kar je v njej. Akt volje sploh spoznamo a posteriori, iz dejanja in ne a priori, pred dejanjem. Razum more misliti vse možnosti hotenja. Nasprotno stvari je mogoče želeli, a ne hoteti. Možnost hotenja nasprotij ni dana v svesti. Zamena absolutne možnosti z individualno — to je iluzija prostosti. Filozofsko neuki zamenja željo s hotenjem. To je nujno. O nujnosti, s katero se ena izmed dveh nasprotnih želj udelevi, notranjost pove enako malo, kakor o neodvisnosti hotenja pri danih individualnih razmerah in značaju. Zadnji odgovor na vprašanje o neodvisnosti hotenja: hočem, kar hočem, je tautologija. Misel proste samoodločbe ima svoje korenine v oddaljenosti in nerazmerno majhni nazornosti motivov in človek je tako prost od nazornih, sedaj na voljo učinkujočih motivov. Tudi sestavljenost nagibov vodi človeka do misli, da je prost. Da pa reši odgovornost in svobodo, se zateče Schopenhauer k antinomiji Kantovi. Absolutna volja je prosta, neodvisna, zato smo, čeprav ne v dejanju, vendar v bitju prosti. In na to bitje prenesemo odgovornost. Vest ni drugega ko vedno intimnejše spoznanje nas samih, ki je volja. Kar v notranjosti hočemo, smo, in kar smo, hočemo.¹

Filozof Herbart gre z upravičenostjo v boj proti absolutnemu indeterminizmu, pada pa sam v ekstrem absolutnega determinizma. Volja in intelekt se ne razlikujeta, marveč volja je le modificiran intelekt. Akt volje je notranje determiniran. V duši pa nastanejo predstave kot samoobrane in samoohrane (Selbstbehauptungen) nasproti motenjem s strani vnanjih bitij. Nekatere izmed njih so pod pragom svesti, vezane. Po zakonih asociacije se zgodi, da pridejo zopet na površje, da se nekatere reproducirajo. Pri tem prehodu iz stanja vezanosti se stavijo druge na

¹ Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner Fulda 1907, 289, 291 s., 293 s., 298, 299 s. Fr. J. Mach o. c. 59 ss., 64 s.

pot in prve prodirajo proti njim. To je teženje, ki je hotenje, če je upanje na uspeh, na zmago. Hotenje je stanje predstav, ki se razvija mehanično iz prejšnjih, pri katerem razvoju vplivajo še druge okolnosti, n. pr. podnebje, naturel itd. Če je človek uverjen, da bi mesto strasti mogel slediti pameti, je to čista dozdeva: v resnici izbira ni drugega, ko nujno součinkovanje strasti in pameti. In če se vočigled takega spoznanja človeku zazdi, da ni prost, je to zopet dozdeva, ker v resnici sta pamet in strast njegovi ter tako njegova last i njih učinkovanje, torej odločitev ni tuja odločitev, marveč njegova lastna, čeprav nujna. O nujnosti aktov volje ne pove Herbart nič jasnejšega.¹

Če se je v zgodovini filozofije pokazala velika reakcija nasproti hegelianizmu in drugim idealističnim sistemom, če so duhovi — trudni brezuspešnega, temnega aeroplanstva klonili k tlom in objeli mater zemljo, se oprijeli materije, ki se da prijeti, se ni preveč čuditi. Prejšnje stoletje je stoletje materializma. De la Mettrie, Holbach, Diderot, D'Alembert v Franciji, Feuerbach, Vogt, Büchner, Moleschott v Nemčiji s celo vrsto pripadnikov, to so predstavniki materializma, ki še danes životari, v praktičnem življenju pa celo gradi marsikak osnovni slop. Kako je v materializmu s prostostjo, je takoj jasno. Materija je podvržena zakonom nujnosti, privlačnosti, odbojnosti. Fizika ne pozna izjem. Kjer je vzrok, kjer so izpolnjeni pogoji, tam je tudi učinek materije. Kjer so izvršene priprave, tam sledi tudi eksperiment — natančno preračunani. Če je torej vse materija, se da vse spraviti v fizikalne zakone, vse zapisati v matematičnih formulah, vse preračunati naprej. Prostost pa ni fizikalni zakon, nje učinkovanje ni podano od matematične enačbe, ona more prekrižati ves preračun. Da pa je vse materija, uče materialisti: materija duša, materija misel, materija hotenje. Vse samo pretvarjanje možganov in živcev, vse samo premikanje atomov in molekulov po stalnih, železnih zakonih, ki so vsepovsodi isti. Kjer je pa železnost, kjer fizična nujnost med pogoji in prikaznijo, tam ni prostosti. Zato je pa tudi materialistični mehanizem sirov determinizem. Materializem je tudi Lombrosova teorija o rojenih hudodelcih, ki jim odreka odgovornost in atavistično razlaga njih telesno in dušno organizacijo. Njih hudodelstvo naj izvira iz telesne konstrukcije, tako da bi bilo mogoče govoriti o tipu hudodelca — konstruiranem iz telesnih anomalij.

¹ Fr. J. Mach o. c. 72 s.

Hudodelstvo bi bila bolezen, in sicer telesna, hudodelec ne hudodelec iz lastne krivde, marveč rojen hudodelec, identičen z moralno-bedastimi, z epileptiki, divjaki, da, celo z živalmi. Vsa teorija je zgrajena na nezadostnem, premalo izbranem materialu in logično sofizem, ker iz nekaj analognih točk sklepa na istovetnost.¹

Le še par izmed novejših teorij! P. Réeu je prostost iluzija. Je pa prostost po njegovem mnenju brezvzročnost. Vzrok iluzije je nepoznanje pogojujočih vzrokov; ko bi mogli zasledovati pot fizioloških fenomenov in bi vsako stanje mogli poljubno reproducirati, bi videli, da iz istih pogojev sledi vedno isto dejanje. Slučaji raztresenosti pričajo, da je nepoznanje vzrokov povod mnenja o brezvzročnosti dejanj. »Mogel bi bil ravnati i drugače,« to je plod zamene med skoraj in mogoče. Ko bi bilo stanje občutkov (Empfindungen) malo drugačno, bi bilo nasprotno dejanje mogoče. In ta pogojni »bi bilo« izpremenimo v apodiktični »bi bilo«. Vse dejanje je nujen izliv čuvstev, misli in vtisov. Réeu priznava, da odgovornosti brez prostosti ni, tudi ne kazni in plačila. Ostaneta le simpatija in antipatija, spoštovanje in zaničevanje, a brez elementa, ki poteka vanje od prostosti. Odgovornost je le odtod, ker se človek ima za prostega, in ne, ker je prost.²

Ed. v. Hartmann — filozof nesvestnega — se zelo zaganja proti zavesti prostosti. Problem prostosti je priljubljen, a zmeden in zvit kar se da. Ubijajo se filozofi ž njim, ne vprašajo pa, je-li prav stavljen in zato, je-li rešljiv. Izkustvo ne priča, kot 13 letni deček ni imel več zavesti prostosti. Izkustvo sploh nima značaja občnosti. Da je prostost iluzija, je verjetno, ker se laska samozavesti in prevzetnosti. Sum zbuja tudi tendence moralistov in krščanskih etičarjev. Notranjost nič ne dokazuje. Če nam pravi, da se ne zavedamo obsedenosti, to še ni dokaz, da nismo obsedeni. Tudi anormalni si niso svesti svoje anormalnosti. Če nam torej govori o »Zurechnungsfähigkeit«, zato še nismo »zurechnungsfähig«. Velikokrat motive čisto drugače presojamo, kakor so. Tudi nam ni moč opazovati vpliva efekta na dejanje. Čim dalje živimo pod heteronomijo, tem bolj zamenjamo svoje hotenje s hotenjem — od druge osebe zapovedanim. Tako Braman misli, da je ubiti

¹ Gl. Gutberlet o. c. 121 ss., kjer zaključí: Darum sind die Aufstellungen Lombrosos, insofern sie gegen die Willensfreiheit gerichtet sind, ohne alle Bedeutung (204.).

² Gutberlet o. c. 302 s. 305. 306 s. 307 s. 309 s. 311 s. 313 s.

kravo smrtni greh in si pri tem ni svest heteronomnega vpliva. Samoprevare vzrok je zamena vnanje nedeterminiranosti z notranjo. Ker vsaka predstava ne postane predmet hotenja ali motiv, marveč le ona, ki jo dvigne do stopnje motiva značaj, ta drugi moment prezremo in vidimo le dejstvo, da ne postane vsaka predstava motiv, prezremo notranjo determiniranost in vidimo le vnanjo indeterminiranost. Iluzija se razvija dalje: moremo sami producirati motive in jih staviti nasproti odzunaj prihajajočim predstavam. V tej samopremagi človek zre neposredno gospodstvo volje nad poželenjem, zbujenim od vnanjih objektov, ker prezre posredovanje samostorjenih motivov; če pa jih tudi pozna, pa umeva motivotvorno voljo kot indeterminirano prosto, pri čemer prezre, da i sama za tvorjenje motivov potrebuje motivov, ki so maksime ravnanja. Kakor zaradi nesvestnosti motivacijskega procesa ni mogoče rešiti problema o prostosti, enako je ta nesvestnost, zlasti zavitev značaja v meglo nesvestja povod, da mislimo zaradi samozavesti, da je hotenje stavljeno brez takega posredovanja motivacije, neposredno, prosto. To je glavni vzrok indeterminističnega predsodka, vsi drugi so drugotni. Indeterminizem onemogoča celotno umevanja sveta, le občna determiniranost dopušča zvezo vseh številnih svetovnih momentov in elementov. Hartmann hoče spojiti z determinizmom tudi odgovornost, češ, da jo treba reducirati na samopremago in da ni neomejena, kakor se zdi. Nравnost je tudi le v determinizmu mogoča. Do nje vodi namreč vestnost v izpolnjevanju dolžnosti, do te samopremaga, ki je produkcija voljo determinirajočih motivov. Dalje se vzgoja in vse нравno občevanje opira na to, da se drugim kažejo motivi, in to v upanju, da določijo njih voljo. Končno bi se prostemu človeku dejanje ne smelo zaračunati, ker bi pri njem predstava kazni na odločbo volje imela ravnolotiko vpliva kakor pri blaznem človeku, ki ni odgovoren za dejanje.¹

Tudi Windelbandu je problem o prostosti zelo zapleten. Sam ga reši v zmislu determinizma ter proklamira stavek »odločitev sledi močnejšemu hotenju« za analitičen. Volitev je le boj poželenj, močnejše zmaga. Kadar gre za komplicirano volitev, je odločitev algebraična vsota motivov pro in contra. Prosta volja bi bila kakor napačna tehtnica. Pri zamotanih odločitvah se zenačijo konstantni, v volivcu se vsedli motivi in momentani. Volja je kompleks feno-

¹ Gutberlet 332 s. 334 s. 337. 337 s. 339. 341. 343. 344. 345. 349.

menov. Z nju je odgovornost nezdržljiva. Odgovorni so le zadnji vzroki. Tako se pride v nasprotju s psihofizično prostostjo do metafizične, makrokozmične, prostosti od kavzalitete.¹

Wundt — velik nasprotnik katoliške filozofije — priznava voljo v apercepciji, ki je vzvišena nad predstave. Z vso odločnostjo je pa za determinizem, ki po njem ni potreben le logično in psihologično, marveč i v etičnem in verskem oziru. Je psihološki determinist, akt hotenja ni plod naturalne, materialne vzročnosti, marveč psihične, duhovne, ki razloži iz vzrokov vse pogojeno. Vsemu pogojenemu je iskati pogojev, in ti so vedno nekaj pogojenega. Indeterminizem treba zavreči tudi z etičnega in verskega stališča. Rodil ga je egoizem, up na plačilo, odtod absolutna brezvzročnost. Pokoplje indeterminizem tudi odgovornost. Prava prostost je v izvrševanju notranje vzročnosti, t. j. zmožnosti in značaja, kjer te ni, je determiniranje zavisno od slučajnih motivov, človek ne ravna prosto, marveč je igrača nagnjenj in strasti. Tako indeterminizem-hekastoteizem pokoplje vso moralo in vero.²

Čudna je tudi teorija Ziehena. Vse mišljenje mu je nujno. Prosto mišljenje je čist videz. I v prostem i v nujnem mišljenju se dobe ti-le momenti ali ločeno ali skupno: predstava x, ki jo iščemo, je na neki način že v prejšnjih, spremlja jo napetost, t. j. kompleks mišičnih gibanj, njim ob strani gre predstava jaza. Še pozornost ni prosta, poljubna. Bistvo ji je v ostrostri in intenzivnosti občutka (Empfindung). Zavest samotvornosti je le mišični občutek, gibanja mišic — potrebna, da se fiksira objekt. Poljubna pozornost je v tem, da predstava vpliva določujoče na prihodnje predstave. Na pozornost vpliva določujoče konstelacija predstav. Vse hotenje je le predstava dejanja, gibanja — ostra in intenzivna, pozitivni čustveni ton z njo spojen ter konstelacija predstav, ki ji pomorejo do zmage, če jo potlačijo, tedaj ne hočemo. Res pripada tudi predstava odnosa vzročnosti predstave jaza in predstave dejanja, a je le zaporednost, sukcesija. Psihatrija potrja, da hotenje ni poseben akt, anomalij volje ni, so vse le intelekta, tudi abulija. Moralna vrednost dejanja je le pozitivni ali negativni čustveni ton — spojen s predstavo. Odgovornost ni psihološka, marveč le socialna, verska.³

Danec Harald Höffding tudi trdi, da je prostost proti zakonu vzročnosti. Prostosti ne zahtevajo teoretični razlogi, marveč prak-

¹ Ibid. 350. 351. 351 ss. 355 s. 357 s. 358 s. 359 s. 361 s.

² Ibid. 263 s. 265. 265 s.

³ Ibid. 273 ss. 277 s. 280 282 s. 284. 285. 286 s. 287.

tično-etični; psiholog in zgodovinar ne dobita hotenja brez vzroka, tako hotenje, se zdi, da je le potreba za etiko. A gre težko priznati tako disharmonijo med intelektualno in etično naravo, da bi trebali za utrditev etike negacije osnovnega zakona mišljenja. Tudi očita indeterminizmu, da ne more umeti svetovja enotno, ker raztrga vez med poedincem in vrstjo, med poedincem in ostalim bitjem, iztrga človeka iz totalitete bitja. V njem je nemogoče vsako filozofsko in versko naziranje. Mogoč je le kot politeizem. Torej le determinizem omogočuje versko-nravno naziranje in življenje. Indeterminizem tudi raztrga akt volje, tako da človek ni odgovoren za ves akt, marveč le za drobec. Psihična stanja, ki jih smatramo za produkt samotvorne naše sile, so le koncentracije predstav in čuvstev na eno točko. Da jih smatramo za svoj produkt, pride odtod, da je svestno stanje tako napeto v eni smeri in mu slede stanja, ki se dajo reducirati z jasnostjo nanje kot svoj vzrok. Prosto ravnanje identificira z mistično ekstazo in hipnozo. Zato tudi akt volje ni neposreden objekt spoznanja, marveč na volje odlok le sklepamo. Poudarja Höffding tudi slučaje, ko dvomimo o prostosti dejanja. V prilog determinizmu govori tudi dejstvo, da včasih ne moremo določiti momenta odločitve in da velikokrat od nas določeni moment odločitve ni zdaleka osrednji moment (der eigentliche Wendepunkt).¹

Kako se je že razpasel determinizem, jasno dokazuje dejstvo, da so že na polju prava vstali možje, ki je hočejo reformirati na podlagi nujnega ravnanja človekovega. Tako v. Liszt in šola ne priznavajo več kazni in zločina v starem zmislu. Zločin ni prostovoljni prestopak zakona, marveč nujen pojav, in sicer socialno-patološki. Kazen tudi ni več zadoščenje zakonu, marveč le sredstvo za izboljšanje in zabranjenje zločinov. Zaračunanje pa še obstoja in zato je kazensko postopanje upravičeno.² Isto dejstvo dokazuje Paulsenov nastop proti prostosti. Roga se ji in jo zasmehuje. Prostost mu je »muha« sholastičnih metafizikov, muhastih spekulativov. Sholastika je šele rodila ta problem, da razloži greh. Prostost je le gospodstvo razuma, hlapčevstvo gospodstvo živalskih nagonov. Kot brezvzročnost so jo uvedli sholastiki proti prepričanju vseh ljudi. Svest ne vara, saj pove le, da spadajo med faktorje — tvoreče življenje in postavo (Gestalt), misli, želje, nagnjenja, premišljevanja in sklepi, in ti v prvi vrsti. V kolikor se volja javi v dejanju,

¹ Ibid. 321. 325. 326. 327. 328. 329. 330.

² Ibid. 228 ss.

je dejanje dejanje in volja zanje odgovorna. To so misli vseh ljudi. Slabo dejanje napravi isti vtis, kakor pokvarjenost drevesa, kakovost hudobne domače živali.¹

Omeniti treba le še sistem Francoza Fouilléa, avtorja psihologije idej-sil (*psychologie des idées-forces*), ki je fenomenizem. Fouillée je koncilianten. Hoče spraviti determinizem in indeterminizem, nujo in prostost. Zato se mu zdi potrebna revizija determinizma. V determinizmu treba prostora prostosti. Zakaj morale brez prostosti ni. Deterministi so pozabili na idejo prostosti, ki je eden izmed najvažnejših motivov. Spontano se rodi, je tudi eden izmed pogojev, ki nujno določijo odločitev. Volja, hotenje postane motiv, tako da hočem obenem iz razloga in brez njega, iz subjektivnega in brez objektivnega motiva. Že to, da volja ravna neodvisno od motivov, je močan motiv, tako da prevezne tehtnico na stran dejanja, ki mi je prej manj ugajal. Odtod tudi popolna premišljenost, ki spremlja prosta dejanja. Fouillée noče sicer realizacije prostega dejanja v determinizmu, marveč vsaj dejanja prostemu podobnega. Nismo prosti, a vse se vrši, kakor da smo prosti. Ideja-sila prostosti, ki se v rodu deduje po naravni selekciji, spravi vse sile v novo smer. Iz nje se rodi odgovornost, čista nravna odgovornost, ker dejanje, pogojeno od nje, se nam zdi naše in tudi njega nravna vrednost preide na nas. Ali prosti vendar nismo. Dvom o realnosti prostosti manjša nravno moč, zato je ne smemo negirati. Imamo tendenco biti prosti, ta ustvari potenco prostosti. Sledi zaupanje vase, bolj in bolj se prepričamo o posesti neodvisne zmožnosti. Prostost je, ki se realizira le progresivno, po evoluciji v naročju pravilnega determinizma (*que ne se realise que progressivement, et méthodiquement par le moyen d'un déterminisme régulier*). Prostost ni zmožnost, marveč ideja, ki postane kot ideja-sila zmožnost. Nemogoča je prostost, ker je nemogoča zmožnost, ki bi v istem trenutku in istih okoliščinah hotela dve kontrarni stvari, bi bila abstraktna, ne realna. V fenomenih ni prostosti, a fenomeni so le simboli, površje, za njimi je morda prostost, individualna prostost. Zaradi nerešljivosti metafizičnega problema smemo ravnati, kakor da smo prosti, in treba, da smo o prostosti prepričani na podlagi ideje prostosti. Tako postanemo prosti tudi v očeh pozitivne vede v tol ko, v kolikor moremo postati.² —

¹ Ibid 317. 318. 319 s. 320.

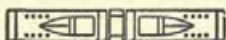
² Noël o. c. 100 ss. Civ. catt. anno 51. serie 17. vol XI 424. 425. 426. 427. 428 s. 430 s. 432. 433 ss. 436 s. vol. XII. 427 s. 429. 433 ss.

Na podlagi tega pregleda je bistvo determinizma določeno. Kaj je determinizem, je jasno. Determinare pomeni določati, determinizem je torej teorija, v kateri volja ne določa sama sebe, marveč jo določajo drugi, bodisi osebe, bodisi momenti, in to z nujnostjo. Nujnost hotenja in ravnanja — to je nauk determinizma. Nujnost je pa dogajanje tedaj, če se izvrši tako, da se ne more ne izvršiti. Z nujnostjo se torej volja odloči, če je odločitev — ta akt volje nujen izliv, neizogibna posledica antecedencij, dogodkov in fenomenov, ki jim sledi. Po nauku determinizma je torej med tem, kar se vrši pred odločitvijo, in odločitvijo odnos fizične nujnosti. Ni volja, ki določi hotenje, ki se odloči za to ali ono, ona je le pasivna nasproti antecedencijam, te so, ki jo določijo, ki povzročijo, da je hotenje in ravnanje namerjeno na ta objekt, in sicer tako, da je nemogoče, da ne bi bilo. Kakršni predhodni pogoji, tako hotenje, in sicer neizogibno tako, volja ne daje hotenju direktive, njo samo in s tem hotenje dirigirajo z železno silo antecedencije. Tako je po determinizmu človekovo ravnanje, hotenje enako kakor njegovo čutno željenje, teženje strasti, enako nujno kakor instinktivno ravnanje živali, enako določeno kakor rast cvetja, trave. Kakor pri fizikalnem eksperimentu zaželeni efekt takoj sledi, kakor hitro so izpolnjene priprave, potrebni pogoji, in pri ravnokalih pripravah ne more slediti noben drugi efekt kakor določno zaželeni, enako pri hotenju. Kakor hitro so tu pogoji, je tu njim odgovarjajoče hotenje in če so tu, ne more biti hotenje njim neodgovarjajoče. Tako je iz antecedencij s fizično gotovostjo mogoče sklepati na sledeče hotenje in iz tega na naravo antecedencij z enako gotovostjo. To je determinizem — nauk brez volje, brez jaza vsestransko določenega, determiniranega hotenja in ravnanja.¹

Kakor se razdeli deblo v veje in te v vejice, enako se deli rod determinizma v dve glavni vrsti: vnanji in notranji determinizem. Po vnanjem determinizmu vpliva nujno na voljo vnanje bitje; vnanja sila, stvarno različna od hotečega subjekta, izsili hotenje in ravnanje. Ta vnanja sila je heretikom Bog, fatalistom železna, neizprosna usoda ali pa je tudi brezosebna sila, kakršen je fatum pri Grkih. Od tega determinizma se razločuje notranji

¹ Quant au principe qui résume la théorie (t. j. deterministično) et l'oppose au fait du libre arbitre, on pourrait le formuler en ces termes: *Tout événement mental et volitif, comme tout événement de la nature, résulte nécessairement de conditions qui sont d'autres événements.* Noël. o. c. 49.

determinizem v tem, da stavi determinirajoči princip v človeka, v hoteči subjekt. Ni vnanja sila, marveč notranja, v subjektu bivajoča, ki s fizično silo, s fizično nujno določi vsako hotenje in ravnanje. Tudi notranji determinizem ostane determinizem, le gre naznotraj v nasprotju z vnanjim determinizmom, ki se ustavi pri vnanji sili. Notranji determinizem vsebuje v svojem obsegu več vrst: materialistični, panteistični, intelektualni in psihološki. Materialistični determinizem izvaja hotenje z nujnostjo iz prejšnjih dispozicij atomov, mehaničnih, fizikalnih, kemičnih. Ker po njegovih mislih hotenje ni drugega ko zamotan materialni fenomen ali kvečjemu materialnega fenomena efekt, zato se vrši po istih zakonih kakor materialni fenomeni, t. j. po zakonih mehanike, fizike, kemije. Vsako hotenje ima svoj nujni vzrok v prejšnji modifikaciji materije, dispoziciji in fizikalni kvaliteti atomov možgan in živcev. Panteistični determinizem uči panteizem. Ta uči eno absolutno substanco, ki se razvija nujno in katere substance modifikacija, emanacija, del so ostala bitja, tudi človek. Tako je tudi v teh bitjih ves razvoj nujen, kakor je nujen razvoj absolutnega bitja. Nujnost hotenja in dejanja človekovega ima svoje korenine v nujnosti razvoja absolutne, panteistične substance, poteka odtod, ker učinkuje panteistični bog nujno, je tudi vse ostalo učinkovanje nujno z njim in v njem. Intelektualni determinizem, ki ga zastopajo mnogi moderni, se zateka k razumu, k sodbi intelekta. Kakor izpade ta, tako pade odločitev, presoji razumovi sledi nujno volja. Motiva, ki ga razum označi za močnejšega, boljšega, tehtnejšega, važnejšega, se volja nujno oklene, večje dobro je nujno objekt hotenja. Nasproti intelektualnemu determinizmu psihološki determinizem vpoštevava vse psihično življenje in uči, da iz njega nujno izhajajo hotenje. Akti volje sledijo nujnim psihičnim zakonom. Močnejši fenomeni, močnejše predstave, večja strast, hujše čustvo nujno potegnejo za seboj voljo. Psihični zakoni, ki urejajo medsebojne odnose psihičnih pojavov, so nujni in so gotovi, ki se tičejo hotenja, njegovega odnosa do drugih pojavov, in ta odnos je nujno-stalen, vedno tak, kakor pove, da je, psihični zakon. Unicum, ki se ne da uvrstiti v našete panoge determinizma, je Kantov determinizem — indeterminizem, kakor je sploh unicum njegov filozofski sestav.



Delavsko vprašanje in umetnost.

(Nekaj misli.)

Alojzij Res.

Aus mühselig beladenen Tagelöhnern wollen wir alle zu schönen, starken Menschen werden, denen die Welt gehört, als ein ewig unversiegbarer Quell des höchsten Genusses.

Rikard Wagner.

Kakor hitro je postalo socialno vprašanje vprašanje življenja vseh slojev, glaven predmet vede poleg religioznega, kakor hitro se je delavsko vprašanje vzporedilo s kulturnim — je vtisnilo železen pečat tudi umetnosti, kot produktu, kot sliki vsake dobe.

Prej je bil delavec, posebno v upodablajoči umetnosti, le fotografirana, lepo umita in snažno oblečena figura, z blaženim nasmehljajem sredi kope otrok, s pridno in solidno ženko in s pipo v ustih, sedaj so vstali pravi umetniki: vstal je Zola in Meunier, vstal G. Hauptmann in Millet, vstali so drugi, ki so izrgali delavca iz široke mase, pogledali mu v otopelo dušo, v kateri še spi življenje, leže neizpolnjene želje, leži trpljenje. Vsi so čutili izmozgano, v velikem trpljenju onemoglo moč in ljubezen delavca, ki je še človek in ki ima iste pravice do veselja, do duševne hrane, kakor »višjih desetisoč«. Pokazali so, da so ta črna izmozgana telesa še vedno ljudje, vsak je plemenit od one velikosti, ki je bila delo sveta, kateremu so robovali, sveta brez solnca, brez zelenih dobav ... Poglejte kipe Meunierja in razumeli me boste!

A vprašanje je, ali ima delavec tudi pravico uživati to, kar nam daje umetnost, ali ima pravico do duševne lepote kot jo imamo mi?

Naj odgovori delavec Springer:¹ Wir wollen die Kunst, weil sie zu einem vollen Menschentum gehört und weil wir ein verbrieftes Recht auf dieses Menschentum besitzen!

V življenju delavčevem je velikokrat treba sodelovanja nraavnih moči, znana je solidarnost, požrtvovalnost, vdanost, ki so zelo

¹ »Arbeiter und Kunst«. — Rich. Kentel-Verlag, Stuttgart.

močne v delavstvu. A kljub temu, da mora večkrat tudi delavec zelo misliti, tudi z ljubeznijo in z notranjim sodelovanjem delati, je ta resnica neizprosna: da postanejo tisoči in tisoči, ki dan za dnem, teden za tednom, leto za letom — vse življenje vedno isto delajo — nezadovoljni, otopeli, duševno mrtvi. Toda nezmislne so pobožne želje po »zlatih, dobrih časih«, ko so bili še mizarji poetje in čevljarji dramatik: doba tvornic je tu, strojev, doba elektrike, ki ne vpraša, kaj tepta, koga boli, ampak zahteva mase ljudi, ki postanejo sčasoma sami stroj.

Polagoma zasovraži delavec delo, mehanično ga izvršuje, ker mu grozi lakota za hrbtom. Le ob prostih dneh se zgubi, kakor pregnan, v zakotne gostilne, z alkoholom hoče zadušiti v sebi klic po veselju, po sreči, pozabiti praznoto in trpljenje, a zbudi se sovraštvo, ki je ležalo mirno cel teden, da prekolne vse, in posledica je: še večja nezadovoljnost, še večja strast, še večje sovraštvo.

In nehote se ob tem čisto navadnem prizoru vsili človeku vprašanje: ali ni moderno socialno gibanje pustilo v nemar — duševno, rekel bi rajše, srčno stran delavca, njegov čut za lepo in dobro?

Priznavam: časopisje piše dan na dan o delavstvu, pametne in nepametne besede, poučuje ga in ga zapeljuje, draži prej strasti kot ga pa oplemenituje, in prokletstvo je, da je nezadovoljnost še večja ob neuspehih, sovraštvo še globokejše. Kot da bi odprl otroku vrata v paradiž, se mi zdi, in bi mu rekel: »Glej, to bi lahko imel, pa — nimaš!«

Da povem naravnost: tudi več stika, pravega, iskrenega stika med delavcem in umetnostjo je poleg drugega treba. Ker umetnost bi mu pokazala druge lepote, mu dajala moči in bi ga rešila duševne praznote. Le po krščanstvu, združenem z ono umetnostjo, ki človeka blaži, dviga kvišku srca, je mogoče, da se nasedi tudi v delavčevih stanovanjih veselje, veselje do narave, veselje do dela, do življenja sploh.

Tri glavna vprašanja so za rešitev tega problema važna:

1. Ali je delavec materialno zmožen pobratiti se z umetnostjo?
2. Ali je sploh duševno zmožen za to?
3. In če je, kako naj se vzgaja za razumevanje prave umetnosti?

Vsako teh vprašanj bi zahtevalo cele knjige in velikega študija zase, zato rej hočem le po možnosti kratko omeniti svoje misli in načrte.

Prvo vprašanje je v ozki zvezi s socialno-ekonomskim, ki je strašno zavozlano. A tu pridejo delavska izobraževalna društva v poštev. Kaj je njih namen? — Duševna izobrazba, vzgoja samega sebe, ljubezen do dela.

Duševna izobrazba! — So ljudje, ki vsiljujejo samo znanstvene knjige mladini v roké. Posledica je največkrat ta, da mladina prehitro dozori, porodi se nemirni duh, ki hoče dejanj, morda jasnost pojmov in dober značaj morda. A to so redki slučaji. Pač pa ima samo znanstvena vzgoja za posledice: enostranstvo, neprimeren ponos, ki uniči kakor slana vse nadaljnje delovanje in pogrešena vzgoja samega sebe. Kajti k celemu človeku spada tudi, da je vzprejemljiv tudi za npravne in umetniške stvari, da hoče in išče dobroto in lepoto kot hoče resnico. Tudi lepoto! Sicer bi lepota ne bila dobrina in njeno ustvarjenje bi bilo — brezpomembno.

Seveda je pravtako tudi samo estetična izobrazba duševni polom vsakega, bankrot moči in energije.

Rešitev je v tem, da gredo umstvena, npravna in estetična izobrazba roko v roki, se medsebojno izpopolnjujejo in podpirajo v vzgoji — celega človeka!

In delavec? — Isto je pri njem! Kjer so ga vzgajali samo s časopisjem in z Marxom, so ga tirali v gostilne, v kinematografe, podžigali mu strasti in morili ljubezen do dela v njem. Kjer so ga hranili samo z romani, je postal sentimentalen junak, je vzdihoval ob mesečnih nočeh in postal postopač.

Vse to leži v okrožju delavskih izobraževalnih društev, v tem tiči njih kulturni pomen, da priklenejo delavce k sebi in jih vzgajajo. Velikega pomena ob tem vprašanju so tudi pogovori z delavci, osebni stik in ljubezen do njih: učiti jih, voditi po razstavah, pomagati jim tudi z dejanjem. V glavnem pa je to vprašanje — vprašanje socialne ekonomije, materialne povzdige delavskega stanu.

Ali je pa delavec sploh zmožen uživati umotvore? Ko nima potrebne izobrazbe in potrebnega obzorja?

Mirno lahko rečem: da! Težke, filozofične stvari bo sicer težko prebavil, a knjige, ideje, slike, ki mu stoje blizu, ki govore

o njem samem, se bo oklenil. In oni umetnik je drag delavcu, ki ga razume, ki razume up, vso bol in vso onemoglo moč delavčevu, a ki mu vendar pokaže novo moč, vlije nov pogum, mu da tolažbe, ga dviga. Delavec odklanja površne, sentimentalno-bolne pesmi, a vzljubi čisto, iskreno liriko. Od slik ima najrajše Kristusa, kot tolažnika, kot rešitelja, kot edinega, katerega se oklene z vso močjo.

Formalno lepoto umotvora samo instinktivno čuti, ne da bi jo mogel izraziti, formulirati. A k sliki, h knjigi ga priklene etična vsebina, čut dolžnosti do bližnjega, do slabotnega, čut usmiljenja, najbolj pa čut za zmisel življenja in veselje do dela. Tu se napije trudna duša delavčeva novega življenja.

Zanimivo sliko o duševnem življenju delavcev je podal Adolf Levenstein¹ z zbirko pesmi in misli in sentenc delavcev. Z elementarno silo je tu bruhalo na dan vse dolgo zadrževano gorje, trpljenje, grožnje, vmes nežne pesmi o svobodi, materini ljubezni, delavske pesmi, prigodnice, pekoč sarkazem in čista, plemenita čustva.

A vse to ni bilo nikdar namenjeno za javnost, spisano na razne papirčke, je ležalo skrito v miznici. Po dolgoletnem trudu in občevanju z delavci je zbral in izdal brez spremembe Levenstein omenjeno knjigo. Za primer naj citiram konec pesmi nekega tovarniškega delavca: »Nach Feierabend«:

Was soll — was soll das Sehnen?
Gib, Seele, dich zur Ruh!
Sieh hin ins Alltagsleben
Und sag kein Wort dazu! —

Doch meine Seele weinet still
Und hebt die schwachen Schwingen:
O laß mich nur! Ich muß — ich will
Empor zum Lichte dringen!

Resignacija — a vendar še vedno moč, še vedno hrepenenje kvišku.

Dobil sem nekoč pesem dekleta-šivilje. Rož si je natrgala in jih postavila na okno svoje sobice, pred katerim je ves dan šivala na stroju. Rože so venele pred njo in ob pogledu nanje se

¹ »Arbeiterphilosophen und Dichter«. — Berlin, Morgenverlag. — Glej o. c. str. 35 in 71.

je porodila pesem v njeni duši — o njej. V ritmičnem taktu šivalnega stroja¹ si je pela svojo pesem o »Roži«. Zadnja kitica:

A rože umirajo na oknu,
gartroža že uvela je,
usulo se je njeno cvetje,
jaz pa hočem še — živet'!

Zadnje verze obeh pesmi sem podčrtal jaz: v obeh ista misel, ista želja po veselju, po moči mladi, po lepoti življenja, zakaj monotono delo mori radost, tlači vsak polet kvišku. Odtod nezadovoljnost, odtod praznosta.

Dr. Levenstein je šel še dalje: posrečilo se mu je zbrati veliko zbirko slik, risb, načrtov, kipe iz lesa in ilovice. In priredil je razstavo v Berlinu. Nekaj risb in slik je priobčila monakovska revija »Kunstwart«.

In zopet isto kot pri pesmih: fantastične, od solnca oblite pokrajine, karikature tovarnarjev, peči, plavži, stroji, rovi, a zopet — lastna deca, dom očetov sredi njiv in gozdov, trpeči obrazi delavcev s trdimi potezami, s ponosom v očeh...

Vse to je ležalo skrito po umazanih, temnih delavskih stanovanjih. Ne za oči kritikov, ampak iz notranje potrebe ustvarjeno, ker je moralo čustvo, ki je težilo srce, priti na dan in dobiti konkretno obliko! In to čustvo je bilo zopet: želja po veselju, po olajšanju trpljenja, po boljšem življenju — silni nagib k umetnosti!

Pokazal sem, da ni le delavec zmožen uživati umetnost, ampak da leži v tisti črni masi, ki se je ogiblujemo, mnog, plemenit zaklad! Kdo ga dvigne?

In še več trdim: delavec, ki nima visokih šol, ne »svetovne izobrazbe«, je bolj dovzeten, ima več čuta za pravo umetnost, kot takozvana inteligenca, pokvarjena od moderne laži-kulture!

Opazujte dvojni svet v gledišču: po ložah in v parterju boljše, inteligentne sloje — na galeriji pod stropom — delavstvo. Dame po ložah kažejo najnovejšo modo in se dolgočasijo, če ni stvar že hipermoderna, ali bolje — pikantna. Kratkočasijo jih kavalirji v »smokingu«, z bonboni in neslanimi šalami. A pomešajte se med delavstvo pod strop in videli boste pravo umevanje, ljubezen do umetnosti in hvaležnost do pisatelja in igralcev. Več-

¹ Naj opozorim pri tem na izborno znanstveno delo: V. Bücher: »Arbeit und Rhythmus«. Teubner. Leipzig.

krat sem jih slišal, ko so si pravili, da so si odtrgali od ust, da so prišli brez večerje, le da so videli. In veseli so bili tisti čas! Spominjam se, da je priredilo neko dunajsko delavsko društvo koncert za delavce v »Musikhalle«. Igral je orkester dunajskih glasbenih umetnikov, in sicer samo klasične skladbe, med temi Beethovnovo IX. simfonijo! In ko so romale gruče delavcev h koncertu, je šla dunajska elita k »Lustige Witwe«: A splošna sodba kritikov je bila, da tako iskrenega umevanja in veselja ob klasičnih skladbah ni še doživela dotična dvorana!

Ob promenadnih koncertih napravi delavstvo krog okoli odra in posluša, gospoda pa promenira, se smeje, le ob valčkih se zaziblje v taktu...

To je kričeča nekultura, duševno plebejstvo, ki kakor mora leži na razvoju moderne umetnosti. Pesek v oči je, če preletijo taki ljudje muzeje, če kupujejo knjige in slike, da se ponajajo ž njimi, če romajo v Italijo, ker je »moderno«, ker zahteva to bonton! Namesto da bi srkali vase lepoto, fiksirajo z lornjetom sikstinsko kapelo in kritizirajo obleke antičnih kipov, ki se ne skladajo z modo zadnje številke: »Chic Parisien«. In od tega neumevanja, od te duševne revščine trpi glasba, trpi upodablajoča umetnost in leposlovje.

Kruta resnica je to, a čemu naj si jo še dalje prikrivamo? Glavni vzrok je tu moderna, materialistična hiperkultura, »prosvetljeno stoletje« z negacijo vsega nadnaravnega, torej tudi vsega plemenitega, na čelu.

Seveda ne mislim absolutno: da so vsi izobraženci taki in da so vsi delavci drugačni, boljši! Bilo bi to skrajno pretiravanje. Zadostuje mi le, če sem pokazal, da so tudi v delavcu moči, npravno dobre in lepe, da je tudi on zmožen uživati umetnost, ne vso, a največji del. »Entweder wir steigen alle nach oben oder die Unkultur des Arbeiterstandes zieht uns alle nach unten!« (Naumann).

Kod bo šla pot krščanskega socializma?

S pravico delavstva do umetnosti je nerazdružljivo spojena dolžnost naša, da ga vzgojimo za razumevanje prave umetnosti.

Ob tem vprašanju se nam postavijo velike zapreke na pot. Glavna je ta, da se delavec od delavca zelo razlikuje,¹ da leži

¹ »Arbeiter und Kunst« — str. 1 sl.

med svetom mizarja in kamnoseka, kovača in krojača, premogarja in knjigoveza itd. — velik prepad v tem, da ima vsak svojo posebno individualnost, svoje težnje in svoje misli. Niveliral bi se ta velik razloček le v društvih, skupni organizaciji, skupni vzgoji in občevanju.

Podlaga tej vzgoji bi bila šola, ki naj bi vtisnila v otrokovo dušo malo manj matematike, pa malo več iskrenega veselja do lepih knjig, slik, veselja do narave sploh. Kako vpliva cerkev v tem oziru, ve vsak izmed nas, škoda le, da je ponekod izgubila stik s pravo umetnostjo. Tudi ni brez vpliva domača hiša in družabni milijé, v katerem vzraste človek.

Glavno nalogo pri vzgoji imajo pa delavska izobraževalna društva. Kako vpliva lepa slika, lepo urejena soba na človeka! Z večjim veseljem obiskuje potem društvo, z večjim veseljem dela, kar je glavno pri vsakem društvu. Pridružijo se temu poljudna predavanja o umetnosti, po mestih ljudski koncerti in ljudski odri, muzeji. Največjo nalogo in važnost imajo skioptikoni za razna predavanja, o slikarstvu, naravnih krasotah itd. Ti bi lahko paralizirali privlačnost kinematografov. Velik vzgojni pomen ima društveno petje, predstave, izleti v naravo, obiskovanje razstav pod vodstvom kakega razumnika. Važna je predvsem dobra knjižnica, ki je najboljše orožje proti šundromanu, kakor ga prodajajo kolporterji (»Ciganska sirota« itd.) in proti fotografiranemu šundromanu, kot so — kinematografi, iz katerih se razliva strup v visoke in najnižje sloje.

Velika zapreka vzgoji so delavska stanovanja. Razdrapane stopnice, vlažne, gole stene, sobe brez solnca in čistega zraka: vse to je velika zapreka umetnosti. Da ni tudi v takih stanovanjih smeha ne radosti, je jasno. Vgnezdi se sovražstvo v njih, sovražstvo in gnev do onih, ki prebivajo v lepih, solnčnih hišah... In da ta čut nezadovoljnosti in sovražstva pozabi oziroma omami, mora delavec iti v gostilno, mora piti, ako ne gre v cerkev, ako ni človeka, ki bi mu pokazal novo veselje, novo moč!

Razveseljivo dejstvo je, da so začeli po mestih odpomagati tej stanovanjski bedi in zidati delavske hišice, če mogoče zunaj mesta, v dobrem zraku, z malim vrtom. Kako vse drugače je tu! Stene lepo pobarvane, s slikami, zračne sobe, polne solnca in svetlobe, na vrtu raste poleg solate in krompirja tudi gartroža in druge cvetlice.

Kak vzgojni in etični pomen je to ob rešitvi socialne bede, mislim, da ni treba posebej poudarjati.

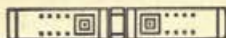
Veliko nalogo ob vzgoji delavca ima časopisje. Mislim tu katoliško časopisje. Lahko bi se vrinilo med novice in članke tudi par vrstic o lepih slikah, o dobrih knjigah, poljudno opozarjajoče. Nadalje poljudni članki o literaturi, slikarstvu itd.

In namen te vzgoje bi bil, ne da vzgojimo v delavcih umetnike, ampak ta in edini namen imej vzgoja za umevanje prave umetnosti: jasno pokazati vrednosti in nevrednosti, pravo resnično in lažiumetnost umotvorov, vzgojiti čut za čisto lepoto, ki je oddaljena od vse umazanosti. In ko bi pokazala ta vzgoja vrednoto kakega umotvora, bi morala pustiti popolno prostost, da vidi in doživi in dobi iz umetnosti vsak to, kar sam hoče, kar sam ljubi, kar o njem govori in njega dvigne, kar njega veseli! Ne pa da bi vsiljevali delavcu čuvstva in veselje, ki ga mora sam doživeti!

Vem, da zaliteva ta stran socialnega gibanja veliko dela, veliko idealizma in zatajevanja, predvsem pa veliko, nesebično ljubezen do delavstva. Ali pa mar ni vsega tega zahteval vsak nov pokret, vsako novo kulturno delo?

In ker veljajo misli o vzgoji tudi za naša izobraževalna društva, ki so v tem oziru tudi še zelo zanemarjena, bi ne veljalo naše delo, naš trud samo za naše delavstvo, ampak delati bi za kulturno povzdigo celega naroda, delati bi neposredno za njegovo — rešitev.

Nisem imel namena napisati znanstvene študije, le opozoriti sem hotel na dozdej popolnoma zanemarjeno polje socialnega vprašanja.



Idealizem v politiki.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Kar je Goethe rekel o politični pesmi — »ein garstig Lied« —, to velja, žal, le prepogosto tudi za politiko samo. Ko bi ne bila politika po svojem bistvu nekaj, kar je potrebno, bi človek skoraj pritegnil krepkemu izrazu narodove modrosti, ki pravi, da si je politiko izmislil hudič. Koliko talentov ubije politika! Koliko dela in truda použije politika! Koliko strasti, koliko razporov,

koliko kletve rodi politika! In kaj je sad teh talentov, tega dela in truda, kaj enaček za toliko zlá? Dostikrat prava ničemnost! Ko bi se tisti talenti in tisti trudi in delo porabili za drugo kulturno delo, za vzgojo in izobrazbo ljudstva, za vedo, za umetnost, za gospodarski napredek, koliko večji bi bil uspeh! A kar je še huje, neredko je politika samo humbug: intriganstvo in panamstvo, borba za osebno čast in slavo, borba za osebno korist.

Treba le preučevati parlamentarne razmere n. pr. na Ogrskem, ali na Francoskem, ali pa tudi v naši — Avstriji. Ali ni tudi avstrijski parlament le karikatura parlamentarne teorije? Le toliko so pri nas razmere drugačne, da se bori poleg egoizma prvakov in klik še egoizem prvaških narodov zoper pravico in resnico. Posledica teh razmer je ta, da je parlamentarizem le še neka fikcija, namreč za narode sramotna fikcija, da vlada samovoljno vlada, a vlada, kakor da vlada z ljudstvom. Kaj naj rečemo po tem o naši domači politiki? Radi klavnih parlamentarnih razmer tudi naša politika ne more pokazati kakih posebnih sadov, in ni čuda, da se mnogih polašča neko nezadovoljstvo. Ne moremo si tajiti, da je to nezadovoljstvo bolj ali manj upravičeno. Toliko truda, a tako malo uspeha! Seveda nekateri tudi sodijo, da je naša politika preveč »velepotezna«, a premalo praktična, češ da ljubi velike besede, a zanemarja podrobno delo. Slovence na Koroškem, pravijo, zanemarjamo, delamo pa »visoko« politiko, zdaj balkansko, zdaj hrvaško. Nekega jutra smo se zbudili kot Hrvatje in sanjali o trializmu, zdaj smo menda še Hrvati, a trializem smo pustili in oznanjamo federalizem. Enkrat smo sila močni — nič brez nas in proti nam! —, drugič obupno upamo le še v dinastijo. To in ono, pravijo, se je zgodilo v naših deželah, kar se ne bi bilo smelo in bi se tudi ne bilo, ko bi bili ljudski zastopniki bolj pazni na take »majhne«, a končno vendarle ne majhne reči. Te tožbe merijo zlasti na narodne »zadeve«. Ni tu naš namen ne kritizirati, ne braniti dela naših zastopnikov — kdo pozna vse težave, s katerimi se morajo boriti? — radi bi pa opozorili na nekaj, kar se nam zdi silno važno.

Ob grdi sliki, ki nam jo nudi parlamentarna politika, se je dvojega bati. Najprej, se zdi, ni neupravičena bojazen, da bi se ne polotil mnogih nekaj gnus pred vso politiko ter bi se začeli ne le umikati s političnega torišča, temveč tudi odtegovati vsemu političnemu delu. Ta pojav lahko opazujemo tudi drugod, da se namreč ob času posirovelih političnih razmer ravno najboljši možje

začno umikati iz javnega življenja. Kakor bi pa bilo želeti, da bi se moči najboljših posvetile tudi drugemu kulturnemu delu, bi bilo vendar zanemarjanje politike in političnega dela velika narodna nesreča.

Pomisliti je treba, da so dejanske politične razmere le nenaravni in nenormalni prigodni pojavi, a politika sama da je po svojem bistvu nekaj velikega in lepega. Politika je po svojem bistvu in prvem namenu skrb za državo in nje smotre in zatorej skrb za občno blaginjo. Stari modrijan Aristotel je za knjigo o etiki takoj napisal knjigo o politiki, tako važna se mu je zdela politična izobrazba, a čemu politična izobrazba, če ne za politično delo? No, te važnosti nasplošno tudi nihče ne taji, le to si sami pri sebi mislijo mnogi, čemu parlamentarizem, saj bi lahko dober vladar in dobra vlada sama bolje preskrbela za občno blaginjo, kot pa vsi parlamentarci skupaj, ki smotrno delo le ovirajo. Dober vladar in dobra vlada, to so kajpada lepe reči. Toda ima li dober vladar tudi res vedno dobro vlado? Ali se ne vsiljujejo često vladarjem slabi svetovavci in sebični pomagavci? Samoposebi bi bilo seveda države najložje vladati zgolj monarhično. To je priznaval celo Rousseau. Monarh, je dejal, lahko kakor v eni roki združuje vse vzvode državnega ustroja. Tako kot fizično eno bitje zastopa kolektivno bitje, ljudstvo. Moralna enota je obenem fizična enota. Spreten monarh, je dejal, je kakor Arhimed: kakor je Arhimed na bregu sedeč ravnal ladje, tako monarh mirno sedeč v svojem kabinetu vodi skoraj brez truda vso razsežno državo.¹

Dober vladar z dobro vlado! Kaj pa s slabo vlado? Kaj pa v državi, kjer je mnogo narodov in je med narodi mnogo nasprotij, a vlada vidi in vpoštevava in izvaja le interese enega naroda? Kaj pa celo, če bi kdaj niti vladar ne imel pravega zmisla za pravo blaginjo ljudstva? Ali ni tudi to mogoče? Zgodovina priča, da je.

Že Tomaž Akvinski je opozarjal na to, da je za svobodo ljudstva in za zdrav razvoj ljudske blaginje najbolje, če je tudi ljudstvo deležno vlade. Ne le, ker je absolutistična vlada lahko slaba — to, pravi Akvinec, je lahko tudi vsaka druga vladavina —, ampak zlasti zato, ker ustava silno dvigne ljudsko zavest, dá

¹ Contrat social III. c. 6. — Primeri: A. U. Sociologija, 181.

ljudstvu veselja za življenje, moči za delo, ljubezni za domovino. Pod absolutizmom ljudska duša otopi. Ljudje tlačani so malo-dušni za vsako moško in vztrajno delo. Politična svoboda je pogoj veselega dela in napredka. Kjer ni svobode, se vseh polasti mrtvilo.¹

Kar pa je spoznal veliki mislec v »temnem« srednjem veku, tega vendar ne bomo nazadnjaško tajili v polni svetlobi novega veka. Zlasti velikih držav si ne moremo več misliti brez ustave. Pobedonoscev je sicer prerokoval,² da bo že prihodnji rod strmoglavil parlamentarističnega »malika«, zgodilo se je pa nasprotno, da je tudi velika njegova domovina postavila malika na oltar. Za Rusijo je pa šla celo kitasta Kitajska.

In čuda ni! Kultura je zadnja stoletja tako napredovala in raditega so tudi naloge državi tako narasle, da eden sam ne zmore več vsega. Poleg tega so pa v velikih državah razmere tako raznolike, da tudi nekaj svetovavcev, če so še tako dobri, ne more vsega pregledati in presoditi ter tako vladarju prav svetovati. Tudi je postalo ljudstvo nezaupno nasproti svetom tujih mu državnih svetovavcev, češ da ne poznajo ljudske bede, tudi če bi imeli srce za ljudstvo. A ljudstvo, ki je ječalo toliko stoletij v tlačanstvu, niti v njihovo ljubezen več ne veruje. Kaj morejo v takih razmerah vladarji pametnejšega storiti, kot da pokličejo ljudstvo samo v svet? Naj ljudstvo samo pove, kako se mu godi, česa hoče, česa ne, kaj bi bilo treba ukreniti in kako, da bodo narodi zadovoljni, veseli in srečni, saj je prava sreča narodov vendarle prvi in zadnji smoter držav! A ker ljudstvo v veliki državi ne more samo v svête, zato naj izbere zaupne može ter naj jih pošlje kot svoje zastopnike v zbornice, kjer naj tolmačijo njegove želje, zahtevajo njegove pravice in izražajo njegovo voljo v zakonih, ki naj jim da vladar po modrem premisleku svojo sankcijo. Tako je nastal parlamentarizem, in če imamo na umu ta tako preprosti in naravni razvoj iz absolutizma v parlamentarizem — četudi se dejansko ni vedno tako preprosto in naravno izvršil —, ne bomo klevetali parlamentarizma kot takega, temveč bomo obsojali le nespamet ljudi, ki to pametno napravo tako nespametno zlorabi. S parlamentarizmom je pa v zvezi tudi politika: volitve poslancev, zborovanje zbornic, sklepanje zakonov.

¹ Prim. A. U. Sociologija, 181 ss, 141.

² Moskovskij Sbornik (Moskva 1897) str. 42.

Politika je najvišja funkcija, ki jo izvršuje ljudstvo v državi. S politiko si ljudstvo samo daje zakone. Ali ni to po svojem bistvu nekaj lepega in velikega?

Kakšna bi pa bila posledica, ko bi se najboljši umeknili s političnega torišča in bi dobri zanemarili politično delo? Ta, da bi dobili v politiki moč in oblast slabi in najslabši. Ali bi pa ne bila to velika narodna nesreča?

Narodna nesreča? majejo z glavami nezadovoljneži. Bila bi, ko bi sedaj politiki kaj dosegli. Kaj pa v resnici dosežejo? Ničemnosti!

Počasi! Ko bi tudi pozitivno dosegli le ničemnosti — ali je n. pr. tudi gospodarsko delo kranjskega deželnega odbora le ničemnost? gradnja vodovodov in cest? velika akcija za izrabo vodnih sil in deželne elektrarne itd? — a koliko zlá preprečijo že s tem, da so! Postavite namesto njih slabe in najslabše, ali se ne bi ljudske potrebe še bolj zanemarjale, ali ne bi začeli ljudski sovražniki dvigati glav, ali se ne bi začeli družiti slabi in najslabši, da bi pogazili ljudske pravice in ljudske svoboščine? Ali ne vidite, kako škrt kapitalizem z zobmi, ko ljudski poslanci le razkrivajo njegove praktike in le skušajo preprečiti njegove nakane? Pustite v zbornico slabe in najslabše, za zlato bodo prodali najvitalnejše ljudske interese! Ali ne vidite, kako preži svobodomiselstvo na ugoden trenutek, da bi udarilo na Cerkev in krščanstvo? Pustite v zbornico slabe in najslabše, še sami se bodo pridružili svobodomiselnem, da čim najpreje ubijejo svobodo Cerkve, pogazijo krščanski zakon in vržejo križ iz šol!

Ne! Naj so parlamentarne razmere še tako klavrne, svojih političnih pravic in dolžnosti ne smemo niti za hip zanemariti! Zadelo bi nas težka sodba, če bi s svojo malomarnostjo odprli vrata v zbornice sovražnikom ljudstva in Cerkve. Bojazen, da bi se kdaj to zgodilo, to je, da bi se začeli najboljši umikati s političnega torišča in dobri odtegovati političnemu delu, ta bojazen naj ostane torej res le strah, v sredi votel, okoli prazen!

A mnogih se polašča še druga bojazen. Ali se ni bati, da bi zastrupljeni parlamentarni vzduh zastrupil počasi tudi naše moze?

Govorimo odkrito!

Do zadnjega časa je bilo naše krščansko ljudstvo v boju. V težkem boju zoper liberalizem, verski in gospodarski, si je osvajalo svoje pravice. Dolgo časa je bil izid navidez negotov

in dvomljiv, in gospodujoči liberalizem sam ni verjel, da bi se bližalo njegovo gospostvo koncu. V takih bojih se bojuje na strani tlačenih le idealizem. Zato pa je bila ta doba v zgodovini slovenskega ljudstva doba največjega idealizma. Navdušenje za sveto pravdo, nesebična ljubezen do ljudstva, požrtvovalno delo — to so bili znaki te lepe dobe.

Sedaj je ljudstvo zmagalo. Zlasti gospodarski liberalizem leži na tleh. Sedaj je tudi iz praktičnih ozirov bolje biti na strani ljudstva.

V taki dobi se rada razvije politična spekulacija. Ne čast, ne denar ne vleče več političnih spekulantov v vrste, kjer so bili doslej, oboje pa jih vleče na stran ljudstva. A tudi dobri niso vselej tako dobri, da jih ne bi omamila slava ali denar. Zato je nastala sedaj pri nas doba, ko idealizem ne bo več nekaj sam po sebi umevnega, ko ne bo vsak, ki bo z nami, že zato idealist, ampak se bodo temu in onemu budili v srcu sebični nagoni.

V taki dobi treba, da glasno izpovemo svoj idealizem tudi v politiki!

Kaj je nam idealizem v politiki?

Dvoje zahtevamo mi v imenu idealizma od zastopnikov krščanskega ljudstva: objektivno, dejanj za naše ideale; subjektivno, vere v te ideale.

Naši ideali so ideali našega ljudstva, ideali krščanske demokracije. Programatično so nam jih načrtali naši katoliški shodi.

V dobi, ko se vsebolj širi naturalizem, je treba bolj ko kdaj poudarjati katoliška načela, načela krščanske kulture. Nekaterim se zdi že preveč načel. Ti ali že sami stojе pod vplivom naturalizma ali pa tako malo umevajo čas. Po vsem svetu se bje velikanski boj med naturalizmom in med religioznim pojmovanjem vesoljstva, med načelom in načelom, med načelom nevere in načelom vere, in tem možem se zdi, da katoličani že preveč poudarjamo načela. Kdaj pa jih bomo poudarjali, če ne sedaj? ali tedaj, ko bo prepozno, ko bo naturalizem že vse prevzel? Poglejte vendar v svet! Poglejte moderno filozofijo, vedo, umetnost, politiko; opazujte moderno mišljenje, teženje in življenje! Ali nič ne vidite, kako v vsem živi, kako iz vsega diha, kako v vsem deluje naturalizem? Seveda z lepo frazo, seveda z umetniškim videzom, seveda z znanstveno pozo, a zato nič manj načelno in nič manj nevarno! Z univerz predava naturalizem, v lepšlovju očaruje srca naturalizem, v politiki igra vlogo diplomata naturalizem. In naturalizem je načelo! Negacija krščanstva, a negacija

je tudi načelo. S čim naj mi odbijamo to načelo kakor spet z načelom, negacijo krščanstva z afirmacijo krščanstva, negacijo vere z afirmacijo vere? Tudi naše delo mora biti torej načelno: načelo mora živeti v vsem našem kulturnem delu, načelo mora voditi tudi našo politiko.

Naš ideal je in mora biti, da zavladajo spet v vsem mišljenju in življenju narodov krščanska načela. Katoličani bi zatajili sami sebe, izpovedali bi svojo onemoglost, vdali bi se slabotnemu maloverju, bili bi nevredni imena katoličanov, če bi kdaj rekli: pustimo ta ideal! Ali je krščanstvo to, kar pravi, da je, ali ni. Če je, in če verujemo, da je, tedaj nam mora biti najvišji princip vse kulture. Ali dosežemo ideal ali ne, to je drugo vprašanje, a eno je gotovo, življenje v službi tega ideala je edino življenja vredno življenje. Če bomo živeli in delali za ideal, bomo dosegli vsaj to, da vsega ne prevzame naturalizem, če bomo pa pustili krščansko načelo vnemar, bomo le pomogli k zmagi naturalizmu, zakaj naturalizem ni tako brezumen, da bi tudi on pustil svoje načelo. Sicer pa, kaj pravimo, da bomo dosegli le to? Ali ne pravi isto krščansko načelo: »To je zmaga, ki premaga svet, vera naša!« (1. Jan. 5, 4.)

Krščansko načelo mora biti vrhovni pravec tudi naši politiki. Ali ne ustva.ja politika pogojev kulture? Če torej hočemo krščansko kulturo, moramo tudi ustvariti pogoje za tako kulturo. Dandanes je vse »politicum«: vzgoja, šolstvo, zakon, svoboda ali nesvoboda Cerkve, javna nrvnost, svoboda vere ali nevere... Ako ne bomo zahtevali od naših mož - politikov izpovedi in dejanj za katoliško načelo, za krščanski kulturni princip, tedaj se nam utegne dogoditi, da bo nekega dne svobodomiselnost uveljavilo v zakonodavstvu svoj program. Ali kaj bi nam tudi sicer pomagalo, če nam politiki pridobe to ali ono malenkost in naj bi bila tudi velika malenkost, ako bi pa z vsem svojim bitjem pospeševali v narodu naturalizem? Moč našega naroda je verska in nrvna moč. Tu zajema naš narod vse sile, iz te moči je, kar je. Pustite, da te moči ubije naturalizem, in slovensko ljudstvo bo masa tlačanov brez upa v čas, brez upa v večnost!

A ni dosti izpoved in ni dosti kako slučajno dejanje. Zaupniki našega ljudstva morajo biti možje, ki so vredni tega zaupanja!

Nekateri so že tudi pri nas proglasili načelo »političnega katolicizma«, češ, nam je dosti, da kdo kandidira na katoliški

program in glasuje za katoliški program, kaj je po svojem prepričanju, to nas nič ne briga. Nam to ne sme biti dosti! S takim načelom bi morda pomnožili vrste »somišljenikov«, a ti »somišljeniki« bi bili v resnici kaj malo somišljeniki. Z načelom »političnega katolicizma« bi se le zaneslo v naše vrste nezaupanje in korupcija.

Korupcija! Tako načelo, ki se nič ne briga za resnično prepričanje, da le kdo nazunaj igra pristaša S. L. S. (ali ni morda poleg drugega tudi to načelo iz oficialnega naslova naše stranke izločilo katoliški pridevek?), tako načelo, pravimo, je vaba za brezvestne sebičneže. Tako načelo bi spravilo v stranko in na zaupna mesta ljudi, ki jim je mar le dobička in časti. Kdo bi dejal: Nič ne de, da le glasujejo z nami. Toda taka beseda bi ne bila pametna. Ali se ne bi lahko zgodilo, da bi taki breznačajneži tuintam dobili premoč in ob ugodni priliki prodali svoja načela! Sicer bi pa bilo za našo stvar sramotno že to, da bi morala za zmago zahvaljevati »milost« ljudi, ki jo v srcu prezirajo. Katoličan, ki veruje, da treba tudi v politiki božjega blagoslova, pa kaj takega sploh ziniti ne more. Ali mar Bog potrebuje za svojo pravdo breznačajnežev in ali bo blagoslavljal delo hinavcev?

A »politični katolicizem« ne bi zanesel v naše vrste le korupcije, temveč tudi nezaupanje. Kako naj ljudstvo verjame, da je naš boj tudi verski boj, če bi videlo, da njegovim poslancem niti samim ni vera nič mar? Kako naj se duhovnik poteguje za »katoliškega« poslanca, ki ga morda ljudje nikdar ne vidijo v cerkvi, nikdar pri maši, nikdar pri sv. zakramentih? »Liberallec« pa hodi k maši in opravlja tudi vsaj velikonočno dolžnost. Ali ne bo taka politika zmešala ljudstvu vseh pojmov in nazadnje še sama pospeševala naturalizma? to je, ali ne bo navsezadnje ljudstvo mislilo, da je stranka kot stranka in pustilo vse načelne pomiselke ter tudi iskalo v politiki le gmotnih interesov? »Politični katolicizem« je zares zmožen ubiti katoliško moč!

O francoskem »katoliškem« politiku pripovedujejo, da so ga dobili prijatelji v nedeljo opoludne v postelji in vprašali, kaj pa je z mašo? »Jaz že sicer dosti delam za katoliško stvar,« je odgovoril katoliški politik, »ni treba, da bi hodil še k maši.« To je bil tudi zastopnik »političnega katolicizma«, zato je pa tudi prišla Francija tako daleč!

To je torej drugi postulat našega političnega idealizma: vera v katoliška načela. Seveda ni mogoče nikomur gledati v dušo, a

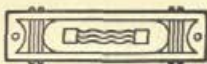
odločno moramo zavreči vsak le politični katolicizem in se zavzemati le za može, o katerih sodimo sami in sodi ljudstvo, da so pošteni in verni katoličani.

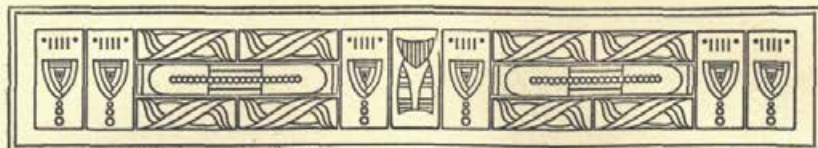
Ali ni to minimum idealizma, da voditelji in zaupniki katoliškega ljudstva verujejo v katoliška načela in delujejo po katoliških načelih?

Ta minimum idealizma niti ne brani, da si s tem delom zaslužijo tudi časti in imetja. Mi jim privoščimo vse časti, tudi najvišje, ki jih more dati politika, mi jim privoščimo tudi službe, ki jih more dati narod politikom, če je le njih politika čista, načelna, v službi ljudske blaginje in krščanskih idealov! Izključuje pa naš idealizem politiko, ki bi služila le osebnim interesom, ker taka politika ne more biti načelna, ampak se mora previjati in premetati, morda v največjo kvar dobri stvari, da se le bliža ciljem sebičnih željâ.

Kdo bi ta minimum idealizma niti ne imenoval idealizma. A to bi bila le pravda za besede. To je najmanj, kar moramo zahtevati od katoliških politikov: vero v katoliške ideale, delo za katoliške ideale. To je dolžnost, odtod naprej pa je vse široko polje krščanskega idealizma: čim bolj živa bo njih vera v zmago krščanskih načel, čim bolj požrtvovalno, čim bolj nesebično bo njih delo, tem bolj bo ljudstvo znalo ceniti in ljubiti njih idealizem. Idealizem ima najnižjo mejo, nazgoraj pa idealizmu ni mej, saj je višek idealizma šele v Bogu, čigar ideje so pravzori naših idealov in čigar ljubezen je pramoč naše ljubezni. — —

Ali ni vredno slovensko ljudstvo tega idealizma naše politike? Če ga je vredno, tedaj ga zahtevajmo od vsakogar, ki bo hotel biti zaupnik našega ljudstva! Tudi s tem idealizmom ne bomo hipoma izpreobrnil parlamentarizma, a pomagali bomo, kar se pomoči da, vsekako pa bomo zabranili premnogo zla in tudi največje zlò, da bi si ljudstvo samo volilo vodnike — zvodnike!





OBZORNIK.

Verstvo in kultura.

Katoličani in napredek.

Zadnja »Zajednica« (1913, št. 5.) je povedala nekaj tehtnih misli o katolicizmu in krivem konservatizmu.

Med katoličani se dobe ljudje, ki bi najrajši videli, da bi vse bilo, kakor je bilo. Če pa treba kaj novega, prepuščajo to božji previdnosti. Te vrste konservatizem izvira največ iz »komoditete«, ker za napredek treba dela. Je pa zmoten in poguben. Zmoten, ker ne misli na to, da mora človek z božjo milostjo sodelovati in ostvarjati božje načrte na sebi in drugih ter s svojim požrtvovalnim delom širiti božje kraljestvo. Poguben, ker pozablja, da obstoji krščansko življenje v neprestanem teženju po višjem in popolnejšem stanju.

Tak konservatizem odvrča ljudi od Cerkve. Kakor s kitajskim zidom se ograjuje pred sodobnim svetom, ki ne more po njegovem tesnosrčnem naziranju nič pametnega zamisliti, nič dobrega proizvesti. Vse, kar moderni vek izumi, on obsoja in zameta. Zato pa tudi sodobni svet prezira njega kot čudaka, kot petrefakt iz davne dobe, in ker se samolastno istoveti s katolicizmom, prezira tudi Cerkev. Tako ta krivi konservatizem obenem težko greši zoper katoliški, to je, vesoljni, univerzalni značaj Kristusovega evangelija in Cerkve. Kristusov nauk je kot božji nauk vzvišen nad vse čase in mene, obenem pa je primeren vsem vekom, vsem mogočim fazam in stopnjam kulturnega razvoja in napredka. Prav to je eden izmed bitnih znakov, s katerimi izpričuje pred svetom svoj božji izvor.

To prilagojevanje in prilikovanje evangelija na izpreminjajoče se časovne razmere in potrebe pa prepušča Bog ljudem. Pri tem pa ni hujše ovire kakor tisti napak umevani konservatizem, ki poleg tega, kar je religiji bitnega in neizpremenljivega, hoče ohraniti tudi vse, kar je pritičnega, časovnega in izpremenljivega, in to siloma nadeti popolnoma drugačnim razmeram in zahtevam, kakor da bi krilce, ki je je nosil otrok, pristojalo tudi še možu, ali kakor da bi bilo oklepno orožje srednjeveškega viteza primerno tudi še za vojno tehniko dvajsetega stoletja. Tak v zastarelih formah in že

davno preživelih tradicijah okorel konservatizem je v prvi vrsti kriv, da se vidi gotovim krogom svetne inteligence katolicizem kot nekak kostnjak brez krvi in življenja, in da se je utrdilo mnenje, kakor da je katoliška Cerkev nasprotna napredku in kulturi, kakor da se sploh katoliški svetovni nazor ne da več spraviti v soglasje z modernim napredkom, skratka, kakor da je katoliška Cerkev doigrala v zgodovini svojo vlogo in spada katoliška religija le še v ropotarnico!

Katoličani moramo stati na višini časa. To se pravi: poznati moramo stanje sodobne kulture in književnosti; zasledovati politično in socialno gibanje; zanimati se za najnovejše izume; upoštevati najnovejše rezultate eksaktne vede in znanstvenega raziskovanja; brez obotavljanja sprejemati in pospeševati, kar nova doba dobrega in hvalnega započne na kateremkoli polju; kazati umevanje za vse novo, naj bi tudi s tem morali prenehati stari običaji in mile navade; popuščati v vsem — le ne v verskih in nravnih rečeh!

Katoličan in med katoličani katoliški duhovnik mora biti najmodernejši, modernejši kot vsi drugi ljudje, kakor mora biti, kar tiče dogme in katoliškega načela, med vsemi najkonservativnejši in najintranziigentnejši!

Pedagogika.

Boy - Scouts.

Dr. A. U.

Leta 1899., ko so Buri oblegali Mafeking in so imeli Angleži le še kakih 1000 brambovcev, je organiziral angleški poveljnik Sir Robert Baden-Powell v sili mladino, ki naj bi prenašala vesti in povelja, ki naj bi stražila in vohunila in sploh pomagala, kjer bi mogla in kakor bi mogla. To so bili prvi »boy-scouts« (boy, angl. deček; scout, izg. skavt, vohun). Ta organizacija se je tako sponesla, da jo je deset let pozneje, l. 1909., Sir Baden-Powell na Angleškem oživil. Začel je zbirati mladino, voditi jo v naravo, kjer so taborili in se urili v vsem, kar treba pravemu skavtu. Napisal je tudi posebno knjigo — »Scoutingforboys« — ki je izšla že v 14. izdaji. Organizacija šteje že skoraj pol milijona dečkov in deklic, in sam kralj se ji je postavil kot pokrovitelj na čelo. Smoter organizacije se je seveda razširil: namen ji ni več vzgojiti samo »vohunov«, ampak »gentlemene« sploh, viteze v najboljšem pomenu besede. Pravijo, da bi na Angleškem ne mogli več pogrešati teh dečkov z burskim klobukom. Kjerkoli treba pomoči, skavt pomaga; tu vede boječega starčka sredi vozov čez cesto, tam pomaga dvigniti konja, ki je padel, sedaj da prvo pomoč ponesrečencu, potem hiti k bolniku.

Z Angleškega se je novo gibanje silno hitro razširilo na celino v Ameriko in Evropo in tu na Nemško, Francosko in dalje. Tudi Amerika ima že do pol milijona boyscoutov, Nemčija pa do 40.000¹. Nemci so nazvali boyscouts »Pfadfinder«², in sicer v širšem pomenu, češ, da ne bodo le iskali stezā po divjini, ampak zlasti pravih potov skozi življenje, da, novih potov kulturi. Skavti naj bi torej bili za vse človeštvo nekaki »iskavci«, »obzorniki«³. Med Poljaki in Čehi so vzeli organizacijo v roke Sokoli; v Galiciji je že nad 6000 poljskih skavtov.

Način vzgoje se razvidi n. pr. iz dr. Lionove učne knjige. Skavt mora biti vitez, zvest Bogu in ljudstvu, prijazen in vljuden, vedno pripravljen pomagati, čist in trezen. Vaditi se mora življenja na prostem, taborjenja; uriti se v moči in vztrajnosti; učiti se opazovanja narave in orientacije. Poznati mora osnovna pravila zdravstva in izvežbati se za prvo pomoč v sili.

Kako naj sodimo o tem gibanju?

Skavtsko gibanje je naravna reakcija proti modernemu življenju. Moderna doba je odtrgala človeka od narave, človek pa je del narave, zato je nastal v duši odpor proti temu nasilju. Nazaj k naravi! to je že splošen klic in ta klic ni neupravičen. Obenem je to gibanje tudi reakcija proti enostranskim športom: goli telovadbi, footballu, rokoborbi in drugim tekmam.

Je pa vendar tudi to gibanje enostransko. Nekoliko že zato, ker spet pretirava. Na Nemškem že tožijo, da skavti zanemarjajo šolo in dom in se vdajajo nekakemu »indijanstvu«. Še bolj enostransko je pa v pedagogičnem oziru. Skavtsko gibanje bi rado nadomestilo s svojo vzgojo vso drugo vzgojo. To je pa usodno. Verskega momenta sicer naravnost ne zanikuje, saj osrednja organizacija sprejema tudi konfesionalne odseke (na Angleškem je baje kardinal Bourne celo v predsedstvu), vendar je načelno brezversko, in če si lasti vso vzgojo, more biti ta vzgoja le naturalistična. Zato ni čuda, da se je polastilo tega gibanja na Francoskem framptonstvo in so morali škofje nastopiti proti njemu.

Ako se izloči iz vsega gibanja naturalistična tendenca in obenem zabrani pretiravanje, bi skavtovstvo dobro služilo za militaristične namene (Angliji, ki ima tako malo vojakov, Poljakom v eventualni osvobodilni narodni vojski), potem pa državam, ki imajo kolonije (Nemčiji, Francoski za vzgojo kolonistov, uradnikov in vojakov za kolonije). Za naše razmere ni. Pač bi pa kazalo, da bi organizacija »Orlov« povzela iz skavtovstva, kar ima dobrega: naj bi se tudi tu gojilo tisto viteštvo (seveda v harmoniji z religioznimi

¹ Primeri poročilo avstrijskega častnika E. Teuberja v Österr. kath. Sonntagsblatt, Nr. 16. 20. aprila 1913.

² Primeri: Dr. A. Lion, Jungdeutschlands Pfadfinderbuch, 4. Auflage. München 1913. Tu je navedena tudi druga literatura.

³ P. St. Škrabec sodi, da pomenja »obzornik« to, kar italijanski osservatore, opazovavec.

in etičnimi principi krščanstva), tisti duh priljudnosti in postrežljivosti; potem tudi potrebno znanje iz zdravstva, za prvo pomoč; naposled opazovanje in poznavanje narave z izleti v naravo, s primernimi igrami, kakor jih imajo toliko skavti, ki naj vadijo mlade fante paznosti, čuječnosti in orientacije v naravi. To bi jim dalo mnogo lepega veselja, bilo bi sploh za življenje poučno, dobro bi pa prišlo še zlasti bodočim vojakom.¹

Sociologija.

Številke v sociologiji.

A. U.

Nekateri ne marajo kaj za številke. In vendar morejo le številke pokazati socialne razmere v pravi luči. Lansko leto je objavil »Čas« članek o delavskih razmerah v Novi Zelandiji. Morda članek po vsebini ni zanimal mnogih, a zanimati bi moral vse, ki se bavijo s socialnim vprašanjem, po svoji znanstveni formi. Le tako, kakor je tam pokazano na uradnih vzorcih, je mogoče »ujeti« pravo sliko n. pr. o delavskih plačah. Nominalna plača, da ima n. pr. kdo po 4 K, drugi po 2 dolarja (10 K) na dan, malo pove, kako se delavcu zares godi. Treba je te vsote primerjati s stroški, ki jih ima delavec, treba torej preračunati potrebščine delavske družine, določiti krajevne cene za vsako potreščino, potem se šele pokaže, kako se komu godi, delavcu, ki ima recimo na Kranjskem 4 K, in delavcu v Ameriki, ki ima po 2 dolarja (10 K) na dan. In pokazalo bi se, da se jima blizu enako godi. Pragtako je le s številkami mogoče določiti, ali se gospodarsko stanje delavcev izboljšuje ali ne. To, da ima delavec, ki je imel pred 25 leti 2 K, danes po 4 K na dan, nič ne pove. Treba je določiti razmerje med dohodki in troški tedaj in danes. Če je n. pr. sedaj vse še enkrat tako drago, je danes delavec s 4 K tam, kjer je bil z 2 K tedaj. Že v »Sociologiji« (str. 627) sem opozoril na to, kako obdelujejo sociologi v Ameriki taka vprašanja. Čas bi bilo, da bi se tudi pri nas navadili na številke in jih začeli umevati. V tem zvezku »Časa« je zopet nekaj tabel števil. Večina jih ne bo vesela. A še manj bi jih bila vesela, ko bi jih znala brati! N. pr. kaj govore te številke o kranjskih družinskih razmerah. Poglejte malo bliže in malo računajte! Od l. 1901 do l. 1910 se je izselilo v Ameriko 12.690 oženjenih mož brez žen! Ali ne kriči ta nema številka o strašni socialni bedi, ne gospodarski, ampak, kar je huje, o duševni! Leto za letom odhaja na tisoče mož v tujino. L. 1907 n. pr. po teh uradnih podatkih 1427, l. 1908 413, l. 1909 1365, l. 1910 1343. Iz same ljubljanske okolice je odšlo v zadnjih 7 letih 880 družinskih očetov brez žen v tujino. Res se nekateri

¹ Primeri o vsem tem Dr. Lion, Pfadfinderbuch, o. c.

kmalu vrnejo, a vendar koliko bede predstavljajo te strašne številke! Žene same doma, možje sami v Ameriki. Ali se ne razume po teh številkah marsikaj, o čemer se v čudu zgražajo listi v Ameriki in — doma? Sprijaznimo se torej s številkami, in skušajmo tudi sami na tak način preučevati socialne razmere!

Socializem v Avstriji v številkah.

A. U.

Nekaj številke o socializmu v Avstriji. Sestavil sem jih po uradnih podatkih za l. 1911 (iz knjige: Die Arbeitseinstellungen und Aussperrungen in Österreich während des J. 1911. Herausgegeben vom k. k. Arbeitsstatistischen Amte im Handelsministerium. Wien 1912). Človek se na prvi pogled teh številke kar ustraši, ko vidi pred seboj vso moč socialne demokracije in poleg nje razmeroma tako majhno četo krščansko-socialnih delavcev. Seveda treba številke prav umeti. Avstrija je agrarna država in kmetje so pač po veliki večini naši. Potem je med delavstvom še premnogo neorganiziranih delavcev in tudi tu bo večina naših, ker to treba priznati, da je delavce lažje socialistično organizirati, s sovraštvom proti kapitalistom in z obeti socialistične države, kot pa krščansko socialno, z nauki socialne pravičnosti in solidarnosti. Zato splošnega socialnega stanja po teh številkah ni mogoče premeriti in presoditi. Pač pa kažejo v čudni luči, kako je z organiziranim, torej zlasti industrijskim delavstvom. Socialistov je v Avstriji že šestkrat toliko kakor krščansko-socialno organiziranih delavcev. V vseh deželah so socialisti v večini, celo na Tirolskem, samo Kranjska je častna izjema. Za društvene namene prispeva vsak socialist na leto razmeroma po štirikrat toliko kakor krščansko-socialni delavci, dasi dobiva letne podpore le komaj dvakrat toliko. Vse drugo gre (če ne vpoštevamo gotovo nemajhnih dohodkov voditeljev) za moč socialne demokracije, n. pr. samo za liste in agitacijo 2 milijona kron na leto. Sklad za štrajke znaša že na 4 milijone kron, a poleg tega sklada imajo še tajne sklade (takozvane »Solidaritätsfonds«).

Naj bi te številke vse prepričale, koliko še čaka dela za krščansko-socialno organizacijo in kako nujno je. »Res clamat, vehementer clamat!« (Leon XIII.)

Statistika.

Organiziranih strok	{	krščansko socialno	25
		socialistično	56

Število organiziranih delavcev.

	Krščansko-socialnih	Socialističnih
Dunaj	12.772	153.622
Spodnja Avstrija	5.105	33.988

	Krščansko-socialnih	Socialističnih
Češka	12.102	93.358 + 74.358 ¹
Moravska	20.180	30.138
Šlezija	5.907	17.093
Zgornja Avstrija	5.268	11.825
Solnograška	1.158	5.045
Štajerska	1.386	25.620
Koroška	329	6.578
Kranjska	7.625	2.939
Tirol. in Vorarlb.	6.366	9.959
Dalmacija, Istra, Pri- morsko	775	11.697
Galicija in Bukovina	2.684	18.827
Od drugod	395	1.216
	<u>82.052</u>	<u>421.905 + 74.358</u>

	Kršč.-soc. organizacija	Socialistična
Dohodki 1911	545.932·09	9,191.346·06
Izdatki	524.298·90	8,542.182·27
Imetje koncem l. 1911	311.045·73	13,145.274·37
		+ 4,648.898·03 (Streik- fonds).

Na posameznika pride:

letnih doneskov	6·—	21·78 za društ. nam.
		+ 5·46 za štrajke
letne podpore	4·13	7·32
imetja	6·73	31·15

Izdatki leta 1911:

Podpore: Za štrajke	35.483·36	400.780·16
brezposelne	38.102·31	1,332.867·78
potnino	4.230·46	209.638·66
pravno varstvo	12.828·85	150.989·89
bolniščino	100.687·20	1,000.174·05
onemogle	} 45.646·97	304.144·71
obsmrtnino		244.038·38
v sili		533.001·88
Drugo: Za liste in knjižnice	78.835·50	1,357.424·39
agitacijo	44.210·23	1,060.565·13
upravo (osebno)	49.330·58	898.689·42
upravo (stvarno)	56.288·47	666.824·51
Skupaj	<u>524.298·90</u>	<u>8,542.182·27</u>

¹ Samostojno organiziranih (čeških secesionistov).

Nekatere stroke :	Krščanski socialci				Socialisti			
	število	dohodki 1910	izdatki 1911	imetje	število	dohodki 1910	izdatki 1911	imetje
Tiskarji	—	—	—	—	15.639	1,485.795	1,415.337	3,729.665·93
železničarji	8.832	118.586	104.858	34.341·71	59.470	695.545	709.132	967.308·48
lesarji	2.008	30.420	26.399	20.396·26	28.627	785.283	705.144	873.713·33
zidarji	—	—	—	—	28.471	524.204	421.489	491.257·33
kovinski delavci	1.158	30.612	27.286	8.309·23	56.121	1,239.618	1,263.070	1,587.270·62
tekstilni	10.032	120.983	94.860	52.706·63	41.609	589.683	564.596	841.163·79
tobačni delavci	6.075	97.697	82.087	46.040·29	8.861	143.444	129.658	103.117·78
peki	2.333	34.967	30.211	11.371·64	9.084	213.144	218.314	146.293·15
prekajevavci (Selcher)	1.007	40.376	8.277	56.545·46	578	13.950	13.894	3.971·44
mesarji	350	704	979	543·26				

Umetnost.

Peto Izvestje Društva za krščansko umetnost v Ljubljani.

1907—1912. Po naročilu društvenega predsednika prelata Janeza Flis uredil društveni tajnik Jožef Dostal. Ljubljana 1913. — Prvi del je poročilo o razvoju in delovanju društva v ožjem pomenu besede, v drugem sta nekrologa prvega društvenega predsednika prelata Smrekarja in podobarja Iv. Vurnika, popis poznogotskih fresk pri sv. Petru na Vrhu pri Turjaku in poučna razprava »o varstvu spomenikov in naših cerkvah«. Z malo izjemo poročila o knezoškofijskem muzeju (dr. Mantuani) je celo poročilo s članki vred delo Jož. Dostala. Nazadnje je pridejanih 13 tabel slik, ki spadajo deloma k tekstu, deloma pa seznanjajo z nekaterimi posebno zanimivimi umetninami na Kranjskem.

Po poročilu o zadnjih dveh občnih zborih sledi poročilo o delovanju društva v zadnjih šestih letih. Najprvo navaja važne škofijske odredbe glede cerkvenih stavb in oprave, ki so izšle deloma v »Škofijskem Listu«, deloma pa v poročilu o drugi škofijski sinodi. Te odločbe so plod delovanja društva, katerega odbor je tudi svetovalec in poročevalec pri ordinariatu v umetniških zadevah. Temeljna načela društvenega delovanja so (str. 12.): »Varujejo in ohranijo naj se stari spomeniki cerkvene umetnosti, ako imajo le količkaj zgodovinske ali umetniške vrednosti. Ako so potrebni prenovljenja, naj se izvrši po splošno veljavnih pravilih za varstvo spomenikov. Pri novih napravah je paziti na umetniško vrednost, v kolikor se da doseči pri danih sredstvih in pri umetniških in tehničnih močeh, ki jih imamo. Nove umetnine naj se strogo zlagajo z liturgičnimi določili.« To temeljno načelo moramo tem topleje pozdraviti, ker ni samo racionalno, ampak se sklada v bistvu tudi z načeli, po katerih deluje c. kr. centralna komisija za varstvo spomenikov, in je tako načelno soglasje obeh prizadetih inštitucij v vseh res važnih slučajih zagotovljeno. — Sledi podrobno poročilo o najvažnejših delih, ki so se izvršila v naši škofiji tekom zadnjih dveh poslovnih dob po nasvetih oziroma pod kontrolo društva. Na koncu poročila o delovanju je par prav pametnih praktičnih opomb, ki so rezultat izkušenj, ki si jih je odbor nabral pri svojem delovanju. Tako svari poročilo pred presplošno rabo cementa in opozarja na praktičnost in tudi estetsko prednost apnene malte. Trezna je tudi opazka oziroma svet, naj se cerkvam pusti nazunaj naravna barva ometa in svarilo pred cementnim ometom kot podlaga za slikarijo. Zelo umestna je dalje opazka o tem, da naglica pri naročanju cerkvenih umetnin ni pridna. Ako kdo hoče kaj solidnega in vestnega, mora imeti tudi primerno potrpljenje. Res je tudi, da smo pri nas v največji zadregi za cerkvene slikarje. To dejstvo je žalostno in čisto prav ima društveni tajnik, če na drugem mestu piše, da se kar ustraši, če sliši, da kak župnik namerava svojo cerkev figuravno

poslikati. — Nato sledi poročilo o pripravi za izdajo umetniške topografije, o knjižnici, o arhivu in o škofijskem muzeju, ki je deponiran v deželnem muzeju, ki pa radi neugodnih prostornih razmer ne pride do sedaj do veljave. — V drugem delu sta nekrologa prelatu Jož. Smrekarju in podobarju Iv. Vurniku. Nato Dostalov spis »Gotske freske v podružnici sv. Petra na Vrhu blizu Turjaka« s štirimi slikami. Popis je v prvi vrsti ikonografičen, v uvodu se je pa pisatelj doteknil tudi zgodovinske vloge teh slikarjev. Ker se o tem vprašanju pri nas dosedaj še ni pisalo, zato bi te opazke nekoliko izpopolnili. Na Kranjskem se nam je ohranilo iz srede XV. stoletja, nekako iz časa med leti 1440—1490 precej nastenskih slik, katerih medsebojno razmerje do sedaj še ni zadostno preštudirano. Tak študij je tudi nekoliko težaven, ker so tozadevni spomeniki raztreseni po Gorenjski in Dolenjski in navadno po precej oddaljenih podružnicah. Sistematičnega popisa vseh teh spomenikov, ki bi zadostoval v znanstvene svrhe, do sedaj nimamo, še manj zadosten fotografski material. Umetniške osebnosti, kot poudarja Dostal, ki bi jo poznali po imenu, razen Janeza, meščana ljubljanskega, nimamo nobene. Toda neko drugo prednost ima kranjski material iz te dobe, da je večidel nerestavriran ohranjen in je cela vrsta teh slik datirana, kar nam omogočuje, da tudi druge z ozirom na te lahko datiramo. Prav poudarja Dostal, da je to slikarstvo prišlo s Koroškega, in iz zveze s koroškim slikarstvom so razložljivi tudi vsi drugi elementi, posebno malenkostna vloga bližnje Italije; kar je italijanskih elementov v našem slikarstvu, ne presega mej splošnega italijanskega vpliva v srednji Evropi, o kaki samostojni vlogi italijanskega slikarstva pri nas pa sploh ni govora v tem času. Mi smo v celem XV. in prvi polovici XVI. stoletja, kolikor poznam material, skozi in skozi provinca srednjeevropske oziroma nemške slikarske kulture. Edina osebnost, ki jo poznamo do sedaj, in katere razvoj in vplive, iz katerih je izrastla, lahko z gotovostjo študiramo, je Janez, meščan ljubljanski. Dosedaj poznamo dve deli njegove roke na Kranjskem, ki sta tudi obe datirani, to je Visoko pod Kureščkom v Iški fari, slikano l. 1443. in Muljava pri Zatičini, slikana l. 1453.; obakrat se je slikar podpisal. Na Visokem čitamo na slavoloku, ki vodi v prezbiterij, sledeče: »Anno Domini millesimo quadringentesimo quadragesimo tercia (!) completum est hoc opus in anniversario (?) sancti Mathei apostoli per manus Johannis concivis in Laybaco filij Friderici pictoris in Villaco.« Na vhodni steni iste cerkve poleg zvonika na levo je del nemškega napisa, ki se nanaša bržkone na istega slikarja: »... malar von Villach, purger zu Laybach.« V staroslavni millstattske cerkvi na Koroškem pa so se nam ohranile slike iz l. 1428., na katerih je podpisan Friderik iz Beljaka, ki ga poznamo tudi iz beljaškega arhiva, in tako imamo prav važno zvezo dokumentarično podprto. Žal, da so millstattske slike popolnoma preslikane in je težko operirati z njimi, kadar gre za označitev stila Friderikovega; ali boljše kot nič so tudi sedaj še. Tudi na Muljavi sem vsaj besede »Johannes

p...or de Laibaco« s popolno gotovostjo prečital. In gotove stike z idealistično umetnostjo Janeza, meščana ljubljanskega, imajo tudi še slike na Vrhu pri sv. Petru; na drugi strani se pa tu jasno vidi prehod v realizem, in sicer pretiran, skoro bi rekel, stiliziran realizem, katerega vrhunec imamo na Kranjskem v slikah podružnice v Bodeščah pri Bledu. Jaz bi tudi iz različnih vzrokov, katere bom ob priliki razpredel, slike na Vrhu kakih deset let pozneje datiral kakor Dostal. Gotovo je, da je pri nas idealistično slikarstvo cvetelo in doseglo svoj vrhunec šele v šestdesetih letih XV. stoletja v slikah na Mačah pri Preddvoru iz leta 1467. Slikam pri sv. Petru na Vrhu bi tako pripadla važna vloga prehoda iz idealistične struje v realistično. Realizem po mojem mnenju tudi pri nas ni samo posledica dejstva, da bi se bila umetnost pokmetila ali hotela ustvarjati za kmečki okus, ampak šele posledica novih vplivov, ki so prišli od severa.

Zelo praktičen in potreben je bil spis »Varstvo spomenikov in naše cerkve« (str. 56 sl.). Tu imamo najprvo kratek pregled razvoja vprašanja o varstvu spomenikov in sedaj veljavnih načel; dalje poudarja pisatelj, kako je cerkev od nekdanj skrbela za svoje spomenike, ki so v zvezi z njenim kultom. Pod naslovom »kako naj duhovnik v svojem delokrogu skrbi za varstvo spomenikov« zavrača celo vrsto najvažnejših ugovorov, ki jih v svoji praksi skoro vsak dan čuje, na prav primeren način in kaže zelo trezno razumevanje modernih načel o varstvu spomenikov. Nazadnje podaja nekaj praktičnih navodil za varstvo cerkvenih spomenikov. Stavke za stavkom moramo tudi s stališča državne skrbi za varstvo spomenikov podpisati in se veseliti, da so ta zdrava načela tako prožela društvo za krščansko umetnost, katerega naloga je ena izmed najbolj kulturnih v naši deželi. Umestno in nikdar dosti poudarjeno je tudi načelo: Agentom ničesar izročati! Ne v zameno, ne naprodaj, ne v popravo; za popravo imamo solidne domače moči; če pa agentu kaj prodaš ali zamenjaš, te je gotovo opeharil. Tislím, ki danes tako tiščijo za novim in da temu napravijo prostora, staro zavržejo, prav umestno stavi vprašanje: »Kdo ve, ali ne bo že prihodnji rod z večjo upravičenostjo metal iz cerkva stvorov, ki so se postavili v našem času, kakor to delamo mi z deli naših prednikov.«

Med slikami, ki jih prinaša poročilo in ki se nanašajo na tekst, je najzanimivejša slika velesovskega kipa Matere božje. Domnevanje, da je iz XIII. stoletja, torej da sega v dobo početka samostana, je bržkone pravilno.

Med slikami so dalje jako zanimive slike na tabli 4. Sliki 1. in 2. na tej tabli nam predstavljata stari in novi oltar sv. Frančiška v frančiškanski cerkvi v Ljubljani. Društveni tajnik je postavil sliki molče drugo poleg druge in ni nič zapisal v njihovo razlago. Vendar pa prav toplo povabimo vsakega izmed čitateljev, da primerja ti dve sliki, in bržkone se bo večini starega oltarja škoda zazdelo. Zelo zanimiva je tudi slika št. 3., nova cerkev v Radečah pri Zidanem mostu.

Želim poročilu mnogo bravcev in še več takih, ki bodo trezne misli, ki jih podaja, udeleževali v svojem delovanju, društvu za krščansko umetnost pa veliko uspehov na temelju, na katerem sedaj deluje.

Dr. Fr. Stelè.

Leposlovne novosti.

Piše Pavel Perko.

Zabavna knjižnica, XXIV. zvezek. Izdala Matica Slovenska. V Ljubljani 1912.

Milčinskega »Zločinci« pač nimajo leposlovne vrednosti, ako se morda ne oziramo na dosti gladki slog in pa zanimivo snov, ki jo pisatelj obdeluje. Zanimiva je snov zato, ker je očitvidno dogodek vsaj v glavnih potezah vzet naravnost iz življenja, in ker je dogodek aktualnega pomena; nudi namreč pogled v tiste nizke sfere socialnega življenja, kjer se ubožstvo druží z zanikarnostjo in moralno propalostjo. Spis se mora torej presojati bolj s kulturno-socialnega stališča. Da ima pisatelj in ž njim vred tudi bralec sočutje z ubogo pijančevo družino, to je etična dobrina pričujočega spisa. Tudi odpor proti demonu, ki uničuje srečo družin, je efekt zgodbe. Vendar je treba opomniti, da odpor proti propalemu Korčetu in sočutje z njegovo družino še ne opravičuje umora na str. 23. In vendar, ako čitatelj prebereš povest do konca in se nepristrano vprašaš, kakšne vtise ti je problem dogodka pustil v duši: reči moraš, da se te lotuje prepričanje, kot da je imel major Davorin prav, da je vrgel pijanca Korčeta v vodo in s tem rešil družino iz krempljev zveričloveka. V mislih gledaš Korčetovo družinico (str. 23), »simpatično Malko, ki si je navzlic mladosti naprtila blaženo skrb za mater in bratca, Korčelo, ki bo našla v malem gospodinjstvu svoj mirni delokrog in se oddahnila od neprestanega gladu, groze in sile; bratca, ki ju red in vzgoja vendarle rešita preteče jima zanikarnosti. Nemara so že v svojem novem zavetju zadovoljni in srečni. In zdaj bo mednje prihrula zopet ta le pijana žival, namah razdrila gnezdo, uničila četvero življenje...« — In ko drugi dan pri Fužinah potegnejo iz vode vtopljenca in ga spoznajo za Korčeta: tedaj se čitatelj veselo oddahneš in si misliš: »Prav je storil major Davorin! Utopil je enega, a s tem je rešil četvero življenje!« In vendar taka morala ni prava! Nikdar se ne sme storiti slabo, da bi iz tega sledilo kaj dobrega! — Priznam pa, da ton, ki preveja vso povest, ima nekaj tako blagega na sebi, da slabemu efektu odbije precej ostrine in da bo subjektivno povest učinkovala blažje, kot učinkuje, ako jo presojamo objektivno.

»M a d e ž« je odlomek iz življenja, ki je, kar se tiče verjetnosti dogodkov in značajev, nekoliko pretiran, a napravi še dosti dober vtis. Slog je v pripovedovanju razblinjen, v dialogih odlomljen.

Tudi Anka je v prvem delu bolje zadeta, kot ob koncu. Njeno raskavo in zadirčno vedenje nasproti teti nam jo proti koncu dela zagonetno. Ko pričakujemo, da se nam uganka kako razreši — pride pa konec. Ko bi bil pisatelj pustil junakinji pot nazaj odprto in namignil, da se naposled vrača nazaj v svojo mirno sobico in k svojim knjigam in drobnarijam, bi tisto sočutje, ki nam ga je znal vzbuditi v početku, izzvenelo v primeren finale. Konec v tem zmislu bi se mi zdel tudi čisto naraven; zakaj od enega zapuščena, do drugega brez simpatije — kaj ji je pač kazalo drugega, nego vrniti se v tiho in mirno življenje nazaj. Tako pa izvemo samo, da teta Marija stoji ob oknu in gleda za Anko, ko odhaja. Pa ne ve niti teta Marija, niti mi, niti menda junakinja sama, kam odhaja... Zdi se mi, da hoče biti pisatelj originalen, pa je le nenaraven. Akord ubere, a melodijo odlomi, ko bi imela izzveneti. V odlomkih bi bil velik, v celoti je majhen.

»Mojster Roba« je produkt perverzno-bolne fantazije. Neke vrste novela je, ki naj bi na simboličen način rešila problem o »ljubezni«, ki naj je umetniku vzmet in dvigalna sila k umetniškemu stvarjanju. Pa ne mislite, da je ljubezen, ki mojstra Robo ogreje do umetniških poletov, morda ljubezen v Dantejevem zmislu, ki giblje vesoljstvo. Ne, »ljubezen« mojstra Robe je taka-le:

Str. 58: »Sam ni vedel, kdaj so se vjele roke z rokami gospe Sabine, vse je bilo kakor v trenutku opojnosti, kakor da so zaplesali okoli vsi božanski svetovi.« In eno stran dalje: »Bele roke so se ovile okoli slikarjeve glave, obležal je v njenem naročju in je strmel v njen poželenja poln obraz. Čutil je valovanje njenih prsi... Oklenil se je je z divjimi silami... Tako so šli večeri in sledile so pomladne noči, polne ljubezni in življenja.«

To je ljubezen Nr. I.

Nr. II. pa tako-le:

Str. 60: »Ali ne stopa (ljubezen) po polju v podobi mlade deklice? Vitka je nje postava, lahek korak, nežna roka, svilena obleka, tajinstvena kakor sanje... Njen obraz se mu je približal prav pred oči: bel, skoraj bled z lahno rdečico, z globokimi očmi, z napetimi ustnicami... Odsla sta po poljski poti med njivami. Mrak je zagrinjal polje, tih šepet vetrov je šel preko njiv... Prijel je njeno vitko telo in jo pritisnil k sebi... Začutil je dolg poljub na ustnicah, mlado telo je zadrhtelo na prsih« itd.

Notabene: to je šele ljubezen Nr. II.

In Nr. III. — ?!

Str. 62: »Naenkrat je dvoje mehkih rok zakrilo slikarju oči. — »Kdo je?« — Prijel je za obe roki, ki sta mu vdano viseli preko ram. — »Juta!« — Vzpela je ob njem svoje nežne roke, ter se ga je oklenila. Celó njeno telo je jokalo in drhtelo na njegovih prsih« itd. — Juta je sicer še mlada in napol otrok, toda nje govorjenje in nje obnašanje kaže, da se bo iz njenih čustev prejkoprej razviló nekaj, kar bo podobno »ljubezni« ad I. in II.

Pod I., II. in III., ki so figurirale vse ob enem času, pa pisatelj naredi črto in sumira (str. 64): »Ljubezen je, ki dela in živi. Velike so naše misli, ponosne in zmagovite, toda bile so kakor rakete, proti vseogrevajočemu solncu. Postali smo žrtve brezdolja, zato, ker nismo videli polj in njiv, ki čakajo dela, nismo videli mladih oči, hrepenelih po ljubezni. Zato glejte, da greste na delo in v življenje, dokler je čas...«

Kritik v »Ljubljanskem Zvonu« (1913, str. 2) prav karakteristično dostavi pripombo: »Zato se tudi Roba oženi, s katero, ne zvemo prav, pa nič ne dé, ko pa ima rad vse tri.« Bravo!

No in taka ljubezen naj bi dajala umetniku polet! Ne slepiti sami sebe in ne polivajte prave poezije z gnojnico mesenosti, meneč, da ste ustvarili dušno hrano umetniškemu geniju! To je brozga, ki v njej tisto pergišče lepote, ki ste jo namešali, popolnoma izgine; dih prave poezije mora v takem blatu nujno utoniti. Zato sem trdnega prepričanja, da mojstri Robe še dolgo ne bodo vzgojili mojstrov umetnikov.

Po cesti in stepi. Zložil Radivoj Peterlin-Petruška. Izdala Slovenska Matica. V Ljubljani 1912.

Neka preprostost, narurna in neprisiljena, ki ne išče originalnosti in efektov, je prednost — žal, da skoro edina — pričujoče zbirke. S par hitrimi potezami vrže Petruška svojo sliko na platno; dasi je slika očrtana le v površnih obrisih in ji pravzaprav manjka duše in jedra, vendar slika, v kolikor je izdelana, je jasna in plastična. Zažari kakor meteor ali raketa, nekaj lepega je zaenkrat ogorelo bralčevo čustvo in duša se mu je zaveselila umetniškega užitka, ki se obeta... Toda glej, uho pričakuje nadaljnjih zvokov — a pesni je konec! Pesmi je konec, ne da bi bila izzvenela; čustvo se je razplamtelo, a mora ugasniti nekam nasilno in nenaravno! Bilo je nekaj zvoka, a zvok je prešel in je pustil praznino...

In res je čut praznine končni efekt malone vsake Petruškove pesmice. Človek se vpraša, ali ni bilo škoda gladkih kitic in narodnega tona — ali ni bilo škoda vse te lepe lupine, ko pa ni jedra pod lupino! Večina pesmic v zbirki je brez prave vsebine! Imenoval bi jih »Stimmungslieder«, a tudi kot take ne pridejo do veljave, ker občutje pač vzbudé, a ga ne utešé. In tako so ta delca vsa skupaj kakor igračke, ki dovolj ljubko teko, a naposled nima od njih ne pesnik nič in ne čitatelj nič.

Ali so mar pesmice na str. 11, 14, 15, 20, 22, 23, 27, 28 itd. kaj več kot igračkanje? Kaj pa povedo? In zakaj so tukaj? Neko čustvo vzbudijo, a ga prezgodaj ulomijo. In čustvo vzbuditi, a ga ne utešiti: to vendar ni namen pesnika, ki mora skrbeti, da tudi v najmanjšem delu ustvari umotvor, ki se sklene sam v sé in izzveni v celoto. Da je čustvo pristno, ne bom tajil, ker pesmice kakor str. 11, 15, 22, 31, 34, 43, 45, 50, 52, 53, 59 itd. žarijo in za hip res ogrejejo. Ampak to je meso brez kosti, to je telo brez duše! Prazne so!

Semintja skuša Petruška položiti v pesem tudi kako misel. Zlasti VI. del je v tem pogledu boljši. A navadno je misel izražena tako nejasno in zabrisano, da ne vemo, kaj pravzaprav hoče. (Primerjaj str. 77, 1 in 2). Nekatere kakor str. 95 bi imenoval celo lepe, ko bi se bil pesnik izrazil tako, da bi ga čitatelj moral prav razumeti. Jasnosti izraza manjka tudi pesmici na str. 106. Izražena je zelo dvoumna trditev, da

tam so tebi vsi enaki,
kmetje, popi, poštenjaki . . .

Ustaljenega naziranja glede posmrtnega življenja od Petruške ni pričakovati; to nam pričajo zlasti pesmice proti koncu zbirke. Na str. 122 ugiblje pesnik, kaj bo ž njim po smrti. Da se mu bo življenja sila enkrat izčrpala kot vsakemu zemljanu, to verjame. Tudi ve, da ga bodo potem zabili v »smrekov zaboje« in ga položili v vrsto drugih mrličev. A kje bo njegov duh tedaj? Morda se prerodi v »ogelj večni« v svetišču . . . ali pa postane nagajiv Amor, devam šepetajoč . . . mogoče bo pa kar med angelje prištet . . . ali pa bo celo Bog; toda »brez radosti in brez boli vsake« — nekaj lipov bog?! — Zato je pesniku večnost tako temna in nejasna, kot njegova pesem na str. 123. Smrti se boji, a v tem strahu ne ve tolažbe ne sebi, ne drugim (124, 125).

Kakor so nekatere pesmi polne življenja (19, 30, 101, 111, 113 itd.), jih vendarle prepleta neka tiha bol, ki jo ponekod celo dober humor (13) ne more zabrisati. Notranja razdvojenost in pa melanholija, ki meji semintja na pesimizem (88, 89, 104, 110, 115), pač nista prikladni, da bi zazibali čitateljevo dušo v sklad in harmonijo. Ako še pristavim, da zveni tupatam tudi frivolni ton (10), ter da je tudi v erotiki poudarjena bolj materialna, kot duhovna plat — potem bodi s tem povedano, da se bo popotnik po teh cestah in stegah naužil več prahu kot poezije.

Mnogoličen in globok Petruška ni. Ena struna poje v raznih variacijah, in ta je — ljubica. Kot da je Wein, Weib, Gesang najvišji cilj in smoter, ki je vreden, da pesnik kaže do njega pot sebi in drugim! Povrh pa še neokusno izražanje (7, 36) in neprimerne primere: »se zanjo trudil kakor vol« (97), ali »vsega vina ne izpijem« (38). — Res, ko bi ne bilo gladkih verzov, ki zadenejo semintja pristonarodni ton, in pa narave, ki iz Petruškove grude kot nekaj v ljubezni občutenega veje in hlapi: potem ne vem, kaj bi mogel na zbirki pohvaliti.

Sploh je na Petruški preveč ženskega, premalo moškega. Ko bi nam kot mož povedal nekaj, kar bi imelo mozeg in kosti, ter obdal tisto z čutom lepote in poezije (kateri čut se Petruški ne more odrehati), potem bi nam nekaj ostalo in ohranili bi si drobno knjižico v veselje in spomin. Tako pa je šlo mimo duše kot navičniki Flitter in je vse skupaj izginilo brez vtisa in sledu. Nemesis!

Kulturni listek.

Veda, III. št. 3.

Blasfemije proti krščanstvu in nova filozofija življenja.

Saša Nadin nadaljuje svoje blasfemije proti krščanstvu. Krščanstvo mu je spet »židovski duševni otrov« (227); Jehova »svetovni ropar« (228), »klasični pačitelj in svetovnozgodovinski zastupljevalec kulture (238). Vera mu je »budalost«; budalost zlasti vera v posmrtno življenje, v »iluzorično življenje«, v »goljufiv« drugi svet (233). Dogmo o evharistiji tako-le opisuje: »Pobožni kristjan pojé, toda le v svoji revni domišljiji, z rešnim telesom židovskega boga-človeka. Nasproti temu obstoji v goli istini, pač v rafinirano religiozno zakriti gospodarski obliki, semitska antropofagija dane svetovne ekonomije« (236). Cerkev mu je »arheološka kurioznost« (227). Kaj torej? »Proč s svetovnim roparjem Jehova!« (228). »Razžidimo in razkristijanimo se« (240). Cerkev naj se izpremeni v prirodnoznanstveno organizacijo ljudstva. (227). Novi »bog« je svetovni smoter: oskrbeti delavnim narodom življenjskih potrebščin (241). Temeljni dolžnosti sta: biti zdrav in delati (228). »Religija je mrtva, naj živi življenje!« (241).

Poleg tega naj se še odpravijo dedno pravo, rentne naprave in kovinasti denar (241) in človeštvo bo srečno. »Sreča vsega človeštva je blizu!« (242)... Ne! »Vsekako moramo zaenkrat računati s strašnim zaslužnjem in propadom človeškega rodu; pretrpeti bo treba še strašne napore, da bomo našli pot k ozdravljenju socialnega življenja« (229).

In potem?

Potem se bo uresničila definicija človeka: »človek je bitje, ki krije svoje potrebščine s smotrenim delom s pomočjo orodja, ki je je sam iznašel ali ki so je drugi ljudje iznašli, in sicer z delom, ki je med ljudi razdeljeno« (231). V tem je pa sreča (239). —

No vidite, pa smo prijadrali spet k tisti trebušni filozofiji, ki ji človek ni drugega kakor žival, zadovoljna, da se najé. Razloček je le ta, da mora človek »smotreno delati«, pujski se pa dajejo od drugih mastiti. O modri pujski, o srečni pujski!

Naši Zapiski 1913, 3—4.

Slovenski socializem.

»Naši Zapiski«, doslej »moderna socialna revija«, so s 3. letošnjo številko postali »socialistična revija«, »znanstveno glasilo socialdemokratske stranke«. Urednik jim je poslej dr. Henrik Tuma.

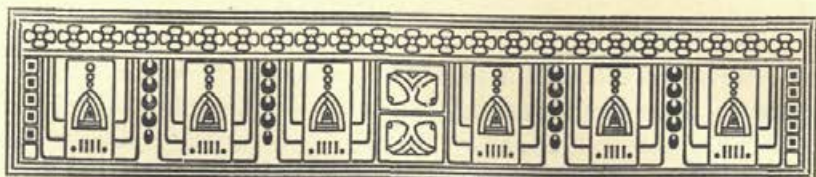
V članku »Naš program« tolmači urednik svoj socializem. Ne moremo reči, da bi bil ta socializem posebno jasen, dasi pravi

dr. Tuma, da mu je »formalna logika najvišja kontrola vsakega mišljenja« (70). Jasno je le to, da »odklanja nejasne zahteve po spoznanju božje ideje« (70), da so mu dogme le za človeka »v onem štadiju, ko ni zrel za samostojno mišljenje in ga vodita instinkt in čustvovanje« (68), in da so mu cilji krščanstva »cilji-fetiš« (69) in »misticizem«, v nasprotju z realnostjo (68). To je najbrže tudi ono, kar veže »Naše Zapiske« z »Vedo«, ki pozdravlja socialistično revijo kot »sobojevnico na slovenskem kulturnem polju« in pravi, da imata »marsikje skupne cilje in skupen program« (Veda, 1913, štev. 2, stran 212). V drugem pa nam ta socializem ni prav jasen. Dr. H. Tuma zameta Marxov »historični materializem«, in priznava moč idej, pravice in države, a priznava jih le, »ker so se vzrodile iz ekonomičnih razmer« (70). Ali ni to vendarle spet historični materializem, četudi tako enostransko ne poudarja zgolj ekonomskih činiteljev? Spet nekje pravi: »Spoznanje prirode prehaja v tehniko in le ta v socialno ureditev« (71), drugje pa, da »socializem ne preide brez ostanka v prirodoznanstvu, t. j. v genetično-kavzalnem razlaganju bivajočega ali domnevanju bodočega« (69). Ali ni to dvoje v nasprotju? oziroma, če je drugo resnično, ali je socializem res še »znanstven« sistem? »Marksizem — to je menda jedro vsega modrovanja — nam ni filozofičen sistem, zato se nam tudi filozofični temelji socialne demokracije ne majo.« Ali ima torej socialna demokracija filozofične temelje ali jih nima? Če jih ima, ali so drugi kakor Marxovi? Če jih nima, kako jo je mogoče utemeljiti? kako mogoče govoriti o idejah in ciljnih socializma?

Literarni zapiski.

Dr. Leopold Lenard je napisal v poljskem jeziku delo: »Historični razvoj slovenske gramatike«. Prvi del je natisnjen v listu »Prace Filologiczne« (tom. VIII, zeszyt II). Tu obravnava v uvodu (rokopisne in tiskane) vire slovenskega jezika do leta 1550., potem pa zgodovino slovenske gramatike v dobi reformacije (Bohoričeva gramatika).

»Veda« priobčuje odgovore na anketo o jugoslovanskem vprašanju. Dr. Fr. Ilešič je napisal v »Slov. Narodu« razpravo o razvoju slovenskega književnega jezika v jugoslovansko smer. V »Naših Zapiskih« se Abditus bori zoper »znova oživelost vrazovstvo« in »ilešičevanje«. »Jugoslovanska narodna ideja, pravi, ne pridobi nič in ne izgubi nič, ako ji Slovenci žrtvujemo svojo narodno individualnost, svojo težko priborjeno kulturo — svoj književni jezik.« Praktično reševanje jugoslovanskega problema za nas je le »v smotrenem delu za lastni socialni in kulturni napredek, v boju za višje in svobodnejše življenje.«



Sedanje stanje slovenskega svobodomiselstva in naša naloga.

Franc Terseglav.

I.

Svobodomiselstvo na Slovenskem kaže danes precej drugačno lice kakor recimo pred petnajstimi leti. Naše svobodomiselstvo spričo temeljito predrugačenih javnih razmer ne išče le drugih oblik v boju zoper krščansko idejo. Res je, da traja boj med takozvano svobodno mislijo in krščanstvom med Slovenci dalje in res je na drugi strani, da je mesto elana, s katerim je svojčas liberalizem napadal pozicije pozitivnega verstva, stopila neka bolj pritajena srditost in, kolikor pride tu vpoštev politično torišče, na katerem se ta boj odigrava, je to tudi precej sad premišljene taktike. A bister opazovalec ne more prezreti, da je tudi notranja moč našega svobodomiselstva dosti omagala.

Kar se tiče širših plasti našega svobodomiselstva, je njegov nivó ostal povprečno isti. Argumenti, ki se v teh krogih rabijo proti veri, Cerkvi in duhovščini, so ostali isti kakor pred dvema decenijema, vidik, s katerega ta masa presoja vprašanja svetovnih nazorov, ni postal nič višji in nič širši, in tista odurna nestrpnost, ki je pri nas že izpočetka spremljala boj duhov, ni žal zadobila nič milejših oblik. Nekoliko drugače je, če — izvzemši že aktivne politike, žurnaliste po poklicu in agitatorje — jemljemo vpoštev one inteligente iz nasprotnega tabora, ki so zapustili univerzo v teku zadnjih deset let, da ne govorimo o izrazito socialnodemokratskem izobraženstvu, ki je že davno pred to dobo kazalo veliko resnejše in globlje pojmovanje vseh problemov, ki se v zvezi s splošnim modernim napredkom človeštva (*sit venia verbo*) tičejo tudi našega naroda. Tu opazamo sledeči pojav: Filozofija življenja, zgrajena na vulgarnem ateizmu in materialistiškem mo- nizmu prošle dobe, ne zadostuje več in zato se kulturni boj v

te j smeri ne vodi več s tisto samozavestnostjo kakor nekdanj. Opaža se očito prizadevanje ločiti verstvo od takozvane »cerkvenosti« in napadi so bolj naperjeni proti temu, kar nasprotniki umevajo pod »cerkvenostjo«. Končno se s tem za nas seveda nič ne izpremeni, toda ta pojav kaže vendarle neko ugodnejšo duševno dispozicijo vsaj pri enem delu nasprotne inteligence, tako da je nekaj upanja, da nekateri od nje najdejo prejalislej iz svoje meglene religioznosti pot tudi do »cerkvenosti«. Ni treba posebič poudarjati, da je to posledica bankerota materialističnega svetovnega naziranja, kakor se je med velikimi kulturnimi narodi pojavil že pred desetletji. Na drugi strani pa ne smemo prezreti, da bo večji del svobodomiselnega izobraženstva to krizo prebolel tako, da se bo od pozitivnega krščanstva le še bolj oddaljil; v kakšni določni obliki, to pa je še vsem neznan. Zazdaj gredo mnogi naši nasprotniki mimo te krize na ta način, da se poglobljajo v socialna, narodnogospodarska in nacionalna vprašanja sploh, ne morejo pa popolnoma prikriti, kako nestalna, negotova in labilna je metafizična podlaga, na kateri slonijo, in kako iščejo stalnejše in konkretnejše. Pri tem se marsikateremu primeri, da se odkrije kot popoln materialist in racionalist stare šole in nekaj takega smo opazili celo pri »Vedi«, še bolj pa v političnem dnevnem časopisju, zlasti v socialdemokraški »Zarji« v seriji nekkih člankov o verstvu. Najneugodnejšo prognozo pa kaže oni veliki, če ne pretežni del mlade svobodomiselne inteligence, ki živi v popolni indiferentnosti za vsa vprašanja višje vrste. Pomudimo se nekoliko pri enem pojavu izmed mnogih iz te krize!

II.

Ko se je pisatelj tega sestavka nekoč v nekem svojem predavanju doteknil enega najglobljih vprašanj metafizike, vprašanja dobrega in zla, ter pri tej priliki pokazal na versko dogmo o padcu celega stvarstva, s katero krščanstvo na najpopolnejši način izmed vseh verstev razlaga to dejstvo, je H. Tuma, ki ima med našimi nasprotniki najširšo in — če se smemo tako izraziti — najbolj elastično izobrazbo, v svoji tozadevni kritiki na to replical, sklicujoč se apodiktično na princip razvoja, češ da temu nasprotuje. Tudi sicer se da iz znanstvenih publikacij našega svobodomiselstva posneti, da mu je princip razvoja najvišji filozofski princip, ki nam odkriva bistvo vsega bivanja, naj potem

vidi to počelo udejstveno v naravni descendenci, kakor jo je zastopal Darwin ali pa sledi v tem oziru bolj kritičnim evolucionističnim teorijam modernejših šol.

Razvoj pa ne more biti najvišje počelo bivanja in kdor se pri tem principu kot zadnjem ustavi, dokazuje s tem, da više ne more ali noče. Razvoj je lahko mnogoter: iz nepopolnih oblik v nepretrgani zapovrstnosti navzgor do vedno bolj popolnih, iz popolnih oblik v nepretrgani zapovrstnosti navzdol do vedno bolj popolnih, potem je mogoče eno ali drugo v nezdržni vrsti, končno pa je mogoč nepretrgani ali pretrgani razvoj periodično navzgor in navzdol, navzdol in navzgor. V vsakem slučaju pa je razvoj ali časoven ali večten. Večten bi metafizično mogel biti, če bi bilo svetovje večno v zmislu, da nima časovnega početka. Nikoli pa razvoj ne more biti sam od sebe, kakor tudi svetovje ne more biti samo od sebe. Kar je samo od sebe, ne potrebuje drugega razloga za svoje bivanje, iz česar sledi, da je absolutno, absolutno brezčasovno, brezprostorno, neizpremenljivo, ni izpopolnjivo ne navzgor ne navzdol, sploh brez vsake diferenciacije, ker je najpopolnejše. To pa razvoj ni. Razvoj mora zato biti vsaj od drugega povzročen in mora imeti smer od drugega. V zadnji korelini pa tega ne more imeti od drugega kakor od Absoluta, ker je »progressus in infinitum« nezmiseln. Do tega pa pridemo že po sami analizi pojma razvoj iz: razvijati se. Razvija se nekaj le iz česa, vsled česa in k čemu in zato mora imeti končno absolutno počelo izvan sebe in nad seboj.

Če se konkretno vrnemo na versko dogmo padca vsega stvarstva, moremo priznati razvoj, bodisi tak ali drugačen, (če je dejansko tako, je drugo vprašanje), in nam vsled tega vseeno ni treba padca tajiti, ker je oboje logično medseboj združljivo. Tudi če bi splošni razvoj obstojal in če bi tudi človek v svoji celoti bil le pojav tega razvoja, bi ne bilo nemogoče, da bi bil z momentom, ko je postal razumno in svobodno hoteče bitje, padel. Kajti razumen je enkrat postal, naj se je — dato sed non concessio — do razumnosti razvil kakorkoli. Če pa evolucionist postulira, da je človek popolnoma determiniran, je svetovna uganka, v koje ospredju stoji dramatični konflikt med težnjo po samoizpopolnjevanju in napredku ter med mnogoterimi silami, ki to ovirajo — le še bolj zamotana; nepojmljivi bi bili vsi veliki duševni boji, ki iz tega izvirajo, in nepojmljivo, kako more človek, če bi bil nesvoboden, misliti da je svoboden, odgovoren in

da ima potem sploh kaj pomena, če hrepeni više, navzgor, za kakimi vzori!

Ideja vesoljnega padca je tudi brez ozira na razodetje — dejal bi — postulat človeškega razuma. Zakaj bistvenega razločka med dobrim in zlom, one velike disharmonije v človeštvu, ki iz tega izhaja in napravlja iz cele človeške zgodovine neke vrste globoko tragedijo, si drugače skoraj ni mogoče razložiti. Mar iz »razvoja«? Mogoče je, da imajo ljudje časih za dobro to, kar imajo ali so imeli v drugih razmerah za zlo, in narobe, nekaj pa je vendar brez ozira na čas in razmere vedno le eno ali drugo in se je vedno kot tako smatralo. Temeljno vprašanje ni, kako so se pojmi dobrega in zla v posameznih slučajih in dobah »razvili«, temeljno vprašanje je, zakaj se je ta diferenciacija enkrat v vesoljstvu pojavila — ako že stojimo na splošnem evolucionistiškem stališču. Absolutni evolucionizem nosi v sebi nespravljivo nasprotje. Kateri evolucionist more tajiti, da je človeštvu vrojena neodoljiva težnja po sreči, popolnosti, harmoniji in kateri evolucionist more tajiti, da je dejansko nikoli ne dosežemo v oni meri, v kateri bi jo hoteli. In če bi jo — bi prenehalo vse to, kar evolucionist imenuje razvoj v svojem zmislu! Prav ima evolucionist, da je relativni razvoj, in nihče ni tega nikoli tajil, razvoj namreč, ki izvira iz tega, da vesoljstvo v svoji celoti stremi za absolutno popolnim, to je dobrim, da pa se mu stavlja nasproti ovirajoča sila nepopolnega, nedobrega, zlá. Na samih besedah dobro ali zlo ni nič ležeče, ampak na stvari, ki jo tako zaznamujemo. Tajiti bistveno razliko med dobrim in zlom, se zato pravi tajiti bistveno razliko med popolnim in nepopolnim, kar je nonsens. Zakaj če gremo temu zopet do dna, kaj pomeni in kakšen zmisel ima potem ves razvoj, če je popolno in nepopolno, med katerim teče razvoj, končno enoteristo, če je potem vseeno, ali je razvoj ali ni. Zakaj razvoj se vendar ne omejuje samo na prigodne oblike, na diferenciacijo fizičnih organizmov kot takih! In še ta je nepojmljiv, če mu ne vemo ali vsaj ne slutimo zmisla! Potem je sploh vse le žalostna farsa, igra brezumnega »boga« s svojimi razumnimi stvori! To je Ahilova peta absolutnega evolucionizma, da omamlja svoje privržence z odkrivanjem zakonov razvoja pri protozoih, da pa popolnoma odpove, ko mu je odgonetati metafizično vprašanje, ki se razumnemu človeštvu stavi, ko se vpraša po pomenu in namenu, po zmislu razvoja pri razumnem bitju in pri vsemirju. Zakaj tu mora

najdoslednejši materiališki ali monistiški evolucionist postati metafizik, ako hoče sploh na to vprašanje odgovoriti, toda njegova metafizika visi v zraku, saj ne priznava ničesar, kar bi bilo *μετά φυσιν!*

Vulgarni svobodomislec spričo teh vprašanj navadno povprašuje: zakaj pa vedno zakaj? Je pač natorno teženje človeškega razuma, da išče zadnjih razlogov zlasti za stvari, ki se tičejo subjektivnega in objektivnega človeškega blagra, najvišjega, za čimer hrepeni srce človeško. Svobodomiselni znanstvenik apelira na filozofske sisteme svojega kova, ki razlagajo vsemirsko uganko, kakor pač po njegovem najbolj morejo. Toda more li, če se znebi strankarskih predsodkov, ki žal zlasti pri nas zatemnjujejo še tako visoka in važna, sicer dnevnemu vrvežu odtegnjena vprašanja, zanikati, da more le verstvo nanja najbolj zadovoljivo odgovoriti? Zakaj verstvo pohaja iz najskrivnejših in najsilnejših korenin človeške nature, se obrača do uma in do srca, je produkt kolektivne psihe, spaja racionalnost z najglobljimi nagoni človeštva in ima zato neprimerno večjo garancijo istinitosti v sebi nego sistemi posameznikov in ravno zato tudi neizmerno moč in vpliv. Kar se pa glede vseh verstev v gotovi meri priznava, se ne more tajiti pri krščanstvu, temmanj, ko sam H. Tuma priznava, kako velik in integralen faktor zapadne človeške kulture, ki je vendar v svoji celoti dobra, je in ostane krščanstvo. Če bi vsaj glede tega vse slovensko svobodomiselstvo bilo edino, koliko bi bilo bolje! Toda od tega smo pri nas tudi danes še zelo daleč.

III.

Dosedanja analiza kaže, da vlada danes v vrstah našega svobodomiselstva še večja neizvestnost glede najglobljih problemov vsemirja nego svoječase, ko se tehtnost teh vprašanj med našimi nasprotniki vsled posebnega razpoloženja one v materializmu popolnoma utopljene dobe niti ni čutila. Takrat še ni bilo Jamesa in Bergsona, še ni bilo »neolamarkistov« in »neokancijancev«, ni bilo še »novoidealistiške« filozofije. Danes so vsi ti novi elementi postali kvas za neko novo orientacijo tudi pri našem nasprotnem razumništvu, le da je še čisto negotovo, kaj se iz tega izcimi, ali kaj boljšega ali kaj slabšega, ali pa pademo nazaj tja, kjer smo že bili.

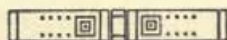
Specialno glede religioznega mišljenja in čustvovanja, ki se je pri vseh velikih kulturnih narodih kljub vsem prevratom ali v

tej ali v oni obliki tudi med razumništvom ohranilo vedno na neki stopinji, odkoder je bil po prestani krizi polet navzgor lažje mogoč — stoje stvari pri nas v enem oziru nekoliko drugače. Fr. Ilešič je nekoč govoril o problemu, bolje problemih malega, to je, slovenskega naroda. Eden izmed teh problemov, ki ga je prezrl, je ta, da so vsa velika duhovna gibanja med nami — izvzemši živo, tradicionalno in po zgodovinskih peripetijah neizmerno utrjeno versko čustvovanje našega ljudstva — več ali manj kopija onih, ki so se med velikimi narodi, od katerih smo vse-skozi odvisni, že izvršila, ko jih je naše razumništvo jelo šele v sebi čutiti ali pa jih moramo preživljati nekako v časovno potenciranem razvoju, jih torej v sebi prav ne doživljamo. To je seve posledica našega primeroma zelo poznega narodnega in kulturnega vzbujenja. Da bi pa večje narode prehiteli, zato nam manjka sile, komaj jih dohitevamo. Tako je tudi ena zelo važna stvar šla mimo našega razumništva: tista religioznorestavracijska gibanja pri ostalih narodih, ki so v periodičnih presledkih dvigala prav najizobraženejše in najnaprednejše sloje. Mi tukaj logično abstrahiramo od nepretrganega vpliva in moči Cerkve, ki ima pri vseh teh gibanjih največji delež. Nevidna moč Cerkve in njenih milosti je delovala tako v Miltonu in Chateaubriandu in pri bratih Schlegel, kakor pri Solovjevu in Dostojevskem, sploh pri vseh, ki jih imenujemo v zgodovini globoke religiozne umove, v kolikor niso po svoji lastni krivdi zašli od edino prave poti. Tudi pri nas se imamo seveda Cerkvi zahvaliti za vse, kar imamo tudi med inteligenco pojavov verskega mišljenja in čustvovanja. S tem pa ni rečeno, da nečesa ne pogrešamo, in to je, kar sem uvodoma namignil, prav vpliv mogočno razvitih, z umetniško fantazijo oblagodarjenih, energičnih in izrazitih, dramatičnih religioznih individualitet izmed inteligence. Mislim, da me ne bo nihče napačno razumel. Svetih značajev, skromnih, bogoljubnih, otroškolepih duš, posnemalcev Frančiška Asiškega in Saleškega, jasnih razmišljevalcev najvišjih resnic, ljudi, ki so sami s seboj in z vsem svetom na jasnem, ki morejo drugim biti zanesljivi svetovalci na potu do večnosti, mož in žena, strogih s seboj in usmiljenih z bližnjim, teh, tako sodim, nimamo malo in smo jih vedno dosti imeli. In naše ljudstvo je gotovo eno najpobožnejših in ravno iz pristne, katoliške, neizkaljene in vsakega napačnega misticizma proste pobožnosti črpa največjo moč v svojem boju za biti in nebiti. Za to mi tu ne gre. Jaz mislim samo,

da se v časih, ko velik del razumništva kakega naroda kljub moči in zgledu religioznega življenja, ki okoli njega procvita iz ljudstva, ostane krščanski misli tuj, ko ga tudi propadanje bogomrzke »vede« ne more na pravo stezo pripeljati, ko kljub grizočim dvomom ostane svojim zmotam zvesto — jaz mislim, da je v takih krizah treba tudi tistih religioznih natur, ki mogočno učinkujejo v lepi besedi, v literaturi, v umetnosti. Niso to vsi svetniki, kakor je bil sv. Avguštin, navadno so to ljudje, ki se do konca življenja silno sami s seboj borijo. Pri vseh velikih narodih je bilo tako in je tudi danes tako; pri nas tega še ni bilo. So morda bili, ali se niso mogli razviti ali so se razvili v drugačni smeri, večidel so se dali absorbirati od političnega dela. Mislecev v svitu večnih resnic imamo, zgledov po varni poti krščanske popolnosti hodečih posnemalcev Kristusovih imamo, bogato razvite verske organizacije imamo, politikov, ki postavljajo javno delovanje na temelj krščanske dogme in etike, imamo, dejansko bogoljubno življenje je bogato in rodi vedno lepših sadov, ljudstvo se vzdaja v treznosti, evharistično gibanje je mogočno, religioznih značajev z izredno umetniško tvorilno silo še nismo rodili. Naša ljudska nabožna literatura gotovo ni majhna, med našim razumništvom se je pojavilo tudi zanimanje za večjo shlastično in apologetično, filozofično in asketično izobrazbo, kaj takega, kakor je bila n. pr. nemška religiozna romantika na svojem višku pa še nismo imeli. »Krst pri Savici« je vse nekaj drugega, preveč produkt skeptične resignacije, Medvedove pesmi s filozofskim ozadjem so nekaj čisto samosvojega, brez naslednic in bolj k razumu govorečega, Sardenko se še ni razvil in je tudi premehka natura, le Mencingerjev roman Abadon je nekaj zelo visoko koncipiranega. Naša literatura je v tem pogledu sploh nezrečeno revna. Vpliv našega izključno religioznega dela na literaturo je še jako majhen; krepki Finžgarjevi zasnutki zadnjega časa kažejo bolj vpliv socialne plati našega gibanja. Sugestivne individualitete na tem polju pa vobče pogrešamo. Anti-pol k Prešernu, ki je mnoga srca razdvojil, se nam še ni pojavil — duh, ki bi jih združil v mogočnem čuvstvu religioznega idealizma, kateri bi ublažil tudi vse naše javno življenje — svetnik ali vsaj k svetosti hrepeneč umetnik! Titan ognjenega duha, globoke in mnogostranske izobrazbe bi moral biti, da bi mogel pri naši svobodomiselni inteligenci otajati led verskega indiferentizma ali »individualizma«, kakor se zdaj imenuje; moral bi tudi imeti vpliva in

moči, ki bi si zagotovil učencev, in stati bi moral več ali manj nad našo dnevno politiko.

To ni tožba nad nečem, česar ni, a bi moralo biti. Morebiti — najbrže celó — pride ob pravem trenutku, ko bodo srca zanj še bolj pripravljena, nego so zdaj. Le to sem hotel povedati, da mu pripravljajmo pot. To bi bilo to, kar sem v naslovu k tem mislim imenoval našo nalogo. Ta naloga se ne da v celem svojem obsegu definirati, njena glavna smer pa je pač lastna religiozna vzgoja in izobrazba. Zdi se mi, da je, sicer v nekem oziru gotovo čisto resnična trditev, da deluje v naših nasprotnikih vsaj posredno zloba, oziroma zavestno protikrščanska sila, časih le izgovor, ko bi se z večjo in prav urejeno delavnostjo dalo veliko več rešiti nego se v resnici. Ne moremo si misliti, da bi vse dobro in plemenito, kar se v zadnji dobi tako mogočno poudarja v naših cerkvah in v njih goji, v naših kongregacijah, v teh gorečih molitvah in delih krščanske nabožnosti, ne poživilo vsaj še znatnega dela danes nam povprečno še tujega izobraženstva! Morebiti smo še na kaj pozabili. Morda je premalo ljubezni? Vprašajmo se, če smo in vkoliko smo kaj krivi. Potem utegne po božji milosti priti tudi tisti genius, ki ga naše kulturno življenje tako vabi in kliče.



Iz zgodovine bogomilov.

Dr. Fr. Trdan.

III. Kulturni pomen bogomilov.

Dozdaj smo razmotrivali razvoj bogomilske sekte samo s historičnega stališča; znabiti ne bo brez interesa, ako si ogledamo sliko tega obsežnega krivoverskega gibanja tudi od družabne, gospodarske in kulturne strani, kolikor moremo to posneti iz ohranjenih bogomilskih poročil. Vpliv namreč, ki ga imajo vsakokratne socialno-ekonomske razmere na razvitek religioznega življenja, se zdi veliko večji, nego se je to poudarjalo od starejših raziskovalcev. Zato so začeli v novejšem času tudi temu vprašanju posvečati več pozornosti. Posledica propada v religioznem in nravnem življenju je navadno vzbujenje novih, močnih religioznih motivov,

in kot nekak sopojav se prikaže tudi sodelovanje socialno-ekonomskih faktorjev. Starejše herezije, ki so se pojavile že v prvi dobi obstoja katoliške Cerkve, imajo svoje historično ozadje bolj v religiozno-filozofskih špekulacijah, ker je Cerkev takrat še živela življenje apostolskega ubožstva. Odkar pa se je zvezala Cerkev z državo in so se ekonomske razmere izpremenile, je začel bledeti apostolski ideal siromaštva in bratske enakosti; na njegovo mesto je dostikrat stopilo teženje po svetni moči in velikosti. Tudi je postala vrzel med posameznimi stanovi vedno globlja. Zato sodijo priznane avtoritete, da tiči glavni vzrok za naglo ukoreninjenje in razširjenje krivega nauka tekom 13. stoletja prav v razkrajanju družbe.¹

Kot nekak protiutež proti takozvani posvetnosti Cerkve (*Verweltlichung der Kirche*) so postavili bogomili in njim podobne herezije devizo: povrnitev k apostolskemu življenju. S teženjem po vrnitvi k apostolski Cerkvi je bila, vsaj in nucleo, že tudi dana socialna delitev bogomilskih občin. Dokler je bilo bogomilstvo omejeno le na ozek krog pristašev v Solunu in okoli ohridskih jezer, ni bilo nazunaj še skoro nikake razlike med predikanti in njih verniki, med svečeništvom in laiki. Pop Bogomil in njegovi privrženci so tvorili neke vrste prakrščanske komunistične občine, katerih namen je bil, povelečevati Boga s skupno molitvijo in svobodnim razlaganjem sv. pisma.² Z razširjenjem in rastočim številom heretikov pa je postala trdna organizacija posameznih občin socialna nuja. Prvotno misel popa Bogomila je bilo treba modificirati; in tako se je razvila iz prvotnega komunizma dobro urejena *ecclesia Sclavoniae*, *ecclesia Bulgariae* ter *ecclesia Dugunthiae*, ki so ostale v vednem stiku s podobnimi inštitucijami zapadnih patarenov in albigencev.

S tem smo se doteknili važnega vprašanja: ali so imeli bogomili posebno hierarhijo?

O zapadnih patarenih vemo, da so zavrgli zakrament mašniškega posvečenja in postavili nauk o splošnem duhovništvu; *quod omnis laicus sit sacerdos*. Duhovniško službo so smele iz-

¹ Sommerland Theo, *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland*, Leipzig, 1900; Denifle, *Quellen und Forschungen zur Sprache und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, Bd. 36, Straßburg 1876, str. 131 sl.

² Starejši in tudi novejši raziskovalci zro ravno v strogi disciplini, ki je označevala prve bogomilske srenje, eno glavnih privlačnih sil nove vere. Jagič, V., o. c. 80.

vrševati celo ženske: quod omnis laicus, etiam femina debeat praedicare. Toda te določbe so veljale le v prvih letih patarenstva, pozneje se je razvila prav v vrstah patarenov strogo organizirana hierarhija. O istodobnih čeških in avstrijskih heretikih je znano, da so pošiljali ukaželjne mladeniče, dostikrat celo na stroške dotične občine, v neke vrste teološki seminar v Milanu, kjer so se pripravljali na bodoči duhovski poklic.¹

Po analogiji govore nekateri historiki o hierarhiji jugoslovanskih bogomilov, ki jo dele v štiri razrede. Vrhovni poglavar večje bogomilske občine je bil starejšina, v Bosni d j e d imenovan. Pri patarenih je posedoval podobno mesto škof, episcopus. V drugi razred so šteli bogomili presbytere, ki so jih Bošnjaki nazivali goste. Na najnižji stopinji pa sta bila diakon in magister, katerima so nadedli bosenski bogomili časten naziv: starac in strojnik.²

Vendar je ta trditev našla malo priznanja med zgodovinarji in slovstveniki, zlasti zato, ker se izrazi kakor djed, starac in gost, dostikrat rabijo v enakem pomenu.³

Kakor hitro so dobile občine lastno hierarhijo, je nastalo vprašanje, kdo bo skrbel za gmotno stanje svečeništva. Jedro Bogomilovega ideala v ubožtvu je tvoril nauk, da naj njegovi »apostoli« ničesar ne posedujejo. Brezposestnost je bila bogomilskim predikantom princip. S tako odredbo je nameraval pop Bogomil zabraniti in preprečiti razne zablode, ki prečestokrat koreninijo v preveliki posesti in bogastvu. Nekaj podobnega nahajamo pri frančiškanih, ki jim je ravno življenje po evangelijskih svetih nudilo uspešno orožje v pobijanju bogomilskih in podobnih zmot.⁴

Dolžnost, skrbeti za vzdrževanje svečeništva, je prešla polagoma na versko občino, ki je postala nekaka eksekutiva bogomilskih zadev. Najvišja cerkvena oblast v disciplinarnih zadevah in v rečeh fidei et morum ni bila hierarhija, ampak *communitas credentium*, občestvo vernikov. Tu je prišel še posebno do veljave tisti patriarhalni demokratizem, ki po mnenju

¹ David von Augsburg, o. c. 210; Palacký, Franz Dr., Über die Beziehungen und das Verhältnis der Waldenser zu den ehemaligen Sekten in Böhmen. Prag 1869, str. 16.

² Jelenič Jul., o. c. 42.

³ Rad jugosl. akad. X., 181—183.

⁴ Müller, Die Anfänge des Minoritenordens, str. 187: Quando fratres vadunt per mundum, nihil portent per viam, nec sacculum, nec peram, nec panem, nec pecuniam.

bogomilskih raziskovalcev vseskozi preveva javno in privatno življenje jugoslovanskih heretikov.¹

Na polju socialnega in gospodarskega življenja se je izvršila v teku 13. stoletja važna izprememba. Iz naroda, katerega življenje se je koncentriralo v obdelovanju domače grude, je vzrastlo ljudstvo s cvetočimi mesti, živahno industrijo in razsežno trgovino. Nastoj mest in svobodnega meščanstva pa je hkrati pomenjal postanek novih stanov po poklicu, poleg že obstoječih stanov po rojstvu. Zato ločijo takratni kronisti tri razrede ljudskih mas: ljudstvo, veliki gospodje in knezi.

Največ pristašev so našli bogomili med ljudstvom, numerično najbolj močnim razredom. K tej socialni masi so pripadali kmetje, rokodelci, trgovci in obubožano plemstvo. Položaj kmeta takrat ni bil bogve kako sijajen. Nekdaj prosti kmetje so postali polagoma nesvojni najemniki, ki so vzdihovali pod pezo javnih služnosti in davkov. Razen najemnine so plačevali tudi desetino svetni in duhovski oblasti.

V nasprotju z zahtevami legitimnih oblasti so postavili bogomilski predikantje nov socialen program: obsežna državna in cerkvena posestva so hoteli razdeliti med svoje revnejše pristaše. Izboljšanje oziroma odstranjenje socialne bede so ponovno podarjali. To je običajna maska, pod katero se skriva kaka nova verska struja.

Kako pa je bilo s kulturnimi težnjami bogomilov? Ali moremo govoriti o specielno bogomilski kulturi? Ali je bila doba bogomilov za razvoj narodnega slovstva res tolike važnosti, kakor so to zatrjevali nekateri starejši hrvaški književniki? Ali pa so bili slovstveni poizkusi bogomilov le nekak efemeren književen pojav brez dalekosežnih posledic na literarnem polju? To so zanimiva in važna vprašanja, ki jih kaže moderna historiografija v različni luči. Kljub mnogobrojnim bogomilskim apokrifom, ki so jih odkrili zvečine v Italiji in na Ruskem, ni posebno veliko število domačih (bosenskih) literarnih fragmentov. Vzroka tej prikazni iščejo deloma v sovražnosti kristjanov, ki so uničili, kar je bilo bogomilskega, deloma pa v turški invaziji, ki je požgala, kar ni bilo mohamedanskega. Nekateri slovstveniki odrekajo celo bogomilom zmožnost vsakega literarnega udejstvovanja. »Eine Literatur im Sinne des Westens ist aber bei den Bogumilen gar nicht

¹ Jagič, V., o. c. 81.

vorauszusetzen. Der asketische Sinn der Bogumilen regte keine »literarischen« Bedürfnisse an. Eine Sekte, die das eitle »Wort« verwarf und »schweigsam« war, keine mittelalterlichen Kulturstätten — Kirchen, Kloster — gründete, weil alle sichtbare Welt ein Werk des Teufels ist, keinen Klerus, sondern nur »Vollkommene« und gewöhnliche Mitglieder der christlichen Gemeinde kannte, hatte nicht die geringsten Vorbedingungen zu einer literarischen Betätigung. — — — Die Bogumilen waren schweigende Philosophen und christliche Kämpfer; sie machten aus dem Kampfe keine Tugend und daher auch keine Literatur.¹

Vendar bi bilo napačno, ako bi smatrali te »molčeče filozofe« za popolne analfabete. V dobi, v kateri so se pojavili bogomili, je doseglo narodno življenje že precejšnjo stopinjo kulture. Če sodimo po izpričevanju takratnih prič, so bogomili glede intelektualne izobrazbe še celo za časa turškega gospostva presegali kristjane v sosednjih pokrajinah. Neki Anonymus iz Požege v Slavoniji piše v predgovoru svojega »Krščanskega nauka« (Dunaj 1734): »... jaz vem, da znajo nekatere starejše ženske knjige brati, to pa so se naučile v Bosni ali pa iz Bosne še pod turškim gospostvom ali kmalu potem, in sedaj se sramujejo, vzeti v roko knjigo, kjer vlada mir in ljuba krščanska prostost...«²

Za gojenje nabožnega slovstva je najboljšo svedočanstvo posvečevanje novih bogomilov. V krstnih zapiskih nekaterih bogomilskih občin nahajamo v tem oziru nekatere zanimive beležke. Ko je deček dorastel, se je vršil sprejem v bogomilsko srenjo na slovesen način. Na glavo so mu položili sveto pismo novega zakona v znamenje, da je njegova sveta dolžnost, verovati in razumeti to, kar vsebuje sv. knjiga. Podobno so krševali tudi ženske.

Ob takih razmerah je lahko razumljivo, da so si bogomili že od mladosti prizadevali, seznaniti se s pismenkami. Tudi ne smemo pozabiti, da je vse zunanje bogoslužje napeljevalo in priganjalo bogomile k branju in tolmačenju svetega pisma. Poznejši protestantski princip svobodnega svtopisemskega raziskavanja so uveljavljali že njegovi predhodniki — jugoslovanski bogomili in istodobni zapadni heretiki. Podobno patarenom in albigencom so tudi bogomili prevajali sveto pismo novega zakona na narodni jezik in se tudi pri javnem bogoslužju posluževali materinščine.

¹ Prohaska, o. c. 38.

² Prohaska, o. c. 38 sub 1.

Zanimanje za učenje besede božje v domačem jeziku je bilo tako splošno in veliko, da jim je v boju zoper kristjane ravno sklicevanje na gojenje narodnega jezika služilo kot eden glavnih dokazov njihovega pravoverja. »U rimskoj se crkvi malo kad namjeri učitelj, koji ume u srcu tri glave iz Novoga zavjeta, dok nasuprot u nas ima malo ljudi i žena, koje ne bi znale naizust Sveto pismo na narodnome jeziku.«¹

V Bolgariji, Srbiji in na Hrvaškem je cvetela cerkvena književnost že pred prihodom bogomilov. Njen temelj so položili iz Češke in Moravske pribegli učenci slovanskih bratov apostolov, ki so udomačili glagolsko liturgijo. Od 10. stoletja dalje pa je Rim pozabil na odredbe papeža Ivana VIII., slovensko bogoslužje se je jelo umikati rimskemu. Na cerkvenem zboru v Splitu, l. 924., so obljubili in zaprisegli hrvaški in srbski velikaši, da bodo pošiljali svoje sinove v latinske šole in svojo služinčad k latinskemu nauku. Ista cerkvena sinoda je izdala tudi določbo, da ne sme niti en škof dopustiti, da bi se v njegovi cerkvi brala sv. maša v slovenskem jeziku; dovoljeno je le takrat, ako nastane pomanjkanje — latinščine zmožne — duhovščine, pa tudi v takem slučaju je treba prositi papeževega dovoljenja.²

Ta narodni dualizem je dostikrat zadel na odpor, ker ni dobila slovanska narodnost one duševne podpore, ki so ji jo prinesli učenci sv. Cirila in Metoda. Latinski jezik se je gojil posebno na dvorih in tako postal jezik olikanih, dočim je životarila hrvaščina med neukimi sloji. Po zboru v Splitu niso imeli knezi več one samostojnosti, da bi bili še dalje zaščitniki svoje narodnosti, ampak so se mirno pokorili premoči rimske kulture. Zato pa je bilo vprašanje o slovenski liturgiji, ki so ga iznova podžgali bogomili, hkrati vprašanje o narodnosti in narodni prosveti. S prihodom slovenskega bogoslužja in slovenskega pisma se je zopet vzbudila versko-narodna zavest Hrvata.

Kar se tiče pisma bogomilskih fragmentov, ga navadno prištevamo v ono vrsto staroslovenskih spomenikov, ki jih imenujejo jezikoslovci spomenike bosenskocirilske. — Ta način pisave, ki so se ga posluževali že v zgodnjem srednjem veku dvor, kristjani in pravoslavni, je bil v Bosni še v začetku 17. sto-

¹ Broz Ivan, *Crtice iz hrvatske književnosti*, Zagreb 1886, str. 154.

² Šurmin Duro Dr., *Povjest književnosti hrvatske i srpske*. Zagreb 1898, str. 41.

letja v rabi in tudi pri bogomilih splošno priljubljen. Ko so začeli frančiškani izdajati poljudno pisane molitvenike, so uporabljali podobne pismenke. Ljubezen do cirilice in mržnjo do latinice smatrajo še danes kot specifično bogomilsko dedščino Bošnjaka.¹

Slovanske cerkvene knjige so bile torej razširjene že pred nastopom bogomilov. Pa tudi bogomili so si postavili nov spomenik na literarnem polju: položili so temelj narodnemu slovstvu in leposlovni književnosti. Narodne basni in pripovedke, ki so jele za slabotnega carja Petra zapadati prošlosti, so bogomili iznova oživili v obleki bibliških dogodkov in takozvanih apokrifov-lažiknjig.

V izbiranju apokrifov niso bili posebno dosledni. Zavrgli so večino knjig starega zakona, toda za spisovanje lažiknjig so pridržali tudi iz starega zakona vse one dogodke, ki so nudili fantaziji visokoletečega poleta. Apokrifski spisi niso morebiti bibliški dogodki, to so novele in romani pod svetopisemskim zaglavjem. Namesto zgodovinskih dogodkov, ki naj bi budili in krepili duha pobožnosti, srečavamo epizode, polne erotike. Seveda je treba vedeti, da je ta vrsta poljudno pisane knjige odgovarjala duhu tedanjega časa. V srednjem veku so namreč različni apokrifi nadomeščali današnjo zabavno književnost; toda svet, željan duševne hrane, cenil je apokrife više nego kako drugo poučno knjigo. Preko staroslovenskega jezika so prešle lažiknjige v bolgarske, srbske in hrvaške kraje.²

Izmed staropisemskih apokrifov so najraje prebirali te-le: Življenje Asenete, hčere Peutfrijeve, ki jo je vzel za ženo krasni Jožef; Povest o Jobu, ki se je prej imenoval Jovan bogati; Povest o kralju Asi, ki je bil peti po kralju Davidu; besede preroka Jeremije, kako so plenili Jeruzalem; vizija preroka Izajije i. dr.

Pretežnejše je bilo število lažiknjig novega zakona. Te se ne ločijo od staropisemskih le po znatnejši obilici, ampak tudi po obliki pripovedovane vsebine. Dočim so staropisemski apokrifi bolj erotične vsebine iz historičkih in nehistoričkih dogodkov, se naslanjajo novopisemske epizode na evangeljske prilike in izkušajo dati odgovor celo na vprašanja, ki presegajo človeški razum.

Med novopisemskimi lažispisi se posebno imenujejo: Kako se je prepiral Jezus Kristus s hudičem; Obraz in rast presvete

¹ Prohaska, o. c. 39.

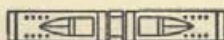
² Šurmin Duro Dr., o. c. 115.

Gospe naše Bogorodice; Kako je Bogorodica umrla in bila vzeta v nebo; Pripovedovanje sv. Metoda o sodnem dnevu; Poslanica cesarja Avgura do Kristusa; Odgovor Jezusa Kristusa; O anti-kristu i. dr.¹

Ko so izčrpali knjigo blagovestja, so preskrbeli svojim pristašem nove dušne hrane: začeli so zajemati novo snov iz obdajajočega jih sveta. Naravni pojavi niso šli preko njih tiho in brez odmeva. Tiste zagonetne prikazni, ki jim ni znalo odgovora neuko ljudstvo, so izkušali osvetliti bogomilski preroki. Razlagali in tolmačili so prirodne pojave, o katerih so mislili, da vodijo usodo človekovo.

S tem korakom so odprli književnemu delovanju novo, prostrano polje. Nova struja se je ozirala posebno na praktično stran pisane besede: knjiga naj bi ne služila le duševni zabavi, njena naloga je tudi skrb za prosveto in pripomoček za vsakdanje življenjske težnje. Tako so hoteli podajati ljudstvu nasvetov zoper vsako nezgodo. Zato nahajamo knjige, ki vsebujejo navodila in molitve o čaranju, vedeževanju, o morah in vilah, o glavo- in zobobolu in o vremenskih nezdah.

Smeri, ki so jih začrtali bogomilski književniki med nižjimi in višjimi sloji, niso ostale brez posledic. Bogomilstvo je zamrlo s prihodom Turkov, toda njegovi nazori so vtisnili za stoletje značaj in merilo poznejšim književnikom, zlasti bosenskim, hrvaškim in ruskim. Zato spominja na bogomilsko kulturo še danes med Slovani sploh veliko živih običajev, šeg in navad, ki so specifično bogomilskega izvora, ali pa, ki so pod vplivom bogomilske herezije nanovo pognale in se med ljudstvom ukoreninile.



Svobodna volja.

Nje pojem in osnove.

Dr. A. Zupan.

Svobodna volja je podlaga vse etike in vere. A ne svobodna volja, proti kateri se navadno bore nasprotniki. Nasprotniki se navadno bore proti svobodi, ki je fantom. Napačno umevanje svobode je eden izmed glavnih vzrokov, da mnogi svobodno voljo

¹ Broz, o. c. 158, 172.

taje. (So seveda tudi taki, ki svobodno voljo samo zato zanikujejo, ker bi sicer morali priznati Boga in odgovornost življenja.)

Prvo torej, kar je potrebno, je jasen pojem o svobodi ali prostosti.

Prostost — mnogoznačen izraz. — Prostost volje, nje negativni in pozitivni element. — Meje prostosti. — Relativni indeterminizem.

Raba besede prostost je mnogovrstna. Izraz prostost se rabi tudi v prenesenem pomenu. Prenesena raba imena prostosti nam naravnost gotovo ne more podati bistva in pojma prostosti človekove volje, a more nas napotiti do njega. Da moremo vobče govoriti o prostosti, treba, da je odstranjena kaka ovira, kaka zapreka, kaka zavora. Kolo prosto teče, če ni podložena coklja, veter prosto vleče, če ga ne ovirajo gozdi, stavbe, prost je razgled, če ne zastirajo obzorja oblaki ali ga ne omejujejo hribi. Rastlina se prosto razvija, če je nič ne ovira, ne zemlja, ne podnebje. Govorimo tudi o prosti vesti, kadar ne razburjajo notranjosti nepravične in neopravičene mučnosti, dvomi. Otroci božji so prosti, ker niso sužnji strasti. Dovolj zgledov! Iz vseh se da jasno razbrati, da z imenom: prost, prostost družimo vedno odsotnost nečesa, in sicer nikdar odsotnost nečesa pozitivnega, bitju dobrega, koristnega, z njegovo naravo strnjene, marveč vedno odsotnost nečesa negativnega, bitju slabega, škodljivega, z njegovo naravno ustavo in razvojem nasprotnega, nečesa nepopolnega, ovirajočega. Tako je torej prostost v najširšem pomenu odsotnost nečesa, kar je v nasprotju z bitjem.

Bolj se približamo prostosti človeške volje, če pomislimo, da prostost ni nuja in nujnost. Determinizem uči nujnost hotenja, mi — indeterministi prostost njegovo. To sta dva pola — diametralno nasprotna, in sicer neposredno, brez vmesnega člena. Prostost ni nujnost in nujnost ni prostost. Če govorimo o prostem hotenju človekovem, s tem zatrjujemo, da dejanje ni nujno, da akt ni izsiljen. Nujnost pa je tam, kjer je postanek in obstanek nečesa tak, da ne more ne biti tak, kjer se dejanje izvrši tako, da se izvršiti mora, da se ne more ne-izvršiti. Če so priprave do zadnje minucioznosti izvršene, sledi eksperiment vedno in neizogibno. V tej neizogibnosti je nujnost fizikalnega, kemičnega pojava. Če je zver lačna in vidi plen, neizogibno pohlepi po njem

ter se vrže nanj, če ji kaka ovira ne kroti nagona. Razlika je le ta, da je pri fizikalčnih pojavih nujnost vnanja, pri življenjskih pojavih instinkta notranja. V tej neizogibnosti je nujnost živalskega instinkta. Ker torej prostost ne trpi nujnosti, je treba, da prosto dejanje ne pohaja niti od vnanje, niti od notranje nuje. Da je res prost, ne zadošča le odsotnost vnanje sile, marveč treba tudi odsotnosti notranje sile, nuje — ki poteka iz principa narave, zakaj če se dejanje izvrši s to nujo, bi bilo sicer prosto v nekem oziru, t. j. brez vnanje sile, a v bistvu in bitju svojem bi bilo le nujno izvršeno dejanje. Negativno torej prostost človeškega hotenja ni drugega kakor odsotnost te dvojne sile, vnanje in notranje. Človeško hotenje je torej prosto, kolikor se ne da izsiliti od zunaj, od drugih bitij, in z druge strani, kolikor ni izliv naravne nujnosti, nujnosti, ki bi imela svojo osnovo v človeški naravi in notranji ustavi. Če bi človeku determinirala hotenje vnanja bitja ali tudi le človekovi notranji motivi, to je, če bi si človek predmeta svojega hotenja ne mogel izbrati sam, samohotno in svojevoljno, potem bi človek ne bil prost, njegovo hotenje in vse njegovo ravnanje bi bilo nujno, neizogibno določeno, absolutno determinirano. In v tej samostojni izbiri, v samoodločbi, je drugi, pozitivni element prostosti hotenja, ki pa sledi logično iz prvega, negativnega elementa. Prostost je torej zmožnost prostega hotenja in prostega delovanja. Prostost volje je zmožnost njena, da hoče brez nuje, da si sama more izbrati predmet hotenja, sama določiti, kaj hoče. Da to zmore, volji pač ne zadošča sama odsotnost vsake nuje, ne zadošča ji taka narava, da je noben vnanji kakor notranji moment ne more prisiliti, da hoče ravno to in ne kaj drugega, marveč treba še neke indiferentnosti volje nasproti objektom; da ji objekti hotenja ne morejo izsiliti, treba volji gospodstva, vzvišenosti nad objekti, tako da jih more sprejeti ali odkloniti.

Označena prostost je fizična prostost, ker izvira iz narave volje. In le za to gre. Ločiti jo je treba predvsem od npravne prostosti, ki je le prostost od npravnega zakona in ji nasprotuje obveznost. Tako je ves problem o prostosti, ima li človek zmožnost prostega hotenja, voljo, ki more hoteti ali ne hoteti, hoteti to ali ono in je nje moč nad objekti v teoriji ali abstraktno neprimerno večja od moči končnih objektov na voljo, v praksi ali konkretno pa vsaj do gotove meje večja, tako da moremo govoriti o gospodstvu volje nad objekti, o indeterminiranosti volje, če so tudi že vsi pogoji hotenja dopolnjeni. Volja je potemtakem

aktivna ne le glede izvršitve svojega akta — tako je aktiven vsak učinkujoči vzrok — marveč aktivna tudi glede določitve tega akta. Mi smo indeterministi, to je, naše prepričanje je, da volja v svojih aktih ni determinirana. Toda, kar treba dobro pomniti, naš indeterminizem ni absoluten, temveč le relativen, to se pravi, mi ne trdimo, kakor nam nasprotniki radi podtikajo, da bi bila svoboda volje brezpogojna in brez mej.

Absolutnemu indeterminizmu je prostost absolutna, absolutna nezavisnost, odsotnost absolutno vsakega vpliva in nagiba, popolna brezvzročnost. Da je taka prostost fantom, je jasno na prvi hip. Brezvzročno hotenje je hotenje brez vzroka, brez razloga in vendar zakon zadostnega razloga zahteva vsakemu bitju zadostnega razloga in zakon vzročnosti vsakemu dejanju vzroka. Hotenje brez razlogov, brez motivov je hotenje brez zadostnega razloga.

Da ni take absolutne indiferentnosti, priča tudi notranje izkustvo. Svest govori o hotenju iz motivov, in čeprav ista svest izpričuje prostost hotenja, vendar naznanja o faktorjih, ki volje sicer niso prisilili, a so jo nagibali in vodili.

Prostost volje ni absolutna poljubnost, marveč je v gotovih mejah vklenjena poljubnost, ni brezvzročnost, marveč hotenje ima vedno svoj vzrok in razlog, seveda ne nujno učinkujoči. Volja in motivi obenem so adekvatni vzrok hotenja. Vse hotenje sledi spoznanju, človek kot razumni človek hoče vedno iz nagibov, iz namenov, tudi v svojem hotenju, zasleduje cilje in smotre, le da ti ne morejo izsiliti akta volje. Brez spoznanja ni hotenja, volja more hoteti le spoznano dobro. Je iz sebe slepa, zato ji mora priti luč od intelekta in čutov. Hotenje zavisi od spoznanja, sledi spoznanju, ne nujno sicer, a sledi vendarle. Tako pa intelekt s tem, da volji pokaže cilje, smotre — nagibe hotenja, voljo nagiblje. Hotenja brez motivov ni. Prav raditega volja tudi ne more ničesar pametno hoteti, kar presega človekove sile bodisi fizične, bodisi psihične, in na noben način ni človeška prostost zmožnost storiti nekaj preko sil. Dane, individualne človekove sile omejujejo človekovo prostost, so meja, preko katere pametno hotenje iti ne more, kakor je tudi prosto učinkovanje kjub vsem željam preskočiti ne more. Tudi sicer konstitucija človekova, njegov naturel in temperament odtisneta hotenju svoj pečat. Drugače hoče in ravna kolerik kakor flegmatik, in sangvinik drugače ko melanholik. Enako vplivajo na hotenje socialni momenti,

izobrazba, znanje, predvsem pa vzgoja, od nje podane maksime ravnanja. So to vse faktorji, ki se jim podvrže navadno tudi prosto hotenje, ki na volje odločitev vplivajo, ne da bi hotenje nujno določili. Omejujejo področje prostosti in navadno ljudje tudi ne pridejo s svojo prostostjo izvan tega področja, izvan mej — stavljenih od raznih faktorjev — vnanjih in notranjih, čeprav bi mogli in dejstveno nekatere silovite, močne narave to store. Tako priznava relativni indeterminizem odvisnost hotenja od raznih vzrokov in povodov, razlogov in momentov, ki vnanje ali notranje vplivajo na hotenje, predvsem odvisnost od rezultata preudarka, priznava vsem tem raznim faktorjem raznih redov in vrst dejstveno moč nasproti volji, tako da jo morejo nagibati tudi krepko na eno stran, zanikuje pa, da bi mogli ti faktorji več kakor nagibati, da bi mogli sami nagniti voljo in brez nje povzročiti hotenje, odločno zatrja, da je poleg teh faktorjev treba samoodločbe volje. Treba še pripomniti, da svoboda volje tudi glede objektov ni neomejena. Glede na dobro vobče volja ni svobodna. Volja ne more ne hoteti dobrega vobče, to je, slabo kot slabo ne more biti predmet volje. Volja je teživnost bitja, a teživnost bitja je po svoji naravi, po zakonu samoohrane, namerjena in determinirana na dobro vobče. Tudi je slabo kot tako sama negativnost, težeči princip je pa nekaj pozitivnega in ima svoje zmožnosti pravzato, da more izpopolniti svoje podstatno in pritično bitje. Končno pa to dejstvo potrjuje izkustvo, ki priča, da tudi dejansko hočemo slabo le pod videzom dobrega.

Kateri so pa dokazi, da je volja v tem omejenem, relativnem zmyslu res prosta?

Dokazi za prostost volje. — Prvi: iz duhovnosti volje.

Prvi dokaz se snuje na duhovnosti volje. Da je človeška volja duhovna, to izpričuje že notranji glas, ki uči dvojno psihično učinkovanje, različno med seboj: spoznanje in teženje po spoznanem, kateremu sledi vsaj velikokrat fizična udejevitvev akta nazunaj. In v samem teženju priča o dvojni vrsti. Poroča namreč često o boju, ki divja v notranjosti in pri katerem si stoji nasproti dvojno teženje: nižje in višje, eno, ki se slepo vdaja, ki ga ves razum ne more udušiti, ki je izbruhnilo brutalno, in drugo, ki ga vodi razum, pamet, ki ni izbruhnilo spontano kakor strela v oblakih, marveč je nastalo premišljeno, iz razlogov.

In to višje teženje — zovemo ga hotenje — ima moč nad nižjim, more krotiti čutno poželenje in je zmagovati vsaj do gotove meje. Isto višje teženje objema po pričevanju svesti duhovne objekte, n. pr. čednost, dočim nižje teženje stremi le za tvarnimi predmeti, za konkretnimi poedinimi stvarmi — spoznanimi s čuti ali naslikanimi od domišljije. In ker mora biti po zakonu zadostnega razloga in po načelu sorazmernosti med predmetom in dejanjem, vršečim se okrog tega predmeta, teženje po duhovnih predmetih tudi samo duhovno, t. j. notranje od razsežne stvari nezavisno in zato v sebi nerazsežno, nedeljeno in nedeljivo, zato treba enako, da je zmožnost, od katere izhaja, duhovna. Ta zmožnost hotenja je volja. Hotenja si namreč brez volje pravitako ne moremo misliti, kakor je nemogoče dejanje brez nečesa dejavnega. Je pa li volja od duše različna pritika ali duše podstat sama, je pa za naš dokaz vseeno. Sledi pa duhovnost volje tudi iz duhovnosti intelekta. Da ima človek razen čutnih spoznav tudi višje spoznanje, ki se dvigne v svet abstraktnega, duhovnega, občnega, ki odkriva med objekti in pojmi kar najmnogovrstnejše odnose, je dejstvo, ki ga z vso jasnostjo izpričuje svest. Kdor bi tajil višje spoznanje poleg nižjega, čutnega, bi moral tajiti vse spoznanje. Iz tega razločka in še več drugih momentov pa sledi z logično nujnostjo, ki ima svojo zaslombo v zakonih zadostnega razloga in vzročnosti, duhovnost intelekta ali razuma. Razum spoznava celo vrsto predmetov, ki je čutom pot do njih zaprta, zato jih pa tudi čutno želenje zaželeli ne more, ker je istega reda kakor čutne zmožnosti spoznanja in so objekti, pokazani od razuma, nadčutnega reda. Vendar pa jih mora zaželeli in zahoteti neka zmožnost, ker spoznanje v svoji funkciji mora služiti dobrobiti bitja. Dati spoznanje brez vsake možnosti doseženja, — a brez teženja ni doseženja —, bi se dejalo v naravo samo položiti kruto nasprotje.

Če je razumu adekvatni objekt vse bitje, mora i volja hoteti vse dobro kot dobro namreč. Bitje kot tako je predmet intelekta, dobro kot tako predmet volje, in volja sledi intelektu ter se more zato v redu hotenja enako raztegniti ko intelekt v redu spoznanja. Odtod sledi, da, kakor intelekt more mirovati le v spoznanju vse resnice, enako volja spočije v svojem hotenju šele, ko je dosegla posest vse dobrine. V njej šele utihne neodoljivo hrepenenje po sreči. To hrepenenje po sreči je tudi vir vsega teženja in osnovni zakon teženja, zato ni svobodno, ampak nujno, kakor je nujno teženje

po dobrem vobče. A kakor je gotovo dejstvo, da volja dobro vobče in absolutno srečo, posest ekstenzivno ali vsaj intenzivno vseh dobrin, mora hoteti, tako je tudi gotovo, da mora hoteti le te, in vse druge dobrine more i ne hoteti, jih hoče prosto. Vzrokov za to je več.

Končna bitja človeka ne morejo absolutno osrečiti. Razum jasno priča, vsaj, kadar sodi premišljeno, da ga ni objekta med končnimi, ustvarjenimi stvarmi, ki bi mogel človeka osrečiti popolnoma. More ga osrečiti v gotovem oziru, a v vsakem ga ne more, da, tudi vsa končna bitja, vsa zemlja in ves svet ga ne morejo. Zemsko življenje ne pozna absolutne sreče, končna bitja, ki jih nudi zemlja, človeka nikdar in nikakor ne zadovolje popolnoma, da, nasprotno, človeka onesrečijo, vklenejo, mu kradejo radost in zadovoljni mir. Tako sodi razum, to potrja izkušnja. Čim bolj se svet zakoplje v končnost, tem nesrečnejši je, govore podatki iz zgodovine narodov. Materializem ne donša sreče; ko je kupa polna, se pristudi, govore psihologije posameznikov. In res, če bi mogla končna bitja utešiti ogenj želje po sreči, zakaj moderni ljudje segajo po samokresu? Ali ne zato, ker niso v končnem življenju končne zemlje našli sreče in si zato spesnujejo pesem povratka v absolutni nič? Zemlja ne more dati absolutne sreče, nobeno končno bitje in bodi še tako lepo in še tako mikavno-dobro. In volja mora hoteti in hoče absolutno srečo. Razum pa pravi, da je nobeno končno bitje dati ne more. Izkustvo pritrja, da je ni dalo in je ne da nikoli. In volja naj bi morala hoteti to ali ono končno dobro, ki je ne more osrečiti? Kajpada, ker volja mora hoteti absolutno srečo, mora hoteti tudi vse, kar je z njo v nujni zvezi. To je tako res, da težnja po sreči razteza svoje korenine in koreninice po vsej sferi hotenja in teženja. Zato še slabega ne more hoteti drugače ko pod krinko dobrega, osrečevavnega. Nad voljo, ki je od sebe slepa, pa razlije luč intelekt in po tej luči se ravna volja. Glede končnih predmetov pa zopet od razuma razlita luč kaže, da niti ne dajo absolutne sreče, niti niso ž njo nujno strnjeni, tako da bi brez njih bila absolutna sreča nemogoča. Enako pa tudi po izpovedi intelektovi njih posest ne povzroči absolutne nesreče in ni taka, da bi absolutno nujno onemogočila dosego absolutne sreče. Kako naj jih torej volja mora hoteti, ko ve, da more brez njih biti srečna? Kako naj jih mora zavreči, ko enako ve, da tudi z njih posestjo more biti srečna, da je njih posest ne onesreči na vek, marveč jo šele v gotovem

oziru osreči, nepopolno seveda? Bilo bi tako ravnanje disharmonija v sami ustavi duše in to je nemogoče, če pomislimo, da je ta enovita duhovna podstat.

Daljni vzrok je v tem, da končno bitje in s tem končno dobro ni adekvatni objekt volje, da ni sorazmerni predmet, predmet volje z vsake strani. Ontološki princip je, da vsako zmožnost more določiti ali determinirati le njen adekvatni objekt in ne inadekvatni. Končno dobro pa je inadekvatni objekt volje-zmožnosti teženja, torej je ne more determinirati, in zato volja z ozirom nanj mora ostati indeterminirana, če nima sama zadosti dejavne sile v sebi, tako da to indeterminiranost more sama in iz sebe streti ter se samo sebe determinirati. Ontološki princip je prilično jasen, zanj gresta v boj načeli zadostnega razloga in vzročnosti. Nihče pač ne more dati, česar nima. Inadekvatni, ne z vseh strani zmožnosti sorazmerni objekt pa nima, kar bi dali moral, da bi determiniral zmožnost. Da je namreč zmožnost determinirana, se spričo svojega objekta ne sme moči več ganiti, mora biti nasproti njemu samo pasivna, se mu mora ukloniti brez-pogojno. To se zgodi, če se ji res prikaže objekt kot res povsem njen objekt, tedaj ima zmožnost svoj dej pred seboj in samo svoj dej. Ker je zmožnost zaradi deja, vsa nje bitnost naravnana na dej, je jasno, da se ne more zmožnost nič obotavljati, če pride ta dej in samo ta dej — samo njen, čist, jasen, brez vsake motne pege, brez madežka. Če je pa objekt, ki stoji pred zmožnostjo, inadekvaten, potem se pa zmožnost more ustaviti, objekt nasproti njej ni brez vse moči, a gotovo ne more postati zmožnosti brez-pogojen gospod. Zmožnost je zaradi svojega deja. Inadekvatni objekt je njen dej, a obenem zaradi svoje inadekvatnosti, svoje primesi tudi ni. Zato zmožnosti akt ne more biti izsiljen od takega objekta, ona ni prisiljena da se mu vda, saj je v njem kot objektu zmožnosti res razlog, da se mu vda, a je obenem v njem kot inadekvatnem objektu razlog, da se mu zmožnost ne vda. Če bi se torej zmožnost inadekvatnemu objektu morala vdati brez-pogojno, bi bilo to proti zakonu zadostnega razloga; če bi inadekvatni objekt zmožnost determiniral, bi se izvršilo dejanje, za kojega je bil podan le delni razlog in ne popolni, t. j. zadostni. Zato mora vsaka zmožnost nasproti svojemu inadekvatnemu objektu ostati indeterminirana, le s to razliko, da nekatere to indeterminiranost morejo odstraniti iz sebe, druge pa ne. To potrjuje notranjost človekova. Pri umskem spoznanju zasledimo namreč dvojno vrsto

spoznav: gotove in verjetne. Kadar se resnica pokaže v vsej luči in jasnini, takrat je intelekt, in sicer vsak intelekt, zmagan, mora pritrditi. Vsi ljudje morajo biti gotovi o resnici načela protislovja. Kadar pa je resnica temna, bodisi da je sama komaj objektivna in so pomisleki prilično močni, bodisi da je sama čisto objektivna in so pomisleki le vznemirjujoči sofizmi, tedaj pa intelekt ni miren, ne mora pritrditi iz sebe, je med dvema stoloma in volja more storiti, da i objektivne resnice ne verjame, kakor se res godi glede vere v božje bivanje. Volje adekvatni objekt pa je dobro vobče, čista dobrina, vse dobro; delno, končno dobro pa je le inadekvatni objekt. Adekvatni svoj objekt hoče nujno, ker volja je zmožnost teženja po dobrem in če bi mogla vse dobro tudi ne hoteti, bi se to moralo zgoditi zaradi novega dobrega razloga in vse dobro bi ne bilo res vse dobro. Končno dobro je pa le drobec vsega, neskončnega dobrega, je omejeno dobro. Stavljena mu je meja dobrine in ta meja je negacija višje dobrine. Negacija ali boljše privacija pa ni nič dobrega, je defekt. Defektno dobro pa gotovo ni čista dobrina, ima pač madež na sebi, ki stori, da ni neobhodno potrebno za izpopolnitev človekovo. Zato, kakor madežasta resnica ne determinira intelekta z absolutno nujno popolne evidence, končna dobrina — madežasta in pomankljiva ne more determinirati z absolutno fizično nujno volje. Kaže se isti razlog še v drugi luči. Princip namreč, ki učinkuje, mora prednjačiti pred principom, v katerem učinkuje. Tvorno počelo mora nadkrijlevati trpno počelo. Izvestnost tega načela potrjata izkušnja in veda, predvsem naravoslovna. Ukazuje pa tudi razum, ki ne more spočeti misli, da kdo more dati, česar nima. Zmaga vedno močnejši, močnejši seveda kolektivno, podleže pa slabši. V vsakem učinkovanju zmaga pa tvorni princip, ki trpnemu nekaj da, česar preje ni imel. V našem slučaju je trpni princip volja, končno dobro tvorni. To vpliva na ono in če je hotenje nujno, izvede samo iz potencialnosti volje akt hotenja. Kaka je volja? Je zmožnost neskončnega obsega, področja. Nje tendenca gre po neskončnem, brezmejnem dobrem. Končnosti meje nje teženja ne ustavijo. Preskoči jih in naj bodo še tako široko raztegnjene in visoko napete. Dalje, naprej! to je volje klic in ravnanje. Še taka moč, še tako bogastvo, še tako uživanje ne morejo ustaviti nje poleta, volja hoče več in več. Čim več je dosegla, tem več hoče iznova. Čim širše je spoznanje, tem nestrpnije je hotenje, tem številnejše zahteve. Volja je torej zmožnost, ki stremi za neskončnim, ki ima težnjo po neomejenem

dobrem, kjer je vsak dalje! naprej! nemogoč. In končno dobro? Je končno. Omejeno je v svojem bistvu, omejeno v svojem bitku in omejeno zato tudi v svoji dobroti. To bitje — omejeno naj bi izsnilo kot edini tvorni vzrok hotenje volji? Ono bi bilo edini tvorni vzrok, volja trpno počelo; ono končno, volja končna sicer v bitju, a neskončna v teženju, končno; omejeno dobro bi zadostilo neskončno, neomejeno težnjo volje? Neskončna zmožnost bi bila izpolnjena od končnega bitja, končno bitje bi zagospodarilo nad neskončno tendenco, končno bitje in omejeno v svoji dobroti bi zadominiralo volji v nje težnji po neskončni dobroti, tako da bila volja — neskončna v stremljenju brez vse moči nasproti bitju — končnemu v dobroti, katera je ravno to, za čimer stremlje volja? To je nemogoče. Končnost ne more zmagati neskončnosti, končno bitje ne izpolni neskončne zmožnosti. Torej končno dobro volji hotenja izsiliti ne more.

Še en vzrok je — podoben sicer že navedenemu, ki pa vendar osvetljuje resnico v novi luči, in s čim več strani se stvar ogleda, tem jasnejša je. Je pa ta vzrok dejstvo, da hotenje sledi umskemu spoznanju. Teženje sledi spoznanju, volja razumu. Ignoti nulla cupido. O tem smo se že uverili zadostno, četudi bolj mimogrede. To namreč izpričuje svest — glavni vir psihologije, in tudi razum mora pristati, ker sicer bi vse umsko spoznanje bilo zastoj, brez pomena, razum — ena izmed najvišjih in najbolj specifikativnih zmožnosti človekovih — ne bi služil človekovi dobrobiti. Z eno besedo: umsko spoznanje ne bi imelo nikakega praktičnega pomena in zmisla. Zatorej hotenja brez spoznanja ni; kakršno spoznanje, tako hotenje. Hotenje sledi spoznanju ne le v svojem postanku, marveč mu je i po svoji naravi sorazmerno. Kakor razum spozna, tako volja hoče. Le po spoznani, od razuma pokazani dobroti more volja seči. Pojdimo dalje! Razum dozna občne pojme, dozna tudi občno dobro in dobro vobče. Razkroji tudi končna bitja in dobi kot rezultat analize, da vsebujejo v sebi istočasno dvojni element, ki ima do volje čisto nasprotni si odnos: element dobrine in element slabine. Če namreč končna dobra primerja z vesoljnim dobrim ali pa tudi le z dobrim vobče, mora odločno zanikati, da bi bila katero izmed obeh. Ne vesoljno dobro, ne dobro vobče niso. In res, če jih intelekt pozorno opazuje v njih samih, če si odgovori na vprašanje, ima-li kako izmed končnih dobrin za človeka izključno dobre posledice, ga more izključno izpopolniti v njega podstatnem in pritičnem

bitju, nima li morda za človeka i senčnatih strani poleg solučnih bo sodil določno in odkrito: ni ga! vsako končno bitje ima dvojno stran. Vsako končno bitje je dobro, a enako je tudi vsako končno dobro slabo, ne morda sicer moralno zlo, morda tudi ne fizično zlo, a zlo vsaj vtoliko, da njega dosega onemogočuje dosego drugih dobrin, ker pač istočasno ni moč storiti sto ali tisoč poslov in se tudi mnogo končnih dobrin med seboj izključuje. Harmonija končnih bitij s človekovo srečo in dobrobitjo odkrije intelekt po eni strani, a istočasno po drugi strani njih disharmonijo. Ker je torej vsako končno bitje v gotovem oziru človeku konvenientno, v drugem oziru pa istočasno diskonvenientno, zato je — tako sodi intelekt dalje — vsako končno bitje obenem zaželjivo in nezaželjivo, je dobro, da ga volja objame, a v drugem oziru zopet dobro, če ga opusti. Indiferentna zaželjivost končnih dobrin — do nje vodi razum. Zato je pa volja glede končnih dobrin prosta. Če bi intelekt dejal, da so končna dobra samo in čisto dobra, potem bi jih volja morala hoteti, za opustitev hotenja ne bi bilo razloga, a ker intelekt sodi po resnici, da so obenem dobra in slaba, dasi v raznih ozirih, ni nikjer nikakega razloga več, da bi jih volja morala hoteti. Volja hoče dobro in noče zla, torej je pri končnem bitju enako razlog, da ga hoče — je namreč dobro, in istočasno razlog, da ga noče — je namreč tudi slabo. Končno bitje ima v sebi zaradi svoje omejenosti dvojno plat z ozirom na dobrost, razum kot zmožnost spoznave odnosov odkrije to dvojno plat in tako končno bitje volje nujno determinirati ne more.

Tako torej duhovna narava volje zahteva volje prostost in je zato nje prostosti ontološki fundament.

Drugi dokaz: iz narave človeškega mišljenja.

Iz duhovnosti človeške duše sledi zmožnost mišljenja, in tudi mišljenje, kakršno je naše, brez prostosti ni mogoče. Da more razum misliti, mora biti človek v svojih psihičnih pojavih prost. To je drugi dokaz za svobodo volje. Da človek misli, je dejstvo — izpričano od svesti, vnanjega izkustva, zgodovine, z eno besedo vse kulture — vnanje in notranje. Izvira pa to dejstvo iz anorganskega razuma, kakor nas do njega dovedeta iz mišljenja načelo vzročnosti in zadostnega razloga. Tako je tudi v tem novem dokazu zadnji ontološki razlog prostosti duhovnost človeške duše. Človek misli, v nasprotju z živaljo. Misel je sodba, t. j. strnitev

dveh pojmov v eno celoto ali pa njih razdružitev. Tako razpade vse višje spoznanje človekovo v tri panoge, kakor uči svest, in logika stavi na njih kot na treh slopih svoj sistem: zaznava ali pojem, misel v strogem pomenu besede ali sodba in sklep. Če vse tri panoge stopijo v zvezo, če se vse misli spoje v sistem nastane sinteza znanja — veda, ki je kakor venec vsega umskega spoznavanja in spoznanja. Če se ozremo natančneje, bomo videli, da vsaka izmed njih zahteva zaradi svoje biti prostosti, izvzemši prvo. Kakor za čutno zaznavo, tako za umsko, za stvo-ritev pojma ni nujna prostost, ves proces v umu se izvrši po strogo določenih zakonih — zasnovanih in potekajočih iz same narave umove. Pojem je prvi element umskega spoznanja, dva pojma in veznica ‚je‘ ali ‚ni‘ že moreta biti strnjena v sodbo, sodba pa je brez prostosti nemogoča. V svojem bistvu ni drugega ko spojitev ali razdružitev dveh pojmov, osebka in dopovedka potom zatrde ali zanike. Treba torej za sodbo pojmov in odnosov med pojmi. Da morem soditi, treba, da poznam pojme, poznam pa tudi odnose med njimi, ki jih hočem združiti ali razkleniti v sodbi. Da poznam odnose, moram pojme med seboj primerjati, jih konfrontirati. Primerjava pojmov pa hoče prostosti. Je namreč v tem, da se um ozre sedaj na ta pojem, sedaj na drugi, sedaj v nekem oziru, potem zopet v kakem drugem. Da moremo odkriti odnos, moramo moči odločiti kak znak od pojma in prebrati vse znake drugega pojma, jih premetati med seboj ter poizvedeti, ni li mogoče med njimi odločeni znak prvega pojma. Če razum — sodec ne more s pojmi poljubno razpolagati, t. j. če ne more pozvati poljubnih na pozorišče in se ne ozreti na nje v poljubnem oziru, ne bo dobil na odru svojega področja kakor le v redkem slučaju pripadajočih, ujemajočih se pojmov, ne bo odkril pravih odnosov ter jim pritrnil ali jih zavrnil. Razum bo tvoril sodbe, a ne po resnici, aktov gospod ne bo duša in ž njo on, marveč bo suženj njihov. Kakor bodo prišli pojmi na pozorišče svesti po neovržno-determinirajočih zakonih, tako se bodo zasobili in povezali ne glede na to, spadajo li skupaj ali ne. Večji intenzivnosti pojma bo sledila večja privlačna ali odbojna sila, pojmi se bodo bratili in vezali po moči svojega bitja, t. j. v kolikor so subjektivna formalna realnost v razumu in duši in ne z ozirom na to, kar predstavljajo. A sodba se mora ozirati le na to, kateri pojmi spadajo drug k drugemu po svojih znakih, in ne sme kar strnjevat živih, jakih pojmov z drugimi jakimi. Jako svesten

pojem se more spojiti z jako svestnim le, če sta si sorodna ali enaka po vsebini. In ko je nastala sodba, treba preiskati nje objektivno resničnost, t. j. ujemanje v sodbi zatrjenega odnosa z odnosom, ki vlada v stvari. V to zopet treba primerjave sodbe s stvarjo. Kako se bo izvršila, če razum ne more stvari ogledati po vseh straneh, če ne more sedaj misliti na sodbo, sedaj zopet preskočiti na analizo stvari in potem zopet sodbo podvreči učinku analize stvari itd. Sklep je tretja vrsta intelektualnih aktov in je v tem, da potom njega razum izvije iz že znanih resnic še nepoznane resnice. V to svrhu je treba gotove ureje sodb. Sodbe morajo biti ne le primerne, ne le sorodne vsebine, ne morajo imeti le vsaj enega skupnega pojma, marveč morajo biti tudi i v sebi i med seboj primerno urejene in razpostavljene, če naj se duhu prikaže nova resnica. Treba torej poiskati primernih sodb in povrhu jih treba še urediti vsako posamezno in vse skupaj. Da pa je to dvojno mogoče, mora razum pri vsaki moči ostati poljubno dolgo. Mora moči vsako in vse skupaj ogledovati, primerjati, prestvarjati in z ozirom na njih resničnost kritično presoјati, dokler niso godne, da pokažejo nov sad, novo zrno, novo resnico. Tega pa intelekt storiti ne more, če ni gospod bodisi neposredno bodisi posredno nad sodbami. Če je vsak akt le sumaričen proces drugih aktov, potem sklepna sodba ni več mogoča, ker vsi akti intelektualni drve vedno v istem tempu, brez vseh pavz, dalje v svojem razvoju. In da veda v svojem nastanku še bolj potrebuje prostosti, je jasno. Ta krona vsega umskega znanja sestoji v sistematični sintezi posameznih spoznav, v kavalni ureditvi in podreditvi poedinih resnic, tako da iz njih nastane en velik celoten umski organizem. Za stvoritev takega organizma treba dela, treba presoјanja. Treba je nabrani material urediti. Zato mora razum imeti moč, da z materialom razpolaga, kakor služi cilju. Treba, da more resnice poljubno razmišljati z ozirom na stavljeni cilj, poiskati odnos vsake posamezne do celote in ji potem odkazati mesto, primerno njenemu odnosu. Jasno je, da je to brez prostosti nemogoče. Če mora razum misliti sedaj prav na to misel in v prihodnjem hipu prav na ono misel itd., jih ne bo mogel strniti v smotreno urejeno celoto. Da more razum urejati, mora gospodovati nad materialom in gospodovati je prostost. Če bi ravnal človek vse strogo-deterministično, torej tudi deterministično mislil, bi bil človek suženj misli in pritrdb, v njih bi ne vladala resnica in resnicoljubnost, marveč le intezivnost

psihičnih fenomenov, jakost ali slabost misli. Da človek misli stvarno in smotreno, mora biti vzvišen nad akte, misli se mu morajo pokoravati, ne sicer neomejeno, a pokoravati vendar, zaviseti sme in mora le od resnice. In zato je tudi res, da razum ni prost v mišljenju, t. j. ni neodvisen od resnice, mora resnici pritrčiti, kjer se pokaže dosti jasno in kjer se to ne zgodi, ne more iz sebe ne pritrčiti, ne ne-pritrčiti. Ali če je mišljenje z ozirom na resnico determinirano, pa zato še ni determinirano v svojem bitju, neizogibno v svojem nastanku. Da bi bilo zadnje, bi mišljenja ne bilo, pojmi bi se sicer podili po umu ali se morda tudi strnjevali, ali resničnih sodb, logičnih sklepov, sistematičnih ved ne bi bilo. Zato pa bi bilo mišljenje nemogoče, če bi ne bilo v človeku prostosti.

Tretji dokaz: iz svesti.

Prost sem! to je tudi notranja uverjenost človeka, vsakega posameznega in vseh skupaj. Ta granitno trdna sodba je v svesti vsakega človeka. Je-li pa tudi resnična? Človek svoje duše nikdar ne vidi, nikoli ne zre neposredno nje zmožnosti. Prostost pa, če je, je bistven znak volje. Vse to je resnično, a enako je resnična prostost. Sodba: jaz sem prost je občnega značaja in občnih sodb ne doznajemo neposredno, če jih črpamo iz izkustva; so vedno induktivne in indukcija zahteva več posameznih podatkov. Zato se je tudi sodba o lastni prostosti v svoji generalnosti šele razvila iz posameznih doznav, a je ta razvoj tako lahak, da ga stori vsak človek brez vsake težave. So namreč v dejstvih, ki so neposredni predmet svesti, elementi prostosti tako jasno začrtani in zarisani, da je nemogoče, da bi se kdo iz njih ne povzpел do abstraktne sodbe — jasno pojmovane in trdno svestne: prost sem, svobodno hočem. In ta dejstva? So vsa neposredni predmet svesti in spremljajo vsako hotenje v njega postajanju, njega nastatku in njega izvršitvi. Če se ozremo v dušo in pozorno analiziramo akt hotenja, bomo dobili ta dejstva pred hotenjem, v hotenju in po hotenju in iz vseh bi mogli s čisto lahkim sklepom potrditi resnično dejstveno osnovanost metafizične gotovosti, s katero pritrčimo sodbi: prost sem jaz in prosti so drugi.

Pred hotenjem! Najprvo treba objekta hotenja. Kaj je storiti? Cilj se rodi, a ne prikaže se dušnemu obzorju le eden, prideta dva, trije . . . deset. Kateri je boljši, kateri bolj primeren okolnostim?

Duh se zamisli, misli in presoja, drugega za drugim si ogleduje in jih sodi drugega za drugim. Pri prvem je sodba gotova hitro, pri drugem že ne tako, pri tretjem se um že mora pomuditi, četrti mu ne da miru itd. itd. Dolgo traja, preden je padla razsodba, morda pa celo še ni padla. Štiri oči več vidijo ko dve. Zato gre človek po svēt k drugim. In ko se je posvetoval sam s seboj in z drugimi ter je razsodba padla, da bi bilo pač najugodnejše in najprimernejše storiti to ali ono, tedaj začne razmišljanje in posvetovanje iznova, kako pot udariti do izbranega cilja. Pokaže se jih nebroj, a niso vse enako dobre. Razum jih razkrajja in prikrajja. Drugo za drugo vzema pod svojo lupo, vsa vrsta mogočih sredstev koraka mimo njega, ko čete mimo ostro motrečega vojskovodja. Odkriva njih vrednost in primernost z ozirom na cilj sam in z drugimi vred, čisto objektivno po resnici izdela načrt in pove, kak bi bil po njegovem mnenju najboljši, katera pot do cilja najkrajša, najlažja in najgotovejša. Načrti leže pred voljo in razum jih je podpisal drugega za drugim po njih vrednosti in smotrenosti. Pot je pripravljena, a ubrana še ni. Pred dejanjem človek premišlja in se posvetuje. Tako si hoče preskrbeti znanja — praktičnega, naravnane neposredno na dejanje. Kaj bi bilo najboljše, kako najboljše? to ga vodi. Na ti vprašanji si iščem odgovora. Dobro! Toda, če človek ni prost, kaj bi mu pomagal ta odgovor. Da se ne odloči sam za svoje dejanje, čemu iskanje poti v trudu in skrbeh, saj bi bila pot k dejanju itak neizbrisno in neizogibno zarisana, človek bi jo moral ubrati, hočeš ali nočeš, hoteti bi jo moral kljub svojemu boljšemu spoznanju. Če je pot, ki jo človek v hotenju in dejanju svojem edino more in neizogibno mora iti, začrtana od narave in to čisto konkretno, v vseh detajlih, tako da človek ne more izpremeniti niti pičice in ovinčka, zakaj si jo potem človek še išče sam? Ves trud bi bil zastonj, izgubljeno delo, proč vržena energija. In to delo, koliko bolečin bi napravljalo človeku? Presodil bi, kateri ukrep je boljši, katera pot za njega udejstvitvev smotrenejša, a udariti bi moral pot, za katero je determiniran od narave in ki vodi do konca — neizogibno stavljenega od narave, kljubtemu, da je morda ta pot čisto gotovo slabejša in konec morda celo poguben. Intelekt bi to mizerijo videl in človek si ne bi mogel iz nje pomoči, narava ga je pahnila v kletu usodo in fatalizem bi ga gnal v peklensko resignacijo vzdvojenosti. Pa tudi premišljanje brez prostosti ne bi bilo mogoče v svojem na-

stanku. Kolikokrat ni treba pri presoji udušiti hipnih izbruhov težavnih zmožnosti, kolikokrat ne se pomuditi pri tem ali onem predmetu, se v svrhu uspeha podajati z mislijo s predmeta na predmet! In vse to vibriranje pozornosti, kakor je zahteva tehtno presojanje in dobro posvetovanje, kako naj bo mogoče, če človek ne more samohotno in samotvorno iz svoje moči in s svojo silo poseči v tok misli? In res, vse premišljanje in tehtanje sta spremljani od trdne zavesti, da je tako prav, da si tako pripravimo pametno izbiro izmed tolikih in tolikih možnosti, možnosti ne le objektivno ali vobče, marveč i subjektivno ali z ozirom na nas same in na naš konkretni položaj. Ker pa človeška narava ni nestvor, marveč stvor, mora presoja imeti svoj obstanek zaradi prostosti in enako svoj namen.

Presoja še ni hotenje, od razuma pokazana pot še ne ubrana pot. Velikokrat se zgodi, da z odločitvijo še počakamo. Razum se je že izrekel, a volja še čaka, predmet je že pred njo — osvetljen z vseh strani, a hotenje in žnjim dejanje le še izostane. Tudi po premisleku naše hotenje ni buren, hipen izbruh, marveč še tedaj, ko je objekt znan že dosti, se hotenje izvrši navadno počasi, po večji ali manjši pavzi. Vsi pogoji so dani, hotenje ne sledi. In vendar pri nujno učinkujočih silah sledi fenomen v istem hipu, v katerem so izpolnjeni pogoji. Fosfor kakor hitro je v dotiku s kisikom, gori, se spoji ž njim; volja ve, kaj je storiti in kako ukreniti, in vendar še ne hoče, še čaka z odločitvijo, čeprav za hotenje z vnanje strani ne manjka ničesar. Čakati, ko ima svoj objekt primerno prezenten, more le prosta zmožnost. Volja pa čakati mora tudi še, ko ji poda razum objekt zadostno osvetljen, da bi ga mogla hoteti. »Vem, ali bom še počakal«, tako more govoriti le prosto bitje. Ista potrja odločnost, s katero se odločimo že za bodočnost, in gotovost, s katero napovemo svoja bodoča dejanja. »Naj bo, kar hoče, delal bom tako in ne drugače.« Uresničitev te napovedi je potrda, da je v naši volji vodstvo hotenja in dejanja in ne izvan nje.

Pomeknimo se za korak dalje! Ozrmo se na akte hotenja! V istih okolnostih ravnamo velikokrat čisto nasprotno, to je prvo dejstvo, ki nam ga izkustvo z jasnostjo podaja. Zaraditega je izkušnja šola življenja, kakor tudi historia vitae magistra. Iz samega pojma nujno učinkujoče zmožnosti pa sledi nemožnost, da bi v istih okolnostih ravnala drugače, saj je le en način nje učinkovanja in ta določen. Fosfor ne more biti nedelaven v stiku s

kisikom. Če torej človek v istih okolnostih isti predmet, isti cilj enkrat hoče in vdrugo noče, mora biti prost, ne sme biti v svojem hotenju determiniran za en način hotenja, za hotenje ali nehotenje, marveč mora biti indeterminiran ter tako sam sebe determinirati za eno ali drugo. In da je res tako, nadalje izpričuje svest, ki pripoveduje tolikokrat o naporih volje, o žrtvah, ki jih hotenje zahteva. Zlasti v trenutkih skušnjav, čutnih navalov se na notranjem pozorišču začno prave bitke in tu se človek jasno zave vse teže zmage. Treba je napeti vse sile, treba pognati v boj zadnje moči, da volja ne podleže, da hotenje ne udari preko norme in človek reši svoje dostojanstvo. Takrat se zave človek še jasneje ko drugokrat svojega gospostva, svoje moči ter ve, da sam določa tok notranjega življenja, če hoče, in ni podoben listu, ki se igra z njim vrtinec, marveč ribi, ki krmari valovju nasproti. Hotenje se more postaviti vsem predstavam, vsem željam in strastem, tako je izpričevalo, ki mu ga daje svest v notranjih bojih. In da je to izpričevalo objektivno, dokazuje njega jasnost in gotovost, katerih tajitev bi drvila vse spoznanje v dvom skepticizma. Pa tudi sicer je objektivnost njegova jasna, ker direktna svest ni drugega ko akt, vkolikor je zavesten. Psihični akt je pač vsak zavesten, in če ne bi bil, bi ne bil več psihični akt. Zato tudi hotenje mora biti svestno, in če se ne more pokazati samo kot akt, marveč se mora očitovati kot akt hotenja, je enako naravno in nujno, da se pokaže kot tak akt hotenja, kakršen je v resnici. Končno pa svest določno loči med akti, ki so se izvršili nujno ali slučajno, in akti, ki so prosti učinek človekov. Tako se zgodi neenkrat, da isti človek stori isto dejanje dvakrat in mu notranjost zatrjuje o enem, da ni prosto, o drugem, da je prosto. In te dvojnosti si je človek svest od prvega svita pameti pa do groba. Ne le da se točno zave, da je med spoznanjem resnice in vegetativnimi akti ter hotenjem končnih dobrin bistvena razlika, marveč tudi, da je i med akti, ki spadajo v področje hotenja, velikokrat bistven razloček. Tako se n. pr. otrok ne vede čisto drugače le pri aktih spoznanja in hotenja, marveč i vnanji isti akti povzročajo večkrat čisto različen učinek; tako se ne boji, če je bratca ali sestrico podrl nehote in nevede, dočim kar zbeži pred mamo, če je to storil nalašč. Odkod ta bistvena razlika, ki se je zaveda človek pri svojih dejanjih? Razlog mora imeti, ker brez razloga ni ničesar. Gotovo ji ni razlog učinkujoči princip, ker je v vseh slučajih isti, t. j. isti človek ima nujne in proste akte. Enako ne

objekt, ker more isto dejanje — izvršeno od istega človeka — biti vprvo nujno, vdrugo čisto drugačno, prosto. Iskati je torej osnove bitni razliki v aktih samih in to ne v njih bitnosti, ki je lahko ista in nam svest vendar zatrjuje njih bitno drugačnost, marveč v neki lastnosti aktov, v načinu, kako sta nastala, se izvršila. Preko te od svesti izpričane svesti pa iti ne smemo in ne moremo, ker je prejasna in prestalna. Zato mora deterministična zmota kapitulirati tudi s te strani.

Efeki dejanj, kaki so na dušo, ki je hotela in ravnala? Pri nekaterih ni posebnih učinkov, a pri veliki večini so. Je vest, ki se oglasi po končanem dejanju. Kolikokrat dejanje ne prelije prejšnjega boja in nemira v srčni mir in veseli up! Kaka radost ne praznuje v duši včasih, če je z žrtvami storila dejanje, odbila podli naval! Sama sebi si čestita na storjenem dejanju, sam sebe je vesel človek zaradi svojega hotenja. Mir vstaja v duši, tajen glas hvali človeka, jasna odobritev dejanja izzveneva v duši. In velik up vstaja iz samozadovoljščine, up plačila, a skrb in strah odgovornosti sta izginila. Brez bojazni zre duša v bodočnost, z zadovoljstvom v preteklost, v veselju pije iz čaše sedanjosti. In ves ta mir in radost dušo tem bolj radosti, ker si je sama njega vzrok, kakor zatrja kremenito prepričanje. Zgodi se pa mnogokrat tudi nasprotno. Dejanje se je izvršilo, v dušo je prilezel črv in gloje grozno, tako da duša vika od strahu in bolesti ter zardeva od samoočitanja in strahu. Sladkost dejanja se je izpremenila v grenkost očitkov vesti. Vedno in vedno se ponavlja ista misel: mogel bi bil storiti drugače, a nisem hotel, zato gorjé, in kes prevzame vso dušo, a je prepozno. Dejanje je storjeno in ne more biti več nestorjeno, kar pa je najhujše, človek ga je storil sam. Sam si je ustvaril notranje peklo. In zato ves očitek pade nanj, vsi refleksi strahu, od katerega duša trepeče, zavedajoč se kazni, ki pride za dejanje, se zbero tam, odkoder so izšli — v človeku. Odgovoren je za dejanja svoja in zato mu bodo zaračunana, tako se oglašá v duši. In storjeno dejanje, tudi to bo zaračunano, a gorjé, je proti normi, po naravi zapisani, in zato bo zaračunanje — kazen. In te kazni, tega Damoklejevega meča, sam si ga je kriv, sam si ga je obesil nad vzglavje. Odtod vsa vzdvojenost, ves kes, vsa grizoča pobitost. Izkuša človek zadušiti ta trajni moreči glas, že se morda zdi, da ga je udušil, a oglasi se iznova. Tako vali človek pravo Sisifovo skalo. Vest, kes, kazen, odgovornost! Kaj so, če ni človek prost v svojem hotenju in dejanju? Vest — ravnateljica hotenja,

zakaj govori pri vsaki nameri, da je treba storiti tako in ne drugače, ker sicer pridrvi kazen? Ali ne zato, da človeka pripravi na pravo pot, ki bi jo sam mogel zgrešiti; da ga posvari? In svaritev je zastoj, če ji človek slediti ne more. In zakaj obeta vest pokorščini plačilo, nepokorščini kazen? Če ni človek prost, če sam ne odloči svojega hotenja in ravnanja, potem je plačilo potrata, razlika med plačilom in kaznijo nepravilnost, kazen krutost in krivica, ali pa vsaj obetanje vesti vara in je to varanje — dano od narave — grozna krutost. O odgovornosti ni govora, če človek ni sam določil razvoja svojih dejanj, življenje odgovorno biti ne more, če ni človek samotvorno posegel vanj in če se ni mogel sam od sebe normi — od zakonodavca dani — podvreči ali pa upreti. Odgovoren more biti le tisti, ki je svojih aktov vzrok tako, da bi mogel i ne biti. Račun more in mora dati o svojih dejanjih le oni, ki je mogel izbirati iz več možnosti ter mora zato zagovarjati, zakaj je odbral ravno to in ne druge izmed njih. Kjer pa ni odgovornosti, tam tudi ni zaračunanja, plačila in kazni. In šele samopohvala in kes — porojena po dejanju, kako bi bila mogoča brez prostosti? Če nisem sam povod, da se je dejanje tako izvršilo, kakor se je, zakaj se bom hvalil, saj nisem sam nič prispeval k dejanju, hvaležen bi moral biti le drugim bitjem, ki so določila dejanje? Če akt volje ni tak, kakršen je, zaradi nje odloke, nima volja vzroka, da je sama s seboj zadovoljna. Samozadovoljstvo srčnega miru po zadobljeni notranji zmagi bi bilo, da hotenje ni prosto, grda prevara. Kes pa bi bil neopravičena muka. Naravnost grozodejstvo bi bilo s strani narave, da bi storila človeka krivega za nekaj, česar on ni vzrok, da bi ga mučila v samoočitanju za dejanje, ki ga človek ni mogel ne preprečiti ne predrugačiti. Nič ne bi mogel za svoje dejanje, moralo se je izvršiti tako in ni se moglo izvršiti drugače, in notranjost bi drvila človeka v gorjestno bolešt, ker je po nje jasni izjavi mogel dejanje ali čisto preprečiti, ali vsaj drugače uravnati. Zato pa so vest in vsa dejstva, ki so z njo v zvezi, brez prostosti fantom, nesrečna iluzija, grozna igrača narave, brez pomena, veljave in namena, neumna muka. Svet je tedaj peklo in večjega tirana ni ko narava in nje kruti začetnik.

Četrty dokaz: iz socialnih pojavov.

Iz notranje svesti sledi pravzaprav le, da smo prosti mi, in ne, da so prosti v hotenju vsi ljudje. Vendar pa je ta prehod z našega lastnega individua na celoto opravičen. Je namreč zavest

bah, s tem pričajo, da so uverjena o prostosti človekovi. Zakaj bi sicer mož stopal na čelo družine, župan na čelo župe, knez na čelo dežele, vladar na čelo države? Kak povod bi imeli narodi, da niso uverjeni o prostosti, da stavijo na čelo svojih čet vrhovnega poveljnika? Ali jih pri tem ne vodi namen, da podrede volje eni volji, svobodno križajoče se misli eni pametni misli pametnega in izkušenega moža? In da družba ne razpade in je v njej življenje mogoče, izdajajo zakone in predpise, da udje svoje ravnanje uravnajo po njih. Stavijo jih, da jih slušajo in so jim pokorni udje družbe v interesu družbe. Torej ljudstva s tem aktom evidentno pričajo, da so uverjena, da se posamezniki zakonom in predpisom pokoravati morejo, in je vprašanje, se li bodo, le od njih volje odvisno. In to potrjajo stoletja in ljudstva s sankcijo zakona. Plačilo in kazen — to dvoje mora zagotoviti zakonu izdatnost, tako se zadosti zakonu. In če človek ni prost, kčemu mu je plačilo za izvršitev zakonov? Če ni prost in zato kriv sam svojih prestopkov, zakaj ga kaznuje ljudsko pravo? In o krivdi, kako nam ne govore miti politeizma? Erinije trgajo srca, ker se niso uklonila. Dalje ljudstva ločijo čednost od hudobe in zlobe. Prvo povzdigujejo, drugo maščujejo s krvjo ali prezirjo. Heroje časte in jih kujejo med bogove, bojzljivce prebadajo s sulico — ljudstvu v izpodbudo, ljudstvu za zgled. Zakaj? Zato, ker so uverjeni o prostosti človekovi. Zato hvalijo človeka zaradi čednosti, ker vedo, da si jo je vzgojil sam, in ga preklinjajo zaradi zlobe, ker sodijo, da si jo je nakopal sam. Zato ljudstvo izpodbujajo in navdušujejo, da se ogreje za vzore, ker vedo le predobro, da bi ljudstvo vzore moglo i poteptati v blatu. Tako ves ustroj življenja stoletij in ljudstev priča o njih prepričanju, da je človek prost. Vse naravno, narodno, mednarodno pravo poteka iz tega občnoljudskega prepričanja o prostosti človekovi. In to skupno prepričanje ne more biti zmotno. Ne le, da razum proti njemu nima kaj oporekati, marveč i pozitivno jasno sledi tega soglasja resnična, dejstvena utemeljenost. Je namreč občna uverjenost o prostosti človekovi temelj vsega življenja narodov. V katerikoli obliki naj se že javlja, vedno doprinese nov temeljni kamen k družabnemu življenju, ureja odnose med posamezniki in celimi narodi. In družba je urejena skupnost, družabno življenje naravno in urejeno. Naraven red pa ne more izvirati iz laži kot svoje osnove, kar potrja izkustvo. Bila bi pa v nasprotnem slučaju narava sama zmota in narave umetnik lažnik. Soglasje človeštva je glas narave

in pravzato je prostost tudi s te strani neomajno dejstvo. Seveda to soglasje ni teoretično, marveč le praktično, in ne fizično občno, marveč moralno enoglasno. Da ni teoretično prepričanje občna last stoletij in narodov, izpričuje jasno dejstvo, da se je nauk o prostosti hotenja filozofsko izcimil dokaj pozno, da ga je čistega prinesel šele Kristus. Enako ni soglasje o prostosti fizično občno, so namreč nekateri deterministi. Je pa praktično enoglasno, saj še celo strogi deterministi ravnajo, kakor da so uverjeni o svoji in drugih ljudi 'prostosti, tako kakor indeterministi. In to zadošča. Če vsa temota in zmota teorije ne premorejo iztisniti prostosti iz prakse, je jasno, da to le zato, ker je prostost hotenja in ravnanja tako trdna, da je vsi navali teorije ne morejo podreti. In to, kar se streti ne da, je narava. Sebe zatajiti človek ne more. Zatajiti pa ne more prostosti in zato je jasno, da prostost pripada bitno človeku in človek prostosti.

Peti dokaz: indirektno iz posledic determinizma.

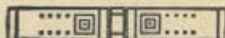
Sploh bi bil determinizem, da je konsekventen v praksi, kar pa k sreči ne more biti, skrajno usoden. In ravno ta usodnost konsekventno izvedenega determinizma iznova pokaže njegovo neresničnost, saj drevo se pokaže po sadu. Da bi bil determinizem podlaga življenja, bi sploh človeško življenje ne bilo več mogoče, kar je jasno najprotislovnejša posledica. Vere brez prostosti ni, versko življenje brez svobode človekove ne bi bilo mogoče. Je pa ravno to življenje vrhunec in središče vsega človeškega življenja, tako da bi to brez njega izgubilo svojo krono. Kako naj bi res še bil mogoč odnos Boga do človeka in ljudi do Boga, kako mogoče bogočastje, kako praktična vera, kako mogoče večno življenje in njega zaslužitev, če človek ne bi bil prost? Da je Bog pravičen, bi moral vzeti vse v nebo, človek ne bi določeval svoje prijateljske ali sovražne vezi do Boga. Boga bi sicer spoznal, ali tudi ljubiti ali sovražiti bi ga moral, kakor bi bil Bog to določil. Iz te nujne ljubezni kaka čast bi nastala Bogu, kaka molitev bi se dvigala v nebo, kakih žrtev kadilo se vilo proti nebu, če bi človek Boga ne ljubil prosto, se mu podvrigel svobodno? Vera bazira na svobodi hotenja; če te ni, tudi vere ni. Vera je vendar ravno ravnateljica življenja človeka, in to zadostna, dasi ne vedno izdatna. Morala je pol vere in tudi ta bi s prostostjo nehala. Če bi volja hotela nujno, bi se vse nje ravnanje izvršilo po nje naravi,

in kar se izvrši po naravi, je dobro. Tedaj bi bili torej vsi akti dobri in nikaki slabi. Tudi bi se volja, če bi ne bila svobodna, ne smela vtikati v področje čutnosti. Vsaka izmed njiju, da bi ravnala dobro, bi morala le dopustiti naravi do zmage. Če bi se tedaj volja vtikala v področje čutnosti ter bi ji nadevala brzde, bi bila človeška narava absurdno in kruto ustvarjena. In morala deli dejanje v dobro in slabo, zapoveduje dobro in prepoveduje slabo. Ona brzda pohoto. In vendar vsega tega ne bi smela, če bi človek ne hotel svobodno. Dalje! Nemogoče bi bilo socialno življenje, ki se giblje na tečajih osebnosti in družnosti človekove. Nujen človek ne bi bil več oseba. Bil bi sicer še samostalen v bitju, a ne bi imel več smotrne samostojnosti in ta je drugi bitni znak osebnosti.¹ Tudi družnost človekova bi izginila. Družnost sloni na pravicah in dolžnostih nasproti družbi, z nujnostjo hotenja pa pojmi pravice in dolžnosti izgube ves svoj pomen. Tedaj bi bili istovredni in enakoopravičeni krutost in miloba, sovražnost in prijaznost, trdosrčnost in usmiljenost, nebrzdana krvoločnost kakor brzdana človečnost. Človeška družba bi bila železen mehanizem, in stroj nima socialnega življenja. In res, pri misli, da človek ne bi mogel poseči v tok svojega življenja samohotno in samotvorno, se duh kar ustavi in upre z odločnim protestom. In kakor bi družba ne mogla živeti, enako ne posameznik. Posameznega življenje ne bi imelo več pravic in pravica je posameznika varstvo. S prostostjo bi padla ne le gotovost njegovega bitja, marveč i možnost njegovega življenja, saj bi ne bilo vezi pravice in dolžnosti, ki bi ga vezale do njega samega in bi bližnjike naklanjale njemu v prid in obrano ter ohrano življenja. Grozne so posledice — logično-nujne — determinizma in ker jih dejstvenost ne pozna, zato ista dejstvenost odločno zanikuje absolutno determiniranost hotenja in ravnanja.

Tako »je največja prerogativa človekova njegova prostost; z njo je človek gospod samega sebe in si podvrgava vso naravo, da ga ne more zmagati nobena ustvarjena sila, če se sam ne odreče svoji prostosti.«²

¹ Fr. J. Mach zove samozavest korelat prostosti, l. c. 122.

² Willems l. c. 373.



Cerkev in naša doba.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Čuden prizor je nudil letošnji svetovni verski kongres v Parizu. Tu je bil pravi Babel vseh mogočih verstev. Mešal se je protestantizem s teosofizmom, modernizmom, izlamom, budizmom, azijskim paganizmom. Vsa verstva so se bratila, a iz tega bratstva je odmeval glasan klic, ki je prav tako družil vse duhove: boj Cerkvi!¹

Kaj pomeni ta prizor?

V človeštvu se vrši velikanski razvoj. Logika idej žene človeštvo bolj in bolj v alternativo: ali Cerkev ali brezverstvo! Kar je v sredi, je polutanstvo, ki pred logiko napredujoče umske kulture ne more vzdržati. Vse to, kar se imenuje liberalni protestantizem, modernizem, »dogmenloses Christentum«, in tudi moderni budizem, konfucianizem, šintoizem, se razvija v brezverski naturalizem, prav tako, kakor se je n. pr. izrazil izobražen hindu v znanstveni razpravi o hinduizmu: »Človek je lahko tudi ateist, ne da bi prenehal biti hindu.«² Ista usoda čaka tudi takozvani konservativni protestantizem, ako ne najde poti v Cerkev, in le vprašanje časa je, da stopi pred to alternativo tudi pravoslavje. Ne rečemo, da bo ta logika kmalu ločila vse človeštvo v dva tabora. Del človeštva zunaj Cerkve bo gotovo vedno tvoril maso, ki se bo v njej mešalo staro praznoverje z naturalističnim brezverstvom. Zakaj masa nikdar ni tako dosledna, da bi jo vodile le ideje. Splošno se pa ta razvoj vrši pred nami in nič ne dvomimo, da se bo vedno brže in vedno globlje vršil, čim bolj se bo širila kultura. Tu Cerkev, tam brezverstvo! Tu živa vera v večne resnice, v nepremakljive principe človeškega življenja, tam babilonska zmešnjava brez načel, brez stalne resnice, brez umevanja človeškega življenja, edina le v negaciji, le v sovraštvu do Cerkve.

Dve resnici sta, sicer znani, a premalo spoznani, ki podajata pravo umevanje tega razvoja.

¹ Primeri: »Österr. kathol. Sonntagsblatt« Nr. 31 (3. avgusta 1913).

² Citat iz knjige »Essentials of Hinduism« v »Die kathol. Missionen«, Nr. 12 (September 1913), str. 302.

I. Brez avktoritete človeštvo v verskem in nraavnem oziru ne more do jasnega spoznanja.

Dejstvo je, da ne more vsak sam vsega spoznati. Cele vrste spoznav prejemamo od drugih. Prejemamo jih pa, ker se zanašamo na le-teh svedoštvo, na njih pričevanje, to se pravi, ker smo prepričani, da oni poznajo resnico in da so tudi resnicoljubni in zato verodostojni, verovni. Njih vednost v zvezi z resnicoljubnostjo jim daje glede teh spoznav nasproti nam neko odliko, prednost, neko superiornost, ki jo imenujemo avktoriteto. Tako avktoriteto imajo n. pr. veliki astronomi glede astronomskih spoznav. Kdo je sam poskusil Foucaultov ali kak drug eksperiment, da se zemlja suče okrog solnca? Malokdo, in vendar smo vsi prepričani, da je tako. Jamči nam avktoriteta. Tako avktoriteto imajo drugi znanstveniki, vsak v svoji stroki. Avktoriteta nosi takorekoč kulturo; brez nje bi moral vsak vse iznova začeti in tako ne bi nikamor prišli. Kdor tega ne ume, ne ume pač človeške socialnosti. Človeška socialnost ni nekaj zgolj umetnega in slučajnega, ampak nekaj globoko naravnega. Ljudje smo navezani drug na drugega kakor v premnogih drugih ozirih tako tudi v spoznanju. Robinzoni morejo biti le ljudje, ki so izšli iz človeške družbe, sam o sebi bi človek ostal napol bebec. Človek ima sicer um, ki z njim lahko spozna resnico, a kako malo bi jo dejansko sam spoznal!

Kar velja splošno o človeškem spoznanju, to velja še posebej o religioznem in nraavnem spoznanju. Razložek je le ta, da nam religija nudi tudi spoznave, ki jih človeški um sploh ne more doumeti, ker presegajo človeško naravno spoznavalno silo, poleg spoznav, ki bi jih sicer človeštvo moglo spoznati, a ki jih v dejanskih razmerah iz različnih vzrokov vsaj zadostno ne spozna. Tudi tu potrebuje človeštvo avktoritete, in potrebuje je tembolj, čim usodnejše so za človeštvo zmote o najvišjih vprašanih človeškega bitja in žitja. Lahko rečemo, da brez avktoritete človeštvo v najvažnejših vprašanih življenja splošno ne bo šlo navzgor, ampak navzdol.

Tako avktoriteto predstavlja človeštvu Cerkev. Cerkev pojmuje svoje poslanstvo v prvi vrsti kot učiteljstvo velikih resnic človeškega življenja. Cerkev je nositeljica religioznega in nraavnega spoznanja, obenem pa tiste nepodkupne resnicoljubivosti, ki vzbuja mirno zaupanje v bojih in dvomih. Seveda mora imeti

in ima Cerkev za svojo avktoriteto neoporečno jamstvo sama v sebi, kakor vsaka druga avktoriteta, a poleg tega še nadvse vzvišeno nadnaravno jamstvo. A tu zadoščuje, da konstatiramo dejstvo: Cerkev stopa pred človeštvo kot predstavnica avktoritete v prvih vprašanih življenja.

Pravimo torej najprej, da se človeštvo samo od sebe, brez avktoritete, ne more dokopati do luči, do jasnega spoznanja velikih življenjskih resnic.

Dobro je to dokazal mož iz vrste modernih samih, F. W. Förster, v svoji knjigi o »avktoriteti in svobodi«.¹

Förster po pravici kaže na izkušnjo. Moderno človeštvo je zavrglo avktoriteto Cerkve in proglasilo individualizem ter avtonomijo človeškega uma. Kaj je posledica? Ali ne anarhija na vseh poljih? Nič ni več gotovega, nobenega enotnega življenjskega nazora, nobene stalne resnice. Povsod se širi strašen diletantizem. Malovedeži in ničvedeži oholo govore o najvišjih vprašanih življenja, in kakršni so, tako govore. V vsej filozofiji življenja vlada nekak impresionizem: povsod le skice brez perspektive, le odlomki, le subjektivni dojmi, le slučajni vtiski.² Skupna je v vsem tem umskem in nrvnem propadanju le smer: skepticizem, naturalizem, nihilizem . . .

In drugače tudi biti ne more.

Za pravo spoznanje človeka in velikih vprašanj človeškega življenja je treba najprej velike izkušnje, »bogate in globoke empirije«.³ Lehko je kdo velik učenjak, a v življenjskih vprašanih velik otrok. Avktoriteta Cerkve — brez ozira na nje višji izvor — predstavlja izkušnjo stoletij in stoletij, a kakšno izkušnjo more imeti posameznik? V Cerkvi je nakopičila tradicija spoznave najmodrejših, a kaj bo s kulturo, če bo moral vsak iznova začeti in s svojim individualnim umom iznova vse iznajti in dognati?⁴

¹ F. W. Förster, *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche*. München 1910. — Vendar tudi Förster tiči se v subjektivizmu. Primeri o tem: Dr. A. Wurm, *Autorität und Subjektivismus. Eine Auseinandersetzung mit Försters Buch »Autorität und Freiheit«*. Regensburg 1910.

² o. c. 8.

³ o. c. 22.

⁴ Primeri v tem tudi: Balfour, *Die Grundlagen des Glaubens*. Leipzig 1896, str. 194 ss. Ta sloveči angleški državnik dokazuje, da je umski individualizem »ne le zmoten, temveč absurden«. Kako naj družba biva, pravi, če bi moral vsak najprej kritično presoditi vse njene osnove? Kaka strašna

Za spoznanje velikih življenjskih vprašanj treba potem »največje svobode duha«. ¹ V človeku so močni nagoni, ki jim marsikaka resnica ni všeč. In človek se tako rad vdaja nagonom! Že Hobbes je razmišljal o tem, zakaj prirodoslovne in matematične vede toliko hitreje napredujejo ko pa življenjska veda. Prišel je prav do tega sklepa, da zato, ker na nravno-verstvenem polju človeško spoznanje kmalu zadene ob nagone in strasti. Čim globlje sežemo, tem resnejše se pokaže vse naše življenje, zato tako malo ljudi dosledno misli, ko se misli nočejo več ujemati z navadami, s samoljubjem, z ničemnostjo prešlega in sedanjega življenja. Prava življenjska filozofija zahteva žrtve, vsaka doslednost na tem polju pomenja zmago značaja nad čutnim človekom. ² To je vedel Pascal, ki je dejal, da ne zaupa svojemu umu, ker je »pokvarjen po izvirnem grehu«, to je priznaval Schopenhauer, ki je trdil, da večina ljudi ne sodi po objektivni resničnosti, marveč po svojih nagonih, interesih in afektih: njih sodbe, je dejal, so le refleksi zavednega ali nezavednega želenja in teženja, iz onih temnih globin človeškega bitja, kjer vladajo nagoni in strasti. ³ Resnično svobodno mišljenje hoče heroične odpovedi in samoosvoje. Vsaka velika življenjska resnica zahteva boja zoper omejenost samoljubja, zoper moč iluzij, zoper oblast čutnih nagonov. Stari modrijani so učili svoje učence najprej askeze, premagovanja samega sebe, potem šele so jih uvedli v preddvor globoke življenjske modrosti, tako prepričani so bili, da se pridobi zares svobodno mišljenje le s trdim zmagovanjem čutnosti, lenobe in strasti. Le svetniki morejo govoriti kakor Doctor Marianus v Favstu v »najčistejši in najvišji celici«: »Hier ist die Aussicht frei!« ⁴

Za spoznanje velikih življenjskih resnic treba naposled širokega obzorja, »univerzalnega pogleda«. ⁵ Človek je navadno »egocentričen«. ⁶ Ako si človek sam snuje etiko, mnogo rajši misli na dolžnosti drugih ko pa na svoje. Velike ljubezni in močnega so-

zmeda bi nastala, če bi vsak nanovo preiskal vse npravne pojme in le to priznal, kar bi sam individualno spoznal! Pravzaprav bi se morali udeleževati te »farse« tudi dečki in deklice. Ali mar pred 21. letom človek nima individualnega uma? povprašuje po pravici Balfour.

¹ o. c. 24.

² o. c. 25.

³ o. c. 26—7.

⁴ o. c. 29.

⁵ o. c. 32.

⁶ o. c. 33.

čutja je treba, da se človek oprusti svoje omejenosti ter ne meri resnice le po svojem ugodju. Ljudje so radi kakor Douglas, ki se je zavzemal za suženjstvo, ker ga ni nič bolelo in mu je prišlo celo dobiček. »Moj prijatelj Douglas,« je dejal o njem predsednik Lincoln, »je tako ustrojen, da ga nič ne bole udarci, ki padajo na hrbet drugega.«¹

Iz teh in drugih vzrokov, ki bi jih še lahko navedli, ko bi bilo potrebno,² moramo pritegniti Försterju, da je moderna anarhija odtod, ker je človeštvo izven Cerkve zavrglo avktoriteto. Samo ne more do luči, a Cerkev, ki vodi k luči, je oholo zavrglo!

Paradoksen dokaz, kako potrebna je človeštvu avktoriteta, sta dva moža, med modernimi najmodernejša, Comte in W. Ostwald.

Comte je pravzaprav početnik pozitivizma, to se pravi, modernega mišljenja, ki hoče vse izmeriti samo po sebi in ki vse zmeta, česar individualni um ne more obseči. In vendar se je Comte jako odločno zavzel za avktoriteto. Oznanjal je individualizem, a le kot privilegij predstavnikov človeštva, filozofov. Za »maso« pa se mu je zdel individualizem naravnost poguben. Imenoval ga je »zapadno bolezen«, ki utegne še uničiti evropsko kulturo. Tudi W. Ostwald je zavrgel Cerkev in z njo vso avktoriteto ter postavil za edino učiteljico življenja vedo. A kmalu se je pokazalo, da ni ta »veda« nič enotnega. Krog njega se je zbralo dosti ljudi, a vsak je imel svojo »vedo«. Ostwald si ni mogel drugače pomagati, ustanovil je nekako cerkev in sebe postavil v tej cerkvi za papeža. Ne veda kratkomalo, temveč veda, kakor jo tolmači avtoritativno On, naj je rešiteljica človeštva!

Omenili smo ta dva moža tudi zato, da zavrremo ugovor, ki se tolikokrat čuje, češ, nam zadoščuje veda. Comte je tudi blizu tako mislil, a že Ostwald je moral spoznati, da je veda nekaj, kar ne more zabraniti zmede, če ljudje ne priznajo avktoritete. Seveda moramo ločiti vedo in vedo. So resnice, ki so tako preproste, da jih vsak količkaj razvit um lahko uvidi. Sem spadajo zlasti matematične resnice, potem pa resnice, ki se dajo empirično in eksperimentalno dognati. A so resnice, ki jih ni tako lahko spoznati, katerih jasno, globoko, trdno in nedvomno spoznanje zahteva mnogo resnobe, mnogo truda in mnogo ljubezni do resnice. In prav velike resnice življenja s svojimi posledicami so take. Te

¹ o. c. 33.

² Cf. Thom. Aquin. Summa contra Gentiles I. I. c. 4.

resnice so že same po sebi odmaknjene čutom; ne moremo jih ne opazovati, ne s poizkusi preizkušati. Kako naj opazujem odgovornost življenja in npravne resnice, kako naj preizkušam posmrtnost in večnost? So pa te resnice obenem resnice, ki nasproti njim človek ne more biti brezbrizen. Nevedoželjnemu človeku je lahko malo mar, ali se solnce suče okoli zemlje, ali zemlja okoli solnca, a v živo ga zadevajo vprašanja o človeški sreči, o zmislu življenja, o posmrtnosti. Tu ni mogoča indiferentnost; tu je pa tudi težka mirna sodba, ker je vsa čutnost s svojim ugodjem in neugodjem tako interesirana. Tu pač veljajo razlogi, ki jih je Förster navedel proti individualizmu. Splošno duševno razpoloženje človeštva ni tako, da bi v teh vprašanjih vsak sam prišel do tega, kar imenujemo »enoten svetovni nazor«. Zato je splošno v teh vprašanjih zaman sklicavati se na vedo. Brez avtoritete take vede za človeštvo ni! Le pogledjte moderne filozofe izven Cerkve! Dekalog pravi: ne ubijaj! Ostwald protestira proti temu, da je naši dobi individualno življenje tako sveto, Haeckel priporoča špartansko selekcijo, to je, naj bi slabotne ali nepravilno razvite otroke morili, Forel se z njim ujema, drugi pravijo, naj bi morili tudi take, ki so neozdravljivo bolni ali blazni.¹ Kakšne strašne stvari pišejo že mnogi o spolnih stvareh! Edino merilo za prav in neprav jim je pač čutno ugodje. A gorje resnici, če so ji sodnice strasti!

Tudi nič ne velja tisti izgovor, češ, da je vkljub individualizmu človeštvo vendarle v mnogih vprašanjih edino. Pravzaprav je le še malo vprašanj, kjer bi bili edini. V katerem vprašanju človeškega življenja pa? A recimo, da bi še bili edini. Odgovor na izgovor je znan: V modernem človeštvu še vedno delujejo krščanski vplivi. Moderni človek je po svoji teoriji pogan, a po svojem mišljenju in čuvstvovanju še v mnogočem kristjan. Tudi Förster poudarja to resnico. »V modernem človeku«, pravi, »še vedno deluje verska avtoriteta. Široki sloji brezvercev so po svojih npravnih nazorih še produkt verske vzgoje; misli in sile, ki določujejo njih življenje, niso iz njih individualističnega naziranja; zadnje posledice njih načelnega stališča jim še niso prišle do zavesti.«² »Najboljše, kar imamo,« je dejal celo Nietzsche, »je morda dediščina iz čuvstvovanja prejšnjih časov. Solnce je že zašlo, a nebo našega življenja še žari od njega, četudi ga mi več ne vidimo. Bog je mrtev,« — vzklika veliki bogokletnik — »a ljudje še ne vedo,

¹ Prim. Förster o. c. 17—8.

² o. c. 44.

kaj se to pravi, kaj vse se mora z vero v Boga porušiti!« Fouillée opozarja na to, da so na Francoskem pač začeli dosledno »laizirati« tudi moralo, to je, trgati jo od verske dogme in opirati na individualni um. A posledica? se vprašuje Fouillée. Popolna duševna anarhija v temeljnih vprašanjih človeške družbe!

Brez avktoritete — anarhija, naturalizem in nihilizem!

A kje je za človeštvo taka avktoriteta? Omenili smo jo pravkar. Krščanstvo, Cerkev, katoliška Cerkev.

II. Avktoriteto predstavlja človeštvu le Cerkev, in sicer le katoliška Cerkev.

Dejstvo je, da samo katoliška Cerkev stopa pred človeštvo z nezmotljivo avktoriteto, ki se osredotočuje v papeštvu. A avktoriteta, ki ni nezmotljiva, v zadnjih vprašanjih življenja ne more biti avktoriteta.

Glede na zadnja vprašanja življenja človeštvo potrebuje gotovosti, izvestnosti. Ne v dvomu, ne v sami možnosti ali verjetnosti ne more najti miru. A kdo naj mu da tako izvestnost? Dati mu jo more le nezmotljiva avktoriteta. »Moj um«, pravi veliki konvertit kardinal Manning, »se ne more zadovoljiti z negotovostjo in moja zavest se ne more umiriti v vednem dvomu. Zato je zame le vprašanje, kako priti do izvestnosti. Ali naj se držim filozofov? Tedaj bi moral živeti v najbolj žalostni nravni negotovosti in padel bi najbrž počasi v absoluten skepticizem. Ali naj se držim svojega uma in naj presojam avktoriteto teh filozofov, da ločim v pisani množici njih trditev to, kar je zmotnega, od resničnega, kar je negotovega, od gotovega? Zašel bi v moreči racionalizem, v protestantovsko svobodno preiskavanje, prav tako nezmožno dati duhu resnice in miru. Treba je nezmotljive avktoritete. Zato je vsaka verska občina, ki zameta nezmotljivost, brez avktoritete za človeško srce. Taka nezmotljiva avktoriteta je pa v katolicizmu in samo v katolicizmu.«¹

Isto trdi angleški racionalist W. Mallock. Naše življenje, pravi, je nekaka odločitev, ki mora biti jasna in definitivna. Zato pa mora biti tak tudi pravec, ki naj nas vodi pri tej odločitvi. Religija mora biti absolutno nezmotljiva, in religija, ki se odpove tej nezmotljivosti, sama prizna, da je le okrnjen bastard. Zgodovina, pravi dalje,

¹ Card. Manning, *Les raisons de ma croyance*. Traduit de l'Anglais par E. Peltier. Paris 1905. Tom. II., str. 30, 61—2.

nam podaja tako očiten zgled te resnice, da ne more nikomur ostati prikrit. Ta zgled je protestantizem. Žalostna kriza, ki se v njej nahaja, je le posledica tega, da nima nezmotljive npravne norme. Protestantizem in katoliška Cerkev se osnovno ne ločita po tej ali oni dogmi, temveč po tem, da je rimski Cerkvi avktoriteta temelj vseh dogem. Temeljni nauk rimske Cerkve je nje nezmotljivost!¹

Mallock kljub svojemu racionalizmu sluti, da katoliška Cerkev že samo s tem, ker si prisvaja nezmotljivost, izpričuje svojo resničnost. Splošno in neizmerno, pravi, čuti človeštvo potrebo razodetja. Spet pa ni nobenega dvoma, če je kje božje razodetje, da more biti le v krščanstvu. Prav tako ni nobenega dvoma, da se mora javiti božje razodetje z absolutno nezmotljivostjo. A le katoliška Cerkev je, ki nastopa s tako nezmotljivostjo. Torej more biti le katoliška Cerkev nositeljica božjega razodetja.² In kakor je Mallock dejal³: »brez vere ni npravne resnice, brezverstvo je umski samomor; da torej ubežim samomoru, se vržem v božje naročje«, prav tako bi lahko dejal: »brez Cerkve ni vere, brez vere ni življenja; ker torej hočem živeti, se vržem v naročje Cerkve!«

Protestantizem tudi sam živo čuti, da si brez nezmotljive avktoritete ne more pomagati. V vseh notranjih bojih se je izkušal protestantizem braniti z avktoriteto. Znano je, kako so se v nevarnem boju z Lessingom pastori sklicavali na avktoriteto. Tedaj je zaklical Lessing pastoru Goezeju: »Herr Pastor, wenn Sie es dahin bringen, daß unsere Lutherschen Pastores unsere Pápste werden; — daß diese unserm Forschen, der Mitteilung unsers Erforschten Schranken setzen dürfen: so bin ich der erste, der die Pápstchen wieder mit dem Papste vertauscht.«⁴ To se pravi: protestantizem je načelno zavrgel avktoriteto, zato se na avktoriteto sklicavati ne sme. Zadnja leta je spet prišel protestantizem parkrat v najhujše stiske. Znana je Jathova afera. Pastor Jatho je javno zavrgel vero v Kristusa. Vrhovni cerkveni svet ga je odstavil, obenem so ortodoksni protestantje zahtevali, da naj se postavi poseben zakon v varstvo čistega evangelija. Jatho je protestiral: Po kakšni pravici? kje je potem načelo protestantizma? načelo protestantovske svobode? Obrnili so se na prvega protestantov-

¹ W. Mallock, *La vie vaut-elle la peine de vivre*. Traduit par G. Forbes. 2. ed. Paris 1882, str. 242—252.

² o. c. 242, 251, sl.

³ o. c. 293.

⁴ G. E. Lessings *Gesammelte Schriften* (Cotta'sche Ausg. 1886), III., 616.

skega teologa Harnacka. Harnack je odgovoril: »Važnejša ko svoboda je resnica in taka resnica je oseba Kristusova.« Jatho ga je spet zavrnil: Kako more Harnack, ki je kot protestant sam subjektivist, še sploh govoriti o objektivni resnici? »Mi vsi smo subjektivist, in če je eden zato proklet, smo vsi!«¹ To je logično. Protestantizem je bistveno subjektivizem, zato ne more priznati, če hoče biti, kar je, nobene nezmotljive avtoritete. Seveda je naravna posledica — umska anarhija.

Konvertit Ruville pravi, da je bila zanj ta misel prvi korak k Cerkvi. »Spoznal sem,« pravi, »da je nujno potrebna od države in ljudskih mnenj popolnoma neodvisna avtoriteta. Do tega spoznanja me je privedel pogled na zmede v protestantizmu, ki so zabrisale vse razlike med krščanstvom in poganstvom.«² Zato Ruville proslavlja intranzigentnost, nespravljivost papeštva. »Kaj bi bila posledica,« se vprašuje, »ko bi se bilo papeštvo spuščalo z nasprotniki v kompromise? Zvodenelo krščanstvo brez mozga in moči . . . Če so ohranile protestantovske cerkve doslej še nekaj resnične verske vsebine, morajo za to zahvaliti prav katoliško Cerkev, ki jim je bila opora. Njih pozitivni nauki so se razvijali v katoliški smeri, sicer bi se bili razkrojili v nič. Naj vendar nihče ne misli, da je med krščanstvom in poganstvom mogoč kak kompromis ali mogoča kaka srednja stopnja! To je izključeno. Kdor Cerkvi hrbet obrne, tega se bodo polastili takoj njeni sovražniki, naj se še tako brani! Na verni protestantizem se obeša kot drag tovariš svobodomiselnost, in protestantizem se ga zaman otresa.«³

Zanimiv komentar k temu je podal dogodek iz zadnje dobe. Na Nemškem širi dr. Hunkel nekako poganstvo, češ da je edino prava religija germanstvo samo, kakršno je izšlo iz večnosti v čas, brez Cerkve, brez dogem, golo v svoji prvobitnosti in germanski naravi. Ljubljanski pastor Hegemann se je dvignil proti temu, češ da so njegovi nazori tudi jako sorodni, tudi on da pri večini ne velja več za kristjana, toda da je vendarle treba izpovedavati neko svobodno krščanstvo, sicer bo tudi v vrstah tistih, ki se bore proti Rimu, nastala brezupna zmeda. Dr. Hunkel mu je odgovoril, da je tako ravnanje hinavščina. »Liberalna

¹ Primeri: Čas VI. (1912) 143 sl.

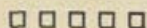
² Dr. A. v. Ruville, Zurück zur heiligen Kirche. Berlin 1910. 7.—9. Auflage, str. 21.

³ o. c. 48.

protestantovska teologija, ki je zavrgla božanstvo Kristusovo, nima več pravice imenovati se krščansko . . . Protestantizem je v razsulu. Duhovi se morajo ločiti. Dosledna ortodoksija (vernost neliberalnih protestantov) vodi v katolicizem, dosledni liberalizem pa vun iz krščanstva . . . Delovanju zoper Rim mi ne stavimo nobenih ovir, saj je to duh našega duha. Vaših pristašev vam ne odvrčamo, saj bodo sčasoma itak sami po sebi naši!«¹ Tako je odgovoril dr. Hunkel liberalnemu pastorju Hegemannu, in reč moramo, da le logično. S frazami o krščanstvu se da ločitev za nekaj časa zakriti, ustaviti se ne da.

Kdo bi morda spomnil pravoslavno cerkev, češ, ali ne živi tudi v njej princip avktoritete? Princip avktoritete, da; princip nezmotljive avktoritete ne. Pravoslavna cerkev si prisvaja avktoriteto, tudi nezmotljivo avktoriteto, a dejansko nima organa te nezmotljive avktoritete, zato je sklicavanje na avktoriteto prazno govorjenje. Edini organ bi mogel biti vesoljni cerkveni zbor. Toda je li tak v pravoslavni cerkvi res mogoč? Ali je sploh pravoslavna cerkev ena cerkev, ali ne le skupno ime za več samoglavih (avtokefalnih) cerkva? Vse edinstvo, kar ga je v pravoslavni cerkvi, izvira iz mrtve okorelosti. Čim se bo pravoslavnim vernikom v dotiki z moderno kulturo zahotelo življenja, se bo pokazalo, da je pravoslavna cerkev brez principa enote, brez enotne avktoritete in zato brez življenja! In tedaj bo tudi ona stopila pred dilemo: ali nazaj k edinstvu katoliške Cerkve, ali v anarhijo in moderno brezverstvo! — —

Dilema naše dobe je torej ta: ali katoliška Cerkev ali brezverstvo! Ali priznati avktoriteto in torej katoliško Cerkev, ali pa oholo oznanjati svobodo individualizma in se z individualizmom ugrezati v skepticizem, naturalizem, nihilizem. Iz te dileme ni izhoda. Po tej dilemi se človeštvo loči in mora ločiti.



Kdo bi dejal: Bodi, da človeštvo samo ne more spoznati vse resnice, a nekaj je vendarle spozna. Zakaj bi torej brez Cerkve drlo v anarhijo in nihilizem?

Odgovor bi moral biti že jasen. Prvič je cela vrsta resnic, ki jih človeški um sam sploh ne more spoznati. Take so vse resnice, ki tvorijo nadnaravni red: dogme o troedinem Bogu, o

¹ Primeri: Bonifatius - Korrespondenz Nr. 17 (1. septembra 1913) str. 276 sl.

grehu in odrešenju, o milosti in posvečenju, o resničnem blaženstvu. Te resnice more človeštvo spoznati le po razodetju in nezmotljiva učiteljica razodetja je le katoliška Cerkev. Kdor torej zavrže katoliško Cerkev, ta izgubi prav s tem glede teh resnic, ki brez njih dejansko ni pravega življenja in blaženstva, vsako jasnost in vsako gotovost. Ker pa človek hoče jasnosti in gotovosti, se bo ta nejasnost in negotovost preko dvomov in omahovanja naravno razvila v negacijo. Tako se je iz protestantizma naravno razvil moderni liberalni protestantizem, ki zanikuje vse, kar je v krščanstvu nadnaravnega, in je ohranil o vsem tem le še fraze.

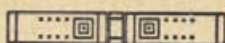
Ostale bi torej le še naravne resnice o Bogu, o posmrtnosti, o нравnih zakonih, resnice, ki jih človeški um more spoznati. Toda dokazali smo že s Försterjem, da človeštvo dejansko tudi teh resnic brez avktoritete zadostno ne spozna. Začne se torej brez avktoritete tudi tu nejasnost in negotovost, začne se omahovanje in tavanje, — odtod anarhija —, začno se dvomi — skepticizem —, in pod vplivom strasti se začne človeštvo nagibati k negaciji. Ker se pa duh ne more umiriti, dokler ne pride do trdne točke, izkuša človeški um bolj in bolj to negacijo tudi utrditi in utemeljiti. In to je naturalizem. Človek priznava le še naturo, naravo, a taji Boga, taji posmrtnost, taji svobodno voljo, taji odgovornost človeškega življenja pred vestjo, pred večnostjo, pred Bogom. To je pa obenem že tudi verski in нравni nihilizem.

Ta proces še od drugod dobiva — dejal bi — psihološko nujno. Človeško spoznanje, dasi omejeno in slabotno, vendar ni tako omejeno in slabotno, da človek naravnih velikih resnic življenja ne bi mogel vsaj nejasno in splošno spoznati. A če spozna te in je dobre volje, ga bo hrepenenje po spoznanju gnalo dalje in dalje, prišel bo do Cerkve in po Cerkvi tudi do spoznanja nadnaravnih resnic. Če je tako, moramo pa sklepati tudi obratno: Kdor zavrže Cerkev, v njem deluje zla volja, ki se verski in нравni resnici upira, in ta zla volja ga bo z nekako nujno doslednostjo gnala iz zmote v zmoto do radikalne negacije božje resnice.

In prav to je prizor, ki se nudi našim očem. Vrší se razvoj, na eni strani v smeri proti Cerkvi in radikalizmu katoliškega načela, na drugi strani v smeri proti verskemu in нравnemu nihilizmu in radikalizmu negacije.

Odtod pa sledi samoposebi tudi razmerje človeštva do katoliške Cerkve. Vsi, ki jim je idol svoj »jaz«, avtonomija osebnosti, tisti stari »non serviam!«, »biti hočem sam svoj gospod!«, vsi ti morajo globoko sovražiti avtoriteto in torej katoliško Cerkev, ki je edina resnična predstavница in nositeljica te avtoritete. Vsi pa, ki hočejo človeštvo rešiti pogube, duševne, umske in npravne in na koncu konca tudi fizične propasti, morajo prav tako katoliško Cerkev globoko ljubiti.

Zato se bije končno boj proti Cerkvi in za Cerkev!



H krizi slovenskega gledišča.

Alojzij Res.

Motto: »Ein theaterfremdes Publikum kann für die Kunst erzogen werden, ein volksfremdes Theater weckt rettungslos dahin . . .«
Dr. A. Klauer.¹

Vzdramili so se rodoljubi, ko je šel glas po ljubljanskih krčmah in po vsej Sloveniji: »Gledišča ne bo več!« Prej se nobeden ni brigal za razvoj edinega slovenskega gledišča, a zdaj je ljubezen do domovine v nevarnosti, zato kriči vsevprek. Sebe pa nihče ne vidi: poza javkanja, primojdušanja in rodoljubnih solz je namreč jako prijetna in hvaležna.

Kdo je kriv?

Ko je lani minula èra Govekar, ki je dolgo časa tlačila razvoj slovenskega gledišča, smo upali, da bo bolje — a grehi prednika so se maščevali. Zakaj Govekar ni bil sposoben voditi edinega slovenskega gledišča. Uprizarjal je vse, kar je kdo prevel in o čemer je kričalo dnevno dunajsko časopisje: puhle, nezmišelné »drame«, frivolne komedije in satire. S svojimi »narodnimi« igrami je obrnil voz slovenske dramatike nazaj k Županovi Micki in z Linhartom sta si podala roke. Jasno je, da je bilo med tolikimi in tolikimi slabimi predstavami tudi dobrih, a Govekarjev sistem ali bolje nesistem je največ kriv propada slovenskega gledišča. Kajti kdor kvari zdravi okus občinstva, uničuje s tem zmisel za pravo umetnost v občinstvu, uničuje s tem tudi razvoj dramatike,

¹ V »Beitrag zur Psychologie des Theaterpublikums«. Velhagen & Klasing's Monatshefte — Berlin 1911, št. 5.

razvoj gledišča samega. In Govekar je zastrupljal občinstvo — morda tudi nehoté — s pariškimi »Sittenstücke« (Sardou, Dumas i. dr.). Ob revoluciji, ki jo je uprizorila nemška moderna (Hauptmann, Sudermann i. dr.), ni imel srečne roke in je poleg pravih dram spravil na oder veliko puhlih in skrupucanih, ki so jih polna nemška gledišča v dunajskih predmestjih. Uspeh teh iger — gmotni seveda, ker moralnega ne morejo imeti — je slonel le na pikantnosti, na skrajno naturalistično izpeljanih problemih, ki dražijo živce do perverznosti.

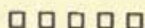
In spominjam se vedno pri tem na besede, ki jih je napisal moderni nemški estēt Aleksander von Gleichen-Rußwurm: »Das Drama soll uns für das Leiden des Lebens vorbereiten!«¹...

Naenkrat je nastopila opereta svoj zmagoslavni pohod po vsem svetu. Priznati moramo, da Govekar ni takoj uprizoril opere. A zgodilo se je, da je ljubljanski publikum drl v nemško gledišče k opereti, ker je bil že pokvarjen po Govekarjevem sistemu in njegovih »narodnih« igrāh. In Govekar je moral ugoditi želji občinstva, ako ni hotel zapreti gledišča: uprizoril je opereto in tako uničil dramo in opero. Od tistega dne je vladal ljubljansko gledišče ne Govekar, ampak publikum!

Kljubtemu, da operete kruto žalijo in moré umetniški čut v človeku, kljubtemu, da žalijo in ironizirajo vero in nravnost (n. pr. Puppe), dà, kljubtemu, da žalijo in ironizirajo slovansko narodnost (»Vesela vdova«, »Dolarska princesa«, »Loncevezec«), je bila hiša vedno nabito polna, tudi če so igrali po dvajsetkrat vsako opereto! A če je bila drama le pri premieri polna, to se pravi, srednje obiskana, je bilo veselo znānenje! Pri reprizi je bila navadno — prazna!

Tako se je naselil v »hramu slovenske umetnosti« dirindaj in usoda slovenskega gledišča je bila s tem — zapečatenā ...

To je bila naravna posledica govekarjanstva.



A kaj je gledišče, kaj je njega pravi namen? Carl Hagemann pravi: »Die ernste Schaubühne sei und werde eine Kulturmacht, denn sie kann nicht anders aufgefaßt werden

¹ V »Flugschriften zur ästhetischen Kultur«, št. 57: »Schiller als ästhetischer Erzieher«. — Herausgegeben vom Dürerbunde. — Verlag G. D. W. Callweg — München.

als künstlerischer Ausfluß der herrschenden Kultur, das heißt der in der Gesellschaft waltenden Kräfte: der ethischen, ästhetischen und sozialen Werte.«¹

Torej je ljubljansko gledišče — »künstlerischer Ausfluß« slovenske kulture?!

Rekel bo morda kdo, da je namen gledišča nuditi le zabavo. Dobro. A vprašanje je, kakšno zabavo? Hagemann odgovarja: »Daß man aber in der nationalen Schauburg (in to je slovensko gledišče, ali ne?) nur künstlerische Unterhaltung zu suchen und zu finden hat, daß hier bei aller Ausgelassenheit und Pikanterie immer doch eine gewisse menschliche und künstlerische Würde herrsche, daß in erster Linie das Ziel des Theaters rein bewahrt wird: darüber hätte der berufene Einzelne (der künstlerische Herrenmensch) zu wachen!«²

In tak »künstlerischer Herrenmensch« Govekar nikdar ni bil!

Letošnja intendantca (Kobal, Župančič, Hubad) je razumela in čutila predobro, kaj pomenijo vse reforme in gledišče samo — brez občinstva. Izkušala je reformirati, dvigniti ugled, a vse se je razbilo ob rezistenci občinstva, ki je preveč pokvarjeno. Tako mi je pisal predkratkim ljubljanski igravec: »Kaj pa poreče občinstvo na to (reformo)? ... Navajeno prej na zabavne burke in kvečjemu še na razburljive in efektne drame, kar naenkrat pa se jim ponudijo v prebavo težke filozofske in obenem še suhoparne drame?! Publika, omehkužena po lahkkih dunajskih valčkih, pa da bo pripravljena kar čez noč poslušati same težke skladbe?«

Tu tiči tragika govekarjanstva in glavni vzrok propada slovenskega gledišča: da si ravnatelj ni vzgojil občinstva, da ni znal oplemeniti čuta lepote v njem in zdravega okusa, ampak da ga je razvadil in zmisel za resno gledišče in dramatiko — zamoril!

K temu se pridruži še drugi važni faktor pri gledišču: igralci. Res, da nismo imeli izpočetka lastnih igralcev, da so morali priti tujci, toda lahko bi si bili vzgojili naraščaj! A saj smo ga? Da, imeli smo in imamo še naraščaj, a prišel ni nikdar na domačem odru do veljave, razen vlog lakajev, voznikov in nemih figur. Par izjem je, ki se niso uklonile: Verovšek, Nučič i. dr. Vse glavne vloge so imeli Čehi in tem primerno tudi gažo. Ali

¹ »Aufgaben des modernen Theaters«, str. 16. — Berlin. — Verlag Schuster & Löffler.

² N. m. str. 35–36.

naj se slovenski igravec razvija, ako prinaša večerjo na mizo, se pokloni in zopet odide, mogoče tudi za ves večer? Ali naj se izpopolnjuje, če nastopi kot lakaj ali šofer?

In ako pa pride kako Slovenec na slovenskem gledališču do večjih vlog, se ga občinstvo hitro naveliča. Tudi to je umljivo: tak igravec je igral navadno vse: junaka, ljubimca, karakterja in komedianta, bonvivana, humorista in kaj vem še vse! Kdo mu zameri, da potem površno, mehanično in tudi — s studom igra? Spominjam le na Verovška, Nučiča, Bukšeka in Danila.

A ironija vsega tega je, da se hodijo Čehi v Ljubljano le učiti in izpopolnjevati! Po dveh ali treh letih postanejo večinoma izborni igralci, ker imajo skoraj vse glavne vloge in obrnejo slovenskemu gledališču — hrbet (Skalova, Fiala, Ouřednik in mnogo drugih). Slovenski igravec pa čaka do 6 let, da dobi srednje vloge in 90 (!) kron mesečne plače v zimski sezoni, v poletni pa 30 do 45 (!!) kron sustentacije! Žalostno je poglavje o igralski bedi, a ne spada sem.

Toda z neko nadnaravno energijo in samozatajevanjem so se povzpeli nekateri igralci preko teh malenkostnih razmer in so bili ponos tujih gledališč: Betetto (dunajska dvorna opera), Mira Korošec, Naval-Pogačnik, Borštnik in Borštnica, rajna Ida Nigrinova, letos še Nučič in drugi.

Vzrok propadu slovenskega gledališča je tudi gledališka kritika. Brez resnosti in brez ljubezni pišejo razni »kritiki« ocene v razne dnevnike in mesečnike. Bili so parkrat v dunajskih gledališčih (največkrat v »Apollo«), pa pridejo v Ljubljano in gledajo z istim očesom, merijo z istim merilom kot na Dunaju. Menda se ni še zgodilo nikdar, da bi kritik pred predstavo igro poznal, kajše se celo vanjo poglobil; mogoče se je v slovensko. Tako pade, če je igra slaba, vse na igralce, četudi storijo ti vse, da igro rešijo, ali pa pri slabem igranju vse na igro, ki je lahko kot taka umotvor. Kritika pa ne pozna ne tega, ne onega in tako raztrga vse: igro in igralce. Zgodilo se je že, da je prišel znan kritik ob drugem dejanju vinjen v gledališče in napisal drugo jutro — uničevalno kritiko...

Umevno, da ne pričakujejo igralci od take kritike nobenega pouka, marveč le škodo; koliko zla pa napravijo v javnosti?

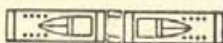
Toda še nekaj: burno politično življenje je imelo in še ima žalibog mnogo odmeva tudi v kritiki: kar je ta list hvalil, je drugi že a priori raztrgal in obratno. In to posebno pri domači

dramatiki. Tu ni bila in ni merodajna dovršenost in umetniška vrednost umotvora, ampak — strankarsko naziranje pisatelja! Žalostno je to dejstvo v naši literarni zgodovini, a ni ga mogoče izbrisati... Zato pa kličemo sedaj vsem: proč s politiko od kritike, proč z njo od umetnosti sploh! Edino merilo naj nam bo: krščanstvo in njega etika.

Zadnji in glavni faktor je: denar! A vse slabe finance izvirajo iz prvih dveh vzrokov, kajti ako bi si gledišče vzgojilo svoje občinstvo in svoje igralce, bi moralo uspevati! Gledišče nudi delavcem in gospôdi duševne hrane.

Ne smemo pa pozabiti, da je gledišče sicer hram umetnosti, a tudi — tribuna idej.

Zato stojmo na straži!



Svetovni promet.

Dr. V. Šarabon.

Iz zgodovine železnice.

Zgodovino železnice pričenjamo z zgodovino tira. Sicer mislijo nekateri že na stari vek, a stvar je zelo negotova. Najbolje je, če nastavimo začetke v 16. stoletje: v nemških in angleških rudokopih so napravili tir za vozove iz lesa. V 18. stoletju so les nadomestili z železom, oblika današnje tračnice je postala definitivna l. 1783.

Vozovi v angleških rudokopih so imeli širino 1435 mm, od kolesne osi do druge. To širino so prenesli tudi na železnice in to je danes normalni tir. Ko so pozneje predlagali večjo širino, zaradi večje hitrosti, je bilo že prepozno. Širino 1435 mm je vpe-ljal Jurij Stephenson, večjo širino je predlagal l. 1833. Isambart Brunel, 2135 mm. Vnel se je velik boj, the fight of gauges, boj za širino tira. Trajal je do l. 1845. Jasno je, da dvojni tir pri glavnih železnicah v eni in isti državi ni koristen, onemogočen je vsak razvoj brez večjih stroškov — primerjaj današnjo Avstralijo, kjer ima skoro vsaka država svoj tir in je pošiljanje blaga zaradi velikanskih stroškov pri prekladanju večkrat nemogoče. — L. 1845. je poseben parlamentarni odsek sicer priznal, da je glavna

misel Brunelova — večja hitrost pri širšem tiru — prava, a odločil se le za 1435 mm, »ker je pri tem tiru gradnja železnic lažja in cenejša.«

Ker industrija na kontinentu takrat še ni bila razvita, so pošiljali Angleži prve lokomotive v Evropo, širina od osi do osi seveda tudi 1435 mm. Sedaj inženjerji preklinjajo to širino, ker ne morejo dati lokomotivam one moči, ki jo zahteva moderni promet.

Nekako tri četrtine vseh železnic na svetu se je prilagodilo angleškemu sistemu 1435. Nekatere države oziroma dežele, ki so oddaljene od tranzitnega prometa oziroma kjer sploh ni mogoč, imajo druge mere, Irska n. pr. 1600 mm, Španska in Portugalska 1676 mm, ravno toliko večina prog v Vzhodni Indiji. Druge države si zopet hočejo utrditi svoje strategično stališče s tem, da si izberejo drugačen tir, Ruska od Varšave naprej n. pr. 1525 mm.

Kjer pa promet ni bogvekakovo razvit, kjer ni treba velike hitrosti in kjer je premalo denarja, se zadovoljijo z ozkotirno železnico. Ozki tir se veliko bolj prilagodi terenskim razlikam kakor široki, tudi je veliko cenejši, na prometni kilometer za poprečno 36.000 K. Pa tudi promet, vzdrževanje, nadzorovanje itd. ne stane toliko kakor pri navadnih progah. V novejšem času število ozkotirnih železnic zelo narašča. Širina je sila različna, v Bosni 760 mm, na Nemškem 600, 750 in 1000, na Švedskem 871, na Norveškem 1067, ravnatoliko tudi v Kaplandiji in drugih progah v Afriki; zato imenujejo širino 1067 mm naravnost kapski tir. Proga Bajrut—Damaskus 1050 mm, proga v Meko tudi 1050, Jafa—Jeruzalem 1 m, ravnatoliko električna berninska železnica, Wengernalpska v Švici 800 mm. Najožji tir nahajamo pri dveh kratkih progah v Walesu, 590 mm, najmanjši polumer loka pa znaša tudi samo 35 m. Ti dve progi služita že splošnemu prometu. Če pa to izločimo, dobimo še ožji tir — mislimo vedno na železnice z lokomotivo —, tako v Crewe na Angleškem 457 mm.

Razvoj motorja se pa začelja koncem 18. stoletja. Razni poskusi so pokazali, da je motor le uspešen, če ima svojo določeno pot in na tej podlagi so študirali dalje. A tudi tukaj je bil začetek težak, bridke so bile skušnje, tako Murdoch, Trevithik. Šele cela vrsta posameznih odkritij in predskušenj je ustvarila pogoje, ki so omogočili ustvarjajočemu človeškemu duhu sestavo prvega dobrega modela. Končal je poskuse in jih zedinil v lepo celoto znameniti Jurij Stephenson (1781—1848). Življenje tega izrednega moža delijo v tri dobe (po Ludwigo).

1. Prva doba je doba poskusov; lokomotive iz leta 1814., 1815. in 1816. Zelo so bile še primitivne, vendar so pa že prepeljale 30 ton in dosegle na uro hitrost štirih angleških milj à 1609 m, torej nekaj nad 6 km.

2. Leta 1823. so imenovali Stephensona za prvega inženerja premogovne železnice Stockton—Darlington. Za izdelovanje lokomotiv sezida tovarno v New-Castle, ki je zadobila pozneje svetovni glas. Dne 27. septembra istega leta je prvič javno poskusil svojo lokomotivo »Vzorec I.« Vlekla je že 90 ton = 90.000 kg, na uro pa dosegla razdaljo 15 angleških milj = nad 24 km, Ljubljana—Kranj, jako veliko. A železnica Stockton—Darlington ni služila javnemu splošnemu prometu, je poslovala jako neredno itd. Stephenson je delal dalje.

3. Leta 1826. ga pokličejo na še bolj odlično mesto, postane vodilni inženjer na progi, ki se je imela sezidati med Liverpoolom in Manchestrom, dolžina 48 km. Letna plača 24.000 kron. Treba je bilo prevažati material, Stephenson se odloči za lokomotivo iz svoje tovarne, a direktorji železnice mu nasprotujejo, 21 parnih strojev ob progi naj s pomočjo vrvi goni vozove. Ta način prevažanja se je že večkrat dobro obnesel, vozovi so šli še enkrat hitreje kakor z lokomotivami. Stephenson je pa dosegel, da so razpisali direktorji javno tekmovanje lokomotiv, ki naj bi odločilo, ali jih bodo vpeljali ali ne. Pogoji so bili strogi. Za najboljšo lokomotivo so določili nagrado 12.000 kron. Priglašanih je bilo pet lokomotiv, štiri so prišle k tekmovanju, tri so pripustili, in sicer Stephensonovo »Rocket«, Hackworthovega »Sanspareil« in »Novelty« inženerev Braithwaite in Ericson. Pri Rainhillu so tekmovali, dolžino 2,4 km so morali premeriti dvajsetkrat = 48 km, torej proga Manchester—Liverpool. Radi manjših pogreškov Sanspareil in Novelty nista mogla dokončati tekme, Rocket (raketa) je pa izpolnila vse pogoje takoj prvi dan tekmovanja, 6. oktobra 1829, hitrost na uro 48 km. Rocket imenujejo prvo moderno lokomotivo. Dne 15. septembra 1830 so pa otvorili progo Liverpool—Manchester: in s tem se začinja doba železnice.

Stephenson je pozneje čisto prav rekel: »Lokomotiva ni iznajdba posameznika, temveč celega rodu inženerev.«

V osmih vlakih, kojih prvega je vozil Stephenson sam z lokomotivo »Northumbrian«, so peljali 15. septembra 1830 iz Liverpoola v Manchester okoli 600 potnikov, med njimi vojvodo Wellingtona in sira Roberta Peel. Goste gruče gledalcev so stale

ob progi. Zgodila se je pa takoj prvič nesreča: Enega udeležencev, poslanca Huskissona, so povozili ravno ko je bil stisnil vojvodu Wellingtonu roko. In ravno ta poslanec je bil eden prvih pospeševalcev omenjene proge. Lokomotive tedaj še niso imele piščalk, in poslanec ni opazil bližajočega se vlaka. Stephenson ga je hitro naložil na »Northumbriana« in ga prepeljal domov, 24 km v 25 minutah, na uro torej 58 km. Izredno veliko, cel svet se je čudil. Dolenjska železnica porabi za 70 km tri ure.

Glavno je bilo s tem končano. Treba je bilo izpopolniti. Vsako leto je prineslo kaj novega. Čisto navadne vozove prve dobe so polagoma izpremenili v moderne vagone, povečali so jih, opremili z različnimi udobnostmi; moderni Pullmanovi vagoni so višek komforta. Na transsibirski železnici imajo posebne sprehalne vozove s telovadnim orodjem, kopalne sobe, knjižnice itd.

Za prevažanje blaga so uvedli najrazličnejše tipe, poseben tip za živino, posebnega za tekočine; odprte vagone, napol odprte, zaprte itd.

Kar se tiče izpeljave tira, je napredovanje velikansko. Kdor je videl železnice v Alpah, ve o tem marsikaj povedati. Ovinki, pentlje, predori, eno hoče prekositi drugo. Adhezijo sedaj mnogo bolj izrabljajo nego prej; prišle so zobokolne železnice; mostovi so dobili vso drugačno obliko, vse druge dimenzije; predori so se podaljšali, prvi večji predor (Semmering) ima dolžino 1450 m, simplonski pa že kar 20 km in že je ruska duma dovolila sredstva za zgradbo kavkaške železnice, kjer bodo zgradili tudi predor v dolžini 23 km. A ne še dosti, Angleži so sedaj bolj prijazni staremu francoskemu načrtu za zgradbo predora pod cesto Calais—Dover, najmanj 35 km. Če bi hotel ruski car, bi Amerikanci takoj zgradili železnico v Sibirijo, pod Beringovo cesto bi napravili predor, ki bi sredi ceste prišel vun na neki otok in potem zopet izginil v globini, skupna dolžina 90 km. Tako sili človeški duh neprestano naprej, kje so mu meje? Narava skoro ne dela več zaprek. Uprimo oko na moderne gorske železnice, na jungfrausko, popocatepetlsko itd. Celó na drzni Matterhorn so jo hoteli speljati, a švicarsko ljudstvo se je načrtu uprlo, češ da je Matterhorn potem skažen. Ima prav. Polno je železnic pod zemljo, velikanske so transkontinentalne proge — o teh še pozneje —, vidimo viseče železnice, enotirne itd.

Začetkoma so bile železnice seveda v privatnih rokah, a to večkrat ni uspevalo, tudi je imela javnost premalo koristi. Prišli

so do zaključka, da naj bo uredba monopolistična in od te misli je le majhen korak do drugega zaključka, naj prevzame novo prometno sredstvo država. Kajti le tedaj so varovane koristi celote, zlasti pa koristi države kot take, n. pr. v stratezičnem oziru. Podržavljenje pa ni povsod enako napredovalo. Na Angleškem n. pr. še danes nima dosti zagovornikov, pač gospodarski značaj dežele in ljudstva ni zato. Celó pravega državnega nadzorstva ni. Na Nemškem je pa ideja podržavljenja kmalu zmagala, najbolj seveda zaradi tega, ker je bilo zanimanje privatnikov preslabo. A državnih železnic — za celo Nemčijo — nimajo, razen v Alzaciji—Lotaringji, vsaka država skoro ima svoj monopol. Na Bavarskem so že l. 1844., torej takoj v začetku, železnice državne; na Saškem dve leti pozneje, a ne še v polnem obsegu, to šele od l. 1876. nadalje, na Pruskem l. 1849. oziroma 1876.

V Švici so imeli začetkoma posamezni kantoni pravico koncesije. To pa pri tako majhnih enotah ni ravno najboljše, zato so od l. 1872. dalje za večje proge izročili pravico koncesije zvezni vladi. Nastalo je tako najprvo pet velikih privatnih železnic, ki so pa od l. 1896. in 1897. nadalje vse v zvezni upravi: železnica Jura—Simplon, združene zvezne železnice, gotthardska, švicarska osrednja in pa severovzhodna železnica. Italija si je sama zgradila svoje železniško omrežje, a ga potem dala v najem trem družbam: družbi železnic adrijskega omrežja (R. A.), mediteranski družbi (Riunione M.) in pa sicilski družbi (R. S.).

Znano je, da ima francoska vlada na gospodarski razvoj države velikanski vpliv, posledica historičnega razvoja že od srednjega veka sem. Kar se do novejšega časa ni dalo napraviti, sta pa dovršila Ludovik XIV. in Napoleon. Zato ni čuda, če je vzela vlada tudi novo vprašanje v roko, in celi načrt francoskega železniškega omrežja je izdelala vlada l. 1842. Izvršitev načrta je podelila šestim družbam, ki imajo geografske označbe: severna družba, zahodna itd. V zadnjih letih se je pa misel podržavljenja še bolj ukoreninila in prej ali slej bodo družbe morale dati svoje koncesije državi nazaj. Prva je prišla na vrsto zahodna družba l. 1908.

V Uniji nima država na prometna sredstva nobenega vpliva. Skoro ves promet je v rokah maloštevilnih brezsrčnih izkoriščevalcev. Unija je pač klasična dežela za vse izrodke privatnega gospodarskega življenja. Vlada je hotela poseči vmes z različnimi komisijami in akti, a dosedaj brez uspeha.

Kako različni so dohodki železnic, kaže tale primera: v Švici in na Holandskem je osebni promet zelo razvit in dá 46 do 50% vseh dohodkov, v Avstriji in na Ruskem je pa glavni faktor dohodkov blagovni promet, 70 do 85%.

Važen je prometni koeficient = razmerje izdatkov — brez dividend itd. — in pa dohodkov. Pri nas je razmerje pri državnih železnicah 71—73%, na Nemškem 68, na Francoskem 56 (zelo ugodno), v Uniji 85%, l. 1895. pa kar 95·3%, jako neugodno.

Za pregled pristavimo še tole tabelico (velja za l. 1907.).

	Naloženi kapital v milijonih kron	Dohodki na km		Prometni koeficient	Obrestovanje
		celot. v kron.	osebni blagovni promet v %		
Avstrijske drž. želez.	4560	43560	24 72	73	3·4 %
Ogrske drž. železnice	2496	37920	24 66	71	3·7 "
Ruske drž. železnice	12600	65760	28 66	66½	6·4 "
Belgijske	2246	62400	ni podatkov	69	3·3 "
Britanske skupne proge	3100	78690	42 50	63	3·5 "
Glavne francoske proge	16800	40800	44 56	56	4·2 "
Švicarske proge	1492	44400	45 50	67½	4·4 "
Železnice v Uniji	81120	39600	24 64	85	2·8 "

Iz zgodovine avstrijskih železnic. ¹

Delijo jo v štiri dobe: 1. Doba prvih začetkov, 1823—1841. 2. Prva doba državnih železnic, 1841—1854. 3. Doba koncesij, 1854—1880. 4. Druga doba državnih železnic (od l. 1880. nadalje).

1. Prvi začetki (1823—1841).

Franc pl. Gerstner, ravnatelj vodnih naprav, je prišel l. 1817. nazaj z Angleškega domov na Češko; napravil je bil na Angleško poučno potovanje. Priporočal je, naj napravijo namesto namernega prekopa od Vltave do Donave malo železnico, seveda še brez para. Načrt so kmalu pozabili. Njegov sin, profesor na dunajski tehniški šoli, se je začel za vprašanje zopet zanimati, zlasti zaradi lažjega importa soli iz Gornje Avstrije na Češko. Prosil je za koncesijo in dobil 7. septembra 1824 pravico zgraditi in upravljati železnico od Donave do Vltave, od Mauthausena do Budjevic.

Koncesijo je oddal Gerstner »Prvi privilegirani železniški družbi«, koje član je bil sam in ki mu je poverila gradnjo. Za izhodišče so določili Linec, ne Mauthausen. Projekt je meril samo

¹ Večinoma po Ludwigu in Zehdenu.

na navadno železnico, brez para, a Gerstner je gledal v bodočnost, napravil je močnejšo podlago, ogibal se je malih lokov in večjih strmin. Ker so stroški narastli visoko nad določeno vsoto, se je Gerstner sprl z družbo in je izstopil (l. 1829). Delo so poverili Matiju Schönerer, ki ga je dokončal po prvotnem načrtu. Od Budjevic do sedla Kerschbaum je bila proga dovršena 30. januarja 1828, od sedla do Linca pa 1. avgusta 1832, skupna dolžina 131 km.

Medtem so dobile pa tri tvrdke enako koncesijo za zgradbo železnice od Linca do Gmundena, 60 km; l. 1832. so jo odstopile omenjeni družbi, l. 1835. je bila tudi ta proga gotova.

Promet je bil še dosti reden, železnica je zmogla veliko in se je primeroma rentirala. Dovoljen je bil sicer samo blagovni promet, a že takoj začetkoma so prevažali tudi ljudi; pošta se je temu uprla, je protestirala, a ni nič pomagalo. Za prevoz blaga od Gmundena do Budjevic, 191 km, so porabili 4 $\frac{1}{2}$ dne, osebni vlak od Linca do Gmundena je vozil 6 ur, 10 km na uro, od Linca do Budjevic 14 ur, na uro torej skoro ravnotoliko.

Videli smo, da so poslali Angleži prve lokomotive na kontinent, l. 1835. so otvorili Nemci železnico Nürnberg Fürth. Z izredno vnemo so se začeli pri nas zanimati za novo prometno cesto, projekt se je pojavil za projektom. Niso gledali samo na malenkosti, načrti so hoteli zvezati med seboj najoddaljenejše kraje Avstrije. Profesor politehnike I. Riepl je nasvetoval izpeljavo železnice od Dunaja do Šlezije in Galicije — premog in sol —, na drugi strani pa do Trsta. In res je dobila 21. novembra 1835 družba finančnikov oziroma v njenem imenu baron Rotšild pravico gradnje železnice do Bohnije v Galiciji za dobo 50 let.

Koncesijska listina je naštela tele glavne pogoje: Družba se zaveže zgraditi glavno progo od Dunaja do Bohnije v dobi desetih let; ravnotako hoče napraviti stranske črte do Brna, Olo-muca, Opave in do solnih skladišč v Dvoru in Velički; ima nalogo pogoditi se s pošto upravo — to zadnjo nalogo je izpolnila l. 1843.

In tako je polagoma nastala Cesarja Ferdinanda Severna železnica (1835—1847), kratko Ferdinandova železnica.

Družba je prevzela iz državne službe inženjerja F. Bretschneiderja in Karla Ghega. Delo je le počasi napredovalo, ker ni bilo dosti izvežbanih delavcev in so jih morali poklicati šele iz An-

glije; drugič pa, ker je bila domača železna industrija še v prvih povojih in so morali kljub visoki carini dobivati ves material zopet le iz Anglije.

V posamnih odsekih so dogotovili Ferdinandovo železnico in na vsakem odseku takoj po otvoritvi začeli s prometom. Od Dunaja do Wagrama so vozili že od 6. januarja 1838 nadalje, do Brna od 7. julija 1839, Brno—Olomuc so otvorili l. 1841., do Bogumina ob Odri so dospeli l. 1847.

Kmalu po prvem privilegiju, za Severno železnico, je dobil baron Sina drugi privilegij za gradnjo proge od Dunaja do Glognice pod Semmeringom. Do Dunajskega Novega Mesta so vozili že od 30. julija 1841 nadalje, do Glognice pa od 5. maja 1842. Tako je bilo vsaj nekaj idej Rieplovih uresničenih.

Istočasno so začeli graditi tudi progo Benetke—Milan, dovršili so jo pa šele l. 1848. Najlepše na tej progi je most Mestre—Benetke.

2. Prva doba državnih železnic (1841—1854).

Čimdalje bolj so se pa izpreminjali nazori. Marsikdo je spomnil državo, da ni zadosti, če s koncesijami itd. samo blagohotno pospešuje gradnjo železnic; v splošnem interesu je potrebno, da prevzame država to delo sama. Zlasti one proge naj zgradi sama, ki so splošno gospodarskega ali pa politično-vojaškega značaja. Že leta 1837. je bila izražena v nekem odloku državne pisarne ta misel: »Pravico graditi železnice, ima država, ki se je pa za sedaj ne poslužuje.«

Praktično so začeli to misel udejstvovati zlasti vsled prizadevanja barona Kübecka. Videl je, da imajo privatna podjetja dosti napak, da so v večnih stiskah, videl je pa tudi, da je treba omrežje železnic izpopolniti v velikem obsegu in po enotnem načrtu; zlasti je bilo važno vprašanje obmejnih prog, ker bi sicer sosednje države izvršile svoje prometne ceste čisto po svoje brez vsakega ozira na Avstrijo. Izšel je tedaj znameniti vladni dekret od 19./23. decembra 1841. Določil je zlasti:

a) Zgradijo naj se posebne državne železnice, proge, ki se predvsem ozirajo na potrebe države. Od slučaja do slučaja naj take proge označi cesar.

b) Zgradijo naj se na račun države, kar jih že ni oddanih na privatne osebe, a če le mogoče ne v državni upravi, dela naj prevzamejo privatni podjetniki.

c) Promet naj se po najemnih pogodbah izroči privatnikom. Štiri leta potem, 1845, so pa določili, da privatne osebe sploh ne dobijo nobene koncesije več.

Začela se je doba homatij v železnični upravi, naslov je podil naslov, nič ni bilo stalnega, kakor je sploh pri vsakem začetku. Nas zanimajo samo proge. Kot državne železnice so določili že l. 1841.:

1. Progo do Prage in Draždan, zvezo naj ima s severno železnico; 2. progo Glognica—Trst; 3. progo proti zahodu, proti Bavarskemu.

Z upravo Ferdinandove in glogniške železnice je sklenila država posebne pogodbe zaradi prometa prog 1. in 2.

Že z ozirom na lažji promet so pri prvi železnici iskali zveze s severno progo, niso je gradili naravnost od Dunaja do Prage. Za izhodni točki so določili Brno in Olomuc. Progo Olomuc—Praga so dovršili od l. 1842. do 1845., Brno—Praga pa vsled političnih homatij šele l. 1849. Šla je vsaka zase do Češke Tribave, tu se zedinila in peljata skupaj v Prago. Za zvezo z Nemčijo—Saško — so prišle vpoštev tri proge, zmagala je proga po dolini Labe do Podmokli ob saški meji.

Južna železnica. Veliko večje gospodarske in vojaške važnosti je bila pa zveza z jugom, a na to stran so bile tudi težkoče in ovire največje. Na Semmering začetkoma še mislili niso, od Glognice do Mürzzuschlaga so pridržali poštni promet. A tudi v drugih odsekih so bile težkoče za tedanje razmere izvanredne in avstrijska tehnika si je stekla z dovršitvijo te proge nevenljivih zaslug; dolgo časa smo bili vzor drugim državam. Kakor povsod, so nam tudi tukaj nagajali Madjari in so zahtevali, naj gre proga vsaj deloma po ogrskih tleh; le energično prizadevanje nadvojvode Ivana je preprečilo to nakano. V treh velikih odsekih so zgradili ogromno delo: Mürzzuschlag—Ljubljana 1842—1848, čez Semmering 1849—1854, Ljubljana—Trst 1857.

Prvi del, od Mürzzuschlaga do Ljubljane, so otvorili trikrat; progo do Gradca 21. oktobra 1844, Gradec—Celje 2. junija 1846, Celje—Ljubljana 5. septembra 1848.

O Semmeringu smo rekli, da začetkoma še misliti niso upali nanj. In vendar je šlo tudi to delo. Zahtevalo je pa seveda velikansko energijo in odločnost, znanje in preudarnost, in vse to je združil inženjer Ghega. Ugovorov je bilo vse polno, izrekli so se proti njegovemu projektu adhezijske železnice vsi tehniški krogi,

Stephenson sam v tem oziru sicer ni ugovarjal, rekel je pa, da sedaj še nimamo lokomotive, ki bi zmogla take strmine. Ghega je ugovarjal, da je skoraj ves napredek tehnike produkt časa in potrebe, da bo nova železnica rodila tudi potrebno lokomotivo. Delo je bilo pa seveda kljub temu zelo težavno, narava in pomanjkanje denarja sta bili glavni oviri. A marsikaj je sililo na izpeljavo; v Italiji se je čimdalje bolj bližala politična burja, v Avstriji je vrelo, leti 1847. in 1848. sta bili leti lakote, ljudstvo brez hrane. Vlada je hotela vsaj malemu številu nesrečnikov utešiti glad in mu preskrbeti delo; Ghega je dobil nalog, naj začne.

Začel je pa šele leta 1849. in 17. julija 1854 so otvorili novo progo, čez Semmering; avstrijska tehnika je slavila veliko zmago-slavje, z njo vred železniška tehnika sploh. Še sedaj je semmerinski prehod užitek za potnika. In kakor je Ghega prerokoval, so dobili tudi pripravno lokomotivo: razpisali so nagrado, došlo je več modelov, nobeden sicer ni bil dober, a vzeli so nekaj tu nekaj tam, in lokomotiva je začela vršiti svojo nalogo. Avstrijci so pokazali, kako je treba graditi alpske železnice.

Tudi proga Ljubljana—Trst ni bila lahka. Že takrat so mislili na črto Ljubljana—do Soče—Gorica—Trst, a zaradi hitrejše zveze so se slednjič odločili za črto čez Divačo. Izmed zaprek omenimo ljubljansko barje, štiri do petnajst metrov široki in visoki nasipi so morali zavarovati progo pred vodo; druga zapreka je bila burja, potem pomanjkanje vode itd., nazadnje pa še pomanjkanje prostora v tržaškem pristanišču. Mnogo, mnogo materiala so morali zmetati v morje, preden so mogli postaviti potrebne zgradbe. Otvorili so to zadnjo progo 28. julija 1857.

Država se je pozneje tem raje odločila za prevzete v lastno upravo, ker je videla na sosedih, kako to dobro uspeva, in pa ker so privatne družbe preveč dohodkov zaračunile kot prometne izdatke. Ko so delali s Ferdinandovo železnico račun za 56 mesecev, so znašali dohodki 5,478 840 gl, stroški pa 5,241.019 gl, torej 95·6% dohodkov; država je dobila na ta način samo malenkostno vsoto 237.821 gl. Tudi pri južni železnici so dosegli izdatki 7,379.391 gl = 85·2% dohodkov. Zato je država odpovedala najemno pogodbo s severno železnico 1. maja 1850, z glogniško družbo pa 1. junija 1851.

A ne samo to, država je začela nakupovati tudi privatne železnice; najprvo takozvano ogrsko centralno železnico (1849), potem krakovsko-gornjesleško (1852) in nazadnje še glogniško (1853).

Tako se nahaja koncem l. 1853. v državni upravi 1667 *km* železnice, gradijo jih 905 *km*, projektiranih je 355 *km*, skupaj 2927 *km*; privatnih prog je samo 724 *km*, skupaj vseh železnic 3651 *km*. V odstotkih državnih železnic 80⁰/₀, privatnih 20⁰/₀.

Naenkrat pa velikanski nepričakovan preobrat, začne se tretja doba razvoja.

3. Doba koncesij (1854—1880).

Ghega je neprestano delal, že majnika 1853 je predložil načrt: monarhija naj dobi predvsem tri vzhodnozpadne in tri severojužne glavne proge, vse kronovine naj bodo soudeležene. Državne železnice bi dosegle dolžino 9500 *km*. Ko so pa začeli načrt natančno študirati, so uvideli nemožnost izvršitve, država ni imela zadostnih sredstev. Dva izhoda so imeli, najeti si tuji kapital ali pa izdati nove koncesije. Ker je bilo pa v tedanjih razmerah državi skoraj nemogoče dobiti denarja na posodo, so se odločili za drugi izhod in izšla je znana koncesijska postava 8. septembra 1854. Postava hoče ščititi splošni interes in pravi tudi, da ima država pravico kupiti koncesionirane proge nazaj; obenem so priobčili Ghegov načrt, v kojega okviru naj bi se dajale nove koncesije.

A razvoj je zahteval od države še večjih žrtev: začela je prodajati celó lastne proge. Ves lepi začetek je bil končan, Ghegov načrt deloma pokopan. S posredovanjem finančnih ministrov Baumgartnerja in Brucka se je v l. 1854. in 1858. prodaja izvršila. Glavno besedo pri nakupu so imeli francoski kapitalisti v zvezi z bankami Rotšilda, Sina, Eskelesa in z avstrijsko obrtno banko. Nastala je I. c. kr. priv. avstrijska družba državnih železnic; pozneje se je razdelila v več samostojnih privatnih podjetij. Prevzela je severne, jugovzhodne in lombardo-beneške proge, nakupna cena je znašala samo 50⁰/₀ gradbenih stroškov. Izmed novih železnic omenimo samo najvažnejše: 1854—1863 c. kr. priv. koroška železnica od Maribora čez Celovec v Franzensfeste; Elizabetina zahodna železnica do Solnograđa (1860) in Passaua (1861); Brennerska železnica 1864—1867, od Inomosta do Franzensfeste; zvezo Kufstein—Inomost je dogradila še država sama, l. 1858. Brennerska železnica je bila tedaj najvišja v Evropi, 1367 *m*. Znamenita je zlasti radi tega, ker so takrat prvič uporabili stransko dolino v dosego večje višine v glavni dolini. Postaji Schellenberg in Gossensaß sta oddaljeni druga od druge 1100 *m*, višinska razlika znaša pa 176 *m*. To razliko bi bilo sicer možno premagati

samo z zobno železnico, a zavili so v stransko dolino Pflersch in šlo je. Dočim je razmerje vertikale in horizontale med omenjenima postajama 1:6, se je zvečalo sedaj na 1:45 na najbolj strmih mestih. Tam na koncu doline so prvič tudi uporabili vsaj del spiralnega tunela, kakor jih danes toliko vidimo, celó v krogu. Ker so terén izbornó izkoristili, so se stroški zelo zmanjšali: pri semmerinški je stal 1 km 1,428.000 kron, pri brennerski pa 505.080 kron, skoraj trikrat manj.

Leti 1859. in 1866. sta seveda neugodno vplivali. Zato se je z letom 1867. začelo tem živahnejše delo, a ker je šlo vse prehitro, so se kmalu začeli kazati znaki krize. Državna oblast ni imela nobenega ugleda, nobene iniciative, vse je bilo pripuščeno privatnikom. Ker ni bilo splošnega interesa, zato tudi nobenega enotnega načrta za celo državo; privatne družbe so gledale le na to, da je bila proga hitro zgrajena in da je brž začel teči denar, za kakovost se niso dosti menile. Da so si pa skušale zagotoviti državno jamstvo, si lahko mislimo. Šlo je pa rapidno kvišku, samo v letih 1871. do 1874. so zgradili nad 7000 km novih prog. Omenimo zvezo Budjevice do Linca in Sv. Valentina, Rudolfovo železnico od Amstettna oziroma Sv. Valentina v Selzthal, odtod na eno stran v Bischofshofen, na drugo pa čez Glandorf v Beljak in Trbiž, l. 1879. je dodala država progo Trbiž—Pontabelj; podaljšek Elizabetine železnice do Wörglna na Tirolskem; predarlbersko progo od Bludenza do Bregenza in Lindaua; Košice—Bogumin, progo, ki se sedaj toliko imenuje itd.

Leta 1873. nastopi splošna kriza, prične se doba hiranja. »Mit dem Jahre 1873 beginnt wohl das traurigste Kapitel österreichischer Bahngeschichte.« Ker so družbe zelo slabo gospodarile, je postajal položaj čimdalje bolj brezupen, l. 1876. so dosegli državni garancijski predujemi na železnice že več kot 25 milijonov goldinarjev. Država ni mogla dalje prenašati hudega bremena in je izdala l. 1877. takozvano sekvestracijsko postavo, glasom katere je dobila vlada moč železnice pod gotovimi pogoji sekvestrirati. Prvi učinek te postave je čutila Rudolfova železnica, sekvestrirali so jo 1. januarja 1880.

4. Druga doba državnih železnic (od l. 1880. naprej).

Videli so, da v Avstriji s privatnimi železnicami ne gre, videli so pa tudi, kako izvrstno uspevajo državne proge v sosednjih državah; zato je v Avstriji zopet oživila misel državne že-

leznice. Glavni znaki te zadnje dobe so torej zgradba novega omrežja državnih prog, potem pa nova in domalega zaključna organizacija železničnega prometa.

Predvsem je bilo treba nakupiti hirajoče privatne proge. Kar hitro je šlo, tako Fran Josipova, Elizabetina zahodna železnica, Linec—Budjevice, Gizelina železnica itd. Sledil je nakup manjših prog. Največjih družb pa še ni bilo mogoče odkupiti, treba je bilo še počakati. A z novim stoletjem je šlo brzo naprej, država je kupila že tri večje in več manjših družb. Omenimo Ferdinandovo, severozahodno avstrijsko družbo državnih železnic, češko severno železnico.

Tudi z novimi progami je morala država začeti, že v l. 1873. in 1874., ker je privatna podjetnost vsled splošne krize takrat tako hitro prenehala. Nastale so proge v Istri in Dalmaciji, nastala je gališka transverzalka, moravsko-češka transverzalka, l. 1884. so dogradili arlberško progo od Landecka do Bludenza. To zadnjo so vedno odlagali, a ker je padel M. Cenis, ker je bila Predarlška gospodarsko popolnoma ločena od Avstrije in je veliko trpela, in ker so sklenile Nemčija, Švica in Italija gotthardsko pogodbo, se je morala odločiti tudi Avstrija. Leta 1880. so začeli graditi, 19. novembra 1883 so predrli tudi že Arlberg, 11 mescev prej, nego je bilo projektirano, 6. julija 1884 so progo otvorili.

Nato država za dvajset let v splošnem miruje, a v preteklem desetletju gradi s tem večjo vnemo, omenimo alpske železnice = tursko in karavansko.

V zadnjih časih so tudi v Avstriji uvideli, da so lokalne proge velikega pomena, ker zadovoljijo v večji meri lokalnim potrebam in ker so važne kot dovodne cevi glavnih prog. Država in dežele zelo pospešujejo njih zgradbo, dovolijo jim marsikako olajšavo, oprostitev od pristojbin, kolkov, deloma od davkov, podelitev koncesije je bolj enostavna, lahko uporabljajo ceste, ni jim treba toliko varnostnih naprav itd.

Poleg vsega tega je bilo treba trdne organizacije, koje zaključek je ustanovitev železničnega ministrstva, ki je začelo svoje delovanje 1. avgusta 1896. Podrejeni so mu pomožni organi, prometne direkcije; za nas prideta vpoštev ona v Trstu in ona v Beljaku. Prejšnja generalna inšpekcija nima od l. 1896. sem drugega dela kot nadzorovanje železnic, državnoželezniški svet — od l. 1882. dalje — je pa korporacija, ki odločuje zlasti v tarifnih in voznorednih vprašanjih.

Leta 1908. je bilo v železniški službi 275.000 ljudi, sedaj je število narastlo gotovo na 350.000. Istega leta so prepeljale avstrijske železnice (od l. 1867. dalje govorimo le o Avstriji prej tudi Ogrska in Beneška itd.) 242 milijonov ljudi, 6% več kot prejšnje leto, sedaj najbrže okoli 300 milijonov itd.

Podajmo še kratko sliko avstrijskega železniškega omrežja za nekatera leta:

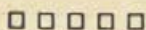
Skupna dolžina.		Od teh državne ozir. v državni upravi.		
1837	14 km	—		
1840	144 »	—		
1850	1357 »	833 km nad	60 0/0	} Dobro se spoznajo po- samezne dobe!
1860	2927 »	13 » »	0 43 0/0	
1870	6112 »	13 » »	0 21 0/0	
1880	11429 »	1910 » »	17 0/0	
1890	15273 »	6660 » »	44 0/0	
1900	19229 »	11059 » »	58 0/0	

Leta 1910. je pa dolžina državnih železnic narastla že na 85% vseh prog in razmerje se vedno bolj izpreminja na korist države. Na Ogrskem so že približno tri četrtine v državni upravi, v Bosni in Hercegovini je bilo koncem l. 1911. od 1023 km 935 km deželnih prog, 88 km pa v tuji upravi.

Pregled otvoritve nekaterih važnejših črt:

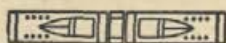
Dunaj—Wagram	6. jan.	1838
Dunaj—Dunajsko Novo Mesto	30. junija	1841
Dunajsko Novo Mesto—Glognica	5. maja	1842
Mürzzuschlag—Gradec	21. okt.	1844
Gradec—Celje	2. junija	1846
Dunaj—Bruck ob Litvi	12. sept.	1846
Celje—Ljubljana	5. sept.	1848
Praga—Podmokli	8. aprila	1851
Dunaj—Krakov	1. marca	1856
Dunaj—Trst	28. julija	1857
Kufstein—Inomost	24. nov.	1858
Dunaj—Amstetten	15. dec.	1858
Pragersko—Budimpešta	24. aprila	1860
Nabrežina—Krmin	11. okt.	1860
Zidani most—Zagreb	1. okt.	1862
Inomost—Ala	17. avg.	1867
Ljubno—Bruck	1. sept.	1868

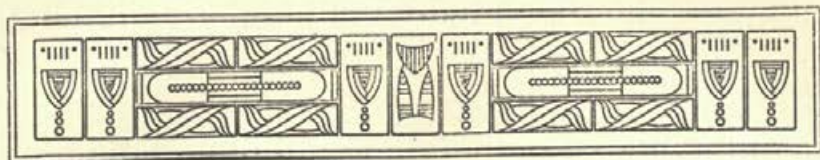
Ljubno—Sv. Mihael	1. dec.	1868
Celovec—Glandorf	15. aprila	1869
Trbiž—Ljubljana	24. dec.	1870
Maribor—Franzensfeste	20. nov.	1871
Sv. Valentin—Budjevice	6. nov.	1872
Praga—Heb	1. marca	1873
Št. Peter—Reka	20. junija	1873
Amstetten—Trbiž	25. nov.	1873
Solnograd—Wörgl	6. avg.	1875
Bischofshofen—Selzthal	6. avg.	1875
Divača—Pulj in Kanfanar—Rovinj	20. julija	1876
Šibenik—Perković	4. okt.	1877
Spodnji Dravograd—Wolfsberg	4. okt.	1879
Trbiž—Pontabelj	11. okt.	1879
Dunaj—Aspang	28. okt.	1881 ¹
Inomost—Bludenz (arlberška proga)	6. julija	1884
Trst—Herpelje	6. julija	1887
Split—Knin	7. julija	1888
Tržič—Červinjan	20. junija	1894
Turska železnica	5. julija	1909



V predzadnjem zvezku smo omenili, koliko večjo hitrost nam nudijo železnice kakor druga prometna sredstva. Da še na drug način označimo napredek, ki je v teku časa v prometu nastopil, omenimo tole: Če pelje kdo z gotovim naporom po slabem potu 5 kg, jih pelje z istim naporom po srednjedobrem 10, po dobrem 20, po državnih cestah 40–50, po asfaltovi cesti 50–60, po dobrem tlaku iz kamna 60–75, po konjski cestni železnici 150–250, po električni cestni 125–200, po železnici pa 450–550 kg, torej stokrat več kot po slabem potu in petindvajsetkrat več kot po dobrem.

¹ Ta proga bi morala biti začetek nameravane zveze med Dunajem in Solunom.





OBZORNIK.

Verstvo in kultura.

Po katoliškem shodu.

Slovensko-hrvaški katoliški shod je bil brez dvoma doslej naj-slovesnejša manifestacija hrvaško-slovenskega kulturnega edinstva. Tuto nika — v tem znamenju je naša bodočnost!

Za nas Slovence posebej pomeni zadnji katoliški shod — če nas vse ne vara — novo dobo katoliškega probuda. To in ono iz zadnjega časa je navdajalo mnoge s skrbjo, da se ne bi tudi nas polotil tisti moderni duh »splošnega«, brezcerkvenega krščanstva, ki kakor strupena slana mori drugod živo katoliško zavest in živo katoliško življenje. Katoliški shod je razpršil te skrbi. Nastopili so naši akademično izobraženi lajki sami in tako odločno, tako jasno in tako plameneče poudarili katoliško načelo kot vrhovni pravec ne le zasebnemu, ampak tudi vsemu javnemu življenju, da je zaplulo po srcih vseh veliko in upapolno veselje. Vsi smo občutili, da je bilo nekaj, kar nas je težilo, a da je šlo mimo kakor oblak. Katoliški shod je bil kakor izraz ene same močne volje, da bodi prvi in najvišji in vse pronicajoči princip naše kulture, našega dela, našega političnega, socialnega in gospodarskega življenja — katoliško načelo!

In v tem je vse. Katoliško načelo je načelo avtoritete: Cerkev, papež, škofje, to so v vseh vprašanjih pod religioznim in nravnim ozirom naša najvišja avtoriteta. Ako pravi papež, da splošna »krščanska baza« ni zadostna podlaga političnih in socialnih organizacij, tedaj mi take »baze« nočemo. Mi imamo že toliko zaupanja v božjo previdnost, ki vlada Cerkev, da se nič ne bojimo, da bi nam bila taka pokorščina v zlò. Bodisi moderno ali nemoderno, katoliško je in zato vemo, da je za nas dobro.

Katoliško načelo je načelo zvestobe. Zato je to načelo tudi načelo naše državnoopravne politike. Smeše nas, da smo avstrofili, a naše prepričanje je, da je le tu, kjer smo, naša bodočnost. Katoliško načelo pa nam nič ne brani z vsemi poštenimi sredstvi ustvariti te bodočnosti.

Katoliško načelo je načelo urejene ljubezni. Uči nas ljubiti vse narode, a pred vsemi svoj narod.

Katoliško načelo je načelo prave enakosti. Pravemu katoličanu demokracija ni le beseda.

Katoliško načelo je najvišje in najpopolnejše pravno in pravno načelo. Katoliško načelo ni le za parado ali le za politično etiketo, ampak princip vsega življenja. Kdor je v politiki naš, a ni naš po notranji katoliški zavesti, ta ni naš; in kdor je naš po zasebnem krščanskem življenju, a ne izpoveda katoliškega principa tudi v javnem življenju, tudi ta ni naš. Naš je, komur je katoliško načelo res katoliško, to se pravi vesoljno, vseobsežno, vse pronicajoče.

In prav to, da je katoliški shod katoliško načelo, katoliško umevano, rekli bi, tako katoliško, ob splošnem in glasnem pritrjevanju vseh, iznova proglasil kot načelo našega ljudstva, vse naše kulture, vsega našega dela, to nam je veselo jamstvo, da bomo premagali vse tisto, kar je zadnji čas vzbujalo nezaupanje in nezadovoljnost, ter da bomo šli zmagovalno naprej po poti krščanskega napredka k lepši bodočnosti slovenskega ljudstva!

Splošno znanstvo.

O našem znanstvenem delu.¹

Prof. dr. K. Capuder.

Slovenski katoliški prepoved se je pričel z znanstvenim delovanjem dr. Mahniča in od njega organiziranih katoliških znanstvenikov v »R. K.« Bodočnost si je zasigural s tem, da se je okoli »R. K.« in njegovih naslednikov »K. O.« in »Časa« organiziral vedno večji krog mladih delavcev na polju slovenskega katoliškega znanstva. Leonova družba je vedno bolj postala ognjišče smotrenega znanstvenega dela, zlasti še, ko so ji v smislu resolucij katoliških shodov ustanovljena katoliška akademična društva zagotovila vedno nov naraščaj. Med drugim in tretjim katoliškim shodom je zlasti po Nemškem zadivjal boj za takozvano znanost brez predsodkov ali bolje rečeno, boj za enakopravnost katoliškega učenjaka. Post festum je ta boj posegel celo do nas, ko je pred dvema leti predsednik Slovenske Matice dr. Ilešič v »Slovanu« izjavil, da »Čas« ne more veljati za znanstveno revijo, češ, ta ima »zvezana krila«.

Zato je umestno in prav, da tudi četrti slovenski katoliški shod zastavi odločno besedo za znanstvo in poda navodila za nadaljne delo na znanstvenem polju.

Slovensko katoliško znanstveno delo zadnjega časa je pač tako, da je mora vpoštevati tudi količkaj objektiven nasprotnik. Dela kakor dr. Kosovo »Gradivo za zgodovino Slovencev«, izdajano od Leonove družbe, dr. Grudnova »Zgodovina slovenskega naroda«, ki jo izdaja Mohorjeva družba, dr. Ušeničnikova »Sociologija« v zalogi Leonove družbe, Grafenauerjeva »Zgodovina slovenskega

¹ Predavanje na slovensko-hrvaškem katoliškem shodu v odseku za znanstvo.

slovstva« v založbi Katoliške Bukvarne, predvsem pa še ogromno znanstveno delo, ki tiči v vsakem letniku »Časa«, glasila Leonove družbe, odvaga vse, kar so v istem času na znanstvenem polju storili oni, ki nimajo vezanih kril! Zatorej moramo izraziti željo, naj se to znanstveno delo vztrajno nadaljuje in izpopolnjuje z deli, ki so najbolj potrebna. Slovenske katoliške inteligence prva naloga mora biti, da z agitacijo, z duševnimi proizvodi in posebno še gmotno podpira vsa slovenska katoliška znanstvena podjetja. Da nam je takih del, kakor so zgoraj omenjena, v vseh strokah nujno treba, to je jasno vsakomur, le o tem, kaj je najnujnejše, so lahko mnenja različna.

Obširen delokrog znanstvenemu delovanju posameznikov in organizacij pa se nam odpira, če se spomnimo naše izobraževalne organizacije. Leonova družba je organizirala v Ljubljani znanstvene večere, ki naj postanejo nekaka predpriprava mlajših moči za znanstveno literarno delo. Veliko delo je vršila katoliška inteligenca s predavanji iz najrazličnejših strok znanstva v podeželskih društvih. Vendar moramo ravno tu še veliko, veliko več storiti. Ravno znanstvena predavanja v društvih po mestu in deželi morajo postati glavni namen društev. Delavcev je dovolj, in sicer tudi takih, ki so sami popolnoma prežeti posameznih znanstvenih strok. Te delavce in delo organizirati, tu ima veliko nalogo naša S. K. S. Z. Ravno ta organizacija delavcev je dosedaj morda v Ljubljani najbolj pomajkljiva.

Vsled izobraževalnega dela zadnjega časa se je pa pomnožilo tudi število onih, ki se hočejo v posameznih strokah sami nadalje izobraževati. Vedno globokeje v maso našega ljudstva prodira želja po izpopolnitvi svojega znanja. In tu nam manjka domala vsega. Pač imamo n. pr. v nemščini vse polno podjetij, ki izkušajo vse stroke znanstva napraviti dostopne ljudstvu. Pri nas tega ni. Na tuja dela se re moremo zanašati in se bomo še vedno manj mogli zanašati, čim bolj se bode naša srednja šola poslovenila. Zdi se mi, da bo celo med našo srednješolsko izobraženo inteligenco nastala kmalu potreba znanstvenih del v slovenskem jeziku.

Potreba poljudno znanstvene knjižnice je torej očitna. Seveda se mi zdi potrebno tukaj tudi opozoriti, da si pod naslovom poljudno znanstvo ne smemo misliti, da je treba pri takem podjetju računati s prav nizkim stališčem predizobrazbe. Meni bi se zdelo najlepše, ako bi naša znanstvena knjižnica stala na stališču kake Göschnovne zbirke, kjer so zlasti nekatere stroke obdelane za vsakega umevno. Če bi se poleg take knjižnice vsako leto ali tudi v večjih obrokih izdajal kratek pregled napredka posameznih znanstvenih strok, bi se odpomoglo tudi zastarelosti naše knjižnice.

Tega dela bi pa nikakor ne kazalo naprtiti morda kaki novi posebni organizaciji. Štiri glavna podjetja in morda še kako manjše pridejo pri tem delu v poštev. Vsako je že na poljudno-znanstvenem polju kaj storilo. Mohorjeva družba, Leonova družba, Katoliška Bukvarna, K. S. Z. naj bi po skupnem programu, katerega naj bi

v detajlu izdelala morebiti Leonova družba, izdale slovensko poljudno znanstveno knjižnico.

Tretje, kar moramo pa še zlasti odločno poudariti, je odpor proti zmotam in nakanam, ki se pod krinko »neodvisnega«, »svobodnega« znanstva širijo med Slovenci. Naravnost zadnji čas je, da na najslavesnejši način povemo urbi et orbi, v kakšnem času da živimo. Organiziralo se je in se še organizira znanstveno delovanje nasprotnikov katoliškega imena v posebej in krščanskega na sploh. To znanstveno delovanje meri na to, da se na podlagi problematičnih rezultatov znanosti spodkoplje v inteligenci in med ljudstvom ugled vere in cerkve, krščanska etika in morala in na teh sloneči družabni red.

Pri mladini se je pričela organizacija. »Omladina« je glasilo narodno-radikalnega dijaštva in hoče seveda veljati za znanstveno revijo. Cilj tega z znanstvenim aparatom propagiranega narodnega radikalizma je »prevzetje racionalističnega svetovnega nazora od večine naroda« in prehodnji štadij do tega je zahteva: »Vera je privatna zadeva.« Tako odkritosrčno izjavlja »Omladina« v IX. letniku na strani 118. »Svobodna misel« je že vsakemu znana po svojih zgodovinskih lažeh in po svojem sirovem materializmu, ki preseda včasih celo kakemu rojenemu pristašu, če ima malo boljši okus. Vendar »S. M.« hoče, da se vse njene trditve smatrajo kot znanstveni rezultati. »S. M.« pa je znanstveno n. pr. dokazano, da so čudeži nemogoči, da stvarnika ni bilo in ga ne bo. (»S. M.« 1912, št. 4.) »Naši Zapiski« so letos postali znanstveno glasilo socialne demokracije, so si torej po principu znanosti brez predsodkov dali povezati krila, pa vendar nismo slišali, da bi bil takrat kdo izjavil, da so postali zaradi tega neznanstveni. Njih urednik dr. Tuma trdi, da je cerkveni zakon laž in da je ideal svobodna ljubezen duševno osvobojenih ljudi. Vse to je znanstveno, ker tako baje vелеva zakon evolucije. In »Veda«, dvomesečnik za znanost in kulturo, že tretje leto izhaja, zato pa postaja vedno bolj odkritosrčna. Sotrudniki so priznani svobodomiselnici in nekateri tudi očitni kulturobojneži. Novi družabni red oznanja letos »Veda«. Odpraviti se mora krščanstvo, to »reklamno podjetje židovskih bankirjev in rabinov v zaslužjenje sveta«. In vse to se znanstveno dokaže iz — sv. pisma. In vendar je razprava pisana znanstveno, četudi se celo smelo trdi, da so srednjeveški cehi nastali v nasprotju s krščanstvom. Med drugimi znanstvenimi deli naših nasprotnikov se odlikuje dr. Rostoharjev »Uvod v znanstveno mišljenje« tudi po tem, da se imenuje vera največja slabost človeškega duha in največja ovira znanstvenega izsledovanja, Vl. Knafličev »Socializem«, ki krščanske etike zato še ne more izločiti iz družabnega reda, ker dosedaj še ni boljše in globlje.

Vse te podrobnosti in še marsikaj dokazuje, da se pri nas Slovencih v zadnjem času na znanstvenem polju deluje v zmislu natančno določenega programa. V Pragi so se navzeli ravno glavni organizatorji našim načelom nasprotnega znanstvenega dela onega

duha, ki ga širijo med nami. Stopnjeva se izvršuje program. Poslednji odrastki tega stremjenja se dajo zaslediti celo v »Slovenskih jubilejih«, ki jih je izdala Matica Slovenska.

Vedno določneje se pokažejo glavne poteze, če opozorim na dejstvo, da se je letos v Gorici osnovala Socialna Matica, ki ji je namen, širiti potom znanstva med vsemi sloji umevanje sodobnih gospodarskih državnih in prirodoslovnih problemov in ki izdaja znanstvene in poljudne spise ter pospešuje ožjo organizacijo vseh činiteljev na prosvetnem polju, odgovarjajočih društvenemu namenu.

Pričakovati imamo torej boja na znanstvenem polju na celi črti. Odrekala se bo pozitivno vernim znanstvenikom znanstvenost. Mladini se bodo kazali utopistični ideali družbe in države brez krščanske etike in morale. Nešteto svobodomiselnih profesorjev, učiteljev in predavateljev bo to, kar se v tisku le prikrito pove ali označi kot hipoteza, prodajalo mladini in ljudstvu kot čisto, znanstveno dokazano resnico.

Proti temu delu je za naše delo dano geslo v besedah starokrščanskega apologeta: »Zmaga nad njimi je, da se njih nauki odkrijejo.« Glavno nalogo v tem oziru ima naš »Čas«, deloma seveda tudi vsi naši listi, bodisi leposlovnih, bodisi političnih. »Čas« že zvesto vrši svojo nalogo in odkriva nauke nasprotnikov in izvor teh nauk. Ni boljšega kakor če se pokaže, kako brezskritično prodajajo naši svobodomiselci razno nemško, francosko, angleško in drugo blago in kako tekajo za svojimi menjajočimi se vzori. Danes jim je vse materija, jutri vse energija.

Da se pa vse to točno zasleduje, je treba, da sodeluje vsa slovenska katoliška inteligenca, da se temeljito peča s filozofijo in posebej z apologetiko.

Če pa se svobodomiselno znanstvo organizira v Gorici, zibelki našega preporoda, naj se v Ljubljani, kjer je postala številno mogočna naša inteligenca, organizira liga za odpor. Liga proti ligi!

Končam! Za bodočnost veljaj: mirno znanstveno delo, podpirano od vseh slojev katoliškega slovenskega naroda za celokupno kulturno povzdigo, to bodi prvo in glavno; drugo pa: najodločnejši odpor proti vsem nakanam »svobodomiselnosti«.

Leposlovne novosti.

Piše Pavel Perko.

Naša vas, II. del. Spisal Anton Novačan. Založil Ig. pl. Kleinmayr & Fed. Bamberg. V Ljubljani, 1913.

Novačan se je unesel. Tupatam kaže letošnji Novačan celo resno stremjenje po umetnosti; žal, da le tupa tam. Več ali manj prikrit cinizem, ki mestoma sikne iz pripovedovanja, kaže še vedno, da je duševni oče pričujočih slik in črtic — Novačan.

Naša vas — s tem hoče knjiga povedati, da obdeluje značaje in probleme iz vasi — iz kmečkega življenja. Značaje! No seveda, ko bi bili to res ljudski značaji, ki nam jih riše Novačan! Pa niso! Svoji osebi nadene kmetiško ime in jo postavi v vaše razmere — to je vse. Značaj kmeta pa s tem še ni orisan. Imena kakor Kuk, Jaka, Colja pač zvené pokmečko, toda motil bi se, kdor bi mislil, da so tudi osebe, ki ta imena nosijo, pristni kmečki značaji. Značaj, ako hočemo, da bo res umetniški, mora pred nami živeti; mi ga moramo takorekoč videti, ž njim sočuvstvovati; nekaj na njem nas mora zgrabiti in za seboj potegniti; biti nam mora kot da ne beremo, ampak da sami doživljamo z junakom vred . . . Da pa more pisatelj tak značaj ustvariti, mu je treba po mojem prepričanju treh stvari. Talenta —, ker poeta nascitur. Izkušnje —, ker živo nam bo risal značaje le tisti pisatelj, ki je miljé in življenjske razmere svojih ljudi ali sam doživel ali pa vsaj priliko imel, da jih je od blizu opazovati mogel. — In naposled, treba je srca za težnje in želje tistih, katerih življenje opisuje.

Novačanu bi talenta ne manjkalo. Korajžen slog, ki vriska kakor fant na vasi, je njegov pisateljski dar. Tudi marsikaka poetična poteza se mu posreči. Kot črtičar ve potegniti v svojo sfero vse, kar le more zanimati. Vse pa seveda pri Novačanu le bolj vre in kipi ter kaže, da bi iz Novačana pisatelja šele enkrat kaj dovršenega utegnilo biti, ako bi fant hotel.

Kaj pa izkušnja? Ali moremo reči, da ima Novačan zadosti izkušnje v poznanju ozračja, ki v njem nastopajo njegovi ljudje? Ali pozna Novačan ljudstvo? Stavim, da je prepričan, da ga pozna in da mnogo dá na to, ker je prepričan, da ga baje pozna. Toda brez zamere: kmeta Novačan ne pozna, ali kolikor ga pozna, ga pozna le enostransko. Nekaj grobih črt v ljudskem življenju je videl, in te poteze, grobo kot jih je sprejel, tudi podaja. Toda to ni cel človek, kot misli in živi med našim ljudstvom. To so izjeme, izrodki, to ni celota. Wie er sich räuspert und wie er spuckt, das habt ihr ihm glücklich abgeguckt! To je ogrodje brez duše, to je poteza brez celotne slike. Ako pa kmeta do jedra ne poznaš, potem si ne domišljuj, da ga boš mogel umetniško obdelati!

In tako pridem do tretje zahteve, ki sem jo stavil na pisatelja, če naj pridoma riše kmečke značaje. Treba je namreč, da ima pisatelj srce za tistega, ki ga pisateljsko riše. Srca in medsebojnega zaupanja pa ne bo, dokler ni enake skupne podlage. Versko prepričanje mislim. To prepričanje je namreč tisto, ki deli ne le izobražene stanove v dva tabora, ampak je tudi našemu kmetu pravec, ki se po njem ravna, kadar treba odkriti srce in skleniti vez prijateljstva in zaupanja. Resnica je namreč, kdor je v verskem prepričanju našemu ljudstvu tuj, on mu je tuj po srcu. Naš kmet iz ljudstva je verski tako globoko noter v mozeg, da ti ho v slučaju, ako v verskem oziru vidi steno med teboj in med seboj, pač morda odkril lupino, a jedra ne. Zato pisatelj à la Novačan ustvarja lahko figure, ki so oblečene v kmečko kamižolo, in jim daje imena, ki po grudi

diše, toda kmeta iz naše vasi nam ni ustvaril. Ustvaril nam je morda zategnjen obraz s čedro v ustih (glej naslovno sliko), a to ni naše gore list. Pokazal nam je morda hišo med drevjem (glej naslovno sliko), toda to ni hiša iz naše vasi.

Splošno se o Novačanu lahko reče, da naravo bolje pozna, nego človeka. Ves miljé, vsa okolica in pritikline so bolje zadete, nego delujoče osebe. Narava bi bila ponekod kar lepa, da je ne pojmuje Novačan tako zelo materialno. V vsem vidi le materijo, zato mu postane pod peresom celo narava nekam robata in sirova, brez duha in poezije. (Primerjaj »Sejalec«.) Nedelja mu je lepa, a le zato, ker nudi priliko k ljubovanju, popivanju in vasovanju. (»Vaški Cyrano«.) V nedeljskem popoldnevu skoroda ne vidi druge poezije kot je tista, ki kriči iz krčem in prodajalen. »Zato je završalo po krčmah pravo veselje, kakršnega je deležen samo naš kmet in nihče drugi na svetu. Neprestano žuborenje, hrupni pogovori, žvenketanje kozarcev, dobrovoljno krikanje in naročevanje, tekanje točajk med mizami, nasmihanje, tu že pesem, tam že harmonika...« (Str. 52.) Izmed slovenskih deklet pozna samo take, ki se kakor Evica v svrhu grešnega znanja po božjih potih potikajo. Botri in botrice se mu ob birmanskem dnevu izprehajajo tesno objeti po hladnem gaju za cerkvico. (Str. 59.) Dá, celo natakariče si vzamejo prostost, tako da morajo krčmarji sami streči gostom (!). In tako se vleče to sirovo pojmovanje ljudske poezije, rekel bi, od prve strani do zadnje. Ljubovanje je kvantanje, šala je sirovost, veselje je krčma in harmonika. Opisovanje ljubezenskih dogodkov meji na pornografijo (»Evica«), pretiravanje se povzpenja do neverjetnosti... Človek bi se zjokal nad slovenskim ljudstvom, ako bi ne vedel, da so ti Novačanovi ljudje le izrodki med našimi ljudmi in da naša vas v celoti ni taka! Allí je mar vsako slovensko dekle vlačuga? Ali je res vsak slovenski fant kvantač in prepepač? Ker tak vtis mora naposled dobiti čitatelj, ko prebere to Novačanovo »Našo vas«. Poštenega človeka (razen par izjem, ki so pa malenkostne in ne pridejo v poštev) ne najdeš v celi knjigi. Kar pa ti Novačan na eni strani opiše kot pošteno, to ti na naslednji strani s svojim cinizmom oblati in ogabi, da se ti izpremeni v karikaturu (n. pr. boter Slemič).

Človek prebere knjigo, pa jo odloži zlovoljen in se povprašuje: Čemu je bila knjiga izdana in založena? Če se bo brala, kaj je v knjigi takega, kar bo vleklo ljudi? Če bo vleklo, bo vlekkel kvečjemu cinizem, pomešan z umazanostjo. Da bi pa založništvo špekuliralo na tako nizke čute — tega si ne morem misliti. Zato se le čudim, da figurira Novačan že vdrugič v »Biblioteki pisateljev sedanje dobe«...

Pa da se ne bo reklo, da pretiram, opozorim samo na nekatere stvari, ki zdajajo Novačanovo kar moč plitvo pisateljsko izobrazbo — četudi vpoštevamo zgolj literarno vrednost sestavkov. Prosim, ali dobite le trohico poezije v črtici »Volk«? Brez ognja in pointe, brez repa in glave, brez misli in namena je na papir vržena ta zgodba, ki bi spadala kvečjemu v zapeček za zimske

večere. »Pust« je psihologično nejasen in neutemeljen. Tonček misli in modruje kot kak odrasel. Pusta se veseli; pust pride ravno tak kot si ga je Tonček predstavljal — ná, in vendar je Tonček razočaran. Zakaj? Kako? Čemu? »Kuk« — čudno ime — bi bila vaška slika srednje vrste, da ima vsaj kaj misli in namena. Tako pa je starec Kuk še najbolje zadet v trenutku, ko z nogami vleče odejo na posteljo, dasi se čitatelju vsiljuje utemeljen dvom, kako bi se dala vleči odeja na posteljo z dvema (!) prstoma na nogi . . . Colja je psihologično nasprotje sam v sebi. Če je bil res tako občutljiv za javno osramočenje v cerkvi, bi bil po opraviilu bežal naravnost domov in ne iskal še druge sramote. Pa bo ugovarjal kdo: jeza in maščevalnost sta ga premagala, da je pozabil na sramoto! Odvrnem, da bi to bilo verjetno kvečjemu pri odkrito-nasprotnem značaju, a ne pri boječepotuhnjenem, kakršen je bil Colja. Adam (»Evica«) je iz repe narejen možic, figura, ki pisatelj filozofira po njej. In ta čudni filozof zaspi v položaju, kakršen je na str. 89. Čitatelj beri in presodi, če to ni iskano in prisiljeno! — Prav taka figurica je tudi Mihelovje. Brez vsakega psihologičnega razloga se vrste nenaravne izpremembe dušnih afektov; psihološke neverjetnosti izpodrivajo druga drugo . . . Ne, to ni življenje! To so kaprice pisateljeve! To vse skupaj niti oddaleč ne more reflektirati na kako življenjsko možnost. Isto je reči o »Vaškem Cyranu«, le da še v potenciranem zmislu. Te lesene figure na vasi — to naj bi bili naši fantje?! Jaka — sam največja figura med drugimi — jih meče in suje in zmerja kakor čič svoje živinče — in vsaka mu obvelja, vse se mu pokori . . . Ta Jaka, kmečki fant, filozofira in dela pesmi, govori v parabolah in hiperbolah, pogovarja se s smrekami in dela inteligentne sklepe in zaključke, tako da bi se menda samemu sebi čudil, ko bi se poznal. Hipni in psihološko čisto nič utemeljeni prestopi iz veselja v žalost, in korajže v nekoražjo, ne delajo sicer sramote Jaku — ker takega Jaka na vsem božjem svetu ni — pač pa pisatelju. Ako še dodam, da mestoma (str. 216, 217), ko opisuje razvoj misli, ki jih snuje junak v svoji duši, postaja Novačan klepetav à la Lah — potem bodi dovolj!

Literatura.

Aus dem Wijalet Kärnten. Verlag des »Slovensko katoliško politično in gospodarsko društvo za Slovence na Koroškem« in Klagenfurt, 1913.

Mnogo tožbā smo že slišali s Koroškega, zlasti zadnja dva govora na slovensko-hrvaškem katoliškem shodu sta bila kakor obupen krik zatirane raje — in ta raja so koroški Slovenci —, a nismo še imeli kaj pisanega, kjer bi bile dokumentarično in statistično, takorekoč modernoznanstveno obrazložene te tožbe. Take dokumente podaja nam in vsem, ki jim je do resnice, ta prav zato nemško pisana knjiga.

Človek ne bi verjel, da je mogoče z narodom, ki je zvest vladarju in državi, tako ravnati, kakor se ravna s koroškimi Slovenci. Namenoma smo dejali: kakor se ravna. Zakaj subjekt tega stavka niso le ekstremno-nacionalistične nemške in protiavtstrijske vsenemške stranke, ampak — dejstva kriče o tem — tudi tisti, ki jim je vladar zapisal za geslo: »pravica temelj držav«! Kdo krati koroškim Slovincem domače šole? Svetoven škandal je, da ima 100.000 koroških Slovincem 3 slovenske ljudske šole! Kdo noče dajati ljudstvu pravde v umljivem domačem jeziku? Knjiga v obširnem poglavju razpravlja o tem: »Der Justizskandal in Kärnten« (str. 91—167). Knjiga dokumentarično opisuje tudi, kako se vrši na Koroškem »ljudsko štetje«, kako se skrbi za gospodarski napredek, kako se odrivajo Slovenci iz vseh služb; političnih uradnikov je 200, med temi 14 Slovincem, justičnih 67, 4 Slovenci, pri davkariji 110, 8 Slovincem, pri državni železnici 615, a 15 Slovincem, pri južni 182, a 9 Slovincem; v deželnem odboru ni sploh nobenega Slovenca.

S pekočo boleščjo človek odloži to knjigo. Kje je v državi, kjer se ljudstvu zvestoba tako povrača, še kako jamstvo bodočnosti? Kje je iustitia — fundamentum regnorum?

Navodilo za upravo cerkvenega in nadarbinskega premoženja. Za ljubljansko škofijo sestavil Anton Bonaventura, škof ljubljanski. Ljubljana, 1913.

To delo bi se komu zdelo na prvi pogled, da neduhovnikov ne more zanimati. A vendar je po svoje zanimivo tudi zanje. Zakaj kaže nam prvič skrb, ki jo ima Cerkev za tisto lastnino, ki ji je izročena kot nekaj svetega, svetim namenom služečega. Tudi Cerkev potrebuje nekih materialnih pogojev, da more vršiti svoje božje zvanje. S tega stališča torej treba presojsati ravnanje duhovnikov v cerkveno-gospodarskem oziru. Duhovnik mora sveto čuvati sveto lastnino. So ljudje, ki bi marsikaj, kar je cerkveno, raznesli in razmetali ali si celo prisvojili, če ne bi bilo skrbnih upraviteljev cerkvenega imetja. Potem pa je to delo zgled za vzorno upravo gospodarstva sploh. Neutrudno delavni škof ljubljanski je z veliko marljivostjo kratko, a jasno in juridično točno sestavil vsa navodila, ki veljajo sedaj po zahtevah cerkvene in državne oblasti za upravo cerkvenega premoženja. Jako pregledno obravnava najprej navodila o knjigah in spisih, potrebnih pri upravi, potem o osebah, določenih za upravo, dalje o dolžnostih začasnega upravitelja, končno o dolžnostih stalnega upravitelja cerkvenega premoženja. Povsod, kjer je treba, so dodani praktični vzorci.

Če je potemtakem to delo za vse nekako vzorno, je pa za duhovnike, upravitelje cerkvenega imetja, prepotrebno in zato jako dobro došlo vodilo, zakaj tu je izpopolnjeno, kar je bilo v starem navodilu pomanjkljivo, in zbrano ter pregledno urejeno, kar je bilo doslej tuintam raztreseno.

Občni zbor »Leonove družbe«.

Na programu slovensko-hrvaškega katoliškega shoda je bil tudi občni zbor »Leonove družbe«. Vršil se je 26. avgusta. Po nagovoru predsednika kanonika dr. J. Grudna so poročali tajnik in blagajnik ter blagajnik starešinstva.

Tajnik dr. Grivec je podal naslednje poročilo:

V dobi po zadnjem občnem zboru je Leonova družba predvsem s predavanji in znanstvenimi publikacijami delovala za napredek in popularizacijo krščanske znanosti.

Predavanj je bilo skupno 13, in sicer 9 predavanj za širše občinstvo (v knjižnični dvorani Katoliške Tiskarne) in 4 predavanja v ožjem krogu v obliki diskusijskih večerov.

Izmed predavanj je bilo najvažnejše predavanje dunajskega učenjaka dr. K. Wesselyja o »Starih papirih in početkih krščanske kulture«. To predavanje je bilo za Ljubljano znanstveni dogodek prve vrste, udeležilo se ga je zelo veliko odličnega občinstva. Med predavanjem je gospod predavatelj razkazoval svojo bogato zbirko originalov starih egiptovskih papirov. Posebna zanimivost tega predavanja je bilo tudi to, da je gospod predavatelj, dasi Nemeč, predaval v gladki slovenščini.

Izmed drugih predavanj se je po izvirnosti in aktualnosti odlikovalo predavanje gospoda ravnatelja dr. Mantuanija o »Sociologiji umetnosti«. Nadalje so predavali profesor A. Robida o slovenski dramatik, urednik Terseglav o modernem in krščanskem Kristusu, isti o budizmu in krščanstvu, ravnatelj dr. Mantuani o starokrščanski umetnosti (s skioptičnimi slikami), Izidor Cankar o novejših strujah v francoski literaturi, dr. Adlešič o agrarnem in kolonizacijskem vprašanju Bosne, dr. Mal o uskoških naselbinah in žumberškem vprašanju. Nekoliko teh predavanj se je vršilo ob zelo veliki udeležbi, a polagoma so predavanja začela izgubljati privlačno moč, zato je odbor v jeseni leta 1912. izpremenil dosedanje oblike predavanj ter začel prirejati diskusijske večere (v srebrni dvorani »Uniona«). Na teh večerih so predavali dr. Stele o Valvasorju in njegovem umetniškem krogu, dr. Trdan o Bogomilih, dr. Breznik o slovenski izreki, urednik Terseglav o izlamu. Večeri so bili dobro obiskani, diskusija zelo živahna. Za prireditev diskusijskih večerov so se posebno potrudili starešine naših akademičnih društev »Danice« in »Zarje«.

Preidimo k znanstvenim publikacijam. Znanstveno glasilo Leonove družbe »Čas« je bistveno ohranil svojo prejšnjo smer, neko srednjo pot med strogo znanostjo in praktično apologetiko.

Leta 1911. je izšel III. zvezek dr. Kosovega »Gradiva za zgodovino Slovencev« (sega do leta 1100). Znanstvena kritika je tudi ta zvezek soglasno hvalila kot znanstveno delo velikega truda in velike vrednosti.

Že na zadnjem občnem zboru je bilo sklenjeno, naj bi Leonova družba izdajala poljudno-znanstveno knjižnico. O tem smo se v

odboru večkrat razgovarjali, a doslej še ni bilo mogoče dobiti zadostno število sotrudnikov. Leonova družba si bo prizadevala, da bo kolikor hitro mogoče zbrala krog naših znanstvenikov, ki bi skrbeli, da se ta načrt kmalu izpelje. Nekateri želijo, da bi se izdajala knjižnica v treh serijah: a) splošno znanstvena, b) socialna, c) apologetična. Od števila in kakovosti sotrudnikov je odvisno, kako se bo ta stvar uredila.

Iz občinstva so prihajale želje, naj bi Leonova družba prirejala znanstvene počitniške kurze; nekake vseučiliške kurze. Doslej se ta stvar še ni dala izvesti. V odboru prevladuje mnenje, da bi bilo to izvedljivo, ako bi se združilo še s kako drugo prireditvijo ali vsaj z občnim zborom Leonove družbe. Odbor je uverjen, da bi se na ta način dobil tudi temelj za dejansko sodelovanje in zvezo slovenske in hrvaške Leonove družbe. Združeni hrvaško-slovenski znanstveni kurzi bi gotovo imeli dosti privlačne sile in uspeha.

Preidem k našemu odnošaju do hrvaškega L. D. Naši medsebojni odnošaji so bili že od začetka vedno najpristržnejši. Praktično sta začeli obe družbi sodelovati pri pripravah za hrvaško, oziroma hrvaško-slovensko katoliško enciklopedijo. Za enkrat gotovo še ni možno obeh društev združiti v eno hrvaško-slovensko L. D., a možna je tesnejša zveza, ni možna popolna unija, oziroma fuzija, a možna je kooperacija pri raznih znanstvenih publikacijah in prireditvah.

Iz krogov naših akademikov je izšla želja, naj bi naša L. D. razširila svoj delokrog in se izpremenila v nekako »Kulturno Matico«. Odbor L. D. je te predloge z veseljem pozdravil, a po pregledovanju pravil naše L. D. smo prišli do prepričanja, da pravil samih ne bi bilo treba bistveno izpreminjati, ker je Leonova družba osnovana na zelo širokem temelju, skoraj vse izpremembe bi se dale izvršiti v okviru sedanjih pravil in pravila naj bi se izpopolnila s podrobnejšim poslovnikom.

Znanstveno delo je eden najvažnejših faktorjev za zdrav napredek narodov, krščanska znanost je temelj krščanske organizacije; torej je L. D. velike važnosti za Slovence in Hrvate. Pospešujmo torej napredek L. D., povečajmo krog sotrudnikov, pomnožimo število članov, da utrdimo temelje katoliške kulture in organizacije na slovanskem jugu. Videti je, da bo to posebno sedaj potrebno.

Blagajnik dr. A. Ušeničnik je podal nekatera pojasnila o gmotnem stanju družbe. Vpisanih članov je 332, 34 ustanovnih (25 še živih), 134 rednih in 164 podpornih. A malo jih je, ki bi poleg naročnine za »Čas« prispevali tudi pristojni presežek za druge društvene namene. Stroški za dr. Kosovo »Gradivo« so znašali doslej (za 3 zvezke) 9472'43 K; prispevala je družba 3200 K, ministrstvo 1000 K, pisatelj sam (ne glede na to, da ni dobil nobenega honorarja) 600 K; drugo se je pokrilo z izkupičkom in ostalo v blagajni še 957'38 K. »Čas« je zašel zadnja leta v deficit. Stroški (za tisk itd.) so silno narastli, za leto 1912. n. pr. so znašali 4770'54 K, ni pa narastlo število naročnikov in še izmed teh, kar jih je, mnogi ne poravnava redno

naročnine. Samo 1000 dobrih naročnikov po 7 kron in »Čas« bi mogel ne le vzdržavati bilanco, temveč napredovati. Kot urednik pojasnjuje dr. A. Ušeničnik težave, ki jih ima z listom. Veliko moči použije pri nas politika. Sila moči odtegne tudi delo po društvih. Kar je še delavnih moči, so razdeljene na razne strani. Mi imamo nerazmerno mnogo listov. Glede »Časa« so še posebne težave. Nekateri bi radi, da bi bil »Čas« še bolj strokovno znanstven. Drugi hočejo list, ki bi bil to, kar nam je bil »Rimski Katolik«. Obe želji sta upravičeni. Brez znanstvenega dela izgubimo kulturni primat; brez načelnega dela primat krščanske kulture. »Čas« je izkušal ubirati pot kompromisa med obema stališčema, a znana resnica je, da kompromisi nobenega prav ne zadovolje. Večina najbolj redno plačujočih naročnikov si želi »Čas«, ki bi donasal predvsem aktualne članke o časovnih vprašanjih, in na te se bo pač treba še bolj ozirati. Morda bi kazalo strogo znanstvene članke izdajati v posebnem znanstvenem zborniku »Leonove družbe«.

K poročilu poudarja dr. Lampe, da je vprašanje predvsem, kako držati Leonovo družbo in »Čas«, kako razširiti in utrditi njen vpliv na našo inteligenco. V zimski sezoni naj se prirerajo sestanki v obliki, ki omogoča najlažjo udeležitev; sestanki z diskusijo so najboljše sredstvo za širjenje idej. Glede »Časa« ne bodimo preveč kritični. »Čas« ima iste težave kot »Dom in Svet«, ki je tudi mixtum compositum, namesto katerega bi rabili tri razne liste. Dveh listov namesto sedanjega »Časa« ne vzdrže naše razmere.

Župnik Rejec je priporočal, naj bi se družba popularizirala s poverjeništvu. Razne Matice so si na ta način pomogle naprej. Poverjenik imej skrb, da potrjava zaostanke in vzbuja zanimanje za družbo.

Nato je govoril msgr. Fr. Binički o zblizanju hrvaške in slovenske Leonine. Za spojitev zdaj še ni čas, a treba je delati na skorajšnje ujedinjenje. Naj bi »Čas« in »Hrvatska Straža« donasala spise v obeh jezikih, za začetek vsaj toliko, da se privadimo na jezik. Dobri bi bili skupni sestanki na občnih zborih in predavanjih, v Ljubljani in v Zagrebu in drugje. Tako bi počasi prišlo do ujedinjenja obeh družb in spojitve obeh časopisov. V debato k temu vprašanju so posegli prof. dr. Zoré, dr. Markulin iz Zagreba, župnik P. Bohinjec, vojaški superior Rihtarić, dr. Pečjak ter prof. Butkovič.

Dr. Levičnik je poudarjal, koliko lepih in dragocenih knjig se porazgubi in zavrže, posebno ko lastnik umre, ker jih nima komu izročiti. Tu bi lahko Leonova družba veliko rešila, če ustanovi svojo knjižnico, ki bi potem vse take knjige sprejemala. Dr. Mantuani misli, naj se zaenkrat naredi pri družbi le centralno zbirališče za knjige, ker knjižnice ni mogoče otvoriti, dokler ni dovolj velika. Sprejeto.

Nato je poročal dr. Logar za Leonovo starešinstvo. Dohodkov je bilo 8574 K 47 vin., izdatkov 6485 K, preostanek v blagajni znaša

2098 K 47 vin. Iz prejšnjih let je še dolga 3561 K, torej je faktično stanje 1472 K dolga.

V odbor Leonove družbe se izvolijo na predlog dr. Perneta dr. Gruden, dr. Mantuani, dr. Aleš Ušeničnik, dr. Janežič, dr. Kos, dr. Kovačič, dr. Grivec, dr. Mal, dr. Stele.

V odbor starešinstva se izvoli za blagajnika na mesto prof. Dermastja dr. Logar, drugi ostanejo: predsednik prelat A. Kalan, tajnik Bogomil Remec, svetovalci prof. E. Jarc, dr. K. Capuder, dr. G. Pečjak.

Nato je predaval prof. K. Capuder o potrebi znanstvenega dela in poljudno znanstveni knjižnici. Dr. Jos. Debevec je priporočal, naj bi se poljudno znanstvena knjižnica podobno priredila kakor n. pr. mnoge knjige iz Göschenove zbirke, ki so izšle iz ciklusov predavanj. Naj bi se tudi pri nas prirejali taki ciklusi predavanj; če bi se taka predavanja razširila in izdala, bi prišli polagoma do predlagane zbirke.

Hkoncu se je sprejela resolucija občnega zbora kot odseka katoliškega shoda za znanstvo sledeča resolucija:

Ker moderni svet pod videzom znanstva z vsemi silami pobija krščanstvo, zato slov.-hrv. katoliški shod iznova dviga glas, naj se ob res velikem kulturnem delu, ki se vrši med ljudstvom, že v interesu vere tudi znanstvo ne zanemarja. Pravtako priporoča zoper zmoto pojmov, ki se kaže po svetu, študij filozofije in apologetike.

Za ljudstvo naj se osnuje poleg Laposlovne knjižnice, ki že dobro deluje, poljudno-apologetična ali vsaj splošno poljudno-znanstvena knjižnica.

Slov.-hrv. katoliški shod ponovno priporoča, da se slovenska katoliška inteligenca živahneje zanima za Leonovo družbo in podpira njeno glasilo.

Iz pravil »Leonove družbe«:

§ 1. Namen društva je:

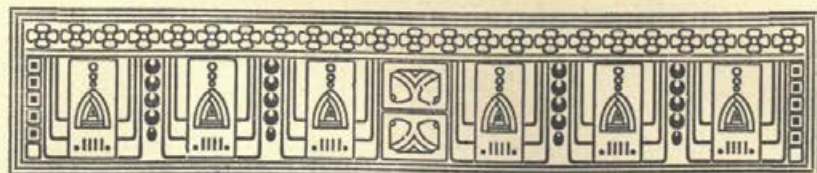
- a) zbirati in vzpodbujati na znanstveno delovanje krščanski misleče učenjake na Slovenskem,
- b) gmotno podpirati znanstvena početja,
- c) navajati na znanstveno delo mlade pisatelje.

§ 5. Člani so:

- b) ustanovitelji, ki plačajo enkrat vsaj 100 K,
- č) redni člani, ki plačujejo letno po 10 K.

Glasnik »Leonove družbe«.

Novi redni član: Čok Anton, kaplan v Trstu.



Religioznost modernih pa Cerkev.

Franc Terseglav.

Moderni človek trdi, da noče biti čisto brez vere. Zdi se, da čuti, da mu je nekaj vere potreba. Skoraj priznava, da mu spoznanje, kolikor ga mu nudijo vse vede skupaj, ne zadostuje. Njegova narava z nepremagljivo silo in neutešljivim hrepenenjem zahteva, da si o sebi, o vsemirju in o vsem bivanju ustvari dovršenejšo sliko nego si jo more z golim izkustvom ali katerimikoli znanstvenimi hipotezami. Ne more preko dejstva, da ostane onkraj vsega, kar spozna ali more spoznati, nekaj, kar je izkustvu nedosegljivo in da je prav to ono, kar bi najrajši vedel in kar bi bilo zanj tudi najvažnejše izvedeti.

Je li moderni človek zato že veren?

Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, kako kdo vernost umeva. V najširšem pomenu besede so bili verni tudi stari pogani, Grki, Rimljani, Kelti, Germani, Slovani. Verni so tudi budisti, konfucijevci, šintoisti, vsaj kar se širših mas tiče, sicer ne bi njihovega naziranja o vsemiru, njega vzroku in namenu, o razmerju človeka do nadsvetovnega in o moralnih dolžnostih, ki so s tem zvezane, imenovali verstvo. Kar je vsem tem skupno, je namreč to, da na več ali manj jasen način spoznavajo, da je nad svetovjem nekaj, od česar je vse bitno in bistveno vseskozi odvisno, da brez tega ničesar ne bi moglo biti, da ima človek do tega več ali manj kot absolutno spoznanega počela gotov odnos, da je mora predvsem priznavati, spoštovati, se prizadevati, da spozna njega bistvo, namene in voljo in da se mora po tem ravnati.

Samo hrepenenje ali pa čustvo, da je potreba to priznati in spoznati ter po tem svoje življenje urediti, pa seveda še ni religija v pravem pomenu, je le nejasno teženje, ki človeku ne more pomagati iz njegove končne slabosti in teme. To nedoločno čustvo ima sploh poprečno vsak človek, naj je še tako v sebi

namenoma zatira. Za pravo religijo je odločiven predmet, okoli katerega se suče, in način, kako se človek ravna po spoznavanju tega objekta. Tako n. pr. vera v več bogov, ki pravzaprav personificirajo le različne narurne sile, ni vera v pravem zmislu in tudi pogani bi se ne mogli imenovati resnično religiozni, ako bi le te spoznavali in priznavali. Toda neoporečno dejstvo je, da poganstvo časti različna božanstva v resnici le zato, ker nejasno in nedoločno sluti za njimi eno samo silo, in sicer nadsvetovno, čeznarurno in nadvse mogočno, in ko se je n. pr. staro rimsko in grško poganstvo ob času orientalizacije svojega verstva v stoletjih neposredno pred Kristusom razvilo v takozvanih misterijih više, je dajalo temu splošno izraza v češčenju nekega najvišjega božanstva, bodisi Apollona, bodisi Mithre, bodisi Ozirisa ali pa samo že fatuma, ki ima jako stare korenine. Podobno je tudi drugod, n. pr. tudi v starogermanskem poganstvu. To pa velja celo za budizem kot narodno vero, dočim pravi, filozofični budizem sploh ni nobena religija, ker je agnostični ateizem. Prava religija pa tudi tako verstvo še ni. Religija, kakor jo zahteva naša narava sama, se mora namreč nanašati na bitje, ki je absolutno, eno in o s e b n o, ki je vseskozi in določno od svetovja različno, ki ima neskončno inteligenco in voljo, ki je vzrok in stvarnik vsega, kar biva, ki je absolutno dobro in v katerem ni zla, ki vse vlada po svojih namenih, h kateremu mora človek kot k svoji končni dobrini težiti in mu z dobrim življenjem služiti.

In tudi to je le še narurna religija. Človeštvo je zmeraj slutilo in čutilo, da to ni še popolna religija, obenem se pa zavedalo, da do te po svojih narurnih zmožnostih, ki so a priori slabe, in vsled skorajda nepremagljivih težav, ki se spoznanju in volji postavljajo nasproti, ne more priti. Zato je človeštvo vsekdar hrepenelo po razodetju od strani božanstva samega, si je bilo v svesti, da je, če ne absolutno, pa gotovo moralno potreba, da absolutno počelo vsega samo odkrije svoje bistvo, v kolikor je moremo sploh umeti, in nam samo vso svojo voljo razodene, da moremo prav in srečno živeti. Šele tukaj se torej začinja to, kar smemo imenovati pravo religijo in, kolikor se tiče našega čustva in temu primernih dejanj, pravo, četudi še ne najpopolnejšo, religioznost.

V katerem zmislu moremo torej modernega človeka imenovati religioznega?

Če le hrepeni po spoznanju tistega nedoumljivega, ki je s pomočjo sodobne znanosti ne more spoznati, dasi bi je več ali

manj rad, sledi zgolj nekemu nagonu, ki leži vseskozi v človeški naravi kot taki. Vprašanje je, po čem moderni človek teži? Po osebнем Bogu? Po tem, da bi prav njega spoznal, njega ljubil, njemu se pokoraval? Večinoma vidimo, da se teženje modernega izobraženstva ne obrača do tega. Moderni inteligent pravi, da se mu zdi, kakor da o kakem Bogu sploh ni mogoče ničesar spoznati, ali je, ali ni. Ne bil bi rad ateist, v resnici pa je le. Bog je ali ni; reči, da bi lahko bil, da pa tega nikakor ni mogoče vedeti, je absurdno. Zakaj naj bi lahko bil, če je pravtako lahko, da ga ni? In dalje: kakšen naj je ta Bog, če je? Ako je le svetovje samo, kakšen Bog je to in čemu je potem takega pojma sploh treba? Ali je svetovje večno, nujno, samo od sebe? Ne glede na to, da razum pravi, da to ni, čemu še zahteva in hrepenenje po nečem, kar naj obstoj in zmisel vsemirja na še nek popolnejši način izraža? Morebiti je Bog »zmisel svetovja«, »duša njegova«? Kakšen zmisel in čemu sploh zmisel? Morebiti je ta zmisel v »razvoju«? Toda razvoj ne more ničesar drugega razložiti kakor to, da je razvoj. Tudi razvoj mora imeti zmisel, tendenco, končni namen. Ali je zmisel vsemirja v gigantskem boju med dobrim in zlim, v tragediji človeškega hrepenenja po nečem, kar se ne da nikoli popolnoma doseči, v trpljenju, ki ga prekinjajo le kratki momenti veselja in ugodja, v krivicah, ki se tu nikoli popolnoma ne izravnajo, v nasladah, ki nas varajo, v idealnem poletu človeka, ki mu sledi dostikrat še globlji padec, v vseh revah in težavah človeškega življenja in stremljenja? Gotovo — tudi v tem in prav v tem je zmisel, toda kateri? V tem boju samem ne, zakaj sicer bi bilo kruto, da kako bitje z razumom in voljo sploh obstoja. Ali more mar razumno človeštvo verjeti, da obstoja zato, da ga razjeda konflikt in neprestani boj brez upa zmage, da končne sreče morebiti niti ni? Če naj bo v tem kaj zmisla, more biti le, če je Bog neskončna modrost, dobrotā in pravičnost, če bo končno zmagala resnica, če je življenje nekaj resnega, kar ima razumen smoter, kakor je to izrazil naš veliki Medved: »O ni življenje sladka le omama — ni penava igrača, šala ni. — Življenje naše je mogočna drama! — Značajev klenih hoče in dejanj in zmago hoče ene, ene le resnice!« Kdor tega ne ve ali misli, da vobče vedeti ne more, ta v resnici ni religiozen, naj nedostatnost človeškega umovanja čuti kolikorkoli, in je v mnogočem na slabšem nego so bili in so pogani, in marsikateri evropski učenjak je v tem oziru

tudi subjektivno veliko bolj nesrečen kakor kitajski kmet, ki moli svojega malika. Te dni smo čitali neko razpravo, ki odkriva globoko tragiko, katera preveva starogermansko mitologijo, a še veliko bolj pesimistično, brezupno in resignirajoče je moderno svetovno naziranje. So nekateri, ki skušajo polagati religiozni značaj v socializem, celo tudi v to, koliko je človeštvo v tehničnem, higienskem, šolskem oziru napredovalo. Toda kaj je v vsem tem, kar bi duha in srce moglo končno in resnično zadovoljiti? Ves napredek je končen in omejen, če pa človek išče absolutnega ideala v najvišjem, o čemer se mu dozdeva, da bi se v tem oziru moglo še doseči, potem veruje v golo utopijo. Najvišji vzor in popolnost vseh popolnosti, ki je obenem realna, je le v Absolutu, je le v Bogu, spoznanem po razumu in po razodetju, ki to spoznanje kolikormogoče usovršuje.

Je pa veliko takozvanih svobodomiselnih ljudi, ki pravijo, da priznavajo potrebo krščanstva, da tudi njim velja za najdovršenejšo religijo, da se jim pa oblika, v kakršni se krščanstvo v najrazličnejših konfesijah javlja, zdi nedostatna in nezadovoljujoča, da bi bilo treba iz vseh konfesij izluščiti »skupno krščansko bazo« ter v tem okviru, na tem temelju in v tem duhu zasnovati religijo bodočnosti, religijo modernega človeštva. Če vprašamo, kaj naj se iz krščanskih konfesij izlušči in strne v novo celoto, verske dogme, resnice, dejstva, katere in koliko, nam večina odgovarja, da dogem sploh ne, ker moderni človek teži po »krščanstvu brez dogem«.

V čem naj torej obstoja ta »skupna krščanska baza«?

Če zavržemo dogme že načeloma, na čem in iz česa naj moderni človek konstruira to splošno krščansko religijo? Če je treba verjeti, če je treba čemu se vdajati, nekaj čeprav nejasno in bolj čustveno nego s samim razumom pripoznavati, nečemu se klanjati ali vsaj se od nečesa čutili vseskozi odvisnega — nekaj dejanskega mora to vendar biti, pa tudi nekaj, kar daleč presega vse, kar je in je možno. In če je, se mora tudi na kakšen način spoznati. Pa ne samo, da je, tudi kakó je, mora človek vsaj v neki meri vedeti. In če hočemo biti kristjani (in to hočejo vendar vsi biti, ki govorijo o »skupni krščanski religiozni bazi«), moramo tudi pripoznati takó omejenost človeškega intelekta na eni kakor možnost na drugi strani, da nam Absolut sam na kakšen način javi nekaj svojega tajnostnega bistva in mogočne volje, ravnajoče stvarstvo po neskončno modrem in globokem načrtu. To je najmanj, kar se more od »krščanskega čustvovanja« zahtevati, sicer

se o takem čustvovanju sploh nič več govoriti ne more. Nekaj realnega, čeprav v svoji neskončnosti nikoli do dna doumljivega, mora biti, kar verujemo, nekaj resničnega mora biti, od česar pričakujemo pomoči, v kar upamo, kar nam daje jamstvo, da bo dobro nad zlim triumfiralo, nekaj dejansko najpopolnejšega, za čimer stremimo. Brez tega krščanstvo ni nič, brez tega pa niti razumna, človeštva na njegovi današnji kulturni stopnji vredna vera sploh ni mogoča! Zakaj če ne, je vera le sen, če vsega tega ni ali če je morda popolnoma drugačno, je vera le prevara, če vsaj toliko ne priznavamo, je vera nezmysel, najmučnejše vprašanje na svetu, le povod velikim duševnim konfliktom brez haska in brez pomena. In vse to mora biti dogma, verska resnica, resnica, ki jo sprejemamo z avtoriteto absolutne resničnosti in zvestobe onega, ki jo je razodel, zakaj če ne, je vseeno, če smo pogani, če ne, je najboljše sploh ničesar verjeti in za ničimer, kar je nad nami, težiti, če ne, ne smemo krščanstva kar nič priznavati, ampak je vreči od sebe proč, da ničesar o njem ne ostane, če ne, moremo izhajati s tisto naravno moralno, ki ji je sledilo človeštvo, ko krščanstva še ni bilo in ki ji slede tam, kamor še ni prišlo. To je edino konsekvantno! Kaj pa nam je sicer pomagano z »dejstvi religioznega življenja«, »s postulati naše človečnosti«, z »notranjimi religioznimi izkustvi«, z »verskimi vrednotami«, ki naj ravnajo naše »etično življenje«, če je pa vse to, na čemer to religiozno čustvo sloni, mogoče vendar le iluzija? In če moderni človek naglaša, da rajši verjame, da nekaj božanstvenega obstoja, mora biti to resnica, mora biti dogmatično, sicer ni nič nego golo čustvo, ki nam ničesar določnega ne pove, temuč nas le meče sem in tja kakor bolnika na postelji.

Ne da se tajiti, da marsikdo priznava, da mora krščanstvo res vsaj na teh temeljnih dejstvih sloneti. Vendar pa zopet ne brez rezerv. Trdi se, da razen teh resnic ni treba drugih, da je že na podlagi teh mogoče pošteno živeti, da že te zadostno zadovoljijo plemenito teženje človekovo po pradbroti in vselepoti, da je ta fundament za etično napredovanje človeštva dovolj trden. Kaj treba človeku verovati, v kakšnem odnosu stoji Sin do Očeta, Oče do Sina, Sveti Duh do Sina in Očeta, in še veliko drugega? Krščanstvo je nedeljiva enota, ne obstoja zgolj iz dogmatičnih stavkov, ki bi bili zgrajeni eden na drugem kakor morebiti stolp iz kock, ni mehanična zmes, iz katere bi se dala vsaka sestavina druga od druge ločiti. Vse dogme, kolikor jih je, so mnogoter

izraz ene same Resnice in naših najraznovrstnejših odnosov do nje in ta spoj se ne more razkrojiti; to je arhitektonika, podobna kakor v živem organizmu. Najprej Bog in vsa globočina njegovega bistva, predočena v misteriju Trojice, potem Sin, ki odreši svet, zapadel zlu in grehu, Sveti Duh, ki z milostjo novorojeno stvarstvo oživlja, in zveličani človek, ki se k Očetu povrne. Kar je tu vmes, je pravtako bistveno, ni ornamentika, vse je sama realnost, brez enega se vse omaje, naj to čutimo ali ne, naj popolnoma umevamo ali ne. Zgodovina je dovolj jasno pokazala, kako silno je zašla vsaka herezija, naj se je začela tudi z dozdevno malenkostjo. Koliko je n. pr. najrazličnejših nauk glede milosti. Če se vsi ti nauki umstveno premotrijo zgolj glede na ta ali oni element, ki tu manjka, tam pa se nahaja, ali glede na različni pomen, ki se daje tej ali oni besedi, najdemo časih od enega nauka do drugega najbližjega na prvi pogled morda samo kako nianso različice in vendar je le eden resničen, vsi drugi zmeta in skupaj vzeto preveva vse zmotne nauke docela različen duh in zmisel nego je pravi in kdor po tej zmoti živi, živi v čisto drugačnem etičnem naziranju nego ortodoksni in njegovo religiozno mišljenje in čustvovanje kaže docela drugo smer; primerjajmo n. pr. katoličana s kalvincem! Pri arianizmu se je dozdevno šlo za en sam jota; v resnici je bil arianizem popoln racionalizem, ki ga je pravoverno katoličanstvo moralo premagati, da ne izkvari celega duha krščanske religije. Ali berimo kako Luthrovo knjigo asketiškega duha; tudi na najlepših straneh čuti katolik, kako govori iz njih vendarle drug svet nego tisti, v katerem živi on. Da je to res, je pokazala zgodovina razvoja protestantizma do današnjega dne. Iz nauka, da je za zveličanje potrebno zgolj le zupanje v to, da je Kristus vso našo krivdo izbrisal, ne da bi mi morali ali sploh le mogli pri tem kaj sodelovati, se je razvil do danes domala že ateizem ali pa vsaj goli deizem.

Krščanstvo ni mrtva knjiga, samo zbirka dogem, tudi ni filozofski sistem, je živ organizem, ki je po svojem bistvu tesno spojen s svojim ustanoviteljem, ki je bil Sin božji; krščanstvo je le v Cerkvi, Cerkev pa je mistično telo Kristusovo, ki se v Cerkvi usovršuje in Cerkev v njem; ta Cerkev hrani razodeto resnico in upravlja zaklade božje milosti, brez katerih ni krščanstva, veže večnost s časovnostjo, zemljo z nebese, je organizacija zveličanega in zveličujočega se človeštva in le ona se sme in more imenovati krščanstvo. Brez nje je krščanstvo samo beseda, ab-

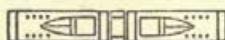
strakcija, beseda, ki jo vsak lahko poljubno razume in z njo zaznamuje tudi to, kar nima niti sence krščanstva na sebi, kar se v resnici tudi dogaja. Saj so ljudje, ki hočejo zvariti zmes iz krščanstva in budizma!

Iz navedenega je jasno, da je frazo o »skupni krščanski bazi« treba jako previdno sprejeti. Brez verskih tez take baze sploh ni, pa tudi ne brez vseh verskih resnic, ki se uče v oni Cerkvi, katera more dokazati, da je v njej Kristusovo nasledstvo s pečatom nezmotljivosti. Res je, da imajo krščanske konfesije to in ono ali celo več verskih resnic skupnih, pravo krščanstvo, ki je eno, nedeljivo in organsko, je pa le v eni. Če abstrahiramo od moči in vpliva milostnega Boga, delujočega tudi v onih, ki brez lastne krivde žive v zmoti, in če zraven tega ne jemljemo vpoštev zakona vztrajnosti, vsled katerega vpliva katoličanstvo dalje tudi na nekatolike,¹ so druge konfesije le kakor kopije resničnega krščanstva brez njegovega duha. Pravoslavje, ki ima veljavno hierarhijo in evharistijo, tvori nekaj čisto posebnega, s čimer se je treba posebič baviti. Iz zmesi recimo katoličanstva, luteranstva in kalvinizma se ne da nič napraviti, ravnotako pa ničesar ne ustvarite iz kake abstrakcije iz vseh treh. Vsak tak poizkus bi bil le abortus. In če bi kdo menil, da mu ne bi bilo v takem slučaju nič žal, če bi tak konglomerat imel kako estetično napako — že zaradi tega bi bilo ponesrečeno, ker bi ne imelo tako verstvo v sebi nobene avtoritete, nobene nadčloveške signature in zato nobene moči in nobenega vpliva. Tu se ne dotikamo vprašanja sodelovanja katolikov in nekatolikov v praktičnih vprašanjih vsakdanjega življenja, kolikor niso naravnost zvezana z vero — tu gre zgolj za načelno plat tiste »skupne krščanske baze«, ki je abstractum brez vsake dejstvenosti.

Kaj naj torej stori moderni izobraženec? Če hoče zopet postati religiozen, nima druge poti, nego da se zateče k Cerkvi, če ne, ostane njegovo religiozno čustvovanje brez ploda, njegovo teženje za višjim in popolnejšim sama muka, in na koncu ne bo njegova religija nič drugega nego to, kar je dejal Faust, preden je nastavil čašo s strupom na usta: »Hier soll ich finden, was mir fehlt? Soll ich vielleicht in tausend Büchern lesen, — Daß überall die Menschen sich gequält, — Daß hie und da ein Glück-

¹ Nekateri protestantske knjige iz pietistične dobe se bero časih kakor katoliške. Zakaj? Ker polje po njih tu in tam sok pravega, to je katoliškega krščanstva.

licher gewesen? . . . Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen, — Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an; — Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen, — Dann heißt das Beßre Trug und Wahn«. Iz ene prevare v drugo — to je pot, ki jo mora hoditi, kdor noče nazaj h krščanstvu Cerkve.



Svobodna volja.

Ugovori in odgovori.

Dr. A. Zupan.

Zanikovavci svobodne volje — deterministi — izkušajo na razne načine dokazati svojo teorijo in se oprostiti argumentov za svobodno voljo.

Prostost volje v nasprotju z načelom vzročnosti?

Prosti akt bi bil sam svoj vzrok — tako pravijo nekateri, bil bi absoluten začetek, ponavljajo drugi isto v drugi obliki. Resnično je, da nič ne more biti sam svoj vzrok, ker nihče sebe narediti ne more. Zato še Neskončni ni sam svoj vzrok, marveč je le bitje iz sebe, od sebe, po sebi. Ali napačno je, da bi bilo prosto hotenje sebe vzrok. Volja in duša, ti dve sta tvorni vzrok hotenja. Ugovor bi imel vso svojo moč le v aktualizmu, ki pravi, da bivajo le duševni akti, deji, brez subjekta, brez substance, a tak aktualizem je zmoten. Duševnih dejev ni brez duše — substancializem. Enako je jasno že samo iz pojmov, da je absolutni začetek nemogoč. Zato Bog ni nikdar začel biti, marveč je od vekomaj. Ali enako prosto hotenje ni absoluten začetek, saj je časovno prej misel, spoznanje cilja in je hotenje vpostavljeno v okvir psihičnega življenja ter ni nikakor iztrgano iz njega, le nujna ni njegova namestitev in je v toliko absolutno, da sicer izvira iz antecedencij, a ne izvira nujno.¹ Ta ugovor bi zadel le absolutni indeterminizem v njega osrčju, a tega nihče ne brani.

Kakor ironičen disakord zveni, da moderni filozofi vodijo v boj proti prostosti osnovna načela, ki jih je ravno moderna filozofija hotela oropati njih objektivnosti: načelo zadostnega razloga in načelo vzročnosti. Zaledje ugovorov na njih stavljenih je sicer metafizično in osnovano v sami večnosti Bitja, a ugovori sami

¹ Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner 12 s.

ne zadenejo nič, če pa zadenejo, zadenejo le absolutni indeterminizem. Vseobče ponavljajo deterministi, da prostost hotenja stre načelo zadostnega razloga. Gotovo je to resnično o prostosti aktualističnega hotenja, a poleg absolutno-indeterminističnega tudi samo tega. Zakon zadostnega razloga namreč pravi, da mora vsako bitje, torej tudi hotenje imeti svoj zadostni razlog. Kateri mora to biti, o tem zakon molči, le to hoče, da tisti, ki je, ni nezadosten, marveč res zadosten. In hotenje res ima svoj zadostni razlog. Motivi z ene strani, volja z druge, to so hotenja zadostni razlog. Zato je čisto napačno, da je prosto hotenje brez razloga. More se pa načelo zadostnega razloga tudi obrniti in proti prostosti sklepati tako-le: Kakor hitro so udejstveni vsi razlogi, sledi dejanje, prostost volje pa je ravno v tem, da akt hotenja more izostati kljub udejstvitvi vsega za hotenje potrebnega, torej je dan zadosten razlog in vendar dejanje ne sledi. Če se ume pod zadostnim razlogom absolutno vse nujno za dejanje, potem je obrnjeno načelo zadostnega razloga jasno in analitično. Spada pa tedaj med absolutno vse nujno tudi odločitev volje. In če se je volja odločila, torej če so res dani absolutni vsi nujni pogoji hotenja, hotenja akt tudi sledi.¹ Ali če pa obrnjeno načelo zadostnega razloga prišteva med zadostne razloge le razloge izvun učinkujoče zmožnosti ter vsak razlog z njene strani izključuje, potem je pa v svoji občnosti napačno, ni analitično in če se izdaja za analitično, je ta izdaja logični kolobar, ker že od kraja izključi vsako prostost in se ravno okrog prostosti mede vprašanje. Namesto dokaza se ponovi v drugi obliki teza. Podobno velja o načelu vzročnosti. Prostost hotenja je po mnenju velike množice deterministov nespojiljiva s tem načelom — tako osnovnim v mišljenju in vedi. Njih mnenje je pravo, če umejo hotenje aktualistično, a je potem supozicija blodna. Enako je upravičen njih ugovor, če mislijo, da indeterministi uče absolutno indeterminiranost hotenja, če smatrajo prostost za isto, kar brezvzročnost, a je potem njih misel nesrečna zabloda ali pa perfidna nesramnost. Drugače pa je v relativnem indeterminizmu.² Kaj vendar pravi absolutno načelo vzročnosti? Nič drugega, kakor da vsak učinek mora imeti svoj vzrok, ali v

¹ Gutberlet I. c. 11 s.

² Zato prav pravi Gutberlet nasproti Fr. Mohru: Hier wird dem Freiheitsbegriff ein Widersinn angedichtet, der keinem Indeterministen in den Sinn kommt: die Leugnung der Kausalität. Darum ist die ganze Polemik gegen die Willensfreiheit ein Kampf gegen Windmühlen. C. c. 208.

prvotnejši obliki: vse, kar začne biti, mora imeti svoj vzrok. Hotenja akt začne biti, ker ga prej ni bilo, torej mora po zahtevi načela vzročnosti imeti svoj vzrok. In ima ga. Volja je vzrok hotenja, ona učini akt hotenja. Če pa kdo ne dopusti med voljo kot zmožnostjo in dušo stvarne razlike, temu bo pa neposrednji tvorni vzrok hotenja substanca ali podstat duše. Torej hotenje ima vzrok in zakon vzročnosti več ne zahteva. Torej prostost ne krši tega osnovnega načela. Morda pa vendar ni tako? Morda se da načelo vzročnosti obrniti in tedaj pove, da ima vsak vzrok svoj učinek? Da se in se ne da. Da se, če vzrok pomeni isto ko dejstveno v tem hipu učinkujoči vzrok. Potem je obrnjeno načelo vzročnosti razvidno iz samih pojmov in zato analitično. Ali je ta obrat zastoj, ker načelo vzročnosti v svoji prvotni obliki in obrnjeno v tem zmyslu pove eno in isto, je čisto tautologija. Če bi pa v obrnjenem zakonu vzročnosti subjekt: vzrok ne imel pomena: učinkujoči vzrok, se pa obrniti ne da. Obrnjen v tem zmyslu zakon vzročnosti ne bi bil več neposredno razviden iz samih pojmov, ne bi bil analitična sodba, bil bi naravnost zmota in logična hiba. Če je res, da, kakor hitro je dan vzrok, sledi tudi učinek, če deterministi zakon vzročnosti tako umevajo, potem je njih zaključek pravi, ali spačili so zakon vzročnosti ter aprioristično odklonili prostost hotenja. Da, še več! Ni le logično napačno, da iz vzroka ne smem zatrditi učinka, ker mi zakon vzročnosti dopušča le zatrditev nekega vzroka iz učinka, marveč tudi dejstvenosti nasprotuje. Zakaj ne-le jasno dokazano prostost zatre v kali ter tako stori jasna dejstva svesti nemogoča, marveč i nujno učinkujočim vzrokom se ne da aplicirati. Če bi bilo namreč tako resnično, da ima vsak vzrok svoj učinek, kakor je resnično, da ima vsak učinek vedno vzrok, bi sledilo, da vsak vzrok mora vedno učinkovati, kar je očiten nezmisel. Zato pa če je dan vzrok, še ni dan akt. Če ima res vsak vzrok samo eno možnost učinkovanja, o tem zakon vzročnosti molči, to nam more povedati le izkustvo, in to odločno zanikuje, da bi bilo tako. Deterministi se motijo, če aktu hotenja hočejo doznati le en vzrok, vzroka sta dva, t. j. objektivni in subjektivni, motivi in volja, smotrni in tvorni vzrok. Volja hoče, njen akt je hotenje, zato hotenje ni brez tvor-nega vzroka. Izvabijo je pa volji motivi, ki mikajo, a ne silijo. Oni so cilj, smotrni vzrok, ki je pravi vzrok, dasi drugačen ko tvorni in zato ne more hotenja izsiliti, marveč voljo le nagibati ter mora volji pustiti prostost, da se nagne na to ali na ono stran.

Zato pa ravno prosto hotenje ne visi v zraku, ni samo svoj vzrok, ne povzroči samo sebe, ne pričara samo sebe iz nebitja v bitje. Tako pa tudi pade na prvi pogled usodni ugovor deterministov — izklesan iz granita prvih principov vsega spoznanja.¹

Prostost volje v nasprotju z enotnim umevanjem vesoljstva?

Človek hoče enotnega umevanja svetovja. Vse reducira na enotnost. Ko bi pa bilo hotenje prosto, bi bilo enotno umevanje vesoljstva izključeno. Gotovo ima ta pomislek vso moč nasproti nebrzdanosti absolutne indeterminacije, a ta je zmota. Če pa prostost ni drugega ko relativna indeterminiranost, ugovor ne velja. Res nemogoče bi bilo enotno umevanje svetovja po mislih mrtvečega mehanizma, tudi nemogoče v zmyslu teorije neodvisne večne evolucije, tudi panteistični monizem ne more spraviti v sklad svoje enofnosti vesoljstva s prostostjo. Ali nihče še ni dokazal, da je edino mehanizem, evolucionizem, panteizem pravo enotno, monistično umevanje svetovja in tudi nikdar ne bo, ker se zmota neovržno dokazati ne more. Pa tudi te tri oblike monizma niso še vse, vse jih po svoji veličini in objektivnosti nadkriljuje teistični

¹ Gutberlet l. c. 8 ss. Fr. J. Mach l. c. 140. Es besteht allerdings eine absolute Notwendigkeit, eine Ursache zu postulieren, wenn die Wirkung gegeben ist; daß aber auch die Wirkung notwendig erfolgen müsse, wenn die Ursache gegeben ist, liegt weder im Begriff der Ursache, noch läßt es sich aus dem Kausalitätsprinzip erschließen. Freilich, wenn ich die Ursache als Ursache denke, muß ich auch eine Wirkung hinzudenken; aber die Ursache kann als reales Wesen existieren, mit der Kraft ausgerüstet, zu wirken, muß aber nicht notwendig wirken, selbst wenn alle Bedingungen zum Wirken gegeben sind. Eine solche Ursache wäre eine freie Ursache; daß aber eine solche unmöglich sei, läßt sich nicht als so unmittelbar einleuchtend ansehen, daß man die Notwendigkeit des Wirkens mit in den allgemeinen Begriff der Kausalität aufnehmen könnte. Gutberlet l. c. 240. Die Notwendigkeit des Kausalitätsprinzips ist eine durchaus ontologische in dem Sinne, daß jede Wirkung ihre Ursache verlangt; aber gar keine Notwendigkeit, weder ontologische noch formale, verbindet die Ursache im allgemeinen und abstrakt gedacht mit der Wirkung, wie die Deterministen irrig die Kausalität fassen; der notwendige Zusammenhang der Ursache und Wirkung liegt nun darin, daß sie hinreichender Grund der Wirkung sei; daß sie notwendig wirke, ist nur einer Klasse von Ursachen eigen, den notwendigen; freie, wenn es solche gibt, und ihre Möglichkeit wird durch das Kausalprinzip nicht berührt, sind hinreichender Grund, erfüllen vollständig den Begriff der Ursache auch ohne notwendiges Wirken... es gibt kein Prinzip, nach welchem jede Ursache notwendig wirken müsse. ib. 243.

monizem, če hočete. Tudi njemu je svet enoten, dasi ne ena substanca, dasi ne en razvoj, dasi ne eno gibanje. Vesoljstvo je teizmu enotno, ker je en Stvarnik, en Gospod, en Cilj. In ta enota je s prostostjo združljiva. Prostost stvarjenju še-le sledi. Enotnost cilja pa tudi more biti združljiva s prostim hotenjem in tako je teleološka enotnost pravi monizem. Do cilja vodi več poti. Stvarnik si je moral po svobodnem ukrepu, da ustvari svet, staviti za cilj svojo neskončno dobrino. Kot neskončni intelekt je videl od vekomaj vse poti, ki vodijo na ta ali oni način do dobrine božje kot zadnjega cilja. In od vekomaj je sklenil ustvariti prosto hotčega človeka ter mu tako dopustiti izbiro poti do cilja. Ker je pa vsevedni Um, je pa tudi od vekomaj videl njegovo izbiro in tako v posesti te vednosti od vekomaj sklenil udejstvitev vesoljstva, kjer bo človeško bitje prosto, a ki bo tako urejeno, da bodo i proste odloke podrejene vesoljstvu, vklenjene v ta impozantni načrt in stvor. Ker je Bog poznal odloke človekove od vekomaj, zato je tudi od vekomaj prikrojil vesoljstvo tako, da vlada v njem kljub prostosti skrajni red ter vesoljstvo z vsemi svojimi neštevilnimi elementi hodi proti enemu zadnjemu cilju. Načrt je določen do pičice, vsak kamenček vstavljen v brezmejni mozaik in zato človek sicer more želeti, česar doseči ne more, hoteti streti fizični in moralni red, a ker sta ta dva nad njim, bo hotnja skrajno nerazumna in brezuspešna.¹

Toda, ali ni s prostostjo nezdružljiva vsevednost božja in njegova sodelava pri dejanjih stvari, njegov součinek (concursum) pri ustvarjenih učinkih? Priznati treba, da ta težkoča ni le izmišljena, marveč da je objektivna in more intelekt gnati do skrajnosti, če ni ponižen, a objektivna le zaradi omejenosti našega duha, ne zaradi sebe, Vseumu ni nobene težave v spojitvi svojega bistva s prostostjo stvari. Gotovi sta dve stvari: prostost hotenja z ene strani, vsevednost in součinkovanje božje z druge strani. Tema je v spojitvi teh dveh stvari. Dejstvo, da nam je pretežna večina stvari gotova glede eksistence, a nam je nejasna glede narave. Neštetokrat vemo, da nekaj je, a ne vemo, kako je, da, kadar pridemo do zadnjih vprašanj, duh naš odpove. Tako tudi tukaj, vemo, da je človek prost v hotenju, vemo, da Bog vse ve in da součinkuje pri vsaki odloki, a kako je oboje mogoče, to le temno spoznamo. Pa to ne stre naše gotovosti glede prostosti, saj tmina ni isto kakor protislovnost, nemožnost. In res,

¹ Fr. J. Mach l. c. 151 s.

če premišljamo bistvo božje, njega neskončno modrost, potem vidimo jasno, da Bog s svojo vsevednostjo in svojim součinkovanjem prostosti vzeti ne more. Dal je zavest prostosti, dal duhovno naravo itd. Kot dobri Stvarnik tega ni mogel storiti človeku v muko, torej je človek prost. In dati nekaj kot sredstvo do cilja, kar do cilja sploh voditi ne more, ni modro. Če bi vsevednost in součinkovanje strli prostost, prostost ne bi bila sredstvo, sposobno, da dovede do cilja, zakaj brez vsevednosti božje in brez součinkovanja božjega se ne more izvršiti nobeno dejanje, in to zaradi neskončnosti bistva Stvarnikovega in omejenosti bistva in moči stvari. Če bi torej vsevednost in součinkovanje vzeli človeku prostost, bi bil Bog ali krut, ker bi bil dal trdno uverenost o prostosti brez prostosti, ali skrajno nemoder, ker bi dal človeku kot sredstvo na pot do cilja zmožnost, katere uporaba je nemogoča. Bog pa krut in nemoder ni. Zato pa vemo z metafizično gotovostjo, da Bog vse ve in součinkuje, pa pri tem vendar pusti človeku prosto odločitev, le kako je to mogoče, kako stori to, vé z vso jasnostjo in brez vsake potežkoče le on — večni Um. Če torej Bog vse ve, se to zgodi brez dvoma, ali brezdvomno in nujno nista istovetna pojma. Zato je vednost božja le posledica in ne vzrok človekovega hotenja. Ker človek hoče, zato ve Bog in ne ker ve Bog, človek hoče.¹ In součinkovanje samo podpira ustvarjeno zmožnost, a ne stre nje narave. Bog podpre vsakokrat voljo neposredno, a se ne dotakne nje bistva, nje iz narave izvirajoče prostosti. Tako Bog tudi pri grehu součinkuje. In to more. Vsak greh je dejanje in kot tako bitje in vsako bitje je dobro. Bog pa pri grehu součinkuje le v kolikor je bitje, torej dobro. V kolikor je upor proti zakonu, v toliko greh ni učinek božji, marveč le prosti človekov sklep. Vse to pa dela Bog, ker je storil človeka prostega in zato mora hoteti, da ostane človek prost.²

Prostost volje v nasprotju s psihičnimi pojavi?

Razen k ontološkim in specialno-metafizičnim principom se deterministi radi zatekajo k dejstvu. Anomalije so jim že dokaz, da ni prostosti. Sklepajo v prilog svoje teze iz psihopatičnih po-

¹ *Non fiunt libere futura, quia Deus praevidet; sed Deus praevidet, quia fient.* Pesch, *Inst. psych.* III. 348. Das Vorhersehen Gottes ist also nicht die Ursache, sondern die Wirkung eines bestimmten freien menschlichen Handelns. Fr. J. Mach I. c. 161.

² Gl. Mach I. c. 155 ss. *Civ. Cattolica*, anno LI. vol. I della serie 17. 24. s.

javov in stanj, kjer niso dejanja več zaračunljiva ali pa je hotenje sploh nemogoče kakor v abuliji¹. Psihopatologija² dokazuje res nevzdržnost absolutnega indeterminizma, a relativnega ovreči ne more. Če je abulija anormalna, je normalno, da človek hoče, če v anormalnosti dejanja niso zaračunljiva, ker niso svobodno hotena, so v normalnosti zaračunljiva, ker prosta.³ Sploh pa te bolezni izvirajo iz živčevja, duša sama, ker je duhovna, ne more bolehati nikdar. Ker je pa duša vnanje zavisna od telesa, zato svojih specifičnih funkcij pravilno vršiti ne more, če ni telo disponirano sorazmerno. Če zato oboli živčevje, se zmede spoznanje in ž njim ali pa tudi neposredno hotenje. To pa dokazuje le, da hotenje zavisi od živčevja vnanje, česar nihče razen absolutnih indeterministov ne taji, nikakor pa ne, da hotenje ni prosto, temveč od živčevja absolutno determinirano.⁴ Apelirajo tudi na temperament, naturel, značaj, strasti, vzgojo itd. ter izvajajo iz njih upravičenost svoje pozicije. Odgovorjeno je hitro. To so resnični vplivi na hotenje, a ne fizični, ampak le moralni, kakor uči jasno izkušnja, in zato absolutni indeterminizem ni vzdržen, marveč je resničen le relativni. Temperament, naturel, z eno besedo vsa naravna ustava človekova, res odtisne hotenju njegovemu svoj pečat, mu da neki osnovni ton, ali to se ne vrši z nujnostjo, kar razvidno izpričujejo tiste orjaške nature, ki so svojo naravo preustrojile, ki svoj naturel obvladajo. Značaj tudi da osnovni kolorit vsemu hotenju, ali je kot habitus volje sam plod prostosti. Po drugi strani pa tudi vpliv značaja na hotenje ni nujen, kar izpričuje značaja izpremenljivost. Isto velja o vzgoji. Mogoča je le, če je človek prost in zato dovzeten za motive in maksime. Ali vse te od vzgojitelja podane nauke gojenec more sprejeti ali zavrniti, kakor se tudi res zgodi — vemo sami in vzgojitelji povedo v še pe-

¹ Abulija (gr. a-bulia, brez-hotnost), bolezen živčevja, vsled katere se človek ne more za nobeno stvar odločiti.

² Psihopatologija (gr. psihe, duša — pathos, trpljenje — logos, nauk) nauk o duševnih boleznih.

³ Wenn Geisteskrankte sich frei oder unfrei fühlen nur aus subjektiven Gründen, so beweist das für die Illusion des Freiheitsgefühls bei normalen Menschen gerade soviel als das Gefühl der Freiheit und Unfreiheit bei Träumenden. Gutberlet I. c. 227.

⁴ Die Seelenstörungen hängen mit der Willensfreiheit aufs engste zusammen, da nicht nur die Erkenntnis, welche gestört ist, sondern auch das Gefühlsleben, das auf den Willen so mächtig einwirkt, gerade infolge körperlicher Indispositionen sehr zerrüttet wird. ib. 206.

strejših barvah. Da bi vzgoja bila nezdružljiva s prostostjo, bi ena in ista vzgoja ne bila plodna pri nekaterih, zastoj pri drugih. Enako socialni in moralni milieu na hotenje vplivata, a le kot moralni vpliv. Govore o tem dejstva, saj žive angeli med zlobneži in hudiči med svetimi ljudmi, moralnovisoko stoječe osebe med bednimi in stradajočimi ter korumpiranci med socialno briljantno situiranimi krogi. Isto se ponavlja še pri celi vrsti podobnih momentov. So ti momenti, ki področje prostosti zožujejo, a puste polno prostost v zoženem področju. Zaraditega morala in pravosodje govorita o lajšalnih okolnostih. Pa tudi ta od njih potegnjeni in stisnjeni obroč ni absolutno trden, da se razgnati in mnogi ga razženo, kakor pripovedujejo n. pr. izpreobrnjenja starih grešnikov. Gotovo, da je prostost volje absolutna indeterminiranost, bi spričo teh dejstev morala osramočena kloniti, a ker je le relativna indeterminiranost, jih more bratsko pogledati kot tista, ki jih edina more obrazložiti in jih edina ne onemogoči.

Prostost volje v nasprotju s statistiko ?

Nov, kakor je nova veda velikih števil, je ugovor iz statistike, predvsem moralne statistike, t. j. sistematične registracije dejanj, pripadajočih v področje pravoslovja. Statistika je veda, ki išče zakonov tam, kjer se v posameznem slučaju ne pokažejo, marveč jih umore šele izvrti iz številnih opazovanj posameznih slučajev, in to vseh skupaj, sumarično povzetih. Najrajši se peča s človeškimi dejanji, ker ta so zanjo kakor nalašč, ker se zde posamezna kar najnepravilnejša. Rezultati, ki jih podaja iz opazovanja mase istorodnih dejanj, pričajo o gotovi pravilnosti človeškega učinkovanja, podajajo gotova pravila, norme. Statistični podatki o pojavih svobodnega dejanja, n. pr. o porokah, hudodelstvih itd., so približno enaki v istih deželah in za isti čas, iz česar sklepajo mnogi, da ta zakonita enakost dokazuje nujno takozvanega svobodnega dejanja. Pa sklep je prehitel in ne drži. Statistika pač opazuje le vnanja dejanja in v notranjost ne prodre, hotenje pa je nekaj čisto notranjega in vnanji akt je le hotenja učinek. Tudi statistika ne more vpoštevati vseh momentov, ozira se le na gotove in še te ne, kakor se odigrajo v duši, individualno kolorirani, in zato so nje podatki jako dvomljivi. Dvomljivi prvič v celoti, zakaj kdo bi si upal trditi, da so oblasti zasačile vsa kazniva dejanja, kdo trditi, da je statistik prodrl do skrajnih skritosti. Dvomljiva pa tudi z ozirom na uvrstitev

dejanj v to ali ono kategorijo, presojo posameznih dejanj glede vrednosti in nastanka. Pa verjemimo jim! Najprvo obrnimo ost dokazovanja proti dokazovavcem! Statistični dnevni, mesečni, letni podatki glede podnebnih prikazni, vremena, toplote, padavin se ne krijejo vedno, torej ti pojavi niso nujni. Ko ni bila poznana elektrika, še ni bilo električnih poizkusov, ni bilo njih števila, in vendar vsi električni pojavi v naravi so se i tedaj vršili z nujno. In dandanes, ko moremo šteti število obločnic in žarnic, ali nam njih število priča o nujnosti kroženja električnega toka in razžaritve kovinske žice? Naznanja-li profesorju v kabinetu nujnost fizikalnih in kemičnih pojavov dejstvo, da jih vsak dan opazuje isto število? Ali ne pride do istega zaključka glede nujnosti pojava, če napravi en poizkus ali pa deset, če prvi dan stori deset poizkusov, drugi dan pet in tretji dan že nobenega? Če torej nujnosti fizikalnih in drugih pojavov ne izkazuje enako število pojavov na istem kraju in v enakem času, jo izkazuje še manj pri svobodnem človekovem učinkovanju. In res, kaj se da izviti iz statistike človeških prostih dejanj? Nič drugega, kakor gotovo redovitost, zakonitost, pravilnost, s katero učinkuje celokupna skupina ljudi: vas, dežela, država, narod in ki mora imeti svojo vsaj začetno osnovo v učinkovanju posameznikov. In še ta pravilnost vibrira v gotovih mejah, še ta konstantnost ni fizična, marveč le moralična, kakor mora priznati sama statistika. Moralična stalnost pa prostosti ne ovira. Prostost namreč izključuje nujno, kakor pravilnost kapricioznost, a prostost in pravilnost se niti ne vključujeta niti ne izključujeta, sta več ali manj dispartatna pojma in zato moreta biti harmonično udejstvena drug ob drugem, kakor tudi dejstveno sta po izvesti statistike. Hotenje namreč zato, ker je prosto, še ni nespametno. Zato tudi navadno ljudje hočejo večje dobro, teže za ugodnejšimi cilji, hodijo uglajene, prijetnejše poti. Le močne narave se vržejo preko teh mej, a močnih narav je malo, in zato se poizgube v številni masi navadnih ljudi. Ti pa hodijo kljub temu, da jim ni treba, poti navade, tradicije, splošnega mnenja, mode itd. in tako se zgodi, da se pri večji skupini, pri celoti ta hoja pokaže, da se norma — ravnilo hotenja prikaže, ker so se energični ljudje, ki njih hotenju norme niso ovire, kot redki potopili v morju oboževavcev navade.

So pač mnogim ljudem principi enaki, in ta enakost se ne pokaže pri enem, marveč šele pri stotinah, tisočih. Kakor principi pri posamezniku vplivajo na hotenje in ga ne izsilijo, saj

so izbrani in odobreni od samega hotečega, tako so tudi principi — last vse družbe — od družbe sprejeti in odobreni ali vede ali nevede, in ti družbeni principi se razlijejo nad hotenje vsakega uda. En curek se je razpršil na tisoče in milijone kapelj in ko statistik zbere vse te kaplje, se mu prikaže curek iznova. Principi pa hotenju ne odvzamejo prostosti, se dajo izpremeniti in prelomiti. In res, kaj so drugega v svojem učinku ko habitus volje, vsak habitus pa je nastal iz aktov, prostih aktov. Navada je plod ponove. Navade pa so poznali vedno. Že narodni pregovor ve o stari navadi — železni srajci. In vendar kljub temu ljudstvo ni nehalo verjeti v prostost, pa tudi ni moglo. Mimogrede omenjeno, če srednjeveški filozofi v svoji magnificentni spekulaciji niso žrtvovali prostosti navadam, nam je že to samo močen razlog opreznosti, da, največje verjetnosti, da navada prostosti ne izključuje. In to smo ravnokar videli potrjeno. Moderni ugovor iz statistike ni drugega ko ta iz navade, le v novi formi. Navada, to je, kar sledi iz statističnih podatkov, navadnost je plod pravilnosti. Te konstantnosti — izpremenljive več ali manj, je poleg odvisnosti volje od spoznanja in čuvstvovanja vzrok še objektivni položaj, konstantnost njegova. So občne razmere in osebne, ki vplivajo na hotenje — relativno je določujoč. In če so te razmere stalne, če stalno neizpremenjen socialni in socialno-moralni položaj človekov, če stalno ostane isti notranji človek, bo tudi vpliv njih vedno isti, ne sicer nujen, a dejstven vendar in zatorej bo tudi hotenje ostalo enako, ker človek nima dovolj energije, da pograbi za rešilno desko prostosti. In če so tem konstantnim momentom podvrženi tisoči, je njih vpliv konstanten na tisoče in konstantno je tudi njih hotenje, če se ogleda sumarično. Morda je kdo šel svojo pot, ker je bil močan dovolj, a morda je šel kdo drugi — enako močan, tudi svojo pot, a nasprotno, in tako se učinki v celoti zenačijo in zgodi se, da celota hoče in ravna kakor en mož, morda celo brez izjem; a mogoče tudi z izjemami. Statistika individualnost zabriše, prostost hotenja pa je preindividualna in prenežna, da bi statistika to storiti smela, če hoče odločevati o njej. Pa tudi, čeprav to stori, statistični podatki in zaključki ne dokažejo nič drugega ko že staro, davno znano resnico, da je hotenje in ravnanje človekovo, — dasi prosto, vendar zavisno od najrazličnejših vplivov. Tako sledi iz stalnosti vplivov tudi stalnost hotenja, njegova vsaj relativna pravilnost, in tako more tudi prosti človek biti uvrščen ko kamenček v imponantno-enoviti mozaik vesoljstva. Absolutni indeterminizem

je napačen — govori statistika v modernem tonu —, a relativnega še ni ovrгла in ga tudi ne bo, saj ga šele potrjuje.¹

Sklep.

Človek je torej prost. Hotenje njegovo svobodno. Svoboda je višek njegove dike. Dviga ga nad svet anorganskega bitja, povzdiguje nad življenje rastlin in oprostuje ga nepremagljive strasti živali. Svobodni človek je kralj stvarstva. Bog ga je postavil v ta svet, odičil ga s prostostjo, da se sam odloči za ali proti. Pokazal mu je Stvarnik cilj, a samo pokazal in zapovedal, ker je dal človeku na prosto, doseže li ta cilj ali ne, časti li Stvarnika ali ne. Vos enim in libertatem vocati estis, fratres: tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per caritatem Spiritus servite in vicem. Vi ste namreč v prostost poklicani, bratje, vendar naj prostost ne daje priložnosti mesu, ampak po ljubezni duha si med seboj služite, (Gal. 5, 13). Pravo svobodo mora človek doseči zbog svoje moči. In ta prava svoboda je svoboda značaja, npravna svoboda, prostost greha. V dosego dobrine je prejel človek prostost od Stvarnika. Prava dobrina pa je od Stvarnikovega vseuma zaznamovana dobrina in ta je npravna dobrina. Njej nasproti je greh. Zato je človek kot svobodno bitje, da ravna po naravi svoji, dolžan se okleniti dobrine in zavreči greh. Vzgojiti je dolžan iz same hvaležnosti v svoji prosti volji stalno razpoloženje (habitus) energije in tako prikleniti voljo svojo na pravo dobrost. Značaj je to, in da značajan človek postane, zahteva njega odlika. Prava prostost je le v zvestobi nasproti dobremu in v mrzu slabega, in da resnično prost človek postane, je dolžan že iz hvaležnosti Njemu, ki ga je ustvaril za svobodno službo svojo v spoznanju in svobodni ljubezni njegove neskončne dobrine.

¹ Gl. Gutberlet I. c. 41—120. Mach I. c. 162 ss. »Ziehen wir jetzt aus dem Gesagten das Gesamtergebnis, so läßt sich dieses kurz dahin aussprechen: Die Moral- und Criminalstatistik verneint die Freiheit als absoluten Indeterminismus, beweist aber nicht den absoluten Determinismus und widerlegt nicht den Satz, daß der normale Mensch in größerem oder geringerem Grade die Fähigkeit besitzt, sein Wollen und Handeln selbstmächtig und selbständig zu bestimmen. Ib. 170.



Grb in barve dežele Kranjske.

Dr. Josip Mal.

Razmotrivanje o grbu in barvah nas vede nazaj v davne čase, ko so narodi polagali posebno važnost na trpežnost in zunanost svojega orožja. Bojna oprava je častna in praznična obleka vojnika in če jo ta živ izgubi, pomenja to zanj sramoto in izgubo moškega okrasja.

Predvsem je bila navada okraševati ščit in čelado. Te vrste okrasje je brez dvoma predhodnik poznejših grbov, toda ne edina in izključna podlaga heraldike, kajti ta je na drugi strani v pravi tesni zvezi z rabo zastav, katere so posamezna plemena v boju rabila v vseh časih kot spoznalno znamenje in kot simbol skupnosti ene vojske ali krdela. Zastava je obenem božje in zato sveto znamenje, h kateremu dvigajo čete svoje oči, ki jih družijo in jim v nevarnosti vliva novega poguma. Tudi stari Slovani so šli v bojni metež z zastavami kot nam priča Helmold¹: *agmina distincta per vexilla et cuneos*. Na drogu zastave je bilo na vrhu pritrjeno še bojno znamenje kot simbolična slika. Tako so imeli Atenčani svojo boginjo zavetnico, Rimljani volkuljo, predvsem pa Jupitrovega orla, katerega so pozneje prevzeli rimsko-nemški cesarji kot nasledniki rimskih imperatorjev. Začetkom 15. stoletja se je tu udomačil dvoglavi orel, kot znak dvojne oblasti nemških kraljev in rimskih cesarjev. Po razpadu »svete rimske države nemške narodnosti« so prevzeli to častno dediščino z naslovom vred avstrijski vladarji.

V poznejši dobi bojno znamenje ni bilo več osamljeno pritrjeno na vrhu zastavnega droga, marveč je bilo vpodobljeno na zastavi sami. Zastava pa je bila eno- ali tudi mnogobarvna. In če se je bojno znamenje kljub temu rabilo samo in ločeno od zastave, je imelo potem združene v sebi zastavne barve.

Razmeroma že jako zgodaj vidimo, da so prenesli zastavno podobo ali pa njene barve tudi na druge dele orožja, predvsem na ščit; splošno znane podobe in barve fungirajo kot spoznalni znaki tako za sobojevnike kakor tudi za sovražnike, — začenja se neke vrste splošna bojna uniforma. Prvi grbi se morajo sma-

¹ Helmoldi chronica Slavorum I, 38 (Monumenta Germaniae historica, scriptores zv. XXI, 41).

trati torej predvsem kot bojna oznaka. Ker so pa v sistemu fevdalnega srednjega veka vodili v vojsko svoja krdela grofje in knezi sami, so postali le-ti grbi sčasoma (gotovo pa že tekem 13. stoletja) nekak zunanji in vidni znak gospostva nad gotovim delom vojske, ki je neodvisen od njegovega imejtelja, pač pa se je ta oznaka stvarno spojila in strnila s teritorijem, na kojem se je rekrutirala vojska. Ta okoliščina in smer tega razvoja je vedla na ta način naravnost do postanka deželnih grbov.

Zgodovino grba in temu odgovarjajoče barve dežele Kranjske zasledujemo lahko dokumentarično do sredine 15. stoletja. Do l. 1463. je bil namreč veljaven grb kranjske vojvodine modro-barven, enoglav, nekronan orel, kateremu se vije čez oprsje v obliki polumeseca srebrno-rdeče šahiran pas. Iz te kombinacije barv na grbu se ima torej izvajati tudi starodavna barva deželne zastave kranjske, belo-modro-rdeča. Kranjski deželni stanovi kot postavni predstavitelji deželne avtonomije so se pri poznejšem nespornostnem vedno sklicevali na to, da je cesar Friderik III. l. 1463. zgoraj omenjeno biserno (= belo) barvo orlovega pasu nadomestil z zlatorumeno in da imajo zato veljati kot prave deželne barve zlato-modro-rdeče. To naziranje je bilo do prihodnje izpremembe¹ v deželnem grbu vsekakor upravičeno in edino pravilno.

Skoraj nehote se nam vriva vprašanje zakaj in kako je prišel cesar Friderik III. do tega, da je v imenovanem zmislu spremenil deželni grb. Da to bolje umemo, moramo poseči nekoliko nazaj v sicer ne posebno razveseljivo poglavje habsburške hiše.

Leta 1457. umre v Pragi Ladislav Postumus (kot poslednji Albertinec) brez potomcev v starosti 18 let. Radi njegove dediščine se vname prepir med cesarjem Friderikom III. in njegovim bratom Albertom. Le-ta je znal dobro izrabiti vedne zadrege svojega brata-cesarja in si pridobiti na svojo stran veljake Nižje Avstrije, ki bi po pogodbi morala ostati cesarju, ker je Albert dobil zato v dedno last Gornjo Avstrijo. V juniju 1461 je marširal proti Dunaju, kjer se je nahajala cesarica Eleonora z mladim Maksimiljanom. Po posredovanju češkega kralja Jurija Poděbradskega je prišlo za enkrat sicer do za cesarja ponižujočega premirja. Neodločen Friderikov nastop je Albertu prijazne Dunajčane še bolj ojunatil, tako da so v oktobru 1462 začeli oblegati cesarja v njegovem gradu. Tu so prišli razen češkega kralja Jurija obleganemu

¹ Leta 1836.

cesarju med prvimi na pomoč zvesti plemiči iz Kranjske in s to združene Slovenske Marke, katere cesar v listini s hvaležnostjo imenoma navaja. Bili so to: kranjski deželni glavar grof Ulrik Schawnberg, Jurij in Kaspar Črnomeljski, Nikolaj Žumberski (Sicherberger), Andrej Hochenwartter, Hans Auersperger, Andrej Apfaltrer, Erazem in Andrej Novograjski (Neuhaus), Jošt Gallenberger, Jurij Lamberger ml., Mat. Zellenperger, Hans Gall-Rudolfsegk, Oton in Andrej Semenič, Jurij Gretzer, Friderik Predjamski (Luger), Erazem Loški, Hans Mačerol, Baltazar Durrer, Konrad Liechtenberger, Jurij Mosheimer, Baltazar Wagen, Wiguleis ter Andrej Wernegker, Nikolaj Rawber, Hans Lengheimer, Nikolaj Snerperger, Baltazar Turner, Kaspar Gretzperger, Lovrenc Paradeiser in Leonhart Gumpeler.

Takoj nato, 4. decembra 1462, se je umaknil cesar Friderik globoko užaljen nad »dobrimi« Dunajčani in nad svojim bratom v Dunajsko Novomesto.¹ Ni pa pozabil se skazati hvaležnega zvestim kranjskim plemičem, ki so se ob naskoku pred Dunajem tako hrabre izkazali in naporno delali noč in dan: »da Sy vnns dann tag vnd nacht gearbeit gutwilliglich vnd mit den ersten aus demselben vnserm furstentumb Krain vnd der march erhebt vns zugezogen seinn vnd mitsambt anndern vor derselben Stat Wienn mit Sturm mendlich² ertzaigt vnd beweiset haben.« Komaj je namreč po teh dogodkih minulo mesec dni, je izdal cesar iz svoje lastne moči kot rimski cesar in deželni knez kranjski v Dunajskem Novem mestu dne 12. januarja 1463 odlok, v katerem zgoraj imenovanim plemičem in deželi kranjski iz lastnega nagiba³ kot plačilo in odlikovanje izpremeni in »izboljša« (kakor stoji v imenovanem odloku) deželni grb v tem smislu, da sme imeti odslej naprej dežela Kranjska (daz dieselb Lanndtschafft) v ščitu orla s cesarsko krono ter da se ima v doslej biserno-rdeče šahiranem pasu, ki gre v obliki polumeseca od enega konca orlovih peroti čez oprsje proti drugemu robu perutnic, nadomestiti biserna, t. j. bela barva z zlato (was der von Perl ist von golde fürn vnd prauchen mügen). Enakega orla (s

¹ Le zgodnja smrt nadvojvode Alberta VI., ki je umrl že koncem naslednjega leta 1463. brez potomcev, je vrnila avstrijski hiši zopet notranji mir in jo rešila mučnega spora obeh bratov.

² = männlich, mutig, tapfer.

³ »haben wir in (= plemičem oz. stanovom) von aygen willen die gnad getan vnd vnser gemainen Lanndschafft in Krain«.

krono) je dovolil cesar tudi na tzv. grbovem šlemu (Helmzier). Tej pergamentni listini¹ je pririsan in v barvah izvršen vzorec novega deželnega grba: Na zlatem polju na spodnjem koncu topo zaokroženega ščita plôve modrobarven enoglavi orel s cesarsko krono na glavi in 22 krat zlato-rdeče šahiranim oprsnim pasom; tudi kremplji in kljun kažejo rumeno barvo. Orel je s celim trupom obrnjen navspred, glavo ima pa obrnjeno v bojni poziciji z odprtlim kljunom in rdečim jezikom proti desni, t. j. proti levi strani gledalčevi. Stran takozvanih heraldičnih živali se namreč določa tako, kakor da stoji zadaj za ščitom vojščak s ščitom v levici in orožjem v desnici proti sovražniku; zato je tudi orel (lev in druge heraldične živali) obrnjen v raztogoteni poziciji vedno proti desni, t. j. proti strani ščitonoščevega sovražnika. Tudi na zastavah je pravilno upodobljen orel obrnjen vedno proti zastavnemu drogu, kakor da bi se hotel postaviti po robu prihajajočemu nasprotniku.

Ta fridericijanska izprememba deželnega grba je tvorila odslej trdno in enotno podlago in predlogo, h kateri so se v naslednjih stoletjih vedno zopet vračali, kadar je bilo treba naročevati grbe. Tradicija je mnogokrat zatemnela, na Friderikov originalni privileg so pozabili in pri kopiranju starih, večkrat tudi netočnih predlog se je vrnila marsikaka nejasna površnost ali pa celo nepravilnost, ki se je potem vlekla naprej skozi desetletja, dokler ni kak stanovski registrator — opozorjen vsled splošne neenakosti — privlekel na dan Friderikove diplome. V konferenčni seji dné 23. junija 1739 so na predlog deželnega glavarja sklenili navzoči stanovski odborniki revizijo in primerjanje deželnega grba z nanovo najdenim starim originalom v barvah in po tej predlogi dati (v baker) vrezati pošten nov grb.²

Spomin na stari predfridericijanski grb pa je živel kljub izpremembi cesarja Friderika III. naprej, tako da tudi iz tega ozira ne moremo govoriti o enotnosti takratnega deželnega grba. Sloviti hrvatski veleum, zgodovinar, genealog, biograf, pesnik, tiskar, bakrorezec in heraldičar Pavel Ritter-Vitezović (1652—1713) pravi v svojem delu »Stemmatographia sive armorum Illyricorum delineatio, descriptio et restitutio« (Dunaj, 1701) na str. 64, da je kranjski orel na belem polju višnjeve in kronane, z zlatim kljunom in

¹ V stanovskem arhivu kranjskega deželnega muzeja v Ljubljani.

² »ein ordentliches Wappen stechen lassen.« Prim. sejni protokol št. 46, str. 650 v stanovskem arhivu kranjskega deželnega muzeja v Ljubljani.

kremplji, polumesečni oprsni pas pa belo-rdeče šahiran (lunam albo rubeoque coloribus intermixtam); izrecno pa pristavlja zraven, da delajo nekateri (mesto belega) zlat ščit, orlove kremplje in jezik pa rdeče. — Ravnotam na str. 13 ima pod kranjskim grbom sledeči opisujoči, za naše ljudstvo značilni stih:

Crescentem Lunam Jovis ales ad aethera perfert:
Coelicus hujc color est, candida at illa rubet.
Crescentis Populi, et Superos pietate colentis,
Carniolae haec fatō Symbola facta putem.

V seji kranjskih deželnih stanov z dne 8. februarja 1740 se je zopet razpravljalo o »po pre mnogih tiskih premenjenem deželnem grbu«, vsled česar je uradni predstojnik dobil nalog, po vzorcu iz listine cesarja Friderika III. iz l. 1463.¹ izdelati nov, pravi len grb. V kolikor morem iz sejnega protokola² razvideti, je šlo to pot le bolj za nebistvene izpremembe, ki se značaja grba kot takega v bistvu niti najmanje ne tičejo. Tako n. pr., da mora biti ploskev, na kateri je risan grb, pritrjena na vseh štirih vogalih z biseri, kot je to v diplomu. Po tej korekturi naj se izroči izdelan grb »na Dunaj kakemu zelo dobremu mojstru, ki ga naj dobro in globoko v baker vreže.«

To naročilo se ali sploh ni izvršilo, ali pa je bilo zopet pre-površno izdelano. Kajti še istega leta (1. avgusta 1740)³ so se morali stanovski odborniki v seji pečati z osnutkom grba, ki ga je napravil slikar Franc Jelovšek po navodilih stanovskega tajnika Wisenfeldta. Kar se tiče pravega grba, je bil pač izdelan po onem iz l. 1463.; glede okrasja, šlema in okrasnih podrobnosti pa niso bili ravno ozkosrčni. Odborniki so sicer izjavili, da naj se po možnosti malo okrašuje ter so iz osnutka črtali nadvojvodski klobuk in plašč, ker tega tudi Friderikova diploma nima in potem tudi cesarska krona ne spada zraven; dalje so se izjavili zoper nekaj okrasnih čelad, pustili so pa takozvane trofeje, ki jih je slikar spodaj prideljal, česar tudi ni v fridericijanskem privilegu. Ker pa to grba kot takega nič ne izpreminja, je obveljalo: »dan den Cirat khan mann machen wie mann will«. Ko so te predru-gačbe obravnali in sprejeli, so poverili delo slikarju.

¹ Listina se tu izrecno tako navaja, medtem ko se l. 1739. oni »barvani original« ne označuje natančneje.

² Prot. št. 46, str. 719 b l. c.

³ Sejni protokol št. 48, str. 176; ibid.

Fridericijanski grb in barve so ostale od tedaj naprej neizpremenjeno v veljavi še približno 100 let. V tem času pa so nastale v okvirju naše monarhije marsikake izpremembe tako upravnega kakor tudi teritorialnega značaja: omenjam le terezijanske in jožefinske reforme, premembe nastale po francoski revoluciji in dunajskem kongresu, tudi rimsko-nemško cesarstvo je med tem sklenilo svoje takrat že malopomembno življenje. Cesar Franc I. je poklical v življenje novo avstrijsko cesarstvo, oživotvoril združeno Ilirijo. Vladajoči birokratični sistem je zato kmalu čutil potrebo novemu območju vladarja in novim, dejanskim razmeram odgovarjajoči cesarski naslov in grb primerno izpremeniti in razširiti. S tem v neposredni zvezi je pa bila tudi revizija in regulacija grbov nekaterih dežel, kateri usodi je zapadel tudi kranjski deželni grb. Dne 17. novembra 1836 (št. 27.442) obvešča namreč ilirski gubernij kranjski stanovski odbor, da se je ob nastopu novega cesarja Ferdinanda iz omenjenih ozirov pokazala potreba regulacije cesarjevega naslova in grba, »vsled česar je Nj. c. kr. Veličanstvo — sledeč zgledu svojih prednikov — pri nastopu svoje vlade odredilo nekatere ne samo v izpremembi vladarjevega imena ležeče izpremembe.« V smislu odredbe dvorne pisarne z dne 22. avgusta 1836, št. 21.911 (oziroma 31. oktobra 1836, št. 21.911) je bil omenjenemu odloku pridejan tudi prepis nove velike, srednje in male cesarske titulature obenem s sliko in popisom velikega, odnosno srednjega in malega grba. Ta avstrijski cesarski grb ima ob straneh orlovih peruti grbe posameznih avstrijskih kronovin. Slika cesarskega grba in popis deželnih grbov je bil priložen gornjemu gubernialnemu aktu,¹ a se ni ohranil, pač nam je pa od stanovskega registratorja ohranjen prepis opisa kranjskega deželnega grba. Zadevno besedilo, ki vsebuje izpremembo, se je glasilo na dotičnem kraju: »Vojvodina Kranjska — v srebrnem polju kronan višnjev orel, noseč na prsih v dveh vrstah rdeče in srebrno barvan desetkrat šahiran lunin pas.«

Stanovski tajnik grof Liechtenberg je to vladno izpremembo, — katero so kot sem že zgoraj podrobneje izvajal, povzročile deloma nove teritorialne in upravno-politične razmere, deloma pa mogoče tudi dejstvo, da se je v kranjskem grbu orel na srebrnem (= belem) polju bolje in lažje ločil od šleskega tudi enoglavega orla v zlatem polju, nikakor pa ne moremo in ne smemo devati

¹ Stanovski arhiv, fasc. 9 de 1831 incl. 1840, št. 470 (v kranjskem deželnem muzeju v Ljubljani).

tega na rovaš kakih panslavističnih stremljenj od strani vlade ali podobnega vplivanja od strani prebivalstva kranjske dežele,¹ kjer v tem času (1836) ne moremo zabeležiti nikakega večjega in glasnejšega narodnostnega gibanja, — v svojem dopisu dne 26. februarja 1837² javil stanovom. V tej vlogi navaja razliko med novim in starim deželnim grbom cesarja Friderika III. obstoječo v tem, da se je zlatorumena barva ščitovega polja in orlovega pasu nadomestila s srebrno-belo, ter da je polumesečni orlov pas namesto 22 krat odslej samo 10 krat šahiran.

Ta razlika v barvah med novim in starim grbom je vsebovala že tudi nove deželne barve kranjske kronovine, ker praviloma odgovarjajo vedno barve zastav barvam v grbu (glej zgoraj str. 419): torej mesto dosedanje zlato-modro-rdeče velja odslej kot prava deželna barva belo-modro-rdeča. Tudi po drugih deželah se ravna deželna barva po barvah v grbu, tako ima barvam grba odgovarjajočo zastavo Štajerska, Tirolska, Češka, Dalmacija, Spodnja in Zgornja Avstrijska, Šlezija, Sedmograška, Galicija. Ob tej priložnosti mi je še posebej omeniti in poudariti, da je kranjski deželni grb v oficialni zbirki grbov c. kr. ministrstva za notranje zadeve risan po starih, nepravilnih predlogah, ne pa tako, kakršen bi moral biti glasom gornjega končno pravoveljavnega uradnega popisa oziroma odloka.

Uspeh Liechtenbergovega poročila je bil, da so stanovi dne 10. aprila 1837 (št. 80) pri vladi proti taki premembi protestirali s prošnjo, da se naj v omenjenem cesarskem dekretu (z dne 22. avgusta 1836) izpremeni kranjski deželni grb v zmyslu določb cesarja Friderika iz l. 1463. Združena dvorna pisarna (Vereinigte Hofkanzlei) se je nato obrnila do stanov radi nekaterih pojasnil ter nato ves zbrani material v svrhu nadaljne obravnave in odločitve izročila c. kr. hišni-dvorni in državni pisarni, iz katere je tudi izšla omenjena regulacija cesarske titulature in grba. Ker stanovi zadeve niso več urgirali, je vse skupaj zaspalo in vlada na zgornjo vlogo niti odgovorila ni.

Šele ko so valovi narodne probude in zavesti l. 1848. začeli pljuskati vedno više in više, ko so nemški dijaki vpeljali nacionalno trobojnico, je ta prapor v reakciji vzbudil vznesenost tudi

¹ Kakor hoče vedeti člankar sestavka »Über krainische Landesfarben« (Deutsche Stimmen aus Krain, Triest und Küstenland, št. 59, 27. VII., 1913, kot priloga lista »Grazer Tagblatt«, št. 204.)

² Kranjski stanovski arhiv, fasc. 10 de 1848, št. 462.

za narodne barve nenemških narodov. Kranjska deputacija, došla na Dunaj meseca marca 1848 je prinesla s seboj belo-modro-rdečo zastavo, opiraje se na določbo cesarja Ferdinanda I. iz l. 1836., kateri se pa stanovi niso pokorili, ker na svojo protestno noto niso dobili nikakega odgovora. Tako je bila zadeva do l. 1848. brez važnosti, Kranjsko so reprezentirali stanovi kot predstojništvo avtonomije dežele; — brez ugovora so zato veljale za deželne barve one, ki so jih sami hoteli. L. 1848. je pa stanovom in njih moči odklenkalo, na površino je prišla ljudska volja. Ljudstvo pa si je želelo drugih barv, in sicer barv, ki so že itak bile l. 1836. sankcionirane kot prave deželne barve, a se jih stanovi niso hoteli oprijeti. Ljudstvo pa je sedaj tembolj stalo na stališču, da se izvrši cesarska naredba iz l. 1836. radi izpremembe barv, kakor dokaz in nekak simbol, da se je moral umakniti stari državni princip novemu ustavnemu načelu. In barve edine slovenske dežele so postale mahoma barve vseh Slovencev in izraz vseslovenskega programa, znak tudi zaželjenega združenja vseh Slovencev.

Nastal pa je sedaj prepir v deželi, kdo ima radi barv deželne zastave prav, ali narod ali stanovi. Prepir je nastal tudi v ljubljanski narodni straži, ki je imela nositi kokardo z deželnimi barvami. En del članov straže se je držal barv določenih od cesarja Friderika III., drugi del je pa zastopal pravilno stališče, da so one barve abolirane z dekretom cesarja Ferdinanda I. iz l. 1836. in naj veljajo zato belo-modro-rdeče kot prave deželne barve. Ker je stvar na ta način postala zopet pereča, je sestavil stanovski odbornik Coppini 20. maja 1848 poročilo na notranje ministrstvo s prošnjo, da naj slednje končno reši vlogo stanov iz leta 1837. (10. aprila) glede barv deželnega grba. Koncept te prošnje — v kateri na koncu stanovi izražajo upanje, da se vojvodini Kranjski ne bo odvzelo l. 1463. podeljeno »izboljšanje« grba — je pred ekspeditom prišel v seji na razgovor. Vsi člani stanovskega odbora so bili zato, da se vrnejo deželi stare barve, edino odbornik G. Supan se je protivil onemu odstavku v prošnji, kjer referent Coppini omenjajoč, da se večji del narodne straže drži zvesto starih kranjskih deželnih barv zlato-modro-rdeče, sumniči postrani ostale člane narodne straže ljubljanske, češ da ta manjšina pripada slovenskemu društvu, o katerem se ne more trditi, da je prosto političnih tendenc. Supan je predlagal, naj se ta sumničenje vsebujoči dostavek iz prošnje črta, in sicer to tembolj, ker se ta del narodne straže opira pri zahtevi belo-modro-rdeče deželne

zastave na patent cesarja Ferdinanda I. iz l. 1836., čeravno tvori ta sestava barv — kakor pravi Coppini — slovansko kokardo. V ostalem se je pa tudi Supan pridružil želji drugih odbornikov po reaktivaciji fridericianskih barv in grba.¹

Topot je notranje ministrstvo vsled nujne zadeve, ki je rodila v deželi že spore, hitro rešilo vlogo. Glede na obravnave v l. 1837. se je centralna vlada obrnila na c. kr. hišno, dvorno in državno pisarno za natančnejše podatke in pojasnila, katere barve naj pravzaprav veljajo v kranjskem deželnem grbu kot upravičene in prave, »ker glasom opisa grba iz l. 1836. bi bile kranjske deželne barve belo-modro-rdeče, a stanovi trdijo, da so te rumeno(zlato)-svitlo-modro-rdeče.«²

Ministrstvo za zunanje zadeve je nato vladi sporočilo, da se morebitna izprememba cesarskega (in implicate torej tudi kranjskega deželnega) grba v zmislu deželnih stanov pridrži eventualni novi regulaciji; vendar se pa kranjskim deželnim stanovom za enkrat še dovoli, da smejo rabiti zlato-višnjevo-rdeče kot kranjske deželne barve, »za slučaj, če bi na to polagali kako posebno važnost.«

Stanovi, ki so pričakovali, da bodo od njih zahtevane in zaželjene deželne barve sankcionirane, so torej zopet pogoreli. Ne le da vlada njim na ljubo ni hotela izpreminjati grba, jim je marveč tudi le do preklica in pod pogojem, če polagajo na svoje barve res kako posebno važnost, dovolila za enkrat se še posluževati starih iz fridericijanskega grba izvajanih deželnih barv. Med vrstami čita lahko vsak, da vladi ta izjema ni bila ljuba in je želela, da bi se tudi stanovi rajši oprijeli pravih sedaj veljavnih deželnih barv, kot jih določa premenjeni grb iz l. 1836.

A tudi zagovorniki belo-modre-rdeče zastave niso držali križem rok. Ni jim bil dovolj gornji odlok, katerega so stanovi v dopisu z dne 24. junija 1848 naznanili tudi ljubljanski narodni straži, marveč so hoteli enkrat za vselej spraviti to vprašanje s sveta. Celo poveljnik in upravni svet ljubljanske narodne straže je v tem zmislu interveniral pri ministru za notranje zadeve, iz česar tudi razvidimo, da je Coppinijevo argumentiranje, kakor da je večina nacionalne garde za od stanov zahtevane barve, vsaj v tem obsegu neresnično ali pretirano. V ravno tej zadevi so se pri

¹ Kranjski stanovski arhiv, fasc. 10 de 1848, št. 340.

² Vladni odlok 19. junija 1848 v kranjskem stanovskem arhivu, fasc. 10 de 1848, št. 462.

ministru zglasili tudi nekateri člani ljubljanskega slovenskega društva in več kranjskih državnih poslancev. Tudi takratni ilirski guverner grof Welsersheimb je še 20. avgusta 1848 vprašal vlado, kako je z določitvijo spornih deželnih barv.

Ker so torej na Dunaju uvideli, da je želja pretežne večine prebivalstva kranjske dežele za to, da naj ostanejo »prvotne in prastare deželne barve«, kakor so bile pred večkrat omenjenim odlokom cesarja Friderika III. in kakršne so bile zopet določene in potrjene od cesarja Ferdinanda I. l. 1836., i zanaprej kot prave deželne barve, je ministrstvo zopet enkrat in končno izjavilo v odloku podpisanem od Doblhoffa dne 23. septembra 1848, št. 2778, da so kranjske deželne barve belo-modro-rdeče. Ta dekret je ilirski guverner grof Welsersheimb »v primerno vpoštevanje« vročil kranjskim stanovom z dopisom dne 29. septembra 1848.

Ker pa vlada le ni hotela s to razsodbo med stanovni napraviti prehude krvi in ji je bilo zlasti viharnega leta 1848. mnogo na tem, da se ne bi po nepotrebnem kršil javni red in mir, zato je v ravnostem odloku dovolila provincialnim stanovom, da smejo za se (*für sich selbst*) rabiti še stare barve, ako polagajo na to res posebno važnost in se nočejo rajši v zmislu pravega patriotičnega duha in v prav umevanem interesu enotnosti odreči temu nekak separatizem (*Sonderung*) vsebujočemu dovoljenju ter se posluževati splošno zahtevanih narodno-deželnih belo-modro-rdečih barv.

Kar se tiče grba pa ministrstvo tudi pogojno ni ničesar stanovom koncediralo, marveč je kratkomalo ukazalo, da se pri grbih na vseh stanovskih in ostalih javnih poslopih, pečatih itd. ne sme prav nič izpremeniti, marveč da ima ostati v polnem obsegu v veljavi obstoječi grb kranjske dežele, kot ga je določil l. 1836. cesar Ferdinand I.¹ Le nova zakonodaja, pravi dalje omenjeni odlok (ki ga podajam vsled njegove pomembnosti kot magna charta deželnih barv koncu razprave v prepisu), bo lahko pri definitivni ureditvi celokupnega avstrijskega grba rešila tudi to vprašanje.

V svojem bistvu se torej krije ta odlok z onim dne 19. junija 1848, le da se tukaj označujejo z nedvomljivo jasnostjo belo-modro-rdeče barve kot edine in prave deželne, kar je stanovski odbor v svoji seji dne 2. novembra 1848 lakonično na znanje vzel.

¹ Deutsche Stimmen l. c. dajejo odlok namenoma le v odlomku in zmisel, ki je v celoti popolnoma jasen, zavijajo, kakor ravno kaže.

Boj radi deželne zastave se je vodil, da radi popolnosti še to omenim, tudi v časopisju, ki se je delilo v tem oziru na dva tabora. Höffern piše¹ takrat, da je treba čislati barve, ki jih je deželi dal vladajoči cesar Ferdinand, in vzneseno pravi, da »stari orel je našel zopet domovino svojo na srebrnem polju, raz katero je že v praveku se dvigal svoboden k snežnikom domačih planin, zdaj pa maha nevoljno s peroti, ker znova grene svobodo s pikrimi spomini² in nadami, z bleščečim zlatom in mu ne dovolijo miru« (srebrnobela barva kot znak miru). »Drzno se bo dvigal svobodni orel in mlada četa sinov mu bo nevstrašeno sledila v boju za prostost, domovino in dedno cesarsko hišo. Z orlom ali zmaga ali pade . . . Proč zato z zlatom, naš cesar nam je dal zato srebro, belino miru. In Kranjska hoče in potrebuje miru.«

Ko je vlada ugodila splošni želji prebivalstva radi zastave in grba, je zavladovalo vsepovsod širom kranjske domovine silno navdušenje in nepopisno veselje si je dajalo duška v bakljadah in veselicah;³ ljubljansko slovensko društvo je na predlog dr. Bleiweisa pozvalo vse narodne straže po celi deželi, da slovesno praznujejo to dovoljenje in da se ministru Doblhoffu za to zahvalijo, dalje, da se o tem dogodku napravijo primerne objave po časopisih ter da se poslancu Ambrožu »zavolj nevtrudljive njegove pomoči k zadobljenju slovenskih barv« izreče zahvala.⁴ Stanovi so se pa v tem oziru vdali usodi in kolikor morem sedaj razvideti, niso poskušali več spravljati na dnevni red vprašanja radi deželnega grba in deželnih barv.

Tako je bil torej končan ta prepir,⁵ sicer malenkosten in neznamen, a bil je vendar boj dveh principov — in v tem je iskati njegove važnosti: narod je zmagal nad stanovi, osebna ravnopravnost in ljudska volja nad stanovsko predpravico.

¹ V zavrnitev člankarja v Laibacher Zeitung, št. 62, 1848 je Höffern odgovoril 27. maja 1848 v Illyr. Blatt, št. 43, str. 172. — Prim. tudi v tej zadevi Laibacher Zeitung z dne 23. maja 1848.

² Spomini na spor habsburških bratov l. 1461—1462.

³ Prim. Jos. Apih, Slovenci in leto 1848., str. 115.

⁴ XVII. protokol odborove seje 3. oktobra 1848. Aktna ostalina ljubljanskega slovenskega društva se hrani v arhivu deželnega muzeja v Ljubljani.

⁵ Prim. Jos. Apih, Slovenci in leto 1848, št. 115. — V Gradcu so nastali ostri boji in spori vsled tega, ker so nekateri graški Slovenci okrasili svoje hiše s kranjsko trobojnico, katero so Nemci že takoj takrat smatrali obenem kot znak slovenske narodne skupnosti; vlada ob tej priliki ni nastopila s silo, marveč je dotične hišne posestnike v interesu javnega miru prosila, da so zastave odstranili.

2778/114.

Priloga.

An Seine des Herrn Gouverneurs in Illyrien Grafen
von Welsersheimb Excellenz.

Hochgeborner Graf!

In Erledigung der in dem Praesidialberichte vom 20. v. M., Z. 2000/Pr. dessen Beilage zurückfolgt, gestellten Anfrage wegen Bestimmung der Farben für die krainische National Kokarde, zugleich aber mit angemessener Berücksichtigung der mir später über denselben Gegenstand zugekommenen im Anschlusse mitfolgenden und beachtenswerthen Eingaben des Verwaltungsrathes der Laidacher Nationalgarde, dann mehrerer Reichstagsdeputirten aus dem Lande Krain, finde ich mich veranlasst in Ansehung dieses Gegenstandes Folgendes auszusprechen:

Da aus den hierorts in dieser Angelegenheit vorgekommenen mehrfachen Verhandlungen und Erörterungen hervorgeht, daß das ursprüngliche Wappen des Landes Krain perlweiß, blau und roth war, wenn gleich später im Jahre 1463 von Kaiser Friedrich IV. »der gemain Landschaft« (wie es in der Urkunde lautet) d. i. den Ständen von Krain statt der Perlfarbe die Goldfarbe zugestanden ward, welches Zugeständnisses sich dieselben auch fortan bedienen, da mit der erwähnten ursprünglichen alten Landesfarbe, weiß, blau, roth, auch das nach dem Regierungsantritte des jetzt regierenden gnädigsten Kaisers Ferdinand im Jahre 1836 neuerdings für das Herzogthum Krain bestätigte und mit Hofkanzleierlaß vom 31. Oktober 1836, Z. 21.911, bekannt gegebene Wappenbild übereinstimmt, da ferner nach dem Inhalte der oben bemerkten drei neuesten Eingaben mit allem Grunde anzunehmen ist, daß der Wunsch — wenn nicht der Allgemeinheit — doch gewiß der überwiegendsten Mehrheit im ganzen Lande Krain und insbesondere bei der Nationalgarde dahin gerichtet ist, sich der zuletzt bezeichneten alten Landesfarbe (weiß, blau, roth) nicht aber der provinzialständischen, als eigentlicher Nationalfarbe zu bedienen, so erachte ich es im Interesse der öffentlichen Ordnung und Ruhe zur Aufrechthaltung derselben für angemessen, die anstandlose Erfüllung dieses letzterwähnten Wunsches hiemit zu gestatten und anzuordnen.

Hiebei bleibt es übrigens den dortigen Provinzial-Ständen unbenommen, auch fernerhin von dem oben gedachten speziellen Zugeständnisse für sich selbst Gebrauch zu machen, insoferne sie

wirklich darauf einen besondern Werth legen, und nicht etwa, von echt patriotischem Sinn geleitet, im wohlverstandenen Interesse der Einheit es vorziehen sollten, auf jenes immerhin eine Sondernung mit sich führende Zugeständniß zu verzichten, und sich nun der allgemein gewünschten National-Landesfarbe anzuschliessen und zu bedienen.

Jedenfalls ist aber vor der Hand bei bestehenden Wappen auf ständischen und sonstigen öffentlichen Gebäuden, Siegeln u. dgl. keine Änderung vorzunehmen, gleichwie auch gemäß der dießfalls abgegebenen Erklärung des Ministeriums des Äußern die künftige neue definitive Regulirung des österreichischen Gesamtwappens der neuen Gesetzgebung vorbehalten bleibt.

Das hiernach Verfügte und dessen Erfolg und Eindruck auf die öffentliche Stimmung wollen wir (!) Euer Exzellenz gefällig anzeigen, und zugleich die zu Ihrer Einsicht mitfolgenden an das Ministerium gerichteten drei vorerwähnten Eingaben hierher zurückstellen. Genehmigen Eure Exzellenz die Versicherung meiner ausgezeichneten Hochachtung

Doblhoff m. p.

Wien, am 23. September 1848.¹

¹ Kranjski stanovski arhiv (v deželnem muzeju v Ljubljani), fasc. 10 de 1848, st. 674. — Kar je razprto tiskano, je tudi v originalnem dopisu podarjeno s tem, da so dotične besede podčrtane.



Slovenci in Hrvati.

Dr. A. Ušeničnik.

»Veda« je uvedla enketo o jugoslovanskem vprašanju ali, kakor sama pravi, »o kulturnem in jezikovnem zблиžanju med Jugoslovani«.

»Kako razmerje« — vprašuje — »si želite med Slovenci in Hrvati? Ali Vas zadovoljuje današnje razmerje? Ali je okrožje slovenskega jezika dovolj veliko, da se morejo uspešno razvijati vse panoge književnosti in znanosti? . . . Ali ne smatrate velike sorodnosti med obema jezikoma za uspešen predpogoj bodoče združitve? Ali mislite, da se more zблиževanje in končna jezikovna združitve vršiti še le vsled ustavno-političnih prememb?

Katero nalogo pri procesu zблиževanja naj izvrši jezikoslovje? Katera je naloga prakse? Kako si mislite približevanje . . . , kateri organ bi bil k temu poklican? . . . «

Tako se vrsti 16 vprašanj drugo za drugim.

Vprašanja se zde tako razvrščena, da že polagajo na jezik domnevne odgovore: Razmerje med Slovenci in Hrvati me nikakor ne zadovoljuje. Okrožje slovenskega jezika ni dovolj veliko, da bi se mogle uspešno razvijati vse panoge književnosti in znanosti. Sorodnost med obema jezikoma je pa tako velika, da je uspešen predpogoj bodoče združitve. Za zблиževanje tudi ni treba šele ustavno-političnih izprememb. Začeti je treba takoj. Svojo nalogo pri tem imajo jezikoslovci, a zlasti praksa. Začne naj se z znanstveno terminologijo. Potem naj vsak jezik izloča vse one besede, ki so ovira skupnosti, srbohrvatski jezik zlasti turške, arabske in madjarske, slovenski pa tudi vse tiste, ki se povsem razlikujejo od hrvatskih. Organi tega približevanja naj bi bile med Slovenci Slovenska, Šolska in Socialna Matica . . .

Takih odgovorov, se zdi, da je »Veda« pričakovala. Ali jih je dobila?

Vprašanje o jugoslovanskem edinstvu je brez dvoma eno najvažnejših naših vprašanj. Toda prvo, kar je potrebno, je umevanje vprašanja samega. Kaj pa znači jugoslovansko edinstvo? »Veda« tolmači jugoslovansko vprašanje kot vprašanje »kulturnega in jezikovnega zблиžanja« med Slovenci in Hrvati. V vprašanjih je pa pozabila že tudi na to in povprašuje samo še o jezikovnem zблиžanju. Ali je vsa kultura samo jezikovno vprašanje? oziroma, ali je z jezikovnim vprašanjem rešen ves kulturni problem? To bi bil zelo omejen »filologični« kulturni problem.

Ne glede na to, da se je vsa anketa vodila zelo enostransko — tu ni nobenega izmed mož, kakor so dr. Šusteršič, dr. Krek in drugi, kar seveda tudi čudno ni — a ne glede na to je po našem mnenju že ves problem enostransko zastavljen. To pričajo tudi odgovori. Vsi količkaj temeljitejši odgovori segajo po globljih problemih. Zlasti socialisti (dr. Tuma, dr. Lončar, dr. Dermota) poudarjajo, da je treba kopati drugje in globlje, če naj se odkrije jugoslovanski problem. Dr. Tuma išče rešitve v sociološkem pojmovanju narodnosti. Rezultat mu je, da »se mora razvijati slovenski jezik povsem neodvisno od hrvatsko-srbskega toliko časa, dokler ni rešen princip narodne avtonomije ali ne pridemo do enotne politične organizacije«; prej bi bila vsaka asimilacija proti-

naravna in zato kvarna; tedaj bi pa nastopila »samorodno prostovoljna asimilacija po vplivu skupne uprave in še bolj po organizni vezi ekonomičnega skupnega življenja, predvsem trgovine«. ¹ Dr. Lončar poudarja zlasti gospodarski moment. »Jugoslovani«, pravi, »smo narodno zatirani, ker smo gospodarsko slabi. Med nas prodira tuji kapital, da izkorišča bogastvo naše zemlje, a mi smo hlapci njegovi. Gospodarska premoč tujcev zadržuje naš narodni razvoj... Organizacija zadružne produkcije v poljedelstvu in v industriji ter z njima združena organizacija trgovine je prvi pogoj narodnega razvoja Jugoslovanov — to je naše življenjsko dejstvo, zato primarno, ker je od njega odvisna naša narodna kultura.« ² Dr. Dermota prav v istem zmislu vprašuje: »Ni mi prav jasno, čemu ste postavili kar: kako naj se vrši približevanje slovenskega jezika srbohrvaščini? Ali se Vam mar zdi to vprašanje glavno? Meni se zdi, da je problem vendar še večji, globlji, širši in da ne visi samo na jeziku in tudi ne v prvi vrsti... Naš problem ni toliko problem književnih vprašanj ali jezikovnih, marveč v prvi vrsti političen, gospodarski in socialen.« ³

A tudi drugi so čutili, da jezikovno vprašanje ni nekaj neodvisnega, kar bi se dalo samo po sebi rešiti.

Dr. Milan Rešetar kaže predvsem na politično plat. »Jezično vprašanje«, pravi, »se bo samo ob sebi rešilo, čim se reši politično vprašanje... Prav tako gotovo pa je tudi, da bi bil povsem zaman in za narodno eksistenco Slovencev silno škodljiv in nevaren vsak poskus, da bi se to prej izvedlo negoli se odpravijo politične meje, ki dele Slovence od Srbohrvatov.« ⁴ Priznava pa, da je tudi že poprej mogoče neko približevanje.

Nekateri (zlasti vseučiliška profesorja J. Šilović in L. Polić ter docent Bogumil Vošnjak) so pri vsem problemu podstavili teorijo, da so Slovenci, Hrvati in Srbi »ena etnična (rodovna) in jezična skupina« in da »zato tvorijo en narod v strogo kulturnem zmislu besede, eno kulturno nacijo.« ⁵ Ker so se pa v zgodovini pod raznimi vplivi kulturno različno razvijali, zato — tako izvajajo dalje — ne bo mogoče dati jugoslovanski kulturi enotnega značaja in bi bilo to tudi nerazumno in kvarno, vendar se mora

¹ »Veda« III (1913) 366.

² »Veda« 383—4.

³ »Veda« 377.

⁴ »Veda« 378.

⁵ »Veda« 311 sl.

poleg »federalizma kulturnih tipov« vršiti neka »kulturna integracija« in to kulturno strinjanje umevajo zlasti v jezikovnem oziru, dasi le v nekih mejah. Prav te podstave, ki se nanje opirajo ti učenjaki, pa zanikuje n. pr. češki sociolog dr. K. Kadlec. »Slovensko kulturno enoto«, pravi, »smatram za znatno oddaljeno od kulturne celote srbohrvatske. Tu ne gre le za znatne in prastare jezikovne razlike, temveč tudi za popolnoma različno kulturno ozračje in za različne politične tvorbe. Te razlike so se s časom tako utrdile, da se smemo komaj nadejati, da bi moglo kdaj priti do kake enote treh jugoslovanskih narodov, Slovencev, Hrvatov in Srbov. Po mojem mnenju bodo Slovenci vedno tvorili lastno narodno individualnost.« Dr. Kadlec tudi »ne veruje na končno jezikovno edinstvo Slovencev in Hrvatov«, mogoče pa je, misli, da se ta naroda kdaj kulturno prav znatno približata.¹

Tako je torej razvidno, da jugoslovanski problem ni nič enotnega, marveč da obsega cel kompleks vprašanj, vsekako pa poleg jezikovnega vprašanja še tri večja vprašanja: narodnostno, politično in gospodarsko. Prav bi bilo, da bi se v teh resnih časih resneje bavili tudi s temi vprašanji. Tu le kratko označimo njihov obseg in pomen.

Morda najtežje je znanstveno prijeti narodnostno vprašanje. Razlog je ta, ker je tako težko določiti, kaj je narodnost, kaj je narod. Zdi se, da se vmešava v ta vprašanja vedno tudi neki subjektivni element. Gumplowiczu n. pr. je pleme (Rasse) prirodni pojav, rod (Stamm) etničen produkt, ljudstvo (Volk) politično dejstvo, narod (Nation) kulturna tvorba.² Na kakšni kulturni stopnji rod postane narod, oziroma, ker je narod malokdaj enotnega rodu, na kakšni kulturni stopnji iz raznorodnih sestavin nastane narod? Kdo bi to enkrat za vselej določil?

Najložje bi bilo morda reči, da nastane narod tedaj, ko se po skupnem kulturnem razvoju v tej etnični masi vzbudi zavest enotnosti. A ta etnična skupina mora biti tudi tako velika in močna, da se kot narod tudi uveljavi v zavesti drugih.

Gumplowicz — da spet tega sociologa imenujemo — nas Slovencev dolgo časa ni smatral za narod, vendar je bila narodna zavest Slovencev tako močna, da je izsilila priznanje svoje narodnosti tudi državi. Slovenci smo se uveljavili kot narod. V

¹ »Veda« 218.

² L. Gumplowicz, Allgemeines Staatsrecht³, 1907, str. 111.

hudem boju za narodni obstanek nas je pa vendar obšla tudi zavest, da bomo s svojim majhnim številom, s svojo slabotno gospodarsko močjo in s svojo politično razdeljenostjo težko vzdržali. Tedaj smo videli, da prav tako težak boj, četudi iz drugih vzrokov, bijejo naši sosede Hrvati. Zamislili smo se, ali ne bi vzajemno lažje ohranili in razvili svoje kulturne bitnosti. Spomnili smo se, da smo že skupno vojevali in reševali krščansko kulturo v stoletnih bojih s Turki, da imamo skupno religijo, tudi skupne gospodarske interese, ker nas veže Adrija, in naposled ali najprvo, da smo bolj ali manj enotnega slovanskega rodu in sorodni po jeziku. Nastalo je celo vprašanje, ali nismo pravzaprav en narod, Slovenci, Hrvati in Srbi, en narod s tremi dialekti.

Če je Gumpłowiczewa teorija prava, bo pač težko resno govoriti o enem narodu. Niti o dveh ne. Kljub mnogočemu, kar nas druži, je bil vendar kulturni razvoj Slovencev, Hrvatov in Srbov tako različen, da ni lahko najti tiste kulturne enotnosti, ki je pogoj enotni narodnosti. V tem oziru se zdi, da je Vošnjakova teorija res pogrešena, a prava Kadlecova, ki govori o Slovencih, Hrvatih in Srbih kot o treh jugoslovanskih narodih.

Toda mogoče je vprašanje, ali niso te tri narodnosti na taki stopnji razvoja, da bi se še mogle sčasoma asimilirati v en narod. Za nas je torej vprašanje, ali je mogoče kulturno enotnost tako razviti in pospešiti, da bo Slovence in Hrvate prevzela tista enotna zavest, ki končno ustvari narodnost. Narodnost, bi rekli, je končno vendarle dejstvo volje, seve, da ne more biti dejavne volje, če ni resnične skupnosti. Za uveljavljenje te volje se pa ni nič bati. Ako smo Slovenci že sami s svojo voljo uveljavili svojo narodnost med drugimi narodi, bi jo pač tudi toliko številnejši in zato toliko močnejši združeni Slovenci in Hrvati.

Vprašanje jugoslovanskega narodnega edinstva bi bilo torej vprašanje kulturne skupnosti in enotne zavesti. Kar se tiče kulturne skupnosti, naj tu izrečemo filologično herezijo, da je iz Slovencev in Hrvatov lažje ustvariti en narod kot pa iz Hrvatov in Srbov. Sicer Hrvate in Srbe druži jezik, Slovence in Hrvate pa jezik loči, to je resnično, zato imajo mnogi, zlasti filologi, Hrvate in Srbe za en narod, Slovence in Hrvate za dva naroda. Toda nam se zdi mnogo večjega pomena kot jezik vsa duševna kultura. Ta pa Srbe in Hrvate loči, Hrvate in Slovence pa druži. Nas Slovence in Hrvate zapadna kultura druži, bizantinska kultura Srbe od Hrvatov loči.

Ker smo že heretiki, naj izrečemo še eno herezijo, sedaj narodnostno!

Nekateri govore o samoubojstvu, če bi mi Slovenci žrtvovali svojo narodnost. Mi nismo nikdar rekli, naj jo, a rekli smo in še rečemo, da bi ne bila pod gotovimi pogoji nobena nesreča, če bi jo; ali še bolje rečeno, če bi se mi pod gotovimi pogoji združili s Hrvati, ne bi pravzaprav svoje narodnosti žrtvovali, ampak bi svojo narodnost šele dobili. Pojasnimo malo te paradoksnе trditve! Narodna individualnost suponira neko samostojnost in torej tudi moč, da narod to samostojnost ohrani. Recimo pa — opomnimo, da govorimo samo hipotetično — recimo torej, da bi Slovenci sami zase ne imeli zadostnih življenjskih pogojev in bi se ne mogli vzdržati kot samostojna kulturna enota, kaj bi s tem rekli? To, da niso narod v polnem zmyslu besede. Njih naloga bi tedaj bila, težiti za tem, da postanejo narod. In to bi bilo mogoče le po asimilaciji z drugimi etničnimi skupinami. Za Slovence pridejo v poštev le Nemci in Hrvati. Sedaj pa vprašamo: S katerimi je asimilacija bolj naravna, kje smo bolj svoji, bolj sami? Menda ni nobenega dvoma in ga biti ne more, da le s Hrvati. Od Nemcev nas loči vse to, kar je plemenskega, s Hrvati smo istega plemena. Od Nemcev nas loči jezik, s Hrvati imamo tudi jezik soroden. Če se asimiliramo Nemcem, smo mi le pasivni, nemška bitnost bi nas takorekoč použila; če se asimiliramo Hrvatom, v veliki meri mi asimiliramo: oni bi nam dali svoj bolj razviti in bolj razširjeni jezik, mi bi jim dali premnogo elementov svoje kulture. Če abstrahiramo od jezika, bi postali bolj Hrvati Slovenci kot pa Slovenci Hrvati. Če vse to premislimo, se nam zdi, da bi po pravici lahko rekli: V združenju s Hrvati bi mi šele našli pravo narodnost in sami sebe.

Govorili smo pa o gotovih pogojih. Enega smo že navedli: tega namreč, če sami zase v današnjih kulturnih bojih ne bomo mogli vzdržati in razvijati svoje kulturne individualnosti. Drugi pa je: če nam združenje da tisto moč, ki je sami zase nimamo. O obeh pogojih bo nam treba jasnosti, če hočemo rešiti svoj problem. Denimo, da bi bilo dognano oboje: da sami nismo zmožni ohraniti svoje narodne individualnosti, a da nam more dati združenje tistih fizičnih in нравnih sil, ki bi jih sami ne imeli zadosti. Kaj tedaj? Takoj nastane nov problem, politični. Vsa ta vzajemna pomoč bi bila namreč brez poprejšnjega političnega zedinjenja domala ničeva.

Kaj nam morejo dati naši bratje brez političnega edinstva? Svoj jezik? A ta bi nas pogubil. To trdi Hrvat Milan Rešetar, to velik hrvatoljub Slovenec Rajko Perušek. Zakaj? Zato, ker bi nam nasilni proces jezikovne asimilacije v nasprotju z vladajočimi političnimi silami največji del ljudstva odtujil in potujčil. Resno bi mogli pred političnim edinstvom misliti samo na to, da bi sprejeli hrvaščino kot znanstveni jezik, ljudski jezik pa bi ji počasi približevali. Toda ali bi nam dalo to tisto odporno moč, ki je, po podmeni, sami nimamo? Kdo bi se upal to trditi? Znanost, dasi velikega kulturnega pomena, vendar ni vse: nadomestiti ne more ne števila, ne gospodarske sile. Politično ločen od Hrvatov bi kljub skupni znanosti slovenski narod dalje hlapčeval tujemu kapitalu in se potapljal v morje nemštva, kakor se na mejah potaplja sedaj.

Če je resnično, da se Slovenci sami v kulturnem, zlasti gospodarskem boju z močnejšimi sosedi ne bomo mogli vzdržati — to je podmena —, tedaj je jugoslovanski problem predvsem politično vprašanje, vprašanje političnega združenja s Hrvati.

A to vprašanje je spet, dasi na videz tako preprosto, v resnici tako težko, da so vsi dosedanji odgovori le negotova domneva.

Res skoraj ni dvoma, zakaj vse kaže na to, da se bo izvršil v naši monarhiji velik preobrat. »Dualna monarhija«, kakor Angleži pač nekako podsmešljivo radi imenujejo našo po dualizmu razdvojeno avstro-ogrsko monarhijo, nosi sama v sebi kal razdora, in le vprašanje časa je, da bo notranje nasprotje razdrlo to obliko in bo po tistem načelu »*corruptio unius generatio alterius*«, »iz razvalin poganja novo življenje«, nastala nova oblika. Če po človeško sodimo, bo ta oblika federalistična, ker se zdi, da more le federalizem strniti toliko mnogoličnost v višjo enoto. Seveda si tega federalizma ni lahko niti v mislih narisati. Ali bo federalizem deželâ, ali federalizem narodov? Zgodovinski spomini bi kazali na federalizem deželâ. Čehi sanjajo le o deželah češke krone in tudi Poljaki bi najrajši imeli v celi Galiciji kraljestvo poljsko. A zgodovinski spomini niso zgodovinski razvoj. Zgodovinskim spominom na ljubo Nemci ne bodo žrtvovali svojega edinstva, ne Rusini svoje tako krepko se razvijajoče individualnosti. A tudi mi Slovenci ne bi bili voljni s takim federalizmom za vedno zapečatiti svoje usode, da bi bili raztrgani vsaj na pet avtonomnih deželâ, kjer bi bili le v eni sami svoji. Razvoj na-

rodne samozavesti kaže mnogo bolj na federalizem narodov. A spet ni nobenega dvoma, da bi bilo tudi za čisti federalizem narodov v Avstriji težko najti pravih oblik. Kako naj bi se izvedel ta federalizem n. pr. v čeških deželah? Kam se bodo dejali Nemci? Svoj čas je Podgornik v »Slovanskem Svetu« mnogo razpravljal o narodnih kurijah v avtonomnih deželah. A o narodnih kurijah, se zdi, da je mogoče resno govoriti le tedaj, če se pojmuje narodnost enostransko kot jezikovno vprašanje. Jezik v šolah in v uradih bi narodne kurije lahko nadzorovale in uveljavljale, a kako naj bi skrbele za kulturo sploh? Če naj se kak narod splošno kulturno dvigne, mu je treba velikih gmotnih sredstev tudi za povzdigo kmetijstva, obrti in trgovine, za melioracije, za ceste, vodovode, elektrarne. Ali naj se torej področje narodnih kurij tako razširi? A še potem bo odločilno vprašanje, ali bo hotela narodna kurija, ki bo močnejša v avtonomni deželi, slabejši dovoliti potrebna sredstva?

Cela vrsta problemov je torej, ki nam vstajajo ob misli na bodočnost Avstrije. Kaka čista oblika federalizma komaj utegne iziti iz kaosa, ki bo nastal po razpadu dualizma. Proces se vsekako ne bo izvršil brez težkih bojev in v teh bojih se bodo najbrže izobličile razne kompromisne oblike deželnega in narodnega federalizma. Za nas Slovence so teoretično mogoče zlasti tri oblike. Mogoče bi bilo, da nas Čehi in Poljaki, Madjari in Hrvati žrtvujejo za deželno avtonomijo. Tedaj bi se narodnim manjšinam ugotovile neke pravice. Te pravice bi bile za narodne manjšine, ki imajo po drugih deželah v državi ali tudi izvan države močan narod za seboj, vsekako realne, za druge manjšine, ki so bolj same sebi prepuščene, bržčas le bolj nominalne, »na papirju«. V srečnem položaju prvih so Nemci in Italijani, v zlosrečnem položaju drugih Rusini in Slovenci. Bati se je, da bi koroški, štajerski in primorski Slovenci dobili le »pisane« pravice, kar bi ob popolni deželni avtonomiji zanje pomenilo narodno smrt.

Mogoče bi tudi bilo — to je druga oblika —, da bi vstala iz bojnega meteža zedinjena Slovenija, avtonomna po načelu čistega narodnega federalizma. Ta oblika je seveda zelo teoretična, ker je ob tej obliki težko kam spraviti primorske Italijane in n. pr. kočevske in spodnještajerske Nemce, torej narodne manjšine, ki imajo v mejah države ali izvan mej veliko moč za seboj.

Mogoče bi naposled bilo — in to je oblika jugoslovanskega edinstva —, da bi se Slovenci združili s Hrvati v eno upravno

celoto, v eno izmed zveznih držav velike Avstrije. (To ime naj stoji samo radi kratkosti, brez prejudica za Hrvate, ki ga ne marajo!) Če stojimo na podmeni, da smo Slovenci sami za uspešno tekmo z Germani preslabotni, tedaj bi moralo biti to zedinjenje naš politični in kulturni ideal. A kako težko je ustvariti temu idealu konkretno obliko! Ne glede na Italijane, ki jih nimamo kam dejati, sta za tako tvorbo dve veliki oviri, kakor dva kija zoper naše edinstvo: Reka in Trst. Ali je upanje, da si bodo Hrvati spet priborili Reko? Če je ne, bo nastala počasi med Hrvati in Slovenci nova meja: madjarska pot iz Ogrske do morja in ta pot bo za vedno ločila soseda, da si ne bosta mogla ustvariti enega doma in ene rodne zemlje. In spet: ali je upanje, da nam bodo Nemci ali Italijani pustili Trst? Če ga ne, bi si mi s političnim edinstvom s Hrvati sami zaprli pot do morja. Naj človek še tako razmišlja, povsod so le težave. Kako silno zamotan je naš problem!

Govoriti bi nam bilo še o gospodarskem vprašanju. To vprašanje je morda že najbolj rešeno. Slovenci in Hrvati čutimo, da nam bodočnost kaže na morje. Srečna preteklost nas je združila ob Adriji, žal, da se nismo tega za časa dosti zavedeli. Mnogo je že zamujenega, a vse morda vendar še ne. Ko bi tvorili Slovenci in Hrvati eno upravno celoto in si nazaj pridobili vsaj Reko — ki je bila nekaj ne le hrvaška, ampak že tudi kranjska! — tedaj bi ne bilo tako težko s skupnimi močmi doseči, da bi spet po Adriji in dalje po tujih morjih vozil pod jugoslovansko zastavo »slovanski brod«. Glede na druga gospodarska vprašanja, zlasti v združenem vprašanju pa Slovenci in Hrvati itak že sedaj skupno mislimo in delamo.

Če vse povzamemo, moramo reči, da je naš jugoslovanski problem v prvi vrsti političen in gospodarski problem. Gospodarski: ali se bomo sami gospodarsko vzdržali? zakaj le tedaj bo dejansko zagotovljen tudi naš narodni obstanek. Politični: če sami ne vzdržimo, kako doseči politično edinstvo s Hrvati? Narodnostno in jezikovno vprašanje bi se potem samo rešilo.

To so problemi, ki bi jih morali v prvi vrsti preučevati. Glede jezika je mogoče začasno reči le to: Gojimo vzajemnost s tem, da se učimo drug od drugega jezika. Vsak inteligent bi moral umeti bratski jezik. Skušajmo doseči skupno znanstveno terminologijo. Terminologija pri Jugoslovanih je šele v razvoju, zato jo je še mogoče razviti v skupni smeri. V tem se ujemajo

tudi blizu vsi odgovori v »Vedi«. Jugoslovanska znanstvena akademija naj bi bila skupna za Hrvate in Slovence ter naj bi priobčevala znanstvena dela v tem ali onem jeziku, kakor so pisana. Tudi važnejši strokovni listi naj bi bili skupni. Če bo terminologija skupna, bo itak razprave v tem ali onem jeziku lahko umeti. Čemu torej veliki troški za enojezične strokovne liste, ki še poleg tega le životarijo?¹

To približevanje pa se nikakor ne sme smatrati za višek »narodnega dela«. To bi bila usodna zmeta. Sploh treba še enkrat poudariti, da je tu vsak goli »filologizem« enostransko in zato kvarno prizadevanje. Naj pride ali ne pride za Slovence in Hrvate čas zedinjenja, v vsakem slučaju je bodočnost Slovencev in Hrvatov le v vedno naprednem splošnem kulturnem razvoju. Odločilnega pomena je, kakor smo že omenili, gospodarski napredek. Če gospodarsko propademo, nimamo ne sami, ne združeni nobene bodočnosti. Velikega pomena je tudi politična izobrazba in zavest. Le zaveden narod more ob političnih preosnovah svojo bodočnost tudi ustvarjati, nezaveden narod je le snov, ki jo drugi obrazujejo, kakor je njim po volji. Za to in ono, za politični in gospodarski napredek je pa potrebna tudi vedno napredujoča splošna izobrazba. Tu ima svojo važno nalogo tudi znanost.

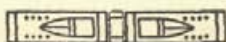
Motil bi se pa, kdor bi mislil, da je z vnanjim napredkom vse opravljeno. Svoje najboljše moči mora narod črpati iz notranjščine, iz nravnega in verskega življenja. Nravno izkvarjen narod nima ne sam bodočnosti in bi zanesel tudi v narod, ki bi

¹ Nekako čudno si mislijo to približevanje nekateri. Od nas zahtevajo, naj bi počasi opuščali domače izraze, tudi take, ki so pristno slovanski, če jih srbo-hrvatski jezik nima. Človek bi potem pričakoval, da nam bodo tudi Srbo-Hrvati prišli nasproti, vsaj tako, da bodo začeli trebiti iz svojega jezika tuje turške besede. A tega ne. »Težko,« pravi Milan Rešetar, »da bi se število turških besedi v srbo-hrvaščini znatno zmanjšalo, ker so v onem delu srbskega naroda, ki je dal moderni književni jezik, preveč navadne . . . Sedaj, ko pridejo v meje srbsko-hrvatskega književnega jezika mnogi kraji nekdanjega turškega cesarstva, kjer je turških besedi še mnogo več, nego li v ostalih srbsko-hrvatskih zemljah, vse kaže, da bo število turških besedi še narastlo.« (Veda, 379.) Še bolj značilno je pa, kar trdi dr. Ivo Šorli (Veda, 99), »da nas nobeden zaveden Hrvat kot Slovencev noče.« »Večjega preziranja naše kulture nisem našel niti v srcu Nemca ali Italijana, in kar je na vrhu tega omalovaževanja, je — fraza.« No, to bo veljalo za »inteligente«, o katerih govori, to je, za liberalne Obzoraše itd., o katoliških Hrvatih tega ni mogoče reči! Zadnji slovensko-hrvatski katoliški shod je pokazal marveč, da je bratstvo Slovencev in Hrvatov že prava kulturna sila.

se z njim združil, smrtonosni otrov. Bolj ko s kakim patetičnim Ilesičevim ilirizmom, ki nosi s seboj strup verske indiferentnosti, bomo delali za skupno lepšo bodočnost, če bomo Slovence in Hrvate vzgajali, da bodo verni, nravni, trezni. Slovenci in Hrvati smo katoliški narod; v tem, če nam katolištvo ne bo samo ime, ampak življenje, je najgloblji vir naše moči, najboljša priprava našega edinstva in najlepše jamstvo naše bodočnosti.

Če se kdaj zedinimo, ali ne bo edinstvo najblagovitejše, če vsak prinese kar največ moči, največ nravnih sil, največ izobrazbe, napredka? In če se ne združimo, ali ne bo največ upanja, da vzdržimo, ako že sedaj vse moči zastavimo za vsak svojega ljudstva vsestranski napredek? In če bo to ali ono, ali ni najlepše delo vzajemnosti, če drug drugemu pomagamo k takemu napredku?

Naš ilirizem bodi torej pred vsem vzajemno delo za verski in nravni preporod ter za splošni napredek Slovencev in Hrvatov!



Svetovni promet.

Prof. dr. Vinko Šarabon.

Železnična omrežja.

Če pogledamo na kako železniško karto, opazimo takoj troje: Pokrajine z gostim omrežjem — zahodna Evropa, Unija na vzhodu, ravnotako Argentinija in Avstralija, deloma južna Afrika in Indija —; pokrajine s posameznimi transkontinentalnimi progami — Kanada, Sibirija itd. in pa pokrajine z začetki železnic — deloma južna Amerika, Afrika itd.

Glede Evrope je težko govoriti o glavnih črtah. Nekateri ločijo zlasti te-le: Proga Lizbona preko Pariza in Berolina v Petrograd; orientalska proga od Londona čez Ostende in Pariz do Dunaja in dalje v Konstanco ob Črnem morju, v Carigrad ali pa v Solun; proga indijske pošte London — Pariz — Turin — Brindisi; potem pa še nekatere manjše proge.

O gostosti železnic smo govorili že prej. Kot glavna križišča bi omenili: Pariz, Bruselj, Berolin, Kolin, Dunaj, Varšava, Moskva, Bologna.

Ker je Evropa fizikalčno-geografično tako zelo raztrgana, nahajamo tu tudi dosti posameznih prometnih pokrajin. Razliku-

Bitolj, iz Skoplja v Mitrovico. Nemčija, Avstrija, Anglija tiščijo čez Balkan proti jugovzhodu, Rusija pa proti jugozahodu, križajo se tukaj nasprotja svetovne politike in vsaka nova progga, ki se bo gradila tam doli, bo imela dvojen pomen: lokalnega in svetovnega. Niti misliti si ne moremo, kaj pomeni Balkan za zgodovino prihodnjih vekov.

Rumunske železnice so pomaknjene bolj v stran, središče je glavno mesto. Mednarodnega pomena je zlasti progga Bukarešt—Črnavaoda—Konstanca ob Črnem morju. Sedaj po končani vojski govorijo seveda tudi o novih železnicah, zlasti zveza z Bolgarijo naj bi bila boljša.

Poglejmo še srednjo Evropo — Švico, Avstrijo, Nemčijo. Važna je kot prehodna pokrajina med zahodno, vzhodno in južno Evropo. Jako prometna je. Najsi se ozremo na sredogorje na severu ali pa na Alpe na jugu, posebnih ovir ni nikjer. Saj so Alpe med najprehodnejšimi gorovji vsega sveta, če ne najprehodnejše. Vrhtega pa je ta del Evrope po rekah na široko zvezan z najbolj prometnim morjem sedanosti, z Atlantikom, in po njem s Severno Ameriko. Celó avstrijske dežele se naklanjajo deloma proti Atlantiku, Češka je zaledje Hamburga. Drugi del zopet visi proti jugu in vzhodu, proti Črnemu, Egejskemu in Adrijanskemu morju, prehod iz prvega dela v drugega je lahek. Zato pa teče tudi po srednji Evropi izredno mnogo internacionalnih prometnih črt, od severa proti jugu, od zahoda proti vzhodu. Od petnajstih evropskih ekspresov jih gre po srednji Evropi enajst: orient-ekspres, iz Pariza čez Dunaj v Carigrad, 60 ur; progga Ostende-Konstanca; Pariz—Karlovi vari; Ostende—Karlovi vari; severo-južni ekspres Berolin—Monakovo—Verona—Rim, od lanskega leta naprej podaljšan čez mesinsko ožino do Sirakuze na Siciliji; gotthardski ekspres, ki se prične že v Rotterdamu; Riviera-ekspres v dveh progah, iz Amsterdama do Frankobroda, iz Berolina tudi do tja, potem pa skupaj na Riviero; severni ekspres Petrograd—Berolin—Kolin, odtod pa na eno stran v Pariz, na drugo čez Ostende v London; Engadin-ekspres Pariz—Curih—Sv. Moric; turski ekspres Pariz—Monakovo—Solnograd—Trst, otvorjen oktobra leta 1911. Naš večerni vlak, ki pride ob šestih v Ljubljano, je del te črte.

V Švici imenujemo križišči Basel in Curih. Kot posebnost te eminentno prometne države navajamo alpske in pa posebne gorsko-turistovske železnice. Med prvimi gotthardsko, simplonsko,

albulsko, berninsko in od letos naprej lötschberško, med zadnjimi železnice na Rigi, Pilatus, Stanserhorn, na Gornergrat, v Lauterbrunnen in Grindelwald in dalje kot jungfrauška proga visoko gori na sedlo Jungfraujoch. Še par let, pa bo ta krasna proga končana pod vrh in z dvigalom se bomo povzpeli na vrhunec kraljice bernskih alp. Vse polno je takih gorskih železnic tudi v francoski Švici. Leto za letom raste njih pomen, ne samo rado-vednežem služijo in turistom, tudi bolnikom, ki si hodijo iskat zdravja v zimskih solnčnih kopelih (Leysin, Rochers de Naye itd.).

Pri Nemčiji smo videli, da je gradila vsaka država zase. Zato bo veliko centrov. A to si tudi sicer čisto lahko razlagamo, cela nemška zgodovina govori o partikularizmu, ta je pa zopet posledica fizikalčno-geografskih razmer. Vsled političnega razvoja se je dvignil Berlin, zato je tudi prometno središče cele Nemčije, vendar še daleko ne v tisti meri kakor Pariz na Francoskem. Za nižino v severni Nemčiji si pa ne moremo misliti boljšega centra. Križišč druge vrste je pa vse polno, tako v južni Nemčiji Monakovo in Straßburg, v srednji Frankobrod, v severni Lipsko, Devin (Magdeburg), Hannover in Kolin; zadnjega lahko prištevamo evropskim križiščem.

Naša monarhija. Avstro-Ogrska je prehodna država —, tudi zgodovina nas jako dobro pouči o tem —, država, kjer si podajajo roke sever, jug, vzhod in zahod. Deloma gre skozi njo velika svetovna razvodnica med morji na severu in severozahodu in onimi na jugu; a pri nas je ta razvodnica bolj sekundarnega pomena, kajti skoro vsa monarhija se naklanja proti mogočni cesti, ki veže severozapad z jugovzhodom, proti Donavi, edini veliki vodni poti iz Srednje Evrope proti orientu. Globoko deželo imamo med Alpami in Sudeti, od nekdanj so se pomikale tu narodnosti od vzhoda do zahoda in obratno, svetovni promet je našel tu svojo pot, več vdrtih kotlin je dobilo zvezo po glavni naši reki — sedem desetih vsega avstro-ogrskega porečja je obrnjenih proti njej —, domalega vse vodne in druge ceste vodijo do glavne žile cesarstva: trdnejše in naravnejše je združila obširne in tako raznolike enote naše države v celoto, kakor bi bilo kdaj mogoče državnim naredbam in postavam.

Naravnejša zveza z balkanskim polotokom kakor po Donavi se nam odpre po črti Morava-Isker-Marica ali Morava-Vardar. Seveda pa v gospodarsko-geografskem oziru kot kulturna reka nima Donava takega pomena kakor n. pr. za Nemčijo Ren, ki je že od

časov Rimljanov spajal kot tranzitna črta sever Evrope z visoko stoječim jugom, ki ga spaja tudi sedaj s kulturno Švico in deželami ob Mediteraneji. Vzrokov je več: kleči in pečine pri Greinu, Kremisu, v soteski Klisura in v Železnih Vratih — šele novejši čas je prinesel izboljšanje —; pomanjkanje podjetnosti in interesa; neenakomerna množina vode, najmanj je je v jeseni, torej tedaj, ko je je najbolj treba, recimo za prevažanje žita v Nemčijo; vrhu tega je Donava dolgo časa zamrznjena, celo pri Galacu blizu izliva do 39 dni; izliv reke ni v naših rokah, izliva se pa poleg tega v oddaljeno Črno Morje, ki je zaprto po Bosporu in po Dardanelah.

Okoli osrednjega kotla ob Donavi, panonske ravnine, se vrstijo ostale naravne enote naše monarhije:

a) Panonski kotel, zaprta, naravna pokrajina velike enakomernosti.

b) Češki masiv. Češka sama je ravnotako kot panonska kotlina zbirališče in stekališče rek, obe imata en sam izhod, če bi ga zaprli, sta takoj poplavljeni. Rob je najvišji tam, kjer je izhod, in zato je pri obeh tudi zveza s središčem monarhije veliko lažja nego ona z drugimi državami. — Panonsko kotlino oklepajo na zahodu

c) Alpe. V Avstriji imamo samo Vzhodne Alpe in ravno v naši državi imajo največjo širino. Kakor pahljača se nam zdijo, odpirajo se in razširjajo proti vzhodu. Strogo moramo ločiti Zahodne in Vzhodne Alpe, v prvih imamo kratke reke, ki teko ven iz gorovja in ga prodero, v slednjih vse polno podolžnic, ki teko v gorovju in ga zapustijo navadno šele po dolgem teku: Aniža-Salica-In prodro sicer iz Alp ven na sever, a imajo ugodne zveze med seboj, jako lahko pridemo od ene reke do druge, lažje nego ob isti reki ven v tujo državo — geografski moment, zakaj so alpske dežele naravno bolj zvezane z Avstrijo nego z Nemčijo —, imamo torej vrsto podolžnic z lahкими prehodi skoz cele Severne Alpe, vodijo nas tja proti Muri in dalje čez Semmering proti Donavi. Ravno tako vrsto imamo na jugu, zvezano s severno vrsto po Muri: iz doline Drave nas pelje prehod čez Toblaško Polje in dalje brez posebnih težkoč do Adiže, nato čez ugodni Reschenscheideck ali ob Eisacki gori čez Brenner do Ina, torej zopet do prve vrste. Vedno moramo imeti pred očmi dejstvo, da je prehod od Drave do Adiže, torej tudi do Južne Tirolske ali Trentina lažji nego oni od juga skozi ozko sotesko nad Verono:

zopet geografski moment, da je Južna Tirolska avstrijska in ne italijanska.

Podolžnice gredo torej proti vzhodu in so po soteskah ločene od severa in juga. Zato so alpske dežele odprte proti osrednji kotlini, oziroma manjšim kotlinam zahodno od nje, a zvezanim z njo po Donavi. — V polkrogu obdajajo panonsko kotlino Karpati; če priklopimo k njim še dežele severno odtod, ki jih potrebuje Avstrija kot glacis in ki jih je pri razdelitvi Poljske morala zasedeti, vidimo zopet veliko skupino, ki jo tvorijo

d) Karpati s preddeželami. Sicer imamo pa tudi tu naravno mejo vsaj proti severovzhodu, močvirje ob reki Pripjat. — Na poti od kotline do morja imamo zadnjo skupino kot obrobek središča

e) Kras in Ozemlje ob morju. Kras je večinoma visok, narava jako enolična, zato je Kras tudi enota zase.

Pravokotno skoro na črto in cesto donavsko nas privede od severa cesta ob Moravi med Sudeti in Karpati, a ne zadene ob staro pot v panonski kotlini — to imenujejo Madjari pravo Srednjo Evropo, srce kontinenta —, temveč v manjšem kotlu zahodne Ogrske, tam, kjer pošljejo Alpe zadnje odrastke proti nižini in proti reki. Čez razvodje pri Hranicah potegne ta cesta nase tudi prometna pota iz Galicije in Šlezije, jih strne s poti iz Češke ter pelje vse skupaj do Donave. Češki masiv ali bojična masa pripada hidrografično sicer večinoma severu, a videli smo, da si mora žila odvodnica ravno v tej smeri priboriti pot skozi gorovje in da ga prodere v ozki soteski, da se dviguje gorovje tu kot zid in da je zato zveza z Nemčijo kolikortoliko otežkočena — dokazov zopet vse polno v zgodovini —; proti jugovzhodu pa vodijo ceste čez gorske hrbte velike širine, prehod je lahek in zložen, v tem oziru je torej Češka obrnjena proti središču monarhije, kjer se strnejo imenovana pota. Ta pota stremijo proti morju, najbolj direktna pot pelje tja čez Semmering; Semmering zopet združi, kakor smo že videli, dohode iz severoalpskih in jugoalpskih podolžnic ter jih odvede dalje proti Donavi. — Da ta prelaz ne loči, temveč — kakor tudi veliko drugih prehodov — bolj druži, vidimo iz dejstva, da je Štajerska dolgo časa gospodovala tudi nad južnim delom današnje Dolnje Avstrije —. Če hočemo priti od Donave do morja po najlažjem dohodu, moramo uporabiti naravno črto Semmering — Pontabelj — Videm ali pa Semmering — Gradec — Ljubljana — Trst, črto, ki se nikjer ne dvigne

nad 1000 m; ugodnost, ki je sicer ne nahajamo drugje, seveda če hočemo direktno, najkrajšo, torej najhitrejšo zvezo. Križišče vseh teh cest je v dunajski kotlini, tja pridejo tudi pota iz bližnje panonske nižine, zato je ta kotlina, oziroma Dunaj, naravno središče monarhije, točka, ki posreduje promet, trgovino, izmenjavanje kulturnih dobrin i. dr. med vzhodom in zapadom, jugozapadom in severovzhodom. Sekundarni središči sta Budimpešta in Praga.

Videli smo, da je naša monarhija geografično-fizikalni in prometno-geografični enota zase. A kljub temu zveza s sosedi ni ravno pretežka. Samo v Nemčijo vodi 42 železniških prog. Mednarodne eksprese smo omenili, drugo si lahko predstavimo iz železniške karte.

Azijske črte nimajo nobenega središča, saj ga naravno tudi imeti ne morejo. Vsaka država zida sama zase ali pa si hočejo tam, kjer ni doma denarja, druga drugo pristuditi in žeti zase. Ruske železnice v Aziji so gospodarskopolitičnega pa strategičnega pomena. Omenili smo Baku. Parniki posredujejo promet med tem mestom in pa Usunada na nasprotnem bregu. Odtod nas pelje vlak skozi puščave in pustinje, pa tudi mimo rodovitnih oaz, v Merv, od tam pa na eno stran proti perzijski meji, proti Heratu, na drugo pa čez Samarkand v Kokan in dalje v Margelan in Andišan ob kitajski meji. Ta železnica se spoji z ono, ki pelje iz Orenburga v Taškent. Sedaj nameravajo zgraditi novo progo, ki naj bi tekla v sredi med obema. Ravnotako so začeli z drugo črto, ki bo vezala Kokan s Kolivanom ob sibirski železnici, torej vzporedno s kitajsko-rusko mejo, kar bo seveda velikanskega strategičnega pomena.

Sibirska železnica veže Čeljabinsk v Uralu z Vladovostokom ob Pacifiku, čez Karbin. Zgrajena je tudi že proga Vladivostok—Habarovsk ob Amurju; manjka še amurska proga iz Karimskaje čez Nerčinsk v Haborovsk in dalje v Nikolajevsk ob izlivu Amurja in v splošnem bo omrežje azijske Rusije dokončano; treba bo seveda izpopolnjevati. Iz Karbina se lahko peljemo tudi že v Dalnij in Peking, od tam pa še naprej proti jugu. Razne države se trgajo za koncesije in ne bo dolgo, že bo zgrajena železnica do Kantona in še dalje do francoske Indokine.

O Indiji ni nič omeniti, kvečjemu to, da je tam vožnja na celem svetu najbolj poceni, za 800 km plačamo nekako 4 krone! Vagoni so kastam primerno seveda ločeni. Če vzame kdo karto

za vožnjo po celi Indiji, stane drugi razred 128 kron. Nekatere udobnosti so posebno zanimive. Ker je zelo vroče, ima vsak voz na vsaki strani okno, zastrto s slamnato preprogo. Po preprogi teče neprestano voda, veter vleče od okna do okna, zrak v vozu se shladi za najmanj 10° C.

O Prednji Aziji se pa zadnji čas kar neprestano govori. Zlasti mnogo dela da diplomatom bagdadska železnica. Železnico od Carigrada, oziroma Hajdar Paša do Konije imenujemo anatolsko, nadalje naprej pa bagdadsko. Nemci so zadnje dni dobili koncesijo za gradnjo proge do Basore; za naprej se ne ve, morda jo zgrade Angleži. Če bodo hoteli Nemci do Perzijskega zaliva, bodo morali pa poglobiti Šat-el-Arab, tako da bodo morski parniki lahko prihajali do Basore. V zraku visi še progga od Bagdada skozi južno Perzijo do Indije. Od severa proti jugu v Perzijo jo nameravajo udariti pa Rusi in iskati zveze z bodočo zahodno-vzhodno proggo. Geograf spremlja to stremljenje z največjim zanimanjem.

Proti jugu mimo Palestine nas vodi mekanska progga mimo Medine v Meko. Treba še zvezati Džedo ob Rdečem morju z Meko. Že pa se porajajo novi projekti: direktno iz Meke skozi Arabijo v Mezopotamijo, od Damaska v Bagdad itd. Ker teče anatolska, deloma bagdadska in cela mekanska progga nekoliko proč od obale, je vzrastla cela vrsta malih prog, ki vežejo morje in glavno proggo, tako Hajfa—Ragan, Jafa—Jeruzalem in podaljšek, ki ga že zidajo itd. Največje važnosti v prihodnosti bo zaliv Iskenderun v kotu med Malo Azijo in Sirijo, kjer se stekajo vse tri glavne progge; in že nas opozarjajo politiki, naj ne zamudimo prilike, kakor je to pri nas navada, in naj si pravočasno zasiguramo ta kotiček, oziroma pokrajino Kilikijo. To bi bilo tem lažje, ker bi ga pri morebitni razdelitvi Turčije nobena velika morská sila ne privoščila drugi.

V Afriki bo največje važnosti zveza Kap—Kaira. Nemci, dosedaj nasprotni temu projektu, so odpor opustili, in velikanska črta bo menda kmalu gotova. Če se bo komu pozimi zahotelo poletja, se bo vsedel v Trstu v ladjo, prestopil v Aleksandriji na vlak in bo v desetih dneh iz Ljubljane na južnem rtiču Afrike. — Tudi francoski projekti glede transsaharske progge ne utihnejo, vsak dan nastajajo nove kombinacije. In že mislijo zvezati bodočo transsaharsko proggo s proggo Kap—Kaira. One kratke obrežne črtice se bodo kmalu spojile v celotno omrežje.

Oblika Amerike zahteva železnice od oceana do oceana, od Atlantika do Pacifika; zato jih imenujemo pacifiške, ker jim je bil pri gradnji cilj Pacifik. Prej so bile črte izolirane, sedaj pa gradijo vedno več zveznih prog, omrežje je vedno bolj popolno. Veliko čitamo o bodoči panamerikanski železnici, ki naj bi od severa proti jugu vezala Novi York z Buenos Aires, 17.000 km. S pomočjo zveznih črt bi znašala izgotovljena proga sedaj že 11.000 km. Veliko je pa skeptikov, ki pravijo, da se proga ne bo rentirala in vsa stvar je še zelo dvomna. Zanimalo bo koga, da gradijo Angleži kar dve železnici od svoje pacifiške proge do Hudsonovega zaliva — štiri mesece je prost ledu, zato eksport kanadskega žita po morju —, potem pa progo od pacifiške črte direktno gori v Alasko.

V Avstraliji imamo večinoma šele začetne železnice (Stichbahnen). Veliko debatirajo o transkontinentalnih progah, v zadnjem času zlasti o oni skozi južno Avstralijo. Dobili so namreč podzemsko jezera pri Eucli, in ta naj bi pomagala pri gradnji proge. Brezdvomno bo podjetnost v najkrajšem času v Avstraliji zgradila daljše črte in potegnila tudi ta kontinent v še večji meri v neizogibljivi svetovni promet.



Kakšen bodi katoliški časnik?

A. U.

Italijanski jezuit P. Chiaudano je napisal knjigo o katoliškem časnikarstvu: »Il Giornalismo cattolico«.¹ V tem delu opisuje (v obliki dialoga), kakšen ne sme biti in kakšen mora biti časnik, ki hoče biti zares katoliški. Dve stvari sta, ki dajeta temu tehtnemu spisu še večji pomen. Pij X. je poslal pisatelju po svojem državnem tajniku posebno pismo zahvalo. V tem pismu pravi državni tajnik: »Sv. Oče je vesel, da ste opozorili toliko današnjih časnikov, kakšni bi morali biti, da bi bili zares in praktično katoliški. Zlasti dobro poudarjate, da v današnjih težkih verskih bojih katoliški časnik ne samo ne sme pred sovražnikom skrivati

¹ P. Giuseppe Chiaudano d. C. d. G., *Il Giornalismo cattolico Criteri e Norme*. 2^a ed. Siena. Tipografia Pontifica S. Bernardino, 1913.

svoje zastave, ampak mora biti vojščak, vedno pripravljen za obrambo in boj. Vaše delo je lahko katoliškemu časnikarju vodnik (il manuale ed il codice), dà, vodnik tudi škofom, ki morajo v svojih škofijah katoliške časnike nadzorovati.« Drugo pa je, kar je vzbudilo mnogo pozornosti, da je Pij X. poklical P. Chiaudana v Rim za voditelja najuglednejši italijanski katoliški reviji: »La Civiltà Cattolica«.

Zdi se torej, da ne bo napak, če povzamemo iz tega dela vodilne misli, veljavne brez dvoma tudi za naše razmere.

Markiz Crispolti je objavil knjižico, ki v njej dokazuje, da se je razvil pod vplivom modernih razmer nov tipus katoliških časnikov. Moderni katoliški časnik, pravi, mora biti vodnik v vsem javnem političnem in socialnem življenju. Baviti se mora s politično ekonomijo, s socialnimi vedami, z raznimi kulturnimi vprašanji, sploh z vsemi problemi, ki mučijo našo dobo. Moderni katoliški časnik mora tudi tehnično s časom napredovati: imeti mora zveze s svetom, po telegrafu, telefonu; biti mora o vsem informiran; njegove vesti in novice morajo biti hitre in zanimive; skratka, tekmovati mora z vsakim liberalnim časnikom.

P. Chiaudani tega ne zanikuje. Pravi sicer, da je takih reči lahko preveč, na škodo resnosti lista in drugim bolj potrebnim napredkom. A eno je, pravi, kar je za katoliški list najbolj važno, kar je katoliškemu listu življenje, a kar ravno moderni katoliški časniki radi zanemarjajo, namreč to, da mora biti katoliški list pred vsem katoliški.¹ Katero je najbolj pereče vprašanje naše Italije — in to velja tudi za drugod —? Ali ne vprašanje, kako obvarovati narode razkristjanjenja? Poglejmo okrog sebe! Povsod deluje nevera. Univerze so prave kovačnice brezverstva. Že gimnazije so dostikrat pod vplivom profesorjev brez vere in vesti seme-nišča nevere. Tisk z vso silo in zlobo izpodkopuje temelje veri in nrvnosti. Predstave in kinematografi kvarijo mladino. Masonstvo deluje z vsemi močmi. Širi se socializem. Države se za vse to malo ali nič ne brigajo. Kdo bo pomagal? Ali nimajo tu važnega poslanstva tudi katoliški časniki? Katoliški časniki, če so zares katoliški, morajo braniti vero, buditi ljubezen do Cerkve, pobijati zmote, zavračati klevete, klicati na združen odpor proti združenim sovražnikom Cerkve in papeštva.² Kakor so slabi časniki silna moč v boju za razkristjanjenje narodov in držav, tako

¹ o. c. 79–81.

² o. c. 95.

morejo in morajo biti tudi dobri časniki velesila v boju za pokristjanjenje človeštva. A to bodo le, če bodo zares katoliški.

Kakšen časnik je torej zares katoliški? P. Chiaudani pojasnjuje najprej, česa se mora katoliški časnik varovati.¹

Jasno je samoposebi, da se mora katoliški časnik varovati herezij. Vendar tudi ta migljaj ni nepotreben. Bolj nevarne ko očitne herezije, so razne dvoumne fraze, ki počasi pripravljajo tla za nove zmote in zablode. Ali nimamo zgleda pred očmi? Modernizem! Ali se ni modernizem tako razširil? Listi, ki so vedno poudarjali, da so katoliški, so počasi širili modernistične ideje, zavite v dvoumna rekla, in zastrupljali ozračje, dokler se ni iz teh semen in kali izcimil modernizem, ki je herezija vseh herezij.

Dejal bo kdo: Kako naj pa list piše? Urednik, ki je večkrat lajnik, ne more pisati o verskih vprašanjih kakor kak učen teolog! Seveda ne more. Zato naj pa v takih vprašanjih išče pomoči teologa. Če mora pisati list o kakem zdravniškem vprašanju, ali urednik sam napiše članek? Ne, obrne se na zdravnika. Če v kakem težkem gospodarskem vprašanju, se obrne na strokovnjaka ekonomista. Če o umetnosti, se obrne na veččaka estetike. Zakaj bi samo glede verskih vprašanj ne ravnal tako?²

Opomniti je še, da so taki napol zmotni, napol resnični dvoumni nauki večkrat še bolj nevarni ko očitne herezije. Očitnim herezijam bi se bralci uprli, dvoumni nauki jih pa, ne da bi se prav zavedali, počasi zastrupljajo.³

Seveda bi pa ne bilo dosti, ko bi se časnik varoval le herezij. Mnogo boleznij je, ki sameposebi niso ravno za smrt, vendar se bojimo vsake bolezni, ker bolezni polagoma razrahljajo in uničijo zdravje in tako vendarle pospeše smrt. Tako je tudi z zmotnimi nauki. Niso vsi naravnost zoper vero. Cerkev obsodi nekatere, češ da so v zvezi s herezijo ali nevarni, nepremišljeni, kvarni. List, ki bi širil zmote, ki jih je Cerkev kakorkoli zavrgla, se ne more imenovati katoliški.⁴

Malo katoliško ravnajo tudi tisti listi, ki tako radi »kritizirajo«
cerkvene odredbe. Dandanes je prava bolezen, da vsak hoče o vsem soditi. Taki časnikarji nič ne pomislijo, da Cerkev ni kak parlament in da Cerkev ne daje zakonov in odredb, ki naj bi jih poprej časnikarji »parlamentarno«
obdelali.

¹ o. c. 1—32.

² o. c. 5.

³ o. c. 6.

⁴ o. c. 9.

Cerkev je predstavnica avtoritete in katoliški časnikarji niso poklicani, da jo kritizirajo, marveč da jo spoštujejo.¹

Nekateri »katoliški listi« prinašajo časih podrobna poročila o govorih ali spisih brezvercev. Pravijo, list mora svoje čitatelje o vsem »informirati«. Ne pomislijo pa, da je strup strup. Saj to povemo, pravijo. A strup je strup, tudi če se pove, da je. Kajpa, če list zmoto takoj odločno in dobro zavrže, tedaj je drugače. A tak list včasih samo mimogrede opomni, da se z govornikom ali pisateljem kljub njegovi veščini in eleganci ne strinja. Tako dela za zmoto celó reklamo. A kaj naj stori? Ali naj kar molči? Če zna samo razviti zmotno teorijo, pobiti pa je ne zna, naj rajši molči! »Kdor hoče braniti resnico, naj jo dobro brani; kdor hoče zavračati zmote, naj jih dobro zavrača!«²

Sem spada tudi vprašanje o hvali nasprotnikov.³ Nekateri kaj radi hvalijo nasprotnike, češ, s tem jih pridobimo. Kaj naj rečemo na to? Gotovo je, da katoliški list nikdar ne sme zankavati resničnih vrlin kakega pisatelja, naj si bo katoličan ali ne. Toda jih je li dolžan povzdigovati? Kako pa delajo nasprotniki? Nasprotniki komaj omenijo kako katoliško znanstveno ali umetniško delo; navadno je prezirajo ali zamolče. Ali imajo mar kako pravico, da jih moramo pa mi povelečevati? Krivice mi ne smemo delati, kakor jo delajo oni, a nobene pravice nimajo, da bi jih morali mi hvaliti. Sicer bi pa ravno s hvalo krivico delali. Prvič zato, ker hvale ne zaslužijo. Če je n. pr. kako delo formalno lepo, a нравno kvarno po vsebini, tako delo ne zasluži hvale. Ali je tisto ugodje, ki ga da formalna lepota, v kaki primeri z нравno duševno kvarjo, ki jo povzroči? Kdor hvali tako delo, pomaga, da se razširi, zakaj s svojo hvalo pridobiva pisatelju ugled, in tako sodeluje, da se širi tudi duševna kvar. Dejal bi kdo: če hvalim obliko, ne hvalim še vsebine. To je resnično, a nič ne pomaga. Ljudje smo taki, če nam je kdo avtoriteta v eni stvari, da nam je rad tudi v drugi. In ko bi že ne bilo drugega, s tako hvalo ubijamo gnus pred grehom in zmoto. Zlasti to velja o hvali pisateljev brezbožnih in brezverskih del. Ti povzročajo s svojim brezbožstvom in brezverstvom neizmerno zla, in katoliški list naj bi še hvalil njih veščino, spretnost, umetniški slog, in jim tako pridobival bralcev in občudovalcev? Saj lahko omenimo, če je

¹ o. c. 15.

² o. c. 8—14.

³ o. c. 17—24.

ravno treba, kar je hvale vredno, a potem je treba tem bolj udariti zmoto in greh. Nič se bati, da bomo preostri! »Dandanes značaj časa ni tak, da bi preodločno branili resnico in pobijali zmoto, ampak ravno nasprotno, prepopustljivo in preneodločno!¹ A tako, pravijo nekateri, ne bomo nasprotnikov nikdar pridobili. Ta ugovor je ničev. Najprej ni prav, pogubljeni dobrih, da bi pridobili simpatije slabih. Potem pa tudi ni resnično, da bomo slabe pridobili, če jih bomo hvalili. Nasprotno! Radi naše hvale se bodo le še bolj prevzeli, češ, vidite, kako čutijo svojo inferiornost, kako ne morejo odreči priznanja, ki bi bilo seveda le še večje, če bi bili pravični. K vsemu temu je pa še pripomniti, da je tako hvalisanje dostikrat le znamenje slabosti in malovernosti. »Možje, ki so si res pridobili zaslug za vero in Cerkev, so bili vsekar neizprosni, ko je bilo treba obsojati brezboštvo in nevero!²

Blizu isto pravilo velja za vprašanje, kako naj se vede katoliški list nasproti raznim društvom in družbam, ki jih imajo v oblasti nasprotniki.

Najprej je treba ločiti. Ako ima društvo že v pravilih ali programu kaj, kar ni v soglasju z božjimi ali cerkvenimi zakoni, je jasno, da katoliški list takega društva ne more ne hvaliti, ne priporočati. Če v pravilih in v programu ni ničesar takega, je treba pogledati, ali se društvo tudi praktično po tem ravna, ali ni morda dejansko s katoliškimi principi v nasprotju? Kaj pomaga lep program, če pa društvo dejansko dela za nenravnost in nevero! A četudi ne, tudi to še ni zadostno, da bi katoliški list tako društvo hvalil. Presoditi je treba po vsem, ali je dano jamstvo, da ne bo društvo počasi vendarle krenilo na polzko pot. »Žakaj bilo bi prežalostno, da bi katoličani s svojim denarjem, s svojim ugledom, s svojim sodelovanjem dali življenje in rast društvom, družbam, zborom itd., ki bodo kdaj v rokah nasprotnikov le sredstva za njih namene!³ Splošno treba reči: »Silno redki so slučajji, da bi mogel katoliški list taka društva hvaliti, ker je moralno nemogoče, da se ne bi vrnil v udejstvovanje programa kak protiverski, protikatoliški element in ne bi nazadnje tako društvo začelo podpirati brezverstvo. Dà, že to, da je katoliški element izključen, je kakor strup. Če tisti, ki društvo vodijo, niso katoliški možje, kako je upati, da se bodo dejansko, ob tolikih prilikah, ko bodo prišli v

¹ o. c. 18.

² o. c. 24.

³ o. c. 26.

dotik z religijo, dobro vedli? Naj bi bili tudi izpočetka, ko so društvo snovali, imeli dober namen, v praksi te indiferece ne bodo mogli vzdržati. Človek deluje po načelih, ki jih izpoveda. Bila bi torej najusodnejša zmeta, ko bi se zanesli na take može.«¹ Dejal bo kdo: A škoda takih društev, katoličani bi jih počasi lahko osvojili; če ne, pa v njih vsaj lahko marsikaj hudega zabranijo. »To je splošno zmotna domneva. V dejanskih razmerah katoličani, če pristopajo takim društvom, ne morejo imeti resnega upanja, da jim bodo dali drugačno, katoliško smer, da bodo v njih s svojimi predlogi prodrli, skratka, da si jih bodo osvojili ali da bodo vsaj zabranili njih kvar.« Prav radi istega vzroka, radi katerega bi katoličani v takih društvih radi dobili večino, bodo nasprotniki skrbeli, da ohranijo premoč. Zato bi katoličani zaman trosili svoje moči in ves trud ne bi imel drugega uspeha ko tega, da bi društvu povečali ugled in vpliv.² Le v silno redkih slučajih bo drugače. Mnogo bolj pametno je torej, da katoličani ustanove svoja društva in katoliški časniki naj jih za to vnemajo.³

Potem omenja P. Chiaudano, kako malo modro tudi nekateri katoliški časniki povzdigujejo gotove dogodke, ki jih proslavljajo nasprotniki, dogodke, ki so bili po namenu, po načinu in po posledicah polni zločinstva.⁴ (Pisatelj misli pač na zedinjenje Italije, kakor se je dejansko izvršilo.) Naposled se dotakne še takozvane »kronike zločinov«. Po pravici poudarja, da imajo nekateri zločini (zlasti spolni), če se podrobno opisujejo, in naj jih tudi list obsodi, usodno sugestivno silo. Zato pošten časnikar ne bo skrunil svojega peresa s takimi stvarmi. Pravijo: če katoliški časnik ne prinaša takih poročil, bodo pa ljudje brali slabe liste. Odgovor more biti le ta: Če se na vsak način hočejo zastrupiti, naj se vsaj ne zastrupijo z dobrimi časniki. Ako bodo brali slabe časnike, bodo imeli vsaj zavest, da ne delajo prav. Sicer pa, ko bi katoliški časniki prinašali taka poročila, bi ljudje kljub temu hoteli brati še slabe časnike, zakaj radovednost se ne napase tako lahko.⁵

S tem je končan prvi, negativni del.

V drugem delu⁶ pojasnjuje P. Chiaudano pozitivne dolžnosti katoliških časnikov.

¹ o. c. 26—7.

² o. c. 28.

³ o. c. 28.

⁴ o. c. 29.

⁵ o. c. 32.

⁶ o. c. 33—67.

Najprej mora biti katoliški časnik odkrito katoliški. So, ki bi radi, da bi stali katoliški časniki v naši dobi na neki splošni krščanski bazi, to je, da bi ne poudarjali vedno katoliškega stališča, ampak tiste principe in ideje, ki so skupna last vseh krščanskih religij in deloma sploh vseh poštenih ljudi, češ le na tak način bodo pridobili katoliški listi počasi tudi nasprotnike; vsiljivo katoliških listov pa nihče ne bere. To se pravi, vprašuje P. Chiau-dano, katoliški listi naj bi bili interkonfesionalni? Odgovor je: »Katoliški časnik je tisti, ki piše katoliško, ki je njegova pisava, njegova smer svojska katoličanom. Ko bi pa bil časnik tak, kakor hočejo ti, ne bi pisal katoliško. Za katoliški časnik ne zadoščuje, da se varuje herezij in bogokletstva, da ne napada religije, da ne žali nje načel, naukov, obredov, služabnikov.«¹ Ako časnik izpoveda le ideje in načela, ki jih pravtako lahko izpoveda protestantovski list, tedaj ni katoliški, naj si bo tudi urednik katoličan in naj si tudi ima namen pospeševati katoliško stvar. Sicer je pa to prevara. »Tak časnik ne bi koristil, marveč le silno škodoval katoliški stvari. Zakaj urejevati katoliški časnik brez katoliških načel se pravi praktično izpovedati, da za нравni in socialni preporod človeške družbe katoliški principi niso potrebni, celo ne primerni, ampak da zadoščajo tista načela, ki jih uči že prirodno pravo in ki so skupna tudi drugim verstvom. To pa ni nič drugega kakor navajati ljudi, da se za katoliške principe ne menijo, da jih smatrajo za nekaj, kar nima z njih pravo blaginjo nič opraviti. A kaj je to kakor gojiti v ljudstvu indiferentizem in brezverstvo? Navaditi se soditi o politiki, o nravnosti in blaginji narodov, o pravičnosti zakonov neodvisno od katoliških načel se pravi, navaditi se živeti brez ozira na religijo. A kaj more biti hujšega?«² Ko bi tak časnik brali izključno le heretiki, liberalci, brezverci in bi izpodrival med njimi brezbožne liste, tedaj bi seveda vsaj za čas storil nekaj dobrega. Izpodrivati zlo je tudi dobro. Za tistega, ki je navajen na slabe liste, bi tak list ne bil brez koristi. Toda v resnici je stvar vse drugačna. Tak list bi se sicer po namenu urednikov moral širiti med liberalci in brezverci, a dejansko bi se širil najprej med dobrimi katoličani, ki bi ga morali podpirati, da bi se vzdržal, in bi tako izpodrival ne liberalne, ampak dobre katoliške liste. Tedaj bi pa sledile vse posledice, ki smo jih omenili. V ljudstvu bi ginila vera, ljubezen za nadnaravni svet, širil

¹ o. c. 34.² o. c. 35.

bi se pa indiferentizem. Ako vzame katoličan slab list v roke, je to brez dvoma kvarno, toda nevarnost je nekoliko manjša, ker ve, da list ni katoliški. Tudi se mu oglasi vest. Tu bi pa katoličan vsrkaval indiferentizem in se v njem utrjeval, ne da bi se količkaj zavedel, da ne dela prav.¹

Tudi glede časnikov velja, kar je dejal Pij X. o strokovni organizaciji: »Ni ne prav, ne lepo, katoliško prepričanje zakrivati s slepivo zastavo, kakor da bi bilo tihotapsko kontraband-bлаго.«²

Nekateri mislijo, če naj so katoliški časniki odločno katoliški, naj vsaj ne bodo bojeviti; saj je časnik lahko dober, ne da bi bil bojevit.

Brez dvoma, pravi Chiaudano, da gotovim časnikom, ki imajo le trgovske, finančne, industrijske smotre, ni treba obravnavati religioznih vprašanj, bojevati se zoper brezverce in braniti vere. A o teh časnikih ne govorimo. Drugi časniki in dnevniki, ki gredo med vse sloje, ki predstavljajo vsakovrstne interese, se pa ne morejo ogniti, če hočejo biti dobri časniki, da ne bi bili na neki način bojeviti. »So razmere, v katerih je za urednike takih časnikov prava vestna dolžnost braniti religijo, odgovarjati nasprotnikom; ko bi molčali, bi kazali, da pritrjujejo, ali vsaj, da so maloverni, slabiči, brezbrizni za verske interese. V naših dneh so take razmere zelo pogostne.«³ Poleg tega je pa dandanes časnik šola, učilnica, borilnica. Časnik je eden izmed pomočkov za socialno blaginjo. Ni pa mogoče prav pospeševati socialne blaginje, ne da bi se pospeševala katoliška religija. Časnik, ki se ne bi briga za verske interese, ne bi izpolnjeval svojega zvanja, da, bil bi katoličanom in katoliški stvari na kvar. Časnikarji imajo v družbi važno mesto in prav zato ima njih zgled velik vpliv. Če se časnikar ne briga za religijo, je to znamenje, da mu je vsaj v javnosti vere malo mar. »S tem pa dejansko oznanja tisto pogubno teorijo, naj se religija izloči iz vsega javnega in političnega življenja.« V časih boja je lahko vsaka slabost in malo-

¹ o. c. 37.

² V pismu na »Unione Sociale« (22. nov. 1909): »Non è nè leale nè decoroso il simulare, coprendo con una bandiera equivoca la professione di cattolicesimo, quasi fosse una merce avariata e di contrabbando. Col concetto poi giustizia cristiana, assai largo e pericoloso, non si sa mai a qual punto si potrebbe arrivare...«

³ o. c. 40.

marnost vzrok izgubam, ki se ne dajo več popraviti. In naj bo komu ljubo ali ne, kristjan je vedno v boju.¹

Nič ne velja ugovor, da takega časnika ljudje ne bodo brali. Brali ga bodo, tudi liberalci, če bo dobro urejevan, interesantno pisan, poln ognja in duha. Za tiste pa, ki ga morda ne bodo brali, velja Dantejev izrek: »guarda e passa«, mimo njih naprej!²

Seveda ni treba, da bi moral biti vsak časnik enako bojevit. Ljudje so res različni. Enim ugaja bolj Elijev duh gorečnosti, drugim bolj Davidova miloba. Vse po pameti!³

Kaj naj katoliški časnik posebno poudarja? Predvsem naj o vsaki priliki odločno pobija velike moderne zmote, materializem, evoluciolizem, modernizem, indiferentizem, in prav tako odločno brani tiste velike resnice, ki jih te zmote zanikujejo. Kažipot v tem naj so katoliškim časnikom zlasti papeške okrožnice, ki obravnavajo vsa velika časovna vprašanja.

Umevno je samo po sebi, da mora biti časnikar mož discipline. Brez edinstva ni zmage. Najvišja avtoriteta za katoliškega časnikarja mora biti Cerkev. Naj nihče ne ugovarja, da Cerkev ni v vsem nezmotljiva. Ali je mar za pokorščino vedno potrebna nezmotljivost? Katoliški časnikar naj bo prepričan, da »bo za religijo in socialno blaginjo vedno bolje, če bo poslušen ukazom in tudi svetom papeža in škofov, kot pa če bo delal po svoji glavi, in naj se mu zdi svoja sodba še tako utemeljena!«⁴

Malo modro je, če prinaša katoliški časnikar o cerkvenih stvareh novice, ki so negotove ali že na prvi pogled neverjetne, ali če začne razpravo o cerkvenih vprašanjih, ki jih dobro ne umeje, ali če izkuša nekako prehiteti ali izsiliti sodbo cerkvene avtoritete. Nemodro ravna katoliški časnikar, če precenjuje moč nasprotnikov, ker tako vzbuja v svojih vrstah malodušnost; nemodro pa tudi, če nasprotne moči podcenjuje, ker tedaj goji med svojimi prazne upe ali jih zaziblje v brezdelni dremež.⁵

Katoliški časnikar mora biti goreč, a obenem moder, zakaj ni prave gorečnosti brez modrosti. Vendar se je pa v naši dobi bolj bati slabosti, mlačnosti, neodločnosti, malodušnosti kot pa prevelike gorečnosti. Moderna kultura je mehkužna, možje

¹ o. c. 41-2.

² o. c. 41.

³ o. c. 43.

⁴ o. c. 52.

⁵ o. c. 54-5.

močne volje so vedno bolj redki. Človeški oziri in javno mnenje so tirani, ki toliko pisateljev drže v okovih!¹

Časih se sliši: prav, bodimo odločni, a ne pretiravati načel!

Kaj se to pravi, pretiravati načela? Ali to, da ni treba sprejeti načel celih in vseh, ampak le deloma? ali, da ni treba iz njih izvajati vseh posledic, ki logično slede? ali, da jih ni treba porabljeni na vse, na katere se ozirajo? To bi se dejalo, da načela niso načela, da se resnici lahko kaj odvzame in kaj lažnivega doda!²

A treba se je, pravijo, prilagoditi času. Gotovo, če je mogoče po vesti in pameti, sicer nikdar! Časi, ki v njih živimo, so slabi. Tu velja Pavlov izrek: *Nolite conformari huic saeculo!* Nikar se ne prilikujte temu svetu! (Rim. 12, 2.) Prav, rabimo milejše izraze, a ne kvarimo izrazom zmisla: ne imenujmo tega, kar je neresnično, dvomljivo, kar je pogubno, nepopolno! Prav, ločimo zmoto in osebo, a le kolikor je mogoče; iz ozira do osebe ne smemo pustiti, da se širi zmota, brezboštvo, brezverstvo. Ni naša krivda, če zadenemo tudi osebo, ko moramo udariti zmoto. Ni namreč mogoče, če javno osmešimo, če po pravici ocenimo in označimo zmoto, da ne bi nekaj sence smešnosti in neumnosti padlo tudi na osebo, ki je zmoto javno širila. To velja, če je oseba v zmoti kaj takega zagrešila. Kadar pa gre zoper krive nauke ošabnih sovražnikov Cerkve ali grdih hinavcev, tedaj treba brezobzirno ožigosati njih pogubne in nesramne spise. Tu je edini pravec resnica in pošten namen.³ Seveda je ljubezen splošna zapoved. A ljubezen mora biti urejena. Tu gre predvsem za splošni blagor. Tega pa ni mogoče drugače očuvati, kakor s tem, da uničimo njih kvarni vpliv. Ta vpliv pa jim daje ravno avtoriteta. Množico ravno zводи mnogo bolj avtoriteta kot pa razlogi. Zato treba v takih slučajih udariti avtoriteto. Že sv. Bernard je dejal: Brezverce treba z nepremagljivimi dokazi ugnati, da se, če je mogoče poboljšajo; če pa ne, da izgube vsaj avtoriteto in moč, s katero druge zapeljujejo.⁴ Opomniti je pa, da govorimo o javnosti. Privatno s posameznimi grešniki kajpada krščanska ljubezen in modrost marsikdaj priporoča drugačno ravnanje: sočutje in milobo. Tu pa ne gre v prvi vrsti za to, da bi

¹ o. c. 57.

² o. c. 57.

³ o. c. 60.

⁴ »Perdant auctoritatem facultatemque alios subvertendi.« (De consider. 1. III. c. 1. nr. 3.)

se brezverci izpreobrnil, marveč da ne bi kvarili drugih; časnik hoče ljudstvo obraniti brezboštva in brezverstva!¹

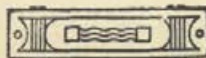
A to je sovrašтво in jeza. Sovrašтво do zlobe, da; sveta jeza na zlobneže, da. Gorje človeški družbi, če tako sovrašтво in taka jeza ne bi bila upravičena!²

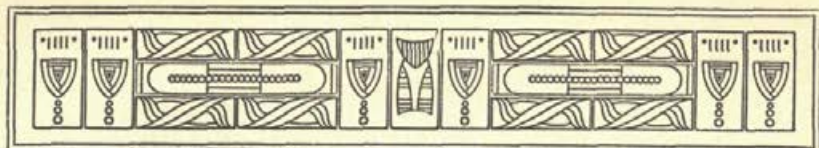
Seveda je spet čud raznih pisateljev in raznih čitateljev različna. Eni so bolj bojevite, drugi bolj mirne narave; pri enih zmore več čustvovit in ognjevit jezik, pri drugih miren silogizem. Splošno rečeno, za množico treba čustva in ognja. Množica ne more slediti dolgim dokazom, ne dovzame njih prave dokazne moči, in ne uravnava svoje volje po hladnem premisleku; množico treba pretresti in prevzeti z ognjevitim jezikom. Tako delajo tudi nasprotniki. Nasprotniki zavijajo svoje sofizme v zapeljive oblike, delujejo z očarljivim in bogatim slogom, z metaforami in govorniškiimi figurami, da prevarajo duhove in pridobe srca. Zato so tudi svetniki in papeži vedno rabili najmogočnejše izraze, kadar je bilo treba udariti zmote. Ljudje so ljudje in ne zgolj duhovi. Vse to ni v nobenem nasprotju z izrazom sv. Avguščina: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. V potrebnih rečeh edinost, v dvomljivih svoboda, v vseh ljubezen. Dà, a resnica je potrebna, brezverstvo ni nič dvomljivega, in javno pobijati javne zmote je delo ljubezni do ljudstva in Boga. — —

Tega torej bistveno treba, da bo katoliški časnik zares katoliški.

¹ o. c. 62.

² o. c. 63.





OBZORNIK.

Verstvo in kultura.

Radikalizem življenja.

»Svečeniška Zajednica« (1913, zv. 10) je prinesla važen članek o radikalizmu dela in življenja.

»Zadnji hrvatsko-slovenski katoliški shod,« pravi članek, »se je vršil v znamenju katoliškega radikalizma, predvsem — načelnega radikalizma. To je tudi prav v dobi modernističnih zmot, v dobi ‚interkonfesionalnega krščanstva‘ in ‚krščanskih baz‘. Svetlo čisto, jasno načelo je prvi in neobhodni pogoj zdravemu ustvarjanju in vsakemu organizatoričnemu preporodnemu delu.

Toda poleg radikalizma načel je še drugi radikalizem, radikalizem dela ali volje. Ta radikalizem obstoji v življenju, ki se do skrajnosti strinja z načeli, ki smo si jih osvojili kot prava in resnična, pa naj nas stane to še toliko žrtev, da, četudi življenje . . .

Mnogi dobro misleči opazovalci naših razmer vidijo v vrstah katoliške vojske razne tuje elemente, ki se vojskujejo in delajo v službi katoliške ideje, dočim sami ne verujejo v božanski izvor in resničnost te ideje in stoji zato tudi njih življenje v nasprotju s katoliškim naukom. To je tisto, kar dandanes dobrega katoličana mora skrbeti in ta skrb se je izražala tudi na katoliškem shodu z zahtevo: Kdor dela za katoliško stvar, naj kot prepričan katoličan tudi živi; sveti stvari treba sveto služiti.

Ta klic po praktičnem krščanstvu in izpopolnjevanju samega sebe je upravičen in neobhodno nujen postulat za vsako zdravo katoliško akcijo.

Eno krivo načelo rodi v posledicah najbolj usodne zmote. Eno samo osnovno načelo, n. pr. o sintetičnih sodbah a priori, ki je je Kant postavil za podlago in izhodišče svojemu modroslovnemu sestavu, podre temelje metafiziki in z njo religiji in etiki, ter ustvari povsem nov, krščanstvu skrajnje nasproten svetovni nazor. Nekaj podobnega velja tudi za praktično življenje. Tu zavzema mesto razuma volja, mesto umskih zablod neredno nagnjenje in poželenje. Tu se gornji filozofični stavek tako glasi: Neurejeno nagnjenje, neukročena strast, pa naj se zdi še tako nezatna in neškodljiva, rodi v javnem življenju najusodnejše posledice za celo družbo. Kako

malo zahteva slavohlepje selskega župana, da se uteši in zadovolji, vzemite pa slavohlepnega kralja ali vojskovodja: koliko prelite krvi, uničenih eksistenc; koliko opustošenih dežel, nesrečnih družin bo mu žrtev. Prešeštnik onesreči svojo ženo, upropasti svojo rodbino, s svojim slabim zgledom okuži ozki krog svoje bližnje okolice; kronan prešeštnik razdene cela kraljestva, potegne s seboj v brezno nemorale cele narode. Dosti je spomniti enega kralja, Henrika VIII., kralja angleškega. Greh je po svoji naravi pohlepen, egoističen, zato podrejuje sebi družbo, zato žrtvuje občno korist zasebni koristi.

To so resnice, ki jih potrjuje vsakdanja izkušnja. Ker pa prehaja v novi dobi težišče ljudske delavnosti vsebolj iz zasebnega življenja v javno življenje, zato dobivajo te resnice vedno večjo važnost. Uvaževati jih morajo zlasti oni, ki jih Previdnost kliče, da prevzamejo vloge voditeljev javnega življenja in raznih strok javne delavnosti.

Sužnji greha in neukročenih strasti so slabi voditelji naroda; taki ne bodo pospeševali občne koristi, ampak jim bo častno mesto in zaupanje ljudstva le sredstvo v doseg zasebnih aspiracij. Tak voditelj je uprežen v jarem egoizma, v njem ni idealizma, ne zmisla za žrtve. Usta so mu polna svobode, a sam ne trpi nobenega ugovora in vlada le z neznosnim absolutizmom. Pod devizo demokratizma se je povzpел do uglednega mesta, a neukročena strast je naredila iz demokrata demagoga.

Z velikim navdušenjem se je pozdravila blagovest krščanskega demokratizma, saj je došla katoliškemu svetu iz samega Rima. A danes je krščanski demokratizem že v mnogih deželah na slabem glasu, in od tega, kar se je od njega pričakovalo, je malo izpolnil. Namesto svobode, namesto pospeševanja kulturnih in materialnih narodnih interesov, namesto izobraževanja in vzgajanja nižjih slojev za umno sodelovanje v javnem življenju gledamo tuintam izkoriščanje ljudskega imetja v privatne namene poedincev in ožjih pristašev, poneumnovanje ljudskih slojev, aristokratsko preziranje proste plebejske roke, diktatorstvo in absolutistično uveljavljanje lastne volje, neukročeno hlepenje po časteh in naslovih.

To uničuje dandanes požrtovalno delo tolikih katoliških boriteljev na socialnem, političnem in prosvetnem polju; to ovira ustvarjanje krščansko-demokratskih idealov; to dela od krščanskega demokratizma pravo karikaturu.

Proti temu zlu treba radikalnega sredstva. Nudi ga — asceza. Asceza mora biti vsakdanji kruh katoliške inteligence, zlasti one, ki ima nalogo voditi narod v javnem življenju.

Asceza kroti strasti ter podreja tisto trojno poželenje, ki je počelo vsega greha in neurejenih želja, razumu in milosti. Asceza duši v srcu egoistične težnje, a na njih mesto sadi kali ljubezni, ki je po svoji naravi difuzivna, ki ne zavida, ki ne išče svojega, vse prenese, vse pretrpi, vse žrtvuje. Asceza uči človeka umreti samemu sebi, odpovedati se samemu sebi, utrjuje ga v ponižnosti, v preziranju zemeljskih dobrin, časti in slave, uči ga vedno in

povsod osebno korist in udobnost zapostavljati božji stvari in občni blaginji. Asceza ustvarja idealiste, može dela, vzor - značaje. Asceza vzgaja katoliškim narodom O' Connelle, Garcia Morene, Windthorste.

Asceza predpisuje tudi sredstva, ki jih je treba rabiti, da si pridobimo kreposti, potrebnih za vsakega, kdor dela na prosvetnem, socialnem ali političnem polju kot poslanec, kot ljudski voditelj ali učitelj. Ta sredstva so: premišljevanje verskih resnic, molitev, prejetanje sv. zakramentov, zlasti sv. obhajila, zatajevanje samega sebe, premagovanje strasti. Od narodnega prvaka ali ljudskega voditelja, ki mu je asceza tuja, ne pričakujemo nič dobrega. Prej ali slej bo zmagal v njem egoizem ali kaka strast, in mu bo postalo to, kar bi moralo biti sredstvo, namen, a namen sredstvo. To velja za duhovnike in lajike.

Med našimi lajiki, tudi katoliškimi, prevladuje splošno prepričanje, da je asceza samo za redovnike in duhovnike, a ne za lajike. To je kriva misel, ki je treba z njo temeljito obračunati. To imperativno terja žalostna izkušnja naših dni. Tudi lajik se mora hraniti z ascezo, zlasti pa še lajik, ki se bojuje v vrstah katoliške vojske za božjo stvar. Duhovne vaje za lajiško inteligenco bi morale biti stalna rubrika v programu katoliške akcije. Naši lajiki bi se morali seznaniti z ascetičnimi pisatelji, nositi vedno s seboj to ali ono ascetično knjigo. Vsakdanja sv. maša, pogostno, tedensko ali tudi vsakdanje obhajilo ne bi smelo biti nič redkega v vrstah naših lajkov; katoliškim lajikom bi moralo biti pravilo, da se vpišejo v to ali ono bratovščino, v tretji red sv. Frančiška, v Marijine kongregacije in podobno. Tudi po en list nabožne ali ascetične narave bi se moral nahajati na mizi katoliškega lajika.

Res clamat... Čujte vi vsi, ki se vas tiče!«

Tako idealni jugoslovanski prvoboritelj v »Zajednici«. Poslanec večkrat pri sv. obhajilu? v tretjem redu, Marijini družbi? z ascetičnim listom v roki? Ali se nam ne zdi vse to nekam čudno? Dà, a prav to je dokaz, kako globoko smo še ali že prežeti in prevzeti od naturalizma. Moderni svet se takim rečem smehlja in ker ljubujemo z modernim svetom, nas je sram! In vendar je vse to tako samo-umevno, če nam krščanstvo ne bodi samo lepa fraza, ampak življenje. Krščanstvo zajemlje svoje življenje iz evharistije, in evharistija je v Cerkvi. Le živi stik s Cerkvijo nam torej more dati resnično krščanskih kulturnih delavcev in voditeljev. Čitajte življenje Garcia Morena ali velikega voditelja nemških katoličanov Mallinckrodt! Evharistija je bila življenje njih življenja! In takih mož hoče tudi naš čas. Proti radikalizmu nevere zmore le radikalizem vere!

Dr. J. E. Zorè: **V tem znamenju boš zmagal.** Zgodovinske slike iz prvih krščanskih stoletij. 1913. Izdala in založila Družba sv. Mohorja v Celovcu.

Že davna želja je bila, da bi podala Družba sv. Mohorja našemu ljudstvu od časa do časa kako lepo poglavje iz zgodovine krščanstva. Take zgodovinske slike, se zdi, da se tako lepo strinjajo

z nameni družbe. Ker se vidi iz njih, kako deluje v Cerkvi božja moč, se ljudstvo utrjuje v veri in podžiga na krščanski heroizem. Zgodovinsko ozadje kaže ljudstvu zgodovino raznih dob in ga tako izobrazuje. Obenem pa se take zanimivo pisane slike bero kakor povesti in so za ljudstvo najlepša zabava.

Letos, ob Konštatinovem jubileju, nam je družba res podala tako zgodovinsko sliko ali bolje vrsto slik iz prvih krščanskih stoletij do zmagoslavnega izhoda Cerkve iz katakomb. Naslov slikam je: »V tem znamenju boš zmagal«, ker kažejo, kakor pravi lepo pisatelj, »kako je Kristusova Cerkev zmagovala z vsem, kar križ pomenja, s trpljenjem, z živo vero v skrivnost križanega Boga; kako je zajemala svojo moč za te strašne boje zlasti v Najsvetejšem zakramentu, ki je živ spomin trpljenja Kristusovega; kako je naposled njen prvi zaščitnik na rimskem cesarskem prestolu (Konštantin Veliki) zmagal prav dobesedno pod zastavo, na kateri je blestelo znamenje sv. Križa« (str. 31).

Sodimo, da bo ljudstvo te knjige po pravici veselo. V njej je toliko lepega in bodrilnega, da bo zajemalo ljudstvo iz nje novega življenja, veselja in poguma. Kako lepe so slike: o škofu Ignaciju, mučencu Justinu, sv. Ceciliji, sv. Perpetui! Kako zanimiva povest o katakombah, o zadnjih bojih Cerkve in o izhodu iz katakomb! Škoda le, da je moral pisatelj obdelati tako dolgo dobo! Kako hvaležno delo bi bilo, ko bi bil mogel z vso zgodovinsko vernostjo predstaviti eno dobo in bi iz tiste dobe sijal ta ali oni krščanski junak! Recimo: Cesarski Rim in sv. Peter, ali: Poganstvo in mučenec Justin, ali: Rimska Afrika in sv. Perpetua. Ali ne zaslužijo cele knjige same katakombe? Pravimo, škoda, a seveda, pisatelju je bil določen okvir: Konštantinov jubilej. Želimo pa, da bi se pisatelj ne ločil več s tega tako hvaležnega polja.

Omenimo par podrobnosti! Posebne hvale vredno je, da pisatelj tako vestno loči, kar je strogo zgodovinskega, od tega, kar ni ali kar je morda le legendarično, da pa vendar tudi legend ni zavrgel, temveč po pravici ravna ž njimi z veliko ljubeznijo in nežnostjo, saj niso brez zgodovinskega zrna in je obenem v njih toliko globoke in verne ljudske poezije. Kadar ni kaka stvar gotova, jo označi vsaj z besedico »baje«. (Ne vemo pa, če je ljudstvu ta beseda dosti znana.) Tuintam se nam zdi, da so refleksije prebogate. Bolj zanimivo je, če govori namesto pisatelja zgodovina. V poglavju o katakombah je moral seči naprej do naše dobe. To nekoliko moti enoto zgodovinske slike, a se tega skoraj ni mogel ogniti. Opozoriti moramo tudi na lepe, skrbno izbrane ilustracije. (Le moderni naslovni list pa podoba dobrega pastirja na str. 3. kazita harmonijo!) —n—

Kvarni vpliv časnikov.

Italijanska katoliška revija »Civiltà Cattolica« (1913, 19. julija, str. 162—181) je odločno nastopila zoper časopisje, ki kvari ljudsko nravnost s pikantnimi noticami o ljubezenskih aferah in samomorih,

z dolgimi opisi zločinov, s podrobnimi poročili izpred sodišča. Nič ne pomaga, pravi, če tak poročevavec na koncu s kratkim stavkom zločin obsodi, ko ga je pa poprej tako opisal, da je že vzbudil živalske instinkte. Tak časnikar je podoben D'Annunziju, ki v sredo kake umazane scene naenkrat postavi svetnika. S tem ni scena nič manj nesramna, ampak le še brezbožna. Pošten časnikar tako poroča, da ne deluje zmota v domišljiji čitatelja kot nekaj ljubeznivega in zločin kot nekaj mikavnega, ampak zmota kot zmota, zločin kot zločin. Slab časnikar pa mnogokrat že s samim naslovom kvari, govoreč o »tragedijah src«, o samomorivcih, ki jih je »življenje prevaralo« itd. Seveda so novice, tako opisane, bolj »interesantne« in »senzačne«, a ta interesantnost in senzacija zajemlje svoj mik iz sfer, kjer se javljajo le temni nagoni človeškega bitja.

Časnikarji mnogo premalo vpoštevajo moč sugestije. So čitatelji, ki do njih sugestija nima moči, ki se upirajo vsemu, kar je nenravnega, a koliko je drugih, slabotnih, mladih, ki jim slabo berivo oskruni srce, zastrupi domišljijo in vzbudi speče nagone. Koliko zla se zgodi pod vplivom časnikov!

Tu treba odločnega odpora staršev, vseh svobodnih državljanov in tudi časnikarjev samih. Država bi tudi lahko pomagala, a ne bo. Zaveda se sicer, da mora skrbeti za snago cest, da sme prepovedati vodo iz okuženih vodnjakov in zapleniti pokvarjena živila; prisvaja si tudi vrhovno nadzorstvo šolstva in vzgoje, a da bi zaprla umazane kloake nenravnosti in skrbela za нравno vzgojo ljudstva, za to ne čuti potrebe. »Civiltà Cattolica« apelira zlasti na časnikarje same. Časnikarji naj bi se zavedali svoje odgovornosti, ko izvršujejo s svojimi časniki nekako javno učiteljstvo med ljudstvom. Spominjali naj bi se vsaj besed, ki jih je dejal Viktor Hugo pesnikom: »Ne zabite, da čitajo vaša dela tudi mladi ljudje. Smilijo naj se vam mlade plave glavice! Dolžni smo več spoštovanja mladini kakor starosti!« Časnikarji naj pomnijo, da je ljudstvo tudi le velik otrok in najbolj nevaren otrok! Časnikarji in časniki bodo spoštovani, če bodo sami spoštovali, kar treba spoštovati!

Dolžnosti katoliških časnikov. O priliki zadnjih volitev na Goriškem, ko se je tako močno pojavil razdor med staro in mlado strujo, je izdal cerkveni nadzorovalni zbor »Consilium vigilantiae« v Gorici sledeča navodila o dolžnosti katoliških časnikov:

a) »Glasila, ki hočejo veljati za katoliška, naj ne apelirajo le za časa volitev na katoliška načela, marveč so dolžna ta načela udejestvovati vedno in povsod. — b) V slučaju kake razlike v mnenjih morajo katoliškim glasilom veljati nauki papeža Leona XIII.: »Ker vzajemnosti ni nič bolj nasprotno kakor trpke besede, predrzna sumničenja, krivična očitanja in kar je tem enakega, je treba z največjo previdnostjo tega se ogibati in sovražiti.« (Ad Episc. Hisp. d. 3. dec. 1882. — c) Četudi sodi kak list v enem ali drugem zgolj političnem vprašanju drugače, je treba paziti, da se pri polemiki ne prekoračijo meje pravičnosti in ljubezni in da se spoštujejo

osebe, ki so vdane naukom sv. Cerkve. (Epist. 3. avg. 1881.) — d) Dalje mora poudarjati Cons. Vigil., da se mora tudi politika ravnati strogo po načelih katoliške morale. Cerkvena oblast ima paziti, da se vsi drže teh načel in ne obračajo morale po politiki... Vsako človeško dejanje, torej tudi politiško, spada pod forum katoliške morale. Ker je pa Cerkev varhinja moralnih resnic in od Boga postavljena vzgojiteljica narodov, ima kot taka neoporečen vpliv tudi na politiško življenje in zato katoliška politika ne sme prekoračiti onih mej, ki so jih začrtala katoliška načela. — e) Katoliški politiki morajo spoštovati škofovo avtoriteto: »In omnibus rebus, quae religionem actionemque Ecclesiae in societate attingunt, Ephemeridum scriptorum est, non secus ac ceterorum Christianorum, mente ac voluntate Episcopis suis Romanoque Pontifici prorsus subesse... decretis parere et ut caeteri pareant, curare.« (Epist. 17. jun. 1885.)

Socialna politika.

Dejanja govore. Delo poslancev S. L. S. v deželnem zboru od l. 1908. do 1913. Ljubljana, 1913.

Poročilo kranjskega deželnega odbora o dež. zgradbah in pospeševanju gospodarstva na Kranjskem v dobi 1908—1913. Ljubljana, 1913.

Na grde klevete, ki ob njih živi liberalna stranka svoje brezplodno življenje, je Slovenska ljudska stranka najbolje odgovorila z dokumentarnim poročilom o svojem delu. Kdor je pošten, tako najlože spozna, kaj je resnica, a kaj laž.

V knjižici »Dejanja govore« S. L. S. v trinajstih poglavjih na podlagi stenografičnih zapiskov nakratko našteva in pojasnuje, kaj so storili nje poslanci v zadnji šestletni dobi deželnega zbora. Omenimo le važnejša poglavja: Za volilno preosnovo; za narodne pravice; za gospodarski napredek; za pravice občin; za šolstvo; za kmečki stan. Storilo se je 1000 sklepov in sklenilo 55 zakonov. Med sklepi so taki, ki pomenjajo brez dvoma velika kulturna dejanja: ustanovitev deželnih električnih central, obrtnopospeševalnega urada, slovenske trgovske šole, gospodinjiskih šol, deželne banke. Med zakoni so melioracijski zakon, vodopravni zakon, cestni zakon, šolskonadzorstveni zakon, spet brez dvoma, kakor je poudarjal tudi deželni glavar v sklepnem govoru, »pravi mejniki v skromnem obsegu naše domovine«.

»Poročilo deželnega odbora« pa podrobno našteva, kaj je storila S. L. S. po svojih zastopnikih v deželnem odboru za vodno preskrbo, za melioracije, zgradbe cest in mostov, za živinorejo itd.

Brez poznanja teh dejstev naj nihče ne presoja dela S. L. S. To je zahteva preproste pravičnosti, ki pravi, naj nihče ne sodi, česar ne pozna.

A. U.

Zgodovina.

Dr. Josip Gruden: **Zgodovina slovenskega naroda.**
3. zv. Izdala Družba sv. Mohorja v Celovcu, 1913.

Letošnji tretji zvezek (207 str.) obravnava srednji vek, in sicer zgodovino turških bojev, kulturne razmere našega naroda, kmečke upore in zgodovino oglejskih patriarhov in solnograških nadškofov v drugi polovici srednjega veka, v kolikor je v zvezi s slovensko domovino. Slika se vrsti za sliko. Povsod obilica zanimivega, ponekod prav malo poznanega ali celo nepoznanega gradiva. Čitatelj dene knjigo kar nerad iz rok. Pisatelj je dokazal s tem zvezkom, kako lep mozaik je mogoče ustvariti iz drobčkenih, neštevilnih kamenčkov — dejstev naše zgodovine. Nekatera poglavja so naravnost plastična. Vsak čitatelj bo, čitajoč o rudarstvu, kar videl pred seboj stare slovenske rudarje, kako pobirajo gori pod Jelovco in drugod železno rudo, kako jo tope in kako nosijo železne pogače naprodaj.

Na prvi hip se zdi, da so turški boji in kmetski upori obdelani prenakratko in suhoparno. Pomisliti pa je treba, da največji dogodki te vrste ne spadajo v okvir 3. zvezka. Vendar se nam zdi škoda, da niso ta poglavja naše zgodovine v celoti skupaj obdelana. V izvrstno pregledani knjigi ni mogoče pri prvem pogledu najti napak, še tiskovnih ne. Če bi imel kaj pripomniti, bi bilo, da bi pri vzrokih kmetskih uporov morda vendar kazalo še posebej poročati, da spadajo med vzroke: nezadovoljnost z novotarijami na pravnem polju (pričenja se uveljavljati rimsko pravo), nezadovoljnost z verskimi razmerami in želja materialno razmeroma dobro stoječega kmetskega stanu po političnem vplivu in neodvisnosti od gosposke. Pri oglejskih patriarhih bo vzrok nepotrditve koroškega Filipa menda drugi, kakor ga navaja pisatelj. Pri patriarhu Rajmundu, ki je sam stal na strani Rudolfa I., se ne more govoriti o nasprotju do Habsburžanov, kajti zveza s solnograškim nadškofom in vovbrškim grofom velja goriško-tirolskim dinastom. Srednjeveške denarne vrednosti bi kazalo bolj enotno in natančneje določiti, kakor se je to zgodilo v tem zvezku. Knjiga je bogato ilustrovana, kar zelo povečuje njeno vrednost in rabljivost. Nekatero slike so sicer manj vredne. Morda bi kazalo v prihodnje pri vseh slikah tudi navajati vir.

Končna sodba o tretjem zvezku je splošno ta, da je najlepša in najzanimivejša knjiga letošnjega leta.

Dr. K. C.

Kulturni listek.

Ljubljanski Zvon, 1913, št. 9. Beletristična »umetnost« na stališču neke vrste dnevnega časopisja.

Kako nizko, in svoje kulturne naloge nevredno stališče je zavzela beletristika tiste vrste, ki oholo prezira splošno veljavna pravila o dobrem in lepem, nam poročajo razni proizvodi na tem

polju, ki kakor kalužnice iz močvirja poganjajo iz tal nasprotnih nam leposlovnih listov. Za dokaz en tak proizvod naslovljen »Užugana ljubezen«, ki je izšel v zgoraj imenovani številki Ljubljanskega Zvona. Kot dušni te malo lepe in umetniško nič vredne zgodbe je podpisan neki A. Labud. V informacijo »Časovim« bralcem naj služi tale površna vsebina:

Absolvirana učiteljska kandidatinja Roza Zimec se je odločila, da gre k semenškemu ravnatelju, ki je bil pred malo časom še njen katehet; da zahteva od njega, naj ji vrne mladega bogoslovca Antona Skalo. Roza Zimec trdi, da ima pravico do bogoslovca, češ da se ljubita — ona njega in on njo.

Potrka na ravnateljeva vrata in vstopi.

»No gospodična Zimec? Prosim. Moja nekdanja učenka je še zmerom tako boječa, še zmerom nekoliko sramežljiva. Tako prijetno-nenaden obisk —«

Ravnatelj ves sladak in prijazen. Gospodična pa »v zrcalu (!) na nasprotni steni se je videla pred njim in zazdela se je sama sebi vsa majhna in slabotna — drobna golobica pred mrkim jastrebom.«

Ravnatelj: »S čim vam lahko postrežem, Rožica Zimec? Letos menda končate? In potem — služba? Ženitev? Odkar ste bili moja učenka, ste postali cela dama. Prosim.«

Pomaknil je veliki naslonjač ob steni k svojemu sedežu ob pisalni mizi. — Roza Zimec mu razodene, da jo je neka srčna zadeva privedla k njemu. Ravnatelj jo ostro pogleda in »zdelo se mu je še najbolj pametno, da se z opolznih tal svetnega služabnika pravočasno umakne za varne okope cerkvene morale. Tam mu ne more nihče do živega, sam pa ima na vse strani odprto pot.«

Gospodična: »Evo, jaz ljubim . . . in moja ljubezen je v vaših rokah.«

Ravnatelj je razburjen. »Ali se ta ženska norčuje iz njega, ali pa mu je prišla resnično razkrivat svojo ljubezen? Okrenil se je nehote proti zrcalu in v tistem hipu se je živo zavedal, da so dani vsi pogoji, ki bi znali priti v poštev: štirideset let, najlepša moška doba, lasje po številu in barvi še vsi izborno ohranjeni, cvetoč obraz, krepki udje. Nato mu je pogled šinil k Rozi. Njeno bujno telo je slonelo v kanapeju kakor čarobnoživa uganka. Tudi tu so bili podani vsi pogoji: vročekrven, živahen, očitno precej strasten temperamet, zaljubljena domišljija učiteljsčne goske, ki obletava še vedno kakor mušica svetilko, podoba nekdanjega učitelja. No, in zdaj je mušica telebnila v plamen. Prečastiti se je samozadovoljno nasmehnil.« (Str. 462.)

Ravnatelj torej verjame, da je on predmet tiste »srčne« zadeve. In to svojo zmoto tudi v besedah izda. Seveda je ta osebna prevara povod, da pisatelj in čudna njegova junakinja ironično popravljata:

»Ah, nisem mislila vas, prečastiti; oprostite mojo nerodnost —« (str. 463).

Ko je videla, kako naenkrat je bil ravnatelj obrnil njene besede nase, »je prijetno začutila, da ga ima nekoliko na vrvi in da ji ni treba preveč trepetati.«

Ravnatelj pa je poslej »stal pri oknu s prekrizanimi rokami in njegove besede so bile mrzle in suhe. Zdaj je bil zopet jastreb... Gledal jo je nepremično. Pod njegovimi pogledi je bilo Rozi, kakor bi ji kdo zabadal dvoje tankih nožev skozi srce. Dvignila je obraz in njene oči so prosile milosti in usmiljenja.« (Str. 463.)

Ravnatelj ji razlaga: »Ali se zavedate, da igrate teknico neveste Kristusove, svete katoliške cerkve? Glejte: tudi mene so prignale podobne razmere kakor gospoda Skalo v te prostore. Tudi meni je bilo tedaj, kakor da se poslavljam od življenja in grem svojemu peklju nasproti. Čudna so pota božja. Ko sem se v teh posvečenih prostorih ozrl vase, sem namesto pekla našel odrešenje, srčni mir in srečo.«

Seveda so ti in podobni nauki z ozirom na čudno luč, v kakršno pisatelj postavi svojega ravnatelja — ironija. In res! »Roza je poznala take beseda. Vedela je, da so lahko resnične, ali pa tudi ne. Človek, ki jih je govoril, je bil po poklicu dolžan poskušati vsa sredstva, izigravati v sili tudi samega sebe, da pripomore nevesti Kristusovi do zmage.« (Str. 466.)

»Njegove besede so bile polne svetega ognja. Njegov pogled je vrtal neizprosno v deviško dušo zapuščenega dekleta.« (Str. 467.)

Sploh je vsebina spisa taka, da jasno kaže namen Roza Zimec omiliti kot »golobčico«, ravnatelja pa, kot zastopnika trde morale, predstaviti za »jastreba«. Z junakinjo vzklika pisatelj: »V tej minuti vedoma izrabljate svoj poklic, da skušate z darom, ki vam ga je nebo naklonilo nesrečnim dušam v pomoč in tolažbo, zmešati nesrečno bitje, ki vas prosi, da mu vrnete najdražje, kar ima na svetu.« (Str. 468.) Toda »dočim se je Roza še vedno tresla na svojem sedežu, je prečastiti zopet mirno odprl svoj brevir in nadaljeval v polglasnem mrmranju, kjer je bil ob Rozinem prihodu prekinil. Zdajpazdaj mu je zdrknilo oko prek rdeče obrobene strani k naslonjaču. Dvakrat se je obrnil stran, a iz baršuna se je trgalo še vedno hripavo stokanje.« Roza poprosi, naj da ravnatelj poklicati gospoda Skalo. Ravnatelj: »Obžalujem, gospodična. Gospod Skala ima opraviti v stolnici.« In vendar je bil gospod Skala doma, kot izvemo ob koncu historije... Ravnatelj naposled obljubi, da pokliče gospoda Skalo, toda pod pogojem, da ona poprej odgovori na neko vprašanje. Gospodična obljubi. Ravnatelj vpraša (str. 470): »Gospodična Zimec, ali je bilo vaše razmerje z gospodom Skalo tako intimno, da se vsled tega čutite mater?« Roza je odkimala. »No torej!« se je oddahnil prečastiti z vidno radostjo. »Stvar je v redu,« je ponovil. »Z gospodom Skalo ne morete govoriti.« — »Prečastiti, ali saj ste mi ravnokar obljubili.« — »Kaj bi se prerekala,« je odločil prečastiti. »Stvar je v redu.« — Hitel je iskat klobuk in suknjo. Nato je prinesel iz stranske sobe par svetlih čevljev in gledal po sobi, kakor bi iskal, kje bi se preobul. Roza

je videla, da jo peha iz sobe. Obrisala si je v naglici objokane oči, si popravila klobuk in obleko in odšla tiho, brez besede. Prečistiti je stopil za njo in ji še pri vratih priporočal: »Molite, gospodična, molite in zaupajte v Boga!« Ko je ostal sam, je suktno in klobuk zopet obesil ter odnesel čevlje v stransko sobo.« (Str. 472.)

In drugo jutro? »Drugo jutro po maši je ravnatelj čakal v svoji sobi. Postrežnica mu je prinesla kakor vsako jutro kavo in časopis. Med zajutrkom je ravnatelj kakor navadno preletel naslove z očmi. Danes se je zdrznil ob drobni notici na tretji strani: »Utopljenka. — Včeraj zvečer so potegnili iz vode... spoznali v njej Rožico Zimec... nesrečna ljubezen...«

Dogodba ni umotvor niti po vsebini niti po obliki, to je res. Ampak značilna je za tisto smer v leposlovju, ki je začela pisati svoje »umotvore« v duhu notic in dopisov kakega »Slovenskega Doma«. In poučna je v toliko, ker kaže podobo, kam naposled mora dospeti versko-nasprotna takozvana umetnost. Odurni ton neke vrste dnevnega časopisja je tista dominantna, ki zveni izpod peres nasproti nam stoječih »umetnikov«. In to naj bi bila umetnost, ki je po svojem bistvu nekaj idealno lepega, kar blaži, dviga in navdušuje! Ne! Taka »umetnost« je dekla, ki služi strankarski strasti in nizkemu sovraštvu do vsega, kar je v zvezi s Kristusom in Cerkvijo. Ali ni tembolj dolžnost beletristov na katoliški strani, da tudi na svojem polju odbijajo napade nasprotnikov — seveda v zmyslu prave umetnosti! Prapor lepe umetnosti treba dvigati tem više, čim niže v blato ga hočejo poteptati tisti, ki so se svoj čas ogrevali za »čisto in netendenciozno« umetnost. P. P.

Vzgoja liberalne inteligence. Človek ni vedel, odkod ta nepopisna sirovost, ki se tako ogavno širi iz umazanih liberalnih žurnalov in okužuje slovensko ozračje. Dr. M. Rostohar je posvetil v to temo. V »Napredni Misli« (II, 1913, str. 60) opisuje, kako se je vzgajala napredna mladina na Dunaju pred desetimi leti, torej v dobi, iz katere so izšli sedanji liberalni mladini. Pravi, da so bile razmere med dunajskim dijaštvom »naravnost žalostne«. V ilustracijo: kako se prvoletniki »bruci« delali izpite, da so postali »Slovenijani«.

»Začel se je izpit. Natakhar prinese dva štefana piva. Naloga se je glasila: Kdor prej izpije na dušek ter drugemu reče ‚butelj‘, ta je rešil prvo nalogo brucovskega izpita. Drugi del izpita se je vršil pa v drugem — lokalu...«

Punctum!

»**Slovenski Narod**« (9. oktobra, 1913, št. 232): »Denar in požrtija, to je edina vera našega klerikalizma.«

»**Svobodna Misel**«. S 1. januarjem 1914 začne VI. letnik, »trdno odločena, kakor pravi, kljubovati in pobijati z vsemi silami dnevno naraščajoči, za narod ponižujoči, hlapčevski rimsko-klerikalni element.«

Predsednik Slovenske Matice o kulturi. Predsednik »Slovenske Matice« dr. Fr. Ilešič je odgovoril na vprašanje, zakaj »Slovenska Matica« ob slovensko-hrvaškem katoliškem shodu ni izobesila na svoji hiši zastave v pozdrav slovanskim gostom: »Zato ne, ker je »Slovenska Matica« kulturno društvo, a katoliški shod nekulturna prireditvev.« Liberalna večina odbora mu je izrekla zaupnico.

Literarni zapiski.

Bolgarska slovnica in čitanka s slovensko-bolgarskimi razgovori. Sestavil profesor Anton Bezenšek na sofijskem vseučilišču. Sofija 1914. (Cena 1'40 K.)

Tragika zgodovine je sicer uničila upe, ki so jih imeli Bolgari in tudi mnogi izmed nas, da bo zaplapolal slovanski prapor, če ne v Carigradu, pa vsaj v Solunu. Zato bolgarski jezik ne bo še dobil tistega pomena, kakor bi ga bil lahko v srečnejših razmerah. Vendar se je zanimanje za balkanske brate iznova poživilo in tedaj smo opazili, da pravzaprav nimamo še niti slovnice bolgarskega jezika. Profesor Bezenšek je hitro priskočil na pomoč in napisal malo slovnico in čitanko. Slovnica bo zadoščevala, saj je potrebno samo to, da se poudarijo razlike med bolgarščino in slovenščino ter bolgarske osobitosti. Škoda pa je, da ni dodal še slovarčka, ki bi bil v njem zbral vsaj pogloblitve bolgarske posebnosti.

Statistika srednjih šol na Slovenskem in v Istri. Zagreb 1913.

»Društvo slovenskih profesorjev« je izdalo zanimivo statistiko o srednjih šolah v slovenskem ozemlju. Bilo je l. 1912. 32 srednjih šol, med njimi 22 gimnazij in 9 realk, 1 zavod je bil mešan. Število gimnazijcev je bilo 7692, realcev pa 3389. Po narodnosti je bilo Slovencev 4117, namreč 3395 gimnazijcev in 779 realcev, Nemcev 3368, in sicer 2223 gimnazijcev in 1145 realcev, Italijanov 3270, to je 1725 gimnazijcev in 1545 realcev. Jezik je bil na 11 gimnazijah in 6 realkah nemški, na 3 gimnazijah in 3 realkah italijanski, na 4 gimnazijah in 1 realki slovenski in nemški, in le na 1 srednji šoli, namreč na škofijski gimnaziji v Št. Vidu, slovenski!

Koliko slovenskih gimnazijji mamó torej? Eno! Eno, ki ima slovenski učni jezik in slovenski značaj. In mi sanjamo o slovenski univerzi?

Glasnik »Leonove družbe«.

Za »Čas« je podaril neimenovan 100 K. Hvala!