

XXV



LEONOVEDRVZBE

ANASTAS

LETOXXV



ZMCMXX 7 MCMXXI

## Vsebina.

### I. Razprave:

Sv. Avguština in njegova pot k Bogu. — Dr. Aleš Ušeničnik . . . . .	257
Avguštinove »Confessiones«. — Dr. Fr. Lukman . . . . .	274
O Božji državi. — Dr. J. Aleksič . . . . .	282

### II. Poročila in ocene:

Vsebinski pregled Vebrovega »Sv. Avguština« (Etbin Bojc) . . . . .	291
Ob Vebrovem »Sv. Avguštinu« (A. U.) . . . . .	302
Groß-Schnellerov Udžbenik Crkvenoga Prava Katoličke Crkve (dr. Rado Kušej) . . . . .	308

### III. Beležke:

Sv. Avguština o socialnem vprašanju (A. U.) . . . . .	312
---	-----

## SV. AVGUŠTIN IN NJEGOVA POT K BOGU.

*Dr. Aleš Ušeničnik.*

Sv. Avguštin se je dolga leta boril s težkimi vprašanji življenja. Zato je modernemu človeku tako blizu. Eno teh vprašanj je, kaj je z Bogom, ali je kaka pot k Bogu, ali ga je mogoče spoznati? Moderni človek je razdvojen. Nekaterim je Bog le težka, temna slutnja, nobene poti ne vidijo, ki bi vodila k njemu, nobene možnosti — razen morda vere —, ki bi nam podala kaj izvestnega o Bogu. Drugi so se vrgli v drznem poskusu iz nasprotja v nasprotje: čemu iskati poti, k Bogu ni treba nobene poti, Boga doživljamo, Boga intuitivno dojemamo. Eni in drugi pa zavračajo dokaze, češ z dokazi se dokazujejo matematične abstrakcije, ne pa živa religiozna dejstva.

Kaj je mislil o tem sv. Avguštin?

### **Označba sv. Avguština. Primera s sv. Tomažem Akvinskim.**

Če hočemo Avguštinovo filozofijo o Bogu prav umeti, ne smemo nikdar izpred oči izgubiti poti, ki jo je Avguštin v svojem življenju prehodil.

Pravi ateist, ki bi bil Boga zanikaval, Avguštin ni bil nikoli. Oče mu je bil sicer skoraj do konca pogan, a pobožna mati je vzgajala Avguština v katoliški veri, dasi po tedanji malodobri navadi ni prejel sv. krsta, ampak je ostal katehumen. Boga je izgubil bolj praktično kakor teoretično, kot dijak z nravnimi zablodami. Postal je, ne bogotaj, a Bogu tuj, obenem pa se mu je zmaličila božja ideja v neko neresnično in nemožno predstavo. Vendar je Ciceronovo delo »Hortensius«, ko mu je bilo šele devetnajst let, vzbudilo v njem silno hrepenenje po resnici, ki se mu ni več umirilo. Že tedaj, pravi sam v »Izpovedih«, se je začel vračati k Bogu. A pot je bila še dolga. Neugasna žeja po spoznanju ga je prignala najprej k manihejcem, ki so toliko govorili o znanosti in znanstvenem spoznanju. Zapisal se jim je in vdal njih nauku. A odgovora svojim vprašanjem pri njih ni

našel. Od vsega mu je ostala le nekakšna materialistična predstava o Bogu. Ker s to predstavo ni mogel nikamor, je nazadnje zdvojil o resnici in spoznanju in šel med skeptike, ki so imeli tedaj precej močno šolo, nazvano akademijo. Ti so dvomili, da bi bilo sploh mogoče kaj izvestnega dognati in spoznati. Toda kako bi mogel sam dvom pogasiti njegovo silno žejo po spoznanju? Tako je živel deset let razdvojen in brez miru. Tedaj so mu prišla v roke neka dela platonikov ali novoplatonikov, ki jih je bil iz grščine prevedel njegov ožji rojak Marius Victorinus. Glavni predstavnik novoplatonikov je bil Plotin, čigar nauke je zbral njegov učenec Porphyrius v »Enneadah«. Novoplatonizem je zares čuden pojav umirajočega poganstva. Kakor da se je skušalo poganstvo v zadnjem boju obupno pognati nad krščanstvo, je povzelo iz Platonove filozofije (nekoliko pač tudi iz judovstva pod vplivom judovskega misleca Philona, morda celo iz krščanstva, ker je bil prvi ustanovitelj te šole Ammonius Sakkas najbrž odpadel kristjan) kar moči najčistejše ideje o Bogu in človeku. Bog je Plotinu luč, a ne tvarna, kakor so si ga mislili manihejci, temveč duhovna, luč duhov. Platonov »svet idej« je Plotin prestavil v Boga samega. Vse stvari imajo svoje pravzore v Bogu, božje ideje so praliki vsega. Bog mu je vir vsega bitja, a sam vzvišen nad vse bitje, nepojmljiv in neizrekljiv. Človekovo blaženstvo je v Bogu, vse drugo veselje je človeka nevredno. Pot k Bogu je pot spoznanja in kreposti: resnica biva v notrini; po vedno napredujočem spoznanju in razsvetljena od zgoraj se dvigne duša nazadnje do Boga, časih celo do nekakšne božje intuicije; a da se more dvigniti k Bogu, mora biti očiščena; kakor oko ne more gledati solnca, če ni samo solnčno, tako duša ne more gledati Boga, če ni podobna Bogu, bogolična; to je tista platonska »katharsis«, tisto očiščevanje duše, ki jo je učil že Platon, zlasti v Phajdonu in Timaju. To idealno pojmovanje resnice in resničnosti je napravilo na Avguščina silen vtis. Vendar končnega zadovoljstva tudi tu še ni našel. Platonizem mu je dal novih spoznanj, a ni mu dal npravne moči. Spoznal je pa tedaj velikega škofa Ambrozija in po njem je spoznal tudi krščanstvo v novi luči. Tako je l. 387. po dolgih blodnjah prejel sv. krst.

Toda Avguštinov razvoj tudi s tem še ni bil dovršen. Prva leta po izpreobrnjenju se je še vedno mnogo bavil s filozofijo, potem je prešel k teologiji. A tudi teologija ima še razne stopnje.

Avguštin je prehodil vse in se povzpел v svojem duhovnem razvoju do tajinstvenih višin krščanske mistike.

Zaman bi se trudil Avguštin doumeti, kdor bi prezrl ves ta razvoj. Treba je umeti zmotne predstave, ki jih je Avguštin prejel od manihejcev, dvome, ki mu jih je zapustila v duši akademija, misli in izraze, ki sta mu z njimi duševnost obogatila platonizem in novoplatonizem. A tudi to bi še bilo premalo. Umeti je treba tudi mistični značaj njegove filozofije in teologije. Francoski asumpcionist F. Cayré je napisal celo delo o tem, da je pri umevanju Avguštinove filozofije in teologije največ nesporazumljenja vprav iz tega, ker mnogi niso vpoštevali mističnega značaja njegove miselnosti. Na to dvojje torej je treba predvsem paziti, da je bil Avguštin platonik in da je bil mistik. Kot platonik je povzel mnogo misli in tudi izrazov iz novoplatonizma. Saj so mnogi izrazi prešli sploh v krščansko teologijo. Tudi tiste besede n. pr. za tri poti, ki jih ločimo v askezi: *via purgativa*, *via illuminativa* in *via unitiva*, pot očiščevanja, pot razsvetljevanja in pot združevanja, so povzeti iz novoplatonske teozofije. A kakor je dalo krščanstvo tem izrazom drugačno vsebino in globlji zmisel, tako je dal tudi Avguštin nekaterim platonskim besedam nov pomen, časih tako, da se niti sam tega ni popolnoma zavedal. Takšna je n. pr. beseda »modrost« (sapientia). Avguštin jo je našel že v Ciceronovem Hortenziju, kjer je pomenila isto kar grška »sophia«, ozir. ljubezen do modrosti kar filozofija. Avguštin jo tudi dostikrat rabi v tem pomenu. A čim bolj se je vglabljal v krščansko mistiko, tem globlji zmisel mu je dobivala beseda modrost. Saj je tudi nam dar (donum) in darina (charisma) Sv. Duha. V mističnem zmyslu pomeni Avguštinu modrost nov in višji način božjega spoznanja, različen od naravnega umskega spoznanja, a različen tudi še od navadnega nadnaravnega spoznanja po veri, spoznanje, ki izvira iz vere in božje ljubezni in je nekakšna »cognitio Dei experimentalis«, kakor jo nazivljejo mistiki, nekakšno izkustveno, spoznavno intuitivno in afektivno osrečujoče spoznanje. Če govori Avguštin o modrosti v tem zmyslu, bi ga seveda popolnoma napak umeli, ko bi prenašali to na naravno spoznanje, na način, kako sploh pridemo do božjega spoznanja. Nekaj podobnega je z izrazi luč (*lux*) in razsvetljenje (*illuminatio*). Tudi te izraze je povzel Avguštin iz novoplatonizma. Toda če mu časih pomenijo isto kar n. pr. Plotinu, nekakšno

naravno osvetljevanje našega uma po svetlosti iz božjega uma in božjih idej, so dobile pod vplivom krščanstva še drugi in tretji globlji pomen, časih mu pomenijo razsvetljenje po milosti, kakor je rečeno v evangeliju, da je Kristus »luč, ki razsvetljuje vsakega človeka« (Jan 1, 9), časih pa tudi mistično razsvetljenje po izreku psalmista: »v tvoji svetlobi bomo gledali luč« (Ps 35, 10). Ni vedno lahko ločiti zmisel in zmisel in določiti, ali govori Avguštin kot platonik, ali kot krščanski teolog s platonskimi izrazi, ali celo kot mistik. To je dostikrat tem težje, ker sv. Avguštin ni kakor n. pr. sv. Tomaž Akvinski. Pri Tomažu je vse bistro opredeljeno. Akvinec loči filozofijo in teologijo, naravno in nadnaravno spoznanje, kaj zmore človek s svojimi močmi, kaj le z milostjo božjo, kaj pristoji človeku po naravi, kaj po deležu nadnaravne bogopodobnosti. Pri svetem Avguštinu vsega tega ni. Avguštin motri človeka, kakršen je dejansko, sile, ki v njem dejansko delujejo, naj si bodo naravne ali nadnaravne. Tudi je sv. Tomaž v svoji filozofiji in teologiji brezoseben, njemu se javljata resnica in resničnost kot nekaj objektivnega, čemur stoji on kot hladen motrivec nasproti. Avguštin tudi v svojih spisih z resnico in resničnostjo živi, vse se mu predstavlja kot njegova osebna zadeva in vse tudi sam predstavlja kot svojo osebno zadevo. Zato vlada v Tomaževih spisih mir, red, vedra jasnost, v Avguštinovih spisih vse kipi, vse mu je vprašanje, ki se z njim bori. Tomaž je pisal svojo filozofijo in teologijo, ko ju je do konca domislil, Avguštin piše, ko razmišlja, in piše svoje misli. Zato se Tomaž nič ne popravlja, Avguštin je napisal k svojim delom »Retractationes«, ki v njih popravlja, kar se mu ob koncu življenja ne zdi več pravilno. Sv. Tomaž je kakor Aristoteles nedosežen sistematik, sv. Avguštin kakor Platon globokoumen mislec in umetnik. Skratka: Tomaž je bil harmonična apolinična narava, Avguštin čuvstven Afričan z vročo punsko krvjo, vedno nemiren, vedno hrepeneč, iz spoznanja k jasnejšemu spoznanju, iz luči k svetlejši luči, dokler se ni umiril v Bogu.

### Pot k Bogu. Pogoji: »katharsis«, očiščenje.

Če torej povprašamo sv. Avguština po njegovi poti k Bogu, je prvo, kar nam pove, to, da je potrebna za božje spoznanje »katharsis«, purgatio cordis, očiščenje srca. To je pla-

tonska beseda in misel, a jo je Avguštin ponavljal do konca, ker je spoznal, da je resnična. Pri Platonu je sicer še zvezana z neko zmotu. Platon je mislil, da je duša nekdanj že gledala blaženi svet idej, a da je radi neke krivde vržena v telo kakor v ječo in da ji je sedaj telo ovira za čisto spoznanje, da se je torej treba čim bolj iznebiti telesa in njegovih vplivov. Če je ta hipoteza zmotna, je vendar prav doumel, da so čutna sla in požljivost, čutne utvare in ničemrnosti res ovire za božje spoznanje. Že navadno znanstveno spoznanje čutnost ovira, koliko bolj spoznanje božje, ki se v njem človeku razodene Bog? Saj zahteva to razodetje od človeka takoj kot protidajatev religiozno življenje, odpoved, zatajevanje, reči, ki se jim počutno srce upira. Zato se takšno srce že naprej upira tudi spoznanju, ki se z njim družijo slutnja takšnih zahtev. Ni težko Boga najti, Boga spoznati, a težko je pripoznati in v življenju uveljaviti to spoznanje, in vendar doslednost zahteva to pripoznanje, zato se počutno srce rajši že naprej upre. Avguštin je dolga leta ječal v sponah počutnosti, zato mu že smemo verjeti, ko vedno ponavlja to zahtevo. Kakor morajo biti oči zdrave, da morejo gledati svetlobo, tako mora biti duša zdrava, da spozna resnico. Predvsem je treba, da človek odkritosrčno išče resnice. Najhujša ovira božjemu spoznanju je napuh, prevzetje duha. Ošabnemu duhu se Bog zakriva. Treba je z vsem bitjem težiti za spoznanjem. Treba je iskati Boga ponižno, saj je jasno, da njegovo bitje presega naš um in ga ni mogoče v vseh globinah doumeti. A tudi takšne razvidnosti ne moremo zahtevati, kakor nam je n. pr. razvidno, da je  $7 + 3 = 10$ . Nekaj drugega so matematične resnice, nekaj drugega religiozne in etične resnice, vsaka vrsta resnic ima svojo razvidnost in izvestnost<sup>1</sup>.

Seveda je treba zopet pomniti, da govori Avguštin dostikrat o nadnaravnem ali celo mističnem božjem spoznanju, ne

<sup>1</sup> Ideo est necessaria purgatio mentis nostrae. (De Trin. I c. 1, n. 3). — Treba je imeti »ipsum oculum- quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit« (Divers. qq. 83 qu. 46: De ideis). — Non pie quaerunt et ideo non invenint (Confess. V c. 3, n. 5). — Nec inveniris a superbis (Confess. V, c. 3, n. 3). — Ipsum verum non videbis nisi in philosophiam totus intraveris (Contra Academ. c. 3, n. 8). — Treba je »amare lucem« (Soliloqu. I c. 6, n. 13). — Vzrok njegovih zmot, pravi, je bilo to, da je zahteval matematično razvidnost: Volebam enim eorum, quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sunt (Confess. VI, c. 4, n. 6).

da bi to posebej omenjal. Zato je treba tudi to, kar zahteva za božje spoznanje, časih umeti tako. V obojnem zmislu se lahko umeje, če Avguštin pravi, da treba Boga iskati »pobožno«, »religiozno«, s čistim srcem, z ljubeznijo (amore). Vendar je že te izreke lažje umeti kot zahteve za nadnaravno spoznanje. Samo tako pa je mogoče umeti zahtevo, da je potrebna za božje spoznanje nadnaravna ljubezen (charitas)<sup>2</sup>.

Nekam čudno se bo komu zdelo, da govori sv. Avguštin tudi o veri kot pripravi na božje spoznanje. Ali ni vera vpravitisto, k čemur hočemo po spoznanju šele priti? Kako naj bo torej že pogoj božjega spoznanja? Zopet se moramo spomniti, da misli sv. Avguštin z božjim spoznanjem zlasti v poznejših letih največkrat globlje religiozno spoznanje, neredko celo mistično spoznanje. Za oboje pa brez dvoma potrebna vera. V tem zmislu je docela veljaven (svetopisemski) izrek, ki ga sv. Avguštin rad ponavlja: »nisi credideritis, non intelligetis«, če ne boste verovali, ne boste umeli (Iz 7, 9; v vulgati: non permanebitis). Vendar tudi za naravno spoznanje vera ni brez pomena. Avguštin se je iz svojega izkustva prepričal, da je dobilo po veri tudi naravno božje spoznanje nekako preprosto samoumevnost in je mnogo težkoč, ki jih je prej imel, samo po sebi izginilo. Zato je tudi kot nekakšno pripravo na dokaze priporočal vero. Ali ni verjetno, da je Bog, če je toliko velikih mož prepričanih o njegovem bivanju? Takšna vera na podlagi avtoritete pripravi dušo, da se bolj vglubi v dokaze in se ne da begati od raznih ništrcev in prevar. Na splošno torej velja Avguštinov izrek: »Brez nekega spoznanja nihče ne more verovati v Boga, a vera ga ozdravi, da še več spozna.«<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur sapientia (De morib. Eccae I c. 17, n. 31). — In quantum charitate cohaeserit, intantum (mens) ab eo lumine perfusa quodammodo et illustrata cernit (Divers. qq. 83, qu. 46: De ideis). — Zato je pozneje očital platonikom napuh, češ da hočejo s svojimi naravnimi silami (virtute propria) doseči tisto »očiščenje«, ki je potrebno za mistično božje spoznanje. (Prim. De Trin. IV, c. 15, n. 20.)

<sup>3</sup> Nec quisquam inveniēdo Deo fit idoneus nisi antea crediderit, quod est postea cogniturus. (De lib. arb. II c. 2, n. 6). — Priusquam intelligamus, credere debemus. (De Trin. VIII, c. 5, n. 8). — Intellige ut credas, crede ut intelligas (Sermo 43, c. 7, n. 9). — Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. (De praedest. sanct. c. 2, n. 5). — Auctoritas rationi praeparat hominem. (De vera relig. c. 24, n. 45.) — Tempore aucto-



### Od idej do idej k Bogu.

A sedaj si oglejmo še p o t samo k Bogu!

Nikjer sv. Avguštin ne govori o kaki neposredni intuiciji ali neposrednem doživetju. Vedno ponavlja izrek sv. Pavla, da Boga spoznamo »per ea, quae facta sunt« (Rim 1, 20), iz stvari. Od stvari tudi sam kaže pot k Bogu. Je pa vsaj na videz več tipičnih načinov, kako je mogoče od stvari priti do Boga. Najbolj značilen za Avguština je dokaz, ki ga je tako rekoč »in forma«, skolastično razvil v spisih »De libero arbitrio« in »Liber de vera religione«. V tem dokazu se odkrivajo vse Avguštinove posebnosti, ki smo jih omenili, in vse težkoče, ki se je dolgo časa sam z njimi boril. Najprej skuša človeka-bogoneznanca po svojem izkustvu približati Bogu s pomočjo avktoritete, z vero in zaupanjem v avktoriteto velikih mož. Toda ker mnogim ta način spoznanja po avktoriteti ni pogodi, poglejmo, pravi, kako more um sam od stvari priti do Boga (videamus, quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeterna conscendamus). Kakor že vemo, je Avguštin na svoji poti k Bogu zadel na tri velike težkoče. Ena je bila, da je z akademiki sploh zdvojil o možnosti spoznanja. Druga, da si je mislil z manihejci vse menljivo in minljivo. Tretja, da si ni mogel misliti duhovnega bitja. Zato je umljivo, da je zasnoval svoj dokaz vprav proti tem trem težkočam in ker je duhovnost prvič doumel po novoplatonikih, da ima dokaz platonski obraz in izraz. Platonska je še tudi prav posebej misel, da treba iskati Boga v notranjščini — »ne hodi ven, vrni se vase, v tvoji notrini biva resnica!«<sup>1</sup> Avguštin dokazuje najprej, da izvestno spoznanje ni nemogoče. Tu podaja tisto, v čemer je našel v novi dobi prvo izvestnost. Descartes s tistim slovečim »cogito ergo sum« »mislim, torej sem«. Ni mogoče o vsem dvomiti, zakaj z vsakim dvomom afirmiraš vsaj to, da dvomiš in ko dvomiš, da si. A kaj, če se motim? Če se motiš, si. Ko ne bi bil, se ne bi mogel motiti. A so tudi druge resnice, ki o njih ni mogoč dvom: nekatere logične,

ritas, re autem ratio prior est (De ordine II, c. 9, n. 26). — Zadnji citat: Sermo 18 in Ps. 118, n. 3. Glede vere prim. tudi: Gilson, Der heilige Augustin (prevod iz francoščine). Hellaerou (1930 str. 38, 59–74, ki pojmuje vse nekoliko drugače.

<sup>1</sup> Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. (De vera religione c. 38, n. 72.)

estetične, etične resnice. V spoznanju pa se človek zave tudi, da živi, da spoznava, da ima um. Tako spozna, da je višji od neživih stvari in višji od živali. Ali je morda najvišji? Tu se začne dokaz obračati z novoplatoniki proti manihejcem. Človeški duh ni najvišje, zakaj nad njim je resnica, ki je duhovna in neizpremenljiva. Tudi naš duh se še izpreminja, bega sem ter tja, od zmote do resnice, od spoznanja do spoznanja, od manj jasnega do jasnejšega spoznanja. Resnica se ne menja. Da je  $3 + 7 = 10$ , da kaj ali je, ali ni, da je nesebična požrtvovalnost nekaj etično lepega itd., to so resnice, ki se ne menjajo, ki niso resnične od danes ali včeraj, ki so marveč večno resnične. Tudi ima vsak človek svoj um, resnica je pa za vse umove ena ter ista; ni torej tu ali tam, temveč povsotna. O mnogočem naš um sodi, resnica je pa tisto, po čemer sodi, resnica ima torej nad našim umom zakonodavno oblast. A resnica je tudi duhovna. Resnica ni nič stvarnega, nič, kar bi se dalo otipati ali stehitati, kar bi bilo barvano ali vonjivo, razsežno in deljivo. Tu torej imamo tisto dvoje, česar je Avguštin tako dolgo iskal, nekaj višjega in prvega nad nami in nad našim duhom, kar je neizpremenljivo in duhovno.

Sv. Avguštin sklepa: Je neizpremenljiva, večna in duhovna resnica nad nami, je Bog. Bog je Resnica. Je neizpremenljiva, večna in duhovna dobrota nad nami, je Bog. Bog je Dobrota. Je neizpremenljiva, večna in duhovna lepota nad nami, je Bog. Bog je lepota.

Mimogrede se moramo tu vprašati, kaj je reči o tej poti? Dejansko je Avguštin privedla k Bogu. Toda ali je tako hodna tudi za druge? Za neplatonike je tu vprav na koncu in višku dvoje težav. Prva, kako more sklepati Avguštin od več resnic na eno Resnico? Morda po tako zvanem henološkem principu? Avguštin ga je poznal, vendar ga tu ne omenja, omenja ga pa še v istem delu (*De vera religione* c. 25, n. 46), češ da mora biti vir množi enota. Druga težava, kako more sklepati iz logičnih resnic na bitno (ontologično) Resnico? Res da so resnice negativno večne, t. j. brezčasno veljavne, toda s tem še ni dognano, da biva pozitivno večna resnica. Tudi so resnice neizpremenljive, a zopet le zato, ker jih abstraktno pojmuje. Prav tako so za naš um zakonodavne, ker so povzete po objektivnosti, toda kaj je ta objektivnost in kje je, iz tega še ni jasno. Nekateri mislijo, da je Avguštin kot platonik ideje »hipostaziral«

(kar je res že Aristoteles očital Platonu), to se pravi, da je abstraktno brezčasne in neizpremenljive resnice pojml absolutno kot bitne in bitno istovetne z Bogom, ki bi bil torej večna, neizpremenljiva, samobitna Resnica (Kälin). Drugim se to ne zdi verjetno, ampak mislijo, da je Avguštinov duh v genialnem poletu preletel pot od resnic do Resnice same (Hertling). Zadnja miselna stopnja v dokazu bi bila torej nekakšna abreviatura, okrajšava za daljše izvajanje. Še drugi mislijo podobno, da je Avguštin nekako intuitivno doumel, da je edino zadostni razlog za resnico našega mišljenja Bog kot Resnica sama (Gilson). Sv. Tomaž Akvinski je Avguštinov dokaz molče dopolnil. Um s svojo izpremenljivostjo in resnica s svojo brezčasno veljavnostjo kažeta na Um, ki ni izpremenljiv, in na Resnico, ki je večna. Brez Boga ne moremo doumeti splošnih in brezčasno veljavnih spoznav. Takoj je pa vse to jasno, če je Bog, stvarnik stvari in našega uma: tedaj so stvari tako rekoč realizirane božje ideje, a naš um je odsvit božje svetlobe, zato bere v stvareh božje misli in je tako deležen božje resnice. Zato je resnica za vse ena ter ista, zato je zakonodavna za našega duha, zato je brezčasna in nekako večna, ker je res večna v Bogu. Seveda je to le kratek očrt. Za globlje spoznanje bi bilo treba Avguština in Tomaža podrobno preučiti<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Druge oblike prvega Avguštinovega dokaza: Kdor je izvesten, da dvomi, je resnično izvesten, ima torej v sebi nekaj resničnega; a vse, kar je resnično, je resnično po resnici; je torej resnica. A um je ne ustvari, temveč najde. Je torej resnica nad duhom v nečem brez kraja in časa. (De vera relig. c. 39, n. 73). — Kakor so stvari resnične po resnici, tako so si slične po enem liku, a vse stvari so si slične po tem, da so. Torej biva Bitje kot višnji lik vseh stvari. (De vera relig. c. 36, n. 66). — V vsem je kak zakon soglasja, skladja, harmonije (numerus). Slušaj slavčji glas, lepoto njegovih sladkih melodij — kako je mogoče to harmonijo umeti brez nekega vitalnega in netvarnega zakona? Tako je pa pri vseh živih bitjih, da nosijo v sebi nevede razne načine skladja. Biti mora torej neki večni zakon harmonije, ki si je na tako različne načine vtisnil stvarcem (De vera relig. c. 43, n. 81). — V delu »De Musica«, kakor pravi sam, govori v prvih petih knjigah o tem, kaj je muzika, o verzih, metrih, ritmu — o ničemnostih (nugacitates), — v šesti pa vodi duha od števil k Bogu. — Čisto platonsko (ali pa morda že nadnaravno religiozno in mistično) pravi v delu De Trin. VIII, c. 3, n. 415: To dobro in ono dobro; odmisli to in ono in glej dobro samo, če moreš, in videl boš Boga, ki ni po drugem dobrem dober, temveč dobro vsega dobrega, dobro Dobro... To in ono

### Klic stvari, da je Bog.

Dejali smo že, da je v Avguštinovih delih nakazanih več načinov božjega spoznanja, ki so vsaj na videz različni.

Drugi način, ki ga sprejel tudi sv. Tomaž in sistematično izdelal, je iz popolnosti in nepopolnosti stvari. Kratko in lepo je izražen v »Izpovedih« (Confess. XI, c. 4): »Evo, nebo in zemlja kličeta, da sta ustvarjena. Menjata se namreč in izpreminjata; kar pa ni ustvarjeno in vendar je, je neizpremenljivo, ničesar namreč ni v njem, česar bi že prej ne bilo. Tudi kličeta (nebo in zemlja), da se nista sama ustvarila: zato sva, ker sva ustvarjena, nisva bila, predvsem sva bila, da bi se bila mogla sama ustvariti. Ti, Gospod, si ju torej ustvaril, ki si lep, zakaj lepa sta, ki si dober, zakaj dobra sta, ki si, zakaj sta. Seveda nista ne tako lepa, ne tako dobra, tudi nista tako kakor ti, njiju stvarnik, ki v primeru s teboj nista ne lepa, ne dobra in sploh nista.« Kako kličeta: Njiju glas, pravi Avguštin, je razvidnost sama (ipsa evidentia). Ali na drugem mestu: Vprašal sem stvari, ali ste ve moj Bog, in ena za drugo so mi odgovorile: nismo, me smo stvari in on nas je ustvaril — interrogatio mea intentio mea, et responsio eorum species eorum — vprašal sem jih, ko sem se k njim obračal, jih motril in opazoval, odgovarjale so mi s svojim likom in svojo naravo (X, c. 6, n. 9).

Tu je pesniško preprosto, a obenem globoko metafizično podan dokaz za bivanje božje, seveda zopet ne »in forma«, skolastično, po »bukovsko«. Skolastično kratko bi bil dokaz tak: So stvari in so izpremenljive. A kar je večno in samo iz sebe, je neminljivo in neizpremenljivo. Torej so stvari nastale. A zopet nič ne more nastati samo iz sebe. Torej so ustvarjene. Stvari pa imajo razne popolnosti, so lepe, so dobre, so. Torej mora imeti vse te popolnosti tudi njih stvarnik. A ne zopet na minljiv in menljiv način. Torej kot Bitnost, Dobrota in Lepota sama. Ko bi bil Avguštin še dostavil: tudi so nekatere stvari umne in duhovne, pa bi bil to samostojen dokaz, ki bi se bil z njim dvignil tudi do duhovnosti božje. Sklepal bi bil brez platonizma: torej je Bog Duh. Zakaj kakor je drugje tako resnično

---

dobro je dobro po deležu dobrega; če moreš odmisлити to in ono in videti dobro samo po sebi (ki ga že misliš, ko slišiš to in ono dobro), boš uzrl Boga. In če se v ljubezni združiš z njim, boš takoj blažen. — Itd. — Iz del sv. Tomaža prim. zlasti Summo I, 84, 3; 84, 5; 88, 3; I 16, 6; 16, 7; 16, 8.

povedal: »kar Bog ima, to je,« *quod habet, hoc est* (*De Civ. Dei* XI, c. 10, n. 1). Če torej Bog ima um, je Um, če ima duha, je Duh. Ker more biti takšno Bitje le eno, je mogel sv. Avguštin povzeti ta dokaz tudi v jedrne besede: »Ti si vedno isti, nikdar in nikakor drugačen, vse stvari so pa iz tebe, zadosten in trden dokaz je to, da so (*VII. c. 20, n. 26*). Ta dokaz je kot tak prost vsakega platonizma<sup>6</sup>.

### Od stvari do stvari k Bogu.

Še en način je (seveda že v prvem namignjen in s splošnim načelom drugega podprt), ko se človeški duh od stvari dvigne k Bogu, namreč vprav po stopnjah stvari in njih popolnosti.<sup>7</sup> Tako se je dvigal k Bogu tudi Avguštin sam, tudi še pozneje zopet in zopet. Čudovito lepo nam to opisuje v svojih »Izpovedih« (*IX 10*). Bilo je po izpreobrnjenju, ko se je vračal z materjo domov v Afriko, v Ostiji ob Tiberi. Neki večer — malo dni pred materino smrtjo — sta slonela ob oknu in se razgovarjala o blaženstvu. »Prešla sva, pravi, stopnjo za stopnjo vsa telesna bitja in tudi nebo, odkoder sijejo solnce in luna in zvezde na zemljo. Premišljujoč in občudujoč v notranjščini tvoja dela sva se dvigala in prišla do svojih duš. In dvignila sva se tudi nadnji, da bi dosegla kraje neminljive polnosti,

<sup>6</sup> Za vmesni stavek, da je nastati = biti od drugega narejeno ali (če nastane iz nič) ustvarjeno prim. *De lib. arb. II c. 17: Nulla res potest dare sibi, quod non habet... Omnis res mutabilis etiam formabilis sit, necesse est... nulla autem res formare se ipsam potest. — De ord. I n. 11: Cuiquam videri potest, serenissime intuenti, nihil posse fieri sine causa. — Iz dokaza samega je razvidno, kako se moti Hessen, ki pravi, da ni to noben dokaz, češ da ni nobenega splošnega stavka, ki v vsakem pravem silogizmu mora biti. Ali ni takšen ta-le stavek: »Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat, quod est mutari atque variari?« — Ta dokaz navaja sv. Avguštin tudi v svojih »Sermones« 141 (*PL 38, col. 776, 1134*).*

<sup>7</sup> *Gradibus ascendens ad eum* (*Confess. Ć, c. 8, n. 12*). — *Gradatim a corporibus* (*Confess. VII, c. 17, n. 23*). — Itd. — Tudi ta dokaz je našel v zametku že pri novoplatonikih, kakor sam pravi o njih: »*Cuncta corpora transcendunt quaerentes Deum, omnem animam mutabilesque omnes spiritus transcendunt quaerentes summum Deum*« (*De Civ. Dei VIII, 5*). Prim. Platinove »*Enneade*«; *Enn. I 6*: prehod od čutne lepote k lepoti duš, od te k Lepoti sami. — *Enn. V 1*: ... od čutnega sveta, njega veličine, reda, Lepote, k Umu, ki ima v sebi ideje vseh stvari in zato vse spoznava. (*Plotini Opera. Recognovit A.A. Kirchhoff. Lipsae 1856. Ed. Teubner.*)

kjer je življenje resnica, po kateri je vse, kar je, kar je bilo in kar bo, a ki sama ne nastaja, ampak je, kakor je bila, in bo vedno tako, zakaj v njej ni tega, kar se imenuje »je bilo in bo«, ampak samo »je«, zakaj večna je, kar pa je bilo in bo, ni večno. In ko sva govorila in hrepenela, sva se je nekoliko doteknila z utripom srca . . . In sva dejala: Če bi komu umolknil hrup sveta, če bi umolknile vse predstave zemlje, voda in zrak, umolknili tudi tečaji, umolknila duša sama sebi in se dvignila nad sebe, ne misleč nase, umolknile sanje in prikazi domišljije, umolknili jeziki in znamenja in kar je tako, da mine, če bi vse to umolknilo — zakaj če kdo posluša, mu vse te stvari govore: »nismo se same naredile, on nas je ustvaril, ki je na veke« — če bi torej po tem umolknile ter se prislušaje obrnile k njemu, ki jih je ustvaril, in bi on sam govoril, ne po njih, ampak sam po sebi, da bi slišali njegovo besedo, ne izrečeno z jezikom, ne z angeljskim glasom, ne z gromom iz oblaka, ne po slikah in prilikah, ampak bi slišali njega samega, ki ga v teh stvareh ljubimo, kakor sva se sedaj dvignila in v brzem poletu misli doteknila večne resnice, ki je nad vsem, če bi to trajalo in se umaknilo vse drugo in drugačno videnje in bi si samo ona osvojila zročega duha in ga vsega prevzela in zatopila v globine notranjega veselja, da bi bilo življenje na veke takšno, kakršen je bil ta trenutek spoznanja, ki sva po njem koprnela — ali bi ne bilo to tisto: pojdi v veselje svojega Gospoda?« To res ni kak pravi dokaz, a kaže nam način, kako se je Avguštinov duh dvigal k Bogu, torej je v vsem vendarle obsežen nekakšen dokaz. Tu je pa tudi govorjenje o nekakšnem gledanju na višku spoznanja. Kaj je s tem gledanjem, s to božjo intuicijo? Tega ni tako lahko povedati. Vsekako bi bila ta intuicija šele na koncu in na višku, ne pa na početku vsega spoznanja, kakor so hoteli nekateri Avguština umeti. A na koncu in na višku bi bilo torej vendarle gledanje? Nekateri mislijo, da gledanje pomeni Avguštinu dostikrat isto kar spoznanje v nasprotju s samim verovanjem. To je resnično, a tukaj ne bo tako, ker Avguštin pravi, da bi bilo to gledanje, če bi trajalo dalje in dalje, večno življenje in blaženstvo. Drugi torej mislijo, da govori tu Avguštin še pod vplivom platonikov, ki so res učili, da se dvigne duh od stvari časih, dasi le redko in za trenutek, do božje intuicije. A priegniti bo tistim, ki mislijo, da gre tu za mistično gledanje in

doživetje. In res ta dogodek dosti splošno imenujejo »ekstazo v Ostiji«. Toda ali je verjetno, da bi bil Avguštin deležen takšnega mističnega gledanja že malo časa po izpreobrnjenju? Možno je, saj se je Avguštin, ko je bil duševni boj dokončan, z vso plamenečo dušo oklenil Boga. Ne le možno, ampak zelo verjetno je pa to za njegovo sveto mater, ki je toliko let jokala za Avguštinom in je sedaj, malo pred smrtjo, doživela, po čemer je s solzami in molitvami hrepenela, da je Avguštin našel Boga. In če se je mati v svetem veselju zamaknila v Boga in njegovo ljubezen — tisti molk stvari je značilno mističen — zakaj se ne bi moglo reči, da je bil tudi sv. Avguštin po nekakšni nadnaravni indukciji za bežen hip deležen ekstatičnega gledanja? Bodisi tako ali tako, ta razgovor nam vsekako kaže pot, ki more človeški duh po njej priti do Boga. —

To bi bile najbolj tipične Avguštinove filozofske misli o božjem spoznanju. Seveda se niti prav doteknili nismo njegove teologije o nadnaravnem božjem spoznanju. Tu je Avguštin položil temelje krščanske mistike.

### Fecisti nos ad te. »Unruhe zu Gott.«

Le še ena misel!

Ko je sv. Avguštin našel Boga in je pozneje razmišljal o Bogu in božjem spoznanju, je na koncu obenem spoznal, da bi Boga ne bi našel, če bi ga ne bil Bog sam nagibal k sebi. Spoznal je, da je bil ves tisti nemir, da je bilo vse tisto nemirno iskanje in hrepenenje po spoznanju in blaženstvu že od Boga. Zato je v prve vrste svojih »Izpovedi« (I c. 1, n. 1) položil tudi to spoznanje s čudovitim izrekom: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*. Navadno prevajamo: Zase si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi. A to je premalo. Tisti »ad te« pove več. Holandski slikar Verkade, prej nekrščen menonit, pozneje konvertit in sedaj benediktinec v Beuronu, je napisal zgodbo svoje konverzije v knjigi z naslovom »Unruhe zu Gott«. Ta »zu« izraža to, kar tisti Avguštinov »ad te«. Če bi mogli reči: k sebi si nas ustvaril, bi nekoliko zadeli tisti »ad«. Zmisl pa je: Zase si nas ustvaril in naravnal naše bitje k sebi, zato je nemirno naše srce, dokler tebe ne najde! Po Avguštinovem do-

gnanju spoznavamo torej Boga iz stvari; iščemo ga v vsem hrepenenju srca; najdemo ga pa, če ga iščemo iskreno, ponižno in pripravljeni na odpoved.

### Dodatek o Avguštinovi spoznavni teoriji.

Namenoma smo se ognili podrobnejše razprave o Avguštinovi spoznavni teoriji. Tu je še vedno polno problematike. Sicer je pa ta problematika problematika vse spoznavne filozofije. Prim. isti problem o splošni in nujni veljavnosti resnic — odkod ta nujnost in splošnost — pri Aristotelu in Tomažu Akvinskem (abstrakcija), pri Kantu (apriori), kakor pri Avguštinu (illuminatio). Vendar so ta vprašanja glede na osnovno vprašanje, kako pridemo do Boga, nasproti videzu, kakor po pravici pravi Cayré, le drugotna, sekundarna. Sv. Avguštin loči spoznanje čutnih in časnih stvari in spoznanje večnih norm, ki so po njih stvari resnične, dobre in lepe. Glede prvega spoznanja ni nobenega dvoma, da je aposteriorno, dobljeno s čuti in umom iz izkustva. Iz tega, pravi Avguštin sam, da je nedvomno vse ustvarjeno po večnih idejah (aeternis rationibus), še ne sledi, da bi bilo mogoče kar apriori, »v večnih idejah« zreti prirodoslovne resnice, n. pr. koliko je vrst živali, kako se je vršil razvoj, ali zgodovinske resnice in dogodke. Glede norm samih (zakonov, »leges«), ki po njih presojamo logično, etično, estetično resničnost itd., pa prav tako določno uči, da jih ne dobivamo po izkustvu. (Prim. De Trin. IV, c. 16, n. 21; XII, c. 15, n. 25). Po našem mnenju je Avguštin poznal »abstrakcijo« (kar nekateri tudi zanikujejo), a vsekako ni priznaval prave abstrakcije za najvišje norme našega spoznanja. Prim. tale značilni Avguštinov izrek: »Ko človeški duh sam sebe spozna, ne spozna kaj neizpremenljivega, in drugače vsak človek z besedami izrazi svojega duha, ko po spoznanju pove, kaj se v njem godi (izkustveno, empirično spoznanje), drugače pa, ko ga specifično ali generično opredeli (normativno spoznanje) ... To (drugo) se ne godi tako, da bi s telesnimi očmi videli mnogo duhov in bi potem iz njih sličnosti razbrali splošni pojem človeškega duha, temveč zremo neizpremenljivo resnico, ki po njej, kolikor moremo, popolno opredelimo, ne, kakšen je duh tega ali onega človeka, temveč kakšen po večnih idejah biti mora ... V tisti večni resnici, ki je po njej ustvarjeno vse, kar je, zremo torej z videnjem duha formo, ki smo po njej in ki po njej ali v sebi ali v telesih na resnični in pravi način kaj delamo.« (De Trin. IX, c. 6, n. 9 in c. 7, n. 12). Kje torej in kako zremo te norme? Kdo bi dejal: Po nekakšni intuiciji v stvareh samih, saj so stvari realizirane po teh normah in so torej norme v njih izražene. Drugi: Ne v stvareh, a ob gledanju stvari gledamo norme same v sebi (to bi bila nekakšna moderna fenomenološka »Wesensschau«). Še drugi: Gledamo jih v duhu, ki so večne ideje vanj odtisnjene. Zopet drugi: Ne, temveč zremo jih v Bogu, saj niso drugega kakor vprav večne božje



ideje. Za vse te odgovore bi bilo mogoče navesti iz Avguščina izreke. Najlaže so seveda ti izreki umljivi po platonsko, tudi najbolj verjetno, saj je bil Avguštin platonik. Žal, da pri Platonu in novoplatonikih tudi ni jasno, ali zremo tiste norme v odtiskih in odsvitih v svojem duhu, ali naravnost v njih samih, kakor so (v svetu idej po Platonu, ali v Bogu po novoplatonikih). To je gotovo, da je Avguštin vsaj kasneje zavrnil Platonovo »spominjanje« in naglašal le gledanje idej. In najbolj verjetno se zdi, da ne gleda duh idej naravnost v Bogu, temveč po odsvitih in odtisih večnih idej v duhu samem. Prim. le ta Avguštinov izrek: »Zakaj časih tudi brezbožni prav sodijo, kaj je prav in kaj ni prav? Ali ne, ker sodijo po nekih normah, ki v njih zro, kako je treba živeti, četudi sami ne žive tako? A kje zro te norme? Ne sami v svoji naravi, zakaj zro jih s svojim duhom, a njih duh je izpremenljiv, te norme so pa neizpremenljive; ne v kakem razpoloženju svoje duševnosti, zakaj tiste norme so norme npravnosti, njih duševnost je pa nenpravna... Kje so torej tiste norme zapisane, če ne v knjigi tiste luči, ki se imenuje resnica? Iz te knjige je izpisana vsaka npravna norma in preide v človeško srce, ne kakor da bi se preselila, ampak kot vtisk, kakor preide podoba s prstanepečatnika v vosek, ne da bi zapustila pečatnik.« (De Trin. XIV, c. 15, n. 21). Že tu je tudi omenjena luč, ki iz nje izžarevajo npravne norme v dušo. Tudi tu še ni zadnje jasnosti. Gotovo je izšel Avguštin tudi glede tega iz platonizma, a prav tako gotovo že pri platonikih ta »theoria illuminationis« ni jasna. Ali so nekaj drugega norme in ideje, ki jih spoznavamo, nekaj drugega svetloba, ki jih v njej spoznavamo? ali pa ideje že same sevajo kot odsvit večne luči? Ali je umska sila sama tista svetloba, kakor je Avguščina tolmačil sv. Tomaž Akvinski, ali je marveč potrebno še posebno osvetljenje uma? Za nadnaravno in mistično spoznanje je seveda to drugo jasno, a kako je z naravnim spoznanjem? Na splošno pravi sv. Avguštin, kakor zremo čutne stvari v solnčni svetlobi, tako duhovnih reči ne bi mogli umeti, če ne bi bile »osvetljene od nekakšnega svojega solca« (Soliloqu. I c. 8, n. 15); zremo jih v nekakšni svojevrstni luči (in quadam luce sui generis) in sicer zato, ker je naša duša tako ustvarjena, da je naravno v nekakšni zvezi (subjuncta, connexa) z duhovnimi in večnimi reči (De Trin. XII, c. 15, n. 24; Retract. I, c. 8, n. 1). Glede načina pa prim. tale izrek: Videl sem v Kartagi lep slavolok (intuicija čutov); zrem ga še vedno z gledanjem domišljije (intuicija domišljije). »Toda nekaj drugega zrem z duhom, po čemer mi to delo ugaja in po čemer bi ga tudi, če mi ne bi ugajalo, popravil (intuicija idej)... To je lik (forma) neizpremenljive resnice (lepote), ki obseva i moj um i podobe domišljije s svetlobo večnega uma.« (De Trin. IX c. 6, n. 11). Sv. Tomaž je tolmačil Avguštinove tekste tako, da je ta svetloba svetloba našega uma, ki je sam odsvit božjega uma, in svetloba idej, ki jih um razbere in stvari, ki so zopet odsvit božjih idej. Nemški misleci (Hertling, Hessen, Kälin i. dr.) pravijo, da je ta interpretacija le umetna »akomodacija« in »harmonizacija« avguštinskega pojmovanja s skolastiko, francoski (Boyer, Cayré) pa mi-

slijo, da je Tomaževa interpretacija bistveno pravilna, dasi je Tomaž Avguštinovo teorijo izpopolnil. Po vsem tem tudi Avguštinova teorija o gledanju idej v Bogu ni enoumno določna. Cayré misli, da gre celo samo pri mističnem gledanju za gledanje Boga »iz idej«, torej ne za naravnostno (razen redkih primerov). Tem bolj pa pri naravni intuiciji zremo, ne Boga, ampak večne resnice v njih odsvitih v duši. (Prim. zgoraj citat iz Avguščina »o odtiskih večnih idej v duši«!) Iz tega je pa zopet jasno, da rešitev vse te problematike res ni bistveno potrebna za vprašanje, kako naš duh pride do Boga. Sveti Avguštin odločno uči, da iz stvari in po stvareh (per ea, quae facta sunt), ne torej po kakšni neposredni intuiciji. Prav tako tudi pri ideološkem dokazu prehaja iz stvari k idejam in od idej k Bogu. Sele ta zadnji prehod spada pod problematiko. Ker je idej in resnic več, a gre za existenco Resnice kot prvega bitja, je vsekako tudi tu toliko gotovo, da je še neki prehod od resnice k Resnici potreben, naj se izvrši tako ali tako, da tudi pri tej poti ni mogoče govoriti o neposredni božji intuiciji. Kakor najnovejši Avguštinov interpret po pravici pravi, je kritična točka v (ideološki) dokazu vprav ta, da je Bog edini zadostni razlog za resnico, ki je v našem mišljenju« (Gilson). To se pa zopet pravi, da iz resnice šele sklepamo, da je Bog.

**Literatura.** Mnogo se bavi s temi problemi prof. Hessen. Prim. Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. München 1916; Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919; Der Augustinische Gottesbeweis, Münster 1920. Glavni rezultat: Sv. Avguštin ni ontologični kakor sta bila Gioberti in Rosmini, zakaj Avguštin bivanje božje dokazuje, po Giobertiju je Bog objekt intuicije. Vendar Hessen še premalo upošteva mistični značaj Avguštinovih del. — M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1916. Razpravlja o A. dokazih za božje bivanje in kaže na težkoče, kako se vrši prehod od resnice k Bogu: po Hertlingu »überfliegend«, po Mausbachu »kavzalno«. — M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus u. Thomas von Aquin, Münster 1924. Obravnava zlasti vprašanja, ali visio immediata, ali lumen increatum ali creatum, kako duh sodeluje, ali pozna A. abstrakcijo (tu po Kálinu navaja, da je pri A. abstrakcija psihološko neumljiva, ker A. po platonsko loči dušo in telo in mu duša ni forma telesa v skolastičnem zmislu). — Geysler, Augustin und die phaenomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, Münster 1923. Zelo skrbno delo, ki pa se opira samo na Confessiones. Rezultat: O neposrednem gledanju božjem A. ne ve ničesar; A. se dviga k Bogu vedno le po reflektivnem povpraševanju stvari. Pravi sicer, da Boga sami v sebi gledamo, a to gledanje pomeni le to, da gledamo ali neposredno ali posredno v umskih refleksijah božje ideje, ki so v Bogu in Bog sam, a zavestno spoznajo to le tisti, ki rabijo refleksijo in ki ga v redkih trenutkih največje koncentracije tako rekoč zro. Proti Hessenu: A. uči nekakšno gledanje, a vprašanje je vprav to, kaj naj ta beseda pomeni, kako Boga gledamo; dokazi niso za A. nič drugotnega, temveč vprav podlaga za končno »gledanje«. — Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la Philosophie de Saint Augustin, Paris 1921. B. približuje Avguščina Tomažu Akv.: ideje so odsvit božjih idej, umska luč delež božje luči; ontologično je spoznanje fundirano v Bogu in v vsakem spoznanju implicite spoznamo Boga, a ne explicite, za kar je potreben dokaz ali vsaj pokaz. — Ch. Boyer, Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin, Paris 1920. V tem delu razpravlja B. o vplivih platonizma na A.; naglašja, da je A. čital Platona kot kristjan in ga krščansko umeval;

izpočetka je sprejel platonske nauke kar skupaj, pozneje jih začel ločiti in izločati, o nekaterih vsaj dvomiti, obenem je platonske ideje poglobil; prvotno navdušenje je pozneje zelo umeril in v »Retractationes« nekoliko tudi obžaloval. — Fulbert Cayrolé, *La Contemplation Augustinienne*, Paris, 1927. C. opozarja na to, da je bil sv. Avguštin mistik in da je tudi filozofiral kot mistik; a tudi mistično gledanje mu ni neposredno, temveč le v duši, ki je slika in prilika božja ter v idejah; ideje dobiva duh iz stvari po intuiciji (abstrakcije A. še ne pozna, v tem je skolastika avguštinizem dopolnila). Skratka bi po C. Avguštinov sistem lahko imenovali »intuitionisme à tendance mystique«. — Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1928 (nemško: *Der hl. Augustin*). Eine Einführung in seine Lehre, Hellerau 1930). Lepo delo, ki razpravlja o Avguštinovi filozofiji pod vidikom, da »sapientia« Avguštinu ni golo spoznanje, ampak v ljubeznijo prepejono spoznanje in da zato A. z umom in srcem hrepeni po Bogu. Ob tem se dotika G. vseh problemov. O vprašanju o iluminacijski teoriji in božji intuiciji naglašja, da rabi A. izraze, ki so metaforični, ki jih je torej treba previdno jemati. Neka posebnost Gilsonovega umevanja je, da bi po A. dobivali po notranjem razsvetljevanju le izvestnost sodb, ne pa idej samih, ideje (tu se ujema z Boyerjem) da dobiva um po nekakšni intuiciji stvari samih. Toda prim. *Confess.* X, c. 12, n. 19; *De Trin.* VIII, c. 3, n. 4; c. 5, n. 7, in dr. Menda bo še najlaže reči, da je A. spoznavno teorijo sprejel od platonikov, ne da bi si bil nje težkoče do konca razjasnil. Na koncu povzema G., kaj je torej »avguštinizem«. Dodana je bogata bibliografija (281 po strokah urejenih del in spisov in še nekaj dodatkov). — Za Avguštinov jubilej je izšlo tudi nekaj večjih zbornikov, kjer se obravnavajo tudi ta vprašanja. V zborniku *Acta Hebdomadae Augustiniana e-Thomistica e-Taurini-Romae* (1931) razpravlja B. Xiberta o abstrakciji pri sv. Avguštinu (317—336; misli, da je A. poznal abstrakcijo, dasi ne docela v skolastičnem zmislu), kardinal C. Laurenti pa o Avguštinovem prehodu od idej do Boga (ujema se skoraj do besede s Hertlingom, ko povzema svojo misel: »S. Agostino nel rapido volo della sua mente non lascia sempre vedere i punti intermedi della traiettoria del suo pensiero. Il suo veloce concludere ci dà talvolta l'illusione ch'egli proceda per immediata intuizione mentre invece il suo pensiero si muove per ragionamento mediato.« — V zborniku *Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus* (Festschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930) spada sem zlasti razprava, ki jo je napisal P. Bernard Jansen, »Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae« (111—136). Jansen misli, da se je boril Avguštin z istim problemom kakor v antični dobi Platon in v moderni Kant. Iz čutne snovi, se jim je zdelo, ni mogoče dobiti splošnih spoznav, torej morajo biti apriori. Platon je razlagal ta apriori s posamostaljenimi (hipostaziranimi) splošnimi idejami, Kant z apriornimi oblikami iz stvariteljeve zavesti, Avguštin z religioznim apriori; Platon metafizično-abstraktno, Kant subjektivno-formalno, Avguštin metafizično-teocentrično. Zmisel Avguštinove filozofije je; brez Boga ni resnice, vsa resnica temelji v Bogu. Sicer pa je tudi po Jansenovi sodbi Avguštinovo pojmovanje glede tega močno novoplatonsko. Božjega gledanja, meni Jansen, A. ni učil, dasi bi bilo to na novoplatonski podlagi dosledno. Sploh pa pri Avguštinu tu ni zadnje jasnosti. Zanimiva je v istem zborniku tudi razprava G. Söhngena »Der Aufbau der avgustinischen Gedächtnislehre« (367—394), kjer Söhngen opozarja na Avguštinovo »mistično trojico«, »zunaj — v meni — nad menoj«, ki obenem kaže pot k Bogu: »Abkehr von der Welt, Einkehr in die Seele, Hinkehr zu Gott«. Povrat v dušo je že nekaj obrat k Bogu, zakaj v duši, v nje globinah, »in memoria« (Avguštinova »memoria« je pa mnogo več kakor naš »spomin«) je Bog, ki sveti v dušo. Pot iz duše do Boga ni po »dokazu«, ampak bolj po »pokazu«, ker ni sklepa na »causa efficiens«, ampak le na »causa formalis (extrinseca)«. — Naknadno moram omeniti še zadnje Hesseńovo delo »Augustinus Metaphysik der Erkenntnis« (Berlin 1931). V tem delu je Hessen povzel vse, kar je doslej

dognal, to in ono prejšnjo sodbo popravil, druge poglobil, tako da je smatrali to delo za nekakšen dokončni izdelek njegovega raziskovanja. Hessen o Avguštini filozofiji o božjem spoznanju takole sodi: »Ko je Avguštini svet idej prenesel v Boga, je moral dosledno namesto idejnega gledanja, ki bi ga človek vršil iz svoje moči, postaviti gledanje idej po Bogu po razsvetljevanju človeškega duha po božjem Duhu. To je bil sicer storil načelno že Plotin. Toda Avguštini je to storil tudi po biblično-profetičnem božjem pojmovanju, ki je po njem Bog luč in svetilo končnemu duhu« (18). Glede razsvetljevanja (illuminatio) misli H. nasproti tomistom, da je to pravo božje razsvetljevanje; nasproti frančiškanski šoli, da ni zgolj formalno in funkcionalno; nasproti Portalieju, da tudi ni zgolj tvorno (efficienter), temveč da predstavlja objektivno božjo prisotnost v spoznavajočem duhu (111). Ni pa ta nauk ontologizem, zakaj gledanje resnice ni še istovetno z gledanjem božjega bistva; poleg tega je le na koncu in ne na začetku (253 sl.). Bolj kakor doslej pa naglaša tudi H. sedaj mistični značaj Avguštine filozofije. Avguštini pozna tudi »mistično gledanje« (212 sl.), ki je pa na zemlji le nepopolno in trenutno (228). Od mističnega gledanja treba ločiti umsko gledanje, na to, pravi H., Avguštini ni dal znanstvenega odgovora, kakor tudi godi, na to, pravi H., Avguštini ni dal znanstvenega odgovora, kakor tudi Plotin ne (118). Avguštini je mislil platonsko. Kakor Platonu tudi njemu resnica ni samo »veljavna«, temveč tudi »bivajoča« (143); ni mu samo normativen in »vrednoten« pojem, temveč nekaj objektivno bitnega; ni mu samo »relacija« kakor Aristotelu, temveč bitnost, beseda da »totaliteto vsega, kar je spoznatno«; logično-idealno območje, bi dejali dandanes, mu je obenem »ontično«, in sicer v Bogu. Zato zanj velja enačba: totaliteta vseh resnic ali vsega spoznatnega = Resnica, ki je v Bogu in Bog. Avguštini ne sklepa iz logičnega reda na ontološki red, ne »hipostazira« splošnih pojmov, kakor misli Kálin (in je mislil nekdanj tudi Hessen sam), sklepa le iz mnogoterega na eno, iz mnogoterih resnic na Resnico; prav za prav niti ne sklepa, ampak le razbira po nekakšni »analizi« (142). H. misli, da so dosedanje razlage Avguština preveč »modernizirale« (141). Treba ga je umevati bolj iz platonizma in platonizma.

## AVGUŠTINOVE „CONFESSIONES“<sup>1</sup>.

*Dr. Fr. Rsov. Lukman.*

Avguštineve »Confessiones« so zadnjih pet in dvajset let predmet marljivega raziskovanja in v letih po svetovni vojni knjiga, ki se po svetu mnogo čita in ki zato izhaja v vedno novih prevodih. Svetovna vojna in nje grozota je v tisočih in tisočih zbudila hrepenenje po višjem usmerjanju in notranjem izčiščevanju, in tisoči so segli po tem klasičnem delu bogoiskateljstva. Ko sta 1908 Thimme in Becker skoraj ob istem času na novo postavila vprašanje o Avguštinevem notranjem razvoju do velike odločitve v avgustu 386, v mesecih bivanja na Kasiciaku pri Milanu in v dobi po krstu o veliki noči 387, je bil podan problem: ali smejo veljati »Confessiones« za zgodovinski

<sup>1</sup> Predavanje pri komemoraciji 1500 letnice smrti sv. Avrelija Avguština, ki jo je priredila Bogoslovna Akademija v Ljubljani dne 14. decembra 1930 v zbornici univerze kralja Aleksandra I.

vir o Avguštinovem življenju v tem času, ali podajajo verno sliko Avguštinovega notranjega razvoja, zlasti notranje peripetije v letu 386?

\*

Kaj so prav za prav »Confessiones«?

Če poskusimo naslov prevesti, takoj zadenemo ob težavo. Avguštin rabi v svojem delu glagol »confiteri« v teh-le pomenih: slovesno oznaniti, izpovedati, priznati, pripoznati, hvaliti, slaviti. Vse te pomene je objel v naslovu knjige »Confessiones«, in težko je najti slovenski izraz, ki bi imel mnogoznačnost latinske besede.

Reklo se je, da so »Confessiones« po svoji vsebini avtobiografija, življenska izpoved, veroizpoved, samoobramba. Vse to je res, pa nobena teh označb ne zadene točno značaja dela.

»Confessiones« niso avtobiografija v običajnem pomenu besede. V njih je pač mnogo biografičnega gradiva, toda kar Avguštin o sebi pripoveduje, ne poroča, da bi pripovedoval, marveč da bi na svojem notranjem, duševnem razvoju pokazal vodstvo božje milosti. Ta namen ga vodi pri izbiranju snovi, ki mu je podlaga za religiozne in filozofične refleksije. Za dobo po spreobrnitvi, zlasti po krstu in po materini smrti po leti 387, biografična snov usahne. V X. knjigi podaja poprečni prerez svojega duševnega stanja v času, ko piše »Confessiones«, t. j. v prvih letih po konsekraciji za škofa v decembru 396. Zadnje tri knjige so religiozna in filozofična meditacija o ustvarjenju sveta po poročilu I. Mozesove knjige. Biblično poročilo o početku sveta ga je zmeraj mikalo in štirikrat je nastavljal pero, da bi ga razložil.

O svoji materi Moniki, njeni notranji rasti in njenem duševnem zorenju poroča precej obširno, toda le z namenom, pokazati delo božje dobrotljivosti na njej in v njej. Kar pove o svojih prijateljih in znancih, Alypiju, Nebridiju, Ponticianu, Simplicianu, je strogo v mejah povesti o lastnem duševnem razvoju; prav tako tople besede o milanskem škofu Ambroziju, ki je s svojo osebnostjo in svojo besedo globoko vplival na Avgušтина. O zunanjih dogodkih tistih let, ki so z nedvoumno jasnostjo napovedovali konec rimskega imperija, »Confessiones« popolnoma molče.

»Confessiones« tudi niso samo življenska izpoved, izpoved grehov. Avguštin brez olepšavanja priznava svoje dvome in zmote, svoje zablode in grehe, pa ne da bi šele prosil odpuščanja; marveč v zavesti, da mu je vse že odpuščeno, hvali in zahvaljuje Boga, ki so po njegovem usmiljenju in pred njegovo milostjo grehi izginili kakor led pred solncem (Conf. II, 7, 15).

Kaj so torej »Confessiones«? Kaj je Avguštin z njimi nameraval?

Na večer svojega življenja je tri- ali štiriinšestdesetletni Avguštin v svojem avtokritičnem delu »Retractationes« zapisal tole: »Trinajst knjig mojih »Confessiones« hvali na osnovi dobrega in zlega v meni Boga pravičnega in dobrega in zanj vnema človeški um in človeško srce. Vsaj kar mene zadeva, so to v meni storile, ko sem jih pisal, in store, ko jih prebiram« (Retr. II, 6).

Prvo knjigo začenja takole: »Velik si, Gospod, in zelo hvale vreden. In hvaliti te hoče človek, košček tvojega stvarstva, in človek, ki nosi s seboj svojo umrljivost, nosi s seboj dokaz svojega greha in dokaz, da se upiraš ošabnim. In vendar te hoče hvaliti človek, košček tvojega stvarstva. Ti spodbujaš, da je hvaliti tebe slast, ker si nas ustvaril k sebi in je nepokojno naše srce, dokler ne najde pokoja v tebi« (Conf. I, 1, 1).

Na začetku II. knjige izjavlja: »Spominjati se hočem svojih nekdanjih gnusob in mesenih izprijenosti svojega srca, ne ker jih ljubim, temveč, da bi ljubil tebe, moj Bog. Iz ljubezni do tvoje ljubezni storim to, da obnavljam svoja ničémna pota v grenkosti svojega spomina, da bi okusil tvojo sladkost, ti sladkost brez prevare, blažena in varna sladkost, in da se zberem iz raztresenosti, ki me je na koščke raztrgala, ko sem se obrnil od tebe enega in se razgubil na mnogo reči« (Conf. II, 1, 1).

V začetku V. knjige: »Sprejmi daritev mojih izpovedi iz rok mojega jezika, ki si ga ustvaril in spodbudil, da slavi tvoje ime, in ozdravi moje kosti... Kdor tebi izpoveduje, te ne poučuje, kaj se v njem godi, ker tvojega očesa ne izključi zaprto srce in tvoje roke ne zavrne človeška trdosrčnost, marveč ti jo omehčaš, kadar hočeš, ali z usmiljenjem ali s kaznijo... Moja duša pa naj te hvali, da te bo ljubila, in naj pred teboj izpoveduje tvoja usmiljenja, da te bo hvalila« (Conf. V, 1, 1).

In zopet v VIII. knjigi: »Moj Bog, naj se z zahvalo spominjam in naj izpovedujem tvoje usmiljenje nad seboj. Tvoja

ljubezen naj se razlije po mojih kosteh in naj reko: Gospod, kdo je tebi enak? Moje vezi si raztrgal, naj ti darujem hvalno daritev! Kako si jih raztrgal, bom pripovedoval in vsi, ki te molijo, poreko, ko bodo to slišali: Blagoslovljen bodi, Gospod, v nebesih in na zemlji, veliko in čudovito je njegovo ime!« (Conf. VIII, 1, 1).

V 1. in 2. poglavju X. knjige piše: »Glej, resnico si ljubil, zakaj, kdor dela po njej, pride k luči. Po njej hočem delati v svojem srcu pred teboj v izpovedi, v svojem spisu pa pred mnogimi pričami. Kaj bi sicer, Gospod, ki je tvojim očem odprto brezno človeške vesti, tebi bilo skrito v meni, tudi če ti ne bi hotel priznati? Tebe bi sebi skrival, ne sebe tebi. Sedaj pa, ko moje vzdihovanje priča, da sebi ne ugajam, mi ti svetiš in ugajaš, tebe ljubim in po tebi hrepenim, da bi me bilo sebe sram in bi sebe ponižal ter tebe izvolil in ne bil ne tebi ne sebi vseč razen v tebi. Pred teboj, Gospod, sem torej razkrit, kaj sem. In povedal sem, v kakšen prid mi je izpoved. Ne opravljam je s čutnimi besedami in glasi, marveč z besedami in krikom misli, ki jih pozna tvoje uho. Če sem hudoben, ni moja izpoved pred teboj drugo, nego da sebi nisem po volji; če pa pobožen, ni moja izpoved pred teboj drugo, nego da tega ne pridevam sebi, zakaj ti, Gospod, blagoslavljaš pravičnega, toda prej brezbožnega opravičiš« (Conf. X, 1—2).

In zopet v začetku XI. knjige: »Gospod, ko je večnost tvoja, mar ne veš kar ti pravim, ali samo za hip vidiš, kar se v času godi? Zakaj ti torej po vrsti pripovedujem toliko reči? Ne boš jih seveda šele po meni spoznal, toda za tebe vnemam ljubezen svojo in onih, ki to čitajo, da bi vsi rekli: Velik je Gospod in zelo hvale vreden. Rekel sem že in bom rekel: iz ljubezni do tvoje ljubezni storim to... svojo ljubezen do tebe torej odkrivam, ko izpovedujem pred teboj svojo siročino in tvoje usmiljenje do mene, da bi me popolnoma rešil, ko si začel, da bi nehal biti siromašen v sebi in bi postal blažen v tebi... Čuj, povedal sem ti mnogo, kar sem mogel in kar sem hotel, ker si ti prej hotel, da bi izpovedal pred teboj, Gospod, moj Bog, da si dobrotljiv, da je tvoje usmiljenje na vekomaj« (Conf. XI, 1, 1).

Tako je Avguštin sam označil svoje »Confessiones«. V vseh trinajstih knjigah govori naravnost z Bogom, ga hvali in zahvaljuje za veliko usmiljenje in za čudovite milostne darove, ki

jih je bil pred vsemi deležen sam v teku svojega nemirnega, zmot in grehov polnega življenja do spreobrnitve, deležni pa tudi drugi, zlasti njegova mati. »Confessiones« so visoka pesem o božji veličini, božji usmiljenosti in dobrotljivosti ter moči božje milosti. Bog vse, človek nič, ali bolje človek toliko, kolikor Bog v njem deluje. »Confessiones« so velika hvalna in zahvalna molitev, ki na osnovi dobrega in zlega v Avguštinu hvali Boga, da je pravičen in dobrotljiv, in zanj vnema duha in srce.

V okvir te hvalne in zahvalne molitve sodijo tudi zadnje tri knjige, ki na pogled niso s prejšnjimi v nikaki bistveni zvezi. In vendar so, ker v njih proslavlja Boga v njegovem stvarstvu, in zadnji stavki XIII. knjige povzemajo motiv iz začetka prve: »Mene si nekda j nagnil, da bi dobro delal, potem ko je moje srce spočelo od tvojega duha; prej pa sem bil nagnjen delati slabo, ker sem tebe zapustil. Ti pa, edini, dobri Bog, nisi nikdar nehal deliti dobrote. Je pa nekaj naših del dobrih, seveda po tvoji milosti, toda niso večna: po njih, upamo, bomo počivali v tvoji veliki svetosti. Ti pa, dobrot a, ki ne pogrešaš nobene dobrote, si pokojen, ker si sam svoj pokoj. Kateri človek bo dal človeku to razumeti? kateri angel angelu? kateri angel človeku? Tebe je treba prositi, pri tebi iskati, pri tebi trkati: tako, tako se bo prejelo, tako se našlo, tako se odprlo« (Conf. XIII, 38, 53).

Ni dvoma, da so mnogi Avguština spodbujali, naj opiše svoje življenje, zlasti svojo spreobrnitev. Toda poglobitni nagib, da je prijel za pero, je bil v njem samem: hvaležnost do Boga ga je gnala, da je napisal svoje »Confessiones«. Prigovarjanje prijateljev in zlobno šušljanje nasprotnikov ne bi ga bilo nikdar pripravilo, da bi bil napisal svoj življenjepi s. Radovedneže odločno odklanja: »Kaj imam torej z ljudmi, da bi poslušali moje izpovedi, kot da bi oni ozdravili moje bolezni? Radovedni ljudje, da bi spoznali tuje življenje, brezbrizni, da bi poboljšali svoje! Kaj zahtevajo od mene slišati, kaj sem, ki nočejo od tebe slišati, kaj so?« (Conf. X, 3, 3).

»Confessiones« piše, da bi vnel v sebi ljubezen do Boga, da bi ogrel tudi čitatelje, dobre, naj bi z njim in zaradi njega hvalili Boga, slabotne, naj bi se dvignili v zaupanju na božjo milost. »Ko se bo čitala ali poslušala izpoved mojih nekdanjih grehov, ki si jih odpustil in pokr il, da bi me osrečil v sebi, ko si preustvaril mojo dušo po veri in svojem zakramentu, bo zbu-



dila srce, da ne bo v obupu spalo, češ: ne morem! marveč se vzbudilo v ljubezni do tvojega usmiljenja in v sladkosti tvoje milosti, po kateri je sleherni slabotnež močan, ako se po njej zavē svoje slabosti. Dobri se vesele, ko slišijo o nekdanjih grehah onih, ki so se jih že znebili, in ne vesele se grehov, marveč, da so bili in jih več ni« (Conf. X, 3, 4).

To so torej »Confessiones«: hvalna in zahvalna priznavanja in proslavljanja božje dobrotljivosti, usmiljenosti in milosti, meditacija in molitev duše, ki je po mnogih blodnjah našla sebe in v sebi Boga, našla Boga in v njem samo sebe, kakor je Avguštin zapisal kmalu po spreobrnitvi v svojih Samogovorih: »Boga in svojo dušo želim poznati. Nič več? Prav nič!« (Soliloqu. I, 2, 7).

\*

Sedaj pa se na kratko dotaknimo še drugega vprašanja, ki sem ga v uvodu naznačil. Ali so »Confessiones« zanesljiv vir za zgodovino Avguštinovega notranjega razvoja, zlasti za njegovo spreobrnitev v avgustu 386?

Problem stoji takole. Če izvzamemo historiografa zatona antičnega sveta, Otona Seecka, nihče ne dvomi, da je Avguštin opisal svoj razvoj, zlasti svojo spreobrnitev tako, kot jo je motril v času, ko je pisal »Confessiones«. Vprašanje je zgolj to: ali je retrospektivno motril tista doživetja čisto objektivno, ni li mar projiciral poznejših spoznanj nazaj v l. 386 in tako premaknil perspektivo dogodkov. Še točneje je vprašanje opredelil Prosper Alfaric: ali ni bila spreobrnitev l. 386 odpoved mesenemu uživanju in na znotraj prehod k novoplatonski filozofiji, ali se ni notranji prehod h katoliškemu krščanstvu v Avguštinu izvršil šele v naslednjih letih?

Ko se je Avguštin v avgustu 386 spreobrn timer, se je bližal svojemu 33. letu — rojen je bil 13. novembra 354 —; krst je prejel osem mesecev po spreobrn timer 24./25. aprila 387. Ko je pisal »Confessiones«, mu je bilo 43 do 45 let. Od krsta je torej preteklo 11 do 12 let. Avguštin je imel izboren spomin, to vemo od drugod. Zato ni verjetno, da bi ga bil spomin zapustil vprav pri dogodkih, ki so tako globoko posegli v njegovo življenje. Kako vestno hoče poročati, ko izpoveduje Bogu svoje doživljanje, dokazuje njegovo skoraj skrupulozno razločevanje med

rečmi, ki se jih točno spominja, in drugimi, zvečine nebitvenimi okoliščinami, ki mu je njih spomin obledel.

Spreobrnitev v avgustu 386, kakor jo slikajo »Confessiones«, nikakor ni bila nepripravljena, marveč psihološko utemeljena kot rezultat dolgotrajnih premišljevanj in notranjih bojov.

Mati ga je krščansko vzgajala. Kot študent v Kartagini je zelo zgodaj zašel na stranpoti; vdal se je ljubovanju in je po daljši razbrzdaniosti sklenil konkubinat, iz katerega se mu je l. 372 rodil sin Adeodatus. V 19. letu je bral Ciceronovega »Hortensija«. Knjiga je naredila nanj mogočen in trajen vtis: »Po nesmrtni modrosti sem zahrepenel z neverjetno vnemo srca« (Conf. III, 4, 7) in to hrepenenje ni več ugasnilo. Iskanje resnice ga je l. 374 zavedlo v sekto manihejcev. Z vso vnemo se jim je pridružil in k njim pripeljal več svojih prijateljev. Toda kmalu je postal pri njih nezadovoljen; mučila so ga vprašanja o življenju, ki nanja ni dobil odgovora, tudi ne od manihejskega škofa milevskega Fausta, s katerim se je l. 383 razgovarjal. Profesuro retorike v Kartagini, ki jo je imel od leta 375, je zamenjal s profesuro v Rimu, kamor je na zimo 383 skrivaj odpotoval. Manihejcem je bil na znotraj že tuj, v Rimu je pretrgal tudi zunanje zveze z njimi. V tej duševni praznoti se je vdajal skepsi: »Vstajala mi je tudi misel, da so pametnejši od drugih filozofov tako zvani akademiki, ker so mislili, da naj se o vsem dvomi, in učili, da človek ne more spoznati nobene resnice« (Conf. V, 10, 19). Rimski mestni prefekt Symmachus je posredoval, da je Avguštin dobil mesto profesorja retorike v Milanu. Tja je prišel jeseni 384. Njegovo duševno stanje je bilo takole: Manihejcem se je bil odpovedal, skepsa ga ni zadovoljevala, mislil je na vero deških let, toda imel je mnogo pomislekov. »Sklenil sem tako dolgo biti katehumen v katoliški cerkvi, ki so mi jo starši priporočili, dokler se ne bi zasvetilo kaj izvestnega, kamor bi obrnil korak« (Conf. V, 14, 25). V Milanu je vplivalo nanj troje: novoplatonski spisi, ki jih je polatinil rimski retor Marius Victorinus, so ga dovedli do prepričanja, da je spoznanje resnice mogoče; govori škofa Ambrozija so mu razpršili mnogo pomislekov in predsodkov o katoliškem nauku in zlasti o svetem pismu stare zaveze in Ambrozijeva vzvišena osebnost ga je silila k spoštovanju in zaupanju; listi apostola Pavla so mu odpirali pogled v delovanje božje milosti.

V glavi se mu je bolj in bolj jasnilo, toda srce je bilo še vse zapleteno v vezi mesenosti. Afriško konkubino je mati odpravila nazaj domov, da bi Avguštin sklenil stanu primeren zakon. Ker pa naj bi se poroka odložila za leto ali dve, je Avguštin sklenil nov konkubinatus, kajti vzdržnost se mu je zdela nemogoča. Nasprotje med vedno jasnejšim spoznanjem in med življenjem mu je povzročalo hude notranje boje. Mnogokrat je skušal raztrgati spono mesenosti, toda odločiti se ni mogel. Pretežavno je bilo. Odlagal je in odlagal. »Zadrževale so me ničeve ničevosti in ničemurne ničemurnosti, moje stare prijateljice, mikale me za plašč mojega mesa in prišepetavale: Mar nam daješ slovo? Od tega trenutka ne bomo več pri tebi vekomaj! Od tega trenutka ne boš smel to in ono storiti na vekomaj! — In kaj so mi navdihovale s tistim, to in ono, kaj so mi navdihovale, moj Bog! Tvoje usmiljenje naj odvrne to od tvojega hlapca! Kakšne umazanosti so mi prišepetavale, kakšne nesramnosti!... Zadrževale so omahujočega, da bi se jim ne iztrgal in se jih ne otrešel ter pohitel, kamor me je vabil tvoj klic, ker mi je moja železna navada govorila: Mar misliš, da boš mogel živeti brez njih?« (Conf. VIII, 11, 26).

Nekega poletnega dne je notranji boj z vso silo zadivjal: prišla je odločitev. »Kako dolgo, kako dolgo: jutri in jutri? Zakaj ne takoj? Zakaj ne v tej uri konca moji sramoti?« Tako je vzdihoval v vrtni samoti. Otroški klic od sosedne hiše: »Tolle, lege, tolle, lege!« se mu je zazdel božji klic, ki si ga je tolmačil, naj vzame in čita. Zagrabil je knjigo Pavlovih listov, jih na slepo odprl in pogled mu je padel na mesto, ki se je zdelo ko nalašč zanj: »... ne v požrešnosti in pijanosti, ne v nečistosti in nesramnosti, ne v prepiru in nevoščljivosti, ampak nadenite si Gospoda Jezusa Kristusa in mesu ne strežite za poželjivost« (Rim 13, 13. 14). »Naprej niti nisem hotel čitati in tudi ni bilo treba, kajti takoj ob koncu tega stavka se je luč gotovosti razlila v moje srce in je zbežala sleherna tema dvoma.«

Spreobrnitev v avgustu 386 je bila sicer neposredno zмага nad mesenostjo, pa z njo je dobilo pravo moč njegovo že pripravljeno in pridobljeno versko spoznanje. Sam pravi: »Obrnil si me k sebi, da nisem več iskal ne žene, ne kakega svetnega upanja, stoječ na pravilu vere.« Da se je Avguštin sedaj popolnoma oklenil krščanstva v verovanju in življenju, je dokaz tudi

dejstvo, da se je naslednjo veliko noč dal krstiti. Krst pa ni bil zgolj formalnost, marveč zakrament, ki se je podeljeval šele po resni preskušnji, po temeljitem pouku in skrbni pripravi.

Avguštin je s spreobrnitvijo postal veren kristjan, ne samo novoplatonski filozof. Temu ne oporeka dejstvo, da je v mesecih po spreobrnitvi, ko je bival na Verekundovem posestvu Kasiciaku, pisal filozofične razprave proti akademikom, o blaženem življenju in o redu in svoje samogovore o Bogu in duši. Spreobrnjeni Avguštin seveda še ni bil teolog Avguštin poznejših let. Čisto naravno je, da je takoj po spreobrnitvi hotel najprej v sebi razčistiti filozofična vprašanja, ki so ga prej dolgo, dolgo mučila. Za to se je čutil dolžnega sebi in svojim prijateljem, ki jim je bil prej marsikaj v spodtiko. S polno historično izvestnostjo smemo trditi, da nudijo »Confessiones« objektivno sliko Avguštinovega notranjega razvoja in njegove spreobrnitve. Pazljivi čitatelj brez napore opazi, da sta v knjigi dve plasti: pripovedna in refleksivna. Ta druga plast je seveda izraz izzorelega Avguština poznejših let.

\*

»Confessiones« spadajo v prvo vrsto tistih knjig, ki jih je John Ruskin nazval »knjige za vse čase«. Zeljno pričakujemo, da bi jih skoraj dobili v slovenski besedi. Dobili jih bomo od mojstra, ki vemo, da nam bo podal Avguštinove misli, pa znal tudi pokazati lepoto njegovega jezika. Naj dosežejo potem med nami uspeh, ki ga je Avguštin želel, ko jih je leto pred svojo smrtjo poslal visokemu cesarskemu dostojanstveniku Dariju in mu pisal: »Sprejmi knjigo mojih izpovedi, ki si jo želel. Tu me poglej; ne hvali me čez to, kar sem; ne verjemi drugim o meni, marveč meni; tu me motri in glej, kaj sem bil v sebi in po sebi. In če ti ne bo na meni kaj všeč, hvali z menoj onega, ki sem hotel, da se mu daje hvala zaradi mene: mene ne. Zakaj on nas je ustvaril in ne mi sebe, mi pa smo se pogubili. Toda on, ki nas je ustvaril, nas je preustvaril« (Ep. 231 Dario comiti).

## O. BOŽJI DRŽAVI.

Dr. J. Aleksič.

Želel bi podati glavne poteze in misli Avguštinove a p o l o g i j e krščanstva v njegovi Božji državi; in to, v okviru

splošnega avguštinskega duha, Avguštinove religiozno-filozofske in življenjsko-osebne uravnanosti.

## I.

1. Kar dela Avguština sodobnega tudi danes, je njegovo izhodišče, od koder se pričinja vse njegovo iskanje, modrovanje in borba, izhodišče, ki je najbolj psihološko in bistveno, ker najbolj človeško: človek sam in njegova sreča. Vprašanje človekove sreče je bilo sicer vprašanje mnogih mislecev pred njim in za njim.<sup>1</sup> Toda nikdo ga ni obsegel s toliko širino in globino, s tolikim doživetjem njegove vseobsežnosti, problematike in usodnosti, kakor on, prvovrstni genij in človek.

Avguština nazivajo metafizika konverzije. Res, metafizik človekove konverzije k Bogu, najvišji Dobroti. Vendar je ta označba enostranska in pomanjkljiva kakor vsaka podobna karakterizacija, ki hoče z eno besedo izraziti Avguštinovo vsebino in značilnost. Zakaj Avguštin je bil tip univerzalnega človeka. Da, to je bolj točno: univerzalen človek, s povdarkom vsake besede posebej.

Avguštin ni bil samo metafizik. On sploh ni bil »filozof« v današnjem pomenu besede. Njemu ni šlo za filozofijo, za spoznanje kot cilj, marveč iskal je bistvo, pravec, izraz življenja. Filozofiranje mu je bilo samo sredstvo, da ugotovi zmisel in cilj človeka. Odtod dejstvo, da sta pri njem filozofija in teologija neločljivo združeni. Tomaž Akvinski je potegnil strogo mejo med filozofijo in teologijo, med naravnim in nadnaravnim redom. Gotovo velik uspeh in napredek, in za filozofijo kakor za teologijo kot znanosti edino pravilno. Seveda tudi Tomažu filozofija ni bila cilj, tudi on je bil najprej svetnik, potem šele filozof. Vendar dela svetega Tomaža njegova ločitev, njegova metoda, vprav bolj »znanstvenika«, poklicnega filozofa, poklicnega teologa, opredeljenega, razdeljenega, in tudi odmaknjena burnemu utripu praktičnega življenja.

Pri Avguštinu je vse to eno samo dejanje, eno življenje, življenje ne teologa ne filozofa, marveč človeka, ki si z gigantsko silo, s celokupno svojo osebnostjo utira pot k Bogu. Odtod ta večnomlada vitalnost, ki polje v Avguštinovih delih.

<sup>1</sup> Gl. De civ. Dei, VIII, 8, kjer govori Avguštin tozadevno o Platonu.

2. Takšna Avguštinova življenjsko-osebna nramnost je kajpada tudi soodločevala pri njegovi koncepciji in pojmovanju filozofije vobče, in posebej pri pojmovanju Boga in človeka.

Glede filozofije. Kakor starim sploh, je bila zlasti Avguštinu filozofija zares prijateljstvo, ljubezen do »sofije«, težnja po življenjski modrosti. Zato mu je »racionalna« filozofija, t. j. umovanje samo del široke življenjske filozofije. Ni je podcenjeval, kako bi jo tudi mogel, tak bister duh in dialektik. Toda bil je prepričan, da umovanje samo ne more odpreti zadnjih vrat v kraljestvo Modrosti, v skrivnost življenja. Tu mora priskočiti na pomoč vsa duša, s svojo voljo, s svojim naravnim instinktom, in še nekdo drugi — milost. To se pravi vera. Saj Avguštin ni iskal toliko »dokazov«, kakor veliko bolj Onega, ki stoji, ki se skriva oziroma odkriva za dokazi, in ki ga sluti naravni instinkt človekove duše. Odtod velika vloga volje v njegovi filozofiji; kajti ona daje koncem koncev zadnjo odločitev. Ne kakor da pri njem velja načelo prvenstva volje, verjetnejše bo, če rečemo, prvenstvo ljubezni; gotovo pa je, da se mora dvigniti cel človek navzgor, če hoče doseči modrost, ki je istovetna s srečo: *beati ergo qui factis et moribus cantant canticum graduum.*<sup>2</sup> — Radi tega Avguštin odklanja vsako »filozofijo« in ji sploh ne prizna značaja prave filozofije, ako sicer pokaže, kaj treba storiti, ne da pa tudi moči. Zato pa je samo »krščanska modrost« edino prava filozofija.

A to pomeni spoj naravnega z nadnaravnim. Ali ne tudi konfuzije? Očita se Avguštinu, da je uničil naravno ali človeško avtonomijo, da je žrtvoval človeka — Bogu. Res, težko, zelo težko je najti točko ravnotežja med božjim in človeškim. V vsej krščanski verski filozofiji imamo edino Tomaža Akvinskega, ki stoji v tem oziru res v zlati, klasični sredini.<sup>3</sup> Vsi drugi so se nagibali, nekateri bolj na božjo, drugi bolj na človeško stran. Sv. Avguštin poudarja bolj Boga. Toda v primeri z grškimi očeti patristične dobe, ki so v resnici žrtvovali človeka Bogu, ki so stali na stališču apatije, pasivnosti, izničenja človeka, pomenja Avguštin velik naklon k človeku. Morda bi se bil sklonil k njemu še bolj, morda bi že on našel

<sup>2</sup> De Trinitate, XI, 6.

<sup>3</sup> Prim. P. E. Przywara, Religionsphilosophie kath. Theologie, München, 1927. Str. 67—83.

Tomaževo sredino, da ga ni odvrčal od tega Pelagij, naturalist, Rousseau tedanje dobe, pa najbrž tudi lastna žalostna izkušnja, ki mu je izpričevala slabost in revščino človekovo.

Ni čuda torej, da se je naslonil rajši na Boga. In v soglasju ter dosledno po svoji življenjsko-osebni notni dojema Avguštin Boga, v končnem »dotiklaju«, ne z umovanjem, marveč s srcem, z ljubeznijo. Bog mu je ljubezen: qui novit veritatem novit eam, et qui novit eam novit aeternitatem: caritas novit eam. — —

Kako gleda Avguštin problem človeka? Po kakšni metodi skuša določiti njegovo bistvo, doumeti njegovo naravo? Ali gre po poti metafizike, kakor sv. Tomaž? — Ne, marveč Avguštin motri človeka psihološko in historično. To dokazujeta obe njegovi deli, ki obravnavata problem človeka načelno, v velikem, vseobsežnem stilu: »Confessiones« in »De civitate Dei«.

Psihološki in historični metodi pa je lastno, da hoče ugotoviti, ne kaj in kakšna mora biti čista človekova narava, marveč kakšna je dejanski, izkustveno. In na tej poti je Avguštin trčil na temni, težki problem izvirnega greha ter na strašni labirint človeške duše z njenimi strastmi, nagnenji, željami, z njenim hrepenenjem, krepostmi, slabostmi in močjo. S strahom se vprašujemo, kakšen bo neki njegov rezultat, kakšna bo slika človeka, ki se mu pokaže v tem psihološko historičnem aspektu. Ali ne bo negativna, ali ne bo zaključna njegova sodba o človeku pesimistična? Ali pa bo vendarle pozitivna, optimistična?

To je velika teza Avguštinove »Božje države«. Z drugimi besedami izražena: problem dobrega in zla, problem človekove sreče; problem človeške zgodovine.

## II.

»De civitate Dei« je po svojem namenu apologija krščanstva. Avguštin je napisal to 22 knjig obsegajoče delo, da zavrne očitke takratnega poganskega sveta proti krščanstvu (od 1. do 10. knjige, prvi, polemični del), in da pokaže njegovo eksistenčno upravičenost in superiornost nad poganstvom (ostale knjige, drugi, pozitivni del). Prvi problem, ki se mu je stavil iz očitka poganov, češ, da je krščanstvo krivo propadanja rim-

ske države, je bil problem božje previdnosti. Kako Bog posega v človeško dogajanje? Avguštin je to vprašanje razširil na problem razmerja med človekom in Bogom sploh, ga z genialnim pogledom in poletom raztegnil na vse historično dogajanje in na vlogo krščanstva v zgodovini. Tako je podal prvo velikopotezno filozofijo zgodovine in v njenem okvirju apologijo krščanstva, v kateri se je dotaknil in za svojo dobo rešil vsa poglobljena vprašanja, ki se stavijo mislečemu človeku. — Vzemimo iz celega kompleksa na kratko nekatere temeljne točke krščanskega življenjsko-nazornostnega, odnosno versko-filozofskega značaja.

1. Začetek vsake filozofije mora biti zavest, da morem spoznati resnico, zavest, da si morem priboriti izvestno spoznanje. Tudi Avguštin takoj v začetku drugega dela svoje Božje države, ko pričinja pozitivno razvijati krščanski življenjski nazor, najprej osigura to zavest.

V skladu s splošnim značajem Božje države, ki jo gradi na temeljih razodetja, ugotavlja, da Bog razodeva človeku resnico potom tega, kar je v človeku višje od vsega, kar je v njem, in od česar je višji samo Bog. To je človekova pamet (*mens*). Toda pamet mora prej sprejeti vero, in mora biti očiščena po veri »*vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus*«, drugače je nesposobna, da prenese nespremenljivo luč, nesposobna za toliko blaženost. To je avguštinski »*credo ut intelligam*«. — Vendar ima to nadnaravno, teološko izhodišče svojo neporušljivo naravno, filozofično utemeljitev. Predno veruje, že nekaj v e, in mu je že nekaj izvestno, izven vsakega dvoma. »*Me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum*«. Da sem in da to vem, in da to ljubim, to mi je izvestno. Evo znamenito izhodišče vsake prave filozofije, o čemer se strinjajo vsi pokretniki stare in nove modrosti. To so trdna tla, na katerih stoji Avguštin. Sem, mislim, hočem. O tem ni mogoč dvom, zakaj tudi dvom je dokaz tega. Na tem stebrišču se snuje trostroka modrost: fizika, logika, etika.

Tako je človeška duša izvestna sama v sebi. Izvestna v toliko, da biva, da spoznava, da hoče. Cilj spoznanja je resnica,

<sup>1</sup> De civ. Dei, XI, 2.

<sup>2</sup> De civ. Dei, XI, 27.



cilj hotenja dobrot; to je modrost, to je blaženost, modrost in blaženost v enem. In sicer išče duša absolutne Resnice, absolutne Dobrote. Tak je neutešljiv postulat njenega spoznavanja in hotenja. — Kje je absolutna Resnica, absolutna Dobrota? V človeku samem, v človeški naravi? — Nemogoče! Že zato ne, ker človek ni sam od sebe. »Če bi naša narava bila od nas, bi si gotovo rodili tudi svojo modrost in bi si ne prizadevali izpopolniti jo z znanjem, ki ga zajamemo drugod; in če bi naša ljubezen izhajala od nas in bila na nas usmerjena, bi nam zadostovala za srečno življenje, in ne bi potrebovala druge dobrine, da jo uživa.«<sup>6</sup>

Tako nam naše lastno, izkustveno spoznanje in hotenje samo v sebi dokazuje, da mora bivati Bog, absolutna Resnica in Dobrota, in da je On cilj našega spoznanja, naše ljubezni. Ker ima torej naša narava Boga za začetnika svojega bivanja, mora brez dvoma imeti njega za učitelja, da spoznamo resnico; in da smo srečni, njega za delilca najgloblje sladkosti.«<sup>7</sup>

2. Avguštin dojema Boga bolj v srcu ko z umom. V Bogu gleda bolj Dobroto kot Resnico, kakor je vsa njegova religioznost bolj etična in aktivna, kot abstraktna, samo-logična. Ravno radi tega pa je moral priti na veliki problem zla. Kaj je zlo? Kako je možno ob neskončni božji Dobroti? Zakaj ga dopušča? ...

Ločiti moramo dvojno zlo: fizično in moralno. Fizično zlo je trpljenje in smrt, moralno zlo je greh pokvarjene volje. Eno in drugo ima svoj začetek v izvornem grehu prvih roditeljev. Avguštin, govoreč o prvih starših, močno poudarja organsko občestvenost, edinstvo človeškega rodu<sup>8</sup>. Z globokim umevanjem in čuvstvom govori o zlu trpljenja in smrti. Smrt »ni nikomur dobra«<sup>9</sup>. Naše telesno življenje ni nič drugega ko tekanje smrti naproti. Kdo more zapirati oči pred to tragiko?

In vendar, ne bilo bi vsega tega, da ni bilo, da ni — moralnega zla, da ni greha zle volje. — Toda zakaj dopušča Bog to?

<sup>6</sup> De civ. Dei, XI, 26.

<sup>7</sup> l. c.

<sup>8</sup> Prim. De civ. Dei, XII, 21.

<sup>9</sup> O. c. XIII, 6: »... nulli bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa... sqq. Cf. o trpljenju XV, 6; XIX, 8.

Misel, ki nekako gleda iz Avguštinovih premis, dasi je sam ni formiral, je sledeča. Zlo je tragična posledica, tragični negativ — božje Dobrote, ki je dala ustvarjenemu bitju svobodno voljo. Svobodna volja je dar nerazumljive, zares božanske velikodušnosti božje. Ona postavlja angela in človeka tako rekoč na božjo višino. Prosta volja je v nekem smislu večji dar božji kakor razumnost.<sup>10</sup> Pa je tudi nevarnejša. Če se odvrne od Boga, je začetnica zla.

Presenetljiv je Avguštinov odgovor na vprašanje: kaj je vzrok zle volje? — Vzrok zle volje je — nič. Zakaj če bi imela vzrok, bi to bil Bog. Toda vzrok zle volje ni »efficiens«, marveč »deficiens«, t. j. obrat od najvišje Dobrote in padanja v nič.<sup>11</sup> In to je edino zlo.

Zlo izhaja iz hudobne svobodne volje ustvarjenega bitja. Dvoje vprašanj se tu vriva: Kako je sploh mogoča svobodna volja ob božji večni vsevednosti? In zakaj dopušča Bog zlo voljo? — Na p r v o vprašanje odgovarja Avguštin v Božji državi kratko tako: Bog vidi in ve za vzroke vseh stvari in dejanj. V tej vrsti vzrokov vidi tudi naše svobodne volje, ki so tudi vzroki človeških dejanj. Zakaj bi torej ne bila mogoča svobodna volja?<sup>12</sup>

Kar zadeva d r u g o vprašanje, najprej ugotavlja, da Bog ni odgovoren za zlo, kajti angelska in človeška narava, ki jo je On ustvaril, je bila dobra. Celo zla volja je velik dokaz, da je narava dobra, zakaj greh kot dejanje zle volje je proti naravi in ji samo škoduje. Zlo je produkt svobodne, toda napačno usmerjene volje, ki se je odvrnila od Boga. Če pa Bog dopušča zlo v zgodovini, je to samo njegova dobrota, ki noče vzeti človeku njegove svobode, in ker zna v svoji dobroti obrniti tudi hudobijo ustvarjenega svobodnega bitja na dobro. »Bog bi ne bil ustvaril nikogar izmed angelov ali ljudi, o katerih je vedel, da bodo hudobni, če bi ne bil enako vedel, da jih bo uporabil v korist dobrim, in da bo na ta način sestavil iz antitez pre-

<sup>10</sup> Prim. o. c. XI, 16.

<sup>11</sup> »Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur« (XII, 6). — »Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens sed deficiens: deficere enim ab eo quod summe est« (XII, 7).

<sup>12</sup> »Non est autem consequens, ut si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio...« (O. c. V, 9).

krasno pesem vekov... Kakor namreč v govoru delajo nasprotja lepoto: tako nekako se iz opozicije nasprotij v zgovornosti, ne besed, ampak stvari, zlađa lepota stoletij.« — To je doumel že modri Eklesiast: »Nasproti zlemu stoji dobro, in nasproti smrti življenje: tako proti dobremu grešnik. In tako poglej v vsa dela Najvišjega; po dva in dva, eden proti drugemu (Eccl. 33, 15).<sup>13</sup>

3. To je torej vzrok in smiselnost hudega v razumnem vesoljstvu. Svobodna volja. Tu pričinja Avguštin svojo veliko filozofijo zgodovine. Svobodna volja lahko obrne svojo ljubezen k Bogu, ali v to, kar ni Bog, na ustvarjena bitja, z Bogom v nasprotju. Prvo je dobro, drugo je zlo. Historična istinitost te dvojne opredelitve je rodila dvojno, Božjo in Zemeljsko državo.<sup>14</sup> To sta dva tabora, dobrih in hudobnih, ljubiteljev božjih in sovražnikov božjih. Svoj začetek imata že pred človeško zgodovino, v grehu, v ločitvi angelov. Zgodovina človeštva je nadaljevanje te ločitve duhov, borba med dobrimi in hudobnimi na zemlji. Zaključila se bo na poslednji sodbi.

Civitas Dei ni isto kar Cerkev. Cerkev je mnogo globlji, realnejši, dogmatični pojem, Božja država bolj filozofsko-moralni. Cerkev, mistično Kristusovo telo ima v svojih vidnih prvinah na zemlji tudi hudobne; v njej se nahaja tudi plevel. Šele ob koncu sveta, ko bo Bog ločil v njej pšenico od plevela, bo Cerkev čista Civitas Dei. Je pa Cerkev kot Kristusova institucija poklicana, da zbira, da organizira in vodi ljubitelje božje, da je vidno znamenje Božje države na zemlji. In v eshatologični perspektivi se Avguštinu dozdeva, da se Civitas Dei res posebi in strne v Kristusovi Cerkvi.

Enako Civitas Diaboli, zemeljska država ni ta ali ona politična tvorba (der Staat, l'état). Pač je Avguštinu ob misli na Zemsko državo oko nehote uhajalo na rimski poganski imperij, toda načelno njegova Civitas terrena nima ničesar opraviti s to ali ono državo, razen če bi bila organizirana namenoma v znamenju in na osnovi sovraštva do Boga. — V poslednjih časih se Civitas terrena konkretizira v apokaliptičnih imenih Gog in

<sup>13</sup> O. c. XI, 17.

<sup>14</sup> »Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui« (O. c. XIV, 28).

Magog. Svoje državljane bo imela iz vseh narodov, in ljuto bo preganjala Božjo državo.

4. Prvi državljani Zemske države je bil Kajn, ubijalec svojega brata Abela, ki je pripadal Božji državi.<sup>15</sup> S tem je Avguštin že namignil, kakšen je značaj in medsebojno razmerje obeh taborov. Boj! Pa ta boj ima svoj globoki zmisel. To je borba za — mir. Prekrasno govori Avguštin o miru kot smotru vsega človeškega bojevanja. Tudi sovražniki božji, ko preganjajo dobre, iščejo miru, uverjeni, da dosežejo mir, ko jim dobri ne bodo več nasprotovali.<sup>16</sup> Vsak posameznik nosi v sebi nasprotja in borbo, enako vsa družba dobrih in zlih, ki živijo pomešani, in se bore med seboj. Historično pozorišče je kakor kaotična zmes dobrega in zlega, mešanica nerazvezljivih nasprotij. Ali to je borba za mir, to je proces k harmoniji. Morda bi se ta borba sama na sebi zazdela gledalcu, ki stoji izven človeškega dogajanja, kakor na platno naslikana umetnina, v svoji harmoniji nasprotij. Toda človeštvo ni kos belega platna, ni oljnata barva, to so živi ljudje, in zlo je pomanjkanje dobrega. Ves njih nemir, posameznika in celote, je klic po dobrem, po resnični Harmoniji, po večnem miru, ki ni harmonija nasprotij dobrega in zla, ampak harmonija soglasja dobrega in popolnega, dobrega in najboljšega.

Kakor je Avguštin v svojih »Izpovedih« za posameznika ugotovil to globoko resnico, in na svoji lastni veliki duši pokazal nje najkonkretnější zgled, tako obravnava njegova Božja država isto vprašanje za celo človeštvo. Toda dočim tamkaj, govoreč o samem sebi, o poedincu, najde eno rešitev, mora v človeštvu, kjer bosta tudi v končni eshatološki dobi zgodovine, kakor ves čas, dva nezdružljiva tabora, govoriti o dveh različnih izidih. To je vesoljna sodba. Završetek boja med dobrim in zlim, ko se bo končno rešil vsečloveški, vesoljnostni problem dobrega in zla, problem človeka, je poslednja sodba. Avguštin govori z veliko resnobo o njej, odločno brani njeno resničnost in nujnost nasproti onim, ki nočejo verjeti, ki jo skušajo ovreči s svojimi malimi, krivimi človeškimi »dokazi« (humanis ratiunculis falsis atque fallacibus).<sup>17</sup> — Tam se bo končno razodela:

<sup>15</sup> O. c. XV, 1, 5.

<sup>16</sup> Prim. o. c. XIX, 17; XIX, 12, 13; XV, 4.

<sup>17</sup> O. c. XX, 1.

vseh dobrih resnična in polna sreča, in vseh hudobnih zaslužena in najgloblja nesreča.

V predzadnji knjigi opisuje Avguštin usodo zavrženih, v poslednji, dva in dvajseti knjigi pa razpravlja o doseženem cilju Božje države, o sreči njenih otrok, svetih in angelov. — Zadnja beseda njih, ki ljubijo, je sreča, in to večna sreča, zakaj bistveno za pravo srečo je, da je neminljiva. »Glejte, to bo na koncu brez konca. Kaj je namreč drugega naš cilj kakor da pridemo v kraljestvo, ki nima konca?«<sup>18</sup>

\*

Vprašali smo se, kakšna je končna Avguštinova sodba o problemu človeka, pesimistična ali optimistična. Mislim, da moremo reči: optimistična. To je krščanski, katoliški optimizem. — Avguštinov človek ni slep za trpljenje in zlo okrog sebe, ni lahkomišljen, ni len, ni samovšečen. Z veliko resnobo, z globokim umevanjem tuje bolesti, z jasno zavestjo o odgovornosti svoje svobode gre skozi življenje. Toda njegov korak je siguren, in vedro njegovo oko, ker ve, kam je namenjen, ker nosi v svoji duši odprto skrivnost življenja — pravo, dejavno ljubezen.<sup>19</sup>

## POROČILA IN OCENE.

### VSEBINSKI PREGLED VEBROVEGA »SV. AVGUŠTINA«.

Ta knjiga hoče prikazati le glavne osnove Avguštinovega filozofskega prizadevanja. — »Avguštinova filozofija izpolnjuje naravnost vse pogoje prave življenske filozofije in zasluži danes ter prav danes še tem večje vpoštevanje, ker se obenem nekako povsem neravno prilagajajo obema osnovnima polovicama človeškega svojstva in v enaki meri ustreza najstrožjim zahtevam človeškega uma kakor tudi najskrivnostnejšim težnjam človeškega srca.«

Po kratkem prikazu A.-ove osebnosti, ki je tako značilen za celotno njegovo filozofsko smer, prehaja avtor k prvemu poglavju — Izhodišču Avguštinove filozofije.

To izhodišče naj prikaže naslednja Avguštinova izvajanja: »Nihče ne išče tega, česar ne želi najti; kdor torej resnico išče, pa je ne

<sup>18</sup> XXII, 30.

<sup>19</sup> Literaturo glej: E. Portalié, Augustin (v: Dictionnaire Theol. Cath. I (2268—2472). in M. Grabmann, Augustin (v: Lexikon für Theol. und Kirche, 1930). — Ravno kar posnemam iz časopisja, da je izšla tudi dr. Vebrova knjiga o Sv. Avguštinu. V tujini, je, žal, nimam pri roki, da bi jo upošteval.

najde, nima tega, kar najti želi in zato ne more biti srečen. Kdor priznava verjetnost in vzporedno opravičenost domnevanja, mora priznati tudi resnico in spoznanje. Zakaj edino merilo verjetnosti je vprav resnica, edino merilo domnevanja pa spoznanje.« — V svojem spisu »De vera religione« razpravlja A.: »Kdor ugotavlja, da dvomi, ugotavlja resnico, in o tem, kar je tako ugotovil, več ne dvomi; torej ne dvomi več o resnici. Zato ima vsak, ki dvomi, ali resnica je, v sebi samem resnico, o kateri ne sme dvomiti; ni pa drugačne, nego prave resnice. Torej prav o resnici ne more biti dvoma, ali je tudi vsak dvom še vnaprej nemogoč!« — S tem in podobnim je 32 letni A. postavil fundamentalno novo načelo, ki je bilo vsaj dotedanji zahodni in vzhodni miselnosti povsem neznano: **J e t o n a č e l o n e - d v o m n e v e l j a v n o s t i n a š e s a m o z a v e s t i .** »Ne vemo, ali kaj sploh je. Vemo pa, da vsaj sami smo!« (Zanimivo je, da je na vzhodu oživela ista misel 400 let po A., na zapadu pa 1200 let za njim s Kartezijem.)

Po tako podanem izhodišču Avguštinove filozofije sledi poglavje: **A v g u š t i n i n a k a d e m s k i d v o m .**

Značilno je sem spadajoče A.-ovo overovljenje izkustvenega spoznanja: »Tisti činitelj, ki tu vara ali ne vara, torej niso naši občutki, pač pa je to naš razum in njegov odnos do naših občutkov. Naj so naši občutki še tako varljivi, vsekako morajo vsaj sami biti. S tem je dal Avguštin vsemu našemu izkustvenemu spoznavanju njegov definitivni in nepremakljivi fundament, ki je v n e d v o m n i d a n o s t i n a š e g a d o ž i v l j a n j a , naših občutkov, preko njih pa tudi vseh ostalih naših doživetij, naših misli, čuvstev in stremljenj. S tem pa je Avguštin podal **novi spoznavnoteoretično delitev stvarstva** v: a) stvarstvo neposredno danih istinitosti (lastno življenje), b) stvarstvo že načelno samo posredno danih istinitosti (mrtva, telesna priroda). Ta A.-ova razmejitev duševnega in neduševnega vesoljstva je stroga in popolna tudi z ozirom na »v e l j a v n o s t n e« (t. j. nerealne, idealne) neduševne pojave (kakor: število, razlika, lepota), ki jih tudi posredno dojemamo, dočim je poznejša Kartezijeva delitev (v: »res cogitans« in »res extensa«) preozka, ker te veljavnostne pojave izključuje. — Od tu prehaja k d v o m u :

»Naj bo vse dvomljivo, dvom ostane nedvumljiv; naj bi padle vse resnice, ostala bi resnica dvoma.« — Tudi je vsak dvom neobhodno spojen še z voljo ali željo, priti do končne razjasnitve, do resnice. V vsakem dvomu so tako organsko spojene res vse temeljne osi našega življenja, namreč predstave, misli, čuvstva in stremljenja. S tem je Avguštin ugotovil, da naša duša ni golo torišče posameznih ter medsebojno popolnoma ločenih duševnih činov, temveč, da so vsi ti čini drug z drugim organsko spojeni in po tej svoji spojenosti hkratu le doživljajski odraz enotnega bistva naše človeške osebnosti. Tako pa je Avguštinovo načelo nedvornosti dvoma samega samo po sebi

postalo obenem načelo nedvornosti celotne naše osebnosti.

Sam »sensus« bi nam ne mogel dati nobenega zakonitega reda, samo »ratio« pa ne tega, kaj v tem redu je in naj bo. Obe ti fundamentalni činjenici (ki sta sicer bistveno različni, a druga drugo pogajata in osmisliujeta) sta hkratu načelna predmetna opora Avguštinove zmage nad akademskim dvomom in obenem načelno predmetno izhodišče njegovemu nadaljnjemu filozofskemu razvoju.

Za tem preide avtor k prvi splošni označbi Avguštinovega pojmovanja človeškega spoznanja.

Govoriti moremo o štirih stopnjah A.-ovega notranjega razvoja: Prva bi bila izražena z načelom nedvorne veljavnosti človeške samozavesti, — druga z načelom dejanske bitnosti in splošne veljavnosti pojma resnice, — tretja z možnostjo dvojnega posebnega razmerja naše duhovnosti do naše čutnosti: a) duhovnost čutnosti slepo sledi (zmotna ali grešna), b) duhovnost čutnost obvladuje (edina pot do pravega spoznanja, zasluge), — četrta pa z dejstvom, da brez veljavnosti splošnoveljavnih brezčasnih načel bi bilo tudi vsako naše presojanje čutnosti že naprej nemožno, naravnost nezmišelnost.

Sledi Avguštinova notranja pot do Boga. Dočim bi bilo »izviranje vsega prirodnega idealni, pa nikoli dosegljivi vzor vse »prirodne vzročnosti«, pa bi bilo »izviranje« načelnega sveta idealni, pa nikoli dosegljivi vzor vse »načelne razločnosti« (»razlog« — »posledica«). Med obema svetovoma vlada nepremakljiva razlika: v prirodnem stvarstvu »dejanska«, v načelnem svetu pa le »veljavnostna bitnost«. — Načelni svet pa ima dve sestavni smeri svojega bistva: a) smer vsega tega, za kaj vse velja (veljavnostno torišče!) in b) smer Tistega, ki mu to njegovo veljavnost daje (veljavnostni izvor). — Ker je prav ta druga smer A.-na vedla do Boga, je A. obenem zgodovinski oče tako zvanega »ideološkega« ali »nomološkega« dokaza za dejansko bitnost božjega bistva.

Pri iskanju izvora splošnoveljavnih načel zahteva Avguštin korak naznotraj in potem iz sebe zopet nekako nazunaj. V svojem spisu »De vera religione« pravi lepo: »Ne hodi ven, temveč vāse se povrni. V notranjem človeku je resnica. Če pa najdeš, da je tudi tvoja narava spremenljiva, moraš še samega sebe prekoračiti. Toda, ko to storiš, pomni, da si prekoračil samo odsvit razuma. Torej pa se odtod naprej zdaj trudi v eno smer, odkoder prihaja sama luč spoznanja.« Prof. V. nadaljuje: »Izhodišče sedanjemu novemu koraku, ki ga Avguštin tu od nas zahteva, pa je naša duhovnost in končna točka, ob katero naj bi s tem zadnjim korakom zadeli, ni več nikaka čutno dana priroda, temveč neposredno dejanski izvor vsega duhovnega življenja in s tem življenjem nerazdružno spojenih brezčasnih načel sveta in življenja;

ta izvor pa potemtakem je ter mora biti posebna dejanska bitnost in vprav to bitnost imenujemo — Boga.«

Veličastna miselna lestvica, po kateri se je vzpenjal A., da reši in vrne zapadnemu človeku posest spoznanja in resnice, je prirodnost — čutnost, človeška duhovnost — načelna veljavnost, božja duhovnost. — A. je prvi v zgodovini človeškega mišljenja dovolj jasno zaslutil fundamentalno razliko med istinitostjo in veljavnostjo. Jasno je pokazal, kako je prav analiza te veljavnosti neobhodno potrebna pri pojmovanju istinitosti in pri načelnem overovljenju vse izkustvene istinitosti na eni in božje, nadizkustvene istinitosti na drugi strani.

V četrtem poglavju svoje knjige nam avtor poda prvo podrobnejšo opredelitev A.-ovega pojmovanja človeškega spoznanja.

»Casovno iskustvo, načelna resnica in božja bitnost je ona važna trojica, brez katere ni popolnega umevanja A.-ovega nauka o bistvu našega spoznanja. V nadaljnjem govori prof. V. o dvojnem zakonitem razmerju med izkustvenim in načelnim spoznavanjem: »Spoznavanje je samo eno, namreč neizkustveno, načelno. Pristojno izkustvo pa — na katerem edino je možno neizkustveno spoznavanje — ima značaj spoznavnega sredstva. Prav ta vmesni, načelni svet pa tvori med vsem stvarstvom in božjim bistvom še posebno mejo; ta meja je v tem, da je svet izkustveno danega stvarstva oni svet »za katerega« edinega vsa brezčasna načela dejanski »veljajo«, in da je svet božjega bistva oni svet, »iz katerega« edinega vsa ta načela dejanski »izvirajo«. Tako razpade naše spoznavanje: v spoznanje, ki vodi k svetu izkustveno danega stvarstva (umstvcvanje) in k dejanskemu svetu božjega bistva (verovanje).

Nekateri današnji zgodovinarji filozofije menijo, da je šele Kant 1600 let pozneje odkril to zakonito razmerje med izkustvenim in načelnim svetom ter spoznavanjem. A že A. je uspešno odbil filozofski nauk empirizma-senzualizma in racionalizma-dogmatizma.

V nadaljnjem nam prof. V. očrta povsem svojsko in v opreki z nekaterimi zgodovinarji filozofije stoječe razmerje med Avguštinom in Platonom: »Avguštinu se očita, da je suženjski prevzel teorijo deležnosti in v zvezi s tem še tisto antično zgrešeno naziranje, da je v bistvu vsake resnice vključeno že pravo ali bistveno nahajanje. Platon je občutil razliko med izkustvenim svetom in svetom idej (= neizpremenljiva načela!), a je zavržel izkustveni svet in mu je pravo »spoznavanje« kazal le še idejni svet, katerega izvor si je tolmačil kot pravcato spominjanje, češ, da je človek pred rojstvom bival v svetu idej! — Avguštin pa je spoznal spoznavno neposrednost, dušeslovno samoniklost in lastno dinamiko tako za našo čutnost kakor za duhovnost. (Tu ne delajo izeme niti posredni naši sklepi, ki končno tudi slone na neposrednem, načelnem spoznavanju.) Ker ni odkril Platon veljavnosti, mu je bila že veljavnost brezčasnih načel (= idej) postala hkratu



edina prava istinitost. — Biti se pravi po Platonu toliko, kakor veljati. Zato je njegova bitnost Boga le veljavnostna, t. j. bitnost vrhovnega načela, ki mu seveda še nikakor ni pripisovati dejansko ustvariteljstvo prirodnega stvarstva. Do neke mere koraka res s Platonom Avguštin kar tiče deležnosti. Pri A.-nu je ta »deležnost« spoznavnoteoretično utemeljena, dočim daje Platon temu razmerju čutno nazorni (prisposodni ali metaforični) smisel — posnemanja: prirodni svet mu je le nedovršeni posnetek idejnega.«

Osnovna lestvica A.-ovega nauka bi torej bila: »Bog je dejansko bitni izvor vseh brezčasno veljavnih idej in kot tak dejansko bitna resnica prvega reda — zgolj načelni svet brezčasnih idej in kot tak samo veljavnostno bitna resnica prvega reda — svet izkustveno danega ter samo po svetu idej spoznavnega stvarstva in kot tak dejansko bitna resnica drugega reda — končno še svet naših, človeških ter samo po soglasju z božjimi idejami veljavnih idej in kot tak samo veljavnostno bitna resnica drugega reda.«

S tem zaključuje prof. Veber podrobnejša izvajanja o A.-ovi novi teoriji spoznavanja, ki je povsem izvirnega značaja in pomembna za sledeča stoletja, s pristavkom, da »bo tudi naša doba morala te osnove A.-ove misli takorekoč nanovo povzeti in znova pretresti, ako bo hotela, da pride tudi v svoji spoznavni teoriji res zopet bistven korak naprej.«

V petem poglavju nam avtor predoči Avguštinovo teorijo volje. Pokaže nam voljo kot četvorno dejavnost naše duše.

»Zakaj volja je v vsem in vse ni nič drugega nego odraz volje«, pravi A. v spisu »De civitate Dei«. A. je torej nekak prvi pobudnik dušeslovnega voluntarizma. Podrobna izpeljava pa pokaže, da gre pri A.-ovem voluntarizmu le za odkrivanje posebne, namreč dejavne strukture naše duše. Temeljna trojica našega duševnega poslovanja bi bila: memoria, intellectus, voluntas.

Najprej je govora o volji kot zaznavanju: Avguštin podrobno razpravlja, da odgovarja trpnemu značaju vsakega golega n. pr. gledanja, kot enega slučaja čutno-predstavnega dojemanja nasprotni pojav, namreč dejavni značaj vsakega pravega videnja. — Vprav ta dejavno-osvojevalni značaj vsega predstavljanja pa je po A.-u obenem njegov hotno-stremljenski ali volitivni značaj.

Že A. sam je prenesel to svojo teorijo tudi na polje naše notranjosti. Avguštinova teza je, da mora doživeti tudi pri »notranji zavnavi« biti opremljeno s posebno dejavnostjo, ki ni intenziteta, ampak dejavno-doznavalno dojanje (v nasprotju s trpno-slepim!)

Dalje prehaja avtor k volji kot priznavanju in v zvezi s tem k drugi dušeslovni opredelitvi človeškega spoznavanja: Avguštin se je dokopal do takega pojmovanja

našega spoznavanja, ki mu je dopuščalo tudi na točki brezčasnih načel govoriti o hotno-dejavnem značaju naše duše, kar je prevažen izsledek za spoznavno teorijo. Naše prepričanje je namreč šele tedaj res naše spoznanje ali naša znota, kadar smo tudi sami »za« to, o čemer smo prepričani. Treba je torej našega lastnega pristanka. Kakor Avguštin, tako najde tudi Kartezij osnovno jedro hkratu svobodni stališčnosti človeškega duha; zato tudi Karteziju ni polje človeške odgovornosti samo polje zasluge in greha, temveč tudi polje spoznavanja in zmote. Kakor A., tako vidi tudi K. edino smiselno oporo vsega človeškega spoznavanja v veri v Boga...

Spoznavanje načela je torej neobhodno obenem priznavanje načela, obenem pa tudi hotno, volitivno priznavanje Boga, ker so načela neposredno božjega izvora.

V nadaljnem je govora o volji kot posebnem umstvomstvu. Prof. V. podaja tu najprej trojno A.-ovo teorijo volje: 1. volja — doznavanje (izkustveno-prirodna dejavnost!), 2. volja — priznavanje (načelno-duhovna dejavnost! in 3. še volja — umstvomvanje (»ratiocinatio« kot posredno-načelno spoznavanje!). Ogromen del vsega našega umskega udejstvovanja namreč ni ne čisto izkustvenega, pa tudi ne čisto idejnega pač pa takorekoč obojnega značaja. (N. pr. teoretična fizika!) Šele umstvomvanje je tista srednja dejavnost naše duše, ki je obenem naše »razmišljanje« ali »presojanje« (radi njemu lastnega dokazovalnega ali utemeljevalnega značaja), dočim pa gre pri načelnem priznavanju le za posebno notranjo zamaknjenost v »dno« tako gledanih pa ne še vidnih! »bistev«.

Pisatelj preide nato k zanimivemu razlaganju Anzelmovega reka: »Credo ut intelligam«. — »Credimus, ut cognoscamus«. — »Fides antecedit rationem«. — »Vprav ta vera pa je po A.-u ter v stvari sami res v dvojnem razmerju do našega »spoznavanja«: kolikor nam je namreč na eni strani spoznavanje neobhodno potrebno, ako naj do te vere sploh pridemo, in kolikor nas vede na drugi strani vprav ta vera še do posebnega ter višjega spoznanja.« (Izkustveno spoznavanje n. pr. da smo, je prav tako jasno nego naše čisto načelno spoznavanje, n. pr. da  $2 \times 2 = 4$ . — A. pa zaradi tega še ne spada med tkzv. »filozofske idealiste«, ki odrekajo vsemu mrtvem, neduševnemu stvarstvu vsako lastno dejansko bitnost. Ugotavljanje zavisnosti dejanske bitnosti pa še zdaleka ni — zanikanje dejanske bitnosti.) — »Nahajamo »verovanje« prve, recimo načelne vrste, ki je hkratu edino čisto načelno spoznavanje, neobhodni pogoj vsega umstvomvanja, obenem pa enako neobhodno zavisno od posebnega »verovanja« druge, recimo izkustvene ali običajne vrste, namreč od vere v Boga. — Pri verovanju prve, načelne vrste gre za vero v načelno veljavnost, pri verovanju druge, izkustvene ali

običajne vrste pa za vero v izkustveno ali kakršnokoli drugačno (n. pr. božjo!) dejansko bitnost.« Končno nahajamo še »verovanje« druge, izkustvene vrste; to razpade v »naravno« in »nadenaravno« verovanje. Naravno verovanje je in to kot vera v Boga samo pogoj za vse pravo, načelno spoznavanje; nadnaravno verovanje pa je kot »umno« verovanje pogojeno tudi po spoznavanju, to je po naravnem verovanju in vzporednem umstvovanju, je pa tudi samo pogoj še višjemu spoznavanju ter končno onemu »najvišjemu« spoznavanju, kakor je tako spoznanje dano samo — blaženim v onostranskem življenju.

Končno govori avtor še o volji kot dejanju: A. vidi v vseh naštetih dejavnostih (zaznavanje, priznavanje, umstvovanje) hotno činjenico, pri čemer pa sam ugotavlja, da so to bistveno različne dejavnosti, kaj še, da bi te dejavnosti smeli kratkomalo zamenjati z voljo v navadnem pomenu besede.

Tako pa prihaja avtor stopnjema zdaj do obširnega in osrednjega poglavja o Avguštinovi teoriji prirodnosti, svobode in milosti.

S to trojico pokaže A. človekovo posebno ter edinstveno mesto v stvarstvu, ki je na točki svobode in sicer take svobode, ki je v posebnem zakonitem neposrednem odnosu do gole mrtve ter žive prirodnosti na eni strani in do božje milosti na drugi.

V nadaljnjem nam prof. V. pokaže, da je A.-ov teološki determinizem le naravno nadaljevanje njegovega filozofskega indeterminizma in da bi »vprav brez tega in takega nadaljevanja tudi eno najbolj perečih vprašanj še sodobne teorije človeškega spoznanja in človeške morale ostalo že naprej nerešljivo, odprto.«

Sledi torej poglavje naprej o Avguštinovem indeterminizmu. V knjigi je navedenih petero argumentov za indeterminizem: Prvi neposredni argument je povzet iz bistva naše volje. Drugi neposredni argument se opira na izkustveno dejstvo, češ, da utegnejo enako ustrojeni ljudje ob istem pojavu najti povod za različna ter naravnost nasprotna dejanja. Trije posredni argumenti pa so: argument človeške odgovornosti, argument božje pravičnosti in argument izvora vsega zla.

Pri Avguštinovem determinizmu pa gre za njegovo posebno teorijo predestinacije, ki pravi, da je vse dogajanje in torej tudi vse hotno vršenje že vnaprej določeno. Tu zadeva A.-na očitek, ki ga delajo celo zgodovinarji, kakor: Windelband, Baumgartner, Deussen i. dr., češ, da je A. s svojo predestinacijo to, kar je prej trdil (namreč o svobodni volji in hotenju), naknadno sam v kali zatrl. Prof. V. pa v nadaljnjem dokaže, da je ta očitek neupravičen.

Prof. Veber ovrže trojno pot zgodovinarjev glede tolmačenja te A.-ove dvojnosti indeterminista in determinista (dve

podrejata eno skrajnost drugi, tretja kaže na neskladje in hibo (Avguščina) in pokaže v nadaljnjem četrto pot, ki omogoča, da brez vsake sence kakega notranjega nasprotja lahko priznamo ter naravnost zahtevamo oba Avguščina: indeterminista in determinista. — Dočim zadeva tehnično-civilizatorično (tudi znanstveno ali umetniško človeško prizadevanje) in etično-socialno plast duhovnosti prvenstveno Avguštinov indeterminizem, pa zadeva njegov determinizem prvenstveno metafizično-odrešitveno plast.

Posebni A.-ov dušeslovni izsledek je, da sploh ni nikake take človeške svobode, ki bi človeku omogočala, da bi se takorekoč zopet »svobodno« odločal. Svoboda človeka je v pristojni dejanski vršitvi sami, ne pa v goli možnosti, da človek to ali ono stori.

»Milost božja ter samo milost božja nagiba našo voljo, kolikor se zanjo svobodno odločamo, k spoznanju in zaslugi, zgolj prirodna stran našega lastnega izkustvenega bistva pa nagiba našo voljo, kolikor se zanjo svobodno odločamo, k zmoti in grehu. Kdo se more dovolj načuditi temu v resnici genialnemu izsledku svojstveno Avguštinovega razmišljanja, ki je obenem eden največjih izsledkov, kar jih je dosedaj zmogla vsa človeška ljubezen do resnice in dobrote? Saj je s tem izsledkom obenem do nedvomnosti pokazano, da vprav milost božja ni nikak imaginaren ter mističen pojav, o katerem naj govore le taki ljudje, ki ne znajo znanstveno misliti, temveč da je ta milost naravnost ena onih temeljnih in neobhodnih osnov, na katerih mora biti zgrajena vsaka teorija človeškega spoznanja in človeške nagrade, ki hoče biti zares znanstveno završena. Pojem milosti božje je pokazan kot osnovni pojem vsake znanstvene spoznavne teorije in vsake znanstvene etike!«

V naslednjem poglavju o A.-ovem dejavnostnem sestavu človeške duše nam prof. V. poda strukturno sliko človeškega življenja, ki jo prevevata dva osnovna vidika: vidik A.-ove razlike med prirodnim in duhovnim življenjem in vidik A.-ove razlike med trpnim in dejavnim življenjem. Šele pri A.-u sta dobila oba ta vidika naravnost centralno mesto: postala sta zares osnovna vidika posebne — psihologije človeka.

A. sam večkrat pravi, da je vprašanje, kakšen bo človek kot duhovno bitje, v mnogih ozirih zavisno od vprašanja, kakšen je bil ter še je kot zgolj čutno-prirodno bitje. Za to da priča tudi človeška zgodovina, ki pove, kako se je človeštvo (po Adamovem padcu) samo iz prvotnega čutno-prirodnege stanja polagoma dvigalo in moglo dvigati na stopnjo poznejše duhovne kulturnosti.

Dvojna je vloga, ki jo A. prisoja duhovnemu življenju napram prirodnemu: dušeslovna zahteva, naj naša duhovnost našo čutnost normativno nadzira ter presoja, kar je le drugi izraz predmetne teze, da nam ostanejo zgolj čutno dani pojavi

tako dolgo brez vsakega »reda« ter brez vsake zakonitosti, dokler ne postanejo tudi predmeti našega duhovnega motrenja.

Obojna naša duševnost po razpade še v trpno in dejavno duševnost, kar imamo na točki umsko-predstavnega doživetja v razlikovanju med »slepim« in »doznavalnim« predstavnim dožemanjem. (Na gonskem polju: čuvstvo prijetnosti — ljubezni)

»Zgolj prirodna duševna dejavnost je enakovredna — z duhovno duševno trpnostjo! Razlikovati moramo namreč še posebej med doživetjem in subjektom doživetja in ugotoviti vzporedno možnost dvojne duševne trpnosti in dejavnosti.«

Zdaj navede prof. V. še tri nadaljnje spoznave: 1. kako in zakaj je mogel A. stanje načelnega doznavanja tolmačiti kot trpno stanje božje razsvetljenosti, 2. da je že duhovna trpnost možna samo spričo doživljajske dejavnosti in 3. da je temeljno bistvo vse duhovnosti v osebnosti, to je v podstatnem ali »samotrpnem« ter »samodejavnem« značaju subjekta. Kakor pa je tudi vse prirodno čutenje in občutenje, vse prirodno »slepo« in »doznavalno« dožemanje še dvojno, namreč umsko ali na gonsko, enako dvojno, namreč umsko ali na gonsko je tudi vse duhovno načelno doznavanje in priznavanje. — Dalje je A. odredil povsem zakonito mesto še dvema posebnima duhovnima dejavnostima človeške narave, namreč dejavnosti umstvomavanja in dejavnosti verovanja, in sicer »verovanja« v najožjem pomenu besede.

Končna in najvišja točka dejavnosti pa je ona dejavnost, ki se javlja v volji kot dejanju, — A.-ov »voluntarizem«: 1. Volja je najvišja, najpopolnejša oblika življenske dejavnosti, ker predpostavlja vse ostale dejavnosti človeške duše. — 2. Volja je najčistejša duhovna dejavnost subjekta samega. Ni nikako posebno »doživetje« subjekta, ampak edinovrstni dej, s katerim edinim se človeški subjekt neposredno javlja kot dejavni, duhovni, podstatni ali osebni subjekt. Zato ni »umske« in »na gonske« volje. — 3. Volja je najčistejša podlaga duhovne normativnosti. Normativno nasprotje volje, ki se javlja v nasprotju med »dobrim« in »zlim« je »vz gledno« merilo tudi za končno presojo vseh ostalih normativnih nasprotij, tudi nasprotja med »spoznanjem« in »zmoto«. Ostala duhovnost je normativno usmerjena samo posredno, kolikor je namreč sestavno pomešana s posebnim odtenkom človeške hotnosti; volja edina pa je neposredno dobra ali zla. — 4. Iz tega razloga je volja tudi najčistejši čin duhovne svobode in je tako povsem umevno, da in zakaj se ves boj med tkzv. »determinizmom« in »indeterminizmom« že od nekdaj bije zlasti z ozirom na voljo, dasi bi se stvarno isti boj moral odločati tudi na polju ostale človeške duhovnosti. — Človeška mejna svoboda, ki se giblje ne glede na voljo med »zlom« in »dobrim«

po absolutno nesvobodnem svetu mehanske prirode na eni strani in po absolutno svobodnem svetu božje milosti.

V sedmem poglavju svoje knjige podaja prof. dr. Veber prvi del celotne enotne slike Auguštinove filozofske miselnosti.

Brez podrobnih dokazil, ki jih je navedel že v dosedanjih poglavjih, strnjuje pod tem in naslednjim poglavjem sliko Auguštinove filozofske miselnosti. A. izhaja iz veljavnostne-predmetne plati vsega spoznavnega problema, to je iz vprašanja, ali spoznavanje sploh imamo in kaj spoznavamo, nato prehaja na dušeslovno plat, ki je dana z vprašanjem, kako do spoznanja prihajamo in kakšno je naše lastno notranje stanje, ko in kolikor spoznavanje dejanski doživljamo.

Tako stojimo pred izhodiščem A.-ove filozofije. — A.-u je izhodišče dvom: Kdor dvomi, ta priznava ter mora priznavati veljavnost resnice, ali pa sploh ne more dvomiti.

A.-ova resnica edine načelne nedvornosti naše samozavesti je sama po sebi hkratu resnica dvojnega, namreč duševnega in neduševnega značaja vsega izkustveno danega stvarstva.

Prof. V. prehaja sedaj k A.-ovi razmejitvi izkustvenega in načelnega spoznavanja. Samo svet notranje in vnane izkustvenih pojavov je veljavnostno torišče omenjenih in podobnih brezčasnih načel, a ne more biti hkratu njih veljavnostni izvor. Nadalje pa nadizkustveni svet šele more zgolj logično in tudi dejanski zaključiti svet vsega izkustveno danega stvarstva na eni strani in svet brezčasno veljavnih načel tega stvarstva na drugi.

Sledi A.-nov nauk o četvorni svetovni resnici.

»Vsa človeška resnica, to je vsa dejno veljavnostna resnica drugega reda, je zgrajena na dejansko bitni resnici drugega reda in na idejno veljavni resnici prvega reda; vsa dejansko-bitnostna resnica drugega reda in idejno veljavnostna resnica prvega reda pa je zgrajena na dejansko bitnostni resnici prvega reda, na resnici Boga. Resnica Boga je izvorni in pogojni temelj sestava vseh resnic.

V drugem delu celotne enotne slike A.-ove filozofske miselnosti, pa nam prof. V. pokaže na dušeslovne osnove A.-ove filozofije.

Ne gre samo za objektivno, to je stvarno ali recimo »predmetno« analizo resnice, temveč gre za subjektivno, recimo dušeslovno plat vsakega spoznavnega vprašanja.

Nadalje govori pisatelj najprej o »pravem« in »nepravem« spoznavanju. Doznavalno dojetje je že načelno izven onega nasprotja, ki je značilno za pravo spoznavanje, namreč med spoznanjem v ožjem pomenu in med zmoto. Dejavnost doznavanja je torej mehanska ali prirodna dejavnost naše duše. Odgovornostno razliko med spoznanjem in zmoto nam prinese šele volitivnost, naš lasten

pristanek. Samo naša volja je torej hkratu ona posebna edinstvena dejavnost naše duše, ki nas že sama posebi označuje kot neprirodna bitja in ki jo zato lahko nazivamo edino odgovornostno ali normativno dejavnost človeka.

Nato je govor o pavrstah pravega spoznavanja. Ker je dejanski veljavnostni izvor vseh brezčasnih načel sveta in življenja samo v dejanski bitnosti, je tako vprav vsako načelno spoznanje hkratu hotno priznanje Boga, vsaka načelna zmota pa hkratu hotni upor proti Bogu. — Dejavnosti vsega našega, izkustveno danemu stvarstvu samemu namenjenega spoznavanja gre značaj mešane, namreč prirodno-normativne dejavnosti. Razlika med neposrednim in samo posrednim načelnim spoznavanjem je v tem, da je prvo čisto spoznanje načel, dočim gre pri drugem za sklepno izvajanje načela iz načela. Dejstvo, da more človek izvestna načela samo posrednim in torej sklepnim potom ugotavljati, je hkratu eden izmed najjasnejših dokazov za to nadaljnje dejstvo, da je njegova, človeška duhovnost — prirodno po-  
gojena in vezana.

Razvojna ter sestavna vmesna vez, med prirodno dejavnostjo golega doznavanja in pa med razvojnim in sestavnim vrhuncem tega sestava, neposrednim načelnim spoznavanjem, t. j. hotnim priznavanjem samih splošnoveljavnih načel sveta in življenja, pa je prirodno duhovna dejavnost umstvomovanja. Ta dejavnost umstvomovanja je z dejavnostjo posebnega človeškega verovanja v sledečem zakonitem razmerju: Kar nam umstvomovanje je in pomenja z ozirom na svet in življenje, t. j. z ozirom na »veljavnostno torišče« brezčasnih načel, to nam verovanje je in pomenja z ozirom na Boga, t. j. z ozirom na »veljavnostni izvor« teh načel.

Končno nam prof. V. razgrne še svet prirodnosti, svobode in milosti.

Šele tretji svet božje milosti more določiti in odločiti, da in zakaj postane drugi svet, namreč svet človeške svobode — svet spoznanja, ne pa zmote ter svet zasluge, ne pa greha.

»Svoboda tvojega hotenja ti je za oboje enako ter neobhodno potrebna, za spoznanje in zmoto, za zasluho in greh. Milost božja pa ti je enako neobhodno samo za to potrebna, da ne živiš v zmoti, pač pa v spoznanju, da ne živiš v grehu, pač pa v svitu dobrote. Zato pa tudi tedaj, ko si res zajet od božje milosti, nisi nič manj svoboden nego bi bil brez te milosti: razlika je samo v tem, da si samo v prvem slučaju svoboden v spoznanju in kreposti, v drugem slučaju pa da ostaneš svoboden v zmoti in grehu. Ta razlika pa evidentno ni razlika v svobodi.«

To predzadnje poglavje zaključí prof. V. s sledečim vprašanjem: »No, ali ni res razvojni in sestavni značaj te Auguštínove filozofije tak, da kliče po tej filozofiji tudi naša doba in da žeja po njej tudi moderni človek?«

Knjigo završuje IX. poglavje: Auguštín in naša doba. — V njem pokaže na značilne poteze sodobne antro-

pocentričnosti. Ta antropocentričnost naše dobe namreč ni nikaka načelna, temveč samo zgolj po vnanjih činiteljnih pogojena (kolektivističen socializem!). Auguštinu pa je spoznavno-teoretična ter strukturno-dušeslovna njegova antropocentričnost pomagala končno tudi do prave ter enako načelne kulturno-socialne antropocentričnosti.

Končno nam avtor predstavi Auguština kot apostola načelnega življenja: »Načelen biti ter samo načelen biti se obenem toliko pravi, kakor odgovoren biti, kakor — človek biti.« — Načelno življenje »človeku končno pokaže, kako se mora tudi preko tega smotra in torej celo preko samega sebe dvigniti k onemu najvišjemu smotru sploh vsega izkustveno danega žitja in bitja, kateremu edinemu gre naziv Bog in z ozirom na katerega edinega je vse, vsa prirodnost in vsa človeška kulturnost — le sredstvo Njegove res v najožjem pomenu besede edinstvene moči in slave; in še na tej zadnji točki vzdržuje načelno in samo načelno življenje strogo samobitnost človeške duhovnosti napram vsej človeški ter izvenčloveški prirodnosti; priroda je po lastni naravi sredstvo in nič drugega nego sredstvo, človeka pa dela sredstvo samo posebna milost božja. Kdo bi se ne ogreval za tako Auguštinovo načelnost človeškega življenja? Tisti, ki bi se proti temu in takemu načelnemu življenju boril, bi mogel to storiti ali iz same nevednosti ali pa iz gole kaprice; taka kaprica pa bi bila samo znak posebne »histerije« takega modernega človeka, za katero tistemu, ki z menoj vred še veruje v nadaljnjo prirodno in duhovno bodočnost Evrope, ni treba biti mar.«

S to knjigo, v kateri prof. Veber na Auguštinovi filozofiji nekako živo predoči in potrdi ves svoj filozofski nauk, kakor ga je lani razvil v »Filozofiji«, prikaže prav ta v »Filozofiji« izoblikovana Vebrova filozofija zgodovinsko pogojenost in »prastari izvor«. Po jasnosti in preglednosti pa še skoraj prekaša »Filozofijo«, s katero je sicer tesno spojena. Etbin Bojc.

### OB VEBROVEM »SV. AVGUŠTINU«.

V čudu bi se utegnil kdo vprašati, le kako, da se je naš odlični filozof-analitik lotil Avguština? Dr. Veber je v predgovoru svojega novega dela sam odkrito povedal kako<sup>1</sup>. Njegov učitelj Meinong ga je res »kaj malo navduševal« za zgodovinsko-filozofski študij, učil ga je marveč »presti naprej različne lastne teorije in nazore«. Toda življenje ga je samo navrnilo tudi na zgodovinski študij. Ko pa je prišel preko filozofije starih Grkov do filozofije mladega krščanstva, se mu je odprl nov svet, ki je v njem našel že tudi osnove svoje filozofije. Pričel je globoko ceniti tudi ideje drugih in prišel je »do

<sup>1</sup> France Veber, Sv. Avguština. Osnovne filozofske misli sv. Avguština. Poizkus kulturno-zgodovinske apologije novega življenjskega idealizma in svetozornega optimizma. 1931. Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani. (Zbirka »Kosmos«). Predgovor 5—13.



prepričanja, da je svet mnogo mnogo več, nego si more o njem misliti kakršenkoli zgolj posamezni človek«. Zlasti ga je zavzel sv. Avguštin. Posebno pri njem je namreč našel svojo filozofijo o spoznanju, o človeku in Bogu, seveda še »v obliki prve neobdelane zamisli ali v obliki prve genialne ideje«. Zavzel ga je pa Avguštin tudi zato, ker je filozofsko izrazil, kar je notranje doživel in je radi tega njegova filozofija »tako izvirno bogata in v problemih, ki jih podaja, naravnost večno mlada«, zato še vedno in dandanes prav posebno moderna, ko si je zopet človek sam »vprašanje«, kakor je sv. Avguštin žalostno vzkljnil o sebi: »Sam sebi sem postal vprašanje.« Vse to je torej dr. Vebra napotilo, da je sklenil obdelati filozofijo svetega Avguština, »enega izmed najresnejših v občestvu znanstvenikov, obenem pa enega izmed najljubeznivejših v občestvu svetnikov«.

Veber je Avguštinove osnovne filozofske misli res »izklesal«, da porabimo njegov izraz. Dasi nosi delo še sledi predavanj »v radiju«, je vendar od kraja do kraja dosti vidna notranja sistematika in od začetka do viška mogočna arhitektonika, ki je svojska Vebrovim delom.

Izhodišče filozofije je Avguštinu življenje in sreča življenja. Ni pa sreče brez spoznanja. Tako se razodene osnovni problem: problem spoznanja in resnice. A na poti do resnice je treba najprej premagati dvom. In res je Avguštin davno pred Descartesom našel v samozavesti prvo nedvomno danost. Kdor pa to prizna, prizna že tudi resnico. Ob analizi notranjega in vnanjega izkustva se je Avguštin zavedel tudi dualnosti človeškega duševnega bistva: čutnosti in duhovnosti. Nismo namreč izvestni le o doživetjih, temveč tudi o mnogoterih splošnih načelih, ki jih golo izkustvo niti najti ne more. Um jih najde, a ne ustvarja. Po teh načelih dobi tudi izkustvo značaj spoznanja. Ker pa ni naša duša vir teh načel — ta načela so namreč večna in neizpremenljiva, duša je pa izpremenljiva, — mora biti nad njimi neizkustvena istinitost, ki jim je vir. Ta istinitost je Bog. Tako se odpre pred duhom trojen svet: svet izkustvene istinitosti, svet brezčasnih načel in svet nadizkustvene istinosti. Znak obeh istinosti je eksistenca, svetu brezčasnih načel pristoji le veljavnost. (V. misli, da je Avguštin z znanstveno globino svojega duha prvi v zgodovini človeštva dovolj jasno zaslutil fundamentalno razliko med istinitostjo in golo veljavnostjo.) Razmerje med tem trojnim svetom je to, da je božja istinitost izvor vse veljavnosti načelnih resnic, izkustvena istinitost je pa torišče njih veljavnosti. To se pravi: brez Božja načela sploh ne bi bila načela, brez izkustvenega sveta bi bila pa prazna. (Tako je, kakor pravi V., Avguštin dal tudi izkustvu trdno spoznavno oporo, in že davno pred Kantom zaslutil razmerje med izkustvom in apriornimi načeli; obenem pa pustil daleč za seboj Platona, ki ni mogel najti izkustvu takšne opore, na drugi strani pa ne svetu idej prave bitne podlage; Avguštin je s svojo spoznavno teorijo premagal skrajni empirizem kakor tudi skrajni racionalizem.) Tako je Avguštinova filozofija filozofija četverne svetovne resnice: dveh resnic dejanske bitnosti, namreč božje in izkustveno danega stvarstva, in

dveh resnic zgolj načelne veljavnosti, namreč resnice brezčasnih načel in resnice naših idej. Med temi je pa božja resnica izvorni in pogojni temelj vseh drugih resnic.

V. misli, da je s tem rešen še le en del problema, namreč vprašanje resnice in resnic, ne pa še dušeslovna plat našega spoznanja, namreč kako do resnice pridemo. A tudi ta, še važnejši problem je po V. mnenju Avguštin do dna preiskal in »prvi odkril posebno temeljno in prej nesluteno strukturo človeške duše«. Gre za problem volje (v širšem pomenu) v službi našega spoznanja. Po Vebrovem umevanju loči Avguštin četvero dejavnost naše duše. Najprej mu je volja zaznavanje. Nekaj drugega je gledati, nekaj drugega videti; prvo je pasivno, drugo aktivno. Ta aktivnost je izraz posebnega hotenja (V. imenuje to »doznavalno teorijo volje«). Potem mu je volja priznanje. Resnica ni za nas resnica, dokler je ne priznamo; prav tako zmota ni naša zmota »brez našega pristanka«. Ločiti je torej zopet trpno doznavanje in dejavno priznavanje. To priznavanje — Avguštin rabi besedo »assensus« — je zopet izraz volitivnosti ali hotnosti. Tretjič mu je volja posebno umstvomovanje, to je izvajanje resnic iz resnic ali posredno spoznavanje. Končno je še volja v najožjem pomenu, volja kot dejanje. Vmes obravnava V. še vprašanje o razmerju spoznanja do verovanja. Poleg vere v navadnem pomenu besede, misli V., da pozna Avguštin še vero v posebnem pomenu, namreč da mu je vera vprav tista dejavnost in hotnost, ki brez nje ni nobenega spoznanja. Kaj je priznavanje načel? Ako pravi Avguštin, da načel ni mogoče dokazati, ampak da jih priznavamo, ker smo nekako »razsvetljeni«, kakor da smo notranje zamaknjeni, ne more biti po V. mnenju to drugega kakor vera, vera v veljavnost načel. Ako je pa zopet svet načel odvisen od nadizkustvene božje bitnosti kot svojega izvora, se zopet vse spoznanje poruši, če ne verujemo prej (in sicer sedaj v navadnem pomenu besede) v Boga. Ni torej pravega spoznanja brez verovanja. To »verovanje« namreč ni še spoznanje, ampak le pogoj spoznanju. V. spominja na poznejše mislece, zlasti na »velikega Kartezija«, ki je po isti poti prišel do sklepa, da je brez vere v Boga tudi vsa veljavnost našega spoznanja brez temelja.

Ob teoriji volje se pa zopet odpre nov trojen svet: svet prirodnosti, svet svobode in svet milosti.

Kar je spoznanje in zmota na umskem polju, to je dobrota in zloba na praktičnem polju. Kakor pa je gola čutnost človeške narave izven spoznanja in zmote, tako je tudi izven zasluge in greha — čutnost spada k svetu prirodnosti —; zmota in greh se začenjata še le v duhovnem svetu svobode. Še le po svobodni volji so naša spoznanja ali naše zmote zares naše in prav tako naša dejanja zares dobra ali zla; še le v svetu svobode se začinja odgovornost. Sedaj je pa to-le značilno: svoboda kot taka ne razmejuje resnice in zmote, zasluge in greha. Saj je za oboje vsakikrat potrebna svoboda. Torej pa mora biti, kakor je pod svetom svobode svet prirodnosti, tako nad svetom svobode svet milosti ali svet božjega bistva. »Milost

božja ter samo milost božja nagiba našo voljo, kolikor se zanjo svobodno odločamo, k spoznanju in zaslugi, zgolj prirodna stran našega lastnega izkustvenega bistva pa nagiba našo voljo, kolikor se zanjo svobodno odločamo, k zmoti in grehu.« (V. pravi, da se ni mogoče »dovolj načuditi temu genijalnemu izsledku svojstveno Avguštinevega razmišljanja, ki je obenem eden največjih izsledkov, kar jih je do sedaj zmogla vsa človeška ljubezen do resnice in do dobrote«.) Tako je pa jasno, sklepa V., da milost božja ni »nikak imaginaren ter mističen pojav«, ampak »osnovni pojem vsake znanstvene spoznavne teorije in vsake znanstvene etike«. V zvezi s tem V. razpravlja tudi o predestinaciji ter o indeterminizmu in determinizmu in dokazuje, da med Avguštinovim determinizmom in prav tako njegovim indeterminizmom »ni samo nikakega notranjega nasprotja, temveč da se drug drugega naravnost notranje neobhodno pogajata ter medsebojno podpirata«.

Potem povzame V. še celotno sliko Avguštineve filozofske miselnosti, na koncu pa primerja Avguštinovo mišljenje z mišljenjem naše dobe in kaže na pomen Avguština kot »apostola načelnega življenja« za našo dobo. Saj se človek biti pravi odgovoren biti, to pa »načelen biti ter samo načelen biti«. Moderni človek mora prodrati svet gole prirodnosti in se dvigniti do nadprirodnega božjega sveta, ki je obenem svet milosti, ki »edini more našo svobodo še toliko izpopolniti, da postane res samo svoboda spoznanja in dobrote«.

(Kakor Filozofiji, tako je V. tudi temu delu dodal bogate znanstvene opombe.)

To je sicer le medel posnetek Vebrovega dela, vendar je iz njega vidno troje: s kako pridnostjo in pronicavostjo obenem se je V. vglobil v Avguštinovo filozofijo; kako ga je Avguština ne le kot velika osebnost temveč tudi kot filozof in psiholog vsega prevzel; in kako čuti V. svojo filozofsko miselnost Avguštinovi za kongenijalno. Vprav tu pri tej točki pa se bo nemara vzbudil tudi dvom, ali ni podal V. »svojega« Avguština, Avguština, ki ga je sam po svoji podobi ustvaril? V. je sam nekoliko slutil ta dvom in odgovarja (10), da mu je šlo le za Avguštinevega duha, za notranjo gonilno silo Avguštineve miselnosti, ne pa za njegovo zgodovinsko osebnost. Toda ali ni vendar le preveč svojega mišljenja zanesel v Avguština? Najlaže bi bil V. odbil ta dvom, če bi bil vse, kar navaja kot Avguštinovo misel, s citati podprl. Sedaj se pa suvereno sklicuje na to ali ono delo, dostikrat obenem na več skupaj, navaja res tudi kak tekst, a nikdar ne mesta, kje se nahaja. Kdor ni posebno poznan z Avguštinovimi deli, temu je kontrola skoraj nemogoča. Seveda V. ni historik ali filolog, ampak filozof. Zato povzema iz Avguština le velike osnovne misli in iz njih »v njegovem duhu« razvija svoje filozofeme. Toda povrača se ugovor, zakaj ni vsaj tistih osnovnih misli pokazal natančno v njegovih delih? Ta in oni ne bo verjel, da V. res filozofira v Avguštinevem duhu, temveč bo pač mislil, kakor smo dejali, da zanaša svoje misli v Avguštinovo mišljenje. Da odkrito priznamo, se tudi nam ponekod zdi tako; manj v prvem delu, dosti bolj pa v drugem.

V prvem delu se nam tista stroga ločitev sveta načelnih resnic, ki samo veljajo, od božje istinitosti, ne zdi avguštinska, saj je Avguštín v *Retractationes* (I c. 3, n. 2) sam izrečno ugotovil, da je svet idej božji um in božja zamisel, ki je Bog po njej vse ustvaril. Tudi ni jasno, da bi bil Avguštín res prvi doumel fundamentalno razliko med veljavnostjo in istinitostjo. Res mu je resnica večno veljavna, a vprav iz tega sklepa, da je Bog. Ali ni morda šele skolastika s teorijo abstrakcije doumela brezčasnosti splošnih resnic in torej veljavnosti, ki ni istinitost? Tudi tisto, da bi Bog sam bil »nadnačelen«, se nam ne zdi ne avguštinsko, ne resnično, v tem smislu namreč, da bi veljala za božje bitje »drugačna logika« (154) ali da bi bilo mogoče kako skrivnost braniti že s tem, češ, da logične resnice glede na Boga ne veljajo (151, 156). Če ja kaj protislovno, je protislovno, pa naj si bo za katerokoli bitje, stvar ali Boga.

V drugem delu se pa res čudimo, s kakšno eksaktnostjo kleše V. najtežje probleme (sicer jih je pa po večini že izklesal ali vsaj načel v Filozofiji), toda da bi bilo vse to avguštinsko, tega ne moremo verjeti. Najprej Avguštín res zelo naglašá pomen volje in verovanja, vendar se nam zdi, da je mnogo tega V. po svoje presnoval. Zakaj naj bi bil n. pr. »assensus« vedno le pristanek volje in ne kdaj (kakor skolastikom splošno) pristanek uma? Na ta »assensus«, češ da je assensus volje, pa opira V. vso svojo interpretacijo o Avguštínovi psihološki spoznavni teoriji, da namreč po Avguštínu ni pravega spoznanja brez *verovanja*, da tiči tudi v pristanku na prva načela vera, da je pogoj vsemu našemu spoznanju vera, in sicer navsezadnje vera v Boga. Avguštín res tudi verovanje deva pod vedenje (*scire*), a natančno loči od verovanja videnje (*videre*). Kar je duhu prisotno, to vidimo, tega ne verujemo. (*Liber de videndo Deo*, n. 3—8.) Ker pa po Avguštínu naš duh večna načela zre, ni torej to spoznanje nobeno verovanje. Res je za to zrenje po Avguštínu potrebno, da Bog duha »razsvetljuje«, a ta »*illuminatio*« je ontološki pogoj, da duh more resnice »zreti«, kakor je solnčna svetloba pogoj, da more naše oko čutni svet zreti. (Prim. *De Trin.* XII, c. 15, n. 24.) Nikjer, kolikor vidimo, ni tu govorjenja o vplivanju volje, nikjer o tem, da bi bilo to spoznavanje le verovanje. Seveda treba za spoznanje pozornosti in je aktivna pozornost dej volje (*De Trin.* XI, c. 1 in c. 8), a pozornost ni konstitutivna komponenta spoznanja, spoznanje je svoj dej, dej uma in spoznanje večnih resnic vprav umsko gledanje in videnje. Tudi ni resnično, da bi bilo po Avguštínu prepričanje o večnih resnicah odvisno od vere v Boga. Sv. Avguštín je o veljavnosti teh resnic prepričan, ko mu še ni dognano, ali je Bog ali ga ni. Sele iz svojstev teh resnic sklepa, da so, ker večne in neizpremenljive, ali Bog ali nekaj božjega. (Prim. dokaz za božje bivanje v delih »*De libero arbitrio*« II. in »*de vera religione*«.) Ontološko je božje bitje res podlaga vse resnice, a logično je premnogo resnic, ki so nam »*manifestissimae*«, preden smo izvestni o božjem bitju. Povsem drug zmisel ima Avguštínov izrek, da poprej veruj, kar boš potem umel. Tu gre le za psihološko-metodično pravilo, kaj je bolje, ali se prepustiti zgolj umu, ali pa prej kake

resnice verno sprejeti na podlagi avtoritete in šele potem o njih s svojim umom razmišljati. Glede verskih resnic (v ožjem pomenu) je sploh samo to drugo mogoče, a tudi glede naravnih resnic je navadno tako (po pouku) in je po Avguštinu psihološko sploh najbolje, ker daje vera tisto ponižnost, ki je najboljša priprava za samosvoje razmišljanje in spoznanje.

Drugo takšno poglavje je poglavje o predestinaciji, o determinizmu in indeterminizmu. Glede predestinacije je opomniti, da je to izrazito teološki problem in nikakor ne kaže v takih rečeh teologa Avguština »prestavljati« (prim. str. 9) na filozofsko polje. Vebrova razlaga Avguštinovega determinizma, češ, da je »realno-dejavna naprejdoločenost človeške volje«, tako da so nje dela nujno dobra ali nujno zla, je le možna, če pojmuje V. svobodno voljo zgolj kot »libertas a coactione«, kot svobodo od vnanje sile, kakor so jo res pojmovali Bajevci. Toda četudi ni mogoče zanikati, da je sveti Avguštin v vedni borbi s problemi in raznimi nasprotniki časih voljo tudi tako pojmoval, vendar V. sam navaja še druge Avguštinove dokaze za svobodnost volje, ki izpričujejo pravo notranjo svobodo, svobodo tudi od notranje determinacije. In le takšna svoboda omogoči pravo pojmovanje greha in krivde. »Kdo namreč greši v tem, česar se nikakor ne more ogniti«? je po pravici sv. Avguštin sam (De libero arbitrio III c. 18, n. 50). Torej greh ne more biti notranje nujno dejanje, nujen učinek realno-dejavne božje preodločitve, zakaj greh ne bi bil več greh; greh more biti le nujno dejanje glede na božje večno videnje in dopuščenje. Kakor trdi Mausbach, v teh rečeh veččak, tisti izrazi »gratia irresistibilis« in podobni, ki jih navaja V., niso avguštinški, češ, da Avguštin ni rabil teh pridevkov o božji milosti, temveč le o Bogu in božji volji, kar pa uče vsi teologi, ker je to v bitni zvezi z božjo vsemogočnostjo (Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, II 36 sl).

Prav tako je pojem milosti, ki ga je uvedel V. v spoznavno teorijo, teološki pojem in bi ga torej morali iz čiste filozofije izločiti. V širšem pomenu je seveda milost vse, kar je od Boga, naš um sam in njegova zmožnost (tudi Avguštinova »illuminatio« spada med takšne naravne darove), a ne bomo rabili te besede, ker bi delala le zmedo. Vprašanje je, ali more človek z naravnimi silami svojega uma spoznati resnico ali ne. Teologija loči: nadnaravnih resnic (verskih resnic v ožjem pomenu) človek ne more spoznati brez milosti (t. j. vsaj ne brez vnanje milosti, kakršno je razodetje), naravne resnice, tudi religiozne in etične (Boga, npravna načela) načelno more spoznati, je pa res po izvirnem grehu moralno tako oslavljen, da do spoznanja vsega obsega teh resnic dejansko sam ne bo prišel (glede prvih je impotentia physica, glede teh le moralis). Po Vebrovi teoriji bi pa bilo, kakor se zdi, vsako spoznanje vsake resnice, vsak pristanek na resnico namesto na zmoto, »milost božja«. To bi se dalo vzdržati le v tem zelo zelo širokem pomenu, da je Bog Resnica, ki nagiblje vsakega človeka na resnico in je že naš um sam takšna božja naravnava na resnico, da torej kdor spozna resnico, resnico spozna, ker se vda

nagibu Resnice, in kdor se moti, da se moti, ker temu nagibu ne sledi. Toda četudi je to resnično, po našem mnenju nikakor ne kaže formulirati tega v tezi, da ni možna nobena znanstvena spoznavna teorija brez pojma milosti. Avguštin bi bil morda še mogel tako govoriti, a od njegovih časov so se tudi teološki pojmi jasneje razložili in opredelili, zlasti se je pa jasno razložil pojem »narave« od pojma »nadnarave«.

A kdo bi zameril Vebru takšne nejasnosti? Treba ga je namreč občudovati, kako tudi v teh težkih problemih s tisto svojo čudovito analitično silo uveljavlja svojo filozofijo. Zeleti je pa vendar, da bi se v spoznavni teoriji, ki jo snuje, takšnih teoloških problemov in tudi izrazov ogibal.

Vebrov »Sveti Avguštin« nosi torej precej potez svojega očeta, vendar je tudi takšen impozantno delo. Če imenuje V. nekatere filozofeme, ki po našem mnenju niso avguštinski ampak njegovi, »genijalne«, bi smeli morda porabiti v izpremenjeni formi neki izrek sv. Avguština: »coronando opus Augustini, coronat opus suum.« A. U.

**Groß-Schnellerov Udžbenik Crkvenoga Prava Katoličke Crkve.** Preveo i dopunio dr. Milan Novak, kr. banski savjetnik u m. Naklada školskih knjiga kr. banske uprave savske banovine. Cijena 120 Din. Zagreb 1930.

Hrvatje so dobili koncem preteklega leta prevod vsem bivšim avstrijskim juristom dobro znane knjige pokojnega dunajskega vseučiliškega profesorja dr. Karla Groβa, ki jo je po njegovi smrti v osmi izdaji na osnovi predpisov Codicis juris canonici priredil l. 1922 dr. Henrik Schneller, dvorni svetnik upravnega sodišča na Dunaju. V prvi izdaji je Groβov učbenik izšel l. 1893, naslednje izdaje so hitro sledile, razdobja med njimi niso znašala povprečno niti štiri leta. Od zadnje osme izdaje pa je preteklo že devet let, torej je očitno zanimanje za knjigo znatno popustilo.

Zakaj so Hrvatje navzlic temu segli po njej in preskrbeli prevodu — da li je ta prirejen s pristankom dr. Schnellerja ali ne, ni razvidno — celo bansko upravo kot založnika, o tem nas nekoliko pouči predgovor prevajalca. »Kako se na našem pravnem fakultetu pravo katoličke crkve predaje kao obligatan predmet, a udžbenika na hrvatskom jeziku za taj predmet nema, držao sam, da bi se udovoljilo jednoj potrebi, kad bi se djacima stavio na raspolaganje jedan udžbenik katoličkog crkvenog prava. Da bi to moglo što prije biti, odlučio sam se da na hrvatski prevedem knjigu prof. dra Karla Groβa, preradjenu prema kodeksu od dvorskoga savjetnika dra Heinricha Schnellera, koja nije preopsežna a odlikuje se lakim i jasnim načinom izlaganja i tumačenja te ju zbog toga rado upotrebljavaju mladi pravници za studij. — I medju našim pravnicima poznat je davno Groβov udžbenik, pa mislim da nisam pogrešio posegnuvši za tom knjigom, iako njena preradba (a to je osmo izdanje udžbenika) već po prirodi same stvari nije idealna, pošto preradba nigda ne može biti onako jednovita kao novo samostalno djelo. Njene

dobre strane ipak, držim, da prevladavaju te su podobne da opravdaju njen izbor.«

Tretji odstavek predgovora omenja, da se je g. prevajalec pri iznašanju našega partikularnega prava rad poslužil s podatki dela dr. Rade Kušēja »Cerkveno pravo«, v popolnoma predelani in dopolnjeni 2. izdaji iz l. 1927, ki da mu je v glavnem služilo kot podlaga za sestavljanje pregleda o cerkvenem procesualnem pravu, katerega Groß-Schneller nista obdelala, katero pa spada po mnenju prevajalca v učbenik vsaj v najkrajšem očrtu. V istini je naše slovensko »Cerkveno pravo« v hrvaškem Großu zelo pogosto citirano.

O osmi izdaji »Groša« sem napisal oceno v Slovenskem Pravniku številki 1 in 2 1924, str. 48—50. Tam sem naglasil, da je bilo Großovo delo pri praktičnih priljubljenosti posebno zaradi tega, ker je avtor povsodi vestno opozoril na predpise v bivši Avstriji veljavnega partikularnega prava. Opozoril sem tudi na to, da je dr. Schneller šel pri sedmi izdaji v tem oziru še korak dalje ter je v posebnem (tretjem) poglavju drugega dela podal v pregledni obliki vse bistvene določbe avstrijskega državnega cerkvenega prava, s čimer je praktično vrednost učbenika še bistveno povzdignil. To posebno poglavje, pridržano tudi v osmi izdaji, je predelal g. prevajalec v vsega priznanja vreden prikaz sedaj v kraljevini Jugoslaviji, odnosno njenih različnih pravnih področjih veljavnega državnega cerkvenega prava. V njem najdemo tudi glavna načela, na kojih slone najnovejši v to snov spadajoči jugoslovanski zakoni, namreč zakoni o Srbski pravoslavni cerkvi, o islamski verski zajednici, v evangeljskih krščanskih cerkvah in o reformirani krščanski cerkvi Jugoslavije, končno o verski zajednici judov. Za dovoljno označbo ustreznih zakonov pa bi bilo vsekako potrebno dostaviti broj Službenih Novin, pod katerim so razglašeni, kar je pisec opustil.

Kakor v izvorniku so ostale tudi v prevodu določbe najobširnejše tretje knjige kodeksa upošteevane le deloma, obdelano je v »Grošu« namreč samo cerkvenoimovinsko in nadarbinsko pravo všteti patronat, ter zakonsko pravo, dočim so predpisi o prvih petih zakramentih, o zakramentalih, o sv. časih in sv. krajih, o božičastju ter o cerkveni učni oblasti izpuščeni. Samo cerkveni pogreb se omenja prilično v zvezi z drugimi cerkvenopravnimi institucijami. Prevod pa je dopolnjen s kratkim pregledom cerkvenega procesnega postopanja, ki ga v izvorniku popolnoma pogrešamo.

L. 1923, ko sem pisal oceno 8. izdaje »Groša«, sem lahko upravičeno poudaril, da je šteti g. dr. Schnellerju v veliko zaslug, da je on kot prvi izmed nemških kanonistov preuredil že dolgo vrsto let obstoječi, tako pri akademski mladini kakor v administrativi dobro vpeljani učbenik v skladu z juristično vsebino kodeksa in da je to delo dobro uspelo, ker je znal ohraniti »Grošovi« knjigi vse njene vrline, juristično izklesanost in preglednost, a obenem na vseh merodajnih mestih postaviti v ospredje sedanje pravo in njegovo različnost napram prejšnjemu, s čimer je nazornost pomena in vsebine novega prava mnogo pridobila. Stvarno se tej ugotovitvi tudi danes

ne da oporekati. Toda od onega časa so izšla tudi v nemški literaturi dela, ki kakor iz enega liva prikazujejo novo pravo, n. pr. Koeniger-Giese, Grundzüge des kath. Kirchenrechts u. des Staatskirchenrechts, 1924, dalje Koeniger, Katholisches Kirchenrecht mit Berücksichtigung des Staatskirchenrechts, 1926, ki po obsegu ne presegajo »Großa«, pa so na višku sodobnih znanstvenih knjig. Žal ta dela tudi v literarnem pregledu niso omenjena, kakor se v njem opažajo tudi drugi nedostatki. Tako je pri priročnikih izpuščen še danes v vsakem oziru najtemeljitejši in znanstveno nepogrešljivi Paul Hinschiusov System des kath. Kirchenrechts, niso navedene pri Friedburgu, Vermeersch-Creusenu in Eichmannu zadnje izdaje, je od Vidala predelanega Wernza imenovan samo tom. II, dočim so izšli še tom. V. in VI/1/2, prva dva celo že v 2. izdaji, je izpuščeno Knechtovo najnovjše in najvažnejše delo: Handbuch des kath. Eherechts, 1928 in ni omenjeno izhajanje Sägmüllerjevega: Lehrbuch des kath. Kirchenrechts v 4. po kodeksu prirejani izdaji, dasi je to delo tudi hrvatskim kanonistom dobro znano in se odlikuje z najbogatejšimi literarnimi podatki do najnovjše dobe, dočim prihajata Vering in Scherer v tem pogledu samo do konca prejšnjega stoletja v pošte. Mnogo danes brezpomembnih spisov in člankov, ki so izšli kmalu po razglasitvi kodeksa, bi bilo lahko iz literarnega pregleda izostalo.

Nepravilno je v § 38 rečeno, da ne zahteva pravo za dosego dostojanstva kardinala ali kanonika nikake stopnje hierarhije ordinis (vide cc. 232 § 1 in 404 § 1). Beseda »može« v zadnjem stavku prvega odstavka na str. 315 bo zavajala vsakega začetnika do napačnega zaključka, da more tudi po današnjem pravu izobčen, interdiciiran ali suspendiran župnik veljavno vršiti poroko, kar je v očitim nasprotstvu s c. 1095 § 1 n. 1. Na str. 273 so pogrešno med viri prejšnjega ženidbenega prava navedeni k a n o n i 27—36 Gratianovega dekreta, mesto C a u s a e. Impotentia coeundi ni vedno impedimentum juris privati. To je le, ako ni notorna (str. 265).

Moteče tiskovne napake se nahajajo na str. 50: Masi, pravilno Mansi, 267 op. 2 in 298 op. 2 Friesen, pravilno Freisen.

Navzlic temu, da so kakor v izvorniku tako tudi v prevodu različne med prepisi dekreta »Tametsi« na eni ter dekreta »Ne temere« in kodeksa na drugi strani dokaj skrbno podane, bo vendar po našem mnenju ženitbeno pravo v Großovi knjigi študijskim in praktičnim svrham najmanje ustrezalo. Manjka mu preglednosti in trdnega sistema, ki ga nudijo kanoni kodeksa, oviralni in razdiralni zadržki niso nikjer ločeno naštet. Neobhodno potreben bi bil kot dodatek temu oddelku tabelaričen pregled zakonskih zadržkov po kanonskem in civilnem pravu o. d. z., kakor ga je nudila 7. izdaja in sicer prvih po razpredelbi kodeksa, ako se že ni hotelo te snovi iz spoštovanja do avtorja popolnoma preurediti.

Vse priznanje zasluži skrb prevajalca, da nam po možnosti poda ne samo glavno vsebino starejših in najnovjših kat. cerkve in drugih verskih zajednic se tičočih zakonov, ampak da na primernih mestih opozori tudi na različne zanimivosti in aktualne probleme. Dobro



došle bodo na str. 203 ss. ter v dodatku str. 443 prikazane določbe naših šolskih zakonov in pravilnikov glede vršenja verouka na osnovnih in srednjih šolah s stvarno pač utemeljeno opazko, da je imela kat. cerkev po doslej v Hrvatski, Sloveniji in Dalmaciji veljavnih predpisih širše pravice na šolskem polju, zanimala bodo izvajanja in dodane jim opazke o pravni naravi verskega zaklada, o načinu njegovega upravljanja, o vsebini in bistvu verskozakladnega patronata, kjer je navedena tudi najnovejša strokovna literatura (str. 385—390), mnogim bo novo izvedeti, da obstoja pri zagrebški stolnici poleg kapitlja še poseben kolegij dvanajstih prebendarjev, ustanovljen *augendo cultui divino*, kateremu načeluje dekan in kojega člane imenuje kapitelj.

Naj končno navedem še rešitev sv. oficija na vprašanje zagrebškega ordinariata z dne 22. XII. 1927 glede dopustnosti asistence katoliških župnikov pri nedovoljenih mešanih zakonih. Vprašanje se je glasilo sledeče: *Utrum in territorio, quod respicit breve Gregorii XVI. »Quas Vestro« dd. 30. aprilis 1841 parochi post Codicem Juris Canonici in celebratione huiusmodi matrimoniis mixtis licitum sit, omissis omni ritu ecclesiastico seu sacro, requirere et excipere contrahentium consensum; an vero eidem qualibet assistentia prohibita sit.* Na to vprašanje je sv. oficij 6. julija 1928 odgovoril: *»Negative ad primam partem; affirmative ad secundam partem seu standum decisioni a Sancto Officio datae 26. novembris 1919. Si vero aliquis casus extraordinarius eveniat, Ordinarius recurret ad Sanctam Sedem.«* V zvezi s to rešitvijo je citiran tudi pritrdilni odgovor kardiinalske komisije za tolmačenje kodeksa z dne 10. marca 1928 na vprašanje: *An canone 1102 § 1 revocata sit facultas, alicubi a S. Sede concessa, passive assistendi matrimoniis mixtis illicitis?* Str. 329 op. 10. Odgovor sv. oficija z dne 6. julija 1928 je bil priobčen v Katoliškem Listu 1928, br. 44, kar smo pa v Sloveniji menda prezrli.

Moje prepričanje je, da privilegij pasivne asistence tudi s tem odgovorom sv. oficija ni razveljavljen, obratno, da je sv. stolici samo na tem, da se do nadaljnjega ne izvaja ali vsaj samo v izrednih primerih z njenim pristankom. V tem prepričanju me podpira vrh tega dejstvo, da na vprašanje, ki ga je stavil ljubljanski ordinariat interpretacijski komisiji že sredi poletja 1928 v besedilu: *An etiam hodie, secundum instructiones et declarationes a S. S. olim nonnullis dioecibus datas sub conditionibus ibidem positis toleranda et indulgenda sit assistentia in matrimoniis mixtis illicitis ita ut parochi, excluso omni ecclesiastico ritu, ad normam can. 1102 § 1 exquirant excipiantque contrahentium consensum*, vse do danes, torej po dveh in pol letih ni prejel odgovora. V ostalem opozarjam na svoja izvajanja o tem predmetu v Bogoslovnem Vestniku 1928 str. 256 ss.

Prevajalec je storil prav, da je posvetil pažnjo tudi temu v današnjih razmerah pri mnogoštevilnih mešanih zakonih med katoliškimi in pravoslavniimi kristjani posebno važnemu problemu.

V celoti lahko izrazimo oceno o hrvatskem »Grobu« sledeče: Prevajalcu je dobro uspelo opremiti knjigo, za katere stvarne hibe

on osebno ne odgovarja, z jugoslovanskim državnim, osobito tudi s hrvatskim partikularnim cerkvenim pravom, tako da je v tem pogledu z njo tudi dopolnilo mojemu Cerkvemu pravu podano. Ubrani pa se ne morem vprašanja: Zakaj so Hrvatje segli po vsekako zastareli nemški knjigi in niso niti poskusili s hrvatsko eventualno znatno skrajšano in na sličen način dopolnjeno izdajo domačega, v nemških in rimskih strokovnih listih najbolj ocenjenega, dosti novejšega učbenika? Ali za to, ker je slovenski? Dr. Rado Kušej.

## BELEŽKE.

### SV. AVGUŠTIN O SOCIALNEM VPRAŠANJU.

O tem piše O. Karrer (Luzern) v *Soziale Revue* (Sept. 1930, 385 do 395): Socialne razmere v Avguštinovi dobi so bile precej podobne današnjim. Širil se je bolj in bolj nekakšen agrarni kapitalizem. Na eni strani je bilo malo število veleposestnikov, na drugi strani množice nemaničev. Sv. Avguštin imenuje to razmerje »staro krivico«. Značilno pa je, da sv. Avguštin ne išče pomoči pri državi, ne v socialnih reformah in socialni politiki, temveč le v religiji. Socialno zlo naj bi premagali pravica in ljubezen. V Afriki je bilo nastalo tedaj komunistično gibanje. Sv. Avguštin je bil proti njemu. Najprej je dejal, ljudje niso enaki, kakor trdijo komunisti: med ljudmi so velike razlike in v človekovi socialni naravi je utemeljeno, da je med njimi tudi neko razmerje nadrejenosti in podrejenosti; žena je podrejena možu, otroci staršem, vsi socialni oblasti. Tudi imovinske razmere niso enake. Sv. Avguštin sicer ni mislil, da bi bila lastnina nekaj »svetega in nedotekljivega«, kakor meni Schilling, bila mu je marveč človeška ustanova, ustanova pozitivnega prava (državna oblast, je dejal, je vir konkretne lastninske pravice), vendar je pravo pravo in socialna oblast je od Boga, zato ni dopusten nasilen odpor proti dejanskemu socialnemu redu. Toda pravica zasebne lastnine ni neomejena; lastnina mora služiti skupni blaginji, zato je skupna blaginja tudi norma, pravec, ki se mora po njem ravnati raba lastnine. Tu uvaja sv. Avguštin religiozno dolžnost pravičnosti. Tisti, ki žive v obilju, so dolžni pomagati drugim, ki so v bedi. »Odvečna lastnina je tujina.« Vendar sv. Avguštin tega ne umeva tako, da bi moral vsak, kdor ima kaj odveč, le-to takoj razdeliti med uboge. To je heroičen ideal, a ni dolžnost. Kdor je imovit, mora »deliti« ubogim, pravi s sv. Pavlom, a ne »vsega razdeliti«. Pametna skrb za družino in nje bodočnost po časovnih in krajevnih razmerah nikakor ni prepovedana. A žal, da jih je mnogo, ki so poganškega mišljenja, ki ne le da se ne zavedajo te dolžnosti pravičnosti in ljubezni do »bratov«, temveč skušajo svoje delavce kar najbolj moči »izkoristiti«.

A zakaj ni sv. Avguštin mislil na državno pomoč? Karrer misli, da je to v zvezi z religioznim razpoloženjem tedanje dobe. Antični kristjan je umeval evanġelij kot blagovest in klic ljudem; kot klic po reformi ljudi, ne razmer, po novem mišljenju, ne po novem socialnem redu. Saj se niti suženjstva kot pravne institucije krščanstvo ni doteknilo; dvignilo je sužnje med krščanske »brate«, suženjstvo kot takšno je pustilo, skušalo je le trde razmere premagati z ljubeznijo. Ljubezen, to je tista sila, ki naj bi po mišljenju sv. Avguština, premagala svet. Seveda je ta ljubezen ustvarila raznotere naprave za pomoč ubogim in bolnim, tučcem in potnikom, sploh vsem, ki so potrebni. Od države, ki sama služi svetnim interesom, si sv. Avguštin ni mnogo obetal, ne od zakonov, naj bi si bili še tako dobri, ker se radi odpora sebičnih mogočnejev ne izvajajo ali slabo izvajajo. Brez ljubezni je organizirana preskrba malo vredna in ljubezen, ki ljudi dviga in družni, mora biti »ponižna služba«.

A. U.

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

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

**Uredništvo:** Dr. Janez Fabijan, univ. prof., Ljubljana, Dunajska cesta 17/III., in dr. Ivan Ahčin, glavni urednik »Slovenca«, Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna.

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

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

**Odgovornost pred oblastjo:** Prof. dr. Fabijan za uredništvo, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

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

