

Poštnina v kraljevini SHS
v gotovini plačana.

ČAS

Znanstvena revija
»Leonove družbe«



Letnik XV. Zvezek 5., 6.

LJUBLJANA, 1921

TISKA JUGOSLOVANSKA TISKARNA



Teosofizem.¹

Prof. dr. Fr. Kovačič — Maribor.

»Človek ne živi samo od kruha, temveč od vsake besede, ki pride iz ust božjih.« Te besede, ki jih je zapisal že Mojzes (V. Mojz. 8, 3) in ponovil Kristus (Mat. 4, 4; Luk. 4, 4), nam odkrivajo neizmerno globino človekovega bitja, se vedno in vedno dejstvujejo v zgodovini in jih potrjuje današnji duševni pokret. Senzualizem, pozitivizem, agnosticizem, materializem so z glasnim krikom, sklicujoč se na rezultate »eksaktne vede, dopovedovali človeštvu, da »onstran čutov« ni ničesar, ali če je kaj, je nam nedostopno; le to ima stvarno vrednost, kar se da prijeti, tehtati, rezati itd. Metafiziki so odrekli pravico do obstoja v okviru človeškega znanstva. In res, posrečilo se jim je, v širnih krogih ugasniti zvezde na metafizičnem nebu in navrniti vso energijo mišljenja in stremjenja le na stvarni svet. A pokazalo se je, da človek ne živi samo od

¹ Da se izognemo čestemu navajanju raznih virov in prištedimo dragocen prostor, navedemo tukaj glavne vire, na katere se ozira ta razprava:

Besant Anie, Die sieben Principien oder Grundtheile des Menschen; Reincarnation oder Wiederverkörperungslehre, Leipzig, W. Friedrich.

Blavatsky H. P., Der Schlüssel zur Theosophie, Leipzig 1902.

Busnelli Giov., Manuale di Teosofia, Roma 1909.

Civiltà cattolica 1905; vol. 3, 4.

Grimm Georg, Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft. München 1916.

Hartmann Dr. Fr., Was ist Theosophie? Leipzig 1916 (2. Aufl.).

Judge W., Die Bhagavad-Gita, Das Buch der Ergebenheit. Nürnberg 1905.

Leadheater C. W., Grundlinien der Theosophie, Leipzig 1909.

Steiner Dr. Rudolf, Theosophie, Leipzig 1920.

Stimmen aus Maria-Laach 1910. H. 9, 10.

Universale Bruderschaft, Jahrg. III. (1904—5).

Wells H. G., Dieu l'invisible Roi, Paris 1919.

Willmann Dr. O., Geschichte des Idealismus I. (Indijsko modroslovje.)

Nekatera dela in revije navedemo v članku.

materialnega kruha. Proti mrzlemu materializmu in skeptičnemu agnosticizmu se je vzbudila mogočna reakcija, ki je eden najzanimivejših pojavov v zgodovini človeškega duha. Ta reakcija nosi na sebi odločno religiozni značaj. V velikih historičnih krizah, ko se tetiva človeškega mišljenja napne do skrajnosti ter se ga poloti skepsa in nekako prenasičenje, ali ko katastrofalni dogodki potresejo globine duševnega oceana, se srca in duhovi obračajo zopet na to, kar je tajinstveno, božansko. Oblaki vsakdanjega hlepenja in uživanja v enakomernih razmerah potisnejo večkrat v ozadje versko mišljenje in čustvovanje, dokler ga izredni tresljaji ne prikličejo zopet na dan. Z materializmom in agnosticizmom prepojena veda bahato zatrjuje, da je ali da še bo rešila vse probleme, in drugih problemov, kakor jih ona rešuje, sploh ni. Vkljub temu stoji baš dandanes versko vprašanje v ospredju; vsakdo išče neke orientacije v tem vprašanju, vsakdo hoče o tem nekaj vedeti, soditi in »reformirati«, seveda na različni način, eden po temeljitih študijah, drugi brez študij.

Zlasti je zanimiv današnji religiozni pokret v onih skupinah, ki stoje izven katoliške cerkve. V tem pokretu zavzema prvo mesto teosofizem.²

Teosofičen pokret nas močno spominja na gnosticizem v prvih krščanskih stoletjih, da, kakor bomo videli, si je teosofizem celo marsikaj izposodil od gnosticizma. Izhodišče staremu gnosticizmu so bile razne filozofske ideje, zlasti novoplatonske, deloma enostransko razlagane biblične sentence, v znatni meri pa tudi pogansko bajeslovje. Slično je s teosofizmom. Vendar je obzorje današnjega teosofizma znatno širje kakor starega gnosticizma, ki ima v mnogih ozirih čisto partikularističen značaj po svojih ustanoviteljih ali po centralni dogmi svojega nauka. Teosofizem se je okoristil ozkega stika med Zapadom in Vzhodom, orientalskih študij in zlasti primerjajočega veroslovja. Na tej podlagi je napravil neko sintezo iz starih in novejših verstev in iz te sinteze hoče napraviti neko občno religijo, ki bi obsegala vse ljudi v obliki vsečloveškega bratstva.

Ko pa govorimo o teosofizmu, je dobro razločevati med teosofizmom kot filozofskim sistemom in teo-

² Za čitatelje, ki se niso pečali z grškim jezikom, bodi povedano, da je teosofizem zloženka iz dveh grških besed: Theos = Bog, sophia = modrost.

sofizmom kot praktično-religioznim pojavom. V idejnem oziru imata sicer oba nekaj skupnega, a v genezi in razvoju imata le rahle stike in teosofizem kot religiozna družba ni morda le praktična aplikacija filozofskega teosofizma, kakor je n. pr. »monistična zveza« (Monistenbund) v prakso prenesen Haecklov materializem.

Na ustanovitev teosofične zveze so vplivali drugi činitelji in ne oni sestavi, ki jih modroslovna zgodovina pozna pod imenom teosofizma.

Misli se, da je ime »teosofizem« prvi uvedel učitelj Plotinov Amonij Sakkas, toda skupina idej, ki jo izražamo s to besedo, je veliko starejša. Sledove te »bogomodrosti« nahajamo že v starih svetih knjigah indijskih in egipčanskih, očitno se kaže v osrečujočem, neposrednem gledanju božjem pri Filonu, pri novoplatonikih in gnostikih. Od teh je preko Skota Erigena prešla v srednji vek ter se javlja pri nekaterih mistikih, najbolj pa v kabali.

Protestantizem s svojim načelom o »spričevanju duha«, ki daje vsakemu poedincu pravo umevanje sv. pisma brez posredovanja kakega zunanjšega cerkvenega učiteljstva, je pripravil plodovita tla za novejši teosofizem. Protestantizem je dal filozofiji najznamenitejšega teosofa in ta je Jakob Böhme (r. l. 1575, po poklicu čevljar), iz katerega črpajo ideje tudi teosofični nemški modroslovci 19. veka, zlasti Karol Kristijan Krause (r. l. 1771, † l. 1832 v Monakovem) Franc Baader (r. l. 1765, † l. 1841 tudi v Monakovem), v zvezi s Kantovo in Schellingovo filozofijo. Vendar ta teosofizem kot filozofski sestav je več ali manj ostal zakopan v knjigah in niti na filozofsko mišljenje ni imel znatnega vpliva, še manj je iz njega črpal današnji praktični, religiozni teosofizem. Skupno imata le eno točko: odločno panteistično tendenco, ki jo pa današnji teosofizem zajema tudi od drugod in ne iz Böhme-Krause-Baaderjeve filozofije.

Da se nam razprava preveč ne raztegne, govorimo le o današnjem religioznem teosofizmu, ki se je novejši čas močno razširil in postal upoštevanja vreden činitelj v duševnem žitju omikanih narodov. Neka francoska »doctoresse« celo pričakuje, da bo francoska vlada dala teosofizmu javno spričevalo občne koristnosti, ker je od teosofizma odvisna intelektualna in moralna bodočnost Francije (Revue critique 1910, str. 361).

Po vplivu raznih nemških spisov so se teosofične ideje zatrosile že tudi na naša tla, zlasti med mladino, kar je tem bolj obžalovati, ker je teosofizem pravi duševni opij posebno za mladega, svet in razne idejne struje še malo poznavajočega človeka. Bila bi prava nesreča za našo miselnost in kulturni napredek, če bi naša mladina polnila svojega duha s fantastičnimi blodnjami večinoma psihično perverznih in moralično zelo dvomljivih kolovodij teosofičnega pokreta, mesto z realnimi problemi vsakdanjega življenja, z našo zgodovino, z domačim in svetovnimi jeziki itd.

Praktičen teosofizem, kakor ga zastopajo teosofične družbe, ni samo sestav gotovih filozofskih nauk, marveč hoče biti tudi osebna sposobnost in dejstvovanje, »samospoznanje božje«, »samospoznanje resnice«, »božanska modrost« v človeku, »enotna samozavest vseobsegajoče in vsepronicaajoče stvarnosti« in ta samozavest naj bo osvoboditev duha od tvarnosti.

Oglejmo si v naslednjem postanek in razvoj današnjega religiozno-teosofičnega pokreta, potem njegov nauk o Božu, svetu in človeku ter njegovo etiko.

a) Historični pregled teosofičnega pokreta.

Ustanovitelja prve teosofične družbe in s tem današnjega teosofičnega pokreta sta Rusinja Helena Pavlovna (Petrovska) Blavacki in ameriški polkovnik Henrik Steel Olcott.

Helena Blavacka je bila hči ruskega častnika Petra Hahna in se je rodila v Jekaterinoslavu 31. jul. (star. kol.) leta 1831. Že v rani mladosti je kazala vihrav, zelo dojemljiv, slepim instinktom se vdajajoči značaj. Že kot 17 letno dekle je pretrgala vsako zvezo s svojo rodovino in se na svojo roko poročila z nekim ruskim častnikom na Kavkazu. A ta zakonska zveza ni dolgo trajala. Helenin značaj ni maral biti komu podložen. Po neprestanih sporih s svojim možem se je že čez nekaj mesecev ločila od njega in potem je začela nestalno, potepuško življenje, ki se je končalo s smrtjo 8. maja 1891 v Londonu. Svojo razporoko je pozneje opravičevala s tem, da je njen mož ob poroki bil star že blizu 70 let, kar pa ni moglo biti res, ker je še živel l. 1895 in še bil krepak, in vendar bi po njeni napovedi moral biti takrat že star okoli 110 let. V laži, nedoslednosti in potvari sploh Blavacka ni bila tankovestna, kakor je priznal celo njen »soapostol« Olcott; z druge strani pa je bila zelo

spretna za najrazličnejše vloge, strastna, vztrajna, dokaj obsežnega znanja. Po svoji razporoki se je 20 let potepala po raznih delih sveta ter služila kot »medium« pri spiritističnih predstavah v Parizu, v Londonu, v Kairi, Kalkuti in Tokiu. Pozneje je desetletje med l. 1848—1858 štela med najvažnejše razvojne dobe svojega pozemeljskega življenja.

Po svojem zatrdilu je več let preživela v Tibetu in ob vznožju veličastne Himalaje. Tam je spoznala svoj pravi poklic. V gotovih dobah, je učila, prihajajo iz »astralnega sveta« veliki učeniki (mahalmi) na zemljo, da uče ljudi velike religiozne resnice. V naših časih so pa smatrali »mahalmi« za primerno, da priobčijo človeštvu t a j n o z n a n j e — gupta vidya — v polni meri, in poslali so njo, Blavacko, da ustanovi na zemlji obče človeško bratstvo in vse dosedanje religije se naj zlijejo v eno, v teosofizem. V Tibetu je proučevala kabalo in v nekem budističnem samostanu je našla »gupta vidya«, zbirko starih nauk, ki so jo od davnih časov priobčevali le najbolj izbranim učencem.

Opremljena z višjim tajnim znanjem se je l. 1858 vrnila v Rusijo in skušala pridobiti pristašev za svoj nauk. A zadela je na gluha ušesa. Tedaj se je lotila zopet svojega prejšnjega poklica, nastopala je kot »medium« v spiritističnih predstavah in vzbujala velikansko senzacijo. Kar ji je preostajalo časa od »občevanja z duhovi«, ga je porabljala za proučevanje kabale in okultističnih ved, pozneje svetih indijskih knjig, ki jih je ravno takrat izdal znani orientalist Maks Müller.

Okoli l. 1870 je njeno ime zaslovelo že tudi v Ameriki, kjer se je seznanila s polkovnikom Olcottom in ž njim ustanovila 17. nov. 1775 prvo teosofično družbo. Blavacka je hotela prvotno s to družbo spojiti tudi spiritizem, toda Olcott se je temu uprl — in tako sta kot smoter teosofični družbi označila pobijanje spiritizma in spreobračanje materialistov. Opuстила je sedaj vlogo spiritističnega medija, pa je tem bolj vneto prepričevala ljudi, da se ji iz astralnega sveta prikazujejo »mahalmi« in jo vzpodbujajo, naj dela teosofične čudeže.

Med tem so prišla na dan razkritja velikanskih spiritističnih sleparij, pri čemer je bila Blavacka močno kompromitirana in po njej ustanovljeni teosofični družbi zadan občuten udarec. Leta 1877 se je tedaj umaknila zopet v Indijo, kjer je ostala do leta 1885. L. 1883 se ji je v Indiji pridružil nemški zdravnik dr. Franc

Hartmann, mož ekscentrične narave, ki je pa veliko sveta obhodil in je potem v Nemčijo zanesel teosofično gibanje ter l. 1898 ustanovil »Teosofično društvo v Nemčiji«, ki bi pa naj bilo le nekaka podružnica l. 1875 od Blavacke in Olcott ustanovljene občne teosofične družbe »Theosophical Society«.

Med l. 1877 in 1885 je Blavacka izdala najznamenitejše teosofične spise kakor: »Izida probujena«, »Tajni nauki« i. dr., ki so do današnjega dne teosofom pravcati evangelij, v resnici so pa zbirka sentenc najrazličnejših pisateljev, ki jih pa Blavacka ne navaja. Imela je nenavadno spretnost, pobrati misli iz raznih pisateljev, jih povezati skupaj in prodajati kot svoje.

Ob smrti Blavacke je bilo po vsem svetu raztresenih že okoli 150.000 teosofov, ki so jo častili ko kako prerokinjo in bili večinoma prepričani, da je bila v vednem stiku z višjimi bitji in tajnimi silami. Dan njene smrti častijo teosofi kot »dan belega lotosa« (White Lotus Day). Po smrti Blavacke pa je nastal v teosofičnem »bratstvu« hud razkol, »Theosophical Society« se je razcepila v dva tabora; v Indiji je vladal kot predsednik Olcott, v Ameriki pa W. Q. Judge. Oba tabora sta se strastno napadala in drug drugemu dajala ne baš lepe priimke. Razkol se je sčasoma zanesel tudi med nemške teosofe ter je še l. 1912 umrli Hartmann bil vanj zapleten. Toda v ospredju teosofičnega gibanja se je kmalu pojavila nova ženska papežinja, ki je potisnila v ozadje moške strankarske voditelje.

To je l. 1847 rojena Annie Besant. Dasi v sorodstvu z visokimi angleškimi krogi, je vendar preživela mladost v skromnih gmotnih razmerah, vzgojena v strogem rigorizmu anglikanske »nizke cerkve« (Low Church). Kot doraščajoče dekle se je pa vdala precej posvetnemu življenju, toda v 19. letu se je naenkrat »spreobrnila«, oklenila se z vso vnemo »visoke« anglikanske cerkve (High Church), pridno obiskovala cerkve in živela pobožno. L. 1867 se je omožila z anglikanskim duhovnikom Frankom Besant-om in začela literarno delovati. Na zunaj je bila še nekaj časa goreča anglikanka, v svoji notranjosti pa je trpela od hudih duševnih bojov in verskih dvomov. V svoji razdvojenosti je segla po vseh mogočih knjigah, krščanskih in protikršćanskih, posledek je bil ta, da je odbacnila krščanstvo in postala »teistinja«. Ko je njen mož v cerkvi vernikom delil obhajilo, se je ostentativno odstranila in je s svojim nekrščanskim vedenjem diskreditirala službo svojega moža.

Vsled tega ji je mož dal na izbiro: ali naj se redno udeležuje službe božje, ali pa se naj vrne k materi. Storila je slednje. Trpela je nekaj časa veliko pomanjkanje, ali razvijati je začela živahno literarno delovanje. V svojih spisih je strupeno napadala krščanstvo, a vero v Boga je še zatrjevala, dasi se je vedno bolj bližala popolnemu ateizmu. Seznanivši se z materialistom Bradlanghom, je postala popolnoma brezbožna, priključila se je radikalnemu socializmu in v svojih spisih z vso ognjevitostjo ženske strasti širila brezboštvo. V njej se je izvršil zanimiv razvoj: nekdanja zagovornica strogih cerkvenih postov je bila končno sodnijsko obsojena, ker se je v svojih spisih pregrešila zoper javno moralo.

Po tej obsodbi se je začel v Annie nov preobrat, začela se je odtujevati praznemu materialističnemu ateizmu. Med tem se je seznanila z Blavacko, ki jo je čisto očarala. Okoli l. 1890 je postala najgorečnejša učenka »velike učiteljice« in po smrti Blavacke je padel na njena pleča preroški plašč teosofizma. L. 1894 je odšla v Indijo, kjer biva stalno, izvemši kratek obisk v Evropi in Združenih državah, in vodi teosofično gibanje.

Besant je nenavadno nadarjena dama, zgovorna in izredno podjetna. Dočim je Blavacka sicer imela neko očarujočo silo, a njena zunanost ni bila zunanost kake krasotice, ima Besant vprav demonsko privlačnost in prikupljivo zunanost vkljub svojim 74 letom. Samozavestno trdi, da je že pred stoletji živela v Indiji, a l. 1847 se je prikazala znovič na zemlji in se rodila baš na Angleškem, da bi proučevala »budalosti« Zapada in ga privedla k »luči iz Vzhoda«. Nevedne indijske tolpe jo smatrajo za vteleseno boginjo modrosti.

A čim bolj se doznava za njeno nestalno preteklost, tem bolj peša zaupanje do nje in se utrjuje dvom, da oseba s tako čudno preteklostjo ne more biti zanesljiv vodnik v verskih zadevah. Mnogi jo celo sumničijo, da se je teosofizma oklenila le, ker dobro nese in si je zasigurala svoje gnotno stanje. Ima naravo sfinge: pred katoličani govori čisto katoliško, seveda s previdno teosofično tendenco, pred starovernimi protestanti protestantsko, pred moslimi mohamedansko, pred spiritisti gnostično in okultistično.

Dejanski predsednik mednarodne teosofične družbe pa je ameriški polkovnik Olcott. Do l. 1875 se je mnogo pečal z okultističnimi vedami, posebno s spiritizmom, v katerem pa

ni našel, česar je iskal. A tudi krščanstvo mu ni ugajalo, zdelo se mu je zastarelo in prazno, ker se sploh ni potrudil, da bi ga natančneje spoznal. Vrgel se je tedaj na proučevanje starih religij, prepotoval je vso Indijo in proučeval hinduizem. V Birmaniji in na Japonskem je stopil v stik z budističnimi bonci, ki so ga vpeljali v skrivnosti budistične modrosti in končno se je z vso vnemo oklenil budizma in spisal celo budistični katekizem, dočim je krščanstvo izrecno in odločno zavrgel. Razvija vprav občudovanja vredno delavnost za razširjanje budizma, oziroma teosofizma, kateremu je v zvezi z Blavacko stopil na čelo in mu podal odločno budistično smer. V svoji nervozni instinktivnosti se smatra od neba poslanim, da oznanuje ljudem teosofično religijo. Nastanil se je v pokrajini Madras na krasni obali nekega jezera blizu mesta Adya. Dočim so apostoli Kristusovega evangelija umirali mučeniške smrti zanj, imajo glavni »apostoli« teosofizma prav udobno življenje. Po slovesu sicer Olcotta presegata Blavacka in gospa Besant, vendar ima toliko veljavo, da drži po koncu teosofično družbo kljub znotranjim razporom in raznim škandalom.

Njegov mogočen tekmeč je bil l. 1896 umrlil Viljem Qu. Judge, ki je v Ameriki po odhodu Blavacke rešil teosofizem pretečega razpada. Njegova naslednica v Ameriki je Katarina Tingley, ki je posebno delavna na humanitarnem polju in je teosofizmu dala bolj praktično smer. Z gmotnimi podporami in ustanavljanjem raznih humanitarnih naprav si teosofizem pridobiva mnogo pristašev. To humanitarno delovanje izvira bolj iz osebnega značaja Katarine Tingley in iz propagandnih nagibov, kakor pa iz znotranjega dogmatično-moralnega teosofičnega nauka. Teosofi se znajo prav spretno pollaščevati velikih kulturnih in človekoljubnih idej. Z ene strani naglašajo, da goji teosofizem proučevanje naravnih zakonov in psihologije, z druge strani se hvalijo, da je njih namen blažiti človeško bedo; ustanavljajo zavetišča, bolnišnice, hiralnice, vzgojevališča, pospešujejo vegetarijanski in abstinentni pokret in tako marsikje spodnikajo tla malomarnim kristjanom, ki pozabljajo, da je krščanstvo predvsem religija dejanja in njega poglobitna zapoved dejavna ljubezen do bližnjega.

Od l. 1875 si je teosofična družba pridobila veliko pristašev v vseh delih sveta; v vseh večjih mestih, zlasti v Ameriki, v Angliji in Nemčiji imajo teosofi svoja krajevna društva, lože,

krožke, bralna društva. Marljivo prirejajo predavanja, bralne večere, shode. Sprejemajo celo sedemletne otroke, ki se morajo obvezati, da bodo vsako jutro recitali gotove besede (mesto jutranje molitve!) in da se bodo v življenju držali gesla: »Član sem zlate verige ljubezni, ki se razprostira po vsem svetu.« Teosofizem jim daje opomin: »Bodi močan in čist, dober nasproti vsakemu živemu bitju; slabejše štiti in jim pomaga. Misli le čiste in lepe misli; govori le čiste in lepe besede.« Ogromne svote žrtvujejo za teosofičen tisek, ki je primeroma zelo poceni. L. 1910 so imeli v vsem okoli 50 časnikov, samo v Nemčiji 10. Sedež nemškega teosofizma je v Lipskem, tam je tudi osrednja teosofična založba in druga pod imenom Maks Altmann, ki izdaja od l. 1902 teosofični letopis »Jahrbuch der theosophischen Gesellschaft in Deutschland« ter revijo »Theosophische Kultur« (od l. 1909) in »Theosophie« ter zbirko teosofičnih spisov »Geisteswissenschaftliche Vorträge«. Teosofične založbe so tudi v Berlinu, v Monakovem, Nürnbergu i. dr.

Iz početka so v teosofizmu skušali zatreti »čudaželjne« struje, najbrž iz antagonizma proti kompromitiranemu spiritizmu, vendar okultizem vedno bolj prevladuje in teosofična družba izdaja v Lipskem posebno revijo za okultizem, mesečnik »Zentralblatt für Okkultismus«. Od julija 1919 je založba Altmann začela izdajati tudi poseben mesečnik za budizem »Buddhistischer Weltspiegel«. Teosofično slovstvo v angleškem, francoskem in nemškem jeziku je nepregledno. V Evropi je l. 1910 teosofična družba imela največ podružnic in članov v britanskih deželah, namreč 46 podružnic s 1463 člani. Za Britanijo pride Nemčija s 44 podružnicami in 1500 člani, na Francoskem in v skandinavskih državah je bilo po 28 podružnic. V deželah bivše avstro-ogrske monarhije je bilo 7 ogrskih podružnic s 77 člani in 7 čeških s 50 člani. Med južnimi Sloveni še ni bilo opaziti znatnejšega teosofičnega gibanja. Nekaj teosofizmu sorodnega je svoj čas poskušal na Hrvaškem dr. Hinkovič. Teosofične poteze se opažajo tu in tam v nekaterih leposlovnih spisih, ki so jih pisatelji sprejeli morda nezavestno pod vplivom velikih svetovnih slovstev, in v raznih esejih, ki imajo zveze z zagrebško in belgrajsko ložo.

Največ uspeha pa je imel teosofizem v Iztočni Indiji, kjer predstavlja nekako reformno hinduistično strujo. Dočim pri nas na zapadu teosofi radi zatrjujejo, da so kristjani, da, edino

pravi kristjani, nastopata v Indiji Olcott in gospa Besant skrajno sovražno proti krščanstvu ter ščuvata Indijce proti katoliškim kakor protestantskim misijonarjem, češ, Iztok se nima od Zapada v verskih rečeh ničesar učiti, nasprotno luč mora priti iz Orienta in razpršiti trdo temo zmot, v kateri že tisočletja tavajo zapadni narodi. Čudno je le, da so ti zapadni mračnjaki na višku civilizacije in gospodarji sveta, dočim je budizem in brahmanizem duševno ubil indijska plemena ter jih zakopal v najgrše praznoverstvo in socialno zaslužnil. Celo krščanstvu sicer sovražni filozof Hartmann priznava to, ko piše, da je budizem ljudstva, ki so se ga oklenila, »wie ein täglicher Opiumgenuss narkotisch eingelullt, hat ihre Tatkraft quietistisch gebrochen und jede Regung gesteigerten Culturbedürfnisses durch seine Verachtung von Wissenschaft, Kunst und materiellem Gedeihen gelähmt; so hat er diesen Völkern ihre gesunden Instinkte unterbunden, sie aus dem lebendigen Process der Geschichte ausgeschaltet, sie gewaltsam in träumerischer Unwissenheit erhalten und dadurch den unfehlbaren Keim zum Verfall auch des religiösen Lebens gepflanzt.«³

Annie Besant in drugi teosofični kolovodje radi zatrjujejo, da teosofizem nima nobenih dogem, ne zahteva določenega religioznega verovanja, ne daje prednosti nobeni cerkvi ali konfesiji, se ne oklepa nobene stranke, sploh se ne vtika v stvari, ki razdvajajo in razburjajo človeško družbo.

To so besede, dejstva govore drugače in teosofi sami med seboj so si v laseh za svoje nauke. Izvirnih idej ima seveda teosofizem bore malo; njegov babilonski stolp je sestavljen iz že obtesanih kamenov raznih filozofskih in verskih sestavov. Glavni vir teosofizmu so staroindijski filozofski nazori in pa budizem, dasi zahodni teosofi, ki hočejo delati propagando za teosofizem med pozitivnimi kristjani, zanikajo zvezo z budizmom. Glavni ustanovitelji teosofizma stoje izrecno na budističnem stališču. Teosofizem ima določen nauk o Bogu, o svetu in človeku, o sedanjem in posmrtnem življenju in o moralnem zakonu, je torej religiozni sestav poleg drugih sestavov z gotovo vsebino filozofskih, teoloških in moralnih naukov.

Angleški teosof Beaman je ves teosofizem zgostil v tri poglavitne dogme: 1. istovetnost človeškega duha z božjim duhom;

³ Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, str. 747.

2. reinkarnacija; 3. »Karma«, t. j. neizprosni zakon pravičnosti (usoda). Kdor teh treh dogem ne sprejme, ne more biti ud teosofične družbe.

Bolj nedolžno obliko je tem trem »velikim resnicam« podal drug teosofični učitelj *Leadbeater*: 1. Bog je in Bog je dober. On je velik ustvaritelj življenja, biva v nas in izven nas, je neumrljiv in večno dobrotljiv, Bog se ne da videti, ne slišati, ne tipati in vendar ga vsak lahko čuti, kdor ga čutiti hoče. — 2. Človek je neumrljiv; njegova bodočnost je neizmerno blaženstvo in veličastje. — 3. Božji zakon absolutne pravičnosti obvladuje svet. Vsak človek je sam svoj sodnik, ki si določuje svojo srečo ali nesrečo.

b) Teosofično bogoznanstvo.

Ideja božja je osrednja točka vsakega verstva; po imenu sodeč bi pričakovali, da bo tudi v teosofizmu tako. Pri nekaterih pisateljih, kakor n. pr. *Leadbeaterju*, je res eksistenca božja »prvi in največji izmed vseh temeljnih principov«, toda pri drugih zavzema ideja božja čisto podrejeno mesto in bi jo končno lahko celo pogrešali. Tako nam n. pr. *Steiner* v svoji knjigi »*Theosophie*« dokaj obširno razlaga osnovne misli teosofizma, a ideja božja pride jedva v poštev. Sicer pa znajo teosofi govoriti in pisati o Bogu tudi jako ginljivo in »pobožno« in kaj lahko zavedejo tiste, ki ne poznajo filozofskega ozadja teosofičnih nauk.

Ako natančneje premostrimo, kaj uče o Bogu ustanovitelji in glavni voditelji teosofizma, se prepričamo, da je njihovo bogoznanstvo pravcat *panteizem*. *Blavacka* nam zagotavlja, da »teosof veruje v neki božanski princip, ki je korenina vsemu, iz česar vse postaja in kamor se vse povrača ob koncu velikega eksistenčnega krogotoka«. Božanstvo v teosofičnem smislu je po isti *Blavacki* večno, neprestanemu razvoju podvrženo bitje, ki tvori vesoljstvo ali ga ne ustvarja; vesoljstvo je izšlo iz njegove biti, ni pa ustvarjeno. »Absolutno bitje je absolutna nezavestnost in ravno po tem absolutna zavest.«

Po *Leadbeaterju* je božanstvo »onstran osebnosti«, je v vsem in po vsem in je dejansko vse. O osebnem Bogu moremo govoriti le v tem smislu, kolikor se nam javlja v vesoljstvu kot princip, ki razvija in vodi vesoljstvo. Od tega je pa razločevati

božanstvo kot absolutno in neskončno bitje, o katerem moremo reči le to, da je.

Vprašanje je le, v katero vrsto panteizma naj uvrstimo teosofično bogoznanstvo; v tem teosofični pisatelji niso jasni in dosledni. Leadbeater se izraža v smislu emanacijskega panteizma. Kar izžariva iz božanstva, je nekak veliki oblak božjega bitja, človek je iskra božjega ognja, njegov duh izliv znotranje biti božjega bitja. Tudi Annie Besant govori često o »emanaciji«, o »izžarivanju«, »izlivanju« božjega bitja. Z druge strani pa zveni bolj immanentni panteizem. V tem smislu se je izrazil teosofični »občni koncil«, 6. občni teosofični kongres v Bremenu leta 1910, ki pravi, da je razmerje med svetom in Bogom po priliki tako, kakor med valovi in morjem. Bog je stvarnost, ki je podlaga celi naravi in po svojih spremembah proizvaja različne lastnosti.

Na odločilnih mestih prevladuje zopet idealistični panteizem. V svetovnem procesu vidi teosof, pravi I. C. Chatterji, edino in večno realnost, ki od časa do časa meče liki zrcalo sliko same sebe v neizmerne prostorene globine. V vesoljstvu biva le ena edina realnost in posamezne stvari so le pojavi njenega razodevanja. Zrcalna slika, ki jo daje od sebe ta realnost, je pa le času podvržena iluzija. Vesoljstvo je večna sprememba bitka in nebitka, to so Brahmovi dnevi (mannantaran) in noči (pralayas). Vesoljstvo je le misel ali predstava absolutnega bitja, menjajoča se manifestacija Bitja pod gotovim vidikom, a v prehodni obliki, »poletni cvet« nepoznane večne Korenike. Bog je vse in vse je Bog.

Teosofi so pridržali tudi pojem trojstva, a v brahmanškem smislu. »Karkoli je, brahma je, kar ni brahma, ni nič.« Brahma je prvotni princip vsega (sat). Ko se brahma zave, da izven njega ni ničesar, nastane dualizem: bitek — nebitek (sat-avidya).

Pri tej antitezi se pa spominja brahma, da je bit vendar prej kakor nebit, ta spomin (mahat) je tretji moment in tako dobimo trojstvo: sat, sat-avidya, mahat.

Nam se pa božanstvo javlja le v okviru našega solnčnega sistema kot solarni logos.

Kolikor se v tem okviru delotvorno javlja, je demiurg v starem gnostičnem in novoplatonskem smislu in ta demiurg je konkretno Kristus. O božanstvu Kristusovem lahko govorimo

le v tem pomenu, kakor o božanstvu vsakega človeka. On je le »veliki mojster« iz Nazareta. Njegov nauk je pa imel slično usodo kakor Budov. Šele teosofi so našli pravo »znotranje krščanstvo«.

c) Teosofična antropologija in kozmologija.

V nauku o človeku teosofizem odklanja materializem, kateremu je le stvarno telo prava realnost, o duši pa govori k večjemu kot o nekem privesku telesa, kot o nečem čisto nedoločenem, ki se dosledno lahko odbacne. V človeku priznava marveč trojni princip: telo, duša, duh; človek ima od telesa neodvisen bitek, tudi v telesnem življenju se lahko po volji prestavi izven telesa in po njegovem razpadu biva naprej. V posameznostih si je pa teosofizem svoje antropološke nazore izposodil iz Platona in novoplatonizma, iz modrovanja starih Egipčanov in indijskih vedantistov. Vsak navedenih treh delov ima svoje življenje in svoj način delovanja, in tako je končno cel človek sestavljen iz sedmero principov, ki se nanašajo na telo, dušo in duha. Te principe označujejo teosofi navadno s sanskritsko terminologijo indijske psihofizike. Najnižje stoji: 1. *Rupam fizično telo*, ki je sestavljeno iz snovi fizikalnega sveta in je uravnano na mislečijaz, 2. *Prana h*, življenski princip, oziroma po tem principu oživljeno telo, ki se imenuje tudi etersko telo, ki je s svojimi čuti dojemljivo za vtiske zunanjega sveta in tako postane 3. *čuteče duš'no telo ali astralno telo* — *Linga Shariram*, ki sprejema ne samo vtiske zunanjega sveta kot občutke, marveč ima samosvoje življenje ter je »na zgoraj« ravno tako dojemljivo za intuicije duhovnega sveta, kakor »na spodaj« za občutke in vtiske fizikalnega sveta. V tem je njegova samosvest. S sposobnostjo sprejema iz duhovnega sveta intuicije, postane duša 4. *živalska duša ali nižja pamet* — *kamarupam*; sedež poželenja in strasti, pa tudi nižjega spoznanja. Kakor pa astralno telo, tako duša po sprejetih intuicijah postane 5. *samosvestna duhovna duša* — *manas*, sedež višje razumnosti. Kakor v fizičnem človeškem telesu nahajamo združene snovi in sile zunanjega fizikalnega sveta in kakor fizična koža zatvarja in drži skupaj živeče in čuteče bitje, tako je tudi duhovni svet združen v višjem človekovem principu, in to je 6. *življenski duh* — *buddhi*, po katerem se človek spoznava

kot individuum, pa tudi kot eno z vsem drugim. 7. Najvišji princip — duh — a t m a, odsev absolutnega bitja. Štirje prvi principi so časovne, minljive narave in tvorijo človekovo telesnost, trije zadnji so večni, neminljivi ter tvorijo individualnost in njeno neumrljivost. Spremenljivi, časovni principi se ob smrti ločijo, razpadejo in se izgube v kozmičnih elementih. Neminljivost, večnost našega jaza tvori za pravo to, da naš duh sprejema vase večne, neminljive resnice. Nižja duša je še zapletena v spremenljive občutke, predstave in hotnje, zato je ž njimi vred minljiva, le v kolikor je v nas večno neminljiva resnica in dobrot, v toliko smo sami večni in neminljivi.

Astralno telo je iz finejše snovi kakor navadno telo ter ga s čuti ne moremo zaznavati; to telo ni podvrženo zakonom fizikalnega sveta ter tvori nekak most med fizikalnim svetom in dušo, ta pa je zopet posredujoč člen med telesom in duhom. S pomočjo čutov si duša osvaja zunanji svet, s pomočjo intuicije duhovni.

Duh je naravnostna emanacija »velikega duha« ali »velike realnosti«, enega, nezavestnega, večnega, neskončnega bitja. Od njegovih principov nobeden ne izgine, temveč se po gotovem času zopet vtelesijo in začno novo življenje preskušnje, dokler končno ne dosepejo k večnemu počitku — v nirvano, ki ni drugo kakor velika enota, velika realnost, nezavestno veselstvo.

V zvezi s temi človekovimi principi je nauk teosofične kozmologije o svetovnih planotah. Vsak naštetih principov se more dejstvovati le na sebi primerni planoti, vsi drugi principi so na tej planoti več ali manj latentni (zakriti), kolikor so pač več ali manj oddaljeni od principa, ki se dejstvuje na dotični planoti.

Celo veselstvo razpada v sedmero planot; vsaka od njih ima svoj prostor izven našega trirazsežnega prostora, svoj čas in svojo zavest. Te planote so: 1. fizikalna, 2. astralna, 3. umska ali mentalna, 4. buddhi-planota (razumna), 5. nirvanska planota, 6. parinirvana planota, ravan popolnega ugašenja, 7. mahaparinirvana, planota velikega popolnega ugašenja. Vsaka teh planot ima svoje lastne prebivalce in se deli zopet v sedem krogov. Zatorej se cela narava deli v sedmero kraljestev, ne samo v tri, kakor uči »kratkovidna« zapadnjaška veda (rudništvo, rastlinstvo, živalstvo). Na fizikalni planoti prebivajo rud-

nine in rastline, živali prebivajo na astralni planoti, ljudje prebivajo po različni stopnji popolnosti na tretji do pete; le redki in najbolj popolni tudi na šesti in sedmi. Snov vseh teh planetov je v bistvu ista, razlikuje se le po stanju. Končno se ta kozmologija malodane prelevi v materializem, ki ga sicer teosofizem pobija. Blavacka nas namreč pouči, da je duh le višja oblika snovi in da je tvar le kristaliziran duh. Končni cilj človekov je počasna pretvoritev tvari v duha.

Rastline, živali in ljudje se razločujejo le po stopnji razvoja. Najpopolnejši, že čisto poduševljeni ljudje sedme planote prebivajo na Veneri, odkoder smo pred 18 milijoni let dobili čebele, mravlje in pšenico. V tvar povit duh se vedno in vedno razvija in vsakokrat zavzame višji krog, slično spirali pri vijaku. Eno življenje pa k temu ne zadostuje, marveč duh se mora ponovno povračati v tvar.

To je teosofična r e i n k a r n a c i j a ali ponovna utelesba, ki se pa ne izvrši hitro po smrti, marveč med smrtjo in novo inkarnacijo je doba začasnega počitka, katero teosofi znajo celo matematično preračunati, povprečno na 1500 let. — Nauk o reinkarnaciji zasega v etično področje, zatorej nam je govoriti o njem v zvezi z etiko.

č) Teosofična etika.

V krščanski etiki je ljubezen ona »velika zapoved«, princip, ki vključuje v sebi ves moralni red, v teosofizmu je pa »karma«, pravičnost podlaga vsega moralnega reda. Karma je etimološko iste korenike kakor latinski creare, ustvariti, napraviti, in karma pomeni prvotno de j a n j e. V teosofičnem nauku je pa karma oni atribut božji, oziroma nevidni, fatalni, vesoljstvu imanentni in splošni zakon, vsled katerega »vsakdo žanje, kar je sejal«. Ideja, da dobro dejanje rodi dober sad in slabo dejanje slab sad, ni samo last indijske modrosti, ta nauk jasno izraža sv. Pavel (Gal. 6, 8): »Kar je človek sejal, to bo žel. Kdor seje v svojem mesu, bo žel od mesa pogubljenje; kdor pa seje v duhu, bo žel od duha večno življenje«. Isto misel nahajamo sploh v sv. pismu starega in novega zakona na nešteti mestih. Tudi po krščanski etiki vsako dobro ali slabo dejanje tehta nekaj za večnost. Vendar ta zakon ima bistveno drugačen smisel v krščanski in drugačen v teosofični etiki. Po krščanskem svetovnem naziranju je »čas setve« le sedanje po-

zemeljsko življenje, po smrti se začne čas večne žetve in plačila za dobro ali zlo, po teosofizmu se »čas setve« ponavlja v dolgi, pretrgani verigi pozemeljskega življenja in se naposled konča v neki nedoločeni daljavi s tem, da preneha razloček med dobrim in zlim. Tudi krščanstvo uči, da slaba preteklost rodi slabo bodočnost, a po teosofizmu se človek vedno zopet lahko povrne v prejšnje stanje. Po krščanskem nauku človek sicer ne more storiti dovršenega dobrega ali slabega dejanja, n e s t o r j e n e g a ; kar je storjeno, je storjeno, bitje ne more postati nebitje, vendar pa človek z resnično pokoro, t. j. z resničnim preobratom svojega mišljenja in teženja lahko izbriše m o r a l n o k r i v d o , ker je moralno zlo neka disharmonija, torej negacija in človek s svojo povrnitvijo »na pravo pot« vsaj lahko odstrani posledice moralne krivde. Po teosofizmu se na ta način ne da nič popraviti. Nekdo je n. pr. v mladostni lahkomišelnosti zvalil na sebe butaro moralnih prestopkov in si nakopal zle posledice, ki jih mora čutiti že v sedanjem poznejšem življenju: pomanjkanje, bolezen, zaničevanje, grižnjo vesti; toda čuteč na sebi posledice slabih dejanj, srčno obžaluje pregrehe svoje preteklosti, radovoljno prenaša samozakriviljene kazni in »dela pokoro« ter s tem vsaj prepreči, da se posledice moralne krivde ne vlečejo za njim še onstran groba v večnost. Po teosofizmu je to izključeno. Tu ni odpuščenja, ne zadoščenja in usmiljenja, tukaj ne sveti grešnemu človeku tolažilna zvezda vzvišenega nauka: Bog je ljubezen in neskončno usmiljenje. Tu velja le neizprosni železni zakon: zob za zob, krivda se vleče naprej v nove inkarnacije, prejšnja krivda rodi gotove učinke v naslednjem življenju in ti zopet dajejo predmet novim krivdam. Tako se fatalno kolo »karme« vrti naprej in naprej, dokler se ne izživi.

O moralni odgovornosti in svobodi v teosofični etiki ne more biti govora. Sicer nas zagotavljajo teosofi, da si mi sami določamo svojo usodo, toda to je le ena izmed nedoslednosti, katerih v teosofičnem sestavu kar mrgoli. Naš sedANJI položaj je le železna posledica gotovih dejanj, misli in besed v prejšnjem življenju. Kakor človek, ko zjutraj vstane, ni nov človek, marveč le nadaljevanje včerašnjega, in naše včerašnje opravilo se nadaljuje danes, vsaj v svojih posledicah, tako je z vsakim novim rojstvom. Znano je, da je Platon nujnost posmrtnega življenja dokazoval med drugim iz moralnega reda, iz neenakosti

dobrega in zla v sedanjem življenju, Tudi teosofizem podpira svoj nauk o reinkarnacijah zlasti s tem, da se na ta način najlažje reši problem neenake razdelitve fizičnega in moralnega zla v sedanjem življenju. Toda ta »rešitev« je le navidezna. Vzemimo dva otroka, ki se rodita ob istem času in na istem mestu. Eden se rodi v zelo ugodnem položaju, nikdar ne bo čutil pomanjkanja. Oskrbljeno mu je tudi za dobro telesno, moralno in umstveno vzgojo in zasigurano brezskrbno, zložno življenje, vzgoja in socialni položaj ga tudi ščitita, da ne zabrede na pot pregrehe. Njegov sovrstnik pa je rojen le za trpljenje in pomanjkanje. Njegov žalosten socialni položaj ga še spravi na pot pregrehe, postane pijanec, razuzdanec, tat, ubijalec. — To je posledica prejšnjega grešnega življenja, bo rekel teosof. Tedaj je pa tudi pri prvem, »otroku sreče«, njegovo udobno življenje posledica prejšnjega življenja, v katerem je moral že pač zelo popoln biti, da je po novem rojstvu dobil tako lep delež. In ker sedaj živi življenje »poštenega človeka«, mu bo karma v eventualnem novem življenju še milejša, dočim onega drugega čaka zopet le kazen in ta kazen mu utegne biti zopet povod novi moralni propasti in tako novemu trpljenju v tretjem pozemeljskem življenju.

Teosofizem nam ne da nobenega odgovora na vprašanje, se li to rojenje ponavlja že od vekomaj ali se je nekdanj začelo? Če od vekomaj, kako se ujema s pravičnostjo, da so nekateri že zdavna dosegli blaženi večni mir v nirvani, drugi pa še zmeraj morajo prihajati na svet trpet in se mučiti. In čemu še sploh prihajajo na svet tisti, ki se jim zmeraj dobro godi? Saj so vendar že zreli za nirvano kot popolni, drugače bi ne mogli dobiti na zemlji tako imenitnega deleža. — Če se je pa to rojenje nekdanj začelo in so torej na svetu nekdanj prvokrat živeli, odkod razlika v prvem pozemeljskem življenju, ki je odločila usodo naslednjih življenj?

Z reinkarnacijami torej ni rešen problem dobrega in slabega deleža človeških otrok na zemlji, temveč ta nauk jemlje vsako pobudo za čednostno življenje in odstranja vse uzde zoper pregreho. Čemu se pehati za čednostno življenje, saj koncem koncev itak pride človek do končnega blaženega miru in med dobrim in zlim ni absolutnega razločka?

Nekateri ljudje nahajajo celo v pregrehi svoj užitek in veselje. Lakomnež vprav uživa v kopičenju denarja. Tak se

bo malo zmenil za teosofičen nauk, da bo po smrti v razdobju do novega rojstva moral trpeti, to trpljenje obstaja le v tem, da neukročene strasti ne najdejo zadostila, kakor n. pr. žejnega človeka muči, če vidi pred seboj tečno pijačo, pa je ne more doseči, po zopetnem rojstvu pa se začne novo pozemeljsko življenje, ki bo odmev prejšnjega, torej se lakomnež lahko tolaži, da bo v tem življenju zopet imel priliko kopiciti svoj ljubi denar in zadovoljen bo, če bi se to ponavljalo tudi celo večnost.

Nadalje opirajo svoj nauk o inkarnaciji na verovanje starih narodov v selitev duš, v čemer je seveda vključena tudi reinkarnacija. Toda stari narodi so verovali marsikaj, kar danes smatramo za otročarijo; splošno verovanje more le takrat služiti kot dokaz, če je utemeljeno in ne nasprotuje kakim dognanim resnici. Teosofi pa tudi v tem niso dosledni. Tisti, ki so verovali v selitev duš, so verovali tudi, da mora duša po smrti za kazni radi gotovih prestopkov iti celo v živalsko ali rastlinsko telo. To pa teosofi odklanjajo, češ, duša se utelesuje le v človeškem telesu. Iz zunanje izkustvenega sveta se ne da za reinkarnacijo navesti prav noben razlog. V naravi se sicer ponavlja rojenje; v jeseni opažamo, kako rastlinstvo umira, spomladi pa je zopet vse polno novih rastlin; ali kdo nas bo prepričal, da je solata, ki raste na našem vrtu, individualno prav ista, ki smo jo lani snedli ali nam je v jeseni zmrznila? Teosofi, kakor Steiner, tudi izrecno odklanjajo »zunanje« dokaze. Ali morda naša samosvest ve kaj o naših predeksistencah? V naši notranjosti ni o tem ne duha ne sluha, razen če si človek z avtosugestijo svoje predbivanje vtepe v glavo, potem bo v svoji notranjosti že našel »dokazov«.

Steiner (Theosophie) nas uvaja v nauk o reinkarnaciji z analizo naših psihičnih činov. Gledamo n. pr. vrtnico; oko gleda njeno lepo rdečo barvo, a le tako dolgo, dokler je vrtnica pred nami in le tako dolgo imamo tudi občutek. Ko predmeti izginejo in čuti zamró, prenehajo vsi vtiski in občutki. Ostane pa resnica, ki smo jo spoznali, n. pr. vrtnica je rdeča. Resnica je nekaj trajnega in ni navezana na minljive elemente.

Vsak vtisek pa zapusti v duši nekaj za seboj. Predstavo vrtnice in njene barve, ki smo jo enkrat videli, si lahko obnovimo in ni potrebno, da bi znovič doživeli gledanje te vrtnice. Spomin je tista moč, ki obnavlja, predstavlja, toda spominjanje po teosofični psihologiji ne obstaja v tem, da si prikli-

čemo v zavest v naši notranjosti pohranjeno prvotno predstavo, temveč v tem, da si lahko obnavljamo in doživljamo, česar več ni. Teosofični psihologi napravljajo tu prikrit logičen skok, zamenjujejo namreč predstavo kot psihičen čin in pojav z njegovo vsebino. Predstava, ki smo jo imeli včeraj, jo imamo danes in bomo jo imeli jutri itd., je seveda različen psihičen čin, toda po svoji vsebini je ista. Kako bi drugače mogli reči, da si predstavljamo baš tisto vrtnico, ki smo jo nekdaj videli?

Naš duh torej po teosofičnem nauku nosi v sebi dvoje: prvič večne zakone resnice in dobrote; mi razpoznavamo resnično od neresničnega, ker smo misleče bitje, ki je sposobno v svojem duhu dojeti resnico, ki je večna in bi se nam očitovala vedno v predmetih, četudi bi se nam prošli vtiski sproti izgubljali. Drugič pa obsega naš duh spomin na prošle doživljaje, katere sprejema od duše kot čuvateljice prošlosti. Zato naš duh ni navezan samo na dejansko sedanost, temveč duša mu s spominom razširja obzorje tudi v prošlost. Kolikor več doživljajev mu podaja iz prošlosti, toliko bolj ga bogati. A ti zakladi iz prošlosti, ki jih podaja duša duhu, niso nespremenljivi; vtiski, ki jih ima človek vsled svojih doživljajev, izginjajo polagoma iz spomina, ostanejo pa njih sadovi ali posledki. Tako se n. pr. ne spominjamo več vseh doživljajev otroške dobe, ko smo se učili brati in pisati, doživljaji so se nam izgubili, ostalo pa nam je branje in pisanje v obliki sposobnosti brati in pisati. Take in enake sposobnosti imenuje teosofična psihologija učinke in sadove doživljajev.

Vse delovanje našega duha se torej vrši pod vplivom omejenih dveh činiteljev: večnih zakonov in od duše sprejetih sadov doživljanja.

Sedaj pa gremo za korak dalje. Vsak človek ima gotovo telesno postavo in obliko, ki se ne da razložiti samo iz fizikalnih snovi, ki tvorijo naše telo, temveč človek podeduje svojo postavo in obliko, dobil jo je od svojih predstaršev. Njegovo telo je ponovitev prednikov, zato ima ravno to postavo in obliko in ne druge. Slično je z duhom. Tudi ta ima svojo obliko, duhovno seveda, dostavlja teosof. Ne more se reči, da je ta oblika duha in osebnost nastala le pod vplivom okolice ali vzgoje, zakaj dva človeka v isti okolici se razvijata čisto različno. Zatorej uči teosofizem poleg telesnega podedovanja tudi duhovno in tistim, ki se ozirajo le na ma-

terialno stran ter individualne osebnosti razlagajo iz različne razpoložnosti tvarnih atomov, ki se vsled podedovanja prenaša na potomstvo, očita, da nimajo nobenega vpogleda v dejansko razmerje človeka do njegovih doživljavaev.

Potom duhovnega podedovanja nas privede teosofizem čisto blizu ponovnemu rojenju ali inkarnaciji, toda premostiti še treba globok logičen jarek. Pri telesnem podedovanju se namreč res ponavljajo v potomcih gotove kakovosti predstavšev, vendar iz tega nihče ne more sklepati, da je telo potomcev le ponovitev že nekdam prej na zemlji živečih individuov. A teosofizem najde hitro brv tudi čez ta jarek.

Ljudje se pač razločujejo med seboj po svojih telesnih osebnostih, toda še veliko bolj od živalstva in rastlinstva. V gotovih mejah so si pa ljudje enaki in vsak človeški individuum dobi človeško telo z njegovimi osebnostmi od človeških predstavšev in ona enakost je povod, da ljudje tvorijo en rod, eno vrsto, raso, pleme, rodovino itd. One enakosti dobivajo vedno bolj konkretno obliko, čim bolj se zožuje krog v obliki naroda, plemena, rase, rodovine. Zatorej človek s svojimi telesnimi osebnostmi ni ponovitev prej bivajočih individuov po telesni istovetnosti, marveč le ponovitev rase, vrste ali plemena. Po svoji duhovni individualnosti in osebnosti, ki polni njegov življenjepis, je pa vsak človek vrsta (species) za sebe. Duhovno podedovanje je torej mogoče le, če je vsak človek po svoj duhovnosti ponovitev, utelesba ali reinkarnacija istega duhovnega človeka, ki je vrst sama zase. Tako pridemo do življenj človeških individuov, ki so morala poteči že pred sedanjim pozemeljskim življenjem.

Z naukom, da je duhovnost vsakega posameznega človeka vrst (species) za sebe, se teosofizem čudovito približa nauku skolastične teologije, da je vsak čisti duh (angel) species za sebe. Toda v naobračbi tega nauka na človeka si teosofizem dovoljuje več nedopustnih logičnih skokov in nedokazanih predpostav. Cela dedukcija sloni na predpostavi, da je duhovnost posameznega človeka, ki tvori njegov življenjepis, vrst za sebe. Te trditve pa teosofizem ni dokazal in se ne da dokazati. Steiner opozarja na razliko med človekovim življenjepisom in živaljo. Pri živali nas zanima le to, kolikor žival predstavlja svoj tip (n. pr. konj, lev itd.), ne pa individualno življenje te

in te živali, pri človeku pa nas zanima njegovo individualno duševno življenje. Ta primera pa šepa. Steiner sam priznava, da človek n. pr. v 40. letu mora reči, da je to, kar je postal po svojih dogodljajih, kar se mu je »pripetilo« v preteklih letih. Med temi »pripetljaji«, ki določujejo vsebino njegovega življenjepisa, pa zavzemajo prvo mesto vplivi njegovega osredja, v katerem je živel in dorastel. Brez teh intelektualno-moralnih vplivov bi bil ostal idiot in njegov življenjepis bi vseboval baš tako malo zanimivosti, kakor življenje kakega volka v šumi. Psihične osebnosti opažamo tudi pri živalih pa le, kolikor so pod vplivom človekovim, neodvisno od tega vpliva je njih življenje celo enakomerno, ker slede le slepim zakonom nagona. Kako različne psihične kakovosti kažejo n. pr. domače živali po tem, kako so bile »vzgojene«, n. pr. konj, pes, kokoši, kos v kletki. Tudi tu bi lahko nabrali zbirko »psihičnih doživljajev«, ki bi tvorila vsebino »življenjepisa« dotične živali in bi se po tej psihični individualnosti razločevala od drugih individuov iste vrste, in ta vsebina bi bila bolj pestra kakor življenjepis človeškega individua — idiota brez vsake intelektualno-moralne vzgoje. Ali radi tega tvori psihični žitek dotične »vzgojene« živali samosvojo vrst?

In končno, kako je z življenjepisom kakega veleuma? Tu nas seveda duševno življenje bolj zanima, kakor pri živali, ker je človek razumno bitje in se v njem razvijajo ideje. Toda kako moremo zasledovati »razvoj idej« kakega učenjaka? Le v kolikor je stal pod vplivom primerne osredja ter so se njegove ideje očitovale v čutnem redu: v govorih, pisanih delih, umotvorih. Kolikor se nam pa ideje ne »očitujejo«, ne vemo o njih nič. »Podedovanje« je seveda velike važnosti za človeka, toda podedovanje se razteza le na telesna svojstva in na psihofizične pojave, čisto duševno podedovanje je izključeno. Po teosofičnem nauku »bogati« duša duha z zakladi iz čutnega reda, »večne zakone« pa dobimo od vesoljnega duha. Po večkratnem rojenju bi moral torej duh prinesiti na svet že ogromen zaklad znanja. To je pa prazna domišljava. So sicer ljudje nenavadnih talentov, ki si z lahkoto pridobe razne spretnosti, toda teh je primeroma malo in tudi najdarovitejši ljudje se morajo učiti. Brez primerne osredja tudi n. pr. največji glasbeni talent ostane mrtev, ako ne sliši nikdar glasbe in ne dobi do rok glasbila. Tu mu »podedovanje« ne pomaga nič.

Življenjepise po njih idejni, torej duhovni strani lahko primerjamo med seboj, pa bomo tudi našli neke skupne znake slično kakor pri telesnih kakovostih, radi katerih nastopajo vrste, rodovi, rase. Kajpada vsak individuum je edini na svetu, a to še ni povod, da bi bil že za sebe vrsta, tako tudi individualnost čisto duševnega žitja še ne tvori samosvoje vrste, zatorej je brez podlage trditev, da je duh radi podedovanja gotovih lastnosti ponovitev istega individua.

Tudi ni res, da je sposobnost (die Fähigkeit, faculté, puissance) posledica ali sad dejanja. Da moremo neko dejanje izvesti ali njeга vpliv sprejeti, moramo vendar prej imeti sposobnost k temu; dejanje, zlasti opetovano, nam le usovrši sposobnost, nam da spretnost (dextérité, die Fertigkeit). Dušne sposobnosti koreninijo v bistvu duha, drugače bi ne bil duh, da se pa te sposobnosti usovršijo in razvijejo, je potrebno dejanje.

Teosofizem si končno sam odžaga vejo, na kateri sedi. Vtiske minljivih reči priobčuje našemu duhu duša, »večni zakoni« resnice in dobrote pa se tudi javljajo v zunanjih predmetih, potemtakem si pa duh svoje ideje tudi lahko pridobi, nujnost podedovanja od že prej živečega istovrstnega individua in zajemanja »večnih zakonov« iz vesoljnega duha visi potem v zraku.

Slabost svojega dokazovanja čutijo teosofi sami, zato odklanjajo »zunanje dokaze« in vedno poudarjajo, da človek mora imeti »odprto duhovno oko«, da mora zaupati sili mišljenja in mora biti vpeljan v »višje spoznanje«, z drugimi besedami: človek že mora biti opojen s prekoncepiranimi teosofičnimi idejami, potem se seveda lahko vse »dokaže«, oziroma dokazov sploh ni treba.

Ves nauk o človeških elementih je nalašč konstruiran ad hoc, da se dobi možnost za trditev reinkarnacije in negacije osebnosti božje. Glavni ustanovitelji teosofizma, kakor Blavacka, Besant, Leadbeater, se sploh ne spuščajo v tako dokazovanje, enostavno trde, da je tako, ker je njim »iz višjega sveta« tako bilo razodeto. Ako jim kdo ne verjame, mu odvrtaajo, da ni treba verovati in da še ni prodril v skrivnosti »gupta vidya«, še ni zrel za teosofično družbo. Ali pa zavračajo neverne Tomaže na Platona, Plotina, gnostike, judovsko kabalo in staroindijsko modrost. A če pogledamo v te vire, ne naj-

demo tam dokazov za teosofične »dogme«, marveč fantastično-poetičen opis, kakor ga nahajamo tudi pri Vergilu in Danteju, koliko je pa v njih resničnega jedra, je že zdavna na razumnejši način obdelala tradicionalna filozofija in krščanski idealizem, ki zahteva celo z ozirom na razodetje »rationabile obsequium«. Naposled se teosofizem zateka najrajši v prazgodovino človeštva in v okultizem, kjer ima seveda subjektivistično domišljajne prosto polje.

Teosofi niso v zadregi najti celo teoloških »dokazov« iz sv. pisma za svojo reinkarnacijo. L. 1892 je W. Q. Judge objavil članek »Reinkarnacija v Bibliji«, namenjen tistim, ki še kaj držijo na sv. pismo. Članek se je zdel teosofom tako tehtovit, da ga je tudi nemško govorečemu občinstvu objavila v prevodu »Universale Bruderschaft« 1904, št. 7.

Prav značilen je način tega dokazovanja iz Biblije. Najprej opozarja, da so pisatelji sv. knjig bili po večini Judje in Jezus sam je bil Jud. Med Judi je bila takrat splošna vera v reinkarnacijo, kakor je dandanes v Indiji, torej ne v smislu enkratnega vstajenja ob koncu sveta, marveč v teosofičnem smislu. Jezus je moral poznati to vero, ker so ga kristjani imeli za Sina božjega, polnega modrosti in znanja in ker je dobil judovsko vzgojo.

Druge dokaze, da je ob času Kristusovem res bila med Judi splošna vera v reinkarnacijo v indijsko-teosofičnem smislu, si je pisatelj prihranil. Dovolj je, da on tako trdi, potem že mora tako biti. In na tej predpostavi je potem lahko dati posameznim svetopisemskim stavkom teosofičen smisel. Najprej navaja Pregovore Salomonove, zlasti 8, 22. Tu govori kot subjekt večna modrost, ki je bila od začetka pri Stvarniku in je vse ž njim urejevala ter je njeno veselje bivati med človeškimi otroki. Judge je brez vsakega pomisleka mesto tega govorečega subjekta podtaknil kratkomalo Salomona samega in potem je dokaz gotov: če je Salomon bil navzoč, preden je bil kot Salomon rojen, že takrat, ko je zemlja nastala, je moral seveda že bivati. Nadalje se sklicuje na Elija, ki so ga Judje znovič pričakovali na svet, pri tem je pa pozabil, da po istem judovskem verovanju Elija ni umrl, marveč je bil s telesom vred odvezet in zato pričakovanje njegovega novega prihoda ni noben dokaz za ponovno reinkarnacijo. Potem preide na Jezusa samega in navaja najprej sleporojenca, o katerem so učenci vpra-

šali, je li on grešil ali njegovi starši, da je rojen slep, češ, le na podlagi vere v neko prejšnje življenje so mogli vprašati, je li on sam grešil. Toda v isti Bibliji, ki jo nateza za reinkarnacijo v svojem smislu, bi bil tudi lahko našel nauk o *i z v i r n e m g r e h u*, vsled katerega smo vsi »po naravi otroci jeze« (Efež. 2, 3), ker smo vsi v enem (v Adamu) grešili (Rimlj. 5, 12). Iz odgovora Jezusovega na vprašanje učencev izvaja Judge celo samovoljno potrditev svojega nauka, češ, on ni obsodil nauka o reinkarnaciji, sploh se ni spustil v to in s tem je očitoval svoje soglasje z naukom, ki je bil sam po sebi umeven, rekel je le, da so razlogi slepote v tem slučaju drugi. Kateri, to je Judge modro zamolčal, ker bi ne bilo v prilog njegovi teoriji. Zveličar je rekel izrecno, da slepota ni posledek ne osebne greha sleporojenca in ne njegovih staršev, temveč da se »razodenejo na njem dela božja«, v teosofični terminologiji bi se reklo: da se razodene na njem karma, ker je stanje v sedanjem življenju vedno le posledica gotovih činov v prejšnjem življenju. To pa ravno Zveličar zanika, da slepota ni posledica greha, zato je popolnoma izključena tudi vsaka senca ideje o reinkarnaciji v zadevi sleporojenca. Vprašanje učencev se tudi ni nanašalo na reinkarnacijo, marveč na zvezo med grehom in slepoto. To je pa Zveličar zanikal, a v smislu teosofičnega nauka o reinkarnaciji bi bil moral tako zvezo potrditi.

Nadalje kategorično trdi, da je Jezus reinkarnacijo izrecno potrdil, ko je po učencih sprejel poročilo, da je Janeza dal Herod obglaviti. V resnici je Jezus že pred smrtjo Janezovo rekel: »Če hočete sprejeti, on sam je Elija, ki ima priti« (Mat. 11, 14), a baš dostavek: če hočete umeti, kaže, da je Janez Elija le v prenesenem, moralnem smislu. Po smrti Janezovi pa je rekel Herod, ne Jezus, da je Janez vstal od mrtvih, a je takoj tudi ovrgel ta strah, češ, saj sem ga obglavil z mečem (Luk. 9, 9).

Teosofom je sicer Jezus manj kakor Buda, toda Judge mu na tem mestu priznava, da je kot videc imel natančen vpogled v preteklost in je torej mogel vedeti, kaj je bil kdo v svojem prejšnjem življenju. Dobro, gotovo je torej on kot veliki videc poznal tudi svojo preteklost in se je torej — po nauku teosofizma — že večkrat bil pojavil na svetu. Zakaj pa o sebi — po vzgledu Blavacke in Besant — nikjer ne pove, kaj je bil kdaj poprej. Pač govori o svoji »predeksistenci« (preden je bil

Abraham, sem jaz), toda le kot Bog in tako so ga umeli tudi Judje ter ga hoteli kamenjati, ker se je delal Boža (Jan. 8. pogl.). Če bi bili Judje res polni vere v reinkarnacijo, bi mu tega ne mogli vzeti za zlo.

Pač se Jezus večkrat dotakne »reinkarnacije«, toda v čisto drugem smislu, kakor teosofi. Judge je seveda dotične vzglede lepo prezrl, ker bi mu ne sodili v njegov sestav. Materialistične saduceje je spravil v zagato in jim dokazal »vstajenje mesa«, toda takrat (po vstajenju ali »reinkarnaciji«) se ljudje ne bodo ženili in ne mogli, ker bodo kakor angeli božji (t. j. njih telesa bodo poveljučana in poduševljena (Mat. 22, 30). Žalujocha Marta odvrne na besede Zveličarjeve: »Vstal bo tvoj brat«: »Vem, da bo vstal ob vstajenju na poslednji dan« (Jan. 11, 23, 24). To »reinkarnacijo« uči katoliška cerkev in jo več ali manj uče tudi druge krščanske ločine, ki še stoje na pozitivno bibličnem stališču in neopravičeno stavlja Judge cerkveni nauk v nasprotje z Jezusovim naukom, ki »ima brezpogojno prav«. Cerkev ni obsodila reinkarnacije sploh, marveč le blodno gnostično-teosofično, z ničim dokazano reinkarnacijo. Ona pa tudi opira ta nauk na nepobitne dokaze iz razodetja, z zgolj umskimi razlogi pa se da dokazati k večjemu le možnost in primernost »vstajenja mesa«.

Na enak način nateza Judge nekatere izreke v Janezovi Apokalipsi in v Pavlovih listih. Taka dokazovalna metoda je znanstveno nevzdržljiva in bije v obraz najprimitivnejši logiki.

d) Teosofično bratstvo.

Glavni cilj teosofičnemu pokretu bi naj bila ustanovitev občne bratske zveze vsega človeštva brez razlike rase, kaste, spola, stanu, veroizpovedi. Ne samo v ožjih teosofičnih krogih, tudi izven njih je ozračje zlasti v Ameriki polno idej neke mednarodne zveze, ki se predstavlja navadno kot fantastična republika brez vsakega militarizma in vsake sile. Amerikanec Wells imenuje svetovno civilizovano družbo **k r a l j e s t v o b o ž j e n a z e m l j i**. Resnično splošno bratstvo priznava le enega poglavarja — boga, a to ni Bog v krščanskem smislu, marveč to »veliko Bitje« je človeštvo kot vrst (species).⁴ Svet potrebuje

⁴ Wells ni sicer izrecen teosof, a smatra sam sebe za ustanovitelja nove religije, ki bo končno rešila vsa človeštvo vznemirjajoča vprašanja. V nasprotju s teosofizmom imenuje boga **k o n č n o b i t j e**, individualno ne-

nevidnega kralja, vdanost do njega je dobra volja, ki naj vlada med ljudmi. V tem smislu si želi Wells v 20. stoletju obnovitev teokracije, tako stroge, kakor je bila pri Izraelcih v stari zavezi. Država je orodje božje; svetovna država bo svetovna cerkev božja. Najbolj se temu idealu približuje socializem, toda ne socializem, kakor ga je pojmlil Jaurès, ki je razredni boj proglasil za temeljno načelo socializma, tudi marksizem ne odgovarja temu idealu, sploh noben revolucionarni socializem. Socializem, ki bo udejelvil svetovno medsebojno bratstvo, je socializem vsesplošne medsebojne lojalnosti človeške rase in probujene zavesti kolektivne dolžnosti. Mir in sloboda vladajta od konca do kraja zemlje!

A če se ozremo krog sebe in si ogledamo svet, kakršen je bil in je sedaj, se uverimo, da je vse to iluzija, ki živi le v ideologiji zanesenih glav. Iz te ameriške ideologije je vzrastla tudi Wilsonova »zveza narodov«; da je bila tudi to iluzija, je le prehitro dokazala realnost dejstev. Kot nov evangelij so pozdravljali Wilsonovo ligo narodov. Znani francoski modernist Loisy je imel o tem na pariški Sorbonni celo vrsto predavanj, kjer je pozdravljali Wilsonovo mednarodno bratstvo kot novo religijo bodočnosti. Dejanstveno se je zgodilo ravno nasprotno: medsebojno nezaupanje, nezadovoljnost, brutalno tlačenje pravic slabjših narodov; »liga narodov« je le še blok, ki naj zavaruje veledržave, da bodo mogle nemoteno izkoriščati države druge in tretje vrste. Pri natančnejši analizi današnje družbe mora vsakdo priznati in tudi glasen oznanjevalec svetovnega bratstva Wells to z boleščjo priznava, da je dejansko dandanes sebičen individualist tako kapitalističen bogatin kakor siromašen proletarec. In teosofične družbe same kažejo v dejanskem življenju kaj malo idealizma svetovnega bratstva, ker so med seboj needine in polne strupene nestrpnosti napram onim, ki svoje mišljenje orientirajo na pozitivnem krščanstvu. Teosofično-sociološke ideje o vsesplošni republiki diše močno po anarhizmu. V teosofičnem španskem glasilu »Unión de San Diego« je med temeljnimi načeli teosofizma bilo objavljeno tudi to:

smrtnost taji, uči pa nesmrtnost vrste. Njegova nova religija je nekako vzporedni pojav teosofizma, s katerim ima skupno to, da sanjari o občečloveški družbi. Svoje religiozne ideje je Wells razvil zlasti v naslednjih delih (navajam jih po francoskih prevodih: *Choses premières et dernières*, *M. Britling commence à voir clair*, *Une âme d'évêque*, *Dieu l'invisible roi*).

»Poleg nas ni nobene moči v vesoljstvu, od katere bi imeli pričakovati kako kazen ali škodo.« (Universale Bruderschaft, 1904/5, št. 1.) Na podlagi reinkarnacije so vsi ljudje na zemlji enaki in pred tem naukom mora oslabeti moč človeških gospodarcev na nebu in na zemlji. Z druge strani pa ves teosofizem sloni le na avtoriteti svojih »v višje spoznanje« pomaknjenih ustanoviteljev.

Meglene ideje nekega svetovnega mednarodnega republikanstva »brez vsake sile« so celo mnogim katoliškim krogom stopile v glavo, ne da bi se zavedali, odkod te ideje izvirajo in se li praktično dajo uveljaviti.

Ideja svetovnega bratstva človeškega rodu pa je vendar v svojem jedru resnična in je že zdavno uresničena v vesoljni Kristusovi cerkvi. Ako tudi ta ustanova v zgodovini ne odgovarja vselej in povsod idealu, so krivi ljudje, ki opuščajo metafizično ozadje te družbe, načela pravice in ljubezni ter se vdajajo praznim iluzijam in izpovedajo nauke, ki so v diametralnem nasprotju z idejo vsečloveške solidarnosti. A baš teosofičen pokret vseobčega združenja je sijajna apologija ideje vesoljne Kristusove cerkve, v kateri so svete in nedotakljive osebne pravice posameznikov pa tudi narodov. »Mednarodnost« te ustanove ni v tem, da se zatre individualnost narodom, marveč vsi narodi naj delujejo in razvijajo svoje duševne in fizične sile, a ta razvoj morajo voditi večno in splošno veljavne ideje pravice in ljubezni, ki pa morajo imeti trdnejšo metafizično ozadje, kakor so meglene in fantastične teorije današnjega teosofizma.

e) Sklep.

»Mirum philosophorum genus«, je rekel o filozofičnem teosofizmu Jak. Bruckner okoli leta 1766. Tudi v miselnosti modernega človeka je teosofizem prav čuden pojav. Človek, ki je vaje resnega, eksaktnega mišljenja, mora zmajevati glavo nad teosofičnimi fantastičnimi tlapnjami in najrajši bi svojo sodbo zлил v eno samo besedo: budalost. Toda taka sodba bi bila površna, znanost mora tudi temu pojavu iti do zadnjih korenin, te korenine najde v tajinstveni globini človeške duše in na dnu najde zapisane Tertulijanove besede: »Anima humana naturaliter christiana«. Religioznost ni kak tuj, od zunaj vrinjen element, ali izrastek nevednosti, razbrzdane strasti, napačne vzgoje, prevare in praznega strahu, marveč je utemeljena v

bistvu človeške razumne narave. Kakor magnetična igla k severnem polu, tako je človeška duša orientirana k višjemu tajinstvenemu svetu. Teosofizem je najbolj razširjen v največjih kulturnih središčih starega in novega sveta (ter ima največ pristašev baš v tistih slojih, katerim ne more nihče odrekati visoke, zelo visoke izobrazbe. In ti sloji iščejo duševne hrane v neokusnih in nedokazanih teosofičnih sanjarijah! To je jasen dokaz, da sama znanost, zlasti z materializmom prepojena znanost, ne more s svojim mehanizmom udovoljiti naravnih teženj človeškega duha. Kdor si nekoliko natančneje ogleda krščanstvo, se lahko prepriča, da hodi srednjo pot med meglenim idealizmom in golim materializmom; nasproti prvemu poudarja realnost stvarnega sveta, nasproti drugemu pravice duha, oba pa spaja v enoto in uči pravi monizem — v dobrem smislu. Zato tudi krščanstvo povse odgovarja v človeški duševno-čutni naravi zasajenim težnjam. A ker je racionalizem in materializem mnogim zaprl ali pristudil studence žive vode, ki jih nudi krščanstvo, si iščejo neugnane sile človeške narave druga pota in se napajajo z motnimi studenci fantastičnega teosofizma.

Ker teosofizem sloni na naravnih, toda na napačno pot speljanih težnjah človeškega duha, zato nahajamo v njem celo vrsto resnic, ki so podlaga tudi krščanskemu svetovnemu naziranju. Teosofizem ima prav, ko uči, da ima človeško življenje le takrat smisel, če dobimo vpogled v višji, nadčutni svet, in takega vpogleda potrebuje zlasti današnji, z materializmom otrovani svet. Ali pa nam more dati tak »vpogled« teosofizem s svojimi fantastičnimi, nedokazanimi trditvami? Teosofizem je nekak duševni alkoholizem. V resnici alkoholno uživanje nikomur nič ne koristi, ne daje ne moči, ne gorkote, ne zdravja, nasprotno škoduje človeštvu, igra pa veliko vlogo pri tistih, ki so zaverovani v njegove »blagodejne« učinke. Enako teosofizem.

Pritrditi je teosofizmu, da v mišljenju treba premagati vsako samovoljnost. Toda teosofizem sam sloni s celim svojim modrovanjem na predpostavah največje samovoljnosti. Človeški razum je res avtonomen in ta avtonomizem pozna le eno silo, kateri se mora ukloniti, in to je objektivna r e s n i c a. Ako si sam »dela« resnico, vara sam sebe, ako se ukloni objektivni resnici, doseže ravno s tem svojo največjo popolnost.

Teosofizem tudi načelno pripoznava možnost in potrebo razodetja, ker svoje »višje spoznanje« izvaja le iz višjega du-

hovnega reda in naravnost trdi, da so njegovi glavni učitelji občevali z višjimi duhovi. L. 1899 v Monakovem umrli Du Prel n. pr., ki ga teosofi štejejo med svoje največje korifeje, uči z vso resnobo v svoji »Die Philosophie der Mystik« (Leipzig 1883), da v človeku biva onstran vsakdanje, čutne samozavesti še neki transcendentalni subjekt, ki stoji v zvezi s transcendentalnimi svetom; njegov somišljenik M. Perty imenuje ta subjekt »magični jaz«, ki občuje z zemeljskim duhom (Geodämon), po njem z luninim duhom (Selenedaemon), potem s solničnim duhom (Heliodaemon) in končno z vesoljnim duhom. Vse te izrodke bujne domišljije jemljejo ljudje za resnico in s tem hranijo svoje po znanju hrepeneče duše, o resničnem vsemodrem, zavestnem in absolutno popolnem duhu, osebni Bogu in njega občenu s človekom v razodetju pa ne marajo ničesar slišati!

Teosofizem niti od blizu ni sposoben, da zadovoljivo reši težke probleme, ki vznemirjajo človeškega duha. Ima pa teosofizem mogočnih zaveznikov v miselnosti modernega sveta. Mesto strogo določenih pojmov so dandanes površno mislečim duhovom ljubše meglene, visoko doneče fraze; s svojim poslajenim mysticismom ugaja teosofizem tudi rahločutnim srcem, v katerih prevladujejo čustva. To velja zlasti za ženske, pri katerih sodeluje tudi njihova prirojena živahna radovednost, ki ji ni toliko do stvarne resnice, marveč išče vedno le nekaj »novega«, »izvirnega«, nenavadnega, brez ozira na to, je li resnično ali ne.

Teosofizem je nezdržljiv ne le s krščanstvom, marveč sploh z vsako pozitivno religijo, ki ni zgolj panteistična. Jud, moslim, katoliški, pravoslavni ali protestantski kristjan, kateremu njegova vera ni prazna beseda, ne more ob enem biti teosof. Glavna tendenca teosofizma je odločno budistična in nasproti pozitivnemu krščanstvu teosofizem ni samo indiferenten, marveč mu je strupeno sovražen. Ako tu in tam teosofi tudi o krščanstvu vneseno govore, je to le njihovo panteistično krščanstvo, oziroma v krščansko obleko zaodet budizem. Dočim nasproti krščanstvu zavzemajo ne samo skrajno kritično, marveč a priori sovražno stališče, so nasproti budizmu zelo obzirni in iz njega povzemajo le to, kar jim ravno sodi in brez vsake kritike prodajajo kot znanstvene posledke stvari, ki naravnost žalijo razum. Še dandanes v polni meri velja o teosofizmu sodba, ki jo je skoraj pred 30 leti izrekel dr. Windisch v svojem inau-

guralnem govoru⁵: »Sehr bedenklich ist das Tun der Theosophischen Gesellschaft, die von Indien ausgegangen ist und jetzt in allen Ländern Eingang gefunden hat. Ihr Geheimbuddhismus ist eine Mystification, und ihre Zugkraft beruht weiter darin, dass sie die philosophischen Sätze des Buddhismus nicht nur mit der darwinischen Entwicklungslehre, sondern auch mit dem Spiritismus (ozir. okultizmom, op. pis.) zu verbinden sucht... Mit diesen unklaren und unkritischen Bestrebungen ist weder der Wahrheit noch dem Heile der Menschheit gedient.«

⁵ Über die Bedeutung des indischen Altertums. Rede bei der Übernahme des Rektorats der Universität Leipzig am 31. Oktober 1895.



Pravni razlog v splošni pravni teoriji.

Dr. jur. Martin Malnerič — Ljubljana.

Predmetna razprava naj služi kot prinos k splošnemu delu nauka o pravnem razlogu. Etiologijo pravnih poslov si želi v zasebnem pravu Hofmann kot »nauk de causa pravnih poslov«¹. — Tak nauk bi pa bilo treba postaviti na širšo podlago, ne da bi se bilo bati, da zaidemo v metodo quatuor causarum, katero je menda zlasti spravil ob ime Lullus.² O metodi quatuor causarum (efficiens, materialis, formalis, finalis) prim. H. Ratjen: Vom Einfluß der Philosophie auf die Jurisprudenz, besonders von der Bedeutung der vier Arten des Grundes oder der Ursächlichkeit, Programm, Kiel 1855, in R. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 1880, I. 108 sl. — Iheringovemu: Der Zweck im Recht bi morda smeli postaviti ob stran: razlog v pravu. »Die ideale Wurzel

¹F. Hofmann, Die Lehre vom titulus und modus acquirendi und von der iusta causa traditionis, Wien 1873, 89. — Od starejšega slovstva o razlogu pravnih poslov prim. predvsem D. Leandri Galganetti tractatus de conditionibus et demonstrationibus, modo, causa et poena, Venetiis 1609. Izvod tega traktata se nahaja v frančiškanski knjižnici v Ljubljani.

²S svojim zgledom znamenit: osel v tujem čolnu pregrizne vrv ter se nato s čolnom vred potopi. Škodo nosi lastnik osla per quatuor causas: per clementativam, vegetativam, sensitivam in imaginativam.

des Rechts ist die Vernunftnotwendigkeit«, pravi Feliks Dahn v svojem delu: Die Vernunft im Recht (Berlin 1879, str. 35). — Saj pravi celó kitajski rek: »Ljudkost in pravičnost, zakon in odkritosrčnost imajo umska načela, katera je mogoče spoznati in se jih navaditi.« Montesquieu pa pravi: »La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre, et les lois politiques et civiles de chaque nation, ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine.«

Pojem »pravnega razloga« poznajo zakoni in pravno slovstvo; v pomenu razloga tožbe ga rabi n. pr. hrvatski pravdni red iz l. 1852 v §§ 11 in 18; pozna ga n. pr. tudi »medželle« (otomanski državljanski zak.) v §§ 97, 98; prvih 100 paragrafov medžele počiva sploh na pravni logiki, morda na aristotelsko-arabskem modroslovju. — Ako pa si ogleđamo pojem pravnega razloga bliže, pridemo skoroda v zadrežo, ker ga nam zakon in slovstvo ne razložita, ali pa neenotno in različno, kar velja že glede tožbenega razloga. Znamenit praktik je dejal, da bi bilo bolje, če bi pustili strankam vadljati, kakor pa da bi po hanoverskem postopku o tem odločevali, da-li je tožbeni razlog izpremenjen, ali ne.³ Dobimo tedaj vtis »ventilnega«, raztegljivega pojma v smislu Wurzel-ove označbe. Wurzel uvršča sem pojem »povzročitve« ter causae pravnih poslov in terjatev na povračilo.⁴ V posameznih slučajih ni n. pr. jasno, kako nam je razumeti pravni razlog obveze, da-li kot causam debendi (način postanka), ali kot causam promittendi (namen obveze). Nagib (causa impulsiva) ali motiv vobče nima pravnega pomena; toda dostikrat ni jasno, kaj je nagib, kaj pa je namen (causa finalis), tako da je teorija občega prava tudi tu postavila pravila. (Prim. pa §§ 572 in 901 o. d. z.)

Že Julian pravi: »Non omnium, quae a maioribus constituta sunt, ratio reddi potest« in Neratij pristavlja: »Et ideo rationes eorum, quae constituuntur, inquiri non oportet alioquin multa ex his, quae certa sunt, subvertuntur« (l. 20 in 21

³ G. Rümelin, Klagänderung u. Rechtskraft v Arch. f. civ. Praxis, 88. zv., 131.

⁴ K. G. Wurzel, Das juristische Denken. Wien 1904, 91—92. — Zopet drug pomen kot causa pravnih poslov, čeprav sličen, ima consideration angl. zas. prava, ki počiva na načelu germanskega prava o odplatnosti (oneroznosti).

D. de leg. 1, 3). Predvsem so v pravu etični pojmi nekaj danega, postulati občnega dobra (B u r c k h a r d).

V različnem pojmovanju pravnega razloga imajo svoje korenine tudi različne pravne teorije, kot n. pr. glede tožbenega razloga teorija individualizovanja (F i t t i n g) in substanciranja (P l a n c k); prvo (trditev konkretnega prava v tožbenem spisu) zahteva v nasprotju z drugo (z golo navedbo dejstev) za avstr. civ. pr. red n. pr. K. M. M ü l l e r.⁵

Naj navedem nekaj razlag »pravnega razloga«, ki so najznačilnejše!

A h r e n s razlikuje splošni in posebni pravni razlog; prvi mu je pravo samo; posebni pravni razlogi so vodilni razlogi glede vsake posamezne pravne materije; treba jih je poudariti pri vsakem pravnem ustavu. »Ta posebni pravni razlog obstoji v tem, da sme človek izvesti dejanja (n. pr. okupacijo, specifikacijo), vsled katerih nastane odnos človeka do stvari, p a m e t e n s a m p o s e b i. »Vsak pravni odnos počiva na pravnem razlogu ali pravnem naslovu (titulus iuris) in ima pravni namen« (Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht, izd. iz l. 1852, 298 sl.). — J. K o h l e r meni, da pravno-pridobitveni razlogi niso nikaki umski razlogi. — M. V o i g t smatra za pravni razlog razlog, ki je pravno relevanten (njegovo glavno tozadevno delo je Über die conditiones ob causam u. über causa u. titulus im Allgem., Leipzig 1862). V o i g t meni, da počiva pravni razlog (stvarna in obveznostna causa) na spoznanju Rimljanov koncem dobe republike, da obstoji v pravu metafizičen temelj (l. c. 166 sl.). — K i e r u l f f⁶ smatra za pravni razlog vsoto vseh bistvenih momentov kakšnega pravnega pojma, tedaj njega pravno obeležje kot »vsoto momentov, ki tvorijo razlog (ratio) pravne dispozicije (juris) v zakonu; moderni pravniki pravijo (skupni, splošni) d e j a n s k i s t a n. Vsak pravni stavek razdelimo namreč lahko na dva dela: d e j a n s k i s t a n in pravno posledico, zvezano z dejanskim stanom⁷; tako govorimo predvsem o (zakonitem) dejanskem stanu zločina kot o vsoti znakov, ki nam podajo tipični zločin; »tipič-

⁵ Ein Beitrag z. Lehre v. Klagegrund, 1913 (Jur. Vierteljschft 1913).

⁶ Theorie des gem. Civilrechts, Altona 1839, 28—29; o tožbenem razlogu prim. str. 245 sl.

⁷ E. Z i t e l m a n n, Die Kunst der Gesetzgebung, Dresden 1904, 20.

nost« (Tatbestandsmäßigkeit) je skladnost z zakonitim dejanskim stanom. — Starejše pojmovanje vede do večje enotnosti.

Nasprotje med teorijo individualizovanja in substanciranja tožbe je vsled enotnosti svojega pojmovanja »pravnega razloga« rešil že Kierulff: »Zgodovinski tožbeni razlog ni nič drugega, kot konkretni t. j. uresničeni pravni razlog, konkretna uporaba zakonite rationis« (l. c. 247).

Zitelmann označuje s pojmom »dejanski stan« »obseg slučaja«, ki ga hoče zakonodavec določiti s svojo določbo (l. c. 31). Na podlagi njegovega razumevanja ne bi mogli istovetiti pravnega razloga (kot rationem legis) z dejanskim stanom; saj pravi: »Der Gesetzgeber darf desto sicherer die Verallgemeinerung wagen, je klarer er einerseits das treibende Gerechtigkeitsmoment seiner Entscheidungen herausgestellt hat, das Moment also, durch das es sich ihm rechtfertigt, gerade diese Folge auf solche Art Tatbestände zu binden...« (l. c. 26, podčrtal jaz) in: »der Gesetzgeber stellt die verschiedenen Tatbestände, für die er eine und dieselbe rechtliche Entscheidung treffen will, nicht bloß einzeln nebeneinander, sondern er versucht den für alle diese Entscheidungen gemeinsamen Grund zu finden und danach einen gemeinsamen Tatbestand aufzustellen, der erschöpfend für alle denkbaren Fallgestaltungen ist« (l. c. 22, podčrtal jaz). — Dejanski stan je tako lahko bolj ali manj določnega značaja, enako tudi pravni posledek. Vrsti dejanskih stanov skupni temelj bi bil tedaj pravni razlog.

Moderni pravniki poudarjajo kaj radi, kako lahko da se v življenju prigode slučaj, na katere »zakonodavec« ni mislil. V tem oziru naj navedem nekaj navodil rimskih pravnikov, ki niso tako plašljivi: »Jura constitui oportet, ut dixit Theophrastus, in his, quae *ἐπι τὸ πλεῖστον* (ut plurimum) accidunt, non quae *ἐκ παραλόγου* (ex inopinato) — (l. 3 D. de leg. 1, 3), ali pa: »Ex his, quae forte uno aliquo casu accidere possunt, iura non constituuntur« (l. 4 D. de leg. 1, 3); »nam ad ea potius debet aptari ius, quae et frequenter et facile, quam quae perraro eveniunt« in »quod enim semel, aut bis existit, ut ait Theophrastus, praetereunt legislatores« (l. 5 in 6 D. de leg. 1, 3).

Opreznost modernih pravnikov je v zvezi zlasti s tehničnim napredkom; morda pa počiva tudi na nasprotju med empirizmom in nominalizmom na eni in univerzalizmom na drugi strani, kar

je zopet v zvezi z nasprotjem med individualizmom in kolektivizmom.⁸

Lahko je umljivo, da ugaja glavnemu predstavitelju zgodovinske pravne šole, S a v i g n y j u , bolj izraz »pravno (pravniško) dejstvo« kot pa »pravni razlog«, umljivo je dalje, da pravi Wolfovec M a r t i n i : »Razlog zakona, pogodbe in oporoke ... smatramo za njih dušo in samo oni zasluži ime pravoznanca, ki zna navesti razlog«⁹ ter da veli utilitaristično navdahnjeni I h e r i n g : »Iskati smoter, je najvišja naloga pravne vede, bodisi z ozirom na dogmatiko, bodisi z ozirom na pravno zgodovino.«¹⁰ Ratio juris mu je samo sesedlina utilitatis, a ratio naturalis — pozabljena ratio civilis.¹¹

Toda vrnimo se k S a v i g n y j u , ki je uvedel izraz »pravniško dejstvo«! — »Dogodke, ki povzročajo početek ali konec pravnih odnosov, imenujem pravniška dejstva« (juristische Tatsachen);¹² tem pridružuje S a v i g n y še dejstva, ki povzročajo izpremembo pravnih odnosov.¹³

S a v i g n y nam tedaj podaja časovne meje pravnih odnosov, se izogne pojmu pravnega razloga (ratio) in se približuje pojmu realnega vzroka (causa); pravni odnosi mu postanejo nekaj realnega, organskega, se razvijajo, prenehajo biti, imajo svoje življenske dobe (faze); učinkujejo vnaprej in nazaj (Vor- und Rückwirkung), refleksno in celó pasivno (I h e r i n g), kakor pristavljajo drugi.

Starejši so mislili v drugem redu; dejali so n. pr.: »Causa cessante cessat effectus«¹⁴ (»locus a cessatione rationis«); tako

⁸ O tem prim. K. P ř i b r a m , Der Individualismus in der neueren Rechtsphilosophie. Dunaj 1914, zlasti str. 37, op. 50. — V kolikor ne pozna univerzalizem izklesanih ustavnih pojmov, so tudi nazori na Slovenskem še precej univerzalistični, ker se ljudje ne vprašajo, od koga izvira kakšna norma; glavno jim je, da je »dobra«; zato je vobče pri nas malo dovtetnosti za strogo ustavnost. — Op. pis.

⁹ Prim. Erklärung der Lehrsätze über das Naturrecht des Frh. M a r t i n i , § 305.

¹⁰ I h e r i n g , Der Zweck im Recht, 3. izd., 1893, 443.

¹¹ Isti, Entwicklungsgeschichte des röm. Rechts, 1894, 19 sl.

¹² Prim. Savigny, System des heutigen röm. Rechts, Berlin 1840, III, 3.

¹³ Isti, l. c. 4. Nasproti tej terminologiji je pojem »pravni naslov« uporabljen samo za pravni razlog pridobitve prava. — Op. pis.

¹⁴ Prim. Tiraquellus, Causa cessante cessat effectus v Tractatus varii, III. ed. Tom. IV. Venetiis 1589. Tu pravi Tiraquellus naravnost: »Ubi eadem ratio est, ibi idem ius (I. pars, n. 156).

n. pr.: »Causa legis a d a e q u a t a cessante cessat lex ipsa«; Galilejeva »vis inertiae« jih ni motila. — Tudi rimskemu pravu ne odgovarja moderna terminologija (tako trdita vsaj Voigt in Puntschart).

Glede razmerja pravniških dejstev do pravniških razlogov pravi Lotmar: »Die Rechtsgründe sind nichts Anderes als die von Savigny sog. juristischen Tatsachen.«¹⁶

Nekaterim je pravno dejstvo vsak moment dejanskega stanu, kot je n. pr. animus rem sibi habendi, ki je potreben za pridobitev lastninske pravice¹⁶, ali pa animus possidendi (poleg »corpus«) za pravno posest. Unger imenuje pravna dejstva okolnosti, ki povzročajo pravne posledice in so zaradi tega pravno pomembne; pravni naslov pa mu je vsota vseh za pridobitev konkretnega prava potrebnih dejstev.¹⁷ Hanel imenuje pravniška dejstva okolnosti, ki so temelj vzniku, izpremembi in zrušitvi pravnih odnosov in tvorijo tako njihovo dejansko podlago.

Kaj so potem druge, pravno pomembne okolnosti? Pojma pravniških dejstev in pravnih posledic Hanel ne smatra za aprioristična, ker se v zgodovini menjata. »V njih se javlja vpliv onih činiteljev, ki so pogoj celotni podlagi prava, zlasti njega etični strani.« V mnogih slučajih (n. pr. v slučaju nasilnega državnega prevrata ali pa v slučaju samolastnega zasedenja kakega ozemlja) »tvori dejanska moč, čeprav se protivi vsem etičnim zahtevam, edino podlago početku mnogih in važnih pravnih odnošajev.«¹⁸ Tako vodijo dejstva do pravnih odnosov, kakor n. pr. tudi v slučaju najdenja in pravne posesti. Menim, da je zlasti v teh slučajih važno, poiskati pravnemu odnosu — razlog, ki ne more biti sama gola zunanja okolnost. Tako more postati »fait accompli« nasilne norme pravna norma le vsled splošnega priznanja, ki pristopi zraven (prim. Bierling, Juristische Prinzipienlehre, Freiburg i. B. 1898, II, 364).

¹⁶ Lotmar, Über causa im röm. Recht, 1875, 2.

¹⁶ Prim. J. A. Affolter, Die Causalreihe u. ihre Auflösung, 1886, 38.

¹⁷ Prim. Unger, System d. österr. allg. Privatrechts, Leipzig 1876, II, 2 in op. 41.

¹⁸ J. J. Hanel, Všeobecná právo a státověda, Praha 1909, 35—36. — Prim. tudi Martini, l. c. § 306 o narodnem značaju, ustavi, načinu življenja, podnebnju, sprejemu zakonov, razpadu in revolucijah kot vplivnih činiteljev na postanek pozitivnih zakonov (slično že Aristotel, Bodin, Montesquieu).

Ker so pravna dejstva lahko duševnega, ali pa zgolj fizičnega, največkrat pa sestavljenega značaja in so tozadevni nazori v raznih dobah in pri različnih narodih različni, so tudi pravna dejstva v raznih časih in pri raznih narodih različna. Pri Germanih je prevladovalo zunanje dejstvo (»Gewere«, kavzalna odgovornost ali jamčenje za izid); sèm spada tudi načelo izjave, — v nasprotju z načelom volje, kakor to zahteva tudi »varnost prometa« (načelo vknjižbe; po ruskem pravu sledi pridobitvi pravic, priobrètenju, — samo okrèpljenje, odnosno utverženje¹⁹, t. j. zapis ima samo deklarativen pomen).

Opustitev je v danem slučaju tudi lahko »pravno dejstvo«, a ni po realističnem nazoru vzrok, pač pa je — pravni razlog (kot pogoj); je le »actio immanens«, ne »transeuns«. Mnogokrat nadomešča duševno stran zunanja oblika; pravni formalizem, zlasti pri mladih narodih, pa v abstraktnih pr. poslih.

Nasprotje med duševno in fizično stranjo pravnih dejstev je privedlo tudi do teorije o pravnem naslovu in načinu pridobitve kot elementih pridobitve pravic (titulus in modus acquirendi), na kateri počivajo tudi nekatere določbe avstr. obč. d. z. in katero izvaja Zeiller tako daleč, da mu je: »Das Versprechen ist also der Möglichkeitsgrund und die Annahme ist die Art, wodurch mittelbar (oder ableitend) ein Recht erworben wird.«²⁰ — Till zre v imenovani teoriji »iskrico resnice« v tem, da opravičuje le celotnost od prava zahtevanega dejanskega stanu dejansko moč.²¹

V smislu moderne teorije so tudi subjektivna prava posledice pravnih dejstev; to zanikuje Puntschart, ki pravi o rimskih pravnikih, da nimajo pri svojem pravniškem delu za izhodišče, kot moderni pravniki, — subjektivnih pravic, ampak — samo uporabo objektivnega prava. Iz te pravne uporabe nastanejo pravne zveze (Rechtsverbände) med osebami in stvarmi; iz teh pravnih zvez nastanejo tudi prava, a ne iz »pravnih dejstev«, ki uporabo prava samo posredujejo.²²

¹⁹ Svod zakonov, X. knj. 1. d. čl. 707 sl.

²⁰ F. v. Zeiller, Das natürliche Privatrecht, Dunaj 1802, 101.

²¹ E. Till, Versuch einer Rechtfertigung der Theorie von titulus und modus acquirendi v Festschrift zur Jhdfeier d. allg. b. Gb., Dunaj, 1911. II, 396.

²² V. Puntschart, Die moderne Theorie des Privatrechts und ihre grundbegrifflichen Mängel. Leipzig 1893, 2 sl.

Preden si moremo razložiti pojem pravnega razloga, si oglejmo pojem »pravnega odnosa«, ki dopušča več smislov: odnos osebe do osebe, odnos pravice do dolžnosti, odnos prava do dejstva. J. Schein očita Savignyju, da tega pojma ne rabi vedno v istem smislu, marveč včasih kot »odnos«, včasih v splošnejšem smislu: položaj (»Zustand«); to da vodi k napačnim teoretičnim trditvam; zato da je najbolje, da ta pojem zavrzemo.²³

Toda ne more biti dvoma, da je odnos med onim, ki mu gre pravo, in onim, ki ima temu pravo odgovarjajočo dolžnost; odnos je tudi med pravico in dolžnostjo kot korelatnim pojmom. Savigny smatra pravni odnos za odnos osebe do osebe, katerega določa pravno merilo, in razlikuje na pravnem odnosu dva momenta: »... najprej snov, t. j. oni odnos sam na sebi (temu se protivi Bierling, ki so mu tudi norme dejstva), in drugič pravno določitev te snovi. Prvi del imenujemo lahko materialni moment pravnih odnosov, a drugega njega formalni element, t. j. oni, vsled katerega postane dejanski odnos pravna oblika. To pojasnjuje Savigny z zgledi: last, spada čisto v pravno področje, — prijateljstvo, spada čisto izven pravnega področja, — zakon (matrimonium), spada le deloma v pravno področje.²⁴ Nedosleden pa si je Savigny v tem, da rabi pojem »pravni odnos« najprej v smislu pravnega razmerja osebe do osebe, potem pa v smislu odnosa med pravom in dejstvom. (O »višjem pravnem pravilu« prim. Unger, I, 62—63.)

Ne moremo se tedaj izogniti »ontološki« razlagi (analizi) pojma odnosa in pravnega odnosa.

Na odnosu (relatio) razlikujemo: podmet (subjekt), termin in temelj (razlog, osnovo, fundamentum; »Fundamentum ist das, was dem Begrifflichen objektiv und anschaulich entspricht«). Na pravnem odnosu pa razlikujemo: subjekt, termin, snov in temelj (tako Cathrein in T. Meyer).

²³ J. Schein, Unsere Rechtsphilosophie und Jurisprudenz, Berlin 1889, 96.

²⁴ Nekaterim, ki vidijo v vsem le πολιτικόν δίκαιον, je zakon le: civilna pogodba. — Zitelmann priznava odkritosrčno: »... die Wirkung der Ehescheidungsordnung auf die sittliche Gesamthandlung des Volkes wird von dem Geistlichen und vielleicht dem, der die heutigen Kulturzustände als solche studiert, etwa einem die Wirklichkeit beobachtenden herzenskundigen Schriftsteller eher zu beurteilen sein als vom einem Juristen«. l. c. 11.

Pravni razlog je tedaj temelj pravnega odnosa.

V pravniškem, širjem pomenu je pravni naslov ali razlog konkretno dejstvo, ki napravi, da se postulat (»dictamen«) razuma, praktična resnica, katera se obrača do razuma in volje, lahko navaja (uporablja) na posamezni slučaj in ki tako določi pravo v individuū.²⁶

Zaključek iz teh premišljevanj je, da mora imeti vsako pravno razmerje (pravni odnos) svoj temelj ali svoj pravni razlog. Ta se nam javlja bodisi kot ratio naturalis na podlagi etiološkega spoznanja »narave stvari«, ali pa kot ratio legis in ratio juris. Etiološkemu spoznanju se ne morejo izogniti niti najstrožji pozitivisti.²⁶ Na njem počiva tudi iskanje »dejanskega stanu« in potreba »intimnega poznanja vseh posameznih vzročnih činiteljev... resničnih odnošajev, za katere naj velja zakonito pravilo« (Zitelmann), kakor tudi rerum notitio rimskih pravnikov, dočim počiva njih iusti atque iniusti scientia predvsem na sistematičnem pravnem spoznanju na temelju ideje pravičnosti, kot globoki, živi, resnični podlagi (ratio) vseh pravnih določb.²⁷ — Najnovejše slovstvo upošteva pravičnost in jo priznava kot »pravno čustvo« bolj kot v polpretekli dobi; išče pa, zlasti na podlagi socialnega študija, objektivnih momentov, ki naj bi bili temelj prirodnemu pravu (z izpremenljivo vsebino, prim. E. Tilsch, Občanske právo. Č. všeob. 1913², 42—43). — Razlog zakona (prava) določa tedaj pravni odnos.

Utemeljitelj novodobnega modroslovja, Bacon, gleda izvir nepravičnosti zakonov zlasti v njihovi negotovosti, nedoločnosti, zahtevajoč jasne zakone, kar pa se ne ujema posebno z njegovo metodo breznačelnega empirizma (prim. Pavel Janet, Dějiny vědy politické v prevodu dr. Br. Foustke, Praha, 1896, I, 350—352).

²⁶ Prim. Th. Meyer S. J., Institutiones iuris naturalis, Fr. Br. 1906, I, 386 sl. in V. Cathrein, Moralphilosophie, Fr. i. Br. 1904, I, 549 sl.

²⁶ Stahl pozna »individualno odrejenost stvari«, lastnini in zakonu (matrimonium) išče izvir v naravi premoženja in zakóna, ne pa v državi (πολιτικόν δίκαιον); prim. njegovo: Die Philosophie d. Rechts I. 1874², 595, pa 277 sl.

²⁷ Prim. Welcker v Rotteck-Welckerjevem »Staatslexicon«, Altona 1839, 8. zv., 710—711 v članku: »Jurisprudenz«. — »Naturalis ratio« izvira bržkone iz Aristotelovega modroslovja ter so jo presadili v rimsko pravo stoiki (»svetovni razum«, »svetovni zakon«, celo: »λόγος σαρματικός«).

Jasnost zakona zahteva jasnost njega pravnega razloga kot organskega težišča pravnega odnosa (prim. tudi Savigny, I, 292), katerega spoznanje omogočuje analogijo. Pravni razlog se javi še posebej: kot razlog vzniku pravnih odnosov, kateri določa sicer bistvo konkretnega prava pri obveznostih (obligacijah), pri *actiones in personam*, ne pa pri lastnini, služnostih, dednem pravu in sl. (*act. in rem*)²⁸; kot tožbeni razlog, kot pravni razlog dajatve (obljube), dolgovanja; *causae* pravnih poslov,²⁹ kot pr. razlog ugovorov (Savigny, V, 171).

Objektivne razloge odločb (sodbe) imenuje Savigny *elemente* spornih pravnih odnosov, priznavajoč jim v nasprotju z modernimi pravomočnost.³⁰

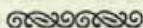
Nejasno čuvstvo primernosti v pravni vedi ne zadostuje, ne da bi se morali bati »kitajske« okorelosti in zateči k duhu suhe, računajoče razumnosti in pretežne umske vzgoje.³¹

²⁸ Prim. Keller, *Der röm. Zivilpr. u. die Act.*, 1883^o, 368; drugače na temelju § 226 c. pr. r. sedaj Ehrenzweig (Krainz-Pfaff-Ehrenzweig, *System d. österr. allg. Privatr.*, 1913^o, I, 424—425); toda prim. tudi Savigny, l. c. VI, 534—535, ki razlikuje med navedbo dejstva in izjavo pravne volje; glej tudi Unger, II³, 357 sl. (c. proxima in c. remota)!

²⁹ »Principium negotiorum, ἀτιονα — Schradius («ratio ad faciendum: Omnia enim denominata sunt a fine, ob quem fiunt»); *causa finalis* = *principalis intentio*..., sine qua (contractus) rescinditur (Galganetto, l. c. p. II. c. 4, qu. 4, 3; vendar *causa*, demonstratio, modus, poena adjiciuntur, *conditio vero inseritur*. Et est magis inserere quam adjicere, quod scire non parum refert. Nam ex hoc facilius *causa*... et poena, quia adjectae, tolluntur et pro non adjectis habentur (l. c. p. I. c. 102); glavno določilo v pogodbah (Hofmann); »gotov pravni namen, ki vsebuje neposredni razlog obveze in obenem bližje označuje pravni značaj pravnega posla«, l. c. 81 sl.); »namen (*causae*) je dodelitev premoženja (uvrstitev dajatve v premoženju drugega), ki obstoji bodisi v tem, da se dovede ekvivalenten pravni učinek (*causa solvendi, credendi*), bodisi v gospodarski funkciji dajatve (*causa dotis, donandi*)«; »... *causae* so pravni posli«; »... *causa* je tedaj otrovitev premoženja, t. j. zedinjenje dajalca in prejemnika o gospodarskem in pravnem učinku dajatve v premoženju prejemnika« (P. Klein, *Beiträge zur Causa-Lehre*, Österr. Z. Bl. f. jur. Praxis, 1904, 452—476).

³⁰ Savigny, l. c., VI, 325 sl., zlasti 358, prim. tudi § 393 c. p. r.

³¹ Prim. Savigny: »Ob diese oder jene Gattung von Klagen paßt, ist freilich gleichgiltig, wenn aber gar keine passen will, so ist das ein Kennzeichen, daß überhaupt kein wirkliches Recht vorhanden ist, mag auch der Richter aus einem unklaren Billigkeitsgefühl geneigt sein, ein solches anzunehmen (l. c. V, 151 v. op. u).



Odnošaj Crkve i države u kodeksu kan. prava.

Dr. teol. i oboju prava Fra Ante Crnica, O. F. M., lekt. crkv. prava i mor. — Makarska u Dalmaciji.

1. Uvod.

Neprijatelji sv. vjere, kako mrze Crkvu, ne mogu nikako podnijeti, da država s njom bude u prijateljskim odnošajima. Stoga sve moguće ulažu, kako bi njihove dobre odnošaje, gdje opstojе, poremetili i rastavu doveli, a gdje ih nema, njihovo uspostavljenje spriječili.

Nu rastava i u njoj uključena borba protiv Crkve nije od nikakve koristi za državu, nego naprotiv od nenadoknadive štete, kako nam povijest svjedoči. Zato svi razboriti ljudi i pravi rodoljubi odvrćaju ovakove od borbe protiv Crkve, a nagovaraju na zahvalniji i državni korisniji posao. S Crkvom hoće da žive u miru i prijateljstvu, ostave joj slobodu u njezinim stvarima, a međusobne odnošaje sporazumno i prijateljski urede.

Stoga vidimo, kako se i države, do sad Crkvi neprijateljske, natrag vraćaju i uspostavljaju odnošaje s vrhovnom crkvenom vlašću. A nema sumnje, da će i naša država svoje odnošaje prema Crkvi urediti posebnim konkordatom, i ako ima mnogo odgovornih i neodgovornih čimbenika, koji svim silama nastoje to spriječiti.

Smatramo korisnim, da međutim informiramo našu inteligenciju o stanovištu, koje katolička Crkva u kodeksu svoga prava zauzima prema državi bilo načelno bilo u pojedinim točkama. Pri čemu ćemo se osvrnuti na božanska prava, na kojima je osnovana, po kojima djeluje i kojih se može odreći bez da se ne iznevjeri svojoj misiji.

2. Temeljne pretpostavke.

Kodeks kanonskoga prava stoji na stanovištu, da je katolička Crkva od Božja, naime od spasitelja Isukrsta, ustanovljeno društvo, kojemu je povjeren, da vodi ljude k vječnom spasenju. To je temeljna dogma katoličke Crkve. Na njoj se čitav kodeks bazira, te ju ovdje ondje i izrazuje.¹

Kodeks na dalje stoji na stanovištu, da je Crkva katolička društvo pravo i savršeno sa vlastitim i nesporivim pravima, podjeljenim joj od njezinog božanskog utemeljitelja, naime sa vlastitom poglavarima i podložnicima. I to je dogma katoličke Crkve. Njoj protivna

¹ Sr. kan. 100, § 1; kan. 87; kan. 1322, § 1; kan. 682; kan. 731, § 1 itd.

nauka više je puta,² poimence u silabu Pija IX., t. 19. osuđena. Svrha Crkve, kako je rečeno, jest vječno spasenje ljudi. To nam dokazuju ne samo pojedini kanoni,³ u kojima se to ističe, nego i čitave rasprave kodeksa, kao rasprave o sakramentima i sakramentalima, o crkv. jurisdikaciji i učiteljstvu, o bogoštovlju, svetim mjestima itd., što sve sačinjava i sredstva za postignuće crkvene svrhe. — Podložnici Crkve jesu uopće svi ljudi, koji su po krštenju u nju stupili, kako uči koncil tridentinski,⁴ a i kodeks spominje u kan. 87. — Što se pak tiče poglavara Crkve, kodeks prenosi nauku katoličke Crkve,⁵ da je Isus, osim hierarhije reda, ustanovio i hierarhiju jurisdikcije, koja sastoji iz vrhovnog pontifikata, i njemu podređenog episkopata, a da je Crkva tekom vremena još neke druge stepene uvela (Kan. 108, § 3.). Rimski papa, nasljednik sv. Petra u primatu, ima ne samo primat časti, nego vrhovnu i potpunu vlast jurisdikcije nad cijelom Crkvom bilo u stvarima, koje spadaju na vjeru i ćudoređe, bilo stvarima, koje se tiču discipline i uprave po cijelom svijetu raširene Crkve (Kan. 218, § 1.).⁶ Biskupi pak jesu nasljednici apoštola i po božanskoj ustanovi postavljaju se na čelo pojedinim crkvama, koje sa redovitom vlašću upravljaju pod auctoritetom rimskoga pape (Kan. 329, § 1.).⁷

Što se tiče države, to kodeks o njoj ništa ne govori. On ju jednostavno pretpostavlja kao društvo potrebno za dobrobit čovječanstva, on računa, da je ona tu. To se vidi iz pojedinih kanona, u kojima spominje societatem civilem, civilem potestatem, laicam potestatem, principem, forum mixtum itd.

Ni obzirom na formu države kodeks ništa ne govori. A i razumljivo je, jer je ovo stvar države, a ne Crkve, i državljani sami imaju pravo, da označe formu svoje države. Zato kodeks preko toga prelazi pretpostavljajući u svakoj državi opstojnost zakonite i pravedne vrsti vladavine

3. Općenita načela.

Ob odnošaju između Crkve i države kodeks nigdje izričito ne raspravlja. On jedino u kan. 3 pretpostavlja, da su odnošaji između Sv. Stolice i nekih država uređeni posebnim ugovorima i kaže, da ovim ugovorima protivni propisi kodeksa ništa ne smetaju. — Kodeks ob odnošaju Crkve i države govori tek prigodno, nuzgredno i ne-

² Alok. Pija IX. »Singulari quadam«, 9 pros. 1854; »Multis gravibusque«, 17 pros. 1860; »Maxima quidem«, 9 lip. 1861. Vid. encikl. Leona XIII. »Immortale Dei« od 1. stud. 1885.

³ Kan. 682; 731, § 1; 787; 944 itd.

⁴ Sess. VII. De baptismo, c. 7, 8; sess. XIV. de poenitentia, c. 2.

⁵ Konc. Trid., sess. XXIII, c. 2, 4, can. 6—8; konc. Vatik., sess. IV.

⁶ Konc. Vatik., nav. mj.

⁷ Konc. Trid., sess. XXIII, de ordine, c. 4, can. 8; Konc. Vatik. sess. IV, c. III; Pijo VI., konst. »Auctorem fidei«, 28 kol. 1794, prop. 4; Pijo X., dekret. Sv. Ofic. »Lamentabili« 3 srp. 1907, prop. 50.

upravno.⁸ On naime ustanovljuje i izlaže prava Crkve, koja po svom božanskom i prirodnom pravu smije i mora vršiti, bez da je ko u tomu može spriječiti. Njemu je glavna svrha, da izloži nutrnje stvari Crkve; vanjskih se dotiče samo toliko koliko nutrnje zahtijevaju.

Nu nije ni bilo potrebno, da kodeks izričito raspravlja ob odnošaju između Crkve i države. To je već učinio papa Leon XIII. sa svojom znamenitom enciklikom »Immortale Dei« od 1. stud. 1885, koja sveđer zadržaje svoju doktrinalnu vrijednost, pa je nauka ovdje izložena i za kodeks mjerodavna.

Premo ovoj enciklici odnošaj između Crkve i države ima biti kao između duše i tijela. Jedno i drugo društvo ima svoja djelovanja obavljati, u tuđa ne zadirati, međusobno se pomagati, budući jedno i drugo čovječanstvu potrebito. U stvarima zajedničkim ne smi biti rastava, ne smi biti nesloga, nego prava i potpuna sloga. S drugim riječima odnošaj između Crkve i države mora biti prijateljski.

4. Odnosaji prijateljski.

I u kodeksu ima nekoliko stavaka, koje nam pokazuju, da Crkva nema nikakve hostilnosti prema državi; nego naprotiv da je prema njoj najsusretljivija.

1. Crkva državu brani. Da sačuva državu i njezinu zakonitu vlast, Crkva se prijeti izopćenjem na osobiti način pridržanim Sv. Stolici, svima onima, koji se upisuju u društva, što rovale proti zakonitim civilnim vlastima (Kan. 2335). Ona zabranje knjige i sve druge publikacije, koje rade o takovim društvima i tvrde, da su korisna, a ne štetna državi (Kan. 1399, br. 8). Zabranjuje i one, koje, i ako nijesu štetne cijeloj državi upravno, jesu neupravno, u koliko nanose nenadoknadivu štetu pojedincima i obiteljima, a po njima državi; naime knjige, koje uče, da je dopušten dvoboj, samoubojstvo ili rastava braka. (Isti kan., br 8.)

2. Posebnu čast iskazuje vlastima. Papa sebi pridržaje pravo, da u crkvenim stvarima sudi vrhovne poglavice državâ i njihovu djecu, te one, koji imadu pravo neposrednog nasljedstva na prijestolje. (Kan. 1557, §. 1) Na crkvenom sudu nosioci civilne vlasti oprošteni su od dužnosti, da svjedoče o stvarima, u kojima po svojoj službi moraju čuvati tajnu. (Kan. 1755, § 2., br. 1.) Isto tako odlične svjetovne osobe, pozvane na crkveni sud radi svjedočanstva, nijesu dužne pristupiti u sudnicu, da tu svjedoče; nego mogu same izabrati mjesto, gdje će svjedočiti, ako tu povlasticu uživaju po građanskom zakonu. (Kan. 1770, § 1., br. 1.) Vlastima se može, prema njihovu dostojanstvu i stepenu, dati posebno mjesto u crkvi, u koliko dopuštaju liturگیčni zakoni. (Kan. 1263, § 1.) Vjernici mogu radi službe ili za počast, iz važnog razloga, prisustvovati nekatoličkim sprovodima, pirovima i sličnim svečanostima, samo ako nema pogibli izgubljenja vjere ili sablazni. (Kan. 1258, § 2.)

⁸ Vidi Stutz, Der Geist des Codex iuris canonici, Stuttgart 1918, S. 110.

3. Prima neke državne časti. Doduše je zabranjeno klericima primati službe i časti, koje ne odgovaraju njihovu stališu ili nose teret odgovornosti (Kan. 138 sl.); nu ipak Crkva pristaje, da biskupi obnašaju svjetovne službe i časti, zakonito spojene s njihovim biskupskim dostojanstvom. U tu im svrhu ne ubraja odsutnost iz biskupije radi ovih služba u tri mjeseca praznika, koja im je dozvoljeno iz biskupije izbivati (Kan. 338, § 2).

4. Pogodnosti kod ženidbe. Kodeks je za crkveno pravo ukinuo zapreku zakonskog rodstva. Ali ju je pridržao za one zemlje, u kojima opstoji po građanskom zakonu, i to ne samo kao zabranu (impedim. impediens), nego i kao zapreku (imped. dirimens), ako je takova u građanskom pravu (Kan. 1059, 1080). Ako civilni zakon naređuje, da se zaručnici pri sklapanju ženidbe, prikažu pred nekatoičkog crkvenog službenika, to kodeks, za postignuće civilnih učinaka, dopušta, da dođu pred njega, ali samo kao civilnog službenika i da ispune čin civilni, a ne religiozni (Kan. 1063, § 3).

5. Ugovori i preskripcija. Što civilno pravo u pojedinim zemljama određuje o ugovorima bila uopće bilo posebno, bilo imenovanim bilo bezimenim, i o isplatama, to crkveno pravo prima za se, za svoje stvari s istim učincima, ako nije protivno božanskom zakonu, ili crkveno pravo drukčije ne određuje (Kan. 1529). Isto tako prima odredbe civilnog prava upogled preskripcije, osim za stvari, u kojima crkveno pravo ne priznaje preskripcije, ili tek nakon duljeg roka (Kan. 1508 sl.).

5. Pojedine institucije.

Da vidimo sad što misli kodeks ob odnošaju između Crkve i države u pojedinim točkama.

1. Ženidba. Ženidba je od tvorca naravi ustanovljeno sredstvo za sačuvanje i umnoženje ljudske vrsti, ljudskog roda. U postajanju ona je ugovor, po komu si čovjek i žena daju i primaju pravo na vlastito tijelo, u svrhu sačuvanja i umnoženja ljudske vrsti. U trajanju pak ona je stanje, koje proizlazi iz ovog ugovora. Po nauči katoličke Crkve ženidba je jedan od sedam sakramenata, koje je Isukrst ustanovio, da ljudi lakše po njegovu zakonu, moralno žive; da lakše i uspješnije vječno spasenje postignu. Sam ženidbeni ugovor podignuo je Isus na dostojanstvo sakramenta, tako da među kršćanima ne može biti valjanog ženidbenog ugovora, valjane ženidbe, a da nije u isti mah sakramenat, ni obratno.⁹

Na ovom stanovištu stoji i kodeks, te istu nauku ponavlja u kan. 1012.

Podjeljivanje i upravljanje sakramenata, kako je jasno, povjerio je Isus Crkvi, a ne državi, niti kojoj drugoj stvorenoj vlasti. Razumljivo je stoga, kako Crkva sebi nužno mora pridržati rukovođenje ženidbe među kršćanima. Odnosno razumljivo je, da je rukovođenje

⁹ Konc. Trid. sess. VII, de sacram. in gen. c. 1, sess. XXIV, de matrim. prooem. c. 1; Pijo IX., lit. ap. »Ad Apostolicae«, 22 kol. 1851; Silab. t. 65, 66, 73; Leon XIII, ep. enc. »Arcanum«, 10 velj. 1880.

takove ženidbe oduzeto od civilne vlasti, i da se ona u nju ne smi miješati.

Iz ovoga slijedi, da država ne može stavljati ženidbene zapreke ili zabrane, protivne crkvenima ili od njih različne; niti na nju spada ispitivati ili rješavati parnice o valjanosti sklopljene ženidbe, kao ni parnice rastave braka; jer bi na taj način izložila pogibli sakramenat ženidbe i miješala se u tuđu stvar. Zato i kaže kodeks upogled zapreka, prenoseći nauku katoličke Crkve, da jedino vrhovna crkvena vlast može autentično kazati, kad božansko pravo zabranjuje ili ništi ženidbu; te da ista vlast ima isključivo pravo za krštene postavljati zapreke, koje ženidbu ili samo zabranjuju ili nište. (Kan. 1038.) Niti ko osim pape može zapreke crkvenoga prava bilo zabranjujuće bilo ništeće dokinuti ili okrnjiti; niti može od njih oprostiti (dispensirati), ako mu to nije općenitim pravom ili posebnim indultom od Apoštolske Stolice dozvoljeno. (Kan. 1040.) Pa i običaj se osuđuje, koji novu zapreku uvađa ili je već opstojećoj protivan. (Kan. 1041.) — Što se tiče ženidbenih parnica, to kodeks, dosljedno prema nauci katoličkoj, kaže, da ženidbene parnice vlastitim i isključivim pravom pripadaju crkvenome sudcu. (Kan. 1960.)

Civilnoj vlasti priznaje kodeks pravo određivati čisto civilne učinke ženidbe, kao i pravo ispitivati njihove parnice. (Kan. 1016.) Takovi učinci jesu pitanje miraza, plemstva, uzdržanja žene i djece, nasljedstva itd. Parnice za ove učinke, ako se poglavito (principaliter) vode, spadaju na civilni sud; ako pak upadno i nuzgredno (incidenter et accessorie), može ih i crkveni sudac vlastitom moći ispitati i riješiti, kako kaže kan. 1961. Parnica, o kojoj je govor u kan. 1017, § 3., naime za odštetu radi pretrpljenih gubitaka uslijed ne izvršenja zaruka, t. j. uslijed toga što jedna stranka neće da sklopi obećanu ženidbu, a druga radi toga trpi kakvu štetu — ta parnica jest mixti fori, t. j. može se podnijeti crkvenom i civilnom sudu, kome hoće. Tako je protumačila komisija za autentično tumačenje kanona, dne 2—3 lipnja 1918.

* I u mješovitim ženidbama jedino je kompetentna crkvena vlast. To samo po sebi slijedi iz već rečenoga. Mješovite su ženidbe one, koje sklapa stranka katolička s nekatoličkom krštenom, te su i one pravi sakramenat, dosljedno podložne crkvenoj vlasti.

Isto vrijedi za ženidbe disparitatis cultus, t. j. ženidbe s crkvenom dozvolom sklopljene između stranke krštene i nekrštene. Pred crkveni sud moraju spadati barem radi stranke krštene.

2. Hierarhija. Budući Crkva, po božjem auctoritetu, društvo savršeno i dosljedno od svakog drugog društva neovisno, nužno slijedi, da je ona sama pozvana, da izabira ljude, koji će ju prema njezinoj svrsi voditi i upravljati. Zato i kaže kodeks u kan. 109: »Koji se primaju u crkvenu hierarhiju, ne pristupaju privolom ili pozivom naroda ili svjetovne vlasti; nego se u stepenima vlasti reda postavljaju sv. ređenjem; u vrhovnom pontifikatu, po samome božanskome pravu, čim se ispuni uvjet zakonitog izbora i njegova prijema; u ostalim stepenima jurisdikcije kanonskim poslanjem.«

Crkva također hoće da bude slobodna u postavljanju svojih službenika i dostojanstvenika. Stoga određuje u kan. 166: »Ako bi še svjetovnjaci proti kanonskoj slobodi na koji god način umiješali u crkveni izbor, izbor je po samome pravu (ipso iure) nevaljan.« A kan. 2390: »Oni koji slobodu crkvenih izbora na koji god način po sebi ili po drugima spriječavaju, ili pak izbornike ili izabranoga, nakon kanonskoga izbora, radi izbora na bilo koji način otežčavali, imaju se kazniti prama veličini krivnje. Ako bi se pak u klerički ili redovnički izbor svjetovnjaci ili svjetovna vlast nezakonito, protiv kanonske slobode usudila umiješati, izbornici, koji bi nastojali da bude takovo miješanje ili bi ga svojevoljno pripustili, istog časa su za taj put lišeni prava biranja; koji bi pak na svoj izbor tako učinjen znajući pristao, biva istog časa nesposoban za službu ili beneficij, o kome se radi.« »Klerici ili lajci, koji imaju pravo prikazanja ili imenovanja, ako bi nedostojnoga znajući prikazali ili imenovali, istog časa su lišeni za taj put prava prikazivanja ili imenovanja.« (Kan. 239, § 3.)

Crkvena vlast često dopušta stalnim osobama, da joj prikažu ili imenuju za stanovitu crkvenu službu jednu ili drugu osobu, koja nema nikakve crkvene zapreke. Tako znamo, da dopušta patronima i katoličkim vladarima ili državama, koje su s njom u prijateljskim odnosajima. Ali dotična osoba uslijed ovakog prikazanja ili imenovanja nije dobila odnosnu službu niti kakvo pravo na nju. Dobiva ju tek onda, kad ju crkvena vlast dostojnom i sposobnom pronađe, te dosljedno potvrdi, t. j. kad joj kanonskom misijom podijeli crkvenu jurisdikciju. U protivnom slučaju, ona ne bi imala nikakve crkvene vlasti niti bi ikako mogla crkvenu službu obnašati.

3. **Uprava Crkve.** Isus je poslao apoštole, da pripovijedaju evanđelje svakome stvorenju,¹⁰ da naučaju sve narode, krsteći ih i učeći ih, da čuvaju sve što je on njima naredio.¹¹ U ovim riječima sadržana je božanska misija Crkve, njezino pravo i dužnost, da se po svemu svijetu širi. S drugim riječima, sadržano je božansko pravo Crkve, da u svim stanama svijeta pripovijeda nauku Isusovu,¹² krsti narode i prima ih u Crkvu, krštenima za uzdržanje u vjeri i privedenje konačnom cilju, postavlja duhovne pastire, t. j. ustanovljuje župe, biskupije, crkvene pokrajine itd. Budući to božansko pravo Crkve, država ju ne smi smetati, nego joj dapače ima biti pri ruci.

Na temelju ovoga božanskoga prava ustanovljuje kan 215, § 1., da jedino na vrhovnu crkvenu vlast spada crkvene provincije, biskupije, opatije ili prelature nullius, vikarijate i prefekture apoštolske podizati, drukčije omeđavivati, dijeliti, sjedinjivati, dokidati. Na pojedinož pak biskupa spada, prema propisima crkvenog prava, to sve činiti upogled župa svoje biskupije. Nu ipak gotovo sva ova pitanja

¹⁰ Mark. 16, 15.

¹¹ Mat. 28, 19 sl.

¹² Kan. 1322, § 2.

crkvena vlast rješava sporazumno s državnom, gdje god su prijateljski odnošaji između Sv. Stolice i države uspostavljeni.

Budući je Isus Crkvi ostavio svoj nauk, kako slijedi iz rečenoga i što kodeks, na temelju katoličke nauke, izričito spominje u kan. 1322, § 1, slijedi da je jedino ona sposobna, da kaže što spada na Isusov, na božanski nauk; slijedi, da je jedina ona kompetentna, da uči narode što im je potrebno za vječno spasenje. Svaki pokušaj koje druge vlasti, koji bi Crkvi u tome postavljao granice, bio bi pravni nesmisao i uzurpacija tuđe vlasti. Prema tome jasno je što znači kancelapagraf.

Vidjeli smo, da je rimski papa, po božjem pravu, glava katoličke Crkve, ne samo u pitanjima vjere i morala, nego i u pitanjima crkvene uprave. On stoga ima glavnu dužnost i odgovornost za upravu i blagostanje Crkve. Ima pravo i dužnost određivati sve, što smatra u tu svrhu potrebitim. Ima pravo i dužnost ispitivati stanje pojedinih djelova Crkve, da može odrediti što je potrebno za njihovu dobrobit. To on sve može učiniti ili sam po sebi ili preko svojih odaslanika, i to neovisno od državne vlasti. S drugim riječima: može kao glava Crkve, neovisno od svjetovne vlasti, općiti s vjernicima cijeloga svijeta i s njima upravljati.

Kodeks je to pravo naglasio u kan. 218.¹³ Ali što se tiče prava slati poslanike, to u kan. 265 posebno naglasuje, da rimski papa ima pravo, neovisno od svjetovne vlasti, slati poslanike u koji mu drago dio svijeta sa ili bez crkvene jurisdikcije. To je božansko i naravno pravo Crkve, bez koega bi ustanovljenje Crkve kao i njezina misija bila iluzorna. Da sačuva ovo svoje temeljno pravo, Crkva udara izopćenje Sv. Stolici na osobiti način pridržano, svim onim, koji se utiču svjetovnoj vlasti, da zapriječi pisma ili koja mu drago akta Apostolske Stolice ili njezinih poslanika, ili koju njihovo (pisama i aktâ) objelodanjenje ili izvršenje upravno ili neupravno zabranjuju, ili radi njih bilo one, kojima pisma pripadaju ili druge vrijeđaju ili zastrašivaju (laedentes vel perterreficientes) (Kan. 2333).

U ovome je uključeno naravno i neograničeno pravo svih vjernika, da mogu sa svojom duhovnom glavom u svako vrijeme, posredno ili neposredno općiti.¹⁴ Niti može državna vlast ikakve granice tome stavljati ili pak propisivati način, kako ima to općenje uslijediti. Jedan takav čin bila bi prosta povreda naravnoga i božanskoga prava.

Za uspješnu upravu i za postignuće svrhe Crkve potrebno je, ne samo da vrhovna glava može, neovisno od svjetovne vlasti, s vjernicima upravljati i s njima općiti; nego je potrebno, da to mogu slobodno i neovisno činiti i niži crkveni poglavari. Kad toga ne bi bilo, Isus se ne bi bio dovoljno pobrinuo za svoju Crkvu: što se ne može pripustiti. Stoga kodeks, da zaštiti ovo božansko pravo Crkve, udara izopćenje na osobiti način Sv. Stolici pridržano, svima onima, koji upravno ili neupravno sprječavaju vršenje crkvene jurisdikcije vanjskoga ili nutrnjega foruma, utičući se u tu svrhu kojoj mu drago svje-

¹³ V. kan. 220; 1557; 1569.

¹⁴ V. i. kan. 36; 1569; 1597.

tovnj vlasti (kan. 2334, br. 2). Ista je kazna udarena i onima, koji izdaju zakone, naredbe ili odluke proti slobodi ili pravima Crkve. (Isti kan. br. 1.)

Sloboda i neovisnost Crkve traži, da crkveni službenici budu od svjetovne vlasti neovisni u podjeljivanju sakramenata i sakramentalna, u vršenju bogoštovlja uopće, a da budu podložni jedino svojim crkvenim poglavarima. To naglasuje i kan. 1260. Niti može civilna vlast tražiti, da podjele sakramente ili sakramentalne onima, koje oni po božjim ili crkvenim zakonima smatraju nedostojnim.¹⁵ Upogled crkvenog pogreba određuje kan. 2339, da oni, koji bi se usudili narediti ili prisiliti, da se crkveni pogreb dade onima, kojima to kanonsko pravo prema kan. 1240, § 1, zabranjuje, upadaju u izopćenje nikomu ne pridržano; a koji im ga svojevrijedno daju, upadaju u interdikt od ulaza u crkvu ordinariju pridržan.

Na crkvenu vlast također spada, da ustanovljuje ili ukida crkvene svetkovine, da propisuje način, kako će se svetkovati,¹⁶ koje će se javne molitve i za koga moliti.¹⁷ Na nju spada posebna mjesta posvećenjem ili blagoslovom određivati za svete čine.¹⁸ U tim se mjestima profani čini ne će smjeti obavljati;¹⁹ biti će izuzeta, kako se pristoji, od jurisdikcije civilne vlasti, te će jedino crkvena vlast u njima svoju jurisdikciju vršiti (kan. 1160). Crkve pak i javne bogomoljnice ili kapele uživaju pravo asila ili utočišta, tako da krivci, koji u njih pobjegnu, odatle se ne smiju izvući, ako nužda ne sili, bez privole ordinarija ili barem upravitelja crkve odnosno kapele (kan. 1179 i 1791, § 1).

4. Obučavanje klera. Kao što Crkvi pripada pravo da postavlja svoje službenike i poglavare, tako njoj pripada pravo, da ih odgaja, da ih za svoje službe pripravlja. Niti se može zamisliti koja druga vlast, kojoj bi to pravo pripadalo. Zato i govori kan. 1352: »Crkva ima vlastito i isključivo pravo, da obučaje one, koji se žele posvetiti crkvenim službama.« Stoga se ima osuditi, kao povreda crkvenih naravnih prava, svaki jozefinski pokušaj države, koja bi se uplćala u odgoj klera ili čak propisivala način i smjer svećeničkog odgoja. Jedino u slučaju, da klerici obavljaju kakove državne poslove, kao n. pr. vođenje matica, jedino tada može država kod crkvene vlasti posredovati, da se klericima poda naobrazba, koja im je za te poslove potrebna. Ali propisivati, koji se predmeti i u kojoj mjeri u sjemeništima imaju podučavati, koji učitelji imaju biti, kakva uprava,

¹⁵ Kan. 1244.

¹⁶ Protivno mišljenje osuđeno u Silabu Pija IX., t. 44.

¹⁷ Kan. 1259; 2262.

¹⁸ Kan. 1154 sl.

¹⁹ Kan. 1164, § 2; 1191, § 1; 1192, § 3; 1196, § 2. — Ni zvona blagoslovljena ili posvećena, izuzevši uvjete, koje su darovatelji zvona odobrenjem ordinarija postavili, ne mogu se upotrebiti za uporabu čisto profanu, osim iz nužde ili s dozvolom ordinarija ili napokon iz zakonitog običaja. — Kan. 1169, § 2.

disciplina, kakav odgoj bilo moralni bilo intelektualni, to na državu ne spada, nego na Crkvu (kan. 1354, 1357).

5. Škole. Čovjek je intelektualno religijozno-moralno biće. Stoga njemu već od prve mladosti, uz intelektualni, treba da bude podan i religijozno-moralni odgoj. Tko ovoga posljednjega ne podaje, taj ne odgaja čovjeka, nego životinju, koja znade govoriti. Religijozno-moralni odgoj može dati jedino religija Isusova, vjera kršćanska. Stoga se djeci u školi, uz ostale predmete, ima predavati i kršćanski nauk. Zato i određuje kodeks: »U svakoj početnoj školi ima se djeci davati religijozna obuka prema njihovoj dobi. Mladost, koja pohađa srednje i više škole, neka se usavrši potpunijom religijoznom naukom, a biskupi neka nastoje, da to bude po revnim i učenim svećenicima« (kan. 1373).

Rečeno je, da je Isus ostavio Crkvi svoj božanski nauk, da ga čuva i vjerno drugima podaje (kan. 1322). Po tome je ona jedina kompetentna naučiteljica Isusova nauka. Iz ovoga slijedi, da jedina ona može vjeronauk djeci u školi predavati ili koga ona ovlasti, dajući mu za to potrebnu misiju (kan. 1327 sl.). Dosljedno država ne može nekome povjeriti, da predaje vjeronauk u školi, jer to nije njezina stvar.

Ali ne samo postavljanje vjeroučitelja spada pod kompetentnost Crkve, nego dosljedno i sav religijozni odgoj u školama podložan je auktoritetu i nadzoru Crkve, da Crkva zna, da li se nauk vjere ispravno predaje, da li ponašanje učitelja odgovara načelima kršćanskog morala, da li je nauk vjere u školskim knjigama vjerno prikazan.²⁰ Zato i kodeks u kan. 1381 kaže: »Religijozna obuka mladeži u kojim mu drago školama podložna je auktoritetu i nadzoru Crkve.²¹ Biskupi imaju pravo i dužnost bdjeti, da se bilo u kojim školama njihova područja ništa ne pridaje ili učini protiv vjeri ili ćudoređu. Oni također imaju pravo potvrđivati učitelje i knjige vjeronaučne, te, radi vjere i ćudoređa, zahtijevati, da se bilo učitelji bilo knjige odstrane.«

Budući da škole akatoličke, neutralne i mješovite, t. j. gdje je i akatolicim slobodan pristup, sadrže veliku pogibelj indiferentizma ili zavođenja za katolike, zato kan. 1374 zabranjuje, da djeca katolička takove škole pohađaju. Jedino dopušta biskupu, da, prema uputama Sv. Stolice, može odrediti, u kojim okolnostima i uz koje mjere opreznosti, da se izbjegne pogibao zavođenja, može se pri-pustiti, da se takove škole pohađaju.

Crkva želi, da sve škole budu katoličke. Ako nema onakvih, o kakvima je gore bio govora, treba nastojati, da se sagrade, bilo škole početne, bilo srednje ili visoke. A vjernici imaju prema silama pot-pomoći, da se takove škole podižu i uzdržavaju (kan. 1379).

²⁰ Nauka, koja bi ovu vlast nijekala Crkvi, a priznavala državi, osuđena je u silabu Pija IX., t. 45, 47.

²¹ Misljenje, koje bi tu vlast i drugima priznavalo, osuđeno je u silabu t. 32.

Ovdje je govor o čisto katoličkim školama, koje su vlasništvo vjernika ili Crkve. Crkva sama, već po naravnome pravu, može škole posjedovati koje struke hoće i u njima obučavati sve, koji pristupe. To pravo naglasuje kodeks u kan. 1375. Kanonsko pak podignuće katoličkih sveučilišta ili sveučilišnih fakulteta pridržano je Sv. Stolici. Niti iko može podjeljivati stepene akademske (doktorat, licencijat i t. d.), koji bi imali kanonske efekte, ako mu tu vlast nije dala Apostolska Stolica (kan. 1376 sl.).

6. Posjedovanje. Naravno je pravo svake bilo fizične bilo moralne osobe, da može posjedovati. I Crkva je moralna osoba, po božjem pravu, neovisno od svjetovne vlasti. Stoga i njoj pripada pravo, da posjeduje, i to neovisno od svjetovne vlasti. Ovo naglašava i kan. 1495, § 1.: »Katolička Crkva i Apostolska Stolica imaju prirodno pravo, da slobodno i neovisno od svjetovne vlasti stiču, drže i upravljaju vremenita dobra, e da postignu svoje vlastite ciljeve.« Ali i druge moralne osobe, koje su od crkvene vlasti juridično podignute, imaju pravo, da, po kanonskim uputama, vremenita dobra stiču, drže i upravljaju, kako kaže § 2. istoga kanona.²²

Dobra crkvena u glavnom jesu dvostruka: jedna za uzdržanje crkvenih službenika: biskupa, kanonika, župnika i t. d. i zovu se beneficia, nadarbine; druga za uzdržanje crkava i bogoštovlja uopće, a zovu se crkvena vremenita dobra. U nedostatku jednih i drugih dobara Crkva ima pravo, kako naglasuje kan. 1496, i to neovisno od civilne vlasti, da traži od vjernika što je potrebno za bogoštovlje, za pristojno uzdržanje klerika i drugih službenika, te ostale svoje svrhe. Nu u tom slučaju i država je dužna, premda kodeks toga ne ističe, potpomoći u jednoj i drugoj potrebi i to s više razloga: 1. jer je religija najveće dobro državljana, a država je dužna podupirati sve, što je na njihovo dobro; 2. ako se bude čuvala ona, čuvat će se mir, red i blagostanje među državljanima; inače toga ne će biti, pa će država, mjesto u religijozne svrhe, biti prisiljena, da još više žrtve doprinosi u tamnice, bolnice, ludnice i t. d.; 3. što Crkva preko svojih službenika, barem u našim krajevima, čini veliku uslugu državi tim što vodi matične knjige, pa mjesto uzdržavati uz ogromne troškove posebne činovnike s njihovim obiteljima, lakše joj je da podupire crkvene službenike, koji uz rijetke iznimke (kod unijata) nemadu obitelji.

Jasno je po sebi, a i kodeks to u kan. 1499, § 1., naglašava, da Crkva može steći vremenita dobra svim pravednim načinima prava bilo naravnoga bilo pozitivnoga, kojima je to drugima dozvoljeno. Dominium ovih dobara, pod vrhovnim auktoritetom Apostolske Stolice, pripada onoj moralnoj osobi, koja ih je zakonito stekla (kan. 1499, § 2.).

Glede dobara, koja se daju Crkvi, kodeks kaže, da svaki, koji može po naravnome i crkvenome pravu slobodno raspoločiti sa svo-

²² Protivna nauka osuđena je više puta, poimence od Martina V. bul. »Inter cunctas«, 22 velj. 1418, art. 16, 32, 33, 36, 44; art. 34—36, o kojim su imali biti ispitani Ivan Wickleff i Ivan Huss; i Pija IX., silab. t. 26, 27.

jim dobrima, može ta dobra ostaviti u pobožne svrhe bilo činom među živima bilo činom za slučaj smrti (kan. 1513, § 1.). U zadnjim voljama u prilog Crkve, imadu se čuvati, ako je moguće, formalnosti civilnoga prava; ove ako budu propuštene, treba opomenuti baštinike, da ispune volju oporučitelja (kan. 1513, § 2.).

Izvršitelji svih pobožnih volja jesu ordinariji. Oni imadu pravo i dužnost bdjeti, da se pobožne volje ispune, tako da se klauzule, protivne ovome njihovome pravu, dodane zadnjim voljama, imadu držati nedodanim (kan. 1515).

Kodeks priznaje valjanim i sticanje per fiduciam. Zato određuje, da klerik ili redovnik, koji je kakova dobra na taj način u pobožne svrhe primio, ima o tome obavijestiti svoga ordinarija i označiti mu sva ta dobra bilo pokretna bilo nepokretna zajedno s njihovim obvezama. Ako bi darovatelj to izričito zabranio, fiduciam ne smi primiti. Ordinarij mora tražiti, da se ta dobra sigurno ulože, i bdjeti, da se pobožna volja izvrši (kan. 1516).

Redukcija, ublaživanje i izmjenjivanje posljednjih volja, što može biti samo iz pravog i nužnog razloga, pridržano je Sv. Stolici, osim ako utemeljitelj ovu vlast izričito dopusti biskupu. Ako pak izvršenje nametnutih obveza zbog umanjjenih dohodaka ili drugog razloga, bez ikakve krivnje upravitelja, postane nemoguće, tada i ordinarij, saslušavši one, koji su interesirani, i sačuvavši što je moguće zgodnijim načinom volju utemeljitelja, može iste obveze pravedno umanjiti, izuzevši redukciju Misâ, koja vazda pripada Sv. Stolici (kan. 1517).

Što se tiče upravljanja crkvenih dobara, naravna je stvar, da onaj, koji ih posjeduje, s njima i upravlja. Vrhovni pak upravitelj i raspolažaoac svih crkvenih dobara jest papa (kan. 1518). U pojedinim biskupijama imade bdjeti nad upravom crkvenih dobara, koja su u biskupiji, odnosni mjesni ordinarij (kan. 1519). U tu svrhu treba da ustanovi vijeće koliko za cijelu biskupiju (kan. 1520), toliko za pojedine crkve ili pobožna mjesta, koja već po pravu ili po utemeljenju nemadu posebnog upravitelja (kan. 1521). Uprava crkvenih dobara ima biti, naravski, prema crkvenim zakonima, ali upraviteljstvo ima se držati i civilnih zakona (kan. 1522 sl.).

I alienacija crkvenih dobara treba da bude prema crkvenim zakonima uz dozvolu crkvenog starešine, inače je nevaljana (kan. 1530). Zakoniti crkveni starešina za stvari dragocjene (preko 1000 franaka) i kojih vrijednost prelazi 30.000 franaka, jest Sv. Stolica, inače biskup s privolom kaptola i upravnog savjeta te onih, koji su interesirani (kan. 1532). Ovo vrijedi za svaki ugovor, u kome stanje Crkve može biti gore (kan. 1533). Proti onome, koji je bez nužnih formalnosti alienirao crkvena dobra, kao i proti njegovih baštinicima, Crkvi pripada akcija personalna; realna pak proti svakom posjedniku, ako je alienacija ništetna (kan. 1534, § 1.).

Dobra izpražnjenog beneficija za polovicu pripadaju samom beneficiju ili zajedničkoj masi, za drugu polovicu fabrici crkve, izuzevši zakoniti običaj, po kome se svi plodovi imadu uložiti u zajedničko dobro biskupije (kan. 1481).

Vrijedno je ovdje navesti što je rečeno u kan. 2346: »Ako se tko usudi crkvena dobra, koja mu drago, bilo pokretna bilo nepokretna, bilo tvarna bilo netvarna, po sebi ili preko drugih u vlastitu porabu obrati i ugrabiti, ili zapriječiti da njihovi plodovi ili dohodci od onih, kojima po pravu pripadaju, ne budu primljeni, ima biti podložan izopćenju sve dotle, dok ista dobra potpuno ne povrati, spomenutu zapreku odstrani i napokon od Sv. Stolice dobije odriješene; koji ako je patron iste crkve ili dobara, istog časa je lišen prava patronata; klerik pak, ako ovaj zločin počini ili na nj pristane, ima se osim toga lišiti svih beneficija i učiniti za druga nesposobnim, te od vršenja svojih redova, pa i nakon potpune zadovoljštine i odrišenja, prama uvidavnosti svoga ordinarija suspendirati.«

7. U d r u ž i v a n j e. Kao što je slobodno građanima, da se udružuju u dopuštena društva za postignuće svoje posebne svrhe, tako je slobodno i vjernicima, da se udružuju za postignuće religiozne svrhe. Kodeks dapače hvali vjernike, ako pristupaju u društva od Crkve ustanovljena ili barem preporučena, a odvraća ih od udruženja tajnih, osuđenih, buntovnih, sumnjivih ili koja teže da se izmaknu ispod zakonitog nadzora Crkve (kan. 684).

Osim redovničkih zadruga, koja teže oko redovničke savršenosti, kodeks spominje društva, koja idu za širenjem savršenijeg kršćanskog života među članovima, kao što su Treći Redovi²³ i Marijine kongregacije; ili za obavljanjem nekih djela pobožnosti i ljubavi, kao Vojska Srca Isusova, Mladi Junaci, Maleni Podvornici, Društvo sv. Vinka Paulskog i t. d.; ili napokon za širenjem javnog bogoštovlja, kao što su bratovštine presv. sakramenta, kršćanskog nauka, dobre smrti i t. d. (kan. 685, 707).

Nijedno od ovih društava ne priznaje se crkvenim, ako ga nije zakonita crkvena vlast podigla ili barem odobrila. Sva pak, osim ako imaju posebni privilegij, podložna su jurisdikciji i nadzoru biskupa (kan. 686, § 1.; 690, § 1.), i to isključivo obzirom na civilnu vlast, jer nju kodeks i ne spominje.

Svako društvo ima svoja pravila, ispitana i odobrena od Sv. Stolice ili biskupa (kan. 689). Zakonito ustanovljeno društvo može, ako drukčije nije izričito rečeno, posjedovati vremenita dobra i s njima upravljati pod auktoritetom biskupa, komu također barem jedan put na godinu ima položiti račun kao što to čine drugi upravitelji crkvenih dobara (kan. 691, § 1.; 1525).

Člani društva mogu biti svi dobri vjernici prema pravilima društva. Akatolici i upisani u osuđene sekte, ili notorno udareni cenzurom, te u opće javni grješnici ne mogu se valjanu primiti (kan. 693, § 1.). Niko ne može biti isključen, nego iz pravednog razloga prema pravilima. Ali, premda se u pravilima izričito ne određuje, može

²³ Trećih svjetovnih Redova, osim Oblata Sv. Benedikta, ima sada u Crkvi osam: 1. Premonstrateški; 2. Franjevački; 3. Dominikanski; 4. Karmelitski; 5. Pustinjaka Sv. Auđuština; 6. Minimā; 7. Slugu B. Dj. M.; 8. Trinitaraca. V. P r ü m m e r, Manuale iuris eccl. ed. 2. Friburgi Br. 1920, p. 344.

biskup iz svih društava, a redovnički starešina iz onih, koja su redovnici po apoštolskom privilegiju ustanovili, otpustiti članove (kan. 696, § 1., 3.).

Društva mogu, prema pravilima i kanonskim propisima, držati sastanke, izdavati za članove posebne upute, birati upravitelje dobara, svoju upravu i t. d. (kan. 697, § 1), što je sve podložno odobrenju biskupovu, ako to čine bratovštine (kan. 715, § 1.). Izvanrednim kao i redovitim sjednicama bratovština predsjedava biskup ili njegov zamjenik, koji izabrane potvrđuje, nedostojne odbija, bez da sam ima pravo glasa (kan. 715).

Upravitelja i kapelana društva imenuje biskup ili redovnički starešina za društva s privilegijom podignuta u redovničkim crkvama. Ovi ili njihovi nasljednici ili starešine mogu ih iz pravog razloga i opozvati (kan. 698, § 1., 3.). Iz važnih razloga može biskup društvo ukinuti; nu ono ima pravo utoka na Sv. Stolicu. Ako je pak društvo podignuto od Sv. Stolice, jedina ga ona može dokinuti (kan. 699). — Dakle društva se smatraju nešto skroz crkvenoga.

8. Privilegiji klerikâ. Kao što je dolično, da sveta mjesta uživaju posebnu eksempciju od vršenja civilne vlasti i od obavljanja svih čisto profanih čina, tako je dolično, da i osobe Bogu posvećene, naime klerici budu izuzeti od te vlasti, barem u slučajevima, u kojima to njihov karakter traži. Ovo je dolično tim više što znamo, da je razlika između klerika i lajka po samoj božanskoj ustanovi uspostavljena (kan. 107). I ako svi klerici nisu božanske ustanove, to su ipak svi osobe posvećene božanskoj službi kao i redovnici obojega spola. Zato i daje Crkva svojim klericima i redovnicima posebne privilegije u tome smislu.²⁴

Glavni privilegiji jesu: 1. Svi vjernici imaju klericima prema njihovim različitim stepenima i službama iskazivati poštovanje, te počinjaju svetogrđe, ako im kad stvarnu nepravdu nanesu, odnosno upadaju u blaže ili teže izopćenje, ako jednoga od njih udare (kan. 119, 2343). 2. U svim prijepornim i kaznenim parnicama imaju biti privedeni pred crkveni sud, ako za posebna mjesta nije drukčije provideno (kan. 120). Ko bi bez potrebite dozvole prizvao na civilni sud jednoga od njih, upao bi također u blaže ili teže izopćenje, prema dostojanstvu ili službi optuženoga klerika (kan. 2341). 3. Klerici su oprošteni od vojničke službe kao i svih drugih služba, koje se ne dolikuju njihovu staležu (kan. 121). 4. Klericima, koji su prisiljeni (licitacijom), da zadovolje vjerovnicima, ima se ostaviti toliko koliko je, po razboritom sudu crkvenog sudca, potrebno za njihovo pristojno uzdržanje, dok za klerika ostaje obveza, da vjerovnicima što prije zadovolji (kan. 122).

Ovih privilegija ne može se nijedan klerik odreći; ali ih gubi, ako bude povraćen u svjetovni stališ ili doživotno lišen prava da nosi

²⁴ Nauka, koja tvrdi, da privilegiji klerika potiču od svjetovne vlasti i da se neki od njih slobodno mogu dokinuti, osuđena je u silabu Pija IX., t. 30—32.

crkveno odijelo. Iznova ih dobiva, ako mu se ova kazna otpusti ili opet bude primljen među klerike (kan. 123).

Iste privilegije uživaju i redovnici obojega spola kao i njihovi novaci (kan. 614).

9. **Suđenje i kažnjavanje.** Za uspješnu i valjanu upravu potrebna je Crkvi vlast, da može prijeporna pitanja rješavati kao i zločince kažnjivati. Inače ni opstojnost njezina nije osigurana. Ovu je vlast Isus Crkvi dao, kako nam pokazuju razna mjesta sv. Pisma,²⁵ a i Crkva se je s njom sveđer neovisno od države služila. Zato i kaže kodeks: »Crkva vlastitim i isključivim pravom razaznaje: 1. parnice, koje se odnose na stvari duhovne ili s duhovnim spojene; 2. povrijeđenje crkvenih zakona i sviju, u kojima je grijeh, što se tiče određenja krivnje i udarenja crkvenih kazna; sve parnice bilo prijeporne bilo kaznene, koje se odnose na osobe, što uživaju t. zv. privilegium fori, t. j. da budu suđeni samo od crkvene vlasti, kako je gore rečeno. U parnicama, u kojima su koliko Crkva toliko država jednako kompetentni, i koje se zovu mixti fori — mješovitog sudišta. može se ko uteći sudu komu hoće (kan. 1553). Ako bi pak netko takovu parnicu podnio najprije crkvenome sudu, pa ju onda prenio na civilni, može ga zato zakoniti crkveni starešina kazniti, te u isto vrijeme gubi pravo, da na crkvenom sudu u istoj stvari i spojenim proti istoj osobi vodi parnicu (kan. 1554).

Što se tiče prava kažnjavanja, kaže kan. 2214, § 1.: »Crkva ima prirodno i vlastito pravo, neovisno od koje mu drago ljudske vlasti, da kazni krivce svoje podložnike kaznama bilo duhovnim bilo i vremenitim.«²⁶

Na temelju ovoga svoja prava ona je razvila i tako divno usavršila svoje procesualno i kazneno zakonodavstvo, da ga ljepšeg i savršenijeg nema, a i sva moderna zakonodavstva osnovana su više manje na načelima i ustanovama crkvenog kaznenog, a osobito procesualnog prava.

6. Zaključak.

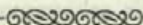
Ove se u glavnom smatraju dodirnim točkama između Crkve i države. Iz navedenoga nam je jasno, kakvo stanovište Crkva u njima zauzimalje prema državi. Očito nam je, da Crkva želi živjeti u najboljem prijateljstvu s državom; ali očito je i to, da čvrsto stoji na svojim osnovnim božanskim pravima. Ona rado popušta u svojim zakonima, samo ako može popustiti i ako to veće dobro traži; ali i traži, da se poštuju njezina božanska i naravna prava. Zato spremno dolazi u susret svim državama, koji hoće da s njom žive u miru i

²⁵ Mat. 18, 17; 10, 40; Luk. 10, 16; Joan 13, 20; 2 Cor. 10, 4 sq; 13, 10; 1 Cor. 4, 21; 5, 3; 16, 22; 1 Tim. 1, 20; Gal. 1, 9. Srvani moju knjigu: »Modificationes in Tractatu de censuris per Codicem iuris canonici introductae.« S. Mauritii Ag., 1919, p. 12 ss.

²⁶ Protivna je nauka osuđena više puta, poimence u silabu Pija IX., t. 24.

međusobne odnošaje prijateljski urede, bez da njezinu susretljivost u svoje svrhe izigraju.

Kakova je susretljivost Crkve prema državi, vidi se i iz navedenog kan. 3, gdje se kaže, da kanoni kodeksa ugovore sklopljene između Sv. Stolice i raznih naroda nipošto ne ukidaju niti ih u čemu okrnjuju, te da će unaprijed vrijediti kao i do sad, bez da im protivni propisi kodeksa i malo smetaju. Analogično sudeći to se može reći i za buduće ugovore, koji će se sklopiti između Sv. Stolice i raznih država. A poželjno bi bilo, da se i država tako pokaže susretljiva prema Crkvi i ne traži od nje koncesije u stvarima, koje su joj potrebite za korisnu i uspješnu upravu, a kojih se odriče samo da izbjegne većem zlu. Nu sveder ostaje nepromjenljiva istina, da se jedino iskrenom sporazumu, međusobnom potpomaganju i prijateljskom držanju može očekivati procvat, napredak i blagostanje koliko Crkve toliko države.



Iz našega kulturnega življenja.

Znanost in vera.

Prof. dr. Aleš Ušeničnik.

Zadnji čas se razpravlja pri nas o razmerju med vedo in vero.¹ Dr. Fr. Veber je prišel do sklepa, da je vsako verovanje »na nemiselnih faktorjih sloneče prepričanje« in da zato »vlada in mora vladati med znanostjo in vero idejni antagonizem«, čigar »empirično-poulična plat« je »kulturni boj«. Pravi znanstvenik, pravi dr. Veber, se seveda ne »bori« proti veri, širi le to »psihološko razumevanje«. Zdi se mu pa in se mu mora zdeti instinktivno nekako »sumljivo« vse, kar je le »versko«, kakor se vsakemu pravemu verniku prav tako mora zdeti »sumljivo« vse, kar je »le« »znanstveno«. Ker je za pravo znanost vse eno, ali nasprotuje kaki veri ali ne, veri pa ne more biti vse eno, ali soglaša z znanostjo ali ne, zato je znanost »napram katerikoli veri kulturno nadrejena« (21—22).

Ker je ta sklep od konca do kraja v nasprotju z mišljenjem znanstvenikov, ki mislijo da so lahko vendar še verniki, treba vsekako jasnosti. Vprašanje je torej, na kakšne znanstvene podstave je dr. Fr. Veber oprl svoj sklep? Najlaže morda se bo pa to pokazalo, če najprej na kratko ponovimo, kako so stari modroslovci pojmovali vedo in vero, in potem pogledamo, kje se je Veber ločil od njih.

I. Tradicionalna teorija o znanosti in veri.

1. Znanost ali veda obsega po pojmovanju starih modroslovcev najprej dvoje vrst spoznav: prvič neposredno same v sebi razvidne spoznave in drugič tudi same v sebi, a le posredno razvidne spoznave.

Zgledi za prve: Danes je solnčen dan. $1 + 1 = 2$. Celota je več kakor del.

Ako sam vidim, da je solnčen dan, je zame to gotovo neposredno razvidna spoznava. Prav tako neposredno razvidno mi je pa tudi, da je $1 + 1 = 2$, ali da je celota več kakor del. Razlika je le ta, da je prva spoznava empirična, izkustvena, oprta na čutno gledanje, drugi sta pa racionalni, nekako apriorni, oprti na umsko gledanje.

¹ Prim. F. Veber, Znanost in Vera (Njiva I 14—22, 128.—136, 198—210; F. Derganc, (Etilozofski slovar) Verovati (v »Popotniku«, 1921, 103—164).

Zgledi za druge: 1. oktobra 1921 bo solnce mrknilo. $2^5 = 32$. Vsota vseh kotov trikotnika znaša po Evklidovi geometriji 180° .

Te spoznave niso neposredno razvidne. Toda če vzamemo na pomoč druge razvidne spoznave, se nam po posredovanju le-teh odkrijejo tudi same. Če že empirično poznamo razmerje med solncem, zemljo in luno in če poznamo njih tek, lahko natančno določimo, kdaj bo solnce mrknilo (seveda če ne bo posegel vmes kak drug kozmični vpliv). $2^5 = 32$. Nam navadnim računarjem to ni neposredno razvidno. A treba je le malo analize in resnica se sama v sebi razodene. $2^5 = 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 = 32$. Kdo sedaj tega ne vidi? Prav tako je s tretjo spoznavo. Narišemo trikot, potegnemo k osnovnici vzporednico in resnica se nam odkrije v najpreprostejših enačbah.

Tudi te spoznave so torej res razvidne, samo da posredno, po posredovanju kake druge spoznave. V njih ni nič, kar bi bilo nemiselno in tudi nič, kar bi bilo le komu drugemu znano, ne nam. Mi vidimo, da je tako; vidimo pa, ko stvar razložimo ali primerimo z drugimi svojimi spoznavami. Imenujmo takšno neposredno ali posredno razvidnost *notranjo razvidnost* (evidentia intrinseca), tedaj bomo zaključili, da veda ali znanost obsega najprej *notranje razvidne spoznave*.²

2. Sedaj pa takoj k veri!

a) Vera najprej lahko pomeni misel, ki si jo kdo osvoji kdove kako in zakaj, a gotovo brez pravih umskih razlogov, n. pr. ker si žel', da bi bilo tisto resnično (Stritar: iz želje vera nam rodi se rada). Predmet take vere ni da bi moral biti neresničen, a največkrat vendarle ni resničen (prazna vera, veša v bajke).

b) Vero imenujemo časih tudi mnenje, ki ima zase nekaj razlogov, ki je »verjetno«, t. j. »vero-jetno«, ki pa ni dosti osnovano, da bi se ga mogli po pameti z izvestnostjo oprijeti. Navadno imenujemo tako vero mnenje. Zato govorimo: menimo, da je tako, a popolnoma gotovo ni.

c) Časih pa imenujemo vero celo spoznanje, ki je gotovo, po pameti nedvomno, ki pa vendar ni tako popolnoma razvidno, da bi ne bilo v njem prav nobene nejasnosti, prav nobene težave in da bi ne bil možen o njem vsaj nespameten dvom. Tako skolastični modroslovci prav nič ne dvomijo, da so umski dokazi za bivanje božje pravi, znanstveni dokazi, vendar pa priznavajo, da jih filozofično manj izobrazen um ne more v vsej moči doumeti in da tako lahko ostane neka nezadovoljiva nejasnost, ki mora pamet preko nje za jasnimi razlogi. Tako se tudi takšno naravno spoznanje o Bogu časih imenuje »vera«.

d) A najbolj svojsko se imenuje vera tisti umski dej, ki si z njim človek osvoji tujo spoznavo na podlagi zanesljivega svedoštva, ali, kakor se navadno pravi, »čin razuma, s katerim sprejememo svedočbo kake priče za resnično.«

² V strogem smislu je bila skolastikom veda (scientia) le posredno spoznavanje (scientia est conclusionum, principiorum intellectus).

Zgledi: Amerika je. 1. oktobra bo solnce mrknilo. Napoleon je umrl l. 1821. Kdor ni bil sam v Ameriki, more prvo resnico le verovati. Vsi vemo, da je Amerika, a tisti, ki je nismo sami videli, vemo to le na podlagi svedoštva drugih. Seveda nam je nekaj razvidno, a ne dejstvo samo v sebi, ampak razvidno nam je, da nas toliko in toliko prič vsake vrste ne more varati. Ta razvidnost resnice same v sebi ne osvetli. Mi Amerike same ne vidimo, tudi ne vidimo umsko notranje zveze med subjektom in predikatom »Amerika je«, vidimo pa, da je ta zveza, ker jo zatrjujejo priče, ki so Ameriko videle in ki o njih vemo, da govore le to, kar so videle. To je torej tudi neka razvidnost, a ne notranja razvidnost spoznave same, temveč le razvidnost, da je svedoštvo res zanesljivo, da torej svedoštvo jamči resničnost tuje spoznave. Skolastični modroslovci imenujejo to razvidnost v n a n j o r a z v i d n o s t (evidentia extrinseca) in tako pravijo, da pristoji znanstvenim spoznavam notranja razvidnost, spoznavam vere (v smislu 2 d) pa le vnanja razvidnost.

Prav tako je z drugimi zgledi. Da bo 1. oktobra solnce mrknilo, to vemo mi navadni ljudje le iz »pratike«, to se pravi, mi verjamemo pratiki. Vendar je ta vera lahko popolnoma izvestna, če vemo, da je tako izračunal priznan astronom. Zanašamo se torej končno na svedoštvo astronoma.

Tudi to, da je Napoleon umrl l. 1821, moremo vedeti le na podlagi svedoštva. Tudi to torej v smislu definicije le verujemo. Seveda vemo, da je svedoštvo za to nedvomno, zato je naša izvestnost o Napoleonu in njegovi smrti prava izvestnost, a dejstvo je vendarle, da ta izvestnost končno izvira iz tujeja videnja.

Vera nam torej p o s r e d u j e spoznave drugih. A ni to tisto posredovanje kakor pri vedi. Pri vedi mi analiza $2^5 = 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 = 32$ odkrije notranjo vez med 2^5 in 32, jaz to res uvidim. Pri veri mi pa analiza odkrije le verovnost priče, le to, da je ona videla, kar mi zatrjuje, in da mi le to zatrjuje, kar je videla. Če jaz n. pr. samo verjamem matematiku, da je $10^{-3} = 0,001$, a sam tega ne morem z analizo razbrati, sem lahko o tem popolnoma izvesten, če mi je razvidno, da mi matematik zatrjuje, kar ve, a nihče ne bo zanikal, da je ta razvidnost čisto drugega značaja kakor pa razvidnost zgorajšnje enačbe, ki sem jo uvidel s svojo analizo.

Vera (pod 2 d) se potemtakem bistveno loči od vede. S tem se pa ne trdi, niti, da ne bi mogla biti izvestna, niti da ne bi mogla biti pametna, niti da ne bi mogla biti porabna tudi za znanost.

3. To je tretje, kar moramo ugotoviti: spoznave verovanja niso znanost, a lahko so cilj in o s n o v a za znanost.

a) Kaj hoče zgodovinar? Dognati zgodovinska dejstva, njih vzročno zvezo in razvoj. Vse to je pa nekaj, kar more biti končno le predmet verovanja, zakaj vse to je bilo in se da izvečine dognati le po pričevanju, torej posredno in brez notranje razvidnosti, kar je vprav značilno za spoznave vere. Dožene pa to zgodovinar na ta način, da znanstveno presodi »vire«. Kritika virov, psihološko presojanje pričevanja, to je torej tisto, kar zgodovinar v pravem pomenu

znanstveno vrši. Na podlagi teh znanstvenih preiskav potem verjamo, da se je to in ono istinito zgodilo ali da se ni zgodilo. Seveda je to verovanje lahko docela izvestno, časih prav tako izvestno kakor kaka izkustvena spoznava, vendar vedno čisto drugačnega značaja.

b) Tu so torej spoznave, ki jih moremo le verjeti, cilj znanstvenih preiskav. Lahko so pa take spoznave znanosti tudi osnova. Znanstvenik lahko sprejme ugotovitve, ki so jih drugi izvedli, torej spoznave, ki jih morda sam radi razmer niti samostojno-znanstveno presoditi ne more, za osnovo svojih nadaljnjih znanstvenih preiskav. Tako zbira meteorolog podatke raznih opazovalnic — zanj so ti podatki le poročila drugih, a poročila, ki se na splošno nanja lahko zanese — in na podlagi tega materiala skuša znanstveno dognati zakone, ki ravnajo vremenske izpremembe. Tako zbira statistik podatke statističnih oddelkov — zanj so ti podatki zopet le poročila drugih — in na te podatke opre svoje znanstvene preiskave n. pr. o raznih socioloških pojavih. Tako se opira geograf vsaj deloma lahko na opazovanja drugih, psiholog na raziskave drugih, fizik na eksperimente drugih itd. Nobene pozitivne vede ni, kjer ne bi lahko posamezni znanstvenik podstavljal svojim znanstvenim preiskavam kakih izsleditev drugih. Celó pri apriornih vedah smatra znanstvenik vsaj za neko potrditev svojih raziskav, če se v osnovnih mislih strinjajo z njim tudi drugi. Časih vzame znanstvenik celo bolj ali manj hipotečne rezultate drugih znanstvenikov za osnovo svojim raziskavam. Einstein je sprejel nekaj presenetljivih izsleditev drugih znanstvenikov in je nanje oprl celo novo vedo, »relativitetno teorijo«. Tu so čisto jasno osnove znanosti podstave, ki jih sam ni znanstveno dognal. (Seveda ne trdimo, da bi bila »relativitetna teorija« že res razvidno dokazan sestav spoznav, a mogoče je vsaj, da bi bila.) Po pravici torej pravimo, da so spoznave vere lahko tudi osnova za znanost.

4. Če sedaj pogledamo še razmerje med vedo in vero, vidimo, da ni med njima nobenega nujnega nasprotja (seveda če izvzamemo docelo neosnovano prazno vero ali vero v bajke). Med vedo in vero v tretjem in četrtem smislu (2 c in 2 d) nasprotje celo možno ni. Ako je zgodovinar res dognal zanesljivost prič, je s tem že dognana tudi istinitost dogodkov. Mi tedaj verjamemo, kar so priče videle. Vera se krije z vedo. In ako so dokazi res dokazni, četudi ostane kaka nejasnost, ni mogoče, da bi bila taka »vera« zmotna.

Možen je primer, da so spoznave drugega takšne, ki jih mi sploh ne moremo znanstveno presoditi. Nematematik n. pr. ne more presoditi izsleditev astronomov o razdaljah in potih zvezd. A če se vsi astronomi ujemajo, da je ta in ta izsleditev res znanstvena, bi bilo za laika vendarle predrzno dvomiti o tem. Laik mora verovati prav zato, ker ne more uvideti, a dvomiti ne sme. Sv. Tomaž Akvinski je dobro dejal: Ali bi ne bilo blazno, če bi kdo vse zanikaval, česar ne ume, zato, ker on ne ume?³

³ Thom. Contra gent. I. c. 3.

5. Kar pa tiče kulturno podrejenost ali nadrejenost, je čisto jasno, da je tista spoznava bolj kulturna, ki ima v sebi več kulturnih vrednot. Tu torej ne gre za nobeno časovnost, katera je po postanku, genetično prej, ampak gre le za vrednote. Ker je pa kultura mnogolična, tehnična, estetična, intelektualna, etična itd., je treba seveda najpoprej presoditi, katero kulturo mislimo in kateri gre prvenstvo, potem je šele mogoče odgovoriti na vprašanje, kaj je kulturno više, znanost ali vera.

To je na kratko teorija starih modroslovcev o vedi in veri. Zdi se tako preprosta in obenem tako bistra, da ne vemo, kaj bi ji bilo mogoče ugovarjati.

II. Kritika dr. Vebrove teorije.

1. Kako je prišel dr. Fr. Veber do povsem drugačnih zaključkov?

Vebrova smer je analitika duševnih pojavov. Analiziral je vedo in analiziral je vero in zarezalo je nasprotje. A zakaj je zarezalo? Zato, ker je analiziral le vero v enem pomenu, namreč vero, ki smo jo mi označili pod 2 a). Prepričanje — tako je umoval — izvira ali iz misli same, oziroma nje miselnih podlag, ali pa iz docela drugih nemiselnih faktorjev. Prvo prepričanje imenuje avtonomno prepričanje ali spoznavanje, drugo pa heteronomno prepričanje ali verovanje. Ko išče potem takih nemiselnih faktorjev za verovanje, jih najde troje: ponavljanje, čuvstvovanje, sugestijo. Verujemo torej ali zato, ker nam drugi kaj venomer ponavljajo, ali zato, ker si želimo, da bi bilo res tako, ali pa, ker nas omamlja vpliv tuje osebnosti. »Vsako versko prepričanje kot tako izvira v smislu iste psihološke zakonitosti nazadnje le: a) iz opetovanega ponavljanja dotičnih misli, b) iz lastne čuvstvene strani, vkolikor ne tvori le-ta neobhodno podlago dotičnih misli samih, c) iz sugestivnih vplivov od strani drugih oseb, oziroma seveda iz vseh treh faktorjev skupaj« (Njiva I, 20). Sedaj je pa iz analize starih modroslovcev takoj jasno, da je Vebrova dilema nepopolna. Glasiti bi se morala: vsako prepričanje izvira ali iz misli same, ali iz nemiselnih faktorjev, ali ne sicer iz misli same, vendar tudi iz miselnih faktorjev. Prepričanje iz misli same: $1 + 1 = 2$, $2^2 = 32$. Prepričanje iz nemiselnih faktorjev: n. pr. pod vplivom čuvstva ali sugestije. Prepričanje ne sicer iz misli same, a vendar tudi iz miselnih faktorjev: n. pr. vera, da bo 1. oktobra solnce mrknilo, česar sicer jaz ne morem spoznati ne iz misli same (a priori) ali iz nje psiholoških podlag (izkustveno, iz opazovanja), a tudi slepo ne verjamem, ne radi ponavljanja pratik, ne radi kakih čuvstvenih primési, ne pod sugestijo kogarkoli, ampak verjamem na podlagi »miselnih faktorjev«, namreč na podlagi spoznanja, da to trdijo astronomi, ki so stvar natančno preračunali in dognali.

Ko je bil v »Slovincu« št. 36 z dne 15. febr. 1921 dr. Fr. Veber po listku opozorjen, da njegova dilema ni popolna, da je še vera, ki ji ne pristoji njegova definicija in da je zato zaključek pogršen, je napisal v »Njivi« nov članek, kjer »Slovenčevega« kritika na široko zavrača (ne da bi »Slovenca« imenoval) in dokazuje, da taka »vera«

(n. pr. zgodovinska ali prirodoslovna) ni »naše verovanje« (t. j. verovanje v smislu Vebrove analize). Dr. Fr. Veber priznava, »da mora zgodovinar vsaj v nekem smislu verovati Tukididu, ko tolmači peloponeško vojsko, Jožefu Flaviju, ko govori o judovski vstaji, in Tacitu, ko riše prvo stoletje principata« (te zglede je navajal kritik v »Slovencu«), toda pravi, da prepričanje zgodovinarjevo ni zgolj »heteronomno«, ker zgodovinar na avtonomen način, s kritiko virov in psihologijo pričevanja dožene istinitost ali neistinitost poročil. »Zgodovinar ne veruje slepo svojemu poročevalcu kot neki 'avtoriteti', temveč ga z njegovim poročilom vred na avtonomen način proučuje ... Zgodovinsko spoznavanje v svojem jedru sploh ni več nobeno verovanje, temveč pravo spoznavanje v našem smislu besede« (str. 131 do 133). A tudi to ne zadovolji. Iz analize starih modroslovcev je jasno, da je zgodovinsko spoznanje na dnu neko verovanje, seveda ne slepo verovanje, temveč osnovano na miselno podlago. Ali torej ni resnično, da bi bilo vsako verovanje heteronomno, ali pa ni resnično, da bi bilo vsako heteronomno prepričanje brez miselne podlage in slepo. Po našem mnenju bi se lahko reklo, da je vsako verovanje heteronomno prepričanje ali bolje, spoznanje, seveda se tedaj ne bi smelo reči, da je vsako heteronomno prepričanje nemiselno prepričanje. Saj je Veber sam to čutil, ko je dejal, da zgodovinsko prepričanje ni »z g o l j heteronomno«. Torej je t u d i heteronomno. Brez dvoma! Zgodovinar sicer znanstveno preiskuje vire in presoja vrednost sporočil ter tako avtonomno, s svojim spoznanjem, dožene, ali so sporočila verodostojna ali ne. Če je dognal, da so verodostojna, tedaj ve, da so priče poročale, kar so videle in vedele. Na podlagi tega pričevanja zgodovinar sprejme za resnično to, kar so priče videle, vedele in povedale. To zadnje je torej po definiciji pravo verovanje. Če pravi Veber, da je spoznanje, priznavamo to tudi mi. A ne znanstveno spoznanje po definiciji znanstvenega spoznanja! Znanstveno je le spoznanje, da se lahko zanesemo na priče. Dej pa, ki se z njim zanesemo, je dej verovanja, seveda pa umski dej, ki si z njim osvojimo tujo spoznavo, in ker tako imamo novo spoznavo, je v tem smislu spoznanje. Je pa le heteronomno spoznanje, ker notranje resničnosti ne vidi moj um, ampak moj um le vidi, da jo je videl tuj um. Tako je v veri tuje spoznanje pravec mojega spoznanja. Bolje bi pa bilo ne govoriti o heteronomnem prepričanju, ker je prepričanje vendarle popolnoma naše. Le nekako metonimično se imenuje lahko tudi prepričanje heteronomno. Jaz vem, da bo 1. oktobra solnce mrknilo, ker so astronomi to preračunali (spoznanje astronomov mi je pravec — heteronomno spoznanje); tudi sem prepričan o tem, ker vem, da gre astronomom v teh rečeh popolna vera (prepričanje se opira na moje spoznanje o verovnosti astronomov — avtonomno prepričanje, po zadnji podlagi poimenovano heteronomno). Dr. Fr. Veber ni torej v prvem članku prav definiral heteronomnega prepričanja, ko je dejal, da je »na nemiselnih faktorjih sloneče prepričanje«. V drugem članku mora priznati: »Na sebi je prepričanje zgodovinarja, da se je v tem in tem času vršila pelopo-

neška vojska, gotovo heteronomnega značaja, ker sloni na izjavi dotičnega očividca« (str. 132). Pravi pa, da postane to prepričanje »p o s r e d n i m p o t o m « a v t o n o m n e v r e d n o s t i, ker se more in mora verodostojnost očividca »po znanih zgodovinskih metodah na naš avtonomen način dognati«. Da postane avtonomne »v r e d n o s t i«, to je resnično, ne postane pa res a v t o n o m n o. Avtonomno bi postalo, če bi zgodovinar mogel doseči racionalno ali izkustveno notranjo razvidnost. Tedaj bi pa ne bil več zgodovinar, temveč vprav priča ali očivdec. Dr. Veber pa trdi dalje, da tudi avtonomno v pravem pomenu. češ, da »sledi tisto prepričanje kot nujni sklep iz svojih premis« (str. 133). Res sledi tisto prepričanje lahko »kakor nujni sklep iz svojih premis«, je pa kljub temu vprav neavtonomno, heteronomno spoznanje. Le oglejmo si tisti silogizem! Zgodovinar je znanstveno dognal, da tej in tej priči gre vera. Priča pa trdi, da je videla to in to. Logični zaključek je, da ji gre vera, ko pravi, da je videla to in to, torej da je res to in to videla. Dejstva samega potemtakem zgodovinar ne spozna avtonomno, avtonomno vedno spozna le to, da je priča dejstvo videla. Rekel bi kdo, da je silogizem lahko tudi ta: Če je dognano, da je poročilo istinito, je obenem dognano, da je tudi sporočeni dogodek istinit. A prvo, recimo, je dognano. Torej tudi drugo. Toda ne gre zato, ali je dogodek istinit, gre za to, k a k o to spoznamo. In tudi tu spoznamo to le heteronomno. Kaj se pravi, da je poročilo istinito? Nič drugega ne, kakor to, da mu gre vera, da mu gre torej tudi vera, ko poroča ta in ta dogodek. Verodostojnost sporočila spoznamo torej lahko avtonomno, istinitost dogodka le po verovanju, heteronomno! Prof. Veber še dalje trdi, da je avtonomno, češ saj ne zahteva več po svoji naravi »nobenega ponavljanja, nobenega avtoritativnega vpliva (sugestije) in nobene posebne čustvene strani zgodovinarja samega« (132). Toda videli smo že, da je spoznanje in metonimično tudi prepričanje lahko heteronomno, ne da bi bilo nemiselno.

2. Toda naj se imenuje zgodovinsko spoznanje heteronomno ali avtonomno, čisto gotovo je to, da ne spada ne v Vebrovo definicijo znanosti, ne v Vebrovo definicijo verovanja. Sedaj pa dodajmo še to, kar je za nas važnejše: V Vebrovo definicijo verovanja tudi ne spada niti tisto, kar se s poudarkom imenuje vera, n. pr. k r š č a n s k a v e r a.

Noben znanstvenik, ki je analiziral svojo vero, ne bo mogel prirediti Vebrovi analizi, da veruje ali zato, ker so mu tisto vedno ponavljali, ali zato, ker ga omamlja sugestivna sila kake osebnosti, ali zato, ker želi, da bi bilo tisto resnično. Dr. Veber se tega morda ni zavedal, a če sedaj revidira svojo teorijo, bo zlahka uvidel, kako neizrečeno podcenjevanje duševnih velikanov, kakor so bili sv. Avguštin, Tomaž Akvinski, Dante in vseh drugih katoličanov miselcev tiči v njej! Ali si more res kdo misliti, da so ti možje verovali in še verujejo krščanske dogme, ker jih jim je babica ponavljala, ali ker je domači župnik mož velike sugestivnosti, ali pa, ker so si v domišljiji naslikali, kako lepo bi bilo, če bi res bil za grobom paradiz. Tako

neizrečeno plitko si pa vere mož-miselcev vendarle ne smemo predstavljati! Toliko uma moramo pa priznati tudi njim, da bi mogli končno vendarle uvideti, kako se taka vera prav nič ne strinja s tem, kar mora biti minimum vsakega prepričanja moža - miselca, namreč da mora biti pametno! Že sama ta misel bi bila morala omajati v dr. Vebro zaupanje v tisto aprioristično dilemo.

V zadnji razpravi v »Njivi« (I 305—314) je dr. Veber svojo misel o izvoru verstev nekoliko modificiral in natančneje določil. Konfesijske vere, pravi, se končno ne morejo razložiti ne s samim ponavljanjem in ne s samo sugestijo, ampak mora biti človek k verovanju že »v naprej predistiniran«. Zadnji temelj vere mu je »le čuvstveno-nagonska stran dotičnih subjektov« (306). Vse konfesijske vere izvirajo po tej analizi iz nagona po sreči, in sicer iz dvojne korenine tega nagona, iz nagona po »domačnosti« in iz nagona po usovršenju. Pod predestinacijo tega dvojnega nagona si človek ustvarja bogove in posmrtno življenje (310/311).

Kar se posebej tiče te razlage verstva iz nagona po sreči, vsebuje ta razlaga neki moment resnice, žal pa, da ne vpoštevata drugega momenta, ki vso Vebrovo teorijo prevrže. Res je v vsakem človeku nagon po sreči kot nekaka »nepremagljiva tendenca naše narave« (307). Ali Veber prav vidi ali ne, ko vidi v tem nagonu dva korena, »genuelno-rodbinskega« (nagon domačnosti) in »specifično-individualnega« (nagon po usovršenju), to vprašanje je manjšega pomena. Vsekako je dosti čudna Vebrova razlaga, da si človek iz čutja »domačnosti« »kačo« ali »bika« naredi za boga (ta dva zgleda Veber sam navaja). Če se nagon domačnosti izraža kot čuvstvo, da bi se človek povšod rad »čutil kot doma«, da bi si povšod rad govoril: »naj sem kjerkoli, na površju ali na dnu morja, nič se mi ne more zgoditi!«, bi bilo seveda naravno, da bi se želel človek povšod v varstvu vsemočnega Očeta, kakor se otrok čuti varnega pri očetu, toda da bi si pod vplivom tega nagona želel kačo ali bika za boga, to bi bil vendarle malo čuden pojav čuvstva »domačnosti«. A bodisi kakorkoli, vse to tvori pri postanku religije le en moment. Radi tega nagona, ki ga vsak človek nosi v svoji duši, človek začne šele razmišljati sam o sebi, o smislu svojega bitja in žitja, o svojem razmerju do sveta. In ko tako razmišlja, morda zasluti, morda spozna, da vsega tega ni mogoče doumeti brez Boga Stvarnika in Usovrševavca. Če je človek to zaslutil ali to spoznal, je zaslutil ali spoznal osnovno dejstvo in osnovno resnico religije. Ker pa tisti prvotni nagon ni v tej slutnji ali spoznavi noben razlog, ampak je bil samo pobuda, da je človek sploh začel razmišljati, zato je ta slutnja ali spoznava avtonomnega in ne heteronomnega značaja. Seveda je mogoče, da ob tem razmišljanju zabldi človek tudi v zmote. Vsekako je pa tu logičen moment, ki ga je logično mogoče presojati. Če si pa sedaj še mislimo, da človek sam s svojim umom ne pride do zadnje jasnosti, a da mu tolmači te in še druge globlje resnice o smislu življenja, o Bogu in posmrtnosti velik modrec, ki mu, dobro poznavajoč njegovo resnicoljubnost in verodostojnost, ne more odreči brezpogojnega zaupanja — tedaj je to

vera, ki je torej heteronomnega značaja, a posreduje avtonomne spoznave. Da tudi ponavljanje teh dragocenih resnic psihološko za vero ni brez pomena, je resnično, a kakor že dr. Veber sam priznava, končno ne odločilno.

Kako more dr. Veber dokazati, da je ta razlaga nemogoča? A če je mogoča, je njegova apriorna konstrukcija logično enostranska in zato neznanstvena.

Zakaj torej znanstvenik-katoličan veruje? Prav zato, za kar veruje n. pr. zgodovinar svojim pričam, zato ker je spoznal, da apostolom in Kristusu gre vera. To spoznanje je prav tako avtonomno, kakor je avtonomno katerokoli zgodovinsko spoznanje. Katoliški zgodovinar prav z istimi zgodovinskimi metodami preiskuje početke krščanstva kakor kak drug zgodovinar n. pr. početke bizantinskega cesarstva. Preprost vernik katoličan spoznava seveda vse to bolj preprosto, opti na avtoriteto cerkve, kakor verujemo mi vsi nešteto nedvomnih dejstev, opti na avtoriteto uglednih znanstvenikov. To je vendar tako preprosto jasno, da ne potrebuje nobene učene analize. Mi ne verujemo znanstvenikom ne radi ponavljanja, ne radi kakih želj, ne pod vplivom njih sugestije, ampak zato, ker vemo, da se lahko nanje zanesemo. In mi verujemo apostolom in verujemo Kristusu, ker tudi vemo, da se lahko nanje in nanj zanesemo.

Kajpada to še ni vera v teološkem smislu. Vera v teološkem smislu je neprimerno več. Vera v teološkem smislu je začetek, podlaga in korenina nadnaravnega življenja, kakor je dejal tridentinski cerkveni zbor (De iustific. c. 8). Toda teološka vera ima za psihološko podlago prav ono zgodovinsko vero. Teološka vera ni silogizem, ima pa za logično podlago tak silogizem, kakršnega ima vsaka osnovana zgodovinska vera. Zato je dosti, če filozof preiskuje prav to logično plat teološke vere, kadar gre samo zato, da dožene, ali se snuje ta vera na miselnih prvinah ali izhaja iz zgolj nemiselnih faktorjev.

Če prav vidimo, so dr. Vebra zmotile vprav nekatere »teološke« misli. Tako ga je zmotilo govorjenje o »zaslužanju« vere (str. 19). Če bi bila teološka vera le rezultat znanstvenega spoznanja, kakor je rezultat znanstvenega spoznanja zgodovinska vera, kako naj bi bila še »zaslužna«? Najprej moramo opozoriti na to, da govorimo tudi o »zaslužnih« znanstvenikih, da je torej tudi znanstveno spoznanje nekako »zaslužljivo«. Zakaj? Pač zato, ker je znanstveno raziskavanje svobodno človeško dejanje. Nekateri se ga loti, nekateri pa nima za to ne veselja ne volje. Zakaj bi ne bilo zaslužno, če se kdo z ljubeznijo zatopi v preučevanje krščanstva in se ne da premotiti od nobenih ovir in težav, od nobenega strahu pred morebitnimi posledicami? Vendar ni to zasluženje vere, ki o njem govore teologi. Teologi ne govore toliko o zasluženju te historične, recimo »znanstvene vere« (»fides scientifica« jo res imenujejo nekateri teologi), marveč o zasluženju teološke vere, ki ima tisto »znanstveno vero« le za svoj psihološki in logični pogoj. Teološka vera je pa bistveno dejanje, ki se z njim človek svobodno ukloni Bogu, je svobodna služba božja.

zato pa npravno zaslužna. Dasi je namreč lahko zgodovinsko že vse dognano in ničesar ne moremo ugovarjati, je vendar vse nekaj drugega, če priznamo božje gospostvo in verujemo ne več radi zgodovinskih dokazil, ampak radi božje avtoritete. Dr. Veber bo morda tu zastavil in dejal, da torej pravo teološko verovanje vendarle izhaja iz nemiselnih faktorjev. Ne moremo se tu spuščati v globljo analizo teološke vere, ponovimo samo to, da so teološki veri prvi pogoj vprav miselni faktorji zgodovinske vere in še drugi. Dasi je torej ta vera »obsequium«, dej pokorščine, je vendar »rationabile obsequium«, dej pametne pokorščine. Saj tudi dej pokorščine lahko izhaja iz miselnih faktorjev in je vendar svoboden. Tako tudi teološka vera. »Nemo nisi volens obedire.« niti notranja pokorščina niti teološka vera se z nobenimi dokazi ne da izsiliti!

Dr. Fr. Veber se sklicuje za svojo teorijo tudi na to, da je po izpovedi teologov za vero potrebna »milost«, češ torej vendarle ne zadoščuje svoje spoznanje (str. 19). Odgovor na to je podoben, kakor na prvi ugovor. O tej milosti govore teologi, ki vero globlje pojmujejo kakor pa filozofi. Historična vera je logičen sklep iz zgodovinskih spoznav (četudi kakor smo videli, sklep s heteronomno spoznavo), a ni še to teološka vera. In vendar teologi že za tako vero, kolikor je priprava za teološko vero, na splošno po pravici zahtevajo neko milost. Saj izkustvo samo izpričuje, kako nerad se človek odpove svoji avtonomiji in praktično prizna božje gospostvo. Zato le težko išče samo resnice in nič kakor resnice, če ga obhaja zavest, da bo ta resnica zahtevala od njega morda težkih odpovedi. Logično bi ga raziskavanje najbrž dovedlo do tega, da bi moral priznati resnobne dolžnosti, ki jih nalaga vera, zato rajši ne raziskuje in se obrne k pozitivnim znanostim, kjer ga nič takega ne čaka. Vendar je to nekaj bolj prigodnega, kar je v zvezi le z dejansko slabostjo človeško. A bistveno je potrebna milost zopet iz povsem drugega razloga, zato namreč, ker je po globljem teološkem pojmovanju vera početek nadnaravnega življenja in zato že sama nekaj nadnaravnega. Toda tudi o tem tu ni treba razpravljati, zadosti je, če povemo, da nima milost s kako nelogičnostjo vere nobenega opravlka.

3. Najbolj pa, zopet in zopet, dr. Fr. Veber navaja zoper racionalnost in zoper historično osnovanost vere čudeže, češ vera se opira na čudeže, a čudeže mora znanost iz zgodovine in zgodovinskega utemeljevanja a priori izločiti (str. 204—206). Zakaj pa? Predmet zgodovine, pravi, morejo biti le »istinita in za razvoj človeštva pomembna dogajanja«, kot taka pa ne smejo nasprotovati »nikakim zakonom katerihkoli drugih, t. j. nezgodovinskih znanosti« (logike, psihologije, prirodoslovja itd.), čudeži pa po svojem bistvu nasprotujejo n. pr. naravoslovnim ali psihološkim zakonom (str. 205). »Tudi pri verovanju — zdaj v kateremkoli smislu bosedo — se nahaja le en kriterij, po katerem se določa znanstvena vrednost tega verovanja; ta kriterij je vselej le odločitev vprašanja, v koliki meri se dotično verovanje z vsemi siceršnjimi znanstvenimi rezultati strinja, oziroma tem rezultatom nasprotuje« (135).

Če naj začnemo s koncem, naj takoj izpovemo, da se z njim v eni trditvi popolnoma strinjamo. Namreč vera, ki nasprotuje le enemu zares znanstvenemu rezultatu, je sama sebe obsodila. O tem ne more biti prav nobene pravde. Tisti nauk arabske filozofije o dvojni resnici je bil v srednjeveški filozofiji le tuja in časovna zabloda, ki so se ji veliki predstavniki skolastične filozofije takoj uprli in so jo zastopniki cerkve takoj obsodili. Tertullianov »credo quia absurdum« pa ni niti po črki Tertullianov, kar sedaj priznava Veber sam (Naši zapiski, 1921, 77), a še manj po smislu.⁴

Trditve pa, da je to soglasje edini kriterij, se nam pa zdi omejena. En, negativen kriterij, da; edini kriterij, ne. Tudi zgodovina je v svojem avtonomna znanost in ima pozitiven kriterij, kakor vse druge znanosti, t. j. razvidnost dejanstva. Če zgodovina čisto razvidno in nedvomno kaj dožene, je to dognano, pa naj druge znanosti pravijo, kar hočejo. Znanosti se morajo ravnati po dejstvih, ne pa dejstva po znanostih! Francoska akademija znanosti je v 18. stoletju parkrat določno izjavila, da poročila o meteorih ne morejo biti resnična, češ da nasprotujejo znanosti, pa so vendar bila resnična. Ko gre za dejstva, se mora umekniti vsak apriorizem. S tem pa prehajamo že k prvemu delu Vebrovega izvajanja. Da zgodovina kot taka ne more dognati čudežev kot takih, to je živa resnica. Skrb zgodovine more in mora le biti, da dožene in prizna dejstva. To pa je tudi njena dolžnost. Če je res dognala kako dejstvo, ga mora priznati, naj pravijo drugi znanstveniki, kar hočejo. Če se dejstvo ne sklada z njih teorijo, slabo za njih teorijo, ne pa za dejstvo. Zelo se čudimo, da se je tu tudi Veber vdal tistemu apriorizmu, ki kar a priori, samovoljno, kratkomočno zanika vse, kar se noče vdati apriorni teoriji o nemožnosti čudežev. Če je Bog-Stvarnik, je takoj evidentno, da so čudeži možni. In zakaj ne bi Bog kdaj posegel v vesoljstvo, da dokaže človeštvu svoje gospostvo? Dr. Veber v svojem »Uvodu« izpoveda le agnosticizem, ne pa ateizma, zato bi mogel logično reči le to: ne vem, ali so čudeži možni, ali ne, ne jih pa a priori zanikavati. A so proti zakonom, pravi. Proti

⁴ Tertullian je dokazoval zoper Marciona resničnost Kristusovega telesa. »Examinemus corporalem substantiam Domini, de spiritali enim certum est, Carnis quaeritur veritas.« Marcion je z doketi trdil, da je bilo Kristusovo telo samo navidezno in je kazal na razne »neumnosti« in »nemogućnosti«, ki bi sledile, če bi bil imel Kristus resnično telo, n. pr. da bi bil Sin božji križan, in bi bil umrl in vstal. Tertullian mu je odgovoril: »Sit plane stultum, si de nostro sensu iudicemus Deum!« Kajpada neumno, če hočemo z našim omejenim umom izmeriti božje skrivnosti! In potem proti Marcionu s tistimi krepkimi paradoksnimi oksimori izpoveda svojo vero: »Et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est.« Da, umrl je Sin božji — tebi se zdi neumno, a mi verujemo: da, iz groba je vstal — tebi se zdi nemogoče, a je vendar izvestno! Treba je čitati vse delo (De carne Christi) in tudi sicer poznati Tertulliana, da je mogoče take izreke po pravici in resnici presojeti!

kakšnim zakonom? Zakoni so razni: logični, moralni, psihološki, prirodoslovni itd. Čudeži naj bi bili proti prirodoslovnim zakonom. A kaj pravijo ti zakoni? Dr. Vebru samo to: N. pr. »naravoslovni zakon gravitacije ne pomeni nič drugega nego spoznanje, da vsa izpuščena telesa pod normalnimi pogoji padajo na tla, ker so do sedaj vsa taka telesa padala na tla in ker obstoji verjetnost, da bodo tudi v bodoče pod istimi pogoji padala na tla« (129). Nam so prirodoslovni zakoni več, a ne po naši, a še manj po Vebrovi teoriji je mogoče iz prirodoslovnih zakonov kaj sklepati proti čudežem. Če kdo pravi, da je videl n. pr. kamen, ki je letel kvišku, ali bomo na podlagi zakona gravitacije upravičeni sklepati, da to ni mogoče in da je torej poročilo neistinito? Ne, sklepali bomo, da je kdo kamen zagnal in da je tako druga sila premagala gravitacijo. Če bi torej zares zanesljive priče izpovedale, da so videle tak in tak pojav, ki presega vse naravne sile, bomo prav tako morali sklepati, da se je javila v njem, višja, nadnaravna sila. Zares ne vidimo, kako bi bila kaka znanost upravičena kar a priori take pojave zanikavati! Da mora vzprejeti znanstven zgodovinar vsako tako poročilo »le z največjo opreznostjo«, to je seveda jasno, ker naravni zakoni prav to pravijo, da se taki pojavi po naravnih zakonih ne gode in da se sploh, če so zakoni zakoni, navadno ne gode. A nikakor ne more a priori reči, da je dogodek »neistinit« (str. 134). Če bi nasprotovalo kako poročilo logičnim zakonom, bi bila stvar kajpada drugačna. Kar je logično nemogoče, sploh ni mogoče. Kar je pa naravno nemogoče, pa vprav naravno ni mogoče, ni pa protislovno, da se zgodi nadnaravno. Dr. Veber nekako podstavlja, kakor da bi čudež naravne zakone zanikaval. Toda čudež ne zanika nobenega zakona, čudež je le pojav, ki se javi mimo ali preko naravnih zakonov kot učinek višje nadnaravne moči.

Zopet pa priznavamo, da zgodovina kot zgodovina čudežev ne more dognati. Teologi pri čudežih jako dobro ločijo historično, filozofično in teološko resnico. Historično je mogoče le to dognati, ali se je kaj zgodilo ali se ni. To pa zgodovina tudi more dognati. Če n. pr. ljudje trdijo, da je Petru de Rudder hlood strl nogo, tako da sta bila konca kosti za palec narazen in je noga visela le še na koži in kitah, a da se mu je potem v lurški kapelici v Oostackerju kost hipoma zrasla in noga zacelila, so to poročila, ki jih je zgodovinarju mogoče »kontrolirati«. Sprejel jih bo kajpada »z največjo opreznostjo«, a če mu resni očividci to zatrjujejo in resni zdravniki potrjujejo, se bo moglo zgoditi, da bo dobil o tem dogodku tisto izvestnost, ki je o zgodovinskih dogodkih sploh mogoča. Ali naj mar sedaj dejstvo zato zanikuje, ker pravijo nekateri, da čudeži niso mogoči? Njega kot zgodovinarja čudeži sploh nič ne brigajo, njega brigajo le dejstva, in da je Peter de Rudder z zlomljeno nogo hipoma ozdravel, to je dognal, da je dejstvo. To je historična resnica (*veritas historica*).⁵

⁵ Prim. o tem: Guérison subite d' une fracture. Récit et étude scientifique par L. van Hoestenbergh, docteur en médecine, E. Royer.

Sedaj nastopi filozof. Filozof sprejme od zgodovinarja natančno poročilo o istinitem dogodku. Na podlagi tega poročila vpraša strokovnjake-zdravnike, kaj sodijo o dogodku. Zdravniki izpovedo, da po naravnih zakonih takšno ozdravljenje ni mogoče. Zlomljena noga se zaceli po naravnih zakonih najprej v treh tednih, nikdar pa ne hipoma. Hvala vam, gospodje zdravniki. Ker je pa Peter de Rudder, kakor je neprerečno dognano, vendarle hipoma ozdravel, mora biti vzrok ozdravljenja, če naravne sile tega nikakor ne zmorejo, nadnaraven. To vprav pa imenujemo mi čudež. Torej se je zgodil čudež. To je filozofična resnica o dejstvu (*veritas philosophica*).

Pristopi pa še teolog. Ta poizve, v kakšnih razmerah se je čudež zgodil. Dožene, da se je zgodil v lurški kapeli, ko je Peter de Rudder, ki je že toliko slišal o lurških čudežih, tudi sam zaprosil Mater božjo, naj bi tudi njega milostno ozdravila, da bi mogel preživljati svojo družino. Ta čudež — tako sklepa teolog — potrjuje torej dogmo o brezmadežni Materi božji in z njo dogmo o katoliški cerkvi. To je teološka resnica (*veritas theologica*).

Kje je tukaj kaj, kar bi ne bilo znanstveno metodično? Tu ni nobenega apriorizma, samo spoštovanje pred dejstvi in njih znanstveno ter filozofično umevanje. Če je pa le en čudež znanstveno filozofično dognan, je agnosticizem znanstveno obsojen, in če je združen s tem čudežem teološki odnos k dogmi, je znanstveno dokazana verovnost dogme! Nikakor ni torej naša vera lehkomišelná, pravi po pravici sv. Tomaž Akvinski, dasi je o nedoumnihih resnicah. Sicer bi pa bil največji čudež, če bi se bil svet brez čudežev izpreobrnil h krščanstvu, ki oznanja tako težke resnice — Kristusa križanega, ki je judom pohujšanje, poganom pa neumnost (1, Kor., 1, 23) — in nalaga tako težke dolžnosti. (*Contra gent.* I, c. 6.) Ta Tomažev argument je povzel tudi Dante v izpovedi svoje vere v *Divini Comedii*:

Se 'l mondo si rivolve al cristianesimo,
Diss' io, senza miracoli, quest' uno
E tal, che gli altri non sono 'l centesimo.

(*Par. c. 24, verz 106—108.*)

4. Po tem je pa že tudi jasno razmerje med znanostjo in teološko vero. Vatikanski zbor je postavil o tem razmerju ta-le načela, ki jih je bila že pred njim prav tako opredelila tudi skolastična filozofija:

a) Spoznanje znanosti in spoznanje vere se ločita po predmetu in po načinu: po predmetu, ker so prvi predmet vere transcendentne

docteur en médecine, A. Deschamps d. J., docteur en médecine et en sciences naturelles, Bruxelles. Librairie Scientifique L. Lagaert. 1900; (obširno znanstveno poročilo E. Wasmanna v *Stimmen a. M. Laach* 58, 1900, 113—128). Ozdravel je Petar de Rudder 7. aprila 1875, umrl je pa šele 22. marca 1898 v starosti 75 let.

resnice; po načinu, ker nam je spoznanje teh resnic dostopno le posredno po Kristusovem razodetju in pričevanju (moderno bi rekli: ker je spoznanje teh resnic le heteronomno v našem smislu besede).

b) Med vero in znanostjo ne more biti nobenega nasprotja (torej nobenega »idejnega antagonizma«), saj je prvo počelo obeh Bog, Bog pa ne more sam sebe zanikati in resnica ne more resnici nasprotovati. Videz kakega nasprotja mora biti le odtod, da se ali dogme prav ne umevajo ali pa da se razglašajo neosnovane hipoteze za znanstvene rezultate.

c) Ne le, da med vero in znanostjo ni nasprotja, se marveč znanost in vera vzajemno podpirata: znanost dokazuje temelje vere in na osnovi dogem razvija teološko znanost; vera čuva slabotni človeški um zmot in bogati njegovo spoznanje.⁶

Pravi vernik se torej prav nič ne boji znanosti in se mu resna znanost tudi ne zdi prav nič »sumljiva«, prepričan je marveč, da vsaka znanost po svoje vodi k Bogu. Strašilo o nasprotstvu znanosti in vere izhaja le od nasprotnikov vere.

Jasno je pa tudi po tem, da je poleg drugih znanosti teološka znanost prava in samostojna znanost, namreč znanost (v smislu I 3), ki ji je versko dejstvo cilj in osnova. Teoloških ved je torej dvoje vrst: so vede, ki preučujejo možnost in istinost dejstva samega (historične, filozofične in biblične uvodne vede), in so vede, ki skušajo versko dejstvo s tako bogato vsebino in tako mogočno realizacijo v teoretičnem in praktičnem razvoju doumeti (eksegeza, dogmatika, zopet filozofija, liturgika, cerkvena zgodovina, moralka, cerkveno pravo, ascetika, mistika, krščanska pedagogika). Med svetnimi vedami in teološkimi vedami je samo ta razlika, da je dejstvo svetnih ved, če ga tudi mnogokrat verujemo, vendarle po svoji naravi »notranje« vidno, zadnje dejstvo teoloških ved pa le »vnanje«; glede metode pa ni nobene bistvene razlike. Ker je pa krščanstvo tako mogočen pojav v zgodovini človeštva, je gotovo vredno vsestranskega študija.

5. Toda to je že v zvezi z zadnjo točko Vebrovih trditev, da bi bila namreč znanost veri vedno kulturno nadrejena.

Da vere ni brez znanosti (v širšem pomenu umskega spoznanja), a da je možna znanost brez vere, o tem ne more biti nobenega dvoma. Ratio ante fidem, znanost je pred vero, to je bil izdavn aksiom tudi teologije. Cerkev je obsodila »tradicionalizem«, ki je hotel, da je prvo vera, potem razum. Bonnetty je moral podpisati stavek: *Rationis usus fidei praecedat* — prvo je umsko spoznanje, potem šele je vera.⁷

Toda povsem drugo je vprašanje o kulturnih vrednotah. ki jih vsebujejo zgolj naravne umske spoznave ali pa vera, recimo konkretno, krščanstvo. Tehnično kulturo so res prinesle svetne

⁶ Concil. Vatic. sess. III. c. 4; De fide et ratione. (Bannwart-Denzinger¹⁰, nr. 1795—1799.)

⁷ Bannwart-Denzinger¹⁰, nr. 1651.

vede, a največje in najvišje etične vrednote je dalo iz svojega krščanstvo. Dr. Veber se zelo moti, če misli v »Uvodu v filozofijo« (1—15), da bo vsaj filozofija mogla kdaj nadomestiti krščanstvo. Ne filozofija, ne nobena druga veda! Vsa zgodovina izpričuje, da poteka etična kultura samo iz globin religije in religije najčistejši in prvi vir je božje dejstvo, ki ga najgloblje dosega vprav — vera!

H. Wendel o Jugoslaviji.

Aus dem südslawischen Risorgimento. Von Hermann Wendel. Verlag F. A. Perthes, Gotha 1921. Cena K 54-60.

To je četrto in do sedaj največje Wendelovo delo o Jugoslovanih, ki ga je izdal pisatelj sant v obliki knjige. Z jugoslovanskim vprašanjem se bavi Wendel že nekako od aneksijske krize l. 1908 in je že pred svetovno vojno potoval po Srbiji, Bolgariji, Macedoniji, Črni gori in Albaniji. Knjigi, ki ju je med svetovno vojno izdal — pravilneje: spisal, ker je cenzura delo o Macedoniji zaplenila —, namreč »Südosteuropäische Fragen« in »Makedonien und der Friede« (dogotovljena v septembru 1917), se ozirata samo na imenovane pokrajine. Naši javnosti bo bolj malo znana polemika, ki se je vršila v juliju, avgustu in septembru l. 1917 v »Vorwärts-u« med Wendelom in Risovom, takratnim bolgarskim poslanikom v Berlinu, o macedonskem vprašanju, kjer je Wendel nastopil proti bolgarskim pretenzijam na vso Macedonijo, češ, da so skoro vsi prebivalci Macedonije Bolgari.¹ Ob svojem petem popotovanju med Jugoslovane je l. 1919 obiskal Wendel prvokrat tudi Slovence in Hrvate. O vtisih, ki jih je dobil na tej poti, nam poroča v knjigi »Aus und über Südslawien«.² Ko pa se je dovršilo — razen kolikor se tiče bolgarskega dela Jugoslovnanov — njih risorgimento, o katerem je pisal na prvem mestu že v »Südosteuropäische Fragen«, je pozdravil mlado Jugoslavijo z delom, o katerem danes poročamo.

Pri spisih, ki jih pišejo zastopniki drugih narodov o nas, smo navajeni iskati kakih posebnih političnih namenov, ki so poklicali dotična dela v življenje. Krek je sicer rekel, da se z Masarykom ujemata v tem, da gentleman nikdar ne reče: »Ti si to storil iz tega in tega namena,« ker namene presoja Bog. Ljudje moremo presojati samo dejanja kot taka, ali so dobra ali slaba, in jih ali odobravati ali

¹ Ti Wendelovi in Risovovi članki so izšli v srbskem prevodu na Krfu l. 1918 pod naslovom: »O Makedoniji i Makedoncima. Članci Vendl-Rizov-Tomić. Sredili i izdali I. T. Marković i Svet. Tomić.« — Knjiga je izšla tudi v angleškem prevodu. — Med vojno zaplenjena knjiga »Makedonien und der Friede« je izšla l. 1919. (Musalion Verlag, München).

² Gl. članek: »Herman Wendel o Jugoslovanih« v »Slovencu« z dne 22. in 23. okt. 1920.

odklanjati. Kaj je človek nameraval s svojim delom, je njegova stvar. Zato hočemo mi o namenu, ki ga ima Wendel pri svojih spisih in Jugoslavici, povedati samo to, kar nam pove o tem on sam. »Ne kanim preporučivati možda kakav savez izmedju Jugoslavije i Njemačke,« je pisal on v zagrebški »Novi Evropi« z dne 30. dec. 1920, torej istočasno kakor je izšla naša knjiga. Smoter, ki gre za njim Wendel, je večji in pomembnejši: prispevati hoče »einen Stein zum Zukunftsbau einer geeinten Menschheit,« kakor pravi v predgovoru. (Podčrtal sem jaz; Wendel ne podčrtava ničesar razen lastnih imen.) Kakšna je njegova slika bodoče zgradbe človeštva? Mislim, da se Wendel precej strinja s tem, kar je napisal o Stroßmayerju na str. 128:

»Aus der frommen Weisheit eines Herzens, das in waffenstarrer Zeit sich den Glauben an die Güte als die wahrhaft wirkende Kraft des Weltgeschehens bewahrt hatte, stieg seine Erkenntnis: ‚Es täuscht sich jeder, der wähnt, auf der Welt Dauerndes und Bleibendes mit Gewalt erreichen zu können,‘ und alle seine Sinne waren einer neuen, werdenden Weltordnung weit geöffnet, deren Geburtswehen er zu verspüren glaubte, einem neuen Europa, gegründet... auf Einheit der Völker, Wahrheit und Gerechtigkeit.«

Knjiga obsega na 193 straneh 6 odstavkov: Dositej Obradović, Ljudevit Gaj, Omladina, Josip Juraj Stroßmayer, Svetozar Marković in Janez Krek. Kateri vidiki so bili pisatelju merodajni pri izbiri oseb, na katerih je hotel pokazati Nemcem »von einem verkannten und geschmähten Volke... daß es auch einen Himmel über sich hat und Sterne³ an diesem Himmel?«

Že naslov knjige kaže, da se je dotičnik moral najprej odlikovati pri delu za jugoslovanski preporod. To je rdeča nit, ki se vleče skozi vse delo. »Als 1783 Dositej Obradović nach dem Gänsekiel griff, um seinen Brief an Haralampija für den Druck niederzuschreiben, begann er ein Buch, das Janez Krek beendete, als er 1917 den Schlußpunkt unter die Mai-Deklaration setzte.« (Str. 192.)

A mislim, da samo ta moment pisatelju ni zadoščal. Njegovo delo je več nego samo odlomki iz zgodovine jugoslovanske misli pri Srbih, Hrvatih in Slovencih. On je hotel pokazati Nemcem ne samo Jugoslovane preteklosti, ampak tudi vpogled v dušo Jugoslovancev sedanjosti; hotel je Jugoslovane nemškemu pojmovanju približati. Ni sklenil brez vzroka svojega dela s stavkom:

»Aus der Jugendbegeisterung des Illyrismus und dem Gefühlsüberschwang der Omladina, aus der zielsicheren Verstandesklarheit Obradovićs und dem mitreißenden Zukunftsglauben Stroßmayers, aus dem entschlossenen Umsturzeifer Markovićs und der prägenden Kraft Kreks, aus all diesen sich widersprechenden und doch ergänzenden

³ »Zvezda« na narodovem nebu zbudi v literarno izobraženem Nemcu spomin na Heinejeve besede, ki je v prvi polovici minulega stoletja primerjal »die glänzende Milchstraße großer Menschenherzen« v Franciji s takratnim »brezzvezdnim« nebom Nemčije. (Wendel, »Heinrich Heine«, str. 150.)

Teilen einer geistigen Erbschaft formt sich heute die süd-slawische Seele.«

Ko sem bral v belgrajski »Politiki« z dne 12. januarja 1921 poročilo M. Sv. Jovanovića o naši knjigi, sem osupnil nad stavkom: »Jugosloven u ovoj knjizi neće naći ništa novo.« Jaz se žalibog med te Jugoslovane ne morem prištevati.⁴ Wendel namreč nikakor ne podaja samo biografije imenovanih mož, ampak ti duševni delavci mu služijo kot izrazite osebnosti samo za središče, okoli katerega razvije kulturno sliko cele dobe, v kateri je dotičnik živel, opremljeno z neštetimi drobnimi podatki. (V knjigi se nahaja kakih 600 imen piscev in politikov.) Skoro bi prej podpisal paradokсни stavek Jovanovićevev, »da mi imamo večih Jugoslovena van Jugoslavije nego u njoj samoj,« z omiljujočo pripombo »u ovom trenutku«. Wendel namreč veruje neomajno v bodočnost Jugoslavije, ne motijo ga razne otroške bolezni ob njenem postanku in smatra, da bo jugoslovansko vprašanje rešeno šele takrat, kadar bodo združeni v skupni državi vsi Jugoslovani do Črnege morja, z Bolgari vred.

V dosedanjih delih o Jugoslovanih smo srečavali Wendela v prvi vrsti kot zgodovinarja in praktičnega politika. V knjigi o našem vstajenju se nam predstavi tudi kot slovstveni zgodovinar. Pisatelj se je baval namreč že na vseučilišču poleg zgodovine in narodnega gospodarstva tudi s slovstvom in je napisal o svojem pesniku ljubljencu Heineju obširno knjigo.⁵ Zato se čuti v družbi literatov prav tako domačega kakor med politiki in zgodovinarji. Tuje mu je, da bi se postavil pri presoji velikih duhov, ki nas seznanja z njimi, na kako strankarsko stališče. Pod njegovim dletom ti raste pred duševnimi očmi podoba Dositejeva, ki je pobegnil iz samostana, obiskal v večni revščini skoro vsa kulturna središča Evrope v drugi polovici 18. stoletja ter postal svobodomiseln glasnik nemške prosvete med

⁴ Tudi ne vem, kako naj spravim Jovanovićeve besede v sklad s trditvijo poslanca prof. dr. Sime Markovića v seji ustavnega odbora začetkom februarja 1921. Očital je dotedanjim srbskim politikom, da pred vojsko niso dovolj storili za duševno zblizanje jugoslovanskih plemen; za dokaz je navajal, da srbski dijak, ki je dovršil gimnazijo, v šoli ni bil skoro ničesar slišal o Slovencih. — Podobno je bilo na slovenskih gimnazijah, kar se tiče srbskega slovstva. — Jaz sem v nasprotju z Jovanovičem celó mnenja, da bi tudi tisti Jugoslovan, ki bi poznal vso jugoslovansko literaturo, iz katere je črpal Wendel, vendar našel v knjigi še marsikaj novega. Pisatelj se je bil namreč lotil dela z obširnimi poznanjem nemških mislecev, ki so na jugoslovanske kulturne delavce dostikrat močno in neposredno vplivali (n. pr. Wolff na Obradovića itd.).

⁵ Heinrich Heine. Ein Lebens- und Zeitbild von Hermann Wendel. Verlag von Kaden & Comp., Dresden. — Tudi v tej knjigi sta združeni literatura in politika. Njena tendenca je izražena v pogumnih besedah, zapisanih v predgovoru februarja 1916: »Es lebe Deutschland! Vive la France! Es lebe die deutschfranzösische Verständigung!« — lep primer, da pisatelj svojega mnenja ni menjal ne med vojno in ne po vojni.

Srbi. Pelje te v palačo katoliškega škofa, ki mu je geslo: »Vse za vero in domovino!«, škofa, ki se ni boril, ampak zidal; »wie ein Riese auf das Gebalge von Zwergen blickte er auf das Gezänk des Alltags herab«; ne boš bral brez ginjenosti odstavka III. (str. 123—134), ki ti predoči Stroßmayerja v njegovi skrbi za jugoslovanstvo. Kot živo nasprotje sledi Stroßmayerju nemirno življenje Markovićevo, ki je osnoval prvo socialistično stranko med Srbi in ustanovil prvi socialistični list na Balkanu sploh; preganjan iz kraja v kraj, je vendar vsadil v svojem kratkem življenju — v 29. letu je podlegel jetiki — korenine, iz katerih sta se razvili dve stranki: radikalci in socialisti.

Branje Wendelovih spisov bi primerjal poti na goro. Včasih greš s pisateljem po strmih potih, prerivaš se skozi gosto grmovje podatkov, paziti moraš pri vsakem koraku — pri vsakem stavku, sem hotel reči; in ta pot te tudi precej utruji. Nato pa dospeta na zložnejše dele poti, z lahkoto in veseljem slediš pisatelju in pri vsakem koraku se ti nudi nov užitek. In skoro bi rekel, da je treba bralcu, ki hoče izčrpati vsebinsko bogastvo in lepoto jezika v Wendelovih spisih, nekaj malo veselja do duševne turistike.

Ker sem že poprej priznal, da se ne morem prištevati med tiste srečne, ki v knjigi ne najdejo ničesar novega, ampak sem se pri branju učil, zato tudi ne morem kontrolirati točnosti slike srbskih in hrvaških velikih mož. V tem oziru počakajmo, kaj bodo rekli srbski in hrvaški poročevalci. Do danes (20. januarja) mi je prišla v roke samo še sodba Srba Jovanovića, in ta je zelo pohvalna.⁹ Pač pa je nam Slovencem dobro znana slika Krekova; iz nje ši bomo lahko napravili sodbo o Wendelovi temeljitosti.

Od Kreka do Wendla je dolga pot; loči ju narodnost, loči ju konfesija (Wendel je po veroizpovedi protestant), loči ju strankarska pripadnost (Wendel je socialist, dasi veljajo brezdvomno tudi o njem besede, ki jih je zapisal na str. 154 o Markoviću, da ne nosi »ein Parteiprogramm... in der Tasche, sondern ein Weltbild in der Seele«), torej skoro vse, kar danes dela med ljudmi včasih pravcati kitajski zid. In vendar je podal Wendel o Kreku tako živo sliko, kot da te razdalje sploh ne obstojajo. V tem oziru je knjiga vzor redke objektivnosti. Preko vseh ovir je sijala pisatelju čista veličina Krekove osebnosti kot človeka in javnega delavca, ki je očitvidno omilila

⁹ Preden je odšel rokopis v tiskarno, je izšlo prav tako priznalno poročilo o knjigi še v ljubljanski »Jugoslaviji« (z dne 25. in 26. jan.; napisal dr. O. Rybař), v 1. letošnji številki »Naših zapiskov« (Erjavec) in v Glasniku profesorskega društva v Belgradu (Jer. Živanović); čujem tudi, da je v januarju 1921 izšlo poročilo še v zagrebski »Riječi« in sarajevski »Pravdi«. Dne 22. febr. t. l. je poročal o knjigi »Slovenec« (F. S.), ki je prinesel v listku istočasno tudi vsebino nekaterih poglavij. Ob stoletnici Stroßmayerjevega rojstva je priobčilo »Jutro« dne 4. febr. t. l. nekaj odstavkov iz knjige v prevodu. Poročilo o knjigi je prinesla tudi »Hrvatska Prosvjeta« (VII., 2, napisal P. G.). Prav pohvalno oceno je prinesla tudi »Nova Evropa« 11. aprila 1921.

ljubljenca slovenskega naroda tudi pisatelju, da se je z ljubeznijo vglobil vanj. Vsi vemo, kako revna je še pri nas literatura o Kreku. Z izdajo njegovih vsaj glavnih del še nismo niti pričeli. Po dnevnikih in revijah, po stenografskih protokolih, koledarjih in manjših brošurah so raztreseni kosi, iz katerih je sestavil pisatelj Krekov kip. In sestavil ga je tako, da se nič ne pozna trud, ki ga je stalo zbiranje gradiva. Samo poznavalcu literature o Kreku zazvene ob posameznih podatkih po glavi imena: Brajević, Rogulja, »Ob 50letnici«, almanah »Luči« i. dr.

Odstavek o Kreku nosi geslo: »Začeti je treba, to je vsa skrivnost.« Krek je mož neumornega nesebičnega dela, po izobrazbi prvi med svojim narodom, prvi tudi po demokratičnem mišljenju, ki mu je že v naravi, in po ljubezni do ljudstva. Organizacija mu je »čarobni ključ do prihodnosti«, osebni stik z ljudmi »oživljajoči čarobni poljub«. Mož velike koncepcije, vzvišen nad vsako malenkostjo, neodvisen navzgor in navzdol, »kot zrno klen in zdrav«.

V posameznostih se opazi seveda tu in tam kaka majhna netočnost, prevzeta iz virov ali povzročena po pomanjkljivosti virov. Dovoljujem si tu opozoriti na nekatere stvari, ki bi morda utegnile biti knjigi v korist, še preden izide v novi izdaji. Kajti neki zagrebški založnik si je že koncem avgusta 1920, komaj da je bila knjiga v rokopisu gotova, zasigural pravico prevoda iz rokopisa v hrvaščino, tako da bo morebiti v kratkem izšla knjiga v prevodu.

Pisatelj citira n. pr. na str. 178 nekoliko popravljene besede, ki jih je, kakor poroča Rogulja, zažrmel Krek l. 1907 na velikem zagrebškem sestanku nad Hrvate in Slovence, ki so ga sprejeli po njegovem mnenju s prevelikim navdušenjem: »Maledictus, qui confidit homini, et est ille etiam Dr. Krek!« Prvi del se glasi pravilno po svetem pismu: »Maledictus, qui confidit in homine,« in tako ga je Krek, kolikor se jaz spominjam, tudi citiral, kakor je tudi v drugem delu rabil pravilno konjunktiv »sit«. To naj mi bo dovoljeno konstatirati radi tega, da ne bodo v bodoče latinščine večši biografi imeli opravičenih slovničnih pomislekov proti tem značilnim Krekovim besedam, kakor smo opazili te pomisleke to pot pri Wendelu, ki je Roguljo sicer malo popravil, a ga je vendar od radikalne korekture zadržal ozir na drugače tako zanesljivega avtorja.

Našli ga niso mrtvega dne 9. oktobra 1917 zjutraj, ampak 8. oktobra zvečer.

V Alojzijevišču je bil Krek v II., III. in IV. gimnazijskem razredu, torej od 1877 (ne 1878) do 1880.

Res je, da je Krek med prvo balkansko vojno krepko pomagal, da je ostal »Slovenec« dosleden svojemu jugoslovanskemu stališču, čeprav je enkrat napisal Š.(usteršič) članek, v katerem je vel dunajski veter. Šusteršič je namreč delal na to, da bi pisal »Slovenec« po želji avstrijske zunanje politike, a Krek in Žitnik (ki je priobčil takrat svoje sijajne članke o balkanskem vprašanju) sta njegovo nakanu prekrizala.

Vendar pa se je ta boj izvojeval v najožjih krogih stranke in meni ni znano, da bi bilo takrat Krekovo odločno jugoslovansko

stališče zbudilo v širjih plasteh stranke (ki — mimogrede rečeno — o sporu niso ničesar vedele) kako sovraštvo proti Kreku. (Wendel str. 189.) Slovenci so gledali v prvi balkanski vojni naravnost sveto vojno križa proti polumesecu, ki naj prinese zatirani raji zaželjeno svobodo, in veselje nad turškimi porazi je bilo iskreno in splošno. Tudi je bil Krek takrat še močan, nedotakljiv. Stvar bo pač taka-le: pozneje, ko se je začela med svetovno vojno proti Kreku gonja iz razlogov, pri katerih njegovo stališče do jugoslovanstva n i k a k o r n i b i l o n a j v a ž n e j š e, se je uporabljalo proti njemu tudi dobrodošlo orožje »srbofilstva«; kot jasen dokaz za Krekovo srbofilsko mišljenje se je navajalo njegovo navdušenje za stvar balkanskih kristjanov l. 1912/13, ki je bilo znano tudi vladi. Moje mnenje je, da so šele med svetovno vojno začeli šteti Kreku njegovo mišljenje med prvo balkansko vojno v zlo mnogi, ki so bili takrat z njim v tem oziru še istega mišljenja ali vsaj niso v javnosti zavzemali drugačnega stališča. Bilo mi je mnogo do tega, da se stvar definitivno dožene; zato sem govoril o stališču pristašev SLS do balkanskih zaveznikov tudi z drugimi (dr. Cankarjem, dr. Debevцем, V. Stesko i, dr.), ki so vsi soglašali, da je bil slovenski narod brez ozira na strankarsko pripadnost in izobrazbo v prav tako odločni fronti proti Turkom kakor Krek. Mešana čuvstva, s katerimi so spremljali zavezniške zmage oni, ki so stali pod vplivom nemških listov, kakor »Reichspost«, niso našla v javnosti nikakega odmeva. (Tudi »Reichspost« je prinašala v začetku simpatična poročila z bojišč; toda kmalu je bil prvotni dopisnik od-poklican in smer lista se je obrnila.)

Pač pa se je začela istočasno v maju 1913 (proti koncu prve balkanske vojne) proti Kreku tista gonja doline šentflorijanske, ki je zadalja Kreku najhujše krivice in mu omajala marsikakega pristaša. Vedno sem bil mnenja, da je ta zadeva škodovala Kreku v stranki mnogo več nego njegovo »srbofilstvo«. Ako bi ne bila omenjena stvar omajala Krekovega stališča v stranki, bi si Šusteršič bržkone ne bil nikdar upal pričeti boj proti Kreku pod kakršnokoli — pretvezo.

Mislím, da se bo vsak raziskovalec Krekovega življenja, ki ne bo sam veren katoličan, ustavil pri točki o Krekovi globoki vernosti, ustavil tem bolj, čim globlje bo prodril v življenje »vedno gibčnega«, ki »ni postavil svojemu teženju po spoznanju nikakih mej«, »nikdar površnega«, ki je »vedno šel do dna«, v čigar možganih »ni bilo nobenih zaprtih vrat«, h kateremu »le malo izmed velikih mislecev in pesnikov ni govorilo.« (Str. 177.) Tudi Wendel je očitvidno obstal ob misli, da je ta mož dosledno moral verovati n. pr. tudi v dogmo o papeževi nezmotljivosti, s katero je hotel konci l. 1870. »zamašiti zadnjo špranjo v zgradbi cerkve proti luči 20. stoletja« (str. 109). Pisatelj si to razlaga tako, da je bil Krek pač rojen med narodom, ki je postal po protireformaciji dvakrat katoliški, da je bil vzgojen v Alojzijevišču, semenišču in Avguštineju in da je »pustil dvom tem manj preko praga svoje zavesti, ker je ležal glavni del njegove duševne delavnosti na drugem polju«. Zato je bilo »das Katholische gewissermaßen nur die Sprache, in der er seine Gedanken aus-

drückte«. (Besedilo »seine« bi jaz radi jasnosti podčrtal.) Res je bil Krek uverjen, da je vse, kar uči zdrav razum, v soglasju s katoliško vero, da mora biti v soglasju, ker nam Bog ni mogel dati uma zato, da ga — ne rabimo. Vendar pa do svoje vernosti po mojem mnenju ni prišel brez bojev. O tem še ni pri nas nikdo pisal. Pred kratkim sem pregledoval na podlagi katalogov učne uspehe, ki jih je dosegel Krek na gimnaziji in v semenišču, in sem videl tole. Krek je bil v Alojzijevišču samo na nižji gimnaziji. Na višji gimnaziji se je po pripovedovanju njegovih sošolcev pečal skoro izključno s predmeti, ki se niso poučevali v šoli: z učenjem tujih jezikov (francoščino in italijanščino je obiskoval v šoli kot prosta predmeta, zraven se je učil še angleščine in več ali manj tudi slovanskih jezikov) in vsestranskim čitanjem, o katerem so pričale njegove sijajne naloge. O teh mu je rekel prof. Heinrich že v 3. razredu, da so to naloge osmošolca. O zanemarjanju šole pa pričajo ne samo pogosti redi »hinreichend« ali »ungleichmäBig« v pridnosti, »genügend« v raznih predmetih, menda dvakrat celo v verouku, in gotovo tudi stalni »entsprechend«, ki se ga je Krek od konca četrtega razreda pa do mature znebil samo enkrat in ga zamenil z »minder entsprechend«. Ko pa je prišel v semenišče, se je resno poprijel svojega strokovnega študija, v kolikor je bilo naporno študiranje pri njegovi neverjetni nadarjenosti sploh potrebno. To pripovedujejo njegovi tovariši, isto pričajo tudi njegova izpričevala, kjer je imel i v nravnosti i v porabnosti i v vseh predmetih vedno samo najboljše rede; v katalogih se kar blišči z veliko pisanih »Erste Klasse mit Vorzug«. Mislim, da je tudi Krek preživel svojo viharno dobo, ko je videl čolnič življenja v nevarnosti. Po mojem mnenju mu je pa služila pri tem kot kompas globoka pobožnost njegove matere, edine osebe, ki mu je po njegovih lastnih besedah imponirala, in neomadeževano življenje. In morebiti je baš radi tega pozneje tem bolj cenil študij, ki je dal po njegovem prepričanju ladji zopet pravo smer. Zato pa je tudi imel toliko umevanja za položaj vseh, ki iščejo resnice, za kar je najlepši dokaz njegov znani govor v debati z Masarykom. —

Nemškemu tiskarskemu skratu slovenska imena dostikrat niso bila prav po godu, zato jih je nekoliko predrugačil. (Ima se glasiti n. pr. na str. 179 »Turški križ« in »Tri sestre«, na str. 48 »Caf« in »France«, na str. 190 »Šusteršičevci«, str. 180 »politično« i. dr.) Tudi letnica 1815 na str. 37 je brzkone tiskovna pomota mesto 1813. Bolj moti na str. 12, 22, 126 in 127, da pisatelj včasih ne razlikuje dovolj jasno katoličanov rimskega obreda, katoličanov grškega obreda in pravoslavnih. — Jaz bi tudi z ozirom na Kreka besedo »Südslawe« na str. 162, IV, vrsta 8, zamenil s »Serbe«.

Vsekako pa moramo reči, da je Wendel zanesljiv in duhovit vodnik po kraljestvu duhov v Kolarjevih »slovanskih nebesih«.

J. Dolenc.

Umetnost. Poezija. Leposlovje.

Ivan Ev. Šarić: *Salve Regina: Stihovi u čast Gospi (1895 do 1920)*. — Sarajevo, Kaptol Vrhbosanski 1920.

Sredi modernega umetnostnega iskanja in gibanja se nam zdi pričujoča Šarićeva zbirka kakor pokojno, sanjavo svetišče v samotni tišini; kakor slovesen pozdrav in klic iz daljnih onemelih stoletij; kakor neporušna skala poleg šumečega toka časov. Kako je mogla vzkliti taka roža na vrtu naše moderne kulture?

Biskup Šarić misli kakor veliki angleški pesnik Francis Thompson: »Katoličani! Ako vi ne poznate vrednosti poezije, jo pozna Bog in božji neprijatelji.« Mi, katoliški Slovenci, premalo poznamo vrednost poezije in ne priznamo in ne priznavamo posebne vrednosti religiozni poeziji, ki je samoposebi najlepše leposlovno polje.

Biskup Šarić je v tem pogledu tudi naš apostol. Pozna važnost in pomenljivost verske poezije, kakor so jo poznali njegovi veliki apostolski predniki v prostranem katoliškem svetu. Časi sv. Efrema, sv. Pavlina Nolanskega, sv. Gregorija iz Nacianca in drugih so zasijali i v Hrvatih po Šarićevi poeziji. Hrvatski listi (vsaj vsi katoliški) visoko cenijo njegovo delo, ker priznavajo verski poeziji tudi v novodobni literaturi domovinsko pravico. Pri nas Slovencih se pa religioznemu pesništvu — kolikor ga je — godi kakor hrvatskoslovenskemu delu naše države v Belgradu. Kolikor vemo, sta se v zadnjih letih le dva naša slovstvenika, in le mimogrede pohvalno izrazila o velikem pomenu religioznega pesništva: dr. I. Šorli v »Zvonu« l. 1916 in dr. I. Pregelj v »Mentorju« l. 1917 in v »Slovincu« l. 1920.

Ali ni vsa tozadevna krivda v kritiki, dobršen del te krivde nosijo tudi religiozni stihotvorci. Niti slovenski niti hrvatski glasniki na tem polju niso dovolj iskreni, dovolj globoki in dovolj moderni, kakor je prav. Šariću ne boste odrekli ne prvega, ne drugega, ne tretjega. Šarić je iskren. Ne očitajte mu verske tendence! Stvarnik je imel tendenco, ko je svet ustvaril in vsak umetnik ima in mora imeti svojo tendenco pri ustvarjanju svojega dela. Šarićeva tendenca se nikomur ne usiljuje, pa tudi nikogar ne odbija, ker je njegova pesem dovolj globoka. In dovolj moderna. Ako pod to besedo razumemo predvsem tisto značilno preprostost, ki skuša z najenostavnejšimi sredstvi ustvariti umotvor: v danem slučaju: pesem. Verjeti moramo, kar je najpreprostejše je i najvišje, najbogatejše in vsebinsko najpolnejše, potem šele bomo v silni meri doživeli, da je res tako.

S to vero in vnemo je ustvarjal Šarić svoje pesmi; v pričujoči knjigi »Salve Regina« predvsem z ozirom nanjo, ki je med ženami hvale najvrednejša. Brez Nje ni mogel Dante zvršiti svoje pesnitve: *Divina Commedia*, ne Petrarca svojih sonetov, ne Goethe svojega Fausta in tudi naš Prešern je šel v svojem Krstu:

Tje na otok, z valovi ves obdani,
v današnjih dnevih božjo pot Marije.

Pač res: prijetna božja pot je Šarićeva *Salve Regina*, z veličastnim koncem, epskim spevom *Judita*. V Šarićevi poeziji sta duh in srce, misel in čuvstvo spojena v lepem edinstvu; verzi teko z blagodejnim in blagodnečim naglasom kakor vrelci, polni sladkosti (ne sentimentalne) harmonije, ljubezni, modrosti. To je sicer stvar, ki ne bo za vse, vendar tisti, ki nam v lepi besedi in umetnosti načeljujejo, ki bi morali ljudstvu umetnost posredovati, bi morali verjeti v pomen in prihodnost verske poezije. Moč naših načel je v naši veri.

Šarić je svojo najnovejšo knjigo — prav in pomenljivo! — posvetil našemu knezoškofu Jegliču. A. M.

Fran Levstik: Poezije. I. Uredil C. Golar. V Ljubljani 1920. Založila Jugoslovanska knjigarna. Str. XVI. + 140.

Levstik je bil samo l. 1854 svoje pesmi izdal v obliki knjige in s polnim imenom; kar jih je pozneje zložil, (in dosti jih jel), jih je objavljaval večinoma s psevdonomi v raznih listih. In tako je bila tega največjega trpina med našimi slovstveniki zadela še ta krivica, da so ga sodobniki le malo poznali kot pesnika. Šele l. 1891, torej štiri leta po njegovi smrti, je Fr. Levec v dveh debelih zvezkih izdal vse pesniško delo Levstikovo, in šele tedaj smo se prav zavedali, kaj nam je bil Levstik tudi kot pesnik. Vendar je pa Levčeva (Bambergovca) izdaja imela to napako, da so bile Levstikove pesnitve urejene po pesniških oblikah: lirične pesmi, ode, soneti itd. Zato pomeni izdaja Jugosl. knjigarne velik korak naprej, ki ga z veseljem pozdravljamo. Prvi zvezek obsega — v glavnem — vse Levstikovo pesniško delo od prvih začetkov na gimnaziji pa nekako do tedaj, ko je nehal biti inštruktor in domači učitelj, torej od l. 1849—1860. Uvrščena je tu lirika (pesmi, soneti, ditirambi, ode) in epika (romance in balade), tako da se iz knjižice z velikim pridom učimo, kaj je Levstik v tistih letih kot pesnik čutil in pesnil. Bila so to — v politiki — leta absolutizma, v Levstikovem življenju pa najprej vesela dijaška leta na gimnaziji, potem bivanje v Olomucu, zatem nekaj mesecev na Dunaju, nato stradanje v Retjah, zatem ubijanje s poučevanjem grofovskih otrok, spet stradanje, potem končno spet poučevanje na Kalcu na Notranjskem, torej izgubljanje dragęga časa. In vse to doživljamo ž njim v pesnitvah tega I. zvezka. Vidimo ga v veseli dijaški družbi, kjer ima on prvo besedo (Študentovska zdravica, Opomin k veselju, Na vseh svetnikov dan), vidimo ga o počitnicah med kmetskimi očanci (Povsod ni sreče), vidimo ga, kako l. 1852. zamišljen stoji ob Prešernovem grobu; spremljamo ga na izprehodih v naravo (Pomladni izprehod, Prva pomladna bučela), ki mu je navdihnila nesmrtnne pesmi razpoloženja (Otvi); spremljamo ga na veselem potovanju (Popotnik); spremljamo ga v Olomuc (Olomuc, Domotožnost); tu čitamo prve Levstikove erotične pesmi, bolj bigotne nravi, a čutimo pa ž njim že tudi njegovo prvo veliko bridkost v »Toninih pesmih« (Toni, Srečni mrak); v tej dobi je nastala njegova — morda najlepša lirična »Deklica in ptič«, takrat tudi balada »Ubežni kralj«. S tem drobnim zvezkom

v roki torej — da poudarimo še enkrat — na zanimiv in prijeten način študiramo ne samo Levstika tistih let, ampak tudi vso mladino in vse razpoloženje naroda.

Vzemi torej in proučuj!

G. uredniku bi pa radi — za event. drugo izdajo — štiri reči pripomnili: 1. naj bi bil bolj dosleden in kar sodi v to dobo, vzel res v I. zvezek: n. pr. iz II. zvezka sodijo v I. Pri oknu, Tiha žalost (med »Tonine pesmi«), takisto Na Pivki, če jih je že vzprejel, dalje: Knezov sin, Na sv. Roka dan, Na Gorenjskem; 2. o p o m n j e na koncu teksta naj bi bile bolj izdatne (v. I. zv. jih sploh ni) in naj bi urednik z večjo ljubeznijo upošteval vse, kar pripomore k čim boljšemu umevanju pesmi, n. pr. tudi Žigonov spis v Lj. Zvonu (1918 in 1919), kjer nahajamo razlago pesmi Vsak ob svojem času (zv. III.), ki je brez tiste objave neumljiva; in tako potrebuje v I. zv. razlage pesem str. 94, vsaj prvi dve vrstici:

Izkadilo se je ljubezni moje vino,

a njo zdaj tekar najhuje pijani...

kjer »tekar« najbrže pomeni »šeše«, a to se mora povedati. In 3. naj bi urednik pazil, da ne bi celih verzov manjkalo v ponatisu, kakor n. pr. str. 8 in str. 9, ali da ne bi kazile teksta take tiskovne napake, kakor n. pr. III. 93, letos m. lotos. Še 4. bi želeli v o b č e nekoliko v e č konservativnosti napram Levstikovemu besedilu, zlasti, kjer je povsem razumljiv, n. pr. čemu spreminjati »vesno« v »pomlad«? — V »življenjepisni črtici« je ostalo nekaj napak. »Franjina doba« se je pač pričela poleti 1869 (glej datum pod prvo pesmijo tistega cikla »Uvela kita cvetja«, 13. avg. 1869, ne pa 1868. »Nauk slovenskim županom« se glasi knjiga, a ne: »Pouk županom«. Tisto psovko: »Krepieren soll...« je po Grafenauerju (Zgodovina nov. sl. slovstva II, 351) izrekel Costa, ne pa »oče slovenskega naroda«.

Zunanja oprema je pa jako čedna in knjižico res z veseljem vzameš v roko. Dr. J. D.

Slovenski pesniki in pisatelji. Za mladino priredila Fran Erjavac in Pavel Flere. II. zvezek. Fran Levstik. Z risbami okrasil Anton Koželj. V Ljubljani 1921. Natisnila Učiteljska tiskarna v Ljubljani. — Podjetje, izdati slov. pesnike in pisatelje v izbrani obliki za slov. mladino, moremo z veseljem pozdraviti. Posebej glede Levstika, ki je izšel tu sicer kot II. zvezek očitno pred I. (Prešernom), pripomnim, da je po takem i z b r a n e m Levstiku izrazil dr. Mahnič že v devetdesetih letih svojo željo in je tudi Fran Lampe moral odkloniti Levčevo izdajo (I. in II. zvezek) kot deloma in mestoma mladini neprimerno gradivo. Založništvo je oskrbelo »mladinskemu« Levstiku za te razmere naravnost sijajno obliko. Tudi Koželjev okras prija, dasi ni globok in je motivno star in znan iz ilustracije Mohorjevega Gregorčiča (vinjeti str. VII. in XXXII., ki nista bogzna kaj posebno duhoviti). U v o d, ki sta ga prireditelja dodala knjigi, je brezbarvno posnet po Levcu, Grafenauerju in Prijatelju.

Osupnil bo izraz »Predlevstikova doba«, ki je slovniško in jezikovno nemogoča tvorba. »Tolmač«, ki je izbrani snovi dodan, je potreben in dober, a nepopoln v vsebinskem oziru. Snov sama je razdeljena sledeče: Otroške pesmi, Pesmi o živalih (I), Razne pesmi, Pravlјice in pripovedke, Martin Krpan, Potovanje iz Litije do Čateža. Grajam naslov »pesmi o živalih«, kamor sta uredila izdajatelja tipične otroške pesmi: Psiček laja . . ., Kolina, Črno kravo, molzo našo in Siničjo tožbo. Tudi ureditev v »raznih pesmih« ne priča o kakem premišljenem ali celo vsebinsko-estetskem razdelitvenem načrtu. Popolnoma neumljivo mi je, zakaj sta izdajatelja izpustila uvodno (zelo, zelo upravičeno) črto: Močilar je pravil . . . pri »Martinu Krpanu«. Prav nič bi ne bilo škodilo sprejeti v knjigo odlomke iz Levstikovih »Napak« in iz njegove ocene Kleinmayerjeve knjige glede Koseskega. Tako bi bila knjiga ustregla tudi pouku na srednji šoli, ki nujno mora poznati tudi slog znanstvene Levstikove proze. Pa še eno! Prireditelja naj se pri prihodnjih izdajah ozirata tudi na eventualno zapuščinsko slovstvo, zlasti na k o r e s p o n d e n c o, ki je tako poučen element in stoprv oživlja suhotnost biografičnih in bibliografičnih podatkov v Uvodu, ki bi moral biti pisan pri takih ad usum delphini prirejenih zbirkah naravnost iz izbrane snovi in ne izključno iz književne slovstvenosti. Zakaj se sicer knjigotržci in založniki v Ljubljani nekako konkurenčno lovijo in časovno vzporedno prirejajo izdaje istega pisatelja (N. pr. Golarjeva zbirka), mi je neumljivo. Saj morajo pri takem zalaganju trpeti škodo sami.

Dr. I. Pregelj.

I z i d o r C a n k a r : **Obiski**. Nova knjižnica 5. Založila in izdala Nova založba v Ljubljani 1920.

Za tri umetniške portrete razširjeni knjigovni ponatis »Obiskov« v letu 1920 je še prav tako senzacijski, kakor so bili ti krasni eseji v letu 1911 veselo presenečenje bralcem »Doma in sveta«, ko se je dotistihdob že preizkušeni pisatelj Fr. Bregar — Izidor Cankar habilitiral za poznejšega urednika prvemu izrazito umetniškemu »Domu in svetu«. Cankar je priobčil svoje »Obiske« kot slike »iz življenja in delovanja naših umetnikov« takrat, ko sta urejevala »Dom in svet« še Evgen Lampe in Mihael Opeka in je bila še potrebna uvodna glosa. Takole se glasi: »Rad obiskujem naše umetnike brez ozira na njihovo svetovno in politično naziranje; zanimajo me le njihove misli o umetnosti. Da sem se odločil te obiske popisati, to naj se ne smatra za osebni kult zastopnikov naše umetnosti. Imam čist in pošten namen. Občinstvo naj po teh popisih spozna osebno umetnike, naj se iz njihovih lastnih ust seznanj z načinom in težnjami njihovega dela; umetniki sami pa naj dobe priložnost, da povedo svojemu občinstvu in svojim kritikom, kar jim je na srcu. Tako se bo ustvarila naravnostna vez med občinstvom in umetnostjo, a nabrali se bodo tudi znameniti doneski k literarni in umetnostni zgodovini, ki bodo čez nekaj desetletij morda dragoceni.« Vsebina knjižne izdaje »Obiskov« je šest pesnikov (Iv. Cankar, F. S. Finžgar, Ks. Meško, Silvin Sardenko, Ivan Tavčar in O. Župančič), trije glasbeniki (G.

Krek, Ant. Lajovic, Ant. Foerster), dva slikarja (R. Jakopič, Matija Jama) in en gledališki igralec (Ant. Verovšek). Dva med njimi sta danes že v grobu, dva sta že davno prestopila življenja poldan, vsi pa so bili že v l. 1911 med »dozorelimi« (Vollendete) in niso dosegli umetniško doživeli ob mlajših (Ringende) bistveno novega, tako da vsebinsko njihove izjave prav dobro harmonirajo še v letu po veliki vojski, devetnajststodvajsetem, iz katerega govorita Lajovic in Tavčar. Ideja, napisati »Obiske«, je bila Izidorju Cankarju srečno Kolumbovo jajce, ki se ga nista domislila obiskovalca v veliki kozmopolitizem — dr. Prijatelj in dr. Vošnjak, ki sta — videla književnike od Pitra do Pariza, samo ne doma, kamor je takoj vedel iz velikega sveta šolani Cankar. Cankarja poznam iz spisov pred in po »Obiskih«. Zdi se mi, da je eden naših najduhovitejših pisateljev, močen umetnik in močen umetniški estet, sijajen stilist in brezdvomno naš najboljši, res slovenski esejist. Da je tudi sijajen umetniški organizator, priča njegovo urejevanje »Doma in sveta«. Jaz sam mu osebno prav veliko dolgujem in čutim naravnost za krivico, da ga je Grafenauer v svoji slovstveni zgodovini skoroda prezrl. (Veselilo me bo, če se mi ob priliki tega kritičnega razmotrivanja posreči prepričati slovstvenega zgodovinarja, da je Izidor Cankar velik umetnik.) Predvsem pisatelja »Obiskov« samega sem iskal v knjigi, katero je vsebinsko zelo izčrpno in zrelo podal že Fr. Koblar (»Dom in svet« 1921) in z velikim umevanjem predstavil Hrvatom Lj. Maraković (Hrv. Prosvjeta). Sijajna je moč Cankarjevega impresionalnega sloga v »Obiskih«. Z neiskano in nevsiljivo modernim okusom je znal C. povzeti ob direktno izpoved obiskancev o z a d j e, kamor in kakor najubraneje sodijo ti avtoportreti. Tehnika C. orisnosti je sicer v vsej knjigi ena sama, a iznajdljivost baš bistvenega motiva je očarujoče bohotna, ob enajstih portretih desetkrat druga. Zdaj je vonj narejenega Cankarjevega (Ivan) bohémstva, zdaj plenerizem izpred župnišča v Sori, zdaj literarni moderni pastel Ljubljane in Bleiweisove ceste posebe, zdaj okus dunajskega stanovanja, somrak Jakopičevega ateljeja, vzdušje Unionske kavarne, zatohlost svečeniške sobe pri Merharju in ženska naivnost domoljubnega Meškovega stenskega okusa. Pa še Verovškov svet za kulisami, pa še praznina za Tavčarjevo glavo, ki je tolik, da mu ozadja treba ni, in še enkrat gola stena ob silhuetnosti Lajovica, ki mu Izidor umetniški ni blizu, in potem končno kot premišljen kontrastni okrask v enajstih — literarni Regalije v študij o J a m i. Ves ta Cankarjev svet ni fiktiven, je čista impresija, je verizem barve in vonja, kakor mislim, da smem mirno sklepati, ker poznam osebno nekaj teh orisnih polj. Umetniški okus Izidorjev pričajo še druge fineše, tako da n. pr. ni brez namena podal Cankar pri Finžgarju slike v sijajno d r a m a t i č n i živosti. Cankar je sploh že v orisu miljeja strokovnjaško tipal v bilo in dušo svojih obiskancev, kar pričajo slike Gregorja Kreka, Sardenka in Župančiča, Finžgarjev in Verovškov obraz. S tem objektivnim orisništvom soglašajo osebni modni okus umetnikov predočujoči fotografski okraski, ki so materija duše, kakor jo kažejo izpovedi obiskancev — za Iz. Cankarja,

kakor je v prvotnem uvodu povedal, bistveni del knjige. O vsebini teh kulturnovažnih izjav govoriti danes še ni čas, dasi so že postale dokumentni material slovstveni zgodovini in še bodo. Potrebna pa je opomba, da so, kar se tiče oblike, pravi vzorni tekst, kako je treba podajati umetnika, da so namreč neposredni odtis umetniške svojstvenosti v misli in izrazu, gramofonskotočen prepis, tako da človek kar znervoža radovednost, je-li obiskovatelj pisal po stenogramu, ali pa le po spominu, ki je vsekakor čudovit, in četudi je avtor beležil svoje opazovanje morda le nekaj minut potem, ko je prošlo. Koliko veristične tipike v teh govorih in pomenkih. Tavčarja n. pr. poznam samo iz knjig. Iz Cankarja ga vidim v znani mi besedi. Ivan Cankar govori prav isti jezik, kot ga je v »Krizantemi« in z istim žolčem, ki smo ga spoznali iz njegovih pisem. Prav preračunjeno umetniška poteza je zato, da Izidor vedno zopet ponavlja isto vprašanje ali ga kvečemu rahlo varira in si da nanje — po profesorski bo rekel neuki in je že rekel — odgovarjati vedno zopet osebnostno, iz duše in hipnega občutja, da psiholog takoj vidi obzorje govorečega, n. pr. naivnost Verovškove iznajdbe: Jaz bom pa tako naredil, da bomo jedli, hotenje Cankarjevo, ki je proučeval folkloro in dušo kmetskih uporov, pa ni vedel, da takemu delu ni kos, s a m o p r e v a r o Finžgarjevo, da je tudi zares podal Ireno tako živo, kakor jo je gledal v sebi (in je ni podal, baš ker jo je občutil v sebi preživo). Knjigo, tako bogato snovi, tako umetniško popolno, more napisati le umetnik, ki je sam rasel vzporedno ob svojih obiskancih in je občutil sebe njim sorodnega, podobnega v iskanju po umetniškem izrazu. »Obiski« so zato umetnina. Da so obenem slovstveni dokument, jim je celo v škodo. Marsikdo jih ne bo znal užiti naivno in zato podcenjeval. V letu 1921 sodijo »Obiski« celo v Belgrad, pa četudi le v knjižnice strankinih klubov kot dokument mlade slovenske kulture, ki hoče živeti in mora živeti in bo živel...

Dr. Iv. Pregelj.

Vojeslav Molè: *Tristia ex Siberia*. Nova knjižnica 6.—1920. Založila in izdala Nova založba v Ljubljani.

Ljubiteljem lepega tekočega ritma, gladkih verzov in zvenceh rim, klasičnih in klasicističnih oblik, vsem tistim, ki gledajo in žive sedanost in življenje nekako tako, kakor ga je umetniški oblikoval A. Boecklin — poet med slikarji — bo ta zbirka dobrodošla in jo bodo uživali kakor redko katero. Svojemu dionizično in apolinično navdahnjenemu ustvarjanju je Molè dal izraza v prvi svoji pesmi v zbirki, »Moji ženi«:

A na križpotju med bezgom in glogom
pred križem je obstal prastari Pan,
položil šopek divjih rož pred Bogom
in pesem zaigral v gasnoči dan... (Str. 13.)

To je Vojeslav Molè, kakor bi ga nihče ne mogel tako točno karakterizirati, kakor se je sam.

Zato nam nujno iz te zbirke ne šumi, ne sneži, ne vihra Sibirija, kakor jo poznamo iz del ruskih umetnikov, marveč strmi v nas antična pokrajina, zavita v melanholičen polumrak sladko sentimentalnega pesimizma, ki je pri Moletu uprav tipičen. Osamljen mramornat oltar, raztrgani venci, razbite čaše, sence cipres, otožnosladek smehlaj in sanje — to so dekorativni elementi zlasti prvega dela zbirke.

O pesnikovi iskrenosti ne dvomim, ostal je samemu sebi zvest, da nam je podal v svojih žalostinkah Sibirijo in jetništvo tako, kakor je oboje sam občutil in doživel in izoblikoval v teh pesmih l. 1919, ko ni bil več ujetnik in so se v večji tišini in miru lažje zbrale in osredotočile zmučene misli, kakor sam pravi v predgovoru.

Tovarišem njegovih krutih suženjskih dni v Sibiriji bo ta zbirka vzbujala vse druga občutja kakor nam, ki nas vojna ni vrgla tako daleč. Oni bodo ob teh pesmih marsikaj še enkrat preživeli, neznatna slika in beseda v verzu jim bo vzbudila močan odjek v duši, priklicala v spomin mnogokaj, česar mi zaman iščemo in pričakujemo iz teh pesmi. Specifično rusko v celi zbirki je morda samo eno mesto v pismu, ki ga je naslovil pesnik na Otona Župančiča, v II. delu:

Vem, ti se čудиš, da še sploh živimo.
Jaz tudi. Petkrat up smo in gorje
že pokopali pod sibirsko zimo.

A zdaj? Zdaj delo vzeli smo v roké,
zažrepli hrepenenje, upe, sanje
in delamo, — a kaj, se še ne ve. (Str. 46.)

Da pesnikovi tovariši, ki so doživeli isto, kar on v Sibiriji, pozdravijo njegovo zbirko, da jo bodo uživali vse drugače kakor mi, je torej gotovo. Vsem drugim pa bodo Tristia ex Siberia spominska knjiga, v kateri so napisani krasni verzi, sladke besede, polne sanj in hrepenjenja trpeče pesnikove duše, ki si želi k ljubljenu bitju, k ženi, kateri je knjiga posvečena.

Poet, ki v Sibiriji toži z Milonsko Afrodito:

In nihče boginji več ne žrtvuje
srca v ognju svete, božanske strasti —
Ah, zašla med sive sem, mračne, tuje,
temne oblasti, (Str. 57.)

bo težko našel akordov v svojih strunah, s katerimi bi nam zapel »Sužnjeve sonete« tako, da bi iz njih kričalo in do nebes uporno stiskalo svoje pesti — človeštvo. Samo v prvih dveh teh sonetov zazveni pritajeno pesem vsečloveka, v tretjem že toži zopet poet po ponižani mladosti in v četrtem konča resignirano med križi nad grobovi žrtev militarizma in svetovne vojne:

Da bi že spalo, srce, tudi til (Str. 70.)

V teh in drugih Sibirskih sonetih je ostal Molè tudi samemu sebi zvest in ni hotel ali ni mogel iz sebe, preko in nad sebe do — človeštva.

V drugem delu zbirke »Na Oceanu« je temeljni akord zopet zelo subjektiven: misel na nestrpno pričakovano svidenje z drago:

... Jaz mislim nate —

Povsod, povsod si ti, le ti... (Tropična noč str. 107.)

Ta misel zveni iz vseh teh pesmi o tropičnih lepotah ob in na Oceanu. Škoda, da je ta misel pesnika tako imela v oblasti, da je šel takorekoč mimo vseh lepôt južnega morja zaverovan le vanjo in vase! Zato nam iz tega drugega dela zbirke sije Ocean ravno tako malo kakor Sibirija iz prvega. Mesto pesmi Oceana in tropičnega žara, ki gotovo vpliva vse silneje na človeka, ki gre iz Sibirije v svobodo, mesto vztočne opojne poezije, ki bi ravno v Moletu mogla najti veččega interpreta in poeta, gledaš medle skice, kakor n. pr.

čarobni, beli, solnčni Singapur. (Str. 114.)

S pesmijo Doma je dobila zbirka, ki je ena sama velika pesem ljubezni, svoj organsko zaokroženi konec v verzih:

Kar dala duši je gorja tujina,

vse zlilo se v večer je zlat in tih —

in krogingkrog šepeče domovina... (Str. 135.)

In vendar zbirka ni razodetje. Prebujna je, preneglo razcvetela. Stran za stranjo srečuješ iste besede, iste figure. Izidor Cankar je nekoč dejal, da bi po letu 1912 morala izginiti beseda hrepenenje iz naše pesmi. Za Moletom bi morala izginiti beseda sanje in vse metafore, ki so z njimi v zvezi. Kajti na 135 straneh naletiš vsaj stokrat na ta pojem ali figuro, ki ti že davno ne more in tudi ne namerava ničesar povedati.

Kdor ve, da je Joža Lovrenčič napisal pred leti dvoje zlatih resnic: »V glavo mi je padla misel. Obrnil sem jo ko zlat in jo shranil...« in »Dolga pot je od misli do besede, daljša od čuvstva do besede...«, ta ve, kaj hočem reči, in me vkljub temu ne bo uvrstil med perogrizce.

Dr. Alojzij Remec.

Domoznanstvo.

Dokumenti o jadranskem vprašanju. (Angleška »Bela knjiga«.)

— Zbirka političnih, gospodarskih in socialnih spisov. VI. zvezek.

— Založila Tiskovna zadruga v Ljubljani. 1920.

Angleški del dokumentov je prevel Leonid Pitamic, francoski del pa Vladimir Knaflič. — Natisnila Delniška tiskarna, d. d. v Ljubljani. — Cena 18 K. 60 str.

Zbirka »Dokumenti o jadranskem vprašanju« vsebuje vso diplomatsko korespondenco, katero so izmenjale med seboj antanta, Amerika, Italija in Jugoslavija jeseni 1919 in začetkom l. 1920 glede rešitve jadranskega vprašanja. — Diplomatična akcija glede sprave med Jugosloveni in Italijani radi jadranske sfere je tedaj kar naenkrat zopet oživila in razne vlade so si pótém svojih konferenc in zastopnikov izmenjavale med seboj razne spomenice, predloge, vprašanja in odgovore. Anglija je hotela jadransko vprašanje hitro rešiti, ker jo je k temu sililo splošno vprašanje, na katerem ima svoje največje interese. Zato je Anglija, imajoč le svojo korist pred očmi, vedno urgirala rešitev jadranskega vprašanja. Vsi ti dokumenti, predlogi, navsveti, note, vprašanja in odgovori so v tej zbirki zbrani in po svojem kronološkem nastanku razvrščeni.

Za slovensko javnost so ti dokumenti o jadranskem vprašanju prevelike zgodovinske važnosti, zato navedimo tu njih vsebinske naslove, da bomo videli velik diplomatični boj, ki so ga bile razne države za naše Jadransko morje.

Št. 1. Skupni britanski, francoski in ameriški memorandum z dne 9. dec. 1919 na italijansko vlado, da naj ista premotri še enkrat celo situacijo glede jadranskega vprašanja, ki v sedanjem stadiju ogroža evropski in svetovni mir.

Št. 2. Earl Curzon of Kedleston-ova brzojavka za Sir Eyre Crowe-a z dne 8. dec. 1919., katera posreduje med Italijo, Anglijo, Francijo in Jugoslavijo radi Jadranskega morja.

Št. 3. Nato sledi odgovor z dne 9. dec. 1919., ki sporoča, da so Francozi in Angleži pripravljene sprejeti tri pogoje signora Scialoja.

Št. 4. Nato je podala zopet italijanska vlada svoj memorandum z dne 6. I. 1920 ter je predlagala sledeči kompromis:

1. Svobodna država Reka po Wilsonovem načrtu, toda z mejo v svojem južnozpadnem delu napram Italiji. — 2. V svobodni državi mora biti mesto Reka s svojim okrajem (corpus separatum) ščiteno po statutu, ki uspešno z asigura njegovo »Italianità«, katera bo zaradi velike slovanske večine v svobodni državi bolj ogrožena, nego je bila ogrožena pod Ogrsko. — 3. Reka — corpus separatum — naj se zveže s cesto proti zapadu do italijanske meje. — 4. Otoka Čres in Lastva naj se priznata Italiji, razen onih, ki jih je že priznal Wilson. — 5. Zadar postane svobodno mesto s pravico izbirati svoje diplomatično zastopstvo. Dalje so navedene csebne in gospodarske garancije (privilegiji) za Italijane na Reki in v Dalmaciji, ki imajo svobodo, da se lahko izjavijo (optirajo) za italijansko državljanstvo, ne da bi radi tega morali zapustiti teritorij.

Št. 5. Nato sta odgovorila združeno Clemenceau in Lloyd George s svojimi predlogi z dne 9. januarja 1920. ter iznova razjasnila položaj na Jadranu. Britanska in francoska vlada sta konsekvntno izjavili, da sta pripravljene vztrajati pri londonskem paktu. V tej angleško-francoski spomenici se ustvari »svobodna država Reka po načrtu predsednika Wilsona« istotako »svobodna država Zadar z visokim komisarjem in reprezentativnim

s v e t o m.« Britanska in francoska vlada sta priznala še več drugih koncesij Italiji na rovaš SHS države. Tako nežno je antanta negovala svojega »prijateljskega aliiranca«.

Št. 6. Ital. vlada je takoj odgovorila na britansko-francoske predloge s spomenico z dne 10. jan. 1920, v kateri je še več zahtevala od antante na račun Jugoslavije.

Dokument števil. 7. vsebuje revidirane predloge, izročene Trumbiću in Pašiću po Clemenceauu pri sestanku 14. jan. 1920 popoldne na Quai d'Orsay. — Vsebina: Reka — corpus — naj bo neodvisna država pod garancijo »Društva narodov« — ravnotako naj postane Zadar v okviru občinske samouprave neodvisna država pod garancijo društva narodov s svojim lastnim diplomatičnim zastopstvom. Italija naj obdrži Valono in mandat nad Albanijo. Vsi otoki Jadrana morja naj se demilitarizirajo. Politične in gospodarske koncesije Italijanom v Dalmaciji!

Štev. 8. Odgovor z dne 20. I. 1920. Delegacija kraljevine SHS odgovori z dne 20. jan. 1920. na prejšnjo noto (št. 7.) po navodilih kraljeve vlade. Odgovor je velezanimiv, toda radi pomanjkanja prostora ga ne moremo niti v eksceptu podati. Pašić in Trumbić sta se skoro v vseh točkah trdovratno upirala združenim zahtevam antante — bolje — Italije, toda v koliko sta prodrla, je vsem znano. Oglasi se potem zopet še Amerika (št. 9.) z dne 19. I. 1920. in (št. 10.) Angleška ter Francoska 23. I. 1920. (št. 11.) Srbohrvatska-slovenska vlada je potem izročila svojo spomenico dne 28. jan. 1920. Naša vlada je v tej noti odklonila, da bi sprejela predloge v celoti in predlaga izpremembe, ki so gotovo potrebne, da se zagotovi mir na Jadranu.

Št. 12. Predsednik Wilson je potem posredoval z noto z dne 10. febr. 1920 med antanto, Italijo in Jugoslavijo, toda brez uspeha. Izmenjali so si potem še trikrat (št. 13. 14. 15.) mnenje o jadr. vprašanju Angleži, Francozi in Wilson. Toda Wilson je podlegel in se užaljen umaknil s pozorišča evropske politike in jadr. vprašanja, kar je bilo za nas neizmerna škoda.

Jadransko vprašanje se je pozneje v jeseni rešilo z rapalsko pogodbo — brez Wilsona — in v našo največjo gospodarsko, narodno in kulturno škodo.

Za nas so ti dokumenti neprecenljive vrednosti, ker nam jasno slikajo gigantski boj, ki ga je morala naša država, diplomacija sama, bojevati kot »balkansko jagnje« z apeninskim mačkom, francoskim tigrom in angleškim buldogom. Zato ni čudno, če smo podlegli.

Kdor pa se hoče o jadr. vprašanju resno, stvarno in natančno poučiti, mora preštudirati »dokumente« angleške bele knjige.

Dobro bi bilo, če bi imenovana dva gospoda preskrbela še nadaljnje dokumente o tem vprašanju z rapalsko pogodbo vred, ter nam iste Tiskovna zadruga podala v novi zbirki. To bi bilo za nas velike (zgodovinske) važnosti.

Nič manjše važnosti in historične zanimivosti bi bili za nas dokumenti koroškega vprašanja do plebiscita in po plebiscitu.

Dr. Val. Rožič.

Zdravstvo in pravoslovje.

Psihične motenje na alkoholski podlagi s posebnim ozirom na forum. Za medicinece in juriste spisal Ivan Robida.

Pod tem naslovom je izdal znani psihiater in primarij dr. Ivan Robida v založništvu Umetniške propagande v Ljubljani knjižico, obsegajočo 184 strani.

Je to, kakor ugotavlja pisatelj v svojem predgovoru, prvo slovensko znanstveno delo v psihiatriji. »Treba je bilo orati ledino in premagati mnogo težko«, pravi pisatelj v nekako svojo opravičbo. Kljub temu pa se mora priznati, da to delo nikakor ne dela sramote pisatelju niti slovenskemu znanstvu in pritrđiti se mora pisatelju, da bo to delo služilo kot dobrodošel donesek k poglobitvi vprašanja alkoholizma tako zdravnikom kakor pravnikom, socialnim politikom kakor nacionalnim ekonomom, vzgojiteljem kakor tudi najširšim krogom sploh.

Knjižica je po svoji vsebini razdeljena v več poglavij, nekaterim poglavjem je dodal avtor »Pripombe pro foro«.

Uvod sam obsega še ne dve strani, a tvori zanimivo razpravo o alkoholu, njega bistvu in vsakdanjih vsakomur dosti dostopnih učinkih. S par kratkimi stavki nam prikazuje avtor vlogo alkohola v zgodovini in literaturi narodov in končuje z ugotovitvijo: »Njegov vpliv na telo je kvaren, smatrati ga moramo torej za strup.« Škodljivost alkohola označuje pisatelj z izredno kratkimi in vsebine polnimi besedami: »Sam povzročuje celo kopo bolezni, pripravlja drugim pot, zmanjšuje odpornost posameznika in rodu napram infekcijam in intoksikacijam ter boleznim in okvaram sploh, zvišuje torej bolehnost in umrljivost, uničuje deco, znižuje plodovitost, razplemenjava in oslablja zarod, moti mir in red, spodkopuje moč države, razjeda rodbinsko življenje, uničuje nrvnost, zakrivi nebroj zločinov in nesreč, ubija blagostanje in narodno bogastvo, spravlja posameznika in cele rodbine v propast in pogubo ter dovaja in tira najširše sloje v bedo. Vse to morje človeškega gorja pa povzroča alkohol, ker okvarja, razdira, ubija in uničuje naše duševno življenje: naš intelekt, naše čustvovanje in z njima našo voljo.«

Pod zaglavjem »Učinkovanje alkohola na duševne funkcije v eksperimentih« nudi pisatelj uspehe številnih preiskav iz laboratorijev; pedagog in sociolog bosta našla tu dragoceno in prav dobro porabno gradivo. Pisatelj končuje to poglavje z ugotovitvijo, ki je tudi za zmernega zagovornika alkohola uničevalna: »Ves nauk o oživljajočem učinku alkohola se izgublja v nič... Tudi kot zdravilo je navadno nepotreben, vsaj pa pogršljiv in nadomestljiv.«

Opis »akutnih intoksikacij« nudi nekako analizo pijanosti, ki jo ilustrira z ozirom na sedem zapovrstnih stadijev na zgledih iz življenja. Ti zgledi, orisani sicer kratko, a izredno plastično, bodo dobrodošli tudi marsikakemu beletristu in nudili sijajno zasnovano dispozicijo za opis naraščajoče in razvijajoče se pijanosti.

Pravnika bo zanimala zlasti ugotovitev in utemeljitev, da pijanost in z njo združena nepresodnost ne nastopa vselej šele takrat, ko odpovedo noge, torej pri motorični popolni ohromelosti, marveč mnogokrat že v času, ko pivec govori še pametno in se povprečno tudi še dobro kreta. Kar tiče alkoholnih vplivov in učinkov v kriminalistiki — pa tudi v civilni praksi — se mora pač priznati, četudi ni to v čast naši justici, da se ta plat ocene dokazov in presoje obravnava sila enostavno in dokaj malo strokovnjaško. Če se obdolženec ni zaletaval, padal in končno kje obležal kot mrtva masa, je bil po splošni praksi pač vinjen, toda pijanosti, nepresodnosti mu sodišče ne priznava in običajno kratkomalo ignorira obdolženčev zagovor, da se svojega dejanja in podrobnosti istega niti najmanj ne spominja. Kaj šele, da bi se kazenski slučaj obravnaval individualno! Morda nas naše upanje ne vara, da bo ta knjižica tuintam vendarle pripomogla do tega, da se praksa pri nas v tem pogledu izboljša. Saj najde tako sodnik kakor tudi zagovornik tu popolnoma nove vidike, raz katere bo marsikaj gledal in presojal bistveno drugače kakor doslej, ko mu je bila literatura te stroke tuja in mnogokrat tudi težko dostopna.

Za pravnika, pedagoga kakor sociologa so zanimiva izvajanja glede intolerance proti alkoholu.

V sodni dvorani velja še danes splošno načelo: Če se obdolženec spominja posameznosti svojega dejanja ali se je istih spominjal vsaj neposredno po dejanju, je neizogiben zaključek, da je moral ravnati pri zavesti, presodnosti in je vsled tega za dejanje popolnoma odgovoren. Zgledi, ki jih pisatelj v tem oziru navaja, dokazujejo, da to pravilo nikakor ne velja splošno, če se obdolženec posameznosti svojega dejanja takoj ali kmalu po dejanju še bolj ali manj jasno spominja, da pa mnogokrat spomin naknadno popolnoma odpeve in dejstvo, da se je obdolženec prvotno podrobnosti svojega dejanja spominjal, še nikakor ne dokazuje obdolženčeve presodnosti.

Naj navedemo iz tega poglavja še nastopen stavek, ki je tem važnejši, ker obravnava pisatelj materijo s strogo naravnega materialističnega stališča: »Sramežljivost in čistost sta dve eminentno visoki vrednoti, v znamenju katerih poteka in se razvija — pa naj se sodi o tem kakor se hoče — vendar dober del naše kulture in sta dvoje zapahov, dvoje stražarjev, ki stojita pred vrati vseh naših etičnih zakladov. Tudi alkohol jih preмага stoprav, ko je premagal še vse ostale straže, proizvajajoč nanje napad istočasno s pozivom pohotnosti v boj. Tako postane tudi umevno staro posestrimstvo visoko socialnih institucij: beznic in pa bordelov.« — V pripombah pro foro k psihotični pijanosti obravnava avtor ekscelencijno stališče sodišča nasproti po alkoholu v prosti volji omejenemu delinkventu in se zavzema za to, naj bi se pijanost kaznovala sploh in sicer kot delikt sui generis. Vsekakor pa naj bi se kaznovala psihotična pijanost pri ljudeh, ki so take atake že večkrat doživeli in ki torej poznajo svojo intoleranco in njene posledice; zakonitim potem bi se morala od takih ljudi zahtevati absolutna vzdržnost in bi se moral vsak pre-

stopek tega predpisa primerno kaznovati in zapreti z eventualno trajno deternacijo v blaznici. Psihotične pijanosti v smislu zakonitih določb sploh ni smatrati za navadno pijanost, ki je po našem kazenskem zakoniku kazniva kot prestopke po § 523., ako je obdolženec zagrešil v popolni pijanosti dejanje, ki se znači objektivno kot hudo delstvo, marveč kot psihoza in torej delinkvent po obstoječih zakonih kazensko sploh ni odgovoren za svoja dejanja, ki jih zagreši v tem duševnem stanju. Vsled tega se sme tak človek prosto vdajati učinkom alkohola in v nato nastopivši psihozi počenjati vse mogoče, ne da bi se imel bati kazni.

V naslednjem poglavju razlaga pisatelj pojem kroničnega alkoholizma in opisuje njega postanek. Trajno uživanje alkohola in s tem nujno v zvezi trajno zastrupljanje povzroča okvare na pivčevi volji (slabost volje) in čustvenem življenju (depresija), ki se izraža v moralnem mačku; pod posledico teh okvar trpi delozmožnost in avtokriticizem. Opis oštarijske družbe torpidnih alkoholikov, ki ga podaja pisatelj z njemu lastno izredno plastiko, je res sijajen in bo lahko služil marsikomur, ki se nahaja na poti v to družbo, kot svarilno zrcalo. Na straneh 83—86 nam podaja avtor vso grozoto položaja, v katerega zaide kronični alkoholik, ki konča s popolno degeneracijo značaja in etično depravacijo, ki vodi tudi v seksualnem oziru v kriminalno zablode.

Edino zdravilo za kroničnega alkoholika je popolna abstinenca.

Naslednje poglavje »Alkohol in dedičnost« bi lahko služilo izobno kot pouk staršem, ženinom in nevestam v korist nasledstva. Upamo si trditi, da se na to plat pouka polaga veliko premalo važnosti. Zelo koristno delo bo storil, kdor bo materijo iz tega poglavja na primeren način pojasnil vsem, ki se jih to vprašanje tiče.

V naslednjih poglavjih obravnava pisatelj alkoholske psihoze: ljubosumnostno blaznost, delirium tremens, nevretiško-encefalitiške psihoze, alkoholsko halucinozo in druge psihoze na alkoholski podlagi ter končno dipsomanijo. Zdravnik in zlasti pravnik, pa tudi vzgojitelj in sociolog bo te razprave, katerih materija mu je doslej morda še precej tuja, čital s haskom in ne brez užitka.

Knjigo moramo zlasti inteligenci toplo priporočiti. Dr.—n.

Doneski iz kulturnega dela.

Cerkev in vprašanja akomodacije.

I. V drugi polovici februarja in meseca marca t. l. je priredil papežev orientalni institut (Pontificium Institutum Orientale) v Rimu vrsto teden-skih predavanj, ki so obravnavala razne važne probleme iztočnega krščanstva. Predavatelji so bili vseskozi prvovrstne strokovnjaške moči. Prvo predavanje je imel četrtek, dne 17. fe-

bruarja, v francoskem jeziku rusinski nadškoč Andrej pl. Szeptycky iz Lvo-va. Razpravljal je o poklicu meništva pri delu za zedinjenje cerkvá (La mission du monasticisme pour la cause de l'union des Eglises). Uvodoma je poudarjal, da je šele sedaj imel pri-liko, dobiti poln vpogled v razne do-kumente, ki jih je za časa njegove sedemletne odsotnosti od Rima papež

objavil na korist iztočnih cerkvá. Ti dokumenti podajajo čisto nove vidike za reševanje vprašanja glede zedinjenja. Katoliške verske kongregacije dobivajo tukaj prevažno zelo uspešno nalogo dela med iztočnimi kristjani. Pogoj za uspeh bi bilo posebno to, da spoštujejo in čuvajo vse, kar smatrajo kristjani iztočnega obreda za dobro in sveto, predvsem liturgične obrede, ki so jim zelo dragi, in narodne tradicije, kolikor v resnici ne nasprotujejo kakemu katoliškemu nauku. — Posebno značilno je, da je nadškof Szeptycki, ki je vendar sam bazilijanec, izrekel ter z razlogi na dolgo podprl misel, naj stvarjajo že obstoječi redovi in kongregacije zapadne cerkve iz svoje srede province z iztočnim obredom. V te province naj bi vstopali orientanci, ki bi svoj obred seveda obdržali, pa tudi moške iz zapada, ki bi prevzemali iztočne obrede ter v njih delovali. Tako bi Iztok imel priliko spoznati, kako lahko je Rimu v katoliški cerkvi družiti vse brez razlike obreda, in kako tuja je njemu misel, da deluje samo za latinski obred, za druge pa le toliko, kolikor bi se »latiniziranju« predajali.

S tem nadškof Szeptycki pomena bazilijancev nikakor ne omalovažuje; sam je bazilijanec in bo radi tega najbolje vedel ceniti pri tem delu njihovo vlogo. Važna pa je vsekakor okolnost, da ni razvijal in priporočal misel, naj bi zapadnjaki (duhovniki, kleriki, laiki) vstopali v ta red, ga tako nekako poživili ter v njegovem obredu in po njegovem ustavu (ki je zelo gibčen) delovali za zedinjenje, ampak prav obratno nastopil je z idejo, da bi redovi in kongregacije zapadne cerkve s svojo iniciativo, s svojimi skušnjami ter s svojimi modernim dobam odgovarjajočimi nalogami in cilji prešli na Iztok; toda ne v svoji zapadni obleki (obred, jezik, vzgoja, izobrazba, nastop itd.), temveč v obleki, po kateri bi se prav nič ne razlikovali od one na Iztoku. To bi se najlepše vršilo, če bi zadevni redovi in kongregacije, vsak v svojem okviru, ustanavljali province z iztočnim obredom! Nadškof je tukaj podal res divno perspektivo za bodoče delovanje zapadnim redovom in kongregacijam: jezuitom, franciskanom, lazaristom itd. Ni dvoma, da se bodo

tem idejam odzivali, toliko bolj, ker bi jih sv. stolica pri tem na vso moč podpirala.

II. Podobni veliki problemi se razpravljajo glede misijonskega dela v Indiji. V prejšnjih časih je vprašanje akomodacije silno razburjalo duhove v Indiji in na Kitajskem. Končno je bilo sredi 18. stoletja vse delo za akomodacijo ukinjeno. Vendar se v zadnjem času vedno bolj poriva v ospredje spoznanje, da je treba na tem polju napraviti odločilne korake, sicer bo misijonsko delo katoliške cerkve zelo trpelo. No, cerkev je v tem oziru zelo velikosrčna; prav rada ustreza vsem avtonomističnim težnjam, da so le v soglasju z razodeto resnico in ustavo, ki jo je Kristus v cerkev položil.

Svetovna vojska je posebno v Indijo zanesla mnogo novega duha, ki se mu hoče osamosvojitve na vseh poljih. Ta duh se kaže tudi v vrstah domačih indijskih katoličanov. Poganški izobraženci n. pr. očitajo evropskim misijonarjem: Kristus je bil Azijec, vi ste ga pa napravili Evropejca, njegovo cerkev ste tudi napravili evropsko in vse kar je v njej: filozofsko utemeljevanje, obrede, slog — vse je evropsko. — Mi imamo svojo filozofijo in svojo mistiko, pa zaničujete oboje; mi imamo lastne prastare moške in ženske redove, pa zametate te in one. Staroindijska morala in askeza — tako pravijo — je dolgo pred Kristusom prednašala nauk o ljubezni do Boga, do bližnjega, do sovražnika, nauk o samozatajevanju in vzdržnosti. S svojim krščanstvom in z izobrazbo, ki jo nosite k nam, nam jemljete našo narodnost; Evropejce hočete iz nas napraviti, mi pa hočemo ostati Indi. — Tu je razlog, da indijski izobraženci krščanstvo mrzijo.

Vse to pa še razne druge okolnosti so napotile misijonarje, da resno razmišljujejo, kako bi vso smer svojega dela preduргáčili. Že se radi tega ugotavlja, da ni daleč več čas, kjer bodo indijski katoličani imeli ne samo lastno domače svečenstvo, ampak tudi lastne domače indijske biskupe in nadbiskupe. Ne bo prešlo 50 let, in Indija ne bo najbrž nobenega evropskega misijonarja videla na svojih tleh. Brez revolucije, čisto mirno se bo to zgodilo. —

Pa ne samo to!

Tudi vzgoja nacionalnega svečenstva bo morala postati taka, da bo dajala domačinom v svečeniških ne Evropejce ali napol Evropejce, temveč skoz in skoz domačine. Krščanska filozofija naj dobi obleko indijske filozofije. Indijskega duha naj dobijo po svoji vzgoji sestre in bratje, ki jih vzgajajo razne kongregacije. Vse to se more doseči le, če evropejski učitelji s svojim tujim duševnim obzorjem in osrednjem popolnoma izostanejo in njih mesta prevzemo katoliške, a skoz in skoz domače indijske osebnosti.

Isto velja glede redovništva. Posebno indijsko redovništvo mora vzklti iz domačih tal, kakor je vsekdar stopalo v katoliški cerkvi na dan časom in narodom primerno. Evropsko redovništvo je Indijcem tuje, ker jih ne razume in sploh ne more razumeti.¹ —

Tako se javljajo tudi v katoliški cerkvi veliki problemi: vprašanja akomodacije od našega Primorja pri nas do daljnega Iztoka, tu bodisi med krščanstvom ali poganstvom. Cerkev je tem problemom vsekdar kos, da se le dobe osebnosti, ki nanje zro v duhu spravljivosti, pravičnosti ter ljubezni do razodete resnice in nesmrtnih duš. —b—

Teološki študij. Na Nemškem obsega že od dobe »Kulturkampfa« redno pet let. Sedaj pričenjajo uvajati 6 let zanj. Prve korake so napravili v Treviru. Od velike noči 1921 dalje poučujejo na filozofsko-teološki fakulteti v Treviru po novem učnem načrtu, ki obsega 12 semestrov. Po desetem semestru dobijo bogoslovci mašniško posvečenje. Zadnja dva semestra sta določena predvsem za praktično izobrazbo mladih novomašnikov n. pr. v cerkvenem govorništvu, v zastopanju dušnih pastirjev, v društvenem delovanju itd. — Navzlic 12 semestrom teološkega študija se v Treviru toliko prisilcev pri glaša, da daleko ne morejo sprejemati vseh; veliko število jih radi tega študira na bogoslovnih fakultetah v Rimu, Innsbrucku, Švici in drugod. Uvedba večjega števila semestrov — v Treviru 12 — je

¹ Prim. »Das nationale Erwachen Indiens und die neuen Aufgaben der Mission« von Alfons Vāth, S. J. v »Die Kath. Missionen« 1920/21, 225—229.

gotovo velik napredek: i za bogoslovce i za študij sam. Cerkev visjemu številu semestrov nikjer ne dela nobenih ovir (le spomnimo se, koliko jih imajo jezuitje za svoj filozofsko-teološki študij), obratno njenim namenom popolnoma odgovarja. —ič.

L'Europa Orientale. Rivista mensile pubblicata a cura dell'Istituto per l'Europa orientale. — Pod tem naslovom je z letošnjim junijem v Rimu pričela izhajati nova mesečna revija, ki se hoče baviti izključno s kulturo ter kulturnimi, gospodarskimi in političnimi vprašanji iztočne Evrope, torej tudi z vsemi Slovani. Prvi zvezek, ki obsega v veliki osmerki 104 strani, prinaša n. pr. sledeče članke: »Dante nella letteratura croato-serba« (nadaljevanje), napisal A. Cronia — Zara; »Gli studi bizantini in Italia«, napisal G. Cammelli; »La fase attuale della lotta tra slavofili ed occidentalisti«, napisal Boris Jakovenko. — Potem podaja politično-gospodarski pregled ob času 1. junija 1921 (tukaj je tudi poročilo o situaciji pri nas temeljem volitev v ustavotvorno skupščino) itd. Dasi je za sedaj v reviji marsikaj pomanjkljivega — zdi se namreč, da nima še poročevalcev za posamezne države in narode, poročila črpa po raznih listih, za jugoslovensko ustavotvorno skupščino n. pr. po graški »Tagespost-i« (!), za krizo v industriji v Jugoslaviji prav tako —, vendar zatrjuje uredništvo, da hoče poročila vsestransko izpolniti. Naj bi se mu to v polni meri posrečilo. — Letno stane revija 25 lir; za člane od »Istituto per l'Europa orientale« (plačajo letno najmanj 12 lir) 15 lir, dobijo pa tudi 40 odstotkov popusta pri vseh publikacijah, ki jih bo ta zavod izdajal (Viale Giulio Cesare 27, Roma). — Zavod sam ima svoj sedež: Piazza del Foro Traiano 30 — Roma. —b—

Dijaški glasovi o dijaštvu. — Značilna poteza sedanjega dijaštva je, da je postalo od vojske sem tako čudno tiho in mirno. Tedaj, v dobi pred vojsko, se je življenja v njem kar kupičilo. Poznalo se je to ne samo v dijaških listih (mislimo seveda le na visoke šole), kjer so se utirala pota visokim problemom, n. pr. — da ostanemo v naših razmerah — kulturnemu in političnemu ujedinjenju jugoslovenstva, narodnoobrambnemu delu, socialnemu vprašanju, neustrašeni javni religioz-

nosti itd., poznalo se je to v življenju dijaštva samega, ki ni samo študiralo in se pripravljalo na izpite, temveč bilo središče praktičnega idealnega dela, bodisi ko je v tujih mestih vodilo cele vrste organiziranega slovenstva in delavstva, bodisi ko se je nesebično in s čudovito vnemo borilo za narodno enakopravnost nasproti množici nasprotnikov, bodisi ko je s svojim nastopom neprestano dajalo drugim pobude za religiozno dejstvovanje v tujini in doma. Sedaj po vojski so tista iniciativna močočna stremljenja kar utihnila. In vendar je ravno dandanes tudi pri nas vse polno idejnih tokov, ki bi v drugih časih dijaštvo naravnost vžigali in k dejanjem naganjali. Imamo n. pr. v svoji sredi ideji avtonomije in centralizma, bistveno boj za svobodo in proti njej — dijaštvo je ob tem velikem boju čisto pasivno. Imamo močočne težnje za preureditev človeške družbe na socialnem polju: kapitalizem in izkoriščanje neimovnih mas dominira, komunistem reagira — toda v dijaštvu ne opažamo ideje vodnice, ki bi ga tukaj karakterizirala. Veliki deli jugoslovenstva, posebno našega naroda, so bili navzlic vsemu opravičenemu pričakovanju odtrgani od narodnega telesa ter na milost in nemilost prepuščeni tujemu nasilju, pretresujoče tragedije smo že tukaj doživeli — toda v dijaštvu se ni pokazal do sedaj niti en sam praktičen pojav, ki bi množice elektriziral za uspešno pomoč v obliki narodno-obrambne deli; v celokupnem dijaštvu se do sedaj ni realizirala niti najmanjša podružnica v okviru obstoječih narodnoobrambnih društev. Odigravajo se v državi hudi predznaki kulturne boja, prav tako plemenskih in konfesionalnih nasprotij — najmanj organiziranega odmeva dobivajo v dijaštvu, posebno če se spomnimo, kakó vlogo je nekđaj — seveda drugod — v njegovi sredi zavzemal n. pr. Wahrung ali pa Masaryk.

Dijaštvo je torej v resnici brez tistih iniciativnih smeri, po katerih je v časih pred vojsko tolikokrat vzbujalo splošno pozornost, in brez tistega — tako se vsaj zdi — zunanega idejnega življenja, ki je od nekđaj značajkà ravno visokošolskega dijaštva. Kaj je temu vzrok?

»Nova Evropa« broj 6, z dne 11. maja 1921 priobčuje enketo akademske

mladine, »Onih koji dolaze«, »O pitanjima tretiranim od samih omladinaca« (str. 240). Silno zanimivo je, kako oni presoajo svoj položaj. Sicer niso zastopane vse stranke, kolikor v dijaštvu obstoje, in odgovori ozir. članki se mnogih zelo važnih problemov niti ne dotikajo, vendar nam navzlic temu marsikaj razodenejo, kar pojasnjuje značilno pasivnost v dijaštvu. Zelo značilen v tem oziru je članek »Omladina v krizi«, ki ga je napisal kandidat prava Stevan Jakšić v Zagrebu (212—217). Ugotavlja najprej, da »danas nema omladine«; »ima samo omladinaca, i ima ponekih, u sebi malo-homogenih, grupa omladinaca«. Danes torej ni ideje, ki bi akademsko mladino enako prešinjala. Nacionalna ideja, ki je večalimanj pred vojsko in med vojsko vso mladino v isti meri družila in navduševala, je dosegla z dejstvom zedinjenja svoj cilj, in »došli su drugi dani, druge brige, druge ideje, ali nijedna dovoljno jaka, da bi mogla obuhvatiti svu omladinu. Rat, revolucije, ekonomske i socijalne promene, prouzročile su toliko diferenciranje u omladini, da je ona prestala biti celinom.«

Seveda to nam tolmači samo pojav, da ne prešinja več velika enotna ideja vsega dijaštva. Navzlic temu bi lahko bili posamezni deli dijaštva izraziti nositelji kakih idejnih smeri. Na to se pisec ne spušča, dobimo pa tudi za ta pojav komentarja v njegovih nadaljnjih izjavanjih, kjer razpravlja, »šta razdvaja omladinu i sprečava jedinstvenu ili bar složnu akciju.«

1. — En tak razlog, ki je nastal vsled vojske, je socialna razlika. »Nekad nije bilo siromašnih i bogatih študenata.« Bilo je sicer tudi bogatih med njimi, vendar so tudi siromašni »više manje svi imali pristojno odelo, dobru hranu, stan, knjigà, pa i ponešto preko toga. A danas? Danas omladina nije klasa, nego se deli na klase...«

2. — Drug razlog za razcepljenost dijaštva vidi avtor v posledicah vojske, ki je izzvala neprimerno več idejnih struj, kakor jih je bilo pred njo. Pred njo so bili dijaki v ogromni večini nacionalisti, sedaj pa imamo v njih »sva moguća politička uverenja, i razlikuju se socijalni, kulturni, i etički nazori.« Poleg tega ni niti enega dijaškega političnega kluba, ki bi bili

