

Poština v kraljevini SHS
v gotovini plačana.

ČAS

ZNANSTVENA REVIJA
„LEONOVE DRUŽBE“



LJUBLJANA, 1922/23

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

Vsebina.

I. Razprave in članki:

Iz verstveno-historičnih vprašanj starega krščanstva. Dr. Fr. Ks. Lukman — Ljubljana	1
Orel Jernej Hafner, kaplan — Ljubljana	17
Postanek Orla	18
Razvoj Orla	20
Načela in pravila Orla	22
Ustroj Orla	25
Delo Orla	27
Kulturno poslanstvo Orla	28
Kulturni pomen alkoholnega vprašanja. Dr. Fr. Kovačič — Maribor	30
Težišče prebivalstva Evrope l. 1910. Narodno-gospodarska in politična slika. Prof. dr. V. Šarabon — Ljubljana	42
Nova pota v dantologiji. Poroča St. Leben — Ljubljana	50

II. Iz našega kulturnega življenja:

Zgodovinska razstava slikarstva na Slovenskem. (Dr. Fr. Stelé — Ljubljana)	60
Fr. Vebrov sistem filozofije (A. U.)	66
Uvod v filozofijo. Zy. 1. Spoznavno-kritični del. Napisal Aleš Ušeničnik (Fr. Šanc D. J. — Zagreb)	72
Umetnost. Umělecký list. Slovinské umění. Ročník III. 1921. Číslo zimne (Dr. J. S.)	78
Domoznanstvo. Hermann Wendel. Von Belgrad bis Bucari (Dr. I. Pregelj). — Cerkevni priročnik. Priredil Anton Mrkun (Dr. Jos. Srebrnič)	79
Socialno vprašanje. Socialna zaščita dece in mladine. Spisal Francè Goršič (J. Srebrnič)	82
Sociologija. Za napretkom. Šest rasprava o savremenoj uljudbi. Pavao Butorac (Dr. J. S.)	83
Glasba. Pevčeva pesmarica. I. letnik. Uredil dr. Fr. Kimovec (V. H.)	84

(Nadaljevanje glej str. 3. platnic)



Iz verstveno-historičnih vprašanj starega krščanstva.

Dr. Fr. K s. L u k m a n — Ljubljana.

Historik in filozof Ptutarh (r. ok. l. 46., u. po l. 120. po Kr.) pripoveduje v svoji razpravi o bratski ljubezni, da se prebivalci otoka Krete med seboj radi prepirajo, če jim pa preti zunanji sovražnik, se začasno spravijo in zedinijo. To je njih takozvani sinkretismós. Pozneje omenjajo to besedo samo leksikografi. V 16. stoletju je postala po Erazmu Rotterdamskem občeznana in začeli so jo uporabljati za složni nastop raznih med seboj nasprotnih struj v protestantizmu.

V novejšem času se rabi beseda sinkretizem v verstveni zgodovini in znači spojitev prvotno različnih verstvenih elementov v novo celoto. Takšen religiozni sinkretizem opazamo zlasti v drugem in tretjem stoletju po Kristusu v rimskem cesarstvu, kjer se družijo med seboj poganske religije in poganski kulti grškega, egiptškega, sirskega, maloazijskega, perzijskega in traškega izvora. Ta sinkretizem se je vršil v praksi in teoriji; tla, na katerih se je razvijal, je bila velika enotna državna tvorba rimskega imperija, ki je obsegala vse kulturne dežele okoli Sredozemskega morja, in ozračje, v katerem je prospeval, je bila vse to ozemlje bolj in bolj prepajajoča helenistična kultura.

Na istem teritoriju se pa je od konca prve polovice prvega stoletja širila tudi nova religija, krščanstvo. Od svojega prvega početka je nastopalo kot n o v a religija, kot n o v a blagovest, kot n o v o razodetje v nasprotstvu z vsemi tedaj obstoječimi religijami in kulti; stopilo je celo v nasprotje z oficialno religijo svoje domače grude, trdeč, da je izpolnitev in usvršenje vsega, kar je bilo razodeto očetom in kar so napovedovali in pripravljali starozavezni preroki; ponujalo je nove religiozne dobrine in vrednote.

Tej trditvi pa mnogi verstveni historiki ne zaupajo, že zato ne, ker vsled racionalističnega naziranja vnaprej odklanjajo možnost nadnaravnega razodetja. Zato so začeli iskati vire, iz katerih poteka krščanstvo. Takšni poskusi so se že delali v 18. stol., 19. in naše stoletje pa jih šteje nebroj.¹ Izvajali so krščanstvo iz buddhizma, parzizma, babilonsko-asirske religije, egiptskega verstva.

Danes se stavi verstveno-historično vprašanje o početkih krščanstva takole: Ali je krščanstvo v svojem bistvu nekaj novega in izvirnega, ali pa je tvorba sinkretističnega religioznega procesa, ki ga opazujemo na tleh rimskega imperija? Na to vprašanje odgovarjajo predstavitelji takozvane verstveno-historične šole različno. Eni, najradikalnejši, vidijo v krščanstvu zgolj sinkretistično tvorbo, ki je srečno, rekel bi, genialno v sebi združila, kar je bilo učinkovitega v sodobnih religijah in kultih, se potem samozavestno postavila v nasprotje proti religijam in kultom, iz katerih je zajemala, ter jih slednjič premagala. Ta struja smatra Jezusovo osebo za nekaj postranskega, kot ustanovitelja nove religije ga ne upošteva; nekateri iz te struje so šli tako daleč, da so sploh tajili historično eksistenco Jezusa Nazareškega (n. pr. Artur Drews).

Drugi drže, da je Jezus iz Nazareta s svojim oznanilom početnik krščanstva; toda že v prvi generaciji in še bolj pozneje se je začel izliviati mogočen pritok religioznih idej iz sodobnih, zlasti misterijskih religij v mlado krščanstvo; tako je že krščanstvo druge in tretje generacije v bistvu sinkretistična religija. Kako se je ta pritok vršil, se razlaga različno. Eni menijo, da je krščanstvo sprejelo naravnost tuje ideje in si jih priličilo, drugi pa, najnovejši, mislijo, da je krščanstvo sprejelo najprej od drugod razne obrede in je potem iz njih izvajalo teoretične posledice.

Racionalistični verstveno-historični struji je torej krščanstvo konglomerat elementov, posnetih iz raznih verstev in kultov, ali pa vsaj spojitev prvotno nedogmatičnega evangelija s tujimi elementi. Pod vplivom Schleiermacherjeve verstvene filozofije mislijo predstavniki verstveno-historične šole, da je bila

¹ Prim. F. Meffert, *Das Urchristentum* (M. Gladbach 1921) 647 do 760. — E. Krebs, *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums* (Münster 1913).

Jezusova religija nedogmatična, da njegova pridiga ni obsegala nikakih nauk, ki naj si jih človek prilasti z vero, t. j. dejem razuma, s katerim jih sprejme kot resnice, da po tem spoznanju uravna svoje življenje; mislijo, da je Jezus oznanjeval zgolj nauk, naj se človek čuti božjega otroka, da je torej vzbujal zgolj religiozno čuvstvo, ne pa prižigal luči spoznanja, ki postani religiozno življenje. Določno izražene verske resnice so po njih naziranju šele »delo grškega duha na evangeljskih tleh«.

Če je krščanstvo v znatni meri zajemalo iz misterijskih religij in kultov, si moramo najprej pojasniti, kaj je njih bistvo.

Misteriji so tajni kult, ki imajo namen, da se človek z njimi posveti kakemu božanstvu in si tako zajamči srečno usodo po smrti. Misteriji se niso obhajali javno, kakor obredi oficialne religije, marveč v zaprtih krogih tistih, ki so se dali uvesti v misterije; ti so se navezali k strogi molččnosti o misterijskih naukih in obredih. Uvedba se je izvršila s posvetitvijo. Ta je obsegala očiščenje (katharsis), kateremu so sledili razni mistični obredi, kot daritve, spevi, plesi, mitološke dramatične predstave, ki so s kontrastom med temo in čarobno razsvetlavo posebno razburjale fantazijo, kazanje kulturnih predmetov in priprav ter izgovarjanje svetih, tajinstvenih magičnih formul. Samo s tem, da se je človek dal posvetiti, si je zajamčil naklonjenost božanstva. Očiščenje je bilo zgolj zunanje, obredno, ni zahtevalo, da se človek zaveda svoje grešnosti, ali da poslej spremeni svoje življenje. Učinek misterijev je bil zgolj magičen, etična, нравstvena plat ni prišla v poštev. Tega dejstva, ki ga je Erwin Rohde v svojem delu »Psyche« kar se da pojasnil, ni mogoče dovolj poudariti.

Misterijskih kultov je bilo mnogo. Na grških tleh so že davno pred Kristusom nastali elevzijski misteriji Demetrini. Drugi misterijski kult, ki so prišli iz Trakije in Male Azije ter maloazijskih otokov kot Dionizovi, orfični, Sabazijevi in misteriji Kabejrov; zopet drugi so orientalskega in egiptskega izvora, kot Adonisovi, Atisovi, Kibelini, Izidini in Ozirisovi ter slednjič Mitrovi misteriji. Poleg teh je še mnogo manjših. Iz teh misterijev naj se je torej krščanstvo obogatilo.

Vprašamo takoj upravičeno: kdaj in kje se je to zgodilo? Tri možnosti so: bistveni elementi iz misterijskih religij so se vrinili v krščanstvo ali v njega palestinski domovini, ali v dobi

ko je nastopilo svoj pohod v helenistični svet, ali pozneje, ko se je razvijalo na helenističnih tleh.

Na prvo možnost nihče resno ne misli, kajti nimamo dokaza, da bi bili misterijski kultj pred razdejanjem Jeruzalema l. 70 po Kristusu razširjeni po Palestini, še manj pa, da bi bili prvi krščanski misijonarji, Gospodovi apostoli, ki so bili brez izjeme palestinski Judje, prišli kdaj v dotiko z misterijskimi religijami; da, to je naravnost izključeno. Pa vprav prva krščanska občina v Jeruzalemu je poznala vse bistvene elemente krščanskega učenja in imela krst v odpuščenje grehov ter evharistijo. To je dejstvo temeljne važnosti.

Toda ni li Pevel, ki je nesel evangelij v helenistični svet, sprejel v svoje oznanilo sestavine iz misterijskih religij? To se je resno trdilo. Ne morem tukaj navajati podrobnosti, navedem naj splošno naslednja dejstva. Pavel je bil doma iz Tarza in tam je dobil prvo izobrazbo, preden je šel v jeruzalemsko tempeljsko šolo. Tarz je bilo gotovo mesto s helenistično kulturo in mogoče je bil tamkaj tudi kak misterijski krog. Pravim m o g o č e, kajti kaj gotovega se v tem oziru ne da dognati. Pa če je tudi bil, iz tega še ne sledi, da je Pavel do dobra poznal misterijske, nazore, obrede in formule. To je zelo neverjetno. Izšel je iz strogo judovske rodovine in bil od svoje mladosti odločen, skoraj fanatično navdušen pristaš farizejske, to je skrajno konservativne judovske stranke in goreč branitelj judovske postave. Po spreobrnjenju in sedemnajstletnem delu za evangelij so prvi apostoli Jakob, Peter in Janez njemu in njegovemu tovarišu Barnabu dali v Jeruzalemu desnico v znak edinosti. Pavel v vsem svojem življenju ni prišel s kristjani iz judovstva v nobeno drugo nasprotje kot v vprašanju, ali je judovska postava obvezna tudi še za kristjane, zlasti za one iz poganstva. Ako bi se bila pojavila le sumnja, da je privzel v svoj evangelij poganske elemente, bi kristjani iz judovstva in njegovi judovski nasprotniki ne bili molčali. Sicer pa je Pavel sam jasno obrazložil svoje stališče napram poganskim kultom v 10. in 11. poglavju svojega prvega lista v Korint. Pavel ne pozna kompromisov s poganstvom.

Prav tako načelno odklanjajo poganske kulte poznejši krščanski pisatelji, med njimi osobito Ignacij Antiohijski iz začetka, mučenec Justin iz srede in Tertulijan s konca drugega stoletja. Poganski obredi, zlasti misterijski kultj, so jim hudi-

čevo delo, s katerim hoče nasprotnik varati ljudi in jih odvrčati od krščanstva. In ljudje teh nazorov naj bi bili privzeli bistvene elemente iz misterijskih kultov? A n r i c h je prišel do sklepa: »Že splošna sodba cerkvenih pisateljev o misterijih, glavni trdnjavi propadajočega poganstva, nagibljejo k zaključku, da so misteriji pač komaj direktno vplivali na krščanstvo v tem smislu, da bi se bile svestno prevzele oblike in uredbe misterijskih kultov.«² In Karel Clemen sklepa svojo raziskavo o istem vprašanju z izjavo: »Če posnamemo, se mora glasiti sodba: misterijske religije so le malo vplivale na najstarejše krščanstvo. Tudi o njih velja, kar pravi Wendland o helenizmu sploh: Elementi višje helenistične kulture so pač pritiskali na krščanstvo, toda drže se bolj na periferiji in imajo značaj prigradnega, sporadičnega, nesvestnega, nenameravanega. Osobito niso misterijske religije v prakrščanstvu povzročile nobene čisto novega običaja; mnogi obredi, ki so se v njih nahajali, so zato ostali v tem brez nalike. Nasprotno, krščanstvo se je razlikovalo od misterijskih religij po svojem historičnem značaju in čisto drugačnem pomenu, ki se je pripisoval prihodu krščanskega zveličarja in njegovi smrti.«³ Ta sodba je pravilna. Kar je krščanstvu bistvenega v nauku in kultu, to je njegova izvirna last, tako nauk o trojici, o učlovečenju božjega Sina, o odrešenju po Kristusovi smrti na križu, krst, evharistija itd.

Kakor je treba to najodločneje naglašati, tako se mora drage volje priznati, da se vpliv religiozne okolice, v katero je krščanstvo stopilo, javlja v periferičnih, postranskih stvareh. Kakor so prvi krščanski blagovestniki oznanjevali novo religijo v živem jeziku, uporabljali ljudem znane izraze, ki so jim, kjer je bilo treba, dajali nov, specifično krščanski pomen, prav tako se je v teku časa iz religiozne okolice sprejelo marsikako znamenje in kulturno dejanje, ki je bilo po sebi pripravno, da simbolizira kako krščansko religiozno idejo. To kar se je sprejelo, je ostalo v resnici na periferiji, t. j. krščanstvo ni sprejelo takih elementov v njih poganskem pomenu in se z njimi idejno obogatilo, marveč ti prirastki so se pod-

² Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (Göttingen 1894) 235.

³ Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum (Gießen 1913) 81.

redili krščanski ideji in tako spremenjeni privzeli. Sem spadajo nekateri obredi, ki spremljajo krst, kot n. pr. podajanje soli, maziljenje krščenca s slino, dihanje vanj; sem spada starokrščanski simbol ribe za Kristusa, orientacija cerkva proti vzhodu, datum praznika Gospodovega rojstva itd. itd. Ta vprašanja je z obsežnim znanjem in trezno kritiko začel preiskovati münsterski verstveni historik Franc Jožef Dölger in že mnogo razjasnil v svojih delih.⁴ Pogrešeno je, če kdo prevzete takih idejno preobraženih oblik nazivlje sinkretizem, kot se to tolikokrat dogaja. Sinkretizem, kot ga umevamo v verstveni historiji, je fuzija idej, je privzete tujih kulturnih form z idejami vred. Zgodovina starega krščanstva pozna tudi take v resnici sinkretistične tvorbe; to so različne gnostične struje, ki so skušale zlititi krščanske ideje z orientalsko-mističnimi v novo celoto. Toda ti poskusi, kakor so bili često razsežni, so se od prvega začetka, to je vsaj od drugega desetletja 2. stoletja vedno smatrali kot herezične ločine in krščanstvo je bojevalo tja do početka 3. stoletja z njimi hud boj.

V novejšem času je verstveno historično raziskavanje postalo previdnejše v ugotavljanju sinkretističnih pojavov. Večkrat se je iz vrst verstvenih historikov oglasila zahteva, da je treba revidirati metodo in se zavarovati pred metodičnimi stranpoticami. V tem smislu so pisali n. pr. Clemen,⁵ Soltau,⁶ Geffcken,⁷ Deißner.⁸ Clemen pravi v svoji knjigi: »Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments«:

⁴ Najvažnejša so: Der Exorzismus im altchristl. Taufritual (Paderborn 1909); Sphragis (Paderborn 1911); Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1919); Sol salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum (Münster 1920); ΙΧΘΥΣ I. Das Fischsymbol in frühchristl. Zeit (Rom 1910). II. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum (Münster 1922).

⁵ Poleg že navedene knjige prim. še delo: Die religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments (Gießen 1909).

⁶ Über fehlerhafte Methoden der jetzigen vergleichenden Religionsgeschichte. Preuß. Jahrbücher B. 132 (1908) H. 3.

⁷ Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griech.-röm. Welt^a (Leipzig-Berlin 1920).

⁸ Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung (Leipzig 1921).

»Bojim se, če se verstveno-historična razlaga novega zakona ne bo mnogo bolj, kot je sedaj zvečine pripravljena, varovala izgredov, tedaj bo bodoče raziskovanje tudi preko njenih utemeljenih rezultatov za enkrat ravno tako zopet prešlo na dnevni red, kakor je naš čas po največ pozabil, kar so starejši raziskovalci dohnali.«⁹

Clemen je postavil za verstveno-historični študij prvega krščanstva tri metodična načela. Tuj vpliv na krščanstvo se more trditi samo pod temi-le pogoji: 1. Zadevno starokrščansko naziranje ali uredba se ne more dati popolnoma zadovoljivo razložiti na drug, bližji način, to je iz krščanstva samega ali judovstva. Mogoče je, da je kak zunanji vpliv kvečjemu pospešil imanentni razvoj, na katerega je treba najprej misliti. — 2. Ideja ali uredba, ki naj je vplivala na prakrščanstvo, mora v nekoliko odgovarjati krščanski ideji ali uredbi, ne samo na zunaj, marveč tudi po vsebini, sicer gre v najugodnejšem slučaju samo za skupen izraz. — 3. Ako se sklepa, da je kaka starokrščanska ideja ali uredba posneta iz kake druge religije, se mora najprej dokazati, da je bila ta religija že prej in v bližnji okolici prvega krščanstva, tako da je mogla res vplivati nanj.¹⁰

Ta pravila so prav za prav sama po sebi umevna in bi mislili, da jih ni treba še posebej formulirati in opozarjati nanje. A pogled v verstveno-historično literaturo zadnjih 40 let nas uči, da je to potrebno. »Dobro bo, da v verstveni historiji samo po sebi umevne reči večkrat imenujemo z njih pravim imenom,« pripominja nekje Dölger.¹¹

Klasičen primer, kako se more na veliko grešiti zoper prvo pravilo, je Perdelwitzeva knjiga »Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes«. ¹² Ze naslov je napačen, ker misterijske religije sploh ni, marveč poznamo le veliko število raznih misterijskih religij. Iz prvega Petrovega lista ima Perdelwitz vtis: »Pisatelj in vsekako tudi njegovi poslušalci so morali biti iz kroga ljudi, ki so

⁹ Op. cit. 289 nsl.

¹⁰ Clemen, »Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 2 nsl.

¹¹ Theol. Revue 15 (1916) 391 v referatu o Perdelwitzevi knjigi »Die Mysterienreligion und das Problem des ersten Petrusbriefes«.

¹² V zbirki: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XI. Bd. 3. H. Gießen 1911.

bili prej pristaši kakega misterijskega kulta, in zdi se mi, da govori največja verjetnost za to, da je bil ta kult posvečen češčanju Kibele. Ta trikrat hipotetična podstava služi Perdelwitu za izhodišče pri tolmačenju prvega Petrovega lista. Tako razlaga »prerojenje« I Pet. 1, 3, 23 iz misterijskih kultov ter navaja tri tekste, ki se nanašajo na Kibeline-Atisove misterije in dva iz Izidinega kulta. Izmed prvih treh tolmači prvega napačno, drugi je inskripcija sinkretističnega značaja iz l. 376 po Kristusu, in več ko verjetno je, da je izraz »in aeternum renatus« posnet iz krščanstva, tretji tekst pa je zopet sinkretističnega značaja in izhaja iz krogov heretičnih gnostičnih Naasejcev. Izmed dveh za Izidine misterije navedenih tekstov eden sploh ne spada k stvari ter ga Perdelwitz napačno umeva, drugi izraz iz Apuleja je bolj primera kot tehničen izraz iz misterijskega kulturnega jezika. Pa če bi bil tudi tehničen izraz, ni še dovoljeno, kratkomalo prenesti ga iz Izidinih misterijev na Kibeline. Če ga je pa Peter povzel iz Izidinih misterijev, bi bilo treba dokazati, da so bile te v času, ko je bil Petrov list pisan, razširjene v Pontu, Galaciji, Kapadokiji, Aziji in Bitiniji, kamor je list namenjen. Prerojenje, ki ga Peter omenja, se razloži čisto preprosto iz misli, ki jih imamo v Pavlovih listih in v 3. poglavju Janezovega evangelija. — Drugi slučaj: »Izbran in dragocen vogelni kamen« I Pet. 4, 6 je po Perdelwitu v nasprotju s črnim Kibelinim meteorom, v resnici so pa misli posnete po Izaiju 8, 14; 28, 16; psalmu 117 (hebr. 118), 22, ki jih je uporabil že Kristus (pri Mateju 21, 42) in Peter sam (Dejanja apostolov 4, 11) ter Pavel (Rim. 9, 33 in še I Kor. 3, 11). — In tako gre dalje in dalje. — Na koncu lista opominja Peter k čuječnosti, »ker hudič, vaš nasprotnik, hodi okoli kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (Pet. 8). Naravnost zabavno je, če nam Perdelwitz razodene, da si je Peter rjovečega leva izposodil pri božanski materi Kibeli, ki ima leve za vprežno živino. V resnici pa Peter ni izpregel leva izpred Kibelinega voza, marveč je mislil na besede psalma 21 (hebr. 22), 22.

Drugo gori navedeno pravilo zahteva, da si morata ideji ali uredbi, ki naj sta v vzročnem razmerju med seboj, odgovarjati po vsebini, sicer gre samo za sličnost v izrazu. Že prej sem omenil, da so prvi krščanski blagovestniki govorili ljudem v njih živem jeziku. Niso ustvarjali novega besednega zaklada, marveč v obstoječe jezikovne oblike so vlivali novo krščansko vsebino. Ni še dolgo tega, kar se je govorilo o biblični grščini kot neki posebni jezikovni tvorbi. Čim bolj spoznavamo iz pápirov in ostrakov navadni občevalni grški jezik helenistične dobe, takozvano koiné, tem jasneje postaja, da je grščina novozakonskih pisateljev ljudska govorica po besednem zakladu, po oblikah in sintaksi. Dočim se je prej mislilo, da je izmed približno 5000 grških besed, ki se nahajajo v novem zakonu, 10 do 12% takih, ki so lastne samo tem spisom, je natančnejše

poznavanje koiné pokazalo, da jih je komaj okoli 50, torej približno 1%.¹³

Ali pa ne govori to dejstvo naravnost za to, da je mlado krščanstvo z besedami sprejelo tudi pojme, tako se idejno obogatilo in da se vsled tega prezentira kot sinkretistična religija? To bi bil seveda nujen zaključek, ako bi se dokazalo, da je izraze sprejelo v istem smislu in istem pomenu, kot so se rabili v njegovi poganski okolici. Če je pa besedam dalo globlji in bogatejši pomen, bistveno različen od tistega, ki so ga imele dotlej, potem je tudi dokazano, da je imelo krščanstvo v sebi stvariteljno silo, da ni bilo receptivno, marveč si je s sredstvi, ki so mu bila na razpolago, ustvarilo jezik, primeren svoji ideologiji.

»Gonilna sila je izhajala iz stvari same,« pravi v tem pogledu Harnack.¹⁴ Važno je, da ugotovim še eno dejstvo. V jeziku novozakonskih pisateljev ni nobenega izraza, ki bi ga morali smatrati za tehnični izraz kakšnega misterijskega kroga. Vrh tega opazamo, da biblični pisatelji, zlasti Pavel, za isto idejo rabijo različne besede, kar zopet kaže, da niso prevzeli kake že gotove terminologije. Harnack govori zato v pravkar imenovanem delu o »navidezni terminologiji« novozakonskih pisateljev. To je silno tehtno dejstvo. Invazijo misterijskih idej in specifično misterijskega jezika konstatiramo v poteku drugega stoletja, toda ne v krščanstvu, temveč v gnosticizmu.

Glede jezika novozakonskih knjig naj navedem sodbo, ki jo je izrekel Adolf Deibmann: »Nova religija je bila manj besedotvorna kot pojme pretvarjajoča. Mrtve pojme je poživila, medle pojeklenila, plitvo je poglobila in mrzlo ogrela. Dokaz za ta dejstva bi bila velikopotezna naloga. Kdor bi pokazal, kako je krščanstvo besedam Bog in duh ali besedam vera, upanje, ljubezen, razodetje vtisnilo pečat svojega stvariteljnega duha, da so kot na novo kovani zlati, bi ne rešil samo semaziološke naloge, marveč bi tudi razbistril sodbo o bistvu prvega krščanstva. Isto bi se doseglo s preiskovanjem navideznih malenkosti sintakse, smotrene uporabe veznice »da«, zna-

¹³ A. Deibmann, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung (Tübingen 1910) 43.

¹⁴ Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandte Erlebnisse in der ältesten Kirche [Texte und Untersuchungen XLII, 3 (Leipzig 1918)] 148.

čilnih genitivnih zvez in formul »v Kristusu« in »po Kristusu«, zlasti pri Pavlu v tehničnem jeziku mistike.«¹⁵

Tudi tu hočem v ilustracijo navesti več primerov.

Kristus se imenuje rešeni k, s o t é r. Ta naslov je — tako so dokazovali — povzet iz misterijskih religij, ker se misterijska božanstva nazivljejo soterese, in iz cesarskega kulta, ker se cesarjem pridevje ta predikat. Temu pristavim, da ima že pri Ajshilu (Hetekide v. 27) Zevs ta naslov. Dočim pa so misterijska božanstva in cesarji rešitelji raznih zunanjih stisk, cesarji zlasti rešitelji pred sovražniki, ki ogrožajo mir in časno blagostanje, ima Kristus ta pridevek, »ker bo rešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1, 21), ker prinaša religiozno dobrine in slednjič poveličanje v večnem življenju. Ista beseda tu in tam, vsebina bistveno različna.

Kristus se imenuje dalje s r e d n i k, m e s i t e s, med Bogom in človekom. To izvira baje iz Mitrovih misterijev. V kakšnem pomenu je pa Mitra srednik? Mitra je bil po starejšem naziranju bog svetlobe, in ker prinaša zrak svetlobo, se je mislilo, da prebiva med nebom in zemljo, in v tem smislu je srednik. Pozneje so ga istovetili s Šamašem, solničnim bogom. Solnce pa je po kaldejskem naziranju na četrtem, torej srednjem mestu med sedmerimi planeti. Tako je Mitras srednik med nepristopnim in nepoznanim bogom, ki gospoduje v eterični sferi, ter med ljudmi na zemlji.¹⁶ Kristus pa se imenuje srednik kot povzročitelj nove zaveze in ima v starem zakonu kot predpodobo Mojzesa, posredovalca sinajske zaveze. Beseda ima torej čisto drug pomen.

Kristus nosi v novem zakonu naslov Gospod, k ý r i o s. O tem naslovu je nastala že obsežna literatura in eden najradikalnejših predstavnikov verstveno-historične šole, Viljem Bousset, je napisal obširno delo o njem.¹⁷ Njegova osnovna misel je tale: Kyrios je v helenistični dobi naslov, ki se je v sakralnem pomenu prideval vladarjem, v rimskem imperiju so ga začeli pridevati cesarjem. V drugi krščanski generaciji so kristjani iz poganstva začeli rabiti ta naslov za Kristusa in so tako Jezusa iz Nazareta pomaknili na božansko stopnjo. — Sicer se izraž rabi že v evangelijih sv. Mateja, Marka in Luka, toda Bousset si zna pomagati s trditvijo, da so vsa zadevna mesta pozneje retuširana. Kako dalekosežnega pomena je ta Boussetova konstrukcija, je na prvi pogled jasno, saj pravi, da je naslov

¹⁵ Op. cit. 43.

¹⁶ Prim. F. C u m o n t, Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum.² Autor. deutsche Ausg. v. G. Gehrich (Leipzig-Berlin 1914) 164 nsl. — J. G e f f e k e n op. cit. 27 nsl.

¹⁷ Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus [Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments. Neue Folge 4. H. (Göttingen 1910)]. Nova izdaja 1922.

kyrios bil izhodišče vsega nauka o Kristusovi osebi. Ako bi Boussetovo izvajanje bilo več kot duhovita konstrukcija, bi imeli tu res klasičen primer religioznega sinkretizma. Toda stvar stoji precej drugače. Kyrios je naslov, ki ga imajo misterijska božanstva, naslov, ki se je v helenistični dobi dajal vladarjem, n. pr. Selevkidom, in pozneje rimskim cesarjem. Avgust in Tiberij sta ga odklanjala, ker je bil v nasprotju s prvotnim pojmovanjem cesarske časti kot principata, Neroñ ga je pa že vzljubil, kar izpričujejo številni papiri in ostraka in napis na marmorni plošči v mestecu Akraiphiai v Boiotiji.¹⁸ Toda vpricho teh dejstev se ne sme prezreti drugo, nič manj važno, da se rabi že v aleksandrijskem prevodu starozakonskih knjig, takozvani septuaginti, beseda kyrios za hebrejsko božje ime. Ali je verjetno, da bi ta biblična uporaba naslova kyrios bila popolnoma brez vpliva na prve kristjane, da je manj vplivala, kakor poganska? Kristus sam si prilašča ta naslov, upotrebljujoč nase besede iz psalma 109 (hebr. 110), 1. Tega mesta pri Mateju 22, 41—45, ki ni morda samo postranska opazka, tudi Bousset ne more izpodbiti. Razvoj uporabe besede kyrios je kratko ta: že prvi generaciji je bil naslov kyrios za Kristusa znan in posnela ga je po septuaginti. Misijonarji na helenističnih tleh so ga uporabljali v tem smislu in ga še posebno naglašali v nasprotju z drugimi kyrioi, ki so pri poganih nezasluzeno nosili to ime. Tako umejemo slovesno Pavlovo besedo v listu do Filipj. 2, 9—11, kjer pravi o Kristusu, ki se je ponižal in postal pokoren do smrti na križu: »Zato ga je Bog povišal in mu dal ime nad vsa imena, da se v Jezusovem imenu sklone vsako koleno nebeščanov, zemljanov in podzemeljnikov in vsak jezik izpove: Jezus Kristus je Gospod (Kyrios) v slavo Boga Očeta.« Da je pravkar podano izvajanje edino pravilno, dokazuje aramejska formula »marana tha«, »naš Gospod, pridi!« na koncu 1. Pavlovega lista v Korint. Deißmann jo v prej navedeni knjižici po pravici nazivlje »klasično formulo Jezusovega češčenja« ter pravi: »Ko pa Pavel — in to je izredno pomenljivo — to specifično kultno formulo aramejsko navaja in v aramejščini izroča grško govorečim Korinčanom, kaže zopet nehote na tesno verstveno-zgodovinsko zvezo s palestinsko aramejsko praobčino.«¹⁹ Pavel te formule ni ustvaril pod vplivom helenističnih idej, marveč prevzel jo je iz palestinskih krogov, kjer je bila nastala in se udomačila. Naslov kyrios za Jezusa torej ni helenističnega izvora.

Tudi izraz božji Sin za Kristusa je — tako trdijo — prevzet iz helenistične okolice krščanstva. In res v grški mitologiji kar mrgoli božanskih sinov in hčera in tudi cesarji nosijo ta priimek. Epigrafičnih tekstov je mnogo. Nekaj jih ima Dittenbergerjeva »Sylloge inscriptionum graecarum«.²⁰ Pa odločno je treba odkloniti trditev, da

¹⁸ Prim. A. Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament u. d. neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt (Tübingen 1908) 253. 256.

¹⁹ A. Deißmann, Die Urgeschichte d. Christentums 27.

²⁰ Prim. tudi A. Deißmann, Licht vom Osten 250 nsl.

je izraz božji Sin v novem zakonu helenistični vsiljenec, ki se je vtihotapil po češčenju »Gospoda« Jezusa. Naj kratko narišem tudi tu razvojno črto. Judovstvo Kristusove dobe je poznalo izraz božji sin v teokratičnem pomenu za mesija. Pa že Matejev in Lukov evangelij nam kažeta mesija Jezusa kot sina božjega v drugem, neprimerno globljem pomenu, ko pripovedujeta njegovo spočetje. Vsi trije sinoptiki (namreč evangelisti Matej, Marko in Luka) poročajo o proglastitvi Sinu božjega pri krstu v Jordanu, ne kot da je tedaj p o s t a l, marveč, da je ljubljeni Sin božji. Dalje govori Kristus po sinoptičnih poročilih o svojem razmerju do svojega Očeta v nebesih, to posebno razmerje pa vedno loči od odnosa med drugimi ljudmi in Bogom, četudi smejo i drugi ljudje imenovati Boga svojega Očeta. V tej zavesti pravi, da mu je od Očeta vse izročeno in da Sina nihče ne pozna kot Oče in nihče ne pozna Očeta kot Sin. V tej zavesti božjega sinovstva potrdi Jezus Petrovo izpoved: »Ti si Kristus, Sin živega Boga« (Mt 16, 16), kjer izraza »Kristus«, to je mesija, in »Sin božji« nista istovetna, kjer torej dvojni izraz ni tautologija, marveč pove drugi več kot prvi in utemeljuje prvega. Po sinoptikih se Kristus pred sinedrijem prizna kot božjega Sinu in ta izpoved se smatra za bogokletstvo. Po sinoptikih ustanovi Jezus božje kraljestvo in nastopa v njem kot gospodar; v božjem kraljestvu ima on centralno mesto: zase zahteva popolno, brezpogojno vero, tako, da bo priznal pred svojim Očetom tistega, ki njega prizna pred ljudmi; zase terja popolno vdano ljubezen, ki presega ljubezen do očeta in matere, bratov in sestra. — Tako je dobila starozakonska formula »Sin božji« od Jezusa samega čisto novo vsebino in s to vsebino je šla v helenistični svet. Tam je stopila v direktno nasprotje z enako se glasečo, pa vsebinsko neskončno različno pogansko formulo. In kakor smo slišali, da je Pavel slovesno naglasil, da je Jezus Kyrios, Gospod, tako naglašča Janez na koncu svojega evangelija, da je Jezus Sin božji, a v popolnoma drugem pomenu, kot govore pogani o božjih sinovih, ter pravi: »To je pa pisano, da verujete: Jezus je Kristus (mesija), Sin božji, in da verujoč imate življenje v njegovem imenu« (Jan 20, 31). Ne sme se prezreti skladnost te izjave s Petrovo izpovedjo pri sinoptiku Mateju.

Se nekaj drugih slučajev, ki naj dokazujejo sinkretizem krščanstva.

Janez pravi v prologu svojega evangelija: »V začetku je bil L o g o s (B e s e d a) in Logos je bil pri Bogu in Logos je bil Bog... Vse je po njem nastalo... In Logos je postal meso in je bival med nami (in videli smo njegovo veličastvo, veličastvo, kot edinorojenega od Očeta) poln milosti in resnice.« — Odkod ta pojem — Logos? Je to izvorna misel Janezova ali izposojena iz platonске in stoične filozofije ali spekulacije aleksandrijskega Juda Filona?²¹ V starem zakonu se nahajajo sorodne ali vsaj slične predstave. Jahve ustvarja svet s

²¹ Prim. k naslednjemu E. K r e b s, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert (Freiburg i. B. 1910) 20—117.

svojo besedo in njegova beseda prihaja na preroka in razodeva Boga Hebrejska poezija je božjo besedo poosebila in ji pripisovala božje lastnosti. Poeksilska judovska modrostna literatura je poosebila božjo modrost, ki da je večna, je bila udeležena pri stvarjenju, biva med ljudmi in jim daje življenje in zveličanje.²² Taka dejavnost božje modrosti je podobna dejavnosti božje Besede pri Janezu. — Pa tudi v grški filozofiji srečamo spekulacijo o logos-u. V monističnem sistemu mlajše stoične šole je logos kozmični razum in kozmični zakon, v dualističnem sestavu uvodoma imenovanegn platonika Plutarha iz Haironeje pa je logos svetovna ideja in orodje božje. Helenistično-filozofsko in judovsko-religiozno misel je združil Filon v svoji spekulaciji. Ker pojmuje Boga kot absolutno transcendentnega, ki ne more biti v nobenem stiku z materijo, mu je logos posredovalec med njima. Logos mu je skupnost vseh od Boga izhajajočih tvornih sil, ki so ustvarile svet in človeka, ga ohranjujejo in oživljajo. Splošno se sedaj priznava, da Filonu logos ni osebno bitje; vsled tega je tudi popolnoma izključena misel, da bi se mogel njegov logos učlovečiti.

Evangelista Janeza Logos je sicer starozakonski personifikaciji božje besede in modrosti ter filozofskemu zamisleku sličen, toda idejno neprimerno globlji in bogatejši. Logos v Janezovem evangeliju je o s e b n o s t, ne samo poosebljenje, je B o g, in se učloveči. Zato je nedopustno trditi, da je kratkomalo prevzet ali iz stare zaveze ali iz grške spekulacije: i s t a b e s e d a, a v s e b i n a b i s t v e n o b o g a t e j š a. Posamezni elementi Janezovega pojma se nahajajo brez izjeme v starejših novozakonskih knjigah, sinoptičnih evangelijih in zlasti v Pavlovih listih, kakor bivanje božjega Sinu pred početkom sveta, božja narava Gospodova, njegovo sodelovanje pri stvarjenju in njegovo učlovečenje. Janez je torej privzel sodobnikom znan pojem in ga izpopolnil.

V verstveno-historični pa tudi protestantski dogemsko-historični literaturi zadenemo često na trditev, da je krščanstvo pripisovalo svojim zakramentom, n. pr. krstu, m a g i č n o m o č. Ker je v orientalskih kultih bila magija važna sestavina, so poskusili krst in evharistijo izvajati od tam. Tu je silna zmeda pojmov, kajti med magičnimi silami in med močjo zakramentov v krščanskem smislu, n. pr. krsta, je pojmovno velikanska razlika. Kaj je bistvo magije? Magija (beseda prihaja od perzijskega maguš, ta od asirskega mahhu, t. j. vedež, ali somerskega emga, t. j. globoki) je umetnost, s tajinstvenimi in tajno izročeni obredi in formulami storiti kaj v prid ali škodo ljudi s pomočjo tajnih sil. Posebno magične formule, ki so sestavljene čestokrat iz nerazumljivih besed, arhaističnih, mnogokrat pokvarjenih izrazov, igrajo veliko vlogo. V misterijskih kultih se je obredom, s katerimi so člani uvajali v misterije, pripisovala magična moč. Kdor se je dal uvesti, si je eo ipso dobil varstvo pred zlokobnimi silami in si je zjamčil srečno usodo po smrti ne glede na nravnost svojega življenja.

²² Prim. J. G ö t t s b e r g e r, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testamente [Bibl. Zeitfragen IX 1/2 (Münster 1919)] 18—61.

Etična plat se je puščala popolnoma v nemar. V mnogih gnostičnih sektah, ki smo jih že spoznali kot sinkretistične tvorbe, so na višjih stopnjah misti zvedeli tajne formule, s katerimi si duša po smrti more odpreti vhod do raznih planetnih sfer in ugnati neprijazne sile zlih planetnih arhontov, ki čuvajo vhode.

Povsem različno mišljenje najdemo v starem krščanstvu glede krsta in evharistije. Podam tu nakratko biblično pojmovanje krsta, ki ni nastal šele na helenističnih tleh, marveč je bil po krščanskem učenju od prvih početkov potreben vsakomur, kdor se hoče zveličati. Krst ni zgolj simbolično dejanje, s katerim se človek sprejme v krščansko družbo; tudi ni magični obred, kjer bi n. pr. izgovarjanje tajne formule že samo na sebi učinkovalo. Krst po učenju starega krščanstva terja v spreobrnjencu duševno dispozicijo: vero in spokornost (metánoia = spremenjenje mišljenja) in namen, začeti novo življenje. V krstu ne delujejo tajne, po čarovni formuli vzbujene sile, ampak božji duh. Krst se sprejme »e i s Iesún Christón«, to je krščanec se včlani v Jezusa Kristusa, ki mu postane poslej princip novega življenja; v tem smislu vstane krščanec, ko je v krstu odmril grehu, k novemu višjemu življenju. Po pojmovanju starega krščanstva je torej krst zunanje znamenje, ki je v zvezi z notranjo človeka posvečujočo milostjo, katera ga očisti grehov in ga vtelesi v Kristusa; to povzroči božji Duh, ki deluje po zunanjem znamenju. Tu ni nič magičnega, da bi tajinstveni obredi in formule vezale vpliv tajinstvenih zlobnih sil. Krst sam tudi ni tajinstven obred, kakor n. pr. uvedba v poganske misterije, marveč je namenjen in potreben v s e m ljudem.

Slednjič še nekaj besed o novozakonski uporabi besede skrivnost, mystérion. Beseda mystérion se nahaja v novem testametu 27krat: trikrat pri sinoptikih (pri vsakem po enkrat), štirikrat v Apokalipsi in 20 krat v Pavlovi listih. Semaziološko se dajo razdeliti vsa ta mesta na tri skupine: 1. Mysterion pomeni skrivnostni božji sklep glede odrešenja človeškega rodu po Kristusu, sklep, ki je bil od vekomaj skrit v Bogu, slednjič pa je bil razodet vsem (n. pr. Rim 16, 25); 2. znači skriti, simbolični, tipični pomen kakšne uredbe, povesti ali podobe (n. pr. Mt 13, 11; Ef 5, 32; Apk 1, 20); 3. znači stvar, ki je njena dejavnost skrivna ali vsaj neznana (n. pr. Pavlova beseda 2 Tes 2, 7 o skrivnosti zlobe). Iz te ugotovitve je že razvidno, da je krščanski misterij prav različen od poganskih misterijev. Ti so tajni in morajo ostati tajni; oni je razodet in se mora povsod oznanjevati. Poganski misteriji so določeni samo za ožji krog uvedenih, krščanski misterij je za vse ljudi.²³

Tretje načelo, ki se mora upoštevati pri primerjanju religioznih idej in institucij, je, da mora religija, iz katere se je kaj posnelo, biti starejša od religije, katera jo je posnemala, in se nahajati v njeni neposredni bližini. Kakšne vrednosti je dokaz, če se za novozakonsko idejo prerojenja navaja inškrpcija iz

²³ Prim. F. P r a t, La théologie de Saint Paul II^e (Paris 1912) 396.

l. 376 po Kr., ki ima sama sinkretistični značaj, in je vprav misel »in aeternum renatus« najbrž posneta iz krščanstva? Ali pa drug slučaj, ko filolog Rihard Reitzenstein²⁴ izvaja trojico božjih čednosti, vero, upanje in ljubezen, iz novoplatonizma, sklicujoč se na list, ki ga je okoli l. 280 po Kr. pisal novoplatonski filozof Porfirij svoji ženi Marcelli, mož, ki je vrh tega dobro poznal krščanske novozakonske spise, kar izpričuje njegovo 15 knjig obsegajoče delo zoper kristjane.

* . *

Če pregledamo dosedanje delo verstvene historije z ozirom na krščanstvo, vidimo, da je le prevečkrat ravnala z njim prav neprijazno in ga skušala postaviti na isti nivô z množštevlnimi religijskimi tvorbami prvih treh stoletij rimskega imperija. Temu so krive napačne podstave filozofičnega značaja, ki so rodile seveda metodične zablode. Danes je nastopilo precejšnje streznjenje v tem oziru. Verstveni zgodovini se je godilo kakor marsikateri novi, mladi znanosti, ki še ni preizkusila svojih moči, zato slepo drvi naprej, misleč, da ima čarovno formulo, s katero si bo odprla pot do vsega spoznanja. Iz te mladostno neugnane dobe stopa danes verstvena historija v preiskovanju starega krščanstva v zrelo, razsodno moško dobo. Zato se oglašajo vedno česče glasovi, ki terjajo revizijo metode.²⁵

Če posamemo rezultat dosedanjega dela verstvene historije, moramo priznati, da je to delo pokazalo le z nove strani vse presegaajočo veličino krščanstva. Njena osnovna krščanska ideja se ni izkazala kot plagiat drugih, zlasti misterijskih religij, ali kot razvojni produkt iz njih. In na početku krščanstva stoji vse presegaajoča in obvladajoča osebnost Jezusa Kristusa. Lipski profesor C. F. G. Heinrici je zaključil svojo raziskavo »Helle-

²⁴ Historia Monachorum und Historia Lausiaca [Forschungen zur Religion u. Literatur d. Alten u. Neuen Testaments. Neue Folge 7. H. (Göttingen 1916)] 100 nsl. 242 nsl. — Prim. A. v. Harnack, Über den Ursprung der Formel »Glaube, Liebe, Hoffnung«. Aus der Friedens- und Kriegesarbeit (Gießen 1916) 3—18.

²⁵ Prim. v opombah 5—8 navedena dela. F. J. Dölger pravi upravičeno: »Previdnost je najboljša metoda verstvene zgodovine«. IXΘΥΣ II 463.

nismus und Christentum« z naslednjimi besedami: »Iz neizčrpne množine virov sem skušal določiti odnos med helenizmom in krščanstvom. Dala so se pokazati tako nasprotja kot stiki različno močni, ne pa načelni vpliv na specifično krščanske resnice. Točke, v katerih se oba srečujeta, so zvečine na periferiji. Kjer se nazori krijejo, so različno utemeljeni. Drugače je z razmerjem krščanstva do profetizma stare zaveze. Tu je krščanstvo izpolnitev tega, na kar so merili preroki. Izpolnitev religioznih in moralnih stremeljenj helenizma pa krščanstvo ni. Pavel je mogel poznavajoč moč evangelija reči: Staro je prešlo, glej, vse je postalo novo.«²⁸

Verstveno-historično vedo čakajo še velike naloge. Treba bo resnega skupnega dela teologov, filologov, kulturnih historikov, da jih bodo zmogli. Ali bo tudi naša domovina pošiljala sotrudnikov v zbor teh znanstvenih delavcev? Bati se je, da se tega dela ne bo mogla udeleževati, ako se izvede nameravana reforma srednjih šol, ki bi humanistični gimnaziji vzela življensko moč. Izvedbo take »reform« bi morali v imenu znanstvenega in sploh kulturnega dela globoko obžalovati.

Rešitev verstveno-historičnega problema starega krščanstva je simbolizirana v viziji preroka Izaija: »In poslednje dni bo postavljen hrib Gospodove hiše na vrh hribov in se bo povzdignil čez griče in vrelci bodo k njemu vsi narodi. In mnogo ljudstev pojde tja, rekoč: Pridite, pojdimo gori h Gospodovemu hribu in k hiši Jakobovega Boga, da nas bo učil svoja pota in da bomo hodili po njegovih stezah; kajti s Siona bo izšla postava in Gospodova beseda iz Jeruzalema.« (Iz 2, 2. 3.)

²⁸ Hellenismus und Christentum (Berlin 1909) 44.



Orel.

Jernej Hafner — Ljubljana.

Letošnje poletje se je vršila v središču katoliškega gibanja v Češkoslovaški republiki v Brnu revija mladinske katoliške organizacije Orel.

Za prvi (naraščajski) nastop (30. jul.) je navozilo 18 posebnih vlakov 15.000 orlovskih naraščajnikov obeh spolov, osem- do sedemnajstletnih, lepo oblečenih v poseben kroj in dobro urejenih, katerih je 12.000 nastopilo uspešno tudi na telovadišču. Za glavne nastope (12. do 15. avgusta) je navozilo 31 posebnih in nad 100 ojačenih rednih vlakov 50.000 Orlov in Orlic, polovico v kroju Orla. Izvrstno je telovadilo 13. avgusta 4288 Orlov in 3328 Orlic v stadionu, ki je stal 10 milijonov češkoslovaških kron in je bil dosihdob najlepše opremljeno telovadišče, obenem razstavišče in velesejem za 147 katoliških tvrdk. Dne 11. avgusta je govoril minister čsl. železnic in starosta čsl. zveze Orlov, msgr. prof. Šramek na pozdravnem večeru v Besednem domu zastopnikom katoliških telovadnih zvez Jugoslavije, Severne Amerike, Francije, Belgije, Anglije, Nizozemske, Švice, Ukrajine, Rusije, Lužiške Srbije in Poljske, da »proglašajo slovensko vzajemnost dela na cirilmetodijskem polju«, da je »odbila velika ura zgodovine, v kateri se bliža slovansko katoličanstvo veliki slovanski bodočnosti, k čemur nam vodilni duhovi maršal Foch in kardinala Mercier in Bourne pošiljajo iskrene izjave sodelovanja«. Glavnih nastopov se je udeležilo nad 60.000 organizirane mladine, 200.000 gledalcev, 1200 Jugoslovanov (Slovencev in Hrvatov iz vseh pokrajin), 700 Belgijcev, 500 Francozov, 200 Čehov in Slovakov iz Amerike, 207 Čehov z Dunaja, tisoči iz Slovaške in iz Češke ter manjša zastopstva naštetih narodov. 15. avgusta je nastopilo skoro 7000 oseb v narodnih krojih Češkoslovaške in Jugoslavije. Pri telovadbi so tekmovali poleg Čehoslovakov in Jugoslovanov tudi Švicarji, Belgijci, Francozi in Amerikanci. Tudi predsednik Češkoslovaške republike Masaryk in papež Pij XI. (po praškem nunciju nadškofu Micara Klem.) sta poslala pozdrav množicam, ki jih je zbral Orel v Brnu ob prvem nastopu Č. O. S. (Československy orelsky svaz), obenem II. slovanskem orlovskem taboru in

mednarodni tekmi U. I. O. C. E. P. (Union internationale des œuvres catholiques d'éducation physique).

Msgr. Šramek je rekel v pozdravnem govoru, potem ko so govorili zastopniki narodov v Brnu, da pripada bodočnost Slovanom in da hoče Orel v tej bodočnosti gojiti slovansko vzajemnost od Rusa do Lužičana, ne le vzajemnost jezika, ampak tudi idealov; da gradimo temu velikemu kulturnemu delu v Brnu temelj z našim slovanskim orlovstvom, katero ravno s tem taborom stopa na plan evropske, da, svetovne javnosti. In res bodo skrbele sorodne organizacije, da bo mogoče gledati orlovske nastope v Brnu v filmu po celem civiliziranem svetu, v revijah in časopisju pa bodo ravnotako povsod poročali o poteku, veličini in pomenu brnskega tabora. Msgr. Šramek je naravnost pozval svoje poslušalce: »In Vi, neslovanski prijatelji, oznanite v svojih domovinah, da v češkoslovaški republiki ni doma le socializem in rdeči boljševizem, ampak da tu biva tudi velika, pripravljena armada katoliška.«

Vzpričo teh dejstev se zdi, da je čas, ako se tudi tukaj ozremo na Orla in si skušamo zajeti pravo sliko, točen pojem orlovstva in omogočiti zanesljivo sodbo o vrednosti in pomenu Orla v Jugoslaviji. Morda bo to najlažje doseči, ako motrimo Orla po njegovem postanku, njegovih načelih in pravilih, ustroju, razvoju in delu; na tej podlagi ne bo težko doumeti kulturnega providencialnega poslanstva, ki ga Orel ima.

Postanek Orla.

Sodelavec in prijatelj dr. Krekov, ki je tesal zibeli izobraževalni, gospodarski, delavski in politični organizaciji katoliških Slovencev in je imel delež tudi ob naporih snovanja katoliške telovadne organizacije, mi je odkril šele letos, da je dr. Krek že l. 1896 skušal ustvariti misel katoliškonarodnega, ljudskega Sokola in je povzročil, da se je v Selcih ustanovil Planinski Sokol; dalje, da je bilo mnogo lažje in se je neprimerno hitreje razvijalo snovanje vseh drugih organizacij kakor telovadne.

Res je šele l. 1906 (18. nov.) otvoril dr. Krek kot predsednik S. K. S. Z. prvo telovadnico (v Unionu) in jo izročil prvemu katoliškemu telovadnemu odseku S. K. S. Z. z naročilom: »Telovadna panoga izobraževalnega dela mora postati last celega naroda!« Dne 4. septembra 1905 je pa dr. A. Korošec kot referent o društvenih zabavah (!) na občnem zboru S. K. S. Z.

rekel: »S. K. S. Z. je načeloma prijateljica telovadbe ter priporoča svojim društvom, da ustanove telovadne odseke; z že obstoječimi telovadnimi društvi (t. j. Sokoli) bodo naša društva vedno živela v prijateljskih odnošajih, če v njih ne vlada našim načelom sovražni duh.« Ta izrek jasno dokumentira, da ni katoliška telovadna organizacija nastala iz golega nasprotja do Sokola (takrat še ni bil uradno akonfesionalen), ampak ji je počelo pozitivna volja voditeljev katoliškega preporodnega gibanja, vsestransko izgraditi S. K. S. Z. kot matico izobraževalnega in vzgojnega delovanja med katoliškimi Slovenci. Čehi so že l. 1902 (v Lišni pri Brnu) ustanovili prvi telovadni odsek (katoliškega delavskega društva); v poznejših letih, ko se je Orel med Slovenci že močno razmahnil, je prof. Šramek ponovno — ustmeno in pisмено — pri dr. Kreku in dr. Korošču iskal informacij o Orlu, kroju, pravilih, poslovníku itd.

Dolga leta zaželjena in pripravljana telovadna organizacija se je tako hitro širila, da so mogli že 10. novembra 1907 ustanoviti »Zvezo telovadnih odsekov« v Ljubljani z 12 odseki. Glavni organizator tega novega gibanja je bil knjigovodja Ivan Podlesnik. V Mariboru je vzkliknil pri debati o referatu dr. Korošca (l. 1905): »Nastopili bodo naši krožki in vzdignili bodo svoje peroti kot ponosni orli« (ime Orel so si privzeli šele l. 1909 na občnem zboru Zveze telovadnih odsekov v Boh. Bistrici), v Unionu (l. 1906) pa je izjavil: »Naša zvezda vodnica je izobrazba telesa in duha k delavni ljubezni do domovine in naroda.«

Poglavitna ustvarjajoča sila Orla je bila torej dokumentarčno obrazložena notranja življenska moč katoliške prosvetne matice S. K. S. Z., ki se je leto za letom izpopolnjevala z novimi odseki (dramatični, pevski, glasbeni, knjižnični, telovadni itd.), kakor se je čutila potreba. Ob svojem času je torej moralo priti tudi do ustanovitve telovadnih odsekov. Gotovo pa je, da je to tehnično težko izvedljivo delo pospešilo pojavljanje svobodomiselnih elementov v sokolstvu, čigar ozračje je postajalo vedno neprijetnejše za tudi versko zavedno članstvo, ki je začelo hrepeneti po telovadbi brez proticerkvenih in brezverskih zbadljivcev na račun cerkve in verske zavesti. S »Pismi mladini« je Podlesnik, prvi predsednik teh telovadcev, v Domoljubu, po 4. aprilu 1908 pa v njihovem lastnem listu Mladost (urednik Terseglav) širil umevanje za to novo organizacijo, o kateri je

naznanil 26. marca 1908, da »naj pomaga uresničiti ideal zednjene, trdne, nepremagljive Slovenije, ki naj bo ponosna hči v ponosni hiši slovanstva«.

Ker verskozavedni mladini ni bilo mogoče dalje vztrajati v sokolski družbi, ki se je čedaljebolj odtujevala pozitivnemu krščanstvu in stopila v službo svobodomiselnosti, je verskonarodni Orel vzletel, da v plemeniti tekmi koristi domovini.

Dejansko pa so si osnovali prvi telovadni odsek v Katol. delavskem društvu na Jesenicah.

Razvoj Orla.

Zveza telovadnih odsekov je 26. julija 1908 nastopila v Škofji Loki s 300 telovadci pred 5000 udeležniki iz cele Slovenije in podala 18. oktobra 1908 v Kamniku poročilo o 34 odsekih; 8. avgusta 1909 je nastopilo 396 telovadcev, nad 400 krojev in 500 civilnih Orlov iz 92 odsekov v Kamniku. Jeseni 1909 se je vršil v Unionu 14 dnevni tečaj za 80 Orlov. Dne 19. marca 1909 se je vršil znamenit občni zbor Z. T. O. v Boh. Bistrici, ki je dal zvezi ime Orel, vpeljal poslovne knjige, fantovske večere, okrožja in naraščaj. Leta 1910 sta izšla Zlata knjiga in Mladeniška telovadna organizacija (poslovnik), statistika pa izkazuje: 128 odsekov, 3691 članov (2526 telovadcev), 82 drogov, 56 bradelj, 18 krogov, 240 trobentačev, 1171 Mladosti, 151 nastopov, 473 izletov, 1887 krojev, 661 predavanj. Po l. 1907 se je začela idejna vez s Čehi, 1909 s Francozi, 1911 so začeli snovati Orla v Dalmaciji, 1910/11 so osnovali 6 podzvez, orlovske godbe, Čebelice in začeli temeljito telovadsko delo. Ob petletnici 1911 je štela Zveza Orlov (Z. O.) 148 odsekov s 4025 člani (2694 telovadci), 2410 kroji in 1402 naročnika Mladosti; ta čas je stopila v tesnejši stik z drugimi domačimi katoliškimi zvezami in se začela po uspešnem zbiranju utrjevati na znotraj. Leta 1912 je šlo 200 Orlov na dunajski evharistični kongres. Leta 1913 (24. avgusta) je pred 30.000 gledalci v Ljubljani na katoliškem shodu nastopilo 800 slovenskih in 100 čeških Orlov, prvič tudi 32 Orlic. Pred vojno je narastel Orel na 6000 članov in 2600 krojev. Prvo javno tekmo je izvedel leta 1913. Med vojno je zastalo vse delo; le »Mladost« je neredno izhajala, a je vršila važno nalogo: pripravljala je našo mladino v Křekovem smislu

na preobrat in uspešno pomagala popularizirati majniško deklaracijo.

Prve mesece po razpadu Avstrije so mnogi, zlasti obmejni Orli vršili narodno dolžnost v legijah. Že pred l. 1919 je začelo delovati nekaj odsekov. Z občnim zborom 8. decembra 1918 se je začelo silno intenzivno delo v centrali, ki je s pomočjo tiska, osebnih obiskov in nastopov ljubljanskih Orlov in Orlic čudovito hitro zanetila novo orlovsko gibanje v vsej Sloveniji in začela dramiti tudi Hrvate. Poleti 1919 je osem Orlov šlo oživljat stike s Čehi na Velehrad, doma pa so vpeljali Orla med katoliško misleče dijaštvo, tudi med bogoslovce. Leta 1920 sta izšla nov »Vadnik« in »Poslovnik«, v Mariboru pa je nastopilo pred 50.000 taborjani (5000 iz hrvatskih dežel!), 1700 Orlov in 780 Orlic v sprevedu, 800 Orlov in 500 Orlic pa (v dežju) pri telovadbi. Tege tabora se je udeležilo tudi 350 Čehov in 18 Francozov, ki so od tam obiskali Ljubljano in Bled. Javne tekme se je udeležilo 96 tekmovalcev. Statistika O. Z. šteje v l. 1920: 140 odsekov, 3956 članov (2423 telovadcev), 2241 naraščaja, 658 krojev, 1267 naročnikov »Mladosti«.

Z mariborskim taborom je bila zaključena prva povojna doba zbiranja in oživljanja ter popularizacije Orla, ki se je naslednji dve leti poglobil zopet bolj sam v sebe, da se razmeram primerno izpopolni. V organizatoričnem in vzgojnem, izobraževalnem in telovadskem oziru se je Orel ta kratki čas izredno okreplil; najznačilnejši znak tega časa pa je krepko širjenje Orla, ki je leta 1921 postal jugoslovanski, med Hrvati. V Brno je šlo poleg 600 Slovencev tudi 600 Hrvatov! Orliški organizaciji še marsičesa manjka, predvsem voditeljic; vendar pogumno slede Orlu, okoriščajoč se z njegovimi pridobitvami. Tudi naraščaju nedostaja voditeljev, ki jih pa dobro nadomešča izborna urejevanj »Orlič« (od l. 1921). Ilustrovani mesečnik »Mladost« ima 2300 naročnikov. Hrvatska podzveza ima svoj kot v zagrebški »Mladosti«, glasilu katoliške omladine. Številni organizatorični in tehnični tečajji, okrožni sosveti in revizije, prireditve in tabori, »Mladost« in druge publikacije vzdržujejo orlovsko gibanje v neprestani svežosti. Danes ni katoliške organizacije pri nas, ki bi toliko življenja kazala kot Orel.

Zadnja statistika Orla za Slovenijo izkazuje: 220 odsekov v 33 okrožjih, do 8000 članov in čez 4000 naraščaja; sej so imeli telovadni odseki to leto 1920, predavanj 1324, telovadnih dni

6231, naročnikov Mladosti 2300, Orliča 4000; pisarna centrale je odposlala in prejela v 10 mesecih 7800 dopisov; Orlice imajo 89 krožkov s 3500 članicami in 3000 gojenkami. V hrvatskih deželah združujeta moška in ženska podzveza okrog 4000 članstva, tako da se šteje k Orlu danes v naši državi do 25.000 oseb. Število stalno in močno raste.

Načela in pravila Orla.

Prva leta so snovali telovadne odseke in jih vodili na podlagi pravil S. K. S. Z. ter govorov in spisov voditeljev novega gibanja. Dne 8. decembra 1908 je začrtal Orlu smer duševnega razvoja ob sprejemu orlovske deputacije knezoškof dr. Jeglič:: »Kakor so bili Sokoli pionirji liberalizma in hočejo biti sedaj pionirji svobodne misli, tako naj bodo mladeniči telovadnih odsekov pionirji krščanskih načel in krščanskega življenja.« V l. 1910 pa so dobili Orli izpod peresa Fr. Terseglava »Zlato knjigo slovenskih Orlov«, »spisano na temelju in v duhu svete katoliške vere« (uvodno priporočilo knezoškofa dr. Jegliča), od Podlesnika pa »Mladeniško telovadno organizacijo« (poslovník).

Zlata knjiga orlovskih načel je ostala do danes neizpremenjena, Poslovník pa je ravnokar izšel kot II. izdaja precej predelan in dopolnjen, kakor zahteva bujno življenje in rast Orla. Ti dve knjigi sta predpisani za uporabo in vodilo Orla, ki naj se razlagata na tečajih, fantovskih večerih, sestankih in v orlovskem tisku vsem članom in članicam. Po Poslovníku naj se ureja in vodi vse zunanje življenje, po Zlati knjigi pa notranjost Orla. In ker se tako tudi dejansko vrši, smemo informacije o načelih, pravilih in ustroju Orla zajemati iz teh dveh knjig.¹ Ni mogoče v okviru tega spisa v podrobnostih in izčrpno podati napovedane snovi, omejiti se moram na splošne in informativne podatke, ki naj zadostno obilježijo duha in smer organizacije ter omogočijo pravilno sodbo o njej.

Uvod Zlate knjige (Berilo iz knjige Makabejcev. Orlom za zgled goreče ljubezni do Boga in do domovine) z zgledi Eleazarja, Makabejske matere in njenih sedmih sinov, Matatije, Juda Makabejca in bratov, v sintezi podaja glavna načela in

¹ O literaturi in orlovstvu podaja informacije »Mladost« (Ljubljana, Ljudski dom).

program Orla; z najboljšimi izmed ljudstva delati in boriti se za čast božjo, svobodo cerkve in ohranitev narodnih svetinj ter vnemati in vzgajati ves narod za te ideale. Kot »organizacija poštene krščanske slovenske mladine« (I. 1.) hoče Orel vso verno mladino združiti v eno četo, jo izobraževati umsko, нравno in telesno, po nji pa vzbujati, utrjevati in ogrevati ljudstvo za krščansko mišljenje in življenje (I. 2). V ta namen hoče snovati v vseh krajih telovadne odseke, prireja shode, tečaje, javne nastope in manifestacije verskega in narodnega značaja in podpira vsako dobro, na krščanskem temelju zasnovano stvar (I. 3.). Podlaga vsemu delovanju je Orlu krščanska vera, kakor jo oznanja sv. katoliška cerkev (I. 4.).

Orel hoče torej biti avantgarda; a ne kake politične stranke — ker je predvsem kulturnovzgojna mladinska organizacija (to poudarja zlasti Poslovnik II. izdaja 1922 v Uvodu § 3.) — sloja ali struje, ampak avantgarda katoliškega kulturnega gibanja, tako v Jugoslaviji kakor v Češkoslovaški. Poleg harmonične vzgoje celega človeka, ki ga hoče vzgojiti v koristnega člana družine, naroda, cerkve in države na temelju krščanskih načel, poudarja Orel zlasti neustrašno in neugnano dejavnost v službi verskonarodnih idealov, moč zgleada, bratstvo, ljubezen do resnice in pravice, socialni in narodni čut, nesebičnost, požrtvovalnost, skromnost in viteštvo ter oznanja odločen boj ljudskim napakam. Narodu hoče vzgojiti idealnih buditeljev in vodnikov, delavcev in borcev za čisto krščansko kulturno dviganje, za vse dobro, resnično in lepo v luči krščanstva, kakor ga uči cerkev, ki jo brez pridržka prizna za bogodano vodnico in učiteljico. Zato je Orla že 8. decembra 1908 imenoval knezoškof dr. Jeglič »biser med našimi organizacijami«, ga do danes priporočal raz leco in v pastirskih listih duhovščini in ljudstvu, na konferencah jugoslovanskih škofov, podpiral z vsemi sredstvi in spremljal Orle na potu v Francijo l. 1921 in v Češkoslovaško l. 1922. Zaradi načel, ki so vzeti iz katoliškega katekizma in delovanja po teh načelih cenijo in podpirajo vsi zavedni katoličani Orla, dasi še do danes ne v zadostni meri. Saj niti katoliška shoda l. 1907 in 1913 nista pojmila orlovstva in sta štela delo telovadcev med društvene — zabave. Šele nastop Orla v Mariboru, ki je že drugo leto po vojni zbral 4000 glav orlov-ske mladine in 50.000 udeležencev tabora, zlasti pa ogromni tabor v Brnu, ki je uvedel Orla v svetovno javnost, je povzročil

preokret v pojmovanju orlovstva, ki nima namena le zabavati, ampak predvsem vzgajati mladino in na vseh poljih kulture služiti narodu, cerkvi in državi.

Razvoju Orla je največ škodilo zmotno pojmovanje njegovih vzgojnih sredstev med poklicanimi vodniki katoliškega ljudstva. Mnogi med njimi so menili, da se more namen Orla dosežati tudi brez telovadbe, da je glavno in bistveno vzgojno sredstvo govor in manifestacija v kroju, da je treba mnogo bolj poudarjati potrebo in vrednost zgolj verske organizacije, nego telovadne. In dasi se n. pr. Marijine družbe ali Mladeniške zveze (te so po l. 1900 začeli snovati v Slov. goricah) kar niso mogle razviti v splošno mladinsko gibanje z očitnimi uspehi preroda, so vendar krčevito držali te neplodovite forme, proti Orlu pa polemizirali, kažoč na hibe začetništva in slabosti nevezgojenih članov, češ, da so vzgojna sredstva Orla nezadostna, neprikladna ali celo, da vodijo od krščanskega življenja in cerkve proč. Škoda je bila velika zlasti vsled tega, ker je tako zmotno sklepanje bilo vzrok, da Orel še danes nima povsod dosti idejnih delavcev in voditeljev. In vendar zajemlje Orel svoja načela, ideologijo, ideje in devize iz sv. pisma, katekizma in si izbira svoje vodnike tudi izmed duhovščine, idejno pa dosledno nadreja telesni izobrazbi in vzgoji umsko izobrazbo in nravno vzgojo, kateri telovadba služi kot izkušeno privlačno in vzgojno sredstvo.

Kakor v mnogih ozirih, je tudi ozir naziranja o vrednosti telovadnih organizacij vojna marsikaj izpremenila. Izmed vseh mladinskih organizacij so stopile skoro v vseh kulturnih državah ravno telovadne zveze v ospredje javnosti in so najmočnejše narastle. Angleži in Američani so doznali, da je delo njihovih sportnih zvez mnogo pripomoglo k uspehom vojne, ne le v fiziološkem, ampak tudi v duševnem oziru. Francozi, v istem spoznanju in pa v želji po čim višji brambeni in nravni sili naroda, na vso moč iz državnih sredstev pospešujejo telesnovzgojno gibanje v šoli in svobodnih društvih (brez razlike kulturne smeri), po l. 1871 pa so se začeli pripravljati na nove boje s snovanjem prej skoro nepoznanih telovadnih društev, katerim so v Joinville-le Point (Seine) l. 1852 ustanovljeno vojaško telovadno šolo izgradili kot matico vsega telesnovzgojnega gibanja. V šole so l. 1872 uvedli telovadbo kot obvezen predmet. Danes le katoliška telovadna zveza (Fédération gymnastique et spor-

tive patronage de France) šteje 350.000 članov. Žensko telovadno organizacijo (predvsem pod vplivom orlovskih nastopov v Mariboru in Brnu!) pravkar grade v sporazumu s škofi. Nemci so šteli l. 1914 v zvezi Deutsche Turnerschaft 1,188.000 telovadcev; to število je po vojni (zlasti vsled prisilne omejitve vojaške dolžnosti) narastlo na $1\frac{1}{2}$ milijona, v katerih pa niso vštet socialistični telovadci (Arbeiter-Turnbund, okrog 200.000 članov) in katoliška Deutsche Jugendkraft (od l. 1920, s 120.000 člani); nemške ženske telovadne zveze štejejo do 150.000 članic. Nemška država ne zaostaja za Francijo glede podpiranja prizadevanj za telesno vzgojo. Po l. 1918 je osnovala že dvoje visokih šol za telesno vzgojo. Čehi imajo relativno največ telovadcev in telovadk; liberalni Sokol, socialistična (delavska); komunistična (federovana) zveza in katoliški Orel štejejo skupno nad 1 milijon članov, članic in naraščaja; od teh jih telovadi nad polovico. Orel čsl. druží 120.000 glav. V Italiji, Belgiji, Luksemburgu in Švici hitro napredujejo zlasti katoliške zveze telovadcev. V U. I. O. C. E. P. je združenih 11 zvez s 700.000 člani. Najbolje organizirana in vsestransko izgrajena med njimi je orlovska zveza, kakor sodim iz nastopov v Metz (1920), Strasbourg (1921) in Brnu (1922) ter iz njihove literature.

Mogočni razmah Orla v Jugoslaviji in Češkoslovaški torej ni sporadičen, ampak generalen pojav telovadnih zvez sploh, predvsem pa katoliških. Sodim, da ni le v teženju po fizični okrepitvi in samoobrani narodov temu dejstvu razlog, marveč tudi instinktivno hrepenenje po nravni obnovi, ki se v tej obliki dandanes najlažje vrši. Razglabljanja v tej smeri v francoski, nemški, češki, italijanski in naši literaturi telovadnih organizacij in pa doseženi uspehi silijo k tej domnevi in kažejo, kako živ, kako spreten in prilagóden je katolicizem, ki zna o pravem času pravo naravno sredstvo uporabiti v dosego svojih nadnaravnih ciljev. Tako smemo razlagati vzmik in razmah Orla s splošno rastočim smislom za telesno vzgojo in z močjo katoliških načel.

Ustroj Orla.

Po današnjem stanju tvorijo celice orlovstva telovadni odseki katoliških prosvetnih društev S. K. S. Z., koder pa teh ni, samostojna telovadna društva. Člani so: redni (telovadci in netelovadci od 16. do 30. leta), starešine (oženjeni, duhovniki.

nad 30 let stari), podporni, ustanovni, častni. K naraščaju (sami telovadci) spadajo 6- do 17 letni, ki se dele v nižji, višji in dijaški; vzgoja je abstinentna. Delo v odseku vrši odbor (organizatorno, izobraževalno in vzgojno), vaditeljski zbor (telovadsko), pregledniki (revizijsko), občni zbor in razsodišče; seje so po možnosti tedenske, občni zbor štirikrat letno, telovadba dvakrat (za vsako skupino), fantovski večer enkrat na teden. Letno vsaj dvakrat javni nastop s telovadbo, govorom, petjem itd. Odbor mora skrbeti, da člani vrše verske dolžnosti, ureja udeležbo Orla pri verskih in narodnih manifestacijah, vodi Čebelico, zapisnik sej in občnih zborov, statistiko, kroniko, opravilni zapisnik, blagajniško knjigo in knjigo članarine, arhiv, gospodarstvo, dopisovanje, zastopa odsek na zunaj. Na fantovskih večerih se vrste; pesem, deklamacija, predavanje, razgovor, tekoče zadeve odseka ali javnosti; v vodstvu večerov in v nastopanju se vežbajo člani po vrsti. Orel ima dvojni krog: telovadni in slavnostni; funkcionarji nosijo posebne odznake. Na civilni obleki nosijo Orli poseben znak. Odseki skrbijo za udeležbo na tečajih in nastopih, ki jih prirede višje tvorbe orlovstva. Odseki imajo zastave.

Več (do šest) odsekov v sosesčini tvori srenjo (l. 1922 vpeljana), ki skrbi za vzajemno pomoč in nadzira poslovanje odsekov. Delo vrše, enako kakor v odseku, odbor, vaditeljski zbor itd. Več srenj skupaj tvori okrožje, ki vrši slično delo nad srenjami, kakor te nad odseki. Mesečno se vrše srenjski in okrožni sveti, h katerim spadajo vsi odborniki dotične in predsedniki ter načelniki neposredno podrejenih tvorb. Okrožja so širnjena v Podzvezi (danes obstojajo že 3, ljubljanska za Slovenijo, posebna orliška za Slovenijo, in zagrebška za vse hrvatske dežele), ki opravlja delo centrale, izdaja svoj časopis (ljubljanska O. P. od l. 1908 mesečnik Mladost) i. dr., publikacije (note, pesmarice, vaje, telovadske knjižice, izobraževalne brošure, letake, okrožnice, slike, znake itd.), prireja tečaje, tekme in vodi vse delo na svojem ozemlju. Za enotnost na znotraj in zastopstvo na zunaj skrbi Jugoslovanska orlovska zveza (J. O. Z. s sedežem v Ljubljani), ki vrši vrhovno vodstvo cele organizacije. Najvažnejši ud J. O. Z. je zbor delegatov (vsaki 2 leti), člani so orlovski odseki in društva ter orliški krožki. Orlice so slično organizirane kakor Orli. Le J. O. Z. je obojim skupna,

nižje tvorbe pa imajo vsaki svoje ločeno. O. P. imajo letne občne zборе.

Orlovska zveza je ne le po svojih načelih najlepša, ampak tudi po svojem ustroju najpopolnejša prostovoljna jugoslovanska prosvetnovzgojna organizacija, ker vse številne določbe Poslovnika in pravil niso le na papirju, ampak tudi v življenju.

Delo Orla.

Orel vrši veliko kulturnovzgojno delo z udejstvovanjem svojih načel po načrtu Poslovnika. Vrednosti tega dela ni lahko oceniti s številkami. Ako navedem n. pr. statistične podatke uspehov prvega desetletja orlovskega dela, je to zelo relativno.

Če pripisujem gotov delež na kulturnem napredovanju Slovencev orlovske organizaciji, ki je zbirala in obdelovala mladino, se lahko motim, ker je ta napredek uspeh številnih činiteljev. Zato je mogoča stvarno zanesljiva sodba o delu in uspehih Orla le onemu, ki se tega dela aktivno sam udeležuje.

Vendar si smemo domišljati, da intenzivno, konstantno delo po opisanem načrtu v velikem delu slovenskih župnij — danes tudi v večini večjih hrvatskih mest — ob uporabi številnih pripomočkov osrednjega vodstva ni malenkostno, marveč izredno važno za naš celokupen narod, za državo, cerkev, človeštvo. Pomislimo, koliko truda stane, toliko zainteresirati kmeta in delavca, da pusti svojega sina po dnevnem delu v društvo, morda nad uro oddaljeno; da mu privoli v nakup kroja, telovadne obleke, naročnino za Mladost, udeležbo na izletih itd. Kolik je uspeh, pridobiti proletarsko in kmečko mladino, da se ukloni strogi disciplini katoliške telovadne zveze, da hodi po delu utrujena v deževnih večerih uro daleč telovadit, da si pritrjava pri tobaku in pijači, da plača članarino, naročnino, izlete, kroj itd., da se neprestano vadi v samoopovedi, ki jo terjajo načela in delo Orla, da se moško izpostavlja napadom zaradi svoje pripadnosti k Orlu, da brani celo s svojo krvjo o priliki svobodo in pravo cerkve, naroda, Orla!

Lažje presoja vrednost dela v Orlu aktivni sodelavec, ki gleda v snovanje Orla od blizu, ki razmišlja sam in v neskončnih sejah o najboljši uredbi dela, obiskuje odseke in popularizira sklepe vodstva, govori s fanti iz naroda in bere njihove dopise, vidi žrtve in delo za javne nastope ter opazuje, kako tekom let

izpodrivajo stare narodne razvade in osebne slabosti idealni načrti in načela Orla, ki postajajo po trudapolnem delu meso in kri. Nastop 1400 Orlov pri koroškem plebiscitu, tabor v Mariboru in slovesnosti v Brnu pač omogočajo precej stvarno sodbo o vrednosti in moči Orla, ki se rekrutira po veliki večini iz kmetских in delavskih vrst, zbira skoro izključno le revno, neuko mladino povprečno do 24. leta.

So, ki zahtevajo, da bodi vsak član posebljen vzor Zlate knjige, a pozabljajo, da je to ideal, za katerim mora vsak Orel stremiti, da je pa nemogoče, da bi vsak nanovo sprejeti član, ki mu ne manjka dobre volje — kakor a fortiori vodstvu Orla — že v par letih ta ideal tudi dosegel. So, ki zahtevajo, naj Orel na vseh poljih, tudi političnem, udejstvuje vso svojo silo. pa pozabljajo, da Orel člane od 16. leta dalje izobražuje, vzgaja in šola, a ne izrablja prezgodaj, za delo in boj v prvih vrstah katoliškega ljudstva. So, ki kažejo nevoljo nad Orлом, ker ne doseže pri posameznem članu tistih uspehov, ki le počasi zore kot sad dolgoletnega dela pri izbranih. So, ki spričo naravnih sredstev Orla nečejo videti njegovih nadnaravnih ciljev. So tudi, ki ne razumejo, da je delo za narod požrtvovalno drobno delo in ne nagrajeno kričanje. Na te in slične dvome se Orel ne more in ne sme ozirati. Načelo in ustroj ima nesporno dober, s čudovito gibkostjo se prilagaja potrebam časa in razmer, nikoli ne dogmatizira prihodnih oblik in metod, zato sme odločno in nemoteno stremiti za svojimi visokimi cilji. Z uspehi, ki se množe in rastejo, bo ob svojem času dosegel tudi priznanje izvršenega dela.

Kulturno poslanstvo Orla.

Orel še ni splošno priznan in upoštevan kulturni činitelj. Niti vsi zavedni katoličani, morda niti vsi voditelji katoliškega gibanja, Orla ne cenijo po njegovi pravi vrednosti. Taka organizacija se ne more uspešno braniti in hvaliti s frazami. Zato treba tudi v tem odstavku, ki razpravlja o kulturnem poslanstvu Orla, navajati dejstva.

Za moško mladino so snovali pri nas izprva Mladieniške zveze, ki so 4. julija 1904 na Brezjah zbrale do 8000 moških članov na mogočnem taboru, ki naj bi populariziral te zveze in Marijine družbe za fante v Sloveniji. Vzlic neprimerno pre-

prostejši in lažji organizaciji takih združenj je do l. 1914 postal Orel (po l. 1907) edina vseslovenska uspešna mladeniška moška zveza.

Po vojni se je dvignil iznad kaosa med katoliškimi Jugoslovani in Čehoslovaki kot mladinska zveza le Orel, dasi zahteva večje žrtve in delo, kakor drugovrstna združenja. Slično v drugih državah. Prezreti ne smemo pri tem npravnih kvalitiet mase in ozračja, iz katerega je vzletel Orel in tudi ne apatiije tam, kjer bi smel pričakovati aktivno pomoč, nezaupanja, kjer bi bil smel iskati bodrila.

Katol. shoda v Jugoslaviji po l. 1913 še nismo imeli. Orel pa je že l. 1920 v Mariboru sam zbral 50.000 taborjanov, med njimi 5000 Hrvatov. Do danes je edini Orel izven Slovenije zanesel svoje življenje tudi med hrvatsko mladino, kar pomeni velik korak na potu ujedinjenja bratskih plemen in ni brez pomena za konsolidacijo države.

Životvorne stike s slovanskim in katoliškim svetom onstran državnih mej je na katoliški strani po vzniku Jugoslavije gojil le Orel. V l. 1920 je odposlal zastopstvo v Pariz in Metz, od tam privabil 18 Francozov v Maribor in Ljubljano, l. 1921 je bil zastopan v Strasbourgu po 22 članih, nastopil pri mednarodni tekmi in obiskal sorodne zveze na Dunaju, v Monakovem in Zürichu. Od l. 1908 je gojil osebne stike s Čehi, ki so v Ljubljano l. 1913 poslali 300, v Maribor l. 1920 pa 350 Orlov in Orlic, katerim je vrnila Jugoslovanska orlovska zveza z 1200 člani in članicami letos v Brnu obisk. Po mednarodni zvezi katoliških telovadcev je v stiku z 10 narodi. Tako skrbi za prepotrebni stik z inozemstvom in uglaja pot mednarodni vzajemnosti katoličanov ter vzgaja svoje članstvo za nastop pred svetovno javnostjo med katoličani pri nas edini Orel. Da je to tudi državi v korist, je jasno.

Pri teh zvezah skuša z uspehom Orel podpirati interese narodnoobrambnege dela, dasi takih podjetij ne obeša na veliki zvon, ker bi bilo to stvari v kvar.

Narodne zavednosti in samozavesti ter iz njiju izvirajoče požrtvovalnosti je v našem narodu premalo. Tudi v tem oziru si je postavil Orel nalogo, dramiti ljudstvo k zavednosti, delati in boriti se za pravice naroda. Zato so se Orli vedno odzvali, kadar jih je narod v sili klical, ne le k manifestacijam, ampak tudi na bojišče (koroški in prekmurski boji l. 1919, plebiscit).

Podobno pospešuje Orel državljansko zavednost in zvestobo, dasi za to še danes od zastopnikov države žanje pičlo zahvalo; kakor iz Zlate knjige (VI., 1—10), tako iz celega orlovskega gibanja odseva globoka, dejanska ljubezen do domovine in ljudstva.

Orel dalje je po svojem ustroju in delavnem programu usposobljen izbirati talente izmed ljudstva in jih usposabljaati za vodilna mesta v vsakovrstnih organizacijah in javnih zastopih, stvarjati katoliškemu ljudstvu avantgardo delavcev in borcev za njegove ideale. To svoje poslanstvo vrši z neštetimi drobnimi napori in žrtvami, ki kažejo že v kratki dobi njegovega delovanja lepe uspehe, obetajo pa še lepše sadove. Zato imajo res stvarno podlago besede msgr. Šrameka, voditelja češkoslovaških katoličanov, o Orlu: da se predvsem po orlovskem gibanju bliža slovansko katoličanstvo veliki slovanski bodočnosti. Zato je 7. oktobra 1921 pozdravil pokojni Benedikt XV. zastopstvo češkoslovaškega Orla z besedami: »Ecce, defensores fidei!« in podelil blagoslov celi orlovski organizaciji. Zato nobene katoliške organizacije nasprotniki cerkve tako ljuto ne napadajo, kot Orla, ki vzgaja katoliške viteze narodu, cerkvi in državi.

Opravičena je zato trditev, da katolik in domoljub, ki podpira Orla, vrši eminentno kulturno delo v korist cerkvi, narodu, državi, slovanstvu in človeštvu.



Kulturni pomen alkoholnega vprašanja.

Dr. Fr. Kovačič — Maribor.

Je-li umestno v znanstvenem obzorniku govoriti o alkoholnem vprašanju? Čitatelj blagovoli še enkrat pregledati članek »Iz bolezni našega naroda« v 3. številki »Časa« 1922, str. 220 i. d., pa bo razumel, kako veleaktualno je to vprašanje, da, rešitev tega vprašanja je predpogoj za ureditev in izboljšanje naših socialnih, kulturnih in političnih razmer. To ni samo zadeva, s katero si naj kratijo čas kaki čudaki in prenapetneži, tudi ni samo predmet medicincev, sociologov in moralistov, marveč »alkoholno vprašanje« je občekulturno, kakor je n. pr.

bila svoj čas občekulturnega pomena za Evropo borba proti turškim navalom.

Alkoholizem in kultura si stojita nasproti kakor noč in dan; v alkoholizmu so osredotočene tudi vse temne strani današnje slutvo-kulture.

Največje moderno krivoverstvo — v kulturnem smislu — je prazna vera v moč in korist alkoholnih pijač. V tem je tudi največja nevarnost za pravi kulturni napredek in celo obstoj našega naroda.

L. 1902 se je nenadoma zrušil v Benetkah glasoviti Markov stolp. Celih 1000 let je kljuboval vsem nevihtam in sovražnim navalom. Nekega mirnega dne se je sesul sam v sebe. Kaj je bil vzrok? Stal je na pilotih, v globočino zabitih. Razne podmorske živalice so jih poškodovale, piloti so sčasoma popustili in zrušila se je cela stavba. Tako tudi narodom in državam izpodjeda skrit sovražnik fizično in moralno moč; proces se vrši polagoma in neopaženo, vsaj za navadne oči, ki gledajo le na površino. Zunanji blišč visoke kulture in šovinizma slepi oči, skrivni piloti narodnega in državnega obstanka in kulturnega napredka pa morda že popuščajo, dokler ne nastopi strahotna katastrofa.

Z alkoholizmom kultura v resnici sama sebe ubija. Iščejo se raznoteri vzroki propadanja držav in narodov ter njihove kulture, a navadno le zunanji, na popuščanje površnim očem nevidnih pilotov malokdo misli. V narodih se ponavlja usoda posameznih rodovin. Dokler se s trdim delom bori za svoj pičli kruh, je rodovina zdrava, podjetna in krepka, ko pa dospe do blagostanja in udobnega življenja, začne hirati in končno izumre.

Že v starem Egiptu je bil alkoholizem eden glavnih skrivnih vzrokov propadanja egiptovske države in kulture. Ob začetku XX. dinastije so dolgotrajne vojne zredčile široke ljudske plasti, gornji sloji so se pa udali udobnemu življenju, kar je pogubno vplivalo na nižje sloje.¹ Egipčanom je polagoma pešala odporna moč in podjetnost. Faraon Ramses III., zadnji veliki vladar starega Egipta, je skušal preprečiti propad in je med drugim

¹ Bergman, Dr. Joh., *Gesch. der Antialkoholbestrebungen*. Iz švedskega prevel v nem. dr. R. Kraut, Hamburg 1907, str. 8. — Maspero-G. Manojlović, *Poviest iztočnih naroda*, Zagreb 1883, str. 202 i. d.

ustanovil neko vrsto protialkoholnega društva. Za faraone same je religiozni dvorski ceremonial predpisoval strogo zdržnost. Iz zgodovine egiptovskega Jožefa je znano, da kraljev točaj ni točil kralju rujnega vinca, marveč žmikal grozdje in podajal čašo s sokom vinske trte faraonu (Gen. 40, 10. 11). Kajpada so se lahkoživi faraoni znali po ovinkih izogniti prepovedi uživanja opojnih pijač, a značilno je pri vseh starih narodih splošno prepričanje, da je za dosego višje umstvene in moralne popolnosti potrebna popolna zdržnost od opojnih pijač, kar je potrebno zlasti za tiste, ki naj vladajo in vodijo ljudstva. Istotako je neovržno zgodovinsko dejstvo: čim bolj je popuščala stara strogost glede uživanja opojnih pijač, tem bolj je propadala javna in zasebna morala, vzporedno pa pešala tudi fizična čilost in umstvena brihtnost ljudstva.

Prav zanimivo paralelo dveh mož, voditeljev ljudstva, podaja Pytheas.² »Kako neenaka sta vendar ta dva ljudska voditelja,« namreč govornik Demosten in demagog Demades. »Prvi pije samo vodo in študira cele noči, drugi se obdaja s krdelom vlačug ter se opija dan na dan!« Kakor nalašč za naše čase! Eubul, vrstnik Demostenov, pisatelj grške komedije srednje vrednosti, je zapisal globoko resnico: Voda dela človeka iznajdljivega, vino pa moti razum. Lepočutni Grki so presojali zmernost in nezmernost predvsem z estetskega stališča, Rimljani pa bolj z etičnega. Po končanih vojnah s Kartago se je v Rimu razpaslo ostudno bakanalno popivanje. Toda v rimskem ljudstvu je še takrat bilo toliko zdravega etičnega čuta, da se je javno mnenje odločno obrnilo proti tej kugi in prisililo oblasti, da so se izdale stroge prepovedi proti bakanalijam.

Posebno strog je bil estetsko-etični čut pri Grkih in Rimljanih glede uživanja vina pri ženskah in neoženjeni mladini.

Še celo v prvi dobi propadanja so se moških gostarij udeleževale le take ženske, ki jih dostojna družba ni marala v svoji sredi.

Tudi o srednjeveškem viteštvu je znano, da so v dobi njegovega cveta vitezi bili zelo zmerni v jedi in pijači. Čim bolj se je širilo popivanje, tem bolj je padalo viteštvo s svoje višine in proti koncu srednjega veka se prav v tem najbolj kaže glo-

² Poroča Athenaeos, pisatelj iz zač. 3. stol. po Kr. v *Deipnosophistai* (Modrijani pri gostiji), II., 4.

boka propalost. Ne samo vojne in dvoboji, marveč tudi razkošno življenje je upropastilo mnoge plemenite obitelji, ki so končno ostale brez potomstva. Tudi v zgodovini starih samostanov je popivanje vzporedni pojav in deloma vzrok propadanja redovne discipline.

K sreči je v starih časih redno uživanje alkoholnih pijač bilo omejeno na višje sloje po gradovih in mestih, širni sloji, zlasti na deželi, ki so v vsaki državi neusahljiv studenec ljudskega pomlajevanja, so ostali več ali manj nedotaknjeni, dokler ni novejša »kultura« zanesla alkoholizem v obliki žganjepitja v zadnjo gorsko vas.

S tem je postal alkoholizem obča ljudska nadloga in nevarnost za kulturo samo.

O socialnem vprašanju je švicarski zdravnik dr. Forel svoj čas izrekel stavek, da je socialno vprašanje pred vsem vprašanje možganov. Forel je materialistični monist, vendar je njegov stavek, če se prav razume, popolnoma resničen ter se čudovito ujema z naukom srednjeveškega krščanskega misleca Tomaža Akvinskega, da je namreč duševno življenje tem popolnejše, čim popolnejša je telesna konstitucija.³ S polnim pravom se da ta stavek obrniti na kulturno življenje in delovanje sploh. Pojem »kulture«, ali če rabimo romanskim nagodom bolj priljubljen izraz »civilizacije«, je sicer dokaj nedoločen in prožen, vendar splošno pod »kulturo« ali »civilizacijo« vsi umevamo skupino vseh onih stremeljenj in naprav, ki služijo materialnemu in duševnemu spopolnjenju človeštva, tako družbe kakor posameznika. Kultura torej obsega gmotno blagostanje in fizično zdravje ljudstva, umstveno izoliko v spoznavanju resnice in moralno v požlahtnjevanju srca in nravi, procvit moralnih, družabnih in individualnih vrlin, kratko: harmoničen razvoj in spopolnjevanje človeških zmožnosti. Ideal »kulturnega človeka« nam izražajo besede Ciceronove: ita animo et vita constitutus, ut ratio postulat — njegovo duševno in fizično življenje mora biti uravnano po zahtevah razuma.⁴

Jedro kulture je torej v tem, da duh obvladuje tvar in znak v resnici kulturnega človeka je v tem, da zna svoj nižji

³ Manifestum est enim, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. S. Th. I. qu. 85, a. 7. c.

⁴ Quaest. Tuscul. II. 4.

del držati v disciplini. Človek nosi »barbara« s seboj in za najvišjo kulturo gre kakor senca za telesom — barbarstvo, pobeljeno s kulturnim beležem.

Etnologi pravijo, da je za »barbara« posebno značilna nedoslednost, nebrzdano uživanje, kjer se nudi prilika, in anarhistična zloraba svobode, če ne čuti nad seboj brutalne sile. V alkoholizmu laže današnja kultura sama sebi in alkoholizem je najogabnejša oblika barbarske nadvlade materije nad duhom.

V današnjem kulturnem svetu stoji v ospredju n a r a v o s l o v j e ; le-to naj bi nadomestilo metafiziko in religijo ter človeku pomoglo do edino osrečujočega svetovnega nazora. Celo etika in sociologija naj bi s pomočjo naravoslovja reševali svoje probleme. Značilno pa je, da se ljudje hlastno oprimejo vsake, še tako slabo podprte hipoteze, ki jo iznese kak naravoslovec, če le ugaja nedotakljivemu veličanstvu mesenosti, gluhi in slepi pa so za najočividnejše resnice, kjer so nasprotne čutnemu poželenju in nalačajo človeku dolžnost samozatajevanja. To dejstvo se nikjer ne kaže tako jasno, kakor pri uživanju alkoholnih pijač. Zastonj so žalostni zgledi alkoholnih žrtev, ki nam jih nudi vsakdanje življenje, zastonj nad vsak dvom vzvišeni znanstveni rezultati o naravi in učinkih alkohola; ljudje so podobni ptiču noju, ki misli, da je na varnem, če le skrije svojo glavo pred nevarnostjo. Vprav sramotno je za evropsko kulturo, da so baš mesta visokih šol, ti svetilniki znanosti in obče kulture, glavna gnezda najgršega pijanstva in barbarskih pivskih razvad.

Tako današnja kultura bije v obraz lastnemu čisto naravosloveskemu stališču.

Pri vsem našem »kulturnem« delovanju ima glavno besedo vendar — pamet. V tem oziru sta si alkoholizem in kultura popolnoma nasprotna. Statistika in medicina jasno kažeta, da je med umobolnostjo in alkoholizmom naravnostna zveza. Kolikor bolj v kaki deželi napreduje pijančevanje, toliko bolj se množijo slučajji omračenja duha. V poštev pridejo kajpada predvsem težki slučajji, ki privedejo svoje žrtve v umobolnice, toda alkoholna psihoza pozna nepregledno vrsto umske nenormalnosti kot predstopnje popolne znorelosti. Koliko talentov nam leto za letom ubija nesrečni alkohol! Dognano je dejstvo, da 6. ali 7. leto po dobrih vinskih letinah pridejo v šolo nenavadno zabiti otroci. Natančnejšo raziskavo prepuščamo zdravnikom.

Če obrnemo kratek pogled na celokupne naše takoimenovane inteligentne sloje in se vprašamo, kako porabljajo svoj prosti čas, kakšno je njihovo govorjenje — od polnosti srca namreč usta govore — koliko žrtvujejo za svojo lastno duševno izobrazbo, nas mora rdečica oblititi, kako omejeno in malenkostno je za pravo duševno obzorje teh slojev; večinoma le negacija in politika. Za pozitivno kulturo porabljen čas in denar izgine pred hekatombami, ki se žrtvujejo molohu — alkoholu.

Znan je pa psihološki zakon, da mladi ljudje posnemajo stare, nižji sloji višje. Glede alkoholnega vprašanja moramo reči, da slepci slepce vodijo. Ne samo da tisti, ki so postavljeni za vzgojitelje in voditelje ljudstva in mladine, nimajo prav nobenega jasnega pojma o fizioloških in psihičnih učinkih alkoholnih pijač, temveč s svojim zgledom naravnost fatalno utrjujejo ljudi v prazni veri v vrednost teh pijač. Vzgoja končno ni drugo kakor ojačenje dobrih in odstranitev slabih lastnosti; ustalitev slabih kakor dobrih lastnosti pa sloni na fiziološko-psihološkem zakonu, da ponavljanje gotovih činov utrjuje razpoloženje k tem činom ter jih pospešuje in olajšuje. Vsa vzgojna uganka tiči v starem modroslovnem pojmu »habitus«.

Ako pa premotrimo ves današnji vzgojni vpliv na mladino v tej smeri, da obvaruje nedotaknjeno svojo fiziološko podlago umstvenih in moralnih činov, s protivplivi, ki človeka navajajo k alkoholni narkozi, je prvi nasproti drugim minimalen.

Današnji alkoholizem s svojimi gnusnimi spremljajočimi pojavi je najeklatantnejši izraz in nujen posledek materializacije cele vzgoje ter vsega javnega in zasebnega življenja. Politično-strankarske strasti so se tako razpasle, da se ne ustavijo niti pred večnoveljnimi in nenadomestljivimi vrednotami človeškega življenja. Iz šolstva se sistematično spodrivajo humanistični elementi, praktična in konkretna religioznost se frivolno blati in ubija, tako se polagoma spodkopuje metafizika vsega moralnega in pravnega reda. Zunanja kultura tehničnega dela napreduje, a na škodo znotranje duševne kulture duha in srca. Vsemu stremljenju manjka dandanes neki višji sredotežni cilj, pravi R. Eucken,⁵ odtod ta negotovost in nezmožnost, dati svojemu stremljenju določen in zanesljiv pravec. Ako človeku ugasnejo zvezde višjih ciljev na metafizično-religioznem polju,

⁵ Zur Sammlung der Geister, str. 15.

ostane v brezdanji noči sam s svojimi strastmi in nizkotnimi nagoni, zanj ima le še to vrednost, kar se da pojesti in popiti ali v žep vtakniti. Materialni užitek in dobiček je njegova edina metafizika. Tu ne pomaga človeku iz blata nobena »avtonomna« etika, ki le daje potuho njegovemu razbrzdanemu subjektivizmu. Ako pri mladini in masi ljudstva odstranite vsak auktoritativni vpliv (versko-cerkvene zapovedi) v najvažnejših zadevah, kako morete pričakovati, da se bodo ljudje ravnali po vaših medlih policijskih prepovedih proti pijančevanju in raznim izgredom? Kjer odpade metafizika obvezujočih spon moralnega zakona, tam vlada le brutalna sužnost epikurejskega užitka. Dandanes se skuša s telovadbo vzgojiti nov rod. Pri- znavamo veliko važnost ritmične telovadbe za dušo in telo, toda zelo se motijo tisti, ki polagajo vse upe v zgolj telesno kretanje. Grško-rimska zgodovina nam spričuje, koliko so se trudili za gojitev telesa Grki in Rimljani v dobi svojega propada, a vsa njihova kopališča in vežbališča jih niso rešila propada, ker manjkalo jim je gimnastike duha in volje. Alkoholizem in razuzdanost sta podirala, kar je telesna nega gradila. Gimna- stika duha in volje manjka tudi naši dobi, zatorej pada bolj in bolj odporna moč proti dvem najhujšim skušnjavcem: pijanče- vanju in spolni razbrzdanosti. Tako se množi duševno in mora- lično podvreden zarod, ki je kakor svinčeni utež kulturnemu poletu.

Tudi ekonomija zgolj kulturnega dela razločuje odjemalce ali konsumente in proizvajalce. Proizvajalci so kulturni de- lavci, učenjaki in umetniki, odjemalci so pa ožje ali širje plasti ljudstva, ki sprejemajo vaše duševne proizvode prvih. Za ene kakor druge je pogoj kulturnega napredka gotova stopnja gmotnega blagostanja in pa fizično zdravje. Obojemu je alko- holizem strupen sovražnik. Svetovno znani finski strokovnjak v alkoholnem vprašanju dr. Hellenius Sepele je s kratkim stavkom izrazil ekonomsko pogubnost alkoholizma: »Pijanče- vanje je mati uboštva.« Popolnoma napačna je trditev nekaterih sociologov, da je uboštvo vir pijančevanja, posebno žganjepitja. V posameznih slučajih morda res revščina zavede koga v žga- njarno, splošno pa statistika s številkami dokazuje, da se z zboljšanjem delavskih plač dviga tudi konsum alkohola.

V protialkoholnih spisih se večkrat poudarja, da je dobrih sedem desetink bolezni pripisovati alkoholu. Kdor pozna ko-

ličkaj kemične lastnosti in fiziološko učinkovanje alkohola, ve, četudi ni zdravnik, da ta trditev ni pretirana in le čuditi se mora, da se v tem oziru nedvomno doznane resnice prav nič ne upoštevajo v praktičnem življenju in zlasti v ljudski higijeni. Ni vselej alkohol neposredni krivec obolenosti, pač pa disponira telo za boleznin in slabi odporno moč našega organizma. Ni nam se treba spuščati tu v zdravniško razmotrivanje o posledicah alkoholizma v raznih organih, dovolj je opozoriti na fiziološko delovanje alkohola, da si pridobimo matematično izvestnost o škodljivosti alkohola za človeški organizem.

Alkohol je kemična sestavina ogljika, vodika in kisika; z ozirom na grupacijo ogljikovih in kisikovih atomov razločuje kemija pet glavnih vrst alkoholov, kot užitno sredstvo pa pride v poštev predvsem takoimenovani aethylalkohol — C_2H_5O . Ta sestavina tvori narkotičen strup, ki ima to lastnost, da vleče vlago na sebe. Ker je vedno združen z večjo ali manjšo količino vode, zato deluje počasneje kakor drugi narkotični strupi. Učinek je pa končno isti: višja ali nižja stopnja narkoze do popolne onemoglosti, ki lahko celo preide v smrt. Narkotični strupi imajo dalje to lastnost, da prodrejo membrano ali osmozo, ki obdaja jedro staničja-protoplazmo in ga čuva pred škodljivimi snovmi, ki zablodijo v naš organizem. Ko prodre narkotičen strup, kakršen je alkohol, v notranjost stanice, podraži v njej najprej živahno gibanje, zatorej vsaka narkoza in tako tudi uživanje alkoholnih pijač v prvem stadiju navidezno poživi človeka in ga spravi v dobro voljo. Kmalu pa narkotičen strup v protoplazmi povzroči motnje, ker ji odvzema vlago ter znotranjost stanice uvehne kakor zelenjava v hudi vročini. Vsled opetovane narkoze, t. j. vsled pogostnega in stalnega uživanja alkoholnih pijač postanejo stanice trajno aficirane. Čim bolj kompliciran in nežen je kak organ, tem nežnejše staničje ima, zato se ga tem prej prime narkoza. Najfinejši del našega organizma so pa možgani, tu je učinek alkoholne narkoze najusodnejši, tukaj naravnost ubija kulturo v individu. Vsled oslavljenja staničja oškoduje alkohol tudi druge organe, zlasti srce, obisti, jetra, želodec, pljuča itd. ter pripravlja organizem do popolne degeneracije.

Možgani so pa organ umstvenega in moralnega življenja pri človeku. Moralno življenje človekovo predpostavlja prosto samoodločbo in vključuje odgovornost za prostovoljno izvršene

čine in le takim pristoja sploh moralna vrednota. Človek pa je čutno-duševno bitje in njegovo umsko in voljno delovanje je v veliki meri odvisno od čutno-telesnega razpoloženja. Najvažnejše funkcije pri hotenju in spoznavi imajo možgani z osrednjim živčevjem. Pravilno delovanje možganov in živčevja je predpogoj za pravilnost v spoznavanju in hotenju. Vsaka motnja in nepravilnost v možganskih funkcijah ima za posledico nepravilnost v duševnih činih mišljenja in hotenja. Popolnoma pravilno fiziološko delovanje normalnega in zdravega človeka daje pravec tudi moralnemu življenju; fiziološka regularnost gre vzporedno z moralnim redom, ki je zasajen v človeško naravo.

Redno in v znatni meri uživan alkohol pa povzroča strahotno opustošenje v možganski substanci, in sicer najhujše baš v nežnejših delih, ki sodelujejo pri višjih spoznavnih in hotnih činih. Ko prepreči ali zmede delovanje finejših delov možganske substance, ostanejo le nižje cerebro-spinalne funkcije, ki služijo samo animalnemu in vegetativnemu življenju. Vsled alkoholno-narkotične afekcije finejših možganov izgube nižje funkcije svoj regulativ, v ozadje stopi vse, kar je v človeku ustvarila vzgoja, vera, omika, ostane le brutalni divjak s svojimi bestialnimi instinkti. Ljudje se večkrat čudijo, odkod tolika brutalnost in posirovelost ob belem dnevu naše toli poveličevane civilizacije. Kdor pa pozna le količkaj psihične učinke alkohola, se temu prav nič ne čudi, nasprotno, bilo bi pravo čudo, če bi se pri sedanji alkoholni povodnji ne pojavljale močvirne ptice posirovelosti in zločinstev. Degeneracija možganov rodi neizogibno brutalnost in moralno propalost. To sistematično brutaliziranje prinese novorojen zarod mnogokrat že s seboj na svet vsled alkoholizma roditeljev, potem se nadaljuje individualno že od zgodnje mladosti, ker se mladina mnogokrat z alkoholom prej seznani kakor z abecedo in katekizmom. Znotranjemu opustošenju se pridružijo še dražljaji iz osredja, v katerem mlad človek živi. Z alkoholom otrovano osredje stoji samo na dokaj nizkem moralnem nivôu, od pobude in vtiskov, ki jih človek dobiva od okolice, je odvisno njegovo moralno nazadovanje ali napredovanje.

Še po drugi poti povzroča alkohol v organizmu opustošenje, razkraja namreč krv. Rdeča krvna telesa vsesavajo v sebe kisik in ga dovajajo staničju. Alkohol pa sam absorbira kisik, vsled tega odteguje krvnim telescem in staničju potreben

kisik, krvna telesa se krčijo in hirajo, vsled česar nastajajo vsakovrstne komplikacije v organizmu. Bela krvna telesa pa odganjajo škodljivce, ki se pritepejo v krv, a alkohol tudi njih ohromi, vsled tega ima z alkoholom otrovan organizem veliko manj odporne moči nasproti raznim bacilom, kakor organizem v resnici treznega človeka. A današnji kulturni človek je popolnoma uverjen, da si bo z dobro kapljico, zlasti še s črnino (!) popravil svojo krv. V resnici, človeka oblije rdečica pred tako »kulturo«, ki v prid umazanemu egoizmu alkoholnega kapitalizma vzdržuje v ljudstvu tako gorostasno praznoverje in naravnost koplje grob ljudskemu zdravju.⁶

Vsak izmed nas se zavedaj, da ima v svojih rokah del usode celokupnega ljudstva; dolžnost vsakega poedinca je, da si prav resno zastavi vprašanje: kaj naj storim od svoje strani, da se naša z muko pomlajena domovina dvigne na višino v pravem pomenu civiliziranih in dobro stoječih držav? Edini ključ do blaginje in kulturnega napredka je delo, telesno in duševno. Delo pa, ki kaj izda, predpostavlja telesno in duševno zdrave in krepke ljudi. Razmere in pivske navade, ki so se pri nas razpasle, nikakor ne vodijo do blagostanja in višje kulture, marveč v hiralnice, blaznice, v ječe in — v grob. Sedanji fizični, moralni in intelektualni bedi treba poiskati zadnje korenine. Tu niso dovolj samo negativne prepovedi in zabrane, marveč alkoholno vprašanje kot kulturno vsebuje celo vrsto pozitivnih, temeljitih reform na vseh poljih javnega in zasebnega življenja. Glede kulturnega življenja sploh velja znani stari izrek: najprej živeti, potem modrovati (*prius vivere, dein philosophari*). Če hočeš vedeti, na kaki kulturni stopnji stoji kako ljudstvo, poglej na njegovo mizo in v njegove shrambe, s čim se hrani, kaj in kako je in pije, kako zna izkoriščati darove, ki mu jih daje mati zemlja; snaga v hišah in na obleki je znak izobraženega ljudstva. Naša država se hvali, da je bogata na živilih, vendar je ljudska prehrana v mnogih krajih

⁶ V švicarskem narodnem svetu je l. 1899 profesor dr. C. Hilty celo zdravnikom zabrusil v obraz trpki očitek, da tisti izmed njih, ki smatrajo svoj poklic le za vir denarja, gotovo ne bodo žagali veje, na kateri sedijo, da bi namreč bili za omejitev alkoholnega točenja, ker »z alkoholom bi izginiło celo krdeło bolezni in slabičev, ki sedaj mučijo človeštvo«. Trier, Vorlesungen über die natürlichen Grundlagen des Antialkoholismus, Berlin 1918, II., str. 190 op.

pod vsako kritiko in naše ljudsko izobraževalno delo se bo moralo resno pečati s hranitvenim vprašanjem. Ako se reformira naša prehrana, se bo dvignilo ljudsko zdravje in znatno zajezilo brezumno hlepenje po alkoholnih pijačah. Ne prihaja nam na misel, da bi zagovarjali strogo vegetarianstvo, vendar neoporečna resnica je, da je prva in poglobitna hrana za človeka rastlinstvo. Celo sicer tako koristno in redilno mleko je za pravo narava določila za rastoče mladiče iste vrste, torej kravje mleko za teleta, kobilje za žrebeta itd. Prekomerno uživanje mesenih jedi povzroča vsakovrstne motnje v prebavi in cirkulaciji krvi ter vzbuja potrebo po močnih alkoholnih pijačah. Mesena hrana se kajpada priporoča radi beljakovine, ki jo naš organizem potrebuje, toda dognano je, da človek, ki trezno živi ter se varuje strupa nikotina in alkohola in spolnih izgredov, potrebuje veliko manj novih zalog beljakovine. Razen tega beljakovina, ki nam jo daje rastlinska hrana, zapušča veliko manj strupene nesnage (scalne kisline itd.) kakor pa beljakovina iz mesenih jedi. Za naš organizem, zlasti za krv, je silno važno, če alkalične snovi prevladujejo nad raznimi kisljinami; telo z veliko zalogo alkalij je bolj zdravo in delazmožno, čim manj je pa v organizmu alkalij, tem bolj je dostopen raznim infekcijam. Glede alkalij pa ima rastlinska hrana veliko prednost pred meseno hrano. Za ljudsko higijeno je torej zelo važno, da se ljudstvo nauči racionalno prirejati svojo hrano in prav uporabljati sadeže, ne pa, kakor je rekel Erazem Darwin: Žganjarji jemljejo ljudstvu kruh in ga spreminjajo v strup.

Vsa naša dosedanja gospodarska in gospodinjska modrost se suče krož alkohola. Tu bo treba temeljiteje reforme v pouku o uporabljanju sadežev brez vretja, ki je za pravo razpad najhranivejših delov v sadju in pridobljen alkohol je le strupen odpadke vretvenega procesa.

V poučnem in moralnovzgojnem oziru pa treba v javnem mnenju spraviti do veljave znanstveno dognane resnice, da človeški organizem alkohola ne potrebuje, temveč mu je le v škodo, različno seveda z ozirom na neštete individualne, nam mnogokrat nepoznane razlike in različice telesne dispozicije. Prav zato pa nihče ni zavarovan pred pogubnimi posledicami rednega in obilnega uživanja alkoholnih pijač.

S pomočjo šole, tiska, predavanj, predvsem pa z zgledom treba pripravljati tla za državno zakonodajo. Naše državne oblasti so s svojimi protialkoholnimi naredbami podobne vozniku, ki zapreže enega konja spredaj, drugega pa zadaj, da vlečeta voz v nasprotni smeri in seveda nikamor ne prideta. V zakonodaji bo treba radikalne reforme vseskozi degeneriranega krčmarskega sistema, ki sloni na popolnoma nemoralnem principu: kolikor več alkohola se popije, kolikor več ljudi duševno in telesno zastrupi, tem boljše za krčmarje in davkarjijo. Pri tem pa država ne pomisli, da dobiček, ki ga ima od ljudske neumnosti in pohlepnosti, daleko odtehtajo izdatki za jetnišnice, bolnišnice in blaznice. Gostilna bodi res kulturna in socialna naprava, ki daje zavetje in hrano potnikom in tistim, ki nimajo lastnega ognjišča, ne pa zastrupljevalnica in visoka šola zločinstev.

Svoj čas so si učenjaki belili glave, kje tiči zmota v kalendarju, ker se astronomski računi niso vjemali. Tedaj je učenik Nikolaj Kuzanec prišel na resnično misel: ni kriv račun v kalendarju, marveč sistem sam je kriv, ki izhaja iz stališča, da se solnce obrača okoli zemlje in ne narobe. Tako se vse naše politično, socialno in kulturno življenje suče krog malenkostnega planeta individualnih pravic in svoboščin; iz demagoških ozirov se laska le egoizmu in ljudskim strastem in goji razbrzdan individualni subjektivizem, pozablja pa se, da pravice predpostavljajo tudi dolžnosti ter se vse naše družabno in moralno življenje mora kretati krog večnoveljavnih principov, katerih poglavitni je: obvladuj samega sebe.

V tem je temelj civilizacije in gmotnega blagostanja. Nasproten nekulturni princip pa je: naš bog je trebuh!



Težišče prebivalstva Evrope l. 1910.

Narodnogospodarska in politična slika.

Prof. dr. V. Šarabon — Ljubljana.

Pred leti sem se mnogo bavil z raziskovanjem razmer prebivalstva v Evropi v preteklem stoletju in sem določil n. pr. težišče njegovo za l. 1800, 1850, 1880 in 1900. Videl sem, da gre težišče v smeri proti severovzhodu s čimdalje izrazitejšo tendenco naravnost proti vzhodu. Določitev težišča prebivalstva sama na sebi je čisto računsko-statistična naloga, dá pa geografu in posebno še gospodarskemu geografu takojšen vpogled v gospodarske, politične i. dr. razmere dotičnega prostora. Če vidim, da se pomika evropsko težišče proti severovzhodu, sklepam iz tega na vedno večji pomen severa in vzhoda v primeri z jugom in zahodom. Če vidim, da je težišče francoskega prebivalstva l. 1910 okoli 40 km bolj na severu kakor pa l. 1880, sklepam na velikanski napredek severa, kajti za tako majhno površino kakor je Francija je pot 40 km že zelo velika. Če gre pot težišča na Ruskem proti jugozapadu, iščem vzrokov in vidim veliko napredovanje prebivalstva v jugozapadnih gubernijah v primeru z ostalo Rusijo — glede na prirastek —, vprašam, zakaj, in vidim nadalje, kako se umika stepa poljedelstvu in se kulturna podoba zemlje vidoma spreminja. Kakor gredo pri nas v Ameriko, tako je šel ruski kmet v gubernije jugozapada, je dvignil gospodarski in politični pomen domovine in je posegal tako naravnost v potek svetovne zgodovine. Če tako gledamo, potem težišče ni več mrtva točka, postane živo pripoveduje nam o dogodkih na oni zemlji, o delu prebivalstva, o vplivanju narave na človeka in pa narobe, tedaj ni več samo računsko količina. Pot težišča je najboljši popis zgodovine kake pokrajine.

Potegnemo dve črti, druga pravokotno na drugi; ti dve črti razpolovita prebivalstvo in kjer se sečeta, tam je težišče. Dočim preračunajo v Ameriki težišče ob vsakem ljudskem štetju, je v Evropi naš poskus prvi. Pred dvema letoma sem ga določil za l. 1910 in sem primerjal njegovo lego z ono prejšnjih dob; pravtako sem prvič določil tudi težišče prebivalstva evropskih velesil za l. 1880 in 1910, za

Rusijo tudi l. 1850 in sem poskušal razložiti njegovo smer po narodnogospodarskih in drugih vzrokih.

Kot razpolovični črti uporabimo meridiane in vzporednike. V Ameriki določijo težišče natančno na sekunde, mi ga ne, ker nima smisla. Širinska sekunda je dolga nekako 31 metrov, dolžinska sekunda v naših krajih pa okoli 20 metrov. Zgodi se lahko, da leži težišče sredi mesta in bi morali, če hočemo biti matematično natančni, fiksirati prebivalstvo od ulice do ulice, od hiše do hiše, tudi od stanovanja do stanovanja, razpolovična črta bi šla morebiti tudi kar skozi stanovanje. V tem slučaju bi moralo biti prebivalstvo za nekaj časa sploh popolnoma mirno. Naša naloga gre pa za tem, da raziskujemo razvoj posamičnih geografskih enot, kje so se pridobitvene možnosti zboljšale, kje poslabšale itd., in za ta namen zadostuje relativno fiksiranje težišča. Naloga je tudi matematično zelo težka, glavni pomen ima pa le različnost velikih kompleksov na zahodu in vzhodu, severu in jugu.

Pri določitvi težišča za l. 1910 opomnimo, da je znašala polovica evropskega prebivalstva koncem omenjenega leta okoli 225,250.000. Sedaj pa poskušamo, računimo in vidimo sledečo sliko.

Evropsko prebivalstvo od juga proti severu do 50° 20' sev. širine.

V tisočih

Portugalska	5.960
Španska	19.503
Od Anglije	164
Od Francije	37.404
Od Belgije	350
Od Nemčije	17.627
Švica	3.765
Italija	34.671
Jugovzhodna Evropa	26.332
Ogrska in Hrvatska	20.886
Od Avstrije	26.118
Od Rusije	32.015
Luksemburg, Liechtenstein, S. Marino, Malta, Gibraltar, Monaco, Andorra, Norman. otoki	633
	<u>225.328</u>

Vzporednik 50° 20' sev. šir. je razdelil l. 1910 evropsko prebivalstvo v dve skoraj enaki polovici, natančna razpolovilna

črta gre nekaj pred 50° 20'. Od l. 1900 se je premaknila ta razpoložljiva črta za skoraj 10 km proti severu, od l. 1880 za 37 km, od l. 1850 za 79 km. Takoj opazimo, da je bila pot težišča v tridesetletju 1880—1850 daljša kakor v tridesetletju 1880—1910, razmerje je 42 : 37; potem tudi, da jih pride od celotnih 37 km v tridesetletju 1880—1910 samo ca. 10 na desetletje 1900—1910. 27 pa na desetletje 1880—1900. Splošno torej: pot težišča proti severu se polagoma zakesnuje.

Evropsko prebivalstvo od vzhoda proti zahodu do 14° 50' vzhodno od Greenw.

V tisočih; koncem l. 1910.

Celokupna Rusija	136.171
Jugovzhodna Evropa	26.332
Od Švedske	2.924
Od Norveške	202
Od Bornholma	40
Od Nemčije	12.648
Od Avstro-Ogrske	40.828
Od Italije	6.065
	<hr/>
	225.210

Od l. 1850—1880 se je pomaknilo težišče za 63 km proti vzhodu, 1880—1910 pa za 104 km. Od teh 104 km jih pride na desetletje 1880—1900 63, na zadnje desetletje 1900—1910 pa 41. Vidimo najprvo v treh desetletjih pot 63 km, potem isto pot že v dveh, nazadnje pa v enem samem dve tretjini; z drugimi besedami: pot težišča proti vzhodu postaja od desetletja do desetletja hitrejša.

L. 1910 je bilo težišče evropskega prebivalstva nekako 10 km jugojužozapadno od Mlade Boleslavi na Češkem, l. 1900 severozapadno od Prage, zapadno od Vltave, 1880 pri Kralovcih, l. 1850 pa šele na bavarsko-češki meji, pri Waidhausu.

Za pregled sestavimo vsa pota težišča v tabelico in podamo tudi razmerje, označujoč pot proti severu s številko 1.

Pot proti severu	Pot proti vzhodu	Več proti vzhodu	Razmerje
1850—1880: 42 km	63 km	+ 21 km	1 : 1.5
1880—1910: 37 »	104 »	+ 67 »	1 : 2.8
1880—1910: 27 »	63 »	+ 36 »	1 : 2.3
1900—1910: 10 »	41 »	+ 31 »	1 : 4.1
1850—1910: 79 »	167 »	+ 88 »	1 : 2.1

Dočim je bila v prvi polovici preteklega stoletja ob majhnih absolutnih številkah pot proti severu daljša kakor ona proti vzhodu — o tem sem pisal že prej; $42 \text{ km} : 36 \text{ km} = 1 : 0.86$ —, je bilo v zadnjih šestih desetletjih premikanje težišča proti vzhodu še enkrat tako veliko kakor proti severu; a tudi v teh šestih desetletjih nista obe polovici enaki: v drugi polovici je bila pot proti vzhodu dosti bolj dolga kakor v prvi, posebno če jo primerjamo z istodobno potjo proti severu. V tej drugi polovici zopet sta bili desetletji 1880—1900 veliko bolj počasni kakor desetletje 1900—1910, kjer je število kilometrov proti vzhodu več kot štirikrat tako veliko kakor ono proti severu. Kakor rečeno, popušča smer proti severu tudi v absolutnih številkah, dočim je ona proti vzhodu v desetletjih 1850—1880 in 1880—1910 v razmerju $1 : 1.65$.

Če hočemo resnično pot težišča izraziti v številkah, moramo narisati krivo črto, upogibajočo se začetkoma počasi, potem pa vedno hitreje proti vzhodu, smer severovzhod ozir. vzhod-severovzhod. Ona nam pokaže največjo vrednoto in izrazi pot v kilometrih. Primerjajoč pa leti 1850 in 1910 je dosti, če izmerimo razdaljo kar na karti, ker pustimo pri takih majhnih zneskih krivino zemlje lahko vnehar. Tako dobimo za

1850—1880 :	75 km
1880—1910 :	111 »
1850—1910 :	185 »
1880—1900 :	70 »
1900—1910 :	43 »

Vidimo, da razlika v našem računanju ni velika, kajti če seštejemo odstavek 1850—1880 in pa 1880—1910, dobimo 186 km, in če drugi odstavek zopet razdelimo v dva, 1880—1900 in 1900—1910, 188 km.

To dejal bi forsirano stremljenje proti vzhodu nam stavi neko drugo jako zanimivo vprašanje: izračunajmo jugoseverno črto težišča n. pr. v letih 1800 in 1850 in pogledjmo, kolikeri delež evropskega prebivalstva iz leta 1910 bi prišel na površino zahodno in vzhodno teh črt. Za težišče v poštev prihajajoča črta l. 1800 je približno 12. meridian, l. 1850 pa $12^{\circ} 30'$ vzhodno od Greenwicha. In kaj opazimo?

L. 1910 je prebivalo do 12° vzh. Gr., računši od vzhoda proti zahodu, toliko ljudi (v tisočih):

Rusija s Poljsko in Finsko . . .	136.171
Jugovzhodna Evropa	26.332
Ogrska in Hrvatska	20.886
Od Avstrije	27.581
Od Italije	17.729
Malta	212
Od Nemčije	26.982
Od Danske	712
Od Norveške	369
Od Švedske	5.141
	262.115
Na zahodno polovico jih pride . .	188.385

Razmerje 58:2 : 41:8.

V prostoru med 12° in 12° 50' vzh. Gr. je prebivalo l. 1910 okoli 6,916.000 ljudi, okroglo torej sedem milijonov; razmerje obeh polovic kakor 255.199 : 195.301, oziroma 56:6 : 43:4; leta 1850 pa 50 : 50.

Pregledna tabelica:

1800	50 : 50	1850	50 : 50
1910	58:2 : 41:8	1910	56:6 : 43:4

Te razmerne številke ne potrebujejo nobenega komentarja.

Tendenca smeri na vzhod in ne na severovzhod, kakor prej, nam stavi še druga vprašanja. Ali je sever Nemčije odnehal napram jugu ali ne? Na vprašanje takoj lahko odgovorimo, ne da bi nam bilo treba računati: Če bi bil sever odnehal, bi bila črta težišča sicer potisnjena proti jugu, a pot proti vzhodu bi ne bila tako velika, ker živi daleko večja polovica severonemškega prebivalstva — Severna Nemčija od 50° proti severu — zahodno od praškega oziroma mladoboleslavskega meridiana. Sicer pa kaže preračunjenje težišča za Nemčijo, da se je v tridesetletju 1880—1910 prebivalstvo Severne Nemčije malo bolj hitro množilo kakor pa ono na jugu.

Računi pravijo, da prideta za to vzhodno smer tudi Avstro-Ogrska in pa Jugovzhodna Evropa le malo v poštev. Ostane Rusija. Tu vidimo, kako imamo prav, ako ta ogromni prostor razkosamo in obravnavamo posamezne gubernije kakor kake

evropske državice. Ker tvori zahodnovzhodno črto približno 50. vzporednik, pogledamo deset gubernij, ki ležijo pretežno južno od tega vzporednika in primerjamo njih prebivalstvo s prebivalstvom ostale Rusije, potem s prebivalstvom cele Rusije — razen Poljske in Finske — in pa s prebivalstvom Evrope. Številke za posamezne gubernije ne bom navajal, navedem naj samo njih imena in pa prebivalstvo. So te-le: Astrahan, Besarabija, Kerson, Donska pokrajina, Harkov, Jekaterinoslav, Kijev, Podolija, Poltava, Tavrija; recimo jim: Rusija južno od 50. vzporednika. Potem pa sestavimo tabelo.

Teritoriji	Prebivalstvo v tisočih			Prirastek v odstotkih		
	1851	1880	1910	1851-1880	1880-1910	1851-1910
Rusija južno od 59°	10.705	16.571	31.230	55·7	87·3	191·8
Ostala Rusija . . .	42.160	57.820	89.359	37·1	54·5	112·0
Cela Rusija	52.865	74.491	120.589	40·9	61·0	128·1
Evropa	262.520	328.348	450.500	25·08	37·2	71·6

Pridenemo še številke za Poljsko: 4852, 7105, 12.467; 46·4, 75·5, 157·0. Površina teh 10 gubernij znaša 17·23% ruskega areala — brez Poljske in Finske —, soudeležene so bile pa na ruskem prebivalstvu l. 1851 z 20·2%, l. 1880 z 22·83%, l. 1910 pa z 25·9%; na prebivalstvu Evrope pa z 4·08, 5·08 in 6·93%.

Take slike, kakor nam jo kažejo te številke, nam statistika ne poda nikjer. Kakšen prirastek! Dočim so spremembe v Evropi sploh le posledica različnega prirastka v posámnih državah, govorimo pri Rusiji lahko naravnost o premestitvi prebivalstva, o preseljevanju naroda, ki je drugačno kakor pa v Zahodni Evropi selitev z dežele v mesto. Dvojno lahko ugotovimo: V Južni Rusiji se je v zadnjih desetletjih izvršil prehod od nomadstva k poljedelstvu, prej neomejeni prostor se je zožil, prebivalstvo se je zgostilo; a ne samo to, od severa se je ljudstvo naravnost priselilo in pripomoglo k skoraj 200% prirastku na prostoru, kojega prebivalstvo je bilo l. 1910 domalega tako veliko kakor ono Italije. Kdo misli na to! Tudi absolutni prirastek je bil zelo velik, skoraj 6 milijonov v tridesetletju 1851—1880, 14·5 1880—1910, skupaj 20·5 milijonov, več kakor je imela n. pr. Španska l. 1910 sploh prebivalstva! To dejstvo

nam razloži tendenco težišča, da prehaja od severovzhodne smeri čimdalje bolj v vzhodno. Čeravno se je tudi prebivalstvo Poljske zelo zgostilo, vendar ne more tekmovali z Južno Rusijo, ne relativno in še manj absolutno.

Našteta dejstva nam svedočijo na najboljši način velikanško važnost Ukrajine, ki je štela l. 1851 dobro petino ruskega prebivalstva, l. 1910 pa dobro četrtino; to je približno isto razmerje, kakor je bilo razmerje Rusije do Evrope, l. 1851 20·14%, l. 1910 26·77%. Rastoči pomen Južne Rusije ima velike gospodarske posledice, težišče poljedelstva se pomika vedno dalje proti jugu, dočim poljedelstvo proti severu ne more tako prodirati, klimatične razmere so vendar prevelika zapreka. Veliko se ima Ukrajina zahvaliti predvojnemu ministrom Krivošeinu, Stolypinu in Barku. Dali so kmetom prosto zemljo, neodvisnost od posredovalcev. Bark je imel veliko idejo o zgradbi državnih žitnih skladišč, kamor naj bi kmet pripeljal svoje pridelke in odkoder bi jih prodajali po dnevnem kurzu. Vojska je preprečila izvedbo tega projekta, kakor tudi izvedbo nekega drugega: hoteli so kultivirati Golodnajo stepo v azijski Stepni guberniji, napeljati vodo tja in pripraviti novo zemljo v izmeri treh prejšnjih Kranjskih za poldrugi milijon kmečkega prebivalstva.

Kako se nomadi v Rusiji — ne samo na jugu — in tudi drugod umikajo kmetom, slika lepo in nazorno A. Kirchhoff v knjigi: Mensch und Erde. »Kjer imajo stepe dosti dežja in je poljedelstvo možno tudi brez namakanja, tam so jih pritegnili v okvir stalne naseljenosti, deloma že v starih časih, v velikem obsegu pa v novejši dobi; prišli so poljedelci, bodisi da je bila zemlja še neposejana ali pa da jim je pripadla po pravični odločitvi zemske izbere: vsaka zemlja pripada onemu, ki jo zna najbolje izkoristiti in najbolj hrabro braniti. Angleški pridelovalci pšenice prodirajo zmeraj globlje v notranjo Avstralijo; Buri so izrinili Hotentote in Kafre; severoameriške prerije, kjer so še nedavno lovili Indijanci neštete bizone, so pravtako kakor južnoameriške pampas pokrite z nepreglednim žitnim poljem. Tam kjer so potovali v starem veku skitski Skoloti in Savromati s svojimi čredami po jugovzhodnih evropskih stepah, tam vodi sedaj ruski naseljenec svoj plug. In ravno tam, tik ob južnem Uralu, se vrši pred našimi očmi tragičen dogodek zmage stalnosti nad nestalnostjo. Baškiri kaj neradi opustijo prosto

življenje na stepah; a stisnjeni od gozdov Urala na vzhodu, od puščavne Kaspiške solne stepe na jugu, od tihega prodiranja ruskih kmetov na zahodu in severu ne morejo več živeti od stepne trave; zato dajo za žito v najem del svoje zemlje ruskim kmetom in si kupijo tako za kratek odmor plemiško prostost. A njih usoda je sklenejna; isti prostor, ki redi enega samega Baškira, redi štiri do šest Rusov.«

Nekaj podobnega se vrši v Mongoliji, kjer prodirajo Kitajci korakoma, skoraj neopaženo, in zmeraj bolj omejujejo življenjsko možnost Mongolov.

* * *

Težišče evropskega prebivalstva v različnih dobah nam dokazuje, da vplivajo taki narodnogospodarski dogodki, kakor jih vidimo n. pr. v Južni Rusiji, na medsebojno razmerje prebivalstva vsega kontinenta. Če bo šlo tako naprej, bo čez par desetletij smer težišča naravnost vzhodna. Zaenkrat so boljševiki to naravno tendenco zavrlili — v Južni Rusiji je največja lakota in prebivalstvo izumira —, a trajno se proti sklepom narave ne da nič opraviiti.

Dobro torej vidimo, da določanje težišča prebivalstva ni samo matematična naloga, da nam odkrije marsikaj drugega, da nam stavi razna vprašanja; hoteč odgovoriti pridemo do važnih geografsko-političnih in narodnogospodarskih zaključkov. Kajti da je večji prirastek prebivalstva tudi važen političen činitelj, ne samo narodnogospodarski, je umevno; primerjaj samo predvojno in tudi prihodnje približevanje Francije Rusiji. Politična in narodnogospodarska vprašanja gredo večinoma vštric, odgovarja nanja poleg drugih činiteljev tudi pot težišča prebivalstva.



Nova pota v dantologiji.

Poroča St. Leben — Ljubljana.

Dantejeva dela so kakor zrcalo celokupne srednjeveške kulture; v religiji, v filozofiji, v politiki, v etiki, povsod je bil doma »najvišji pesnik«. Toda kot goreč katoličan, kot skolastični filozof, kot politik in etik Dante ni originalen; zato ravno v tej smeri največ pišejo o Danteju ter skušajo razkriti najtanjše vplive in najsubtilnejše pogoje, ki jim je bil podvržen Dante kot katoličan, kot filozof in politik. Tu se začne skoro nepregledno polje dantologije in kdor hoče dobiti le mal vpogled v vse njene probleme in problemčke, mu zadostuje, da odpre obširne študije K. Voßlerja (*Die göttliche Komödie, Entwicklungsgeschichte und Erklärung*), Fr. X. Krausa (*Dante, sein Leben und sein Werk*), Zingarellija (*Dante*), in predvsem Edw. Moore-ja (*Studies of Dante*), da ne govorim o ogromni množici razprav, ki so nakupičene v *Giornale dantesco*, *Bullettino dantesco*, *Giornale storico della letteratura italiana* ter v nešteti komentarjih, ki spremljajo italijanske in neitalijanske izdaje divine komedije. V religiji so potegnili črto od Izraelcev, Grkov, Rimljanov preko sv. Pavla in prvega krščanstva, preko cerkvenih očetov in velikih svetnikov srednjega veka do Danteja; v filozofiji so določili predhodnike in učitelje Danteja v Sokratu, Platonu, Aristotelu, v novoplatonikih in Tomažu Akvinskem; v etiki in politiki so izkazali tesno vez, ki spaja Danteja kot političnega metafizika s Platonovo »Politeia« in njegovimi »*Nomoi*« in kot etika poleg krščanstva s stoično filozofijo. V tej smeri so se do zadnjih časov gibal dantološka raziskavanja. A treba je imeti pred očmi, da je bil Dante univerzalen človek, ki je združeval v sebi vse znanje tedanjega časa in da je potemtakem morda črpal iz virov, ki so nam zaenkrat še popolnoma neznani. Tako so dantologi v zadnjem desetletju predvsem stremili za tem, da odkrijejo doslej neznanе vire, v katerih naj bi bil že v celoti podan načrt za divino komedijo, prav tak, kakor ga je bil uporabil Dante. Tako je n. pr. leta 1911 mislil Paolo Amaducci, da je našel tak plodonosen vir divine komedije v spisu San Pier Damiana: *De quadregesima sive de quadraginta duabus haebreorum mansionibus*. (*Bull. dant.* XX.) Pravo revolucijo v dantologiji pa je pred dvema letoma povzročil D. Miguel Asin Palacios, ko je ob priliki vstopa v špansko akademijo znanosti objavil obširno (400 str.) delo: *La Escatología Musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, Estanislao Maestre. Ocen o tem presenečenj polnem delu so prinesle skoro vse strokovne revije. (*Giornale storico della letteratura italiana* LXXIV, 1/2 It. Pizzi; *Zeitschrift für romanische Philologie* XLI, 4 Fr. Beck; *Stimmen der Zeit*, 1920, Mai, Overmans; *De Gids* 83, Amsterdam 1919, III, 256 Snouck-Hurgronje; *Romania*, XLV, Roques.) Ker imamo Slovenci že skoro končan prevod divine komedije, morda ni neumestno, da podam rezultate zgoraj omenjene, za dantologijo tako važne publikacije. Ker mi

knjiga v originalu ni dostopna, se bom pri podaji vsebine naslanjal na obširen referat, ki ga je objavil znani dantolog Fr. Beck v Ztschrft. f. rom. Phil. XLI. 4.

D. Miguel Asin Palacios je profesor arabščine na madridski univerzi ter temeljit poznavalec Danteja. Leta 1914 je izdal študijo o novoplatoniku in mistiku španske musulmanske filozofije Abenmasarru. (Abenmasarra y su escuela: origenes de la filosofía hispano-musulmana. Madrid 1914. Imp. Ibérica.) V teku te študije je zasledil Asin dokaj podobnosti med tem musulmanskim mistikom in Dantejem. To ga je napotilo, da je še nadalje raziskoval v tej smeri in da je končno v zgoraj omenjenem delu podal naravnost presenetljive rezultate o relacijah, ki naj bi obstojale med špansko-musulmansko kulturo na eni in med Dantejem na drugi strani. Izkazalo se je, da obstojajo presenetljive podobnosti med divino komedijo ter med deli filozofa Abenmasarra ter da obstoja še večja sličnost med divino komedijo in glavnim delom velikega musulmanskega mistika iz Murcie, Abenarabbija, čigar glavno delo: »Fotuhāt« bi moglo naravnost služiti za vzor komediji, a predvsem paradisu.

Asin torej skuša na podlagi svojih temeljitih študij o špansko-musulmanski kulturi ter na podlagi izvrstnega poznanja Dantejevih del dokazati, da so nekatera dela špansko-musulmanskih piscev m o g l a služiti Danteju kot vzor za divino komedijo, kakor tudi za njegova manjša dela. Zato je najprej potrebno, da si ogledamo musulmanske vire, iz katerih naj bi bil črpal Dante.

Prvič se je pokazalo, da nudijo musulmanske legende direkten vzorec za divino komedijo. Vse te legende vedo pripovedovati, kako se je Muhamed povzpел iz Jeruzalema do božjega trona, imenovanega mirah, ter nadalje poročajo o nočnem potovanju Muhameda v peklo. imenovano isrá. Izvora vsem tem legendam je iskati v kratki opombi k prvemu verzu 17. sure Korana, ki se glasi: »Hvaljen bodi Gospod, ki je dovolil svojemu hlapcu (Muhamedu) v noči potovati iz svetega templja (Meka) do daljnega svetišča (jeruzalemskega), katerega okraj smo bili posvetili, da mu tako izkažemo naše čudeže.« Na tej kratki opombi so legende dalje snovale Muhamedovo pot v nebo in njegovo nočno potovanje v pekel. Asin, ki je proučeval te legende, je razdelil vse nam ohranjene redakcije v tri cikle, izmed katerih pripoveduje prvi o nočnem potovanju v peklo (Isrá), drugi o potovanju v nebo (Mirah), tretji pa je le zmes iz obeh prvih.

Kakor te v 8. in 9. stoletje segajoče legende, kažejo tudi teologični komentarji k tem legendam neovrgljivo skladje z divino komedijo. Ti teologični komentarji so se pojavili, kakor hitro Isrá in Mirah nista veljali musulmanom več kot legendi, marveč kot zgodovinska dogodka, tvoreča osnovni dogmi musulmanskega nauka.

Isto globoko sorodstvo v osnovnih idejah ter alegorično-mističnih prisposodobah, kakor legende in teologični komentarji k tem legendam, pokazujejo tudi druga literarna dela, tako n. pr. »Knjiga o nočnem potovanju k Veličanstvu Najplemenitejšega«, ki jo je bil zamislil Mohidin Abenarabbi iz Murcie, glavni zastopnik špansko-musulmanske

mistike, umrl v prvi polovici XIII. stoletja (1240). Isto sorodstvo pokazuje »Razprava o odpuščanju«, ki jo je bil spisal oslepeli, leta 1057 umrli Sirec Abulalá el Maarri.

Kako skuša Asin dokazati notranje sorodstvo in včasih presenetljivo podobnost med temi musulmanskimi deli in med divino komedijo? V metodičnem pogledu postopa Asin na sledeči način: Najprej podaja iz zgoraj omenjenih virov dobesedne prevode v izvlečkih, tuptam dodaja tudi mesta iz arabskega originala; s temi mesti potem primerja mesta iz divine komedije, tako da se podobnost, včasih celo popolna sličnost pokaže kot neovrgljiva, tako velika, da bi jo lahko z roko zagrabil. Seveda se očitujejo pri vsej podobnosti tudi marsikateri razlike med arabskimi originali in med komedijo. Toda povečini so te razlike le bolj sekundarne naravi in priznati je treba Asinu, da pri primerjanju kljub veliki previdnosti in natančnosti ni nikdar obtičal pri razlikah manjšega pomena, marveč je vedno skušal, da postavi v ospredje jedro vodilne misli. Razlika med arabskimi originali in komedijo obstoja tudi v tem, da so ti morebitni viri take rekoč surovi, neotesani marmor, iz katerega je potem Dante s svojo umetniško nadarjenostjo izklesal dovršene umetnine. Iz česar ne sledi drugega, kakor velika umetniška sila Danteja; ker, če bi se posrečilo tudi pozitivno dokazati, da je Dante prevzel celo dobesedno nekatera mesta iz arabskih originalov v svoja dela, bi vsled tega njegova slava niti najmanj ne trpela, saj bi se potem še v večji meri pokazal genij Danteja, ki je znal iz preprostih, povsem neotesanih podlag ustvariti umetniško dovršeno delo.

Podobnost med arabskimi viri in komedijo lahko razdelimo v dva dela: podobnost v vsebinskem ter podobnost v formalnem pogledu. V ilustracijo te dvovrstne podobnosti naj iz cele kopice primerov, ki jih podaja Asin, navedem samo nekaj primerov.

V komediji α 12, 46 pripoveduje Dante, kako s puščicami oboroženi Kentavri streljajo na nesrečneže, ki se potapljajo v krvavi reki in se s plavanjem skušajo rešiti na breg: v islamskem viru pa so krvniki, ki mečejo na zavržene kamenje. Iz angela, ki stoji na straži ob vhodu v islamski pekel in ki zabranjuje Muhamedu vstop, dokler ne dobi iz nebes povelja, ki se glasi: »Ne ugovarjaj mi v ničemer!«, je Dante izobličil prevoznika Karona in strogega Minosa in v α 5, 22 zapove Virgil Minosu, kakor nebeška moč islamskemu angelu: »Non impedir so suo fatal andare! — Vuolsi cosí colà dove si puote — ciò che si vuole; e più non dimandare.« Ona »antica streğa«, o kateri govori Dante v β 19, 58, nadalje oni muhamedanom sveti petelin ogromne velikosti, iz katerega je postal pri Danteju veličastni orel, simbol rimskega imperija in še cela kopica sličnih primerov dokazuje, kako je ustvaril Dante iz prvotno preprostih vzorcev umetniško premišljene in dovršene simbole.

Na splošno se more iz obilnih primerov, ki jih navaja Asin, opaziti, kako je avtor pri navidezni razlikah znal najti skupno vez, ne da bi s tem podtikal tekstu kakršnokoli nasilno interpretacijo. V največ slučajih je na podlagi dvojnih tekstov dokazana sličnost tako

zelo prepričevalna, da se skoró ni mogoče odtegniti mnenju, da je Dante moral poznati te arabske vire. V nekaterih slučajih pa se je Dante v svoj prid oddaljil od pota, ki so ga pred njim začrtali Arabci; to oddaljitev od originala so mu bržkone narekovali pomisleki teološke in predvsem umetniške naravi, kar je razvidno n. pr. iz sledečega primera: Ko dobi Muhamed dovoljenje, da se prikaže pred božjim obličjem, si moramo ob tej priliki (po izročilu musulmanske legende) predstavljati Boga sedečega na tronu; musulmanski Bog gre celo tako daleč, da položi svoje božanstvene roke na Muhamedove rame, medtem ko njegove božje noge počivajo na pručici. Ko je bilo pa Danteju dovoljeno, da je stopil pred božje obličje, tedaj nam je na drug, mnogo globokomnejši način prikazal božjo osebo kot čezmerno žarečo svetlobno točko v centru neskončnega kroga, ki sam zopet tvori jedro ostalih devetero koncentričnih krogov. Iz tega primera, kakor tudi iz drugih izvlečkov iz arabskih virov je razvidno, da je musulmansko božanstvo zamišljeno antropomorfnó; vendar pravi Asin, da se najdejo v arabskih delih tudi tupatam mesta, kjer je božanstvo predstavljeno kot svetlobna točka; potemtakem bi v zadnjem slučaju obstojala popolna sličnost z Dantejevo ponazoritvijo božanstva, medtem ko v prvem slučaju med Dantejem in arabskim originalom zeva precejšnja razlika. Nadalje je v arabskih virih nadangel Gabriel, ki vodi Muhameda do božjega trona; pri Danteju pa reši Virgil svojega varovanca iz temne goščave, ga vodi skozi peklo in ga prepusti nadaljnjemu vodstvu nebeške Beatrice, ki jo končno zamenja sv. Bernard. Vendar ta razlika v vlogi vodnika ne more tvoriti nikakega temeljnega pomisleka proti hipotezi, da je Dante poznal in uporabljal dela arabskih mistikov.

Poleg takih in sličnih sorodnosti v vsebini, je najti še več sličnih v obliki; že sam simbolični značaj komedije ima svojega predhodnika v alegorično-mističnem jeziku arabskih del. Kot glavni vir podobnosti v formalnem pogledu navaja Asin obsežno delo že imenovanega Abenarabbija: »Alfotuhát almeqía«, t. j. »Razodetje v Meki« in iz tega dela posebno eno poglavje, naslovljeno: »Alhimija sreče«, kjer so na kupu zbrane najraznovrstnejše alegorije.

Če se ozremo najprej na pogloblitve predstave, ki služijo kot tloris Dantejevi topografiji, tedaj vidimo, da n. pr. Dantejev pekel obstoji iz devet koncentričnih krogov, ki se zožujejo v obliki lijaka proti središču zemlje; pri Abenarabbiju pa je najti sedem ravnotakih koncentričnih krogov, ki so ravnotako kakor pri Danteju napolnjeni z gorami, skalami, jarki, prepadi, dolinami, z obzidjem, z gradovi in mostovi, s hišami, podzemskimi temnicami in podobnim. Istotako so islamske vice upodobljene kot grič, ki se dviga med peklom in med nebom. Nekatere islamske legende vedo pripovedovati tudi o nekem potu, o stezi, o obokanem mostu, o spolzkem prehodu, o težko dostopnem pobočju in podobnem. Na splošno najdemo vse, kar Abenarabbi zaznamuje kot »sirat«, t. j. steza, tudi pri Danteju, bodisi potem v obliki težko dostopne poti ali steze, pobočja itd. Gora očiščenja — tako piše Abenarabbi — ima zopet pododdelke, in sicer

50 po številu, ki so zamišljeni kot sobe ali izbe, ki jih morajo spokorne duše prehoditi v mukapolnem, tisočletja trajajočem potovanju. Tudi paradiso terrestre — zemeljski raj, je ravnokakor pri Danteju naslikan v Enciklopediji »čistih bratov«, kot razkošen vrt, ki leži visoko na vrhu neke gore, opremljen z vsemi klimatičnimi prednostmi in naravnimi prijetnostmi, prav kakor pri Danteju. Značilno je, da muslimani še danes poznajo to goro zemeljskega raja pod imenom »Adamova gora«, ki leži po njih mnenju sredi otoka Ceylona.

Arabsko-musulmanski predhodniki pa se v svojih opisih vic in nebes dotikajo tudi enega izmed najbolj perečih problemov dantologije, namreč problema Beatrice. Znano je, da je že marsikdo pred Dantejem skušal poetično orisati potovanje skozi tri posmrtni vlasti, a nihče ni poskusil tega, kar Dante, namreč, da postavi za končni in najvišji cilj svojega potovanja srečanje z že davno umrlo nevesto. To je dejstvo, ki bi ga zastoj iskali pri predhodnikih divine komedije. Dejstvo, ki ga ne more razložiti niti teologija, niti filozofija, niti mistika tedanjega časa in ki vsled te osamljenosti v koncepciji daje tako visoko individualno vrednost celi komediji. Dante je pač zavestno postavil kulminantno točko komedije v posmrtno srečanje z Beatrice prav zato, ker je vedel, da kaj podobnega ni najti pred njim v vsej klasični ali krščanski literaturi. Morda je ravno iz tega vzroka napisal v času, ko je nosil v sebi načrt za komedijo, one znane besede v § 42 Vite nuove: »Spero di dire di lei quello, che mai non fu detto d'alcuna.« Toda če kaj podobnega, kakor je Dantejevo srečanje z umrlo Beatrice, ne najdemo niti v klasični, niti v krščanski literaturi, najdemo vsaj senco tega srečanja v spisih arabskih mistikov. Nekako sto let pred Dantejem živeči španski pisec Xáquir Benmoslem pripoveduje namreč, da leže vice nad težko dostopno stezo, da skozi vice tečeta dve reki, ki služita v očiščenje grešnim dušam; po očiščenju in po požirku vode iz teh dveh rek gre mirna duša počivat pod drevo v pričakovanju nebeške neveste, ki pride pozdravit vsako rešeno dušo. V tej »nebeški nevesti«, ki prihaja pozdravljat nanovo došle čiste duše, je lahko spoznati v velikih orisih predpodobo za Dantejevo srečanje z umrlo Beatrice. Pri nepoznavalcih arabske kulture je splošno razširjeno mnenje o čisto seksualnem značaju islamskega raja, kakor da bi umrlega vernika v islamskem raju pričakovale le mlade, lepe deklice s širokoodprtimi očmi, luksuriozno opravljene paži ali pa pravoverne žene, ki so bile last umrlega na zemlji in ki jih sedaj zopet sreča v raju v svoje zadovoljstvo in veselje. Nasproti temu napačnemu mnenju postavi Asin nauk vseh v novoplatoničnem duhu vzgojenih arabskih asketov in mistikov, ki je sledeči: Umrli, mistična nevesta opazuje iz raja vsak korak ljubimca, živečega na zemlji, čuva skrbno nad njegovim нравnim življenjem, mu daje v sanjah svete misli, mu končno pomore, da pride v raj, kjer se mu razodene v vsej krasoti, ne morda kot predmet čutnega uživanja, marveč kot zvesta prijateljica njegove duše. Ta prapodoba Beatrice ima, kakor je iz navedenega razvidno, največ sličnosti z neke vrste angelom varuhom, ki se v posmrtnem čivljenju razkrije varovancu v

njega srečo in veselje. Iz navedenih paralel bi torej sledilo, da posmrtno srečanje z Beatrice ni Dantejeva povsem originalna zamisel, ker je predupodobljena že v novoplatoničnem značaju islamskega raja. Kljub veliki podobnosti pa trdi Fr. Beck, da nikakor ne gre, postavljati na isto stopnjo Dantejevo Beatrice in »mistično nevesto« arabskih novoplatonikov; bistveno namreč loči Dantejevo Beatrice od arabske »mistične neveste« dejstvo, da Beatrice nikakor nima samo individualnega, marveč predvsem še univerzalnega, »katoliški« značaj in delokrog, o čemer pri arabski »nevesti« ni niti sledu. Poleg tega pa je skoro docela neverjetno, da bi bil Dante tako podrobno poznal arabsko literaturo, da bi bil v njej mogel uzreti prapodobo svoji Beatrici. Pač pravo revolucijo v dantologiji bi pa povzročil oni, ki bi se mu posrečilo prinesiti neovrgljive dokaze, da in v koliko je Dante poznal Koran, Mirah, Isrâ ter Abenarabbija! To pa, kar je bila Beatrice Danteju še na zemlji, kar ve o njej povedati »Vita Nuova«, se zaenkrat zdi, da je izključna duševna last Dantejeva.

Ozrmo se sedaj še na tretji del topografije, na nebeški raj. Takoj spočetka ugotavlja Asin, da med vsemi arabskimi predhodniki ni niti enega, ki bi na tako rahločuten način, kakor Dante, pojmoval bistvo svetlobe ter spiritualnega življenja v kontemplaciji in ljubezni božji. Naj navedem samo nekatere izmed premnogih podobnosti med Dantejevim in islamskim rajem. Dantejeva »rosa celeste« n. pr. odgovarja v načrtu ter razpredelbi povsem shematični skici, ki jo je najti pri Abenarabbiju. Pri tem naj omenim še maksimalno analogijo, ki se tiče »večnega drevesa« — »albero perenne« —, ki dela toliko preglavice dantologom. V arabskem originalu namreč raste ta »albero perenne« od zgoraj navzdol, tako da je pritrjen s koreninami v primum mobile in senči z navzdol visečimi vejami ostale nebeške kroge; če primerjamo s to podobo γ 18, 28: In questa quinta soglia dell'arbore que vive della cima, je potemtakem z enim mahom razrešena dolgotrajna uganika »dell'arbore che vive della cima«. Iz tega bi sledilo, da je napačna razlaga, ki jo k temu mestu po Scartazziniju podaja Voßler s tem, da navaja podobna mesta iz Ecehiela XLVII. 12 in Apokalipse XXII. 2. Proti Asinu meni Beck, da bi bil mogel dobiti Dante model za »nebeško rožo« tudi po Izraelcih. V knjigi Zohar namreč stoji pisano, da vsebuje vrt Eden tisoč skritih palač, v katerih velikokrat prebiva Mesias. Vrt sam pa je okrašen s sijajnimi prestoli, na katerih sede pravični, medtem ko s skritega kraja v notranjščini palače Mesias gleda na patriarhe, na Rahel, ki ima solze v očeh itd. Treba bi bilo šele pozitivno dokazati, ali je dobil Dante pobudo za nebeško rožo ob shematični skici Abenarabbija ali pa ob ravno kar navedenem mestu iz Zoharja.

Asin navaja potem še veliko drugih presenetljivih, včasih celo dobesednih podobnosti med rajem v komediji in med novoplatoničnim islamskim rajem. Eno izmed takih mest, ki je skoro dobesedno enako pri Danteju in pri Abenarabbiju, je n. pr. ono v γ 30, 121, s katerim naj se primerja misel Abenarabbija: »Tam ničesar ne doda, niti ničesar ne odvzame bližina ali daljava; ker naravni zakon nima

nobenega vpliva tam, kjer vlada Bog brez posredovanja sekundarnih vzrokov.« Dantejevi verzi se zde dobesedna prestava Abenarabbi-jevega stavka.

V Koranu ima 44. sura napis »duhân«, t. j. gosti dim, in se glasi približno sledeče: »Ob onem dnevu bo poslalo nebo viden, gost dim, ki bo zakril vse ljudi in jim bo v bolestno kazen.« Ustno izročilo pa je tekom časa dodalo k tej suri še sledečo, obširnejšo razlago: Dim, ki bo napolnil vso zemljo, bo resničen dim in tako gost, da bo z njim napolnjena zemlja enaka hiši, ki je v njej izbruhnil strašen požar. Dim bo napolnil ušesa in nosove nevernikov in jim bo zabranil vsako dihanje; celo verniki bodo v nevarnosti, da se poduše. Nebo in zrak bosta povsem zatemnila in branila očem, da bi mogle kaj razlikovati. Človek bo nameril besedo na svojega soseda in ta bo slišal njegov glas, toda ne bo ga videl radi gostega dima. — Skoro isto sliko, pripovedovano z istimi besedami, najdemo pri Danteju v β 15, 142 ter dalje v β 16, 35. Tudi strašne slike, ki jih podaja Dante v 18. spevu pekla, najdemo predupodobljene v arabskih virih. Naj posamič omenim še verze, ki opisujejo kazen Bertrama de Born v α 28, 119; s temi verzi naj se primerjajo besede arabskega originala: Ob dnevu poslednje sodbe bo umorjeni vlekel za seboj svojega morilca ter bo nosil v roki svojo lastno glavo, visečo na laseh, in iz krvavih žil na vratu bo tekla kri in umorjeni bo govoril: »O Gospod, vprašaj tega, zakaj me je bil umoril!« Musulmanski potnik sreča na povratku iz pekla v raj očeta vseh ljudi in ga vpraša, je li v resnici on avtor nekaterih arabskih verzov, ki se mu pripisujejo. Odgovor se glasi da to ni verjetno; kajti on, Adam, je za časa svojega prvega bivanja v raju sicer govoril arabsko, pa je potem, ko je bil pregnan iz raja, zamenjal arabščino s sirščino in je začel govoriti arabsko zopet takrat, ko je bil ponovno sprejet v raj. Kar največjo podobnost s to arabsko epizodo kažejo pri Danteju mesta v γ 26, 79 in v »De vulgari eloquentia« I, 4, 17. Vendar je bil spor o jeziku prvega človeka eno izmed glavnih vprašanj srednjeveškega učenjaštva; zato ni verjetno, da bi se Dante v tem vprašanju naslanjal na arabska izročila.

Asin pa se s svojim dokazovanjem o podobnosti med arabsko literaturo in Dantejem ni omejil samo na komedijo, marveč dokazuje, da je Dante tudi za svoja manjša dela, zlasti za »Canzoniere« in »Convito« imel predhodnika v arabski mistiki, in sicer navaja kot Dantejev vir v tem pogledu Abenarabbi-jevo delo: »Tolmač ljubečih« s pripadajočim komentarjem: »Zaklad ljubečih«. — Kakor je Danteju donna gentile simbol filozofije, tako je Abenarabbi-ju ljubljena žena simbol božje modrosti, njene deviške grudi so nektar božjih nauk, smehljaj njenih ustnic pomeni razsvitljenje po nadnaravni, božji učnosti itd. Toda pri Abenarabbi-ju najdemo še več; v njegovih delih so osnovni pojmi »dolce stil nuovo« izdelani že do najmanjših podrobnosti. Abenarabbi loči trojno ljubezen: telesno združitev, združitev duš in nadnaravno združitev z Bogom. Z izvanredno drznostjo trdi Abenarabbi, da je Bog tisti, ki se vsakemu ljubimcu razkriva v potezah ljubljene žene, ki bi je ne mogel nihče ljubiti, da se v njej ne očituje

božanstvo. Da moremo ljubiti neskončnega Boga, se zakrije z lepimi potezami mikavne Zeinab, Soad ali Leile, da nam je tako mogoče častiti Stvarnika, ki bi nam bil drugače radi svoje popolnosti nedostopen. Znano je, da se je G. Guinizzeliju v kanzoni: *Al cor gentile ripara sempre amore* — posrečilo stvoriti sintezo iz ljubezni do žene z božjo ljubeznijo in kako je ta sinteza služila za podlago vsemu »dolce stil nuovo«. K. Voßler je skušal to hibridno ljubezensko teorijo razložiti (Prim. »Die philosophischen Grundlagen zum süßen neuen Stil, Heidelberg 1904) s socialno pozicijo žene, ki jo je zadobila vsled krščanstva prostih viteških idej germanske rase; visoko razvita kultura v južni Provenci namreč je povzdignila te sprava bolj materialne viteške ideje do etičnih pojmov, kakor jih najdemo pri trubadurjih; ti etični nazori so se s trubadurji končno preselili v Italijo, kjer so jih italijanski svobodni meščani, ki so dovršili v Bologni svoj collegium logicum, urinili in opredelili z definicijami skolastične filozofije: trdno opredeljeni pojmi trubadurjev so šele tvorili podlago »dolce stil nuovo«, kakor ga je bil prvi realiziral Guinizzelli in se ga potem zvesto držal Dante. Ves ta dolgotrajni razvoj v svrhu razložitve »dolce stil nuovo« pa bi si bil Voßler lahko prihranil, če bi mu bilo znano, da je orientalski, predvsem španski islam, že davno prej, preden naj bi se bil izvršil od Voßlerja načrtani razvoj prvotnih viteških idej, produciral literarna, tako prozaična, kakor poetična dela, v katerih romantična ljubezen do žene prikazuje isti značaj, kakor ljubezenska lirika pesnikov sladkega, novega sloga.

Vsi doslej navedeni primeri služijo kot dokaz, da v resnici obstoja neovrgljiva podobnost, včasih popolna skladnost med različnimi arabskimi deli ter med Dantejem. Absurdno bi bilo zanikati to fra-pantno podobnost, ki se razteza tako na zunanjo obliko, kakor tudi na celo kopico vsebinskih posameznosti. Toda s tem, da Asin navaja celo dolgo vrsto primerov za podobnost med arabskimi deli in Dantejem, še niti najmanj ni pozitivno dokazano, da je Dante uporabljal ali vsaj poznal te vire. Množica podobnosti, ki jo navaja Asin, je sicer v najvišji meri taka, da se skoro ni možno ubraniti vtisu, da je Dante poznal to arabsko literaturo, toda dokler se pozitivno ne dokaže stika med Dantejem in Arabci, ostane ves ta material le efemerna hipoteza. Zato tudi Asinovo kritično oko ni pustilo v nemar druge hipoteze, ki se spontano pojavi ob tem vprašanju, namreč, ali ni bilo mogoče, da je Dante črpal zaklade arabske literature le iz posrednih virov, in ali ne bi mogli kot taki posredni viri služiti krščanske legende, pomešane z orientalskimi primesmi? S skupulozno natančnostjo je zato preiskal Asin krščanske legende z ozirom na njih orientalsko primes in rezultat je bil ta, da ravno islamska literatura nudi ključ k postanku onih krščanskih legend, ki bi mogle priti v poštev pri Danteju. Torej je moral biti vendarle neposreden stik med arabsko literaturo in krščansko Evropo na splošno in med Dantejem še posebej. Zato se vsa Asinova raziskavanja izlijejo v temeljno vprašanje: kakšna možnost obstoja, da so bila islamska dela dospela v Italijo in približje do Danteja? Katera so ona pota in oni kanali, ki

naj bi se bila po njih razlila musulmanska filozofija, teologija in mistika v Italijo? Asin skuša rešiti tudi to vprašanje, toda le v možnosti, neovrgljivih dokazov tudi on ne more doprinesti in zato vse to širno polje ostaja še odprto vprašanje bodočnosti, na katerem vsak dantolog lahko poskusi svojo srečo.

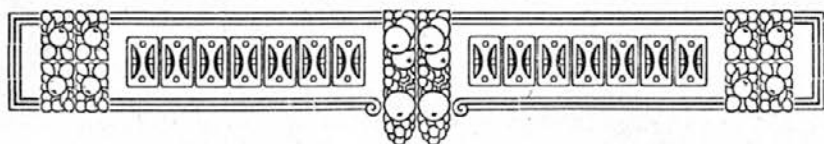
Se veliko natančneje, kakor Blochet (*Les sources orientales de la Divine Comédie*) slika Asin vse mogoče zveze, ki so v zgodnjem srednjem veku obstojale med vzhodom in zapadom in po katerih naj bi se bila prelila islamska literatura v Italijo. Najbolj upoštevanja vredna se zdi Asinu možnost, da se je Dante seznanil z Arabci potom nezapisanih pomenkov z Brunetto Latinijem. Brunetto Latini je bil Dantejev učitelj in prijatelj, ki ga je florentinsko mesto poslalo kot svojega zastopnika na dvor nemškega kralja Alfonza X. Modrega v Kastilijo, da od njega izposluje pomoči florentinskim Guelfom. Če se upoštevajo v Latinijevih delih obilni sledovi orientalske literature, s katero se je bil seznanil na dvoru Alfonza Modrega, tedaj je pač možna domneva, da je bil Brunetto Latini nekako prvi posredovalec, ki je prinesel dela arabske literature v Firenco in ki je seznanil tudi Danteja поблиžje z musulmansko literaturo. Žalibog manjka tudi za to hipotezo vsak trden dokaz. Pa tudi, če bi se dokazala posredovalna vloga Latinijeva, ni še nikakor mogoče, da bi en sam človek prenesel v Italijo tako ogromno literaturo, kakor jo predpostavlja kot vzor Dantejevo delo. Če namreč Dante ni v podrobnostih poznal vsaj Korana, Mirah in Isrà ter Abenarabbija, je nesmiselno domnevati, da bi bil mogel v čemerkoli posnemati Arabce. Zato Asin navaja nekatera dela, ki naj bi bila Danteju posredovala poznanje vsaj Korana in Miraha. Tako je n. pr. neki Roberto de Retines prestavil že leta 1143 cel Koran v latinščino; nadalje vsebuje delo toleškega nadškofa Rodrigo Jiménez de Rada (1170—1247), *Historia Araborum*, del teksta Muhamedovega Miraha v latinskem prevodu. Iz tega zgodovinskega dela je prešel latinski prevod Miraha v »*Cronica general o Estoria de Espanna*« sestavljena na zapoved Alfonza Modrega v letih 1260—1268. Nadalje je izdal leta 1227 škof San Pedro Pascual delo: »*Impunacion de la seta de Mahoma*«, kjer je prestavljen ves Mirah pod potvorjenim imenom »*Ehniреги*« ali »*Miragi*«. Recimo, da je Dante poznal vsa ta dela; toda od kje naj bi mu bil poznan Isrà in predvsem glavno delo Mohidin Abenarabbija, ki ni bilo, vsaj kolikor je doslej znano, nikdar prestavljeno v latinščino. Res si je možno razlagati Dantejevo poznanje velikega mistika iz Murcie potom osebnih razgovorov z Brunetto Latinijem, toda verjetnost je le majhna že radi ogromnega obsega Abenarabbijevega dela, tudi če Isrà niti ne upoštevamo.

Sedaj, ko je Asin zbral tako obširen prepričevalen material, ki priča za vpliv arabske literature na Danteja, je treba še dokazati, da je Dante tudi v resnici te vire poznal in iz njih črpal. Odkriti je treba tajne toke, po katerih se je pretakala arabska mistika v Firenco. Dr. Beck sam meni, da se bo tak dokaz brezdvomno presrečil, seveda ne zlahka, marveč le z neutrudnim, dolgotrajnim delom.

Fr. Beck opozarja tudi na dve točki, ki naj bi služili kot glavno poprišče raziskavanj v tej smeri. Preden bi se moglo preiti na dokazovanje samo, bi se moralo z vso natančnostjo pregledati one pisce skolastične dobe, ki jih je Dante poznal. Kajti njih dela morejo ravno tako, kakor legende, ki o njih govori Asin, vsebovati podatke in podobnosti z divino komedijo. Treba namreč vedeti, da kljub vsej ogromni literaturi o Danteju v tej smeri še ni veliko storjenega. Tako n. pr. Beck navaja skolastičnega pisca, ki ga je Dante dobro poznal — Alanus de Insulis —, v čigar delu »Sententiae« najdemo dobesedno opisanih devetero vrst kazni, kakor jih najdemo v komediji. Še druga stran je, ki je v popolno temo zavita, a dosedaj nepreiskana: S popolno pravico se namreč trdi, da je divina komedija nekak compendium celotnega znanja tedanjega časa. Dante je poznal — to je dokazano — dela arabskih astronomov, zato ne bi bilo nič čudnega, če bi bil poznal tudi arabske teologe in mistike. Dantologija tega sploh še ni proučevala; pravitako se doslej čisto nič še ni bavila z drugo nič manj važno vejo srednjeveškega znanja, namreč judovsko Kaballo. Več kot verjetno je, da jo je Dante poznal. Tako n. pr. skuša Beck s pomočjo Kaballe, Asin pa s pomočjo Arabcev razložiti ono temno mesto v § 12 »Vite Nuove«: Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic! — Studij takih in podobnih poglavij bi bil pa le predpriprava za neposreden dokaz, ali in v koliko je Dante črpal iz arabske teologije in mistike.

Beck sklepa svoje poročilo o Asinovem delu s sledečo sodbo: »Knjiga, ki jo je izdal Asin, je nadvse vzorna po svojem logičnem ustroju in po točni razdelitvi snovi. Dolgo let že ni izšla o Danteju podobna knjiga. Čeprav v celem logičnem poslopju manjka še zadnjega kamna, odločilne konkluzije, je vendar Asin odprl dantologiji nove vidike, o katerih se dozdaj ni niti slutilo. Na podlagi eksaktnega in prepričevalnega materiala, zbranega v Escatologiji, se pač more reči, da se bo v topografiji in nekaterih drugih točkah komedije izvršil temeljit preobrat, vsled katerega bo dantologija zadobila povsem novo obličje.«





Iz našega kulturnega življenja.

Zgodovinska razstava slikarstva na Slovenskem.

Dr. Fr. Stele — Ljubljana.

Za drugi ljubljanski velesemenj je priredila Narodna galerija zgodovinsko razstavo slikarstva na Slovenskem. Pravzaprav je celo ta naslov preširok, kajti razstava ni nudila vsega, kar je tozadevno nastalo tekom stoletij na slovenski zemlji, ampak se je po sili notranjega značaja materiala izpremenila pravzaprav v zgodovino kranjskega slikarstva, katera formulacija je postala v glavnem istovetna slovenskemu slikarstvu. Od slovenstva so namreč prireditelji izšli; kako se je to javljalo na specialnem polju kulturne zgodovine, ki ga predstavlja slikarstvo, za tem so v prvi vrsti sledili. Pri zbiranju gradiva se je torej kmalu pokazalo, da je treba izločiti velik del baročnih slikarjev posebno na Štajerskem, ki so se udeleževali pretežno ali vsaj daljšo dobo na slovenskih tleh in za slovenske naročnike, a so bili po svoji vzgoji in prepričanju Nemci. Pokazalo se je namreč, da v kolikor moremo govoriti o kaki kontinuiteti skozi daljše dobe, nam edino Kranjska s slikarji slovenske krvi, čeprav ti po vzgoji niso bili vselej zavedni Slovenci, nudi vrsto del, v katerih smeme videti produkte kulture domačih ljudi in domačih razmer ter neposredno sled kulturnih sprememb in stremeljenj, ki jih je predstavljala naša preteklost.

V koliko se v posameznih dobah in posameznih umetnikih tekom stoletij javlja slovenski značaj in slovenska duševnost, to je še tudi po ti razstavi odprto vprašanje, ustvarjen pa je vsaj temelj, da moremo z uspehom razpravljati o njem. Mislim namreč slovenstvo kot zaveden faktor in ne samo kot nezaveden odblesek, ki se je moral pojaviti, čim večjo vlogo je igrala osebnost v umetnosti. Osebnost pa, četudi je vzgojena v tujem miljeju, ne bo nikdar izgubila in zatajila gotovih osnovnih potez, ki jih je vsesala takorekoč z materinim mlekom. Tako široko vzeto slovenstvo se da zasledovati do začetka XVIII. stoletja nazaj. Milje, ki mu odgovarja takratna umetnost, je ustvaril že dosti znani krožek inteligentnih ljudi Academia operosorum. Academia operosorum pa pomenja prvič v zgodovini naše družbe organizirano skupino izobraženih kulturnih delavcev domačinov z izrečno kulturnimi tendencami. Kos zapadnoevropske kulture, presajen v domač »kranjski« milje! S tem pa je bila ustvarjena tudi možnost, da se slovenstvo, kakor boječe in neorientirano bi še nastopalo, pojavi na svetovni kulturni areni. Novo dobo uvaja že

Chrön, v drugih ozirih že reformacija, v umetnosti Valvasorjev krog v smislu spoštovanja do rodne grude, njene preteklosti in sedanosti; volja je tudi pri Chrönu in Valvasorju že domača, pri akademikih pa so prvič tudi delovne moči v večjih potencah in večjem obsegu domače. Vse, kar je bilo na razstavi do začetka XVIII. stoletja, je bilo i za strokovnjaka i za lajika po mojem samo zanimiv uvod; šele ko je stopil pred Jelovškovo Madono in pred Mencingerjeve martirije, zamaknjenja in videnja, je našel notranjo zvezo med seboj in to razstavo. To ni slučajno. Kajti ta umetnost je kljub 200letni starosti za nas še vedno živa, ob nji smo bili vzgojeni, ob nji se še dandanes vzgaja narod v cerkvi, ona je še vedno eden najvažnejših elementov naše fantazije. Mencinger je že od nekdaj veljal za domačega umetnika. Domačega, to se pravi: izrazil je nekaj, kar smo smatrali za svoje. Poleg Mencingerja bomo po ti razstavi imenovali tudi Jelovška, ki smo ga občutili še posebno domačega, in Berganta, ki je prvi posegel v svojem Ciparju in Prestarju po domačih tipih in ž njimi nadomestil žanr, ki je do takrat tudi vsebinsko hotel biti nizozemski in ne domač. Ob Jelovšku, Mencingerju in Bergantu ležé temelji slovenstva v umetnosti. V okviru sočasnih izrazil so ustvarili nekaj, kar je nedvomno odgovarjalo duševnemu razpoloženju in preživljanju cele generacije; dali so potrebi po gledanju nadzemskih vizij ter dušo razdirajočih martirijev in molitvi, ki prehaja v rotnje, pogosto monumentalen izraz in s tem postali glasniki generacije, ki je takrat živela na naši zemlji, s tem pa tudi izrazitelji kolektivnega čuvstvanja in razpoloženja takratnega slovenstva. V naslednji generaciji je istega stremeljenja poln nastopil tujec Kremser-Schmidt, pozvan iz potrebe časa in ljudi: veliki domači mojstri so že vsi legli v grob, razpoloženje pa je bilo še vedno živo in je našlo v njem svojega glasnika. Obenem nam ta poziv, ki je intenzivnega značaja, priča, da smo živeli takrat v intenzivni duševni skupnosti s svojo srednjeevropsko okolico.

Generacijo ob Kremser-Schmidtu in ono, ki je vzrastla pod njegovim vplivom z Leop. Lajerjem na čelu, pa označuje poteza, ki je omogočila bolj neposreden notranji stik med ljudstvom in umetnostjo in ki tvori naravnost prehod od temperamentnega, splošnemu čuvstvanju odgovarjajočega izražanja Mencingerja ali Berganta k zavednemu slovenstvu umetnosti XIX. stoletja — poljudnost namreč. Ta poteza je ležala v času sploh, kajti sladka naivnost poznega rokokoa ali poučnost in pripovednost, ki prevajata od njea v klasicizem, sta ji rodni sestri — nastal je pojem izpodbudne, genljive in poučne umetnosti, ki se je vzdržal skoro do naših dni. Ker prehaja ta pojem v daljši posledici v poljudnost, je ona takorekoč mati slovenstva v umetnosti, ki se javlja kot poljudno, domače čuvstvanje pri Potočniku in Herrleinu, posebno pa pri Lajerju. Herrlein je bil tujec, a kljub temu izpolnjuje precejšnjo vrzel v razvoju našega okusa; Lajer pa ima poteze, ki so po svojem čuvstvanju tako domače, iz slovednega Slovenca med našimi umetniki, Matevža Langusa. Zvezo svoje naše umetnosti. V tem okviru se giblje tudi slovenstvo prvega za-

vednega Slovenca med našimi umetniki, Matevža Langusa. Zvezo svoje umetnosti z rodno grudo dokumentira on z uvajanjem domače pokrajine v ozadje svojih portretov in v cerkvenem slikarstvu z uvajanjem portretov v monumentalne kompozicije. Kot slikar predstaviteljev takratne slovenske družbe ima Langus še poseben kulturnozgodovinski pomen za nas. Romantičnemu navdušenju za našo zgodovino sledi v ozki zvezi z razpoloženjem vse zapadne Evrope zanimanje za domačo pokrajino, njene lepote in turistiko; temu razpoloženju odgovarjajo pokrajine deloma že pri Langusu, potem Karingerju, posebno pa obširne vedute domačih gorovij in ozemelj, ki jih je slikal Pernhart. Zveza z domačo zemljo in domačim čuvstvanjem se je z generacijo na to sledečega realizma še bolj poglobila, tako da prehaja po Langusu slikarstvo v drugi polovici XIX. stoletja k vlogi enakopravnega izraznega sredstva v našem kulturnem življenju; ker se vse življenje prepoji z organizirano slovensko zavestjo, sledi na to pot tudi umetnost, pomaga utrjevati to zavest in enakopravno spremlja razvoj slovenstva v literaturi in na drugih kulturnih poljih.

Razstavljalci so iskali razvojne kontinuitete v materialu, ki ga nudi naša domovina. V osnovnih obrisih se jim je to posrečilo, čeprav je pazljiv obiskovalec, ki se znanstveno peča s to stvarjo, lahko občutil več občutnih vrzeli posebno do začetka XVIII. stoletja. Izkazalo se je, da tako razvojno kontinuiteto predstavlja samo material, ki je nastal v kulturnem okrožju, ki se osredotoča v Ljubljani, in da je ta krog, sestojč iz domačinov, edini, ki more pretendirati na ime slovenskega slikarstva. Kakor hitro stopimo na štajerska tla, se orientacija obrne prav izrazito proti severu, posebno Gradcu; je pa tudi tam material, ki ga je ustvaril kranjski krog, ki je izžareval do najnovejšega časa po svojih delih globoko na Štajersko, deloma Koroško, posebno pa tudi Hrvaško.

Da sem se dotaknil tu vprašanja o slovenstvu razstavljenega materiala, k temu me je pobudil moj lastni prvotni dvom nad tem, ali je upravičen naslov slovenski v katalogu in na plakatih, posebno pa dr. Mantuanijeva opazka v »Slovincu« 12. septembra t. l.; vendar moramo nazadnje le priznati, da je bila razstava po svoji ideji le slovenska, če je prav na nji viselo več tujcev, katerih delovanje je tako, da je brez njih poznanja (n. pr. Quaglio, Kremser-Schmidt) marsikaka poteza v delovanju naših domačih umetnikov nerazumljiva.

Drugi plod te razstave naj bi bil, da ustvari orientacno nit v kaotično razmetanem slikarskem materialu naše domovine; s tem da orišemo par vodivnih osebnosti, se nam da osnova za grupacijo gradiva sama po sebi, delo bodočim raziskovavcem pa se neprimerno olajša. Razstava nam je v tem oziru jasno orisala za drugo polovico XVI. in začetek XVII. stoletja počasen prehod od gotskega pojmovanja oblike, kompozicije in »lepote« k renesanskemu. Tipični realizem generacije po Dürerju v Nemčiji, ki pomenja prehod v renesanso, je zastopan v tablah iz Mrzlave vasi, renesanska telesna lepota je zmagala v križanih telesih Križanja iz Šmarja, renesanski kompo-

zacionalni princip pa v slikah iz Chrönove dobe. Celó XVII. stoletje goji smer, ki logično izvira iz razvojne črte teh del; karakteristična predstavitelja sta bila sv. Martin iz Žirovnice in sv. Barbara iz Skolje Loke. Poleg te smeri, ki je v bistvu severna, stopa po protireformaciji sistematično na plan italijanski značaj in okus, ki so ga markirale slike iz Krškega (posebno Marijino oznanjenje) in Zadnja večerja iz Kamnika. Plod italijanizacije naše kulture je umetnost prve polovice in srede XVIII. stoletja, ki pomenja višek naše cerkvene umetnosti in nam nudi štiri jasno orisane osebnosti v Jelovšku, Mencingerju, Bergantu in Cebeju. Zadnji odsev baročnega okusa in čuvstvovanja je delovanje tujca Kremser-Schmidta. Nadalje gremo s srednjo Evropo preko klasicizma in takozvanega biedermeierstva k romantiki in realizmu, ki je zadnja stopnja pred impresionizmom.

Tudi v estetskem oziru je razstava dala generaciji, ki jo je imela priliko obiskati, vrednote, ki ne bodo tako kmalu pozabljene in prebavljene. Eden največjih vtisov je bila Jelovškova Madona v prvem prostoru. Po koncepciji monumentalna, po koloritu delikatna, po vsebini popularna je bila zmožna zanimati obiskovavce vseh slojev. Mencinger je bil s svojim neosebnim čuvstvovanjem, sledečim razpoloženju vernih mas, drugi, pred katerim se je bil prisiljen vsak ustaviti. Bergant je najmočnejši po notranji sili; da ga je takorekoč šele odkrila, je ena največjih zaslug in uspehov razstave. Sv. Bernard, Brezmadežna, baron Codelli, Cipar in Prestar so umetnine, ki bi morale prav tako postati splošna last naše fantazije, kakor velika literarna dela, katerih poznanje nam posreduje šola. Tudi med Lajerjevimi naivnimi deli je mnogo takega, kar se trajno ne sme pozabiti. Langus se mi zdi, da je bil med vsemi umetniki razstave najbolj popularen; pred njim se je navadno občinstvo največ ustavljalo in ga študiralo in komentiralo. Gotovo je, da je med njim in med seboj našlo največ notranjih stikov, kajti to je umetnost naše družinske tradicije, obrazi portretiranih so obrazi naših dedov in deloma celo očetov, milje, ki ga odsevajo, je deloma še milje naše mladosti — momenti, ki (čeprav niso umetniški) neoporečno delujejo na navadnega gledavca.

Za Langusom sta mogla estetsko zainteresirati še Stroj in Karinger, ki sta pa s slovenskega stališča manj pomembna, čeprav izpolnjujeta v verigi razvoja našega okusa važno vrzel in sta podobno Herrleinu dala izraza precejšnjemu delu umetniških in estetskih potreb takratne »kranjske« družbe.

Proti koncu se je razstava, kar se tiče estetske koncentriranosti, nekako razblinjala, in mislim, da je z menoj vred marsikak gledavec odnesel neharmoničen vtis iz zadnjega prostora, če se oziramo samo na estetsko zadovoljstvo. Po močnem učinku prve sobe z Jelovškom, po Mencingerju, Bergantu, Cebeju, Lajerju in Langusu se je zdelo, da je umetniška intenziteta silno popustila, da je vse to neznatno, malo zanimiv in estetsko manj vreden zgodovinski material, da mu pa tudi v znanstvenem oziru manjka orientacije. Vzrok je ta, da je bil največja potencia tega oddelka in dobe med Langusom in Šubici,

Wolf, tako slabo zastopan, ker njegovih fresk ni mogoče prenesti v razstavo, dalje pa dejstvo, da se je umetnost od konca XVIII. stoletja dalje (ne samo pri nas!) vidno proletarizirala. Iz aristokratizma našega baroka, ki priča o umetnosti in religiji intenzivno preživljajočem vodilnem sloju, je korak v poljudnost pri Potočniku, Lajerju in v neki meri pri Langusu tak kontrast, da na prvi pogled izgubiš orientacijo in ti je treba spretnega voditelja ali vsaj treznega premisleka, ki ti najde pravo stališče napram tem rečem. Vendar je ta proletarizacija umetnosti prinesla druge elemente, ki so važni, čeprav ne vedno strogo umetniški: intimnost, domačnost, smisel za vsakdanje lepote, za estetiko malih, skromnih razmer, ki jo odseva Langusova doba; temu se pridruži obnovljen neposredni stik z naravo, ki rodi takozvani realizem, ki nam ga predstavlja pri izhodu Frankè. Kdor je obiskal za zgodovinsko razstavo še Narodno galerijo, je bržkone spoznal, da je navidezno razblinjenje le zbiranje sil v novi smeri in da se je kmalu nato naše slikarstvo v Šubicah in impresionistih povzpelo do nove koncentracije, tudi estetske, če pa gremo s stališča slovenstva, da je prekosilo vse svoje prednike.

Preden zaključim, še dve opazki, ki se mi zdita važni, še preden se začno v strokovnih razpravah formulirati znanstveni plodovi te razstave.

1. V prvem prostoru je viselo kot št. 6 *Križanje iz Šmarja*. V katalogu sem ga pripisal prvi polovici XVI. stoletja. Po natančnejšem študiju, opozorjen na nekatere podrobnosti posebno v obleki po ravnatelju dr. Mantuaniju, sem pa primoran menjati svoje mnenje v toliko, da je ta slika, ki napravi po svoji kompoziciji in po nekaterih tipih (poznogotsko realistični obraz jezdeca, ki prebada Kristusovo levo stran, lionardesko-dürerovska skupina dveh bradačev na desni ob robu) starejši vtis, nedvomno mlajša od tabel iz Mrzlave vasi (kat. št. 37) in jo bo treba bržkone pomekniti h koncu stoletja, kar bo dognal še natančnejši študij. Table iz Mrzlave vasi (kat. št. 37) pa bo treba postaviti v sredo, event., kakor je v katalogu, v drugo polovico XVI. stoletja.

2. Glede št. 5 v prvem prostoru, s v. *Cecilija* iz kapucinskega samostana v Celju, je pozval prireditelje ravnatelj dr. Mantuani v »Slovincu« 13. septembra t. l., naj povedó razloge, zakaj jo pripisujejo Matevžu Plannerju, češ, da ni za to domnevo drugega razloga, kakor ta, da je Planner med drugimi slikal za škofa Chröna. Ker je ta pripis moj, sem dolžan javnosti v tem oziru pojasnila.

Najprvo glede imena.

V naši tozadevni literaturi se stalno navaja med slikarji Chrö-nove dobe *Matevž Plavec*, ki ga navaja tudi Mantuanijev seznam naših slikarjev v citiranih podlitkih v »Slovincu«. Ker navaja zraven letnico 1613, sklepam, da ga je posnel po Dimitzovih noticah iz muzejskega arhiva, objavljenih v Mitt. d. histor. Ver. f. Krain leta 1862. Ravno pri teh noticah pa se začne zgodba o slikarju Plavcu. V Chrönovem dnevniku dne 2. decembra 1613 je namreč Dimitz na-

pačno čital ime Planner za Plauuez. Pri prvem čitanju Chrönovih dnevnikov sem mu tudi jaz sledil v ti zmoti. Prvič sem ga čital leŕa 1610 kot Mathes Plauuez, a sem v oklepaju napravil opazko, da u izgleda čisto kot n. Dne 23. maja 1610 sem pri imenu Thomas Dempkher podčrtal r in zraven zapisal: Zato Planer in ne Plauuez; ko sem dne 4. marca 1612 čital celo obliko Ploner, je bil vsak dvom izključen: Plavec je posledica Dimitzove zmote in mora izginiti iz naše literature. Ime Planner se sledi v Chrönovih zapiskih od l. 1610 do incl. 1622, piše ga navadno z dvema n, včasih z enim, enkrat kot Ploner, enkrat, l. 1613, ga je Dimitz prezrl, ker ga imenuje samo M. Mathes.

Domneva, da je Matevž Planner avtor slike sv. Cecilije, se ne opira na publicirano notico z dne 2. decembra 1613 (Dimitz o. c.), ki govori o sliki Exaltatio crucis, katere moderna in prosta kopija se nahaja še vedno v velikem oltarju v kapucinski cerkvi v Celju, ampak na zapisek iz konca istega leta, ki se glasi: »**Iterum M. Mathesen das Gemähl S. Caeciliae auf Cilli den Patribus Capucinis per altare summo choro zu machen 100 fl.**« Prva je v zapisku z dne 2. decembra 1613 natančno popisana, predstavlja povzdignjenje sv. križa, pod križem je bilo naslikanih devet svetnikov, med drugim i tudi sv. Cecilija in še enkrat, kakor pravi zapisek: »**Ad Basim S. Caecilia todt ligend mit Iren dreyen halb wunden.**« Pogodba je sklenjena za 100 fl. To sliko imenuje pogodba izrečno Exaltatio crucis. Radi velike vloge sv. Cecilije in radi cene 100 fl., ki je v obeh zapiskih ista, bi bilo mogoče zagovarjati stališče, da se oba zapiska nanašata na isto sliko, posebno ker sta skoro istočasna. Proti pa govori dejstvo, da je vseeno malo težko sliko Povzdignjenje sv. križa imenovati sv. Cecilijo, drugič pa dejstvo, da obstoja iz Chrönove dobe v istem samostanu slika sv. Cecilije kot glavnega temata, namreč razstavljena slika kataloga št. 5, razen tega pa se nahaja na ti sliki en element, ki ga pogodba s Plannerjem izrečno omenja, namreč sv. Cecilija mrtva, ležeča s tremi ranami na vratu. Naša slika je nedvomno Chrönov dar samostanu, ker nosi njegov grb in devizo T L A P in opravičuje s svojo eksistenco možnost, da je Chrön naročil dve sliki; mogoče da je prvotno namero o sv. Ceciliji mrtvi pod križem na prvi sliki opustil in naročil samostojno sliko, ki vsebuje samo svetnico, in v spodnjem delu element, ki je bil namenjen za prvo sliko: mrtvo svetnico s tremi ranami za vratom. Če bi bil original Povzdignjenja sv. križa ohranjen, bi nam marsikaj pojasnil, kopija je pa bolj kopija ideje, kot ikonografično zanesljiva, in dejstvo, da ne vsebuje mrtve sv. Cecilije, še ne dokazuje, da je tudi na originalu ni bilo. Seveda govori proti moji trditvi letnica naše slike, 1627, torej 14 let po naročilu; dejstvo pa, da je iz teksta »**zu machen**« jasno, da mu je bil denar dan n a r a č u n in slika še ni bila izvršena, in da se Planner omenja v Chrönovi službi še l. 1622, vseeno nekoliko opravičuje mojo domnevo. Iz previdnosti sem postavil k imenu tudi vprašaj.

Razstava je strokovno interesirane kroge močno razgibala, tako da lahko pričakujemo v bližnji bodočnosti v naših revijah ne samo popularno formuliranih izsledkov, ampak važnih znanstveno utemeljenih rezultatov.

Fr. Veberov sistem filozofije.¹

Dr. Fr. Veber je že v svojem Uvodu v filozofijo napisal pravzaprav le uvod v tako zvano »predmetno teorijo«. Tudi ta Sistem filozofije kaže, da bo predvsem sistem predmetne teorije, saj vsa prva knjiga razpravlja vprav o bistvu predmeta, Vendar V. obeta, da bo podal »nekako pod splošnim in enotnim vidikom predmetne teorije kot samostojne vede oris modroslovja sploh« (53).

V uvodu tega dela tolmači V. najprej pojem znanosti in prehaja potem k znanosti, ki se imenuje »predmetna teorija«. Na str. 58—79 podaja dosedanje nje zgodovino, kako je nje početnik graški profesor Aleksij Meinong (1853—1920) v svojem miselnem razvoju počasi prehajal iz psihologizma in se vedno bolj obračal v smer, kjer se mu je okoli l. 1901 jasno izrazil pojem te nove vede, nove namreč v tem smislu, da še doslej s problemom predmetov kot predmetov filozofija ni ex professo bavila. V. navaja po vrsti vse Meinongove spise in kratko označuje njih pomen za predmetno teorijo. Omenja tudi Meinongove učence ter koliko in kaj je kdo prispeval novi znanosti.

Vsebina glavnega dela te knjige (str. 85—293) nam je na splošno znana že iz Uvoda. Govori namreč najprej o duševnosti sploh; opisuje potem doživljaje prvinskega značaja, predstave, misli, čustva in stremjenja; razjasnjuje pojav »psihičnega predočevanja« najprej pri predstavah, potem pri mislih, končno dokazuje, da ta svojstvenost predočevanja pristoji tudi nagonskim doživljajem. Tako se iz predočevalnega razmerja izločijo »predmeti«: osnove, dejstva, vrednote in najstva.

V zadnjem poglavju (str. 294—343) podaja V. na podlagi teh izsledkov definicijo »predmeta«. Končna definicija se glasi: »Predmet je, kar — od doživljajev predočevano — kot zadnji ostanek tega predočevalnega razmerja absolutno neodvisno od svojega bivanja, ozir. obstajanja in od svojega predočevca kot takega 1. samuje, 2. nosi nebroj takovosti, 3. se cepi v dvoje le logično ločljivih komponent: vsebino in formo, 4. razpada v prvi vrsti po »vsebini« v realne, idealne in nemožne predmete, v prvi vrsti po formi pa v osnove, dejstva, vrednote in najstva, in vključuje 5. »nič« kot skrajni slučaj »oblikovite vsebine«, ozir. negativnega samovanja«.

V opombah (str. 344—376) pojasnjuje še nekatere podrobnosti in odgovarja kritikom Uvoda. Na koncu (377—384) sta dodana imenski in stvarni register.

¹ Sistem filozofije. Napisal dr. France Veber, docent za filozofijo na univerzi v Ljubljani. Prva knjiga: O bistvu predmeta. Založila Ig. pl. Kleinmayr & Fed. Bamberg. V Ljubljani 1921. (XII + 384 str.)

Že v kritiki »Uvoda« sem izpovedal, da se meni zdi predmetna teorija kot samostojna znanost mogoča. Zakaj si ne bi smela posebna znanost osvojiti predmeta kot predmeta? Gotovo razpravlja tudi metafizika (ontologija) o predmetu, namreč o bitju kot bitju, toda misli ob tem samo na realna bitja, zgolj umska bitja (entia rationis) le mimogrede omenja. Psihologije predmeti kot predmeti ne zanimajo, njej gre le za odnos k duševnim dejem. Še največ je govorila o predmetih stara logika. Vendar je bil nje namen problem mišljenja, o predmetih kot predmetih razen v poglavjih o razdelitvi idej (v objektivnem smislu) in o univerzalijah ni razpravljala. Nekateri moderni (n. pr. M. Honecker) mislijo, naj bi se logika razdelila v dva dela, v »Denklogik« in »Gegenstandslogik«. A ne glede na to, ali je taka razdelitev logike priporočljiva, ni vidno, zakaj se ne bi smela preučevanju predmetov posvetiti prav posebna znanost? Važen pomislek proti temu bi bil seveda ta, če bi predmetna teorija ne imela zadostnega polja ali če bi bilo to polje neplodno. A to je prav nje naloga, da izkaže svojo plodnost. Na to bo pa kajpada treba paziti, da ne bo neupravičeno segala na tuja polja. Dr. V. sicer prav meni, da je »nazadnje čisto poststranskega pomena, pod katerim imenom se rešuje kako vprašanje« (Sistem, 53). Če se le res rešuje! Ni pa in nikakor ne more biti poststranskega pomena, če je tako reševanje le varav videz! Postavimo se na stališče čiste predmetne teorije! S tega stališča ne vidimo drugega kakor predmete kot predmete in doživljaje, ki so jim predmeti logično, ali kakor pravi V., »apriorno in brezčasno« prirejeni (zugeordnet). Vsak doživljaj po svojem bistvu meri na neki predmet in vsak predmet je kot »pred-met« zopet bistveno predmet nekega doživljaja. Predmeti kot predmeti torej ne vključujejo in ne izključujejo »faktične eksistence« in tisto razmerje kot tako tudi ni nič drugega kakor logično razmerje, torej ne vključuje, a tudi ne izključuje kake druge siceršnje, morda tudi kavzalne odvisnosti, ampak kot logično razmerje od empiričnega razmerja (kako je nastal doživljaj in kako da je temu doživljaju prirejen prav ta predmet), kakor pravi filozofija, »abstrahira«, t. j. mislec, ki motri tisto razmerje logično, na drugo ne misli, se na drugo ne ozira. Če je pa tako, je analitično jasno — da rabimo priljubljen izraz predmetnih filozofov —, da mora biti predmetna teorija le analitika predmetov in doživljajev v mejah tiste abstrakcije, da je torej vsak sklep, ki bi zaključeval faktično eksistenco ali neeksistenco predmetov ali empirično nekavzalno ozir. kavzalno razmerje med predmeti in doživljaji a priori nedopusten in pogršen. Zato se nekateri velevažni »sklepi« Vebrovega »Uvoda« čisto gotovo ne dajo izvesti psihoanalitično s stališča same predmetne teorije. Tak je sklep, da je »brez nekega faktičnega zunanega sveta v naprej izključeno vsako doživljanje«, da »brez nekega faktičnega zunanega sveta ni in ne more biti tudi nobenih jazov katerekoli, najnižje ali najvišje »razvojne stopnje«, da je »s tem še naknadno zopet pokazana nesmiselnost vseh onih teorij, ki govore o nekem »ustvarjenju« zunanega sveta«, da je tudi »bog«, če eksistira, »brezčasno odvisen od faktične eksistence tega zunanega sveta« in tako ovržen svetovni nazor sv.

Tomaža Akvinskega (318). Ti sklepi so s stališča same predmetne teorije docela neznanstveni prehodi, nelogični prehodi iz enega reda v drug red, iz sfere logične brezčasnosti v sfero faktične eksistence in ontološke odvisnosti. Ako bi torej V. v naslednjih delih krenil po poti, kakor jo je pokazal v »Uvodu«, tedaj bi se izprevrгла predmetna filozofija v en sam veliki sofizem.

Če je torej popolnoma gotovo, da predmetna teorija kot taka eksistencija njih vprašanj ne more ne zanikati, ne rešiti, je pa z druge strani prav tako gotovo, da so doživljaji dejansko neka empirična realnost in ni nemogoče, da je njih razmerje do predmetov empirično osnovano. Saj mora biti vendar dejansko razlog, da sedaj dejansko vidim ta predmet, a sedaj docela drugega. Ta problem morajo torej reševati druge znanosti, psihologija, noetika itd. In mogoče je, da izsledki teh znanosti osvetle tudi »predmete« in njih skrivnostno »samovanje«. V »Času« (1922, 217 sl.) sem že kratko načrtal, kako so n. pr. skolastični misleci ta problem reševali. Po njih filozofiji so umske predstave, pojmi ali ideje umski akti, ki duhu objekte pradočujejo. So pa ti akti sicer izraz psihične aktivnosti in spontanosti, vendar niso nastali brez vsake receptivnosti. Um je spoznavalna zmožnost, ki more dejstvovati le, če je nekako vsebinsko določena. Tako jo določi vsaj izpočetka zunanji svet po čutilih in čutih, po občutih in čutnih predstavah. Psihični odraz teh vplivov je reprezentativni predočevalni značaj umskih aktov. Ker so n. pr. delovala na vnana čutila toliko in tolikokrat cvetoča drevesa in so vtisnila na mrežnico fotokemično svoje slike in so se te slike psihično izrazile v čutnih predstavah in so le-te zopet določile mojo umsko zmožnost, je nastal v meni umski akt z reprezentativnim značajem, katerega »predmet« je vprav cvetoče drevo. Tako je cvetoče drevo postalo »predmet«. Dasi torej predočevalno razmerje umskega akta kot doživljaja in cvetočega drevesa kot predmeta lahko motrimo zgolj logično in je v tem smislu to razmerje brezčasno in apriorno, je vendar po tej filozofiji osnova tega razmerja empirična in kavzalna. Da motrim vprav cvetoče drevo in ne kaj drugega, to je vsaj deloma (vsebinsko) od predmetov (cvetočih dreves) zunaj. Iz te teorije je pa takoj jasno, zakaj predmet »samuje«. Zato namreč, ker ga je osamil umski akt. To samovanje je torej neka; zgolj logičnega. Prav tako je jasno, zakaj »abstrahira« predmet kot tak od eksistence in neeksistence. Zopet zato, ker umski akt meri nanj le kot na predmet, po tem, kaj je, kakšen je, a ne, ali je, ali ga ni. Skratka, po tej teoriji se izkaže, da predmeti niso nič drugega kakor pojmi v objektivnem smislu, to se pravi, predočevalni umskih aktov, ki torej umu idealno, intencionalno, spoznavno razodevajo to, kar so ali morejo biti predmeti realno.

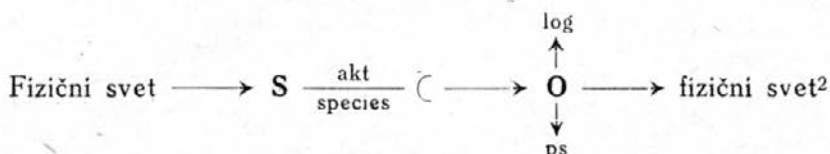
Vebrovo teorijo bi mogli shematično takole označiti:

$$S \frac{\text{akt}}{\text{vsebina}} \left(\longrightarrow \right) O \dots\dots\dots X$$

To se pravi: Med doživljaji subjekta (predočevalno vsebino aktov) in med predmeti je apriorno nekavzalno razmerje. Predmeti so

nekaj nepsihičnega. Vendar niso istovetni s predmeti vnanjega sveta. Kvečjemu morejo služiti kot »pomožni predmeti za dožemanje neke v resnici eksistentne realnosti X« (Uvod 105).

S stališča skolastike bi pa dobili to shemo:



To se pravi: Brez stika s fizičnim svetom subjekt (S) sploh ne bi imel nobenega spoznanja (cognitio nostra incipit a sensibus). Ko je pa subjekt po čutnih stvarih določen, s svojo aktivno silo tvori ideje. Ideje so bitno (entitativno) psihični akti, ki pa imajo reprezentativen, predočevalen značaj (predmete predstavljajoči akti, species). Predočujejo pa »predmete« (O). Ti »predmeti« so spoznavno to, kar so predmeti bitno sami na sebi, le da »predmeti«, ker so dobljeni po abstrakciji javljajo samo splošno bistvo brez poedinja. Ko torej duh motri »predmete«, motri realne predmete kot realne, nerealne kot nerealne; fizične kot fizične, psihične kot psihične, logične kot logične; v vseh pa motri »kajstvo«, to je, to, kaj je vsak izmed njih.

To bi veljalo prav tako za »predmete« vseh drugih doživljajev, kolikor so različni od psiholoških podlag. Empirično se vzbudi čustvo ob realni ali domišljani vrednoti, um pa motri to razmerje apriorno in zato vrednoto kot vrednoto. Tudi vrednote, kakor jih motri predmetna teorija, bi bile torej le pojmi v objektivnem smislu, t. j. po abstrakciji dojemane realne ali realno-možne vrednote. Proti temu tudi nič ne zmore tisti ugovor, da so tudi nebivajoči in nemožni »predmeti« (nič, okrogla kocka itd.). To onó domnevo le potrjuje. Kako naj bo nič ali okrogla kocka »predmet«? Ni ne fizičen, ne psihičen, in ne vem kakšen; logičen je pa lahko! Um ob pozitivni bitnosti doume lahko tudi negacijo in ob pozitivnih, a izključujočih se bitnih znakih to, kar bivati ne more. A kje bi bili empirični vzroki za take predmete? Če zlate gore ni, kako naj zlata gora povzroči doživljaj predmeta: zlata gora? Zlate gore res ni, a so gore in je zlatc. Oboje lahko določi (vsebinsko) subjekt in tako subjekt dobi predstavo gore iz zlata, zlate gore.

Ti in drugi premiselki stare filozofije bi kazali na to, da predmetna teorija ni nič drugega kakor teorija o pojmi v objektivnem smislu, ali teorija o idejah, če umevamo idejo zopet v objektivnem smislu. Tako bi se pa — kar bi bil vsekako zanimiv pojav — Meinong in dr. Veber srečala s Tomažem Akvincem in dr. Mahničem. Skolastikom namreč in tudi dr. Mahniču pomenita

² Začetek in konec bi se seveda morala vračati eden v drugega, ker tvorita oba isti fizični svet.

besedi pojem in ideja v objektivnem smislu tudi predmet kot predmet, brez ozira na to, ali ga kdo spoznava ali ne, in prav tako brez ozira na to, ali dejansko biva ali ne. Seveda je tak predmet dobljen le po abstrakciji, dasi tudi na to abstrakcijo dejansko ne mislimo. Čim na abstrakcijo ne samo ne mislimo, temveč jo zanikamo, tudi predmeta ni več. Zato predmet »samuje« in je »brezčasen«, a ni ne večen in ne eksistira. V tem smislu je dejal Mahnič, da »smemo bistvo (stvari) istovetiti z idejo in narobe« (RK I 16).³ Ako Meinong in Veber predmetu dajeta več bitnosti, bi bil to nekak »platonizem«, saj je bistvo platonizma prav v tem, da je pojme »hipostaziral«. Zdi se pa res, da je ta Platonova samoprevara od Bolzana po Meinongu prešla v vso »predmetno filozofijo«.

Ako pa se po teh splošnih mislih o predmetni teoriji vrnemo k Vebovemu delu, moramo priznati, da je to delo v mejah predmetne teorije izdelano res z umsko bistrino. Analitika doživljajev in predmetov je sistematična in bistra, deloma subtilna. V marsičem je šel V. preko Meinonga in je predmetno teorijo znanstveno brez dvoma izpopnil. (To je nekoliko že Meinong sam priznal.) Podrobna kritika bi seveda z mnogočim ne bila zadovoljna, a ker nam je le bolj do splošne orientacije, se v podrobnosti ne bomo spuščali. Omenimo naj samo dvoje, troje reči.

Nekak apriorizem je, če opredeljuje dr. V. spoznanje kot »razvidno trditev« (2). Zakaj takoj »trditev«? Potem kakopa lahko pravi, da ne spoznavamo n. pr. človeka, ampak le nekaj o človeku, ker človeka res ni mogoče »trditi«. Toda če spoznavamo o človeku, da je takšen in takšen, da je to in to, spoznavamo vendarle človeka. Tako so ljudje vedno govorili in po pravici. Zato so skolasniki tudi čutenje imenovali spoznanje, dasi je še zelo nepopolno, in so zato tudi dejali, da je resnica v občutih le nepopolno, a popolno res le v sodbah.

Kako pa rešuje predmetna teorija problem spoznanja in resnice? Dr. V. je prišel do zaključka, da tiči tu v Meinongovi teoriji »nepopravljiva hiba« (195) in »da je katerokoli utemeljevanje resnice ali neresnice in s tem obenem spoznavanja in razvidnosti od strani predmetne teorije same v naprej izključeno« (209), in sicer radi tega, ker morejo biti resnične ali zmotne le trditve, to je, pristne misli, a se pristne misli od nepristnih ne razlikujejo po vsebini, temveč le po deju. Kaj tedaj? V. misli, da se mu je posrečilo rešiti problem s tem, da je segel v analizo prepričanja. Spoznanje mu je razvidna trditev, razvidna trditev mu je miselno-avtonomno prepričanje, in miselno-avtonomno je tisto prepričanje, ki ne izvira iz nemiselnih faktorjev (n. pr. iz ponavljanja kake trditve, iz čuvstev, iz sugestivno-avtoritativne moči drugih oseb), temveč le iz dotičnih misli samih, ali pa iz njih

³ Prim. C. Frick, Logica⁵ 121: *Proprie et prout tum a conspectu subiectivo tum ab obiecto distinguitur, conceptus obiectivus nihil aliud est, quam illa nota (vel notarum complexio) praecise et absolute considerata (v. g. substantia — vivens) abstrahendo ab hoc, utrum sit ab aliqua mente cogitata necne et utrum in aliqua re existente insit ut illius rei forma entitativa.*

⁴ Prim. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie 10, 161.

psiholoških podlag, v kolikor so pristnega značaja (213). Toda ni mogoče reči, da bi bil s tem problem resnice rešen. To je vendar Meinong tudi sam vedel, kakor ve vsak količkaj resen mislec, da je prvi vir zmot vpliv nemiselnih faktorjev, da je torej treba predvsem le-te izločiti. Tu ni razen besede »avtonomno prepričanje« prav nič novega. Ako je torej Meinongova predmetna teorija nezmožna rešiti problem resnice, ji tudi ta nova beseda ne more pomagati. In zares ostane cela vrsta nerešenih vprašanj. Kako naj vemo, kdaj je naše prepričanje avtonomno? morda se nam le zdi, da ne izvira iz čuvstev, ko dejansko izvira? Ali nismo morda le tako organizirani, da tako mislimo, ne da bi odgovarjala našim mislim objektivnost? Ali ni sklicavati se na pristne doživljaje circulus vitiosus? Kateri doživljaji so pristni? Tisti, ki merijo na objektivnost. In kateri doživljaji merijo na objektivnost? Pristni doživljaji. Ali ni to pristen circulus vitiosus?

Zanimivo je, da si dr. V. s stališča čiste predmetne teorije ne upa več premagati spiritualističnega monizma. Pravi namreč, da bi razlika med predmeti in doživljaji tudi tedaj ostala (163). Ali ni ta izpoved kakor priznanje, da razlika med doživljaji in predmeti ni ontologična, bitna, ampak le logična, da torej »predmeti« res niso nič drugega kakor pojmi v objektivnem smislu?

Z neko silo pobija V. mnenje, da bi bili doživljaji »podobe« predmetov (90—94). Ne vemo, zoper koga se pravzaprav bori. Ker omenja, da je s tem nazorom v zvezi definicija resnice kot skladnosti misli in predmetov, bi človek sklepal, da se bori zoper skolastike. Toda vprav skolastiki so določno zanikavali, da bi bili doživljaji podobe v navadnem pomenu besede. Učili so in uče, da je prilikovanje (assimilatio) spoznav le intencionalno, to se pravi, da ideje na netvaren način duhu predočujejo, kar so predmeti, morda tvorno, sami na sebi. Ta intencionalnost je spoznavajočim bitjem svojska, zato je ni mogoče z nobeno podobnostjo v fizičnem svetu resnično razložiti, ampak samo nekoliko domišljiji približati. Sicer pa V. sam tudi ne more dodaje govoriti o spoznanju kakor z metaforo »predočevanja«. Če še dodamo, da loči V. na vsebini predočevalnega doživljaja kvalitativne in kvantitativne komponente, ki vsaj nekaterim odgovarjajo razne strani tudi na predmetih, moramo reči, da tisto neizrazno podobnost še bolj izrablja kakor pa skolastiki.

V svoji ljubezni do »dejstev« bi V. rad razpustil tudi »tradicijske izraze vzrok in učinek« v sama dejstva »kot člene neke vrste vključevalnega razmerja med dejstvi« (25).⁵ Ali je tako modrovanje res smiselno? Skolastiki so učili, da je vzrok bitje, ki daje drugemu bitju bit (eksistenco), in učinek bitje, ki dobiva bit od drugega bitja. Tako je slika sliki vzrok in slika njegov učinek. Tako vsi govorimo. Kdo je naslikal to sliko? Jurij Šubic. Seveda je moral Jurij Šubic slikati, da je sliko naslikal, in tiste slike prej ni moglo biti, če jo je on naslikal.

⁵ Prim. tudi: Meinong, Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes (1918) 45 sl., ki vzročno razmerje že tudi tako pojmuje in je uvedel izraze: Implikationsverhältnis, Implikans, Implicatum, Implikator, Implikament.

Da je Jurij Šubic slikal, je neko dejstvo; dejstvo je, da je slika nastala, in dejstvo je, da je nastala pod čopičem slikarja Jurija Šubica. Lahko bi torej rekli, da je eno dejstvo v drugem vključeno, a kaj bi s tem pridobili? Kdo bo tako govoril: dejstvo je naslikalo sliko? ali: slikar je naslikal dejstvo? ali: dejstvo je naslikalo dejstvo? Slej ko prej bo resnično, da je pravi vzrok slike kot slike slikar, ki jo je naslikal.

Kritika kritik, ki je zadaj v opombah, je vsaj deloma zelo neobjektivna. Za primer naj navedem le, kako odgovarja moji kritiki v *Bož. Vestniku* (prof. F. Kovačiču v tem delu še ni mogel odgovoriti). Ako jaz pravim, da česa ni dokazal, me navaja na to in to poglavje v *Uvodu* ali tudi v tej knjigi, kjer to »dokazuje«, kakor da je isto dokazovati in dokazati. Če jaz pravim, da pojem kajstva brez kakovosti (n. pr. osebe brez doživljajev) ni protisloven, če kajstvo, kakor on sam pravi, ni istovetno s celokupnostjo kakovosti, mi V. odgovarja, da je protisloven, ker bi se kajstvo od kajstva »ne dalo več razlikovati«, kakor da je isto čutno se ne razlikovati in biti nič. Če jaz pravim, da so v naši duševnosti dejansko res višji doživljaji nazadnje odvisni od najnižjih, namreč od občutov, da sta to priznavala že Aristoteles in sv. Tomaž, da pa ni analitično jasna takšna nujnost za duha sploh, mi prezirljivo odgovarja, čemu navajam Aristotela in Tomaža, ki ju kolikor toliko pač tudi sam pozna, a da je tista nujnost analitično evidentna, o tem da ne more dvomiti, kdor je predelal le 3. del njegove knjige. Če jaz pravim in navajam za to modernega znanstvenika, da Scotus ni učil teorije o dvojni resnici, tedaj on govori o nečem povsem drugem, namreč kako je Scotus pobijal dokaze prejšnjih skolastikov, navaja zglede (med njimi tudi, da je Scotus je imel za nedokazno dogmo »Bog še s e d a j eksistira«, ko bi bil lahko uvidel iz Baumgartnerja, ki ga citira, da je Scotus kritično presojal le dokaz za to, ali Bog še sedaj ko je stvarjenje dovršeno, v svetu prebiva), na koncu pa kratkomalo svojo trditev ponovi. Ko sem jaz dejal, da je po skolastični definiciji resnice o skladnosti sodbe z objektivnostjo teorija o dvojni resnici absurдна; on odgovarja, da je teorijo o doživljajih-podobah v tej knjigi ovrgeel. Kakor da se s tem razmerje skolastike, ki je tisto definicijo imela za pravo, do teorije o dvojni resnici kaj izpremeni! Ko sem v članku »Vera in znanost« označil tisti »credo quia absurdum« in iz konteksta določil smisel Tertulijanovih paradoksnih oksimorov (*De carne Christi*), odgovarja dr. Veber, da tista interpretacija ni »pravilen prevod« in podaja dobeseden prevod, kakor da je interpretacija sploh kdaj zgolj dobeseden prevod. In tako dalje!

A. U.

Uvod v filozofijo.

Zvezek I. Spoznavno-kritični del.¹ Napisal Aleš Ušeničnik.

Evo čpet »Uvod v filozofijo« na slovenskem jeziku. Nije suvišan ovaj »Uvod«, premda je napisao i dr. Veber slovenski »Uvod v filozofijo«. Ako je istina, da »si duo faciunt idem, non est idem«. koliko više to vrijedi u slučaju, kada dvojica pišu »Uvod v filozofijo«, osobito, kad se toliko razlikuju u vjerskom i znanstvenom uvjerenju. O Veberovu »Uvodu« priopćio je »Čas« (XVI, 49—59) kritiku iz vrsnoga pera

¹ Izdala Bogoslovna Akademija v Ljubljani. Knjiga I. Ljubljana 1921. 8°. Str. XII + 504.

prof. dr. Kovačiča, kritiku neobično opširnu, jer je u Veberovu »Uvodu« sadržano mnogo nauka, koje se kose sa »philosophia perennis«. Ušeničnikov »Uvod« ne sadržaje nijedne nauke, koja bi se kosila sa »philosophia perennis« kao takvom, t. j. u ikojem pitanju, glede kojega su složni najugledniji predstavnici one prave filozofije. Osobito pokazuje pisac najdublje štovanje spram Sv. Tome. Ali razlog tomu nije slijepo oduševljenje, nego pisca je prema njegovim vlastitim riječima (str. V.) »nagibalo in vodi. o pošteno prepričanje«. Ne zato, jerbo je Sv. Toma tako učio, nego jerbo je Sv. Toma pravo učio, tako te može razum njegovu nauku ovjerovati, zato je auktor poprimio njegovu nauku. S toga ovaj »Uvod« nije nikakva doksografija, kakva je n. pr. Geysler, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, u kojoj bi se izlagala nauka Sv. Tome, nego je radnja, u kojoj nam naš uvaženi filozof samostalno tumači i cbrazlaže temeljne probleme filozofije, ali sveudilj obazirući se na prijatelje i protivnike, čiju nauku obično doslovnim citatima navodi, koji jasno svjedoče, da auktoru i jedni i drugi nijesu poznati samo iz drugotnih vrela, nego da je sam proučavao njihova djela, od starih klasičnih filozofa pa do naših modnih mudraca. Što je Klimke u Zk Th (1919) kazao o Geysleru, da svagdje odaje duboko poznavanje Aristotela i Sv. Tome i da izvrsno umije upotrijebiti stare filozofeme, da pobije nove zablude, isto možemo pravom ustvrditi o dr. Ušeničniku. A mogli bismo jošte dodati, da mu je pošlo za rukom, što kaže u Predgovoru (str. V): »Pisal sem kar moči preprosto in umjivo.« »Uvod« je remek-djelo u didaktičkom pogledu.

Promotrimo sadržaj djela. »Splošni uvod« tumači pojam i važnost filozofije, raspravlja o krizi filozofije u naše doba, o raznim »uvodima u filozofiju« i o zadaći svoga »Uvoda«: ima biti uvod, »ki splošni uvod že bolj podstavlja, a cbrača vso pozornost na problem filozofije same, namreč na vprašanje o človeškem spoznanju samem. Tak uvod je že filozofija, je pa tudi uvod v filozofijo per excellentiam, v metafiziko. Tak je ta »Uvod«.« Taj se »Uvod« dijeli na dva dijela: »Prvi je spoznavno-kritični del z vprašanjem, kaj je s filozofijo. Drugi, metafizični del naj bi podal pregled o sodobnem stanju metafizičnih spoznav.« (Str. 8.)

I. Odsek govori »o izvestnosti našega spoznanja«. Tu pisac tumači »status« quaestionis« čitavoga djela, smisao temeljnog pitanja kriteriologije, i razne temeljne odgovore. Jezgra kriteriološkoga problema sadržana je u pitanju: 1. »Ali je naša izvestnost objektivno osnovana?« 2. »Po čem spoznamo, da je naša izvestnost osnovana?« A u temeljnom se odgovoru razilaze subjektiviste, kojima je subjekt jedino mjerilo svega spoznavanja; idealiste, koji priznaju, da ima naše spoznavanje svoje mjerilo u objektima, ali da ovi nijesu realni; realiste, koji priznaju, da možemo spoznati realne, t. j. neovisno o našem spoznavanju postojeće predmete. Napokon pisac jasno tumači najvažnije izraze iz kriteriologije, osobito, što znači »intencionalno, subjektivno, objektivno, realno, idealno, logično, bitje, bistvo, bit.«

II. Odsjek raspravlja »o temelju izvestnosti«. Tu zalazi auktor u jedno od najtežih pitanja, u kojem se razilaze osobito dvije velike

struje u samoj sko'astičnoj filozofiji, Louvainska teorija i teorija triju temeljnih istina. Dr. Ušeničnik pristaje uz prve ter zove svoju teoriju »umjereni dogmatizam« ili »pravi kriticizam« za razliku od »pretjeranog dogmatizma«, kako zove »teoriju triju temeljnih istina« prema glavi Louvainske škole kardinalu Mercieru (*Traité élémentaire de philosophie I, 424: le dogmatisme outré*); a »pravim« ju kritizmom zove za razliku od Kantova nepravoga. Ali dr. U. ne slijedi Louvainske škole u načinu, kako rješava problem »prve izvestnosti«, nego ide svojim putem. Polazna mu je točka Descartesov »Cogito ergo sum«. Introspekcijom ili refleksijom promatrajući ovaj sud nalazi, da ima vse znakove realno-objektivne izvestnosti. Introspekcijom razabire i ove »prve izvestnosti« one »tri temeljne istine«, k tomu još »načelo istovetnosti«, »načelo izključenega tretjega« i »načelo vzročnosti«. Čak i to razabire dr. U. promatrajući Descartesov »Cogito ergo sum«, da »prva načela niso le zakoni mišljenja, temveč tudi zakoni bitja«, kaošto i to, »da je resnica nekaj nadsubjektivnoga in nadčasovnoga« (str. 94). Napokon tu spozna je i to, da je »razvidnost dejanstva duhu vzrok, da nič ne dvomi in pravce resnice« (str. 94). Na koncu primjećuje dr. U. »da se dejansko, genetično, razvoj spoznanja ne vrši tako. Spoznanje ne izhaja od točke: cogito ergo sum. Dejansko spoznamo prej vnanji svet kakor sami sebe in prvi pojmi so povzeti po vnanjih čutnih stvarih. — Smisel našega razmišljanja je torej ta: Ne da bi izrekli že sedaj kako sodbo o veljavnosti čutnoga in umskega spoznanja, kolikor se nanaša na vnanji svet, moremo s skupnoga (i skepticima) stališča zavesti znanstveno ugotoviti in legitimirati prvo dejstvo, prva načela in sposobnost našega uma za spoznanje resničnosti ter tako utrditi osnove za nadaljno kritiko naših spoznav.« (str. 96.) Tako u ovom odsjeku o temelju sigurnosti svakako najviše izbija samostalni istraživački rad našega filozofa. Jamačno će mnoge potaknuti na razmišljanje. I ja ću biti tako slobodan, da iznesem neke primjedbe. Molim, da mi se blagohotno oprost, što se usudujem pristati uz one, koje pisac navodi (str. 65) kao zastupnike »pretjeranog dogmatizma«: Tongiorgi, Palmieri, Potvain, Pesch, Frick, Willems itd., kod Hrvata dr. Zimmermann. Čini mi se naime, da »teorija pretjeranog dogmatizma« ne sadržaje u sebi onih krivih pretpostavki, koje nalazi u njoj kard. Mercier i s njime dr. U.; a ono, što pravom zahtijeva od znanstvene kriteriologije, čini mi se, da zahtijeva i »pretjerani dogmatizam«.

Protiv »pretjeranog dogmatizma« navodi se 1. da prema njemu »problema sploh ni« (*Uvod* 65; *Traité élémentaire de philosophie I, 425*). Ali i »pretjerani dogm.« priznaje »problem izvestnosti«; to dokazuju opširne razprave o skepticizmu, o metodičnom dvoumljenju, o prvotnim istinama, koje nalazimo već kod Tongiorgia (1861), dakle davno prije osnutka Louvainske škole. 2. Da su prema »pretjeranom dogm.« one tri istine (*veritates primitivae: factum primum, principium primum, condicio prima*) »apriorizmi« (*Uvod* 65), »postulat« (75), »affirmation aveugle« (*Traité I, 425*). Ali i »pretjerani dogmatiste« ne prihvaćaju onih triju istina neovisno o njihovoj evidentnosti, nego zato,

jerbo su neposredno evidentne. Tako već Tongiorgi (Logica 271): »Hae veritates nulla egent demonstratione. Sunt enim humanae menti immediate evidentes, atque in lucis similitudinem se ipsas per se demonstrant: mutuatae igitur lucis illustratione non egent... necessario assensum mentis ad se rapiunt, eumque adeo firmum, ut nemo de illis dubitare vel ad momentum possit.« A što prihvaćamo, jerbo nam je evidentno, nije »apriorizam« ili »postulat«, niti »affirmation aveugle«. 3. Da sadržaje u sebi neosnovani prijelaz iz logičnog u ontološki red; da naime Tongiorgi i dr. zato tvrde, da moraju one tri istine biti prve spoznane, jerbo »ontologično, dejansko mora biti tiste troje dano, sicer bi ne bilo moguće nobeno izvestno spoznanje« (Uvod 66, Traité I, 425: »... confondent l'ordre ontologique avec l'ordre logique«.) Ali da su one tri istine temeljne, »pretjerani dogmatiste« ne dokazuju iz toga, što niko ne može izvestno suditi, ako ne eksistira, ako može nešto ujedno biti i nebiti ter ako ne može spoznati realnosti. Tako ili slično ne dokazuje svoje teorije niti Tongiorgi (Logica 270 ss.), premda još nije imao zgóde braniti svoje teorije proti Louvainškoj školi pa s toga možda nije mislio na onaj prigovor, da bi ga jasno i izrično opovrgao. Još manje zaslužuju onaj prigovor najnoviji zastupnici teorije, kao Frick (Logica⁵ 185 ss.). Oni kažu, da ne bismo nikada sigurno sudili, kad ne bismo znali, da eksistiramo, da ništa ne može ujedno biti i nebiti i da smo sposobni, spoznati realnost. Ali ovi filozofi ne tvrde, da se moramo prije nego stvorimo kakav sigurni sud, pitati, da li doista eksistiramo itd.; nego ovi filozofi kažu, da su u svakom sigurnom sudu one tri istine sadržane kao spoznane. Tako Frick (Logica 5^o 186): »... hae tres veritates in omni iudicio (certo) saltem implicite affirmantur.« 187: »... illae veritates in omni certo iudicio cognosci debent.« A da su doista one tri istine u svakom sigurnom sudu tako spoznane, dokazuje n. pr. Frick upravo promatrajući narav sigurnoga suda, kakva nam se razotkriva refleksijom ili introspekcijom.

Iz toga je ujedno jasno, da ne samo »racionalni« nego i »pretjerani« dogmatizam onih triju istina ne tvrdi, dok ih ne spozna, nego ih tvrdi, pošto su mu »immediate evidentes« (Tongiorgi, Logica 271). I druga vrlina, koju Dr. U. pripisuje »racionalnomu« dogmatizmu, naime, da upotrebljava »pazljivu refleksiju« (Uvod 66), pripada istotako »pretjeranomu« dogmatizmu. Tako Frick upravo refleksijom dokazuje »teoriju triju istina«. Nipošto ne brani, da refleksno promatramo i evidentne istine. Logica⁵ 182 kaže: »Non negamus methodicae dubitationi alicui sensu aliquo latiore acceptae omnes veritates subici posse, quatenus scilicet mens eas per modum quaestionis sibi proponit et in eas earumque evidentiam reflectit.« A kolike je važnosti refleksija za »problem izvestnosti«, znao i priznao je već Tongiorgi, kad je odgovorio Descartesovim štovateljima (Logica 277—8): »... non negaverim aliquam laudem esse Cartesio tribuendam; eo quod viderit, quantum in quaestionibus de certitudine et gravitatis sit et difficultatis, quantumque psychologica reflexio ad has et similes quaestiones solvendas, utilitatis afferat.« A jedna takva »quaestio« je svakako i

ova: kako naš duh u svakom sigurnom sudu spoznaje implicite one tri temeljne istine.

III. Odsjek sadržaje kritiku spoznaja ili raznih vrela izvestnih spoznaja. Sadržaje dakle sve ono, što n. pr. Frick obuhvaća pod naslovom: »De fontibus verae certaequae cognitionis.« Zato je i najopširniji odsjek. U prvom poglavlju raspravlja pisac o unutaršnjem iskustvu i o svijesti i o sjećanju. U drugom poglavlju prikazan je na neobreno jasan i zanimiv način problem vanjskoga iskustva: 1. da li možemo filozofsko-znanstveno dokazati, da su naše osjetne spoznaje o izvanjskom svijetu realno objektivne? 2. što zapravo spoznaju ili predstavljaju vanjski osjeti? Na prvo pitanje odgovara pisac sa odlučnim »jest«, a kao najbolji dokaz protiv akozmičnog idealizma prihvaća onaj iz pasivnosti naših predstava o svijetu, a taj da se dokaz oslanja na kauzalni princip, ter brani dokaz od Kantovih napadaja. Na drugo pitanje odgovara Dr. U. (str. 137—8): »... ni razvidno, zakaj naj bi opustili najbolj preprosto in najbolj naravno mnenje, da namreč zaznavamo stvari takšne, kakršne so,« i to ne samo, što se tiče primarnih nego i sekundarnih svojstava. Ali ove se riječi ne razumiju u smislu naivnoga nego kritičnog realizma, t. j. (str. 140): »... čuti vedno zaznavajo predmete, kakor se jim javijo... Toda predmeti se jim ne javijo vedno, kakor so.« Svoju tezu dokazuje pisac osobito iz realnosti »realnih znanosti« ter iz toga, što na ovaj način u neizmerno mnogo slučajeva možemo lako protumačiti spoznajne fenomene.

U trećem poglavlju raspravlja pisac o »pojmovanju«. Tu rješava »stari problem univerzalij« (str. 145), »eden najtežavnejših problemov. Saj se povečini prav tu ločijo pota filozofov. Ob tem problemu je šel v eno smer Aristoteles, v drugo Kant, in njiju pota se zdi, da držita na veke narazen.« (str. 146.) Taj nam »stari problem« pisac razvija i tumači na historijsko-genetski način, tako te je čitavo ovo poglavlje jedan zanimiv odlomak iz povijesti filozofije, a što ovu povijest čini tako zanimivom, to je njezina pragmatičnost: tumači nam, što je svelo filozofe s pravoга puta, od Platona pa sve do modernih senzualista. Auktor pristaje uz »umjereni realizam« peripatetičko-skolastički, uz koji pristaje od modernih neskolastičnih filozofa osobito Külpe, i donekle Husserl, koje auktor često puta navodi, jer su se vratili starim putevima, kojima su išli Aristoteles i Sv. Toma. Potaknut od Husserla razlikuje i Dr. U. trostruku abstrakciju: neposrednu (u Husserlovoj terminologiji »ideacija«), komparativnu, induktivnu. Na str. 207 veli (a iz toga jasno izbija važnost nauke o abstrakciji): »... vidimo, da je prvi skupni vir zmed in smot neumevanje abstrakcije.« »Čim pa prav umejemo abstrakcijo kot ideacijo, se nam odkrije tudi osrednja točka spoznavnega problema, odgovor na vprašanje o univerzalijah, s tem pa tudi odgovor na tisto Kantovo vprašanje, odkod splošnost in občeveljavnost naših sodb.«

U četvrtom poglavlju tumači nam auktor narav sudova, brani objektivnu vrijednost empiričnih i analitičnih sudova ter dokazuje, da nema nikakvih »sintetičnih sudova a priori«; napose dokazuje, da kauzalni princip nije sintetični sud a priori nego analitično načelo.

Peto poglavlje podaje nam nauka o silogizmu, o njegovoj biti i objektivnoj vrijednosti i važnosti; napose brani objektivnu vrijednost indukcije za sigurnu spoznaju. Napokon tumači razne paralogizme i sofizme. U ova dva posljednja poglavlja nalazimo upletenu u jezgri dialektiku, koja inače kod skolastičnih auktora sačinjava prvi dio logike.

Šesto poglavlje tumači i brani objektivnu vrijednost vjere kao vrela sigurne spoznaje, a to ne samo znanstvene, nego i religiozne vjere.

IV. Odsjek odgovara na pitanje (str. 267): »... po čem smo spoznavali, da je naša izvestnost objektivno osnovana?« Najprije daje nam definiciju istine, i to staru skolastičnu definiciju: »Veritas est adaequatio intellectus et rei«, koju brani od napadaja modernih filozofa od Kanta pa do najnovijih modernista, kaošto Le Roy, kojemu je istina samo funkcija življenja« (str. 274). Napokon dokazuje, da prema skolastičnoj filozofiji nije moguće, da bi nešto u filozofiji bilo istinito, što je u teologiji krivo ili obratno. U slijedećem razvija pojam razvidnosti (evidentnosti), a razlikuje kaošto općenito i drugi skolastični filozofi neposrednu i posrednu, ali osim toga s Kleutgenom, uz kojega ne pristaju svi drugi, i potpunu i nepotpunu. Tako i u slijedećem ne razlikuje samo metafizičnu, fizičnu i moralnu izvestnost, koja je općenito priznata, nego i potpunu i nepotpunu, koja se podudara sa »certitudo libera« u smislu Kleutgena i nekih drugih skolastika.

Pošto su tako razjašnjeni pojmovi istine, razvidnosti ter izvestnosti, pozitivno utvrđuje, da je prvi kriterij istine i posljednji razlog izvestnosti razvidnost, ali objektivna a ne subjektivna, kako hoće Descartes, Kant i premođni moderni. Izvodi auktorovi o modernim subjektivističkim i pragmatističkim kriterijima istine su lijepa ilustracija one krize u filozofiji, koju spominje u »Splošnom uvodu«. U posebnom poglavlju prikazuje i-kritikuje auktor moderni psihologizam i transcendentalizam.

To bi bilo kratko prikazanje prebogatog sadržaja prvih četiriju odsjeka, iz kojega čitaoc barem sluti, što mu nudi »Uvod«. U ova je četiri prva odsjeka sadržana materija, o kojoj obično raspravlja novija skolastična »Logica«. Ali Dr. U. nadovezuje još tri odsjeka, u kojima rješava moderne probleme.

V. Odsjek razvija teoriju spoznaje, posve prema Sv. Tomi, ali sveudilj obazirući se na moderne senzualističke i racionalističke teorije ter otkrivajući njihove zablude. Ipak ostavlja više pitanja neriješenih, koja je sakupio u četvrtom poglavlju pod naslovom: »Preporita vprašanja o spoznanju: o spoznavnih likih, o razmerju predstav in idej, o spoznavanju poedink, dejavnem in možnem umu.«

VI. Odsjek ispituje granice naše spoznaje ili što možemo spoznati. Previše ograničuju našu spoznajnu moć oni moderni filozofi, koje toliki smatraju osloboditeljima razuma iz sramotnog ropstva vjere i vječne filozofije. Pisac navodi najprije razne nazore: Kantov, empirista, pozitivista, agnosticista, empiriokriticista, pragmatista, moder-

nista, intuicionista, misticista, ali prije nego razotkrije njihove mane, pozitivno rješava »problem metafizike«, t. j. pokazuje, kako možemo spoznati ono troje, oko čega se vrti sva metafizika ili filozofija u pravom smislu: svijet, dušu, Boga.

VII. Odsijek je kao neki korolarij čitavoga djela. Odgovara na pitanje: »Kaj je torej s filozofijo?« Filozofija, i to baš u smislu metafizike, je ne samo moguća nego je i postulat našega života. »Brez filozofije ne moremo nikamor. Niti zadovoljive teorije spoznanja ne moremo podati brez filozofije in sicer brez filozofije v najvišem pomenu, brez metafizike... Še manj pa moremo brez filozofije odgovoriti na tista tri, za vse naše bitje in žitje tako usodna vprašanja o svetu, duši in Bogu« (str. 447). Zato »je filozofija veda nad vedami in prva veda« (str. 461). Poslednje poglavje podaje nam razdiobu filozofije staru, modernu i didaktičnu.

Nadam se, da će ovo moje, i ako kratko i suhoparno prikazivanje prebogatoj sadržaja »Uvoda v filozofijo« gđjekojega potaknuti, da uzme knjigu; a uvjeren sam, da je neće samo čitati nego i pročitati i rado tražiti u njoj jasnoće i u onim pitanjima, na koja neće lako naći jasan odgovor u drugih filozofa. Djelom mogu se lako služiti i Hrvati, jerbo su u »slovarčku« na kraju knjige protumačeni hrvatski, nje-mački i latinski svi važniji filozofski termini.

Fr. Sanc D. I., Zagreb.

Umetnost.

Umělecký list. Slovinské umění. Vydává sdružení výtvarných umělců moravských. Ročník III. Číslo zimne. Olomouc 1921. 4^o. Cena Kč 40. — Imamo pred seboj monografijo, ki jo je redakcija posvetila slovenski moderni upodablajoči umetnosti. Glavna sotrudnika sta ji bila pri ti izdaji dr. Fr. Stelē in dr. Iz. Cankar. Prvi ji je priskrbel zbirko fotografij karakterističnih del iz modernega slovenskega umetniškega snutja, napisal je za monografijo poseben daljši članek in v kroniki podal komentar k slikam. — Prvi del monografije prinaša 22 slik in eno prilogo. Zastopani so V. Pilon (Ponte vecchio v Firenci), Fr. Tratnik (Slepa, Delo na polju), Fr. Kralj (Svatba na kmetih), B. Jakac (Koncert), T. Kralj (Rojstvo, Kalvarija), H. Smrekar (Zaklad), I. Grohar (Delo na polju, Krajina, Pri delu, Svatba na kmetih, Koprivnik), G. A. Kos (Filozof = portret univ. prof. Osvalda), F. Vesel (Osveta), M. Jama (Vrbe), R. Jakopič (Zeleni pajčolan), Fr. Berneker (Žrtve revolucije), L. Dolinar (Glava), Iv. Vurnik (Iz prezbiterija cerkve sv. Katarine, 2 sliki), Iv. Vavpotič (Portret = slika pis. dr. Al. Kraigherja). Priloga podaja Krčmo V. Piona. V tekstu so še štiri risbe M. Gasparija in ena S. Šantela. — Drugi del obsega tekst (str. 1—26), kjer je na prvem mestu razprava dr. Fr. Steleta o slovenski moderni umetnosti. Po kratkem uvodu, ki nas seznanja s početki samosvojega umetniškega dejstvomjanja med Slovenci, nam članek razkriva zelo instruktiven historičen pogled na razvoj našega impresionizma do

povojnega nastopa simbolično mistične smeri bratov Kraljev, Jakca in Pilona. Iz slovenskega rokopisa je ta članek kakor tudi druge na češko prevedel Bohuš Vybíral. Sledi prevod iz Obiskov dr. Izid. Cankarja: Rihard Jakopič, nato Ivana Vavpotiča spis iz »Slovana« 1914: Grohar, javnost in kritika, končno govori Iz. Cankar o Slovenski narodni galeriji, njenem delu in kulturnem pomenu. Sklep podajajo aforizmi o umetnosti, ki jih je Fr. Tratnik v »Ljub. Zvonu« 1922 priobčil. — Zvezek se krasno predstavlja v svoji zunanji odlični opremi. Prireditelji so s to monografijo o slovenski moderni umetnosti v češkem jeziku napravili slovenski kulturi gotovo kar najlepšo uslugo.

Dr. J. S.

Domoznanstvo.

Hermann Wendel. Von Belgrad bis Buccari. Eine unphilosophische Reise durch Westserbien, Bosnien, Hercegovina, Montenegro und Dalmatien. Frankfurter Societäts-Druckerei. Frankfurt a. M. 1922. 8^o. Str. 144.

Ne vem, vkoliko bo druga knjiga Wendlovih potnih spominov po Jugoslaviji (Von **B.** bis **B.!**) bolj ali manj zajemala Slovence in Hrvate ob njegovi prvi, »der südslawischen Reise andrer Teil «Von **Marburg bis Monastir**«. Vidim namreč, da podaja Wendel v tej knjigi vtise iz krajev, ki so pretežno ozemlje bivše monarhije in zato celó Slovincem, četudi morda bolj iz knjig, bližji in znani in ne tako eksotični, kakor Nemcu iz Nemške. Svojo impresijo s pota je užil Wendel v poletnih mesecih preteklega leta, ko je ob priliki smrti Petra I. nastopil potovanje iz Belgrada preko Obrenovca, Valjeva, Kosićev, Užic, Kremna, Vardišta, Višegrada, Sarajeva, Hidže, Mostarja, Blagaja, Dubrovnika, Gruža, Lokrume, Grude, Ercega novega, Risana, Perasta, Kotorja, Cetinja, Cekline in nazaj na Split, Salono, Trogir, Šibenik, Bakar in Zagreb. »Nefilozofsko potovanje« je torej stilizacija, pa celó v črko **B!** »Auf Vollständigkeit macht das Buch keinen Anspruch«, se opravičuje Wendel v uvodni glosi, kjer tudi sam pravilno označuje svoj potni feljton za »subjektiv bis in alle Nebengassen des Begriffs hinein«. Zares pusti knjiga v človeku občutje, da je pisec omenjeno ozemlje le bolj preletel nego študijsko obiskal in da slučajno ni naletel na take mentorje, ki bi mu bili mogli povedati še premnogo tipično zajemljivost zlasti glede kulturne zgodovine in davne folklore teh krajev in ljudi. Kljub temu je zajel Wendel globoko od klimatične slikovitosti in vonja prirodne miljevnosti in je zaslutil tudi dušo ljudi, ki jih je videl in gorje, ki jih je klesalo in jih kleše. Razumnostnemu, materialnosti odprtemu Wendlovemu očesu se je nekajkrat sijajno razgrnila filozofija gledanih krajev in subjektov, daši jih ne razmédituje obširno in jih beleži z vedro kratko in tipično žurnalsko spretnostjo besede, termina, ki diši po duhoviti krilatici in mu nekod pomaga srečno preko odkritosrčnejše morda negodne sodbe: Pašić — der Alte vom Berge, gebeizt in lauter

Schlaueheit, Pribičević — der Feind seiner Feinde, Cicvarić — so etwas wie der Harden Belgrads i. p. — Sploh Wendlov slog! Saj je od vsega nekaj: iz Heineja (prim. le ponovljeni dovtip o »nacionalitetah« str. 108.), iz nemške potopisne tradicije (S. Watson omenja zlasti H. Bahrovo »Dalmatinische Reise« Nova Evr. 1922, str. 250), iz poročevalske rutine za dobe svetovne vojske. Pa je vendar vse in povsod Wendel, Wendel kakor živi iz fotografije (str. 91), zdravi, čutni človek, ki vsaj meni v sijajno zadoščenje vedno zopet beleži svoje kopeli, rahlo ironski časnikar, stilist, ki ume drapirati s sentimentalno poento in psevdopesniško gesto, in hardensko »vsestranostjo« (n. pr. Užice — Meka — Ranke str. 24, Tommaso — Stieglitz str. 135 i. p.). Da ektemporativni feljtonist poleg srečne roke (poenta o »Jugoslovenu« s Krka str. 102) zapiše včasih tudi komotno »Gemeinplatz«, kakor n. pr. heinejsko gloslo ob starine v Saloni (str. 125) ali pa da neumestno navede citat iz »Osmana« (VIII. 569 sl.), katerega vrhutega še netočno prepíše, kdo bi zameril. Tako sem se dotaknil ob Wendlovi knjigi nečesa, kar se običajno vsaj v jugoslovenskih bralcih ne smatra za bistveno. Naj mi Wendel tega ne zameri. Nezahvalnost to ni, je bolj spoštovanje do moža, ki tako resno raste v duh naše domovine, kateri želim ne le verziranih modnih orisnikov, temveč tudi proučevalcev ex offo, mož s skromno osebnostno, a tembolj genljivo akribijo šafařikov, Jirečkov, Sreznjevskih. Gospod Wendel naj se v bodoče le še bolj razgleda po mentorjih in komentatorjih tega, kar vidi med Srbi, Slovenci in Hrvati. Med Slovenci, katerim je kot zapadnjakom Wendel očitvidno zelo naklonjen, takih tolmačev, kakor vidim, že nekaj pozna.

D. I. Pregelj.

Cerkveni priročnik za katoliške Jugoslovane. Priredil A n t o n M r k u n , župnik. Ljubljana 1922. 8°. Str. 272. Cena Din 20.—. Knjigo je treba vsekako presojati po namenu, ki ga je vanjo avtor sam položil. On je hotel ugotoviti, »što imamo i što nemamo, te prema tomu čemu nam valja raditi«. »Knjiga će dati neki pregled o čitavom katoličkom životu Jugoslavena.« Na podlagi materiala, ki ga je predložil, naj bi se orientirali, sklep pa naj bi bil: »da budemo svi jednog duha i jednog srca« in da »organiziramo narod na krščanskom temelju«. Visok verski in nacionalni idealizem je preveval prireditelja, ki se je lotil težavnega dela, za ves katoliški jugoslovenski svet bodisi v Jugoslaviji bodisi zunaj nje zbrati imenske in statistične podatke gledé cerkvene organizacije, dalje gledé svečenstva, gledé verskih, prosvetnih, karitativnih in drugih katoliških institucij. V tem oziru je on izvršil naravnost ogromno delo. Knjiga nam nudi pogled na cerkev in razne katoliške organizacije od Carigrada in Soluna do sekovske in krške škofije pa tja do beneških Slovencev; da, ona sledi Hrvatom in Slovincem v Severno in Južno Ameriko, v Egipt in celo v Avstralijo in Novo Zelandijo. Povsod so imenoma zabeleženi duhovniki in razni moški in ženski redovi ter kongregacije. Niso pozabljeni ne misijonarji s svojimi stremljenji, ne katoliška dijaška društva, ne katoliške mednarodne organizacije, ne zavod sv. Hieronima v Rimu, ne Družba sv. Mohorja. Skratka, delo, ki nam je knjiga nudi, je v resnici

ogromno in najmanjšega dvoma ni, da je prireditelj svoj namen dosegel in da mora biti knjiga vsakemu v korist, ki se želi seznaniti z verskim življenjem katoliških Jugoslovenov.

Župnik Mrkun je sila podjeten; navzlic trudu in delu in stroškom namerava knjigo objavljati v novih izdajah, tako že za l. 1923, »po mogućnosti«, kakor pravi, »još tačniju, potpuniju i pregledniju«. Menim, da bo to misel vsak pozdravil. Za svojo osebo pa bi zelo želel, da bi si pri svojih načrtih vzela za zgled »Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland«, ki ga seveda v zvezi z mnogimi drugimi izdaja leto za letom jezuit J. A. Krose. Tu ima vsak letnik trajno znansveno vrednost, služi pa poleg tega istemu namenu, ki ga je župnik Mrkun v svoj priročnik polagal. En sam tega ne more opraviti. — Nekaj opomb. Zgodovinske beležke pri posameznih škofijah se morajo za II. izdajo več ali manj vse revidirati, ker vsebujejo mnogo netočnosti. Par primerov: Sv. Dujam ni bil učenec sv. Petra, kakor ga avtor na str. 9 podaja; on je umrl l. 304, kar je Bulić že davno dokazal. Solin ni bil razdejan l. 693, temveč v letih 612—614 (str. 9). Barska nadbiskupija ne »datira od apostolskega vremena« (str. 8), ker je bil Bar sam šele tekom 7. stoletja ustanovljen. Prav tako nima barski nadbiskup naslov srpskog »primasa već od početka jedanaestog veka« (str. 8). Početkom 11. stoletja namreč je bil barski biskup še sufragen nadbiskupa v Draču; bula Aleksandra II. pa iz l. 1067, kjer se barski biskup prvokrat imenuje nadbiskup in kjer se mu poklanjajo metropolitiska prava na Srbijo, Bosno, Travunj itd., je falzifikat poznejše dobe. L. 1078 je bil še vedno navaden škof. Nadškofija je postal Bar l. 1089, toda po protipapežu Klementu III. (1080—1100). — Če piše prireditelj str. 117: »Starodavnu biskupiju Sirmium je po svoj prilici ustanovio sv. Petar sam poverio svojemu učeniku Epaenetu. Posle njegove smrti predao je sv. Pavao biskupiju svom učeniku Androniku«, tedaj je vse to le legenda, s katere pomočjo so pozneje, kakor je Jacques Zeiller izkazal, svetnike Epaeneta in Andronika, ki so živeli na Španskem, prepisali na Panonijo, da bi dobili za Sirmium zvezo z apostolsko dobo. Zgodovinski viri o kaki zvezi z apostolsko dobo prav nič ne vedo. Sv. Irenej, prvi historično izpričani škof v Sirmiumu, je umrl l. 304, ne l. 308 (str. 117). Ko je že govor o sirmijski škofiji, bi bilo zelo važno poudariti, da je to nadbiskupijo Rim za sv. Metoda obnovil. — Videm ni škofija (str. 153), ampak nadškofija. — Pred 6. stoletjem Oglej ni bil še patriarhat, kakor se predpostavlja na str. 144; patriaršijsko čast si je oglejski nadškof uzurpiral šele po l. 553, ko je radi znanih »tria capitula« stopil proti Rimu na čelo razkola, torej kot razkolnik. — Kar se na str. 9 pripoveduje o biskupiji na otoku Krku, je vse negotovo; historično izvestno je samo to, da se krčka in osorska biskupija prvokrat v zgodovini omenjata početkom 9. stoletja, ko jih je l. 827 v Mantovi gradeški patriarh zase reklamiral (Kos II 77—82); itd. itd.

Knjiga je prirejena po raznih virih, različnih shematizmih itd. Zato bi bilo dobro, pri II. izdaji vire navesti in tudi čas, ob katerem

je bil statistični material zbran in za kateri torej ta material edino velja. Velike spremembe se izvrše že tekom enega samega leta, pri ljudstvu z naravnim gibanjem prebivalstva, pri duhovnikih s smrtjo in premestitvijo. — Želel bi tudi, da si za važne institucije prireditelj išče podatkov pri pristojnih mestih samih, da podatki ne postanejo mučni. Tako je n. pr. teološka fakulteta v Ljubljani karakterizirana po »Seznamu predavanj«, ki je »ad usum auditorum« prirejen in ki se menja od semestra do semestra, ne pa po stolicah, za katere so učne moči imenovane; pri teološki fakulteti v Zagrebu pa avtor navaja po škofijskem shematizmu samo imena učnih moči, in še teh ne vseh. Podobni nedostatki se opažajo tudi drugod. — Jezikovne strani se ne dotikam. Dvomim, da bi bili Hrvatje zadovoljni s hrvaščino, kakor jo morajo čitati v knjigi. Menim, da bi bilo umestno, da hrvatske članke redigira rojen Hrvat sam. — Gotovo bodo i drugi marsikaj našli, kar bi raje videli drugače. Toda prireditelj se zaveda sam raznih nedostatkov, zaveda se pa tudi, da vpogled v njegovo delo vsakemu prinese zavest, da »sad bar znamo, što imamo i što nemamo, te prema tomu na čemu nam valja raditi.« Tu se ni motil; namen je gotovo dosegel; v tem leži zasluga njegova in vrednost njegove knjige.

Dr. Jos. Srebrnič.

Socialno vprašanje.

Socialna zaščita dece in mladine. Spisal Francè Goršič. Založila Tiskovna zadruga. V Ljubljani 1921. 8°. Str. 126. — To je delo, vredno, da se vsak izobraženec seznaní z njim! V dvanajstih poglavjih podaja vse, kar mora v tem važnem vprašanju vedeti vsak, ki se poklicno bodisi kot teoretik bodisi kot praktik peča z osirotelo in kakorkoli zapuščeno dečo. Avtor razpravlja najprej o zgodovinskem razvoju zaščite dece in mladine ter nas zaporedoma temeljito in pregledno uvaja v razne stopnje in v razne panoge te zaščite v drugih državah in pri nas. Silno važna so poglavja, v katerih podrobno in v luči statističnih rezultatov govori o slovenski sirotni deci, o slovenski nezakonski deci, o organizaciji občne zaščite na Slovenskem itd. Pomena, ki ga verski moment, n. pr. verska vzgoja, krščanska karitativnost v rokah kakè verske kongregacije ali druge privatne iniciative, svečenstvo itd. pri tem ima, ne poudarja. Najbrž ta stran sploh ni bila v njegovem programu. Prav tako se ne ozira na to, kar so sem spadajoči faktorji v drugih državah na polju zaščite dece in mladine napravili. Tako bi bilo prav gotovo umestno posebno poglavje, ki bi nas seznanilo z velikanskimi zavodi, ki jih v Turinu Salezijanci imajo in so le deci in mladini posvečeni. So pa ti zavodi naravnost vzor, kako naj se zanemarjeni in kakorkoli zapuščeni deci in mladini pomaga do življenja, ki je družbi in domovini v korist in čast. Naravno, da državi imponirajo, ne samo radi tega, ker ji prihranijo ogromne postavke v vsakoletnem budgetu, ampak tudi radi tega, ker so ji pokazali način, kako se more najlepše reševati ta

veliki problem. Mislim, da bi bilo vsekako dobro, da bi i naši kompetentni činitelji tem ogromnim zavodom, ki so plod čisto privatne iniciative in jih izključno ta vzdržuje, svoj študij posvetili ter jugoslovansko javnost v posebnih poročilih z njimi seznanili. — Naši duhovščini pa toplo priporočamo, da se s knjigo seznanijo. Poglavlja, ki se tičejo slovenskih sirot in nezakonskih otrok na slovenskem ozemlju, dalje ona, ki razpravljajo o organizaciji zaščite mater in dojenčev, sirotnih otrok v predšolski dobi in v šolskih letih, potem pohabljenе dece in moralno zanemarjenih otrok, in končno še posebne poglavje o sodelovanju učiteljev (avtor omenja le učitelje) pri državni zaščiti dece in mladine, morajo biti razčiščena in dopolnjena po strokovnih referatih pri duhovniških, dekanijskih ali kakih drugih konferencah. Za podatke, ki jih vsakdo v knjigi dobi, bodo pisatelju pač vsi hvaležni.

J. Srebrnič.

Sociologija.

Za napretkom. Šest rasprava o savremenoj uljudbi. Pavao Butorac. Naklada pisca. Požega 1922. 8°. Str. 224. — Pisatelj je tudi slovenski javnosti znan po razpravi »Proti sadašnjem obliku parlamentarizma«, ki jo je lanski letnik »Časa« prinesel. On je mislec, v dno duše prepričan o resničnosti izsledkov svojega razglabljanja, poln iniciative in zato tudi prežet dejanske volje, da svoje nazore razširi in javnost zanje pridobi. Plod te volje je pričujoča knjiga. Povod za svoje delo je pisatelj našel v svetovni vojni. Delo je edino svoje vrste v sedanjih literaturi med Hrvati in Slovenci, zato sem prepričan, da bo v naši javnosti našlo mnogo odmeva. Predmet njegovih razmotrivanj so problemi moderne civilizacije (= uljudba), v kateri se borijo za gospodstvo narodnostno, demokratsko in solidarnostno načelo. Svoje delo je razdelil na šest razprav, ki se vrste v sledečem redu: Pogleđi na sodobno civilizacijo, Pojem prava in etika, Teorija sodobne civilizacije, Teorija in praksa, Pogoji za normalen razvoj civilizacije, Perspektiva za bodočnost. Aktualnost knjige je razvidna iz naslovov! — Pisatelj izhaja z dejstva, da je moderna civilizacija doživela v svetovni vojni popoln poraz, ker je bila družba z oddaljitvijo od krščanske misli zašla v skrajnosti individualizma — versko, politično, narodnostno, gospodarsko in je zato izgubila vsak pravec za pravo civilizacijo. Važna in silno zanimiva je druga razprava, kjer avtor poudarja in historično izkazuje, da je verska misel pogoj za nezmotljivost v pravu, kar je v svetovni vojski Benedikt XV. še posebne označil s tem, da je pojmovanje prava kot sile obsodil. prastari nauk pa o pravu kot avtoriteti moralnega značaja, ki je edino pravilen, iznova razvil. Tretja razprava je posvečena idejam, ki so se med svetovno vojno tako zmagovito udejevale, narodnostni, demokratski ter solidarnostni ideji krščanstva. Pisatelj razvija pomen in vlogo cerkve ter tolmači razloge, zakaj je Benedikt XV. ostal nasproti Wilsonu osamljen in zakaj se je narode v Evropi polastilo tako

razočaranje navzlic sorodnosti načel, ki sta jih proglašala Benedikt XV. in Wilson (četrti razprava). V nadaljnji razpravi govori o potrebi višje sankcije za moderno pravo in o važnosti krščanske etike za demokrasko preureditev sedanje družbe, kjer slika zopet vlogo cerkve pri delu za mir v preteklosti in poudarja nujnost njenega sodelovanja na tem polju sedaj. V zadnji razpravi bodo vsakega zelo zanimale piščeve misli glede ustroja družbe v bodočnosti, v kateri si stojijo plutokracija na eni strani, na drugi komunistični in krščanski socializem nasproti. Govori o gospodarski preuredbi Evrope in o vprašanih socializacije, ki determinirajo razvoj ali v smer nasilnih prevratov ali pa v ono krščanske misli. Na mnogih mestih se pisatelj ozira na Rusijo, posebno na zadnjih straneh; tu razpravlja o slogi slovanstva, ki jo tudi sedanji papeži kot važno in visoko pojmujejo. — Knjiga je zelo pobudna, nudi zelo pripravno snov za predavanja in razgovore v dijaških in drugih krogih izobraženstva, zato jo vsem, ki hočejo dobiti pregled na sodobne toke moderne civilizacije, toplo priporočamo.

Dr. J. S.

Glasba.

Pevčeva pesmarica. I. letnik. Uredil dr. Fr. Kimovec. Izdala in založila Pevska zveza v Ljubljani, 1921, 8°. Str. 48.

Marljiva »Pevska zveza« je izdala zbirko pesmi, katere je v letu 1921 prilagala svojemu glasilu »Pevcu«. S tem se je naša glasbena literatura pomnožila za lep zvezek 36 pesmi. Če pomislimo, koliko časa so že čakali naši pevski zbori novih pesmaric, moramo pač biti hvaležni »Pevski zvezi«, da je vsaj toliko, kolikor je pač bilo v njeni moči, odpomogla temu hrepenenju. S tem so naši zbori dobili spet nove hrane in, kar je glavno, mnogo pobude za svoje delo, katerega vrše med narodom s svojo — pesmijo. Med skladatelji najdemo zastopane naše najboljše moči: Adamiča, Kimovca, Premrla, Sattnerja, Vodopivca i. dr. Pesmi so povečini narodne. Zlasti prekmurske segajo do srca, ako jih pevci lepo in pravilno izvajajo. Vsa čast uredniku dr. Kimovcu, ki je pesmi tako srečno izbral in uredil. Ko bi nam le vsako leto prineslo toliko novih pesmi, potem bi se nam slovenska pesem še bolj priljubila, našim zborom — zlasti na deželi — ne bi primanjkovalo primernegega gradiva in koliko uspehov bi rodila variatio, kako bi se dvignil med narodom čut za vse, kar je lepo in plemenito! Podpirajmo torej »Pevsko zvezo« v njenem stremljenju, naročimo njeno glasilo. S tem bomo koristili narodu v mnogoterih ozirih: dvigali ga bomo moralno, ker ga bomo odvrčali od slabih potov in slabih pesmi, vzgajali ga bomo za lepoto, trgali ga bomo materializmu iz žrela in mu vzbujali narodno zavest.

V. H.

Kulturne drobtine.

Nova Revija. Vjeri i nauči. Izlazi četiri puta na godinu. Cijena na godinu Din 35.— Uredništvo i administracija: Franjevački samostan, Markarska. Tiska se u Dubrovniku. — Revija, ki je pričela izhajati v marcu t. l., je, kakor uredništvo v uvodu k prvi številki ugotavlja, plod povetovanj in sklepov, ki so jih predstojniki šesterih frančiškanskih provinc v Jugoslaviji v drugi polovici decembra 1921 napravili. Hoteli so s tem vsem voljnim in sposobnim frančiškanom v Jugoslaviji ustvariti priliko, da se drugače raztreseni širom države vsaj pri listu najdejo kakor pri skupnem religiozno-kulturnem ognjišču; vrhu tega naj bi revija, ki je last frančiškanskega reda, v smislu gesla sv. Frančiška »Non sibi soli vivere, sed et aliis proficere« služila tudi splošnim koristim vere in vede. — Do sedaj so izšle tri številke, ki so gotovo v veliko zadoščenje vsem, ki so jih dobili v roke. Sodelujejo ne samo frančiškani znanega imena, temveč tudi mnogi hrvatski in slovenski laiki, med katerimi srečujemo n. pr. Fr. Terseglava, P. Grgeca, dr. V. Deželića, dr. A. Gosarja i. dr. Vsebina posameznih številk se deli značaju revije primerno v članke in razprave, v kulturni in književni pregled ter vestnik. »Nova Revija« je prevzela nasledstvo »Hrvatske Straže«; vrzel, ki se je med katoliškimi Hrvati po prenehanju »H. S.« splošno občutila, je s tem prenehala, k čemer je treba Hrvatom le čestitati. Članke slovenskih sotrudnikov priobčuje revija v slovenščini, kakor se to glede hrvatskih člankov pri »Času« godi, kar bo vsakdo z veseljem pozdravljaj. Tako se bo vsaj hrvatska in slovenska inteligenca obema jezikoma brez truda privadila in za skupno kulturno vzajemnost se bo na tak način več napravilo kakor z raznimi neoportunimi odredbami od zgoraj. »Nova Revija«, ki se odlikuje po temeljitih člankih in skrbnem urejanju, se je že s prvo številko kar najlepše uvedla in se z vsako naslednjo vsem prav tako priporočila.

J. S.

L'Europa Orientale prinaša v svojem dvozvezku za avgust in september (št. VIII—IX, str. 439—48, l. 1922)

uvodnik »Il movimento religioso contemporaneo in Cecoslovacchia« (Sedanje versko gibanje v češkoslovaški republikli). Članek je napisal dr. Karl Farský, eden izmed povzročiteljev vsega tega katoliški cerkvi sovražnega gibanja. Piše seveda s svojega stališča, ki mu skuša dati kolikor mogoče mirno obliko. Idejno stališče njegovo pa je, da mora biti cerkev nacionalna in da je zato katoliška cerkev vprav radi tega, ker je katoliška, t. j. narodna, narodom in dosledno tudi češkemu narodu sovražna ter po svojih tendencah nespravljiva s tendencami, ki jih narodi imajo. Ni treba razlagati, da je to stališče zmeta, ki jo vsak izobraženec, da le ni kulturnobožno prežet, uvideva in zavrača. Članek podaja genezo vsega gibanja ter sedanji stroj »češkoslovaške cerkve«, ne omenja pa prav nič katoliške reakcije, ki se je razvila med češkim narodom in ki je letos sredi avgusta v mogočnem orlovskem taboru v Brnu pokazala, da je veličastna katoliška renesansa že započeta. Značilno za pisca je, kako se tu in tam dotika zgodovine in razmer v Italiji, proslavljajoč sedaj »l'eroico popolo italiano«, ki je dal »un ottimo esempio di religione nazionale, assimilando rapidamente il cristianesimo, venuto a Roma dal mondo ellenico, alla sua cultura latina«, sedaj omenjajoč »la politica dela corte papale, apertamente sostenuta e istigata dall'Austria, specialmente dopo il 1870, contro il regno d'Italia« itd. Tendence teh in podobnih mest je prozorna. Italijani sami se bodo zanjo zahvalili, toliko bolj, ker bijejo trditve dejstvom in resnici naravnost v obraz. Zanimiva pa so izvajanja radi tega, ker izvemo od najbolj kompetentne strani, da v »češkoslovaški cerkvi« vlada načelo: »non forzare a nulla nessuno e non togliere a nessuno la propria convinzione«, z drugimi besedami popolna svoboda v verskih nazorih, popolna svoboda glede udeležbe vseh verskih vaj, svoboda tudi glede razporoke in nove poroke, četudi presoja jo za devo »con un criterio di maggiore severità«. Ustava cerkve ima prezbiterijski značaj. Vodstvo cerkvenih ob-

čin postoji iz moških in žensk. Cer-
kvenih občin štejejo do sedaj 120;
svečenstva v cerkvi primanjkuje; od
države zahtevajo le priznanje potom
zakona, da so razne cerkve, torej tudi
»češkoslovaška« in katoliška cerkev,
v svojih odnosih do države enako-
pravne. Pisec je optimističen. — Srb-
ska cerkev pa že obupuje nad severno
posestrimo (prim »Slovenec« z dne
24. oktobra 1922)... —ič.

Papirnata Jugoslavija. Antun Barac
je v »Novi Evropi« (11. oktobra 1922,
str. 141—149) napisal članek, kjer raz-
mišlja o sodobni lepi književnosti v
Jugoslaviji. »Papirnata Jugoslavija«
mu je naslov. Tuga in srd ga polni, ko
se ozira na pojave lepe književnosti
pri nas.

Loči dve vrsti književnikov. Prvi
intuitivno gleda na življenje, njegove
ideje, boje, na njega globino in potek,
sprejema in vpija vase, kar je tipič-
nega in karakterističnega, vse to v
sebi presnuje, in notranja moč ga sili,
da se zopet izživi v delo, v umetnino,
s katero je svojemu narodu in člove-
ški družbi prerok, učitelj, vodja; ni
vezan na šolo, na strujo ali pravec;
v vsaki se lahko pojavi. —

Druge vrste književnikov tvori
obrt, kjer se producira po naročilu,
po ukusu, za gotove kroge, da se kaj
zasluži. — Zato pa »najveći deo ime-
na, što niču u svakoj generaciji i is-
pruju se samosvesno, doživljujući
pljesak i pohvale, pada u zaborav već
za života«. Kar se tu piše, je »litera-
tura« = neka vrsta industrije = obrt
= papir.

Jugoslovenska književnost ni, pravi
Barac, pravzaprav še nikdar izgubila
ideala književnosti izpred oči, »da
bude nosilica najaktualnijih, naj-
boljih, najčlovečanskijih misli svoga
vremena«, ter našteva primere za to,
toda »savremeni duhovni život u Ju-
goslaviji preživljuje krizu koja se na-
jače održava u najnežnijem njegovu
delu, u književnosti«. »Nijedna
generacija nije u tako krat-
kom vremenskom razmahu
dala toliko novih imena s
toliko pretenzija, i nijedna
generacija nije bila tako
jalova, siromašna duhom,
mislima, i delima, kao što je
generacija, koja ima danas
da vodi jugoslovensku knji-
ževnost.« Iz bolestnega hlepenja

»za novim po svaku cenu, izlazi sva
beda savremene književničke genera-
cije u Jugoslaviji«. »Dražesno je
upravo videti, sućim sve istupaju novi
proroci, a ganutljivo je, kako stari
urednici, nemogući da se snadu, po-
slušno štampaju u svojim listovima sve
što im se donosi — samo od straha
da ih ne nazovu zastarelima.« Osnov-
na hiba današnje »literature« je, da so
nositelji jugoslovenske književnosti
prešli povećini iz šolskih klopi baš v
literaturo mesto v življenje. Živimo
sredi najvećjih preobratov; versko-
svetovne, socialne, narodnogospodar-
ske, politične, narodnostne ideje se
do ognjenih izbruhov vsevprek kre-
šjejo krog nas — a »dobijamo tip
književnika koji neće da se zabavi ni
sa jednim ozbiljnim problemom, hoteci
da bude pre svega interesantan, da
bude što dalje od znoja, prašine obi-
čnog, prljavog, teškog života«. Jugo-
slovenski književnik bi moral biti sredi
sedanjega vrvenja prorok, učitelj, vod-
ja narodom v državi in jugoslovenski
misli — tak je bil on v preteklosti —,
a kaj opažamo: list pionirjev jugo-
slovenstva se imenuje še vedno
»Srpski književni glasnik«, na Hr-
vatskem se vodi ljuta borba za hr-
vatski značaj »Maticе Hrvatske«,
»a Slovenci se, više nego ikad, ogradi-
še u svojim institucijama kao zase-
ban svet, bez ikakva dodira s duhov-
nim, literarnim životom Jugoslavije«. Ljudje se izneverjajo poklicem, sod-
niki, učitelji, uradniki, »tako je i knji-
ževnik, osetivši mogućnost bolje za-
rade, rezignirao da bude umetnik,
producirajući stvari od kojih se udob-
nije živi. A mladi, odrastavši u ovim
vremenima, shvativši ubrzo njihovu
karakteristiku, ulaze odmah onamo
gde triumfira novac.« Zato se dogaja,
da »u poredbi s onim što doživljuje-
mo, s onim što tražimo od književnosti,
sve su te zbirke lirike, te novele, ti
romani... sve je to nastalo samo
zato da se piše, da se štampa...«
A pred veličino dobe »kako je užasno
smešna i sična i glupa sva ta literatu-
rica — — —«

Članek je vreden, da ga čita
vsakdo. —b—

O okuženosti v Nemčiji je priobčil
univ. prof. dr. Pavel Laza-
rus, vodja-zdravnik bolni-
ce »St. Marien-Krankenhaus« v Ber-
linu, poročilo v 2. zvezku lista »Jahr-

buch der Bodenreform« (l. 1922). Dobro je, da za to poročilo izve tudi naša javnost. Odlomki iz njega se glasé:

»Nič, ne vojna, ne revolucija, ne nasilje, ne sužnost, ne izkoriščanje ni moglo toliko bede prinesiti ljudem, kakor že od vsega početka napačno utemeljeni seksualni red. Tisoči se pogrezajo nemo brez glasu dan za dnem v prepadih seksualnosti — L. 1917 je bilo na Nemškem 20 milijonov oseb zavarovanih proti boleznim, izmed teh jih je bilo vsako leto približno 1 milijon zaradi spolnih bolezni v zdravniški oskrbi. Samo na Pruskem je zbolelo vsako leto najmanj 750.000 ljudi na eni ali drugi spolni bolezni. V Nemčiji se letno okuži čisto na novo najmanj 100.000, na gonorrhoe pa 500.000 oseb; 350.000 zakonov ali 4% vseh zakonskih zvez ostaja radi gonorrhoe brez otrok. Vseh zakonov je na Nemškem 8% mil., toda najmanj 3½ milijona zakonskih množ (40%) je bilo po enkrat spolno bolnih. Umrljivost sifilitičnih bolnikov prekaša, kakor izkazujejo zavarovalne statistike, normalno umrljivost za 68%, 10% sifilitično obolelih umira na paralizi (ginjevanje možganov). — Izmed otrok, ki so l. 1913 na Pruskem v prvem življenjskem letu pomrli (175.989), jih je prenehalo 42.695 živeti radi prirojene oslabelosti, povečini radi prirojene lues. — Vojna in demobilizacija je na desetisoče spolno okuženih vojakov pripeljala domov. Velika mesta so križišča seksualne okuženosti. V razmerju z odstotno gostoto prebivalstva se dviga tudi odstotek spolnih bolezni. Verjetnost, da kdo spolno oboli, je pri meščanu 12 krat, pri Berlincu 18 krat večja kakor pri človeku na deželi. — Spolne bolezni dokazujejo, da vodi vsaka nemoralnost k samouničenju. Današnji hipererotizem v literaturi, umetnosti in lažiznanosti se dela s svojimi zmotnimi problemi norca iz človeka in označuje v zvezi s padlo zmožnostjo glede koncepcije, rojstva, dojenja in vzgoje pogin stvarjajočih narodovih moči. Najvažnejši pogoj za vstajenje našega ljudstva je ozdravljenje družinskega življenja.«

Knjiga o življenju. To delo dr. Al. Ušeničnikovo je izšlo pravkar v hr-

vatskem prevodu: Filozofija života. Preveo Đuro Gručanin. Mostar 1922 (Savremena pitanja, serija III, zv. XIII—XV). V češčini je izšlo delo že v 2. izdaji: Knjiga o životě. 2. opraveně vydání. Ze slovinštini přeložil Alois Jašek-Studýnský. V Olomouci 1922. — (Knihovna pedagogické akademie, sv. 6.) — Kedaj pa izide II. izdaja v slovenščini? Prva je že davno pošla... —b—

O dr. Al. Ušeničnikovem »Uvodu v filozofijo« pravi češki filozof dr. Jos. Kratochvil v opombah k »Knjigi o životě« doslovno: »R. 1921 vyšel I. sv. jeho »Uvodu v filozofijo«, jistě nejlepšího dnes uvedení do filosofie v celé světové literatuře« (l. 1921 je izšel prvi zvezek njegovega Uvoda v filozofijo, gotovo danes najboljšega uvoda v filozofijo v vsej svetovni literaturi).

Žalna seja odbora Leonove družbe. Četrtek, 5. oktobra 1922, je imel odbor L.D. posebno sejo, ki je bila posvečena izključno spominu umrlega bivšega dolgoletnega predsednika L. D. kanonika in pisatelja dr. Jos. Grudna. T. č. predsednik dr. Jos. Srebrnič je zbranim odbornikom podal sliko njegove delavnosti v okviru L. D. in očrtal zasluge, ki si jih je on zanjo nabral. Njegovo življenje je bilo polno plemenitega stremljenja, razžarjenega po ljubezni do cerkve in slovenskega naroda. V L. D. ostane doba njegovega predsedovanja neizbrisna; v svojih delih, posebno pa v svoji »Žgodovini slovenskega naroda« si je pokojnik postavil več en spomenik. — Navzoči odborniki so ob predsednikovih besedah stojé izrazili svoje sožalje k smrti nezabnega pokojnega dr. Jos. Grudna. —

Popravek. V razpravi »Mehanizem in vitalizem« lanskega »Časa« (XVI, 1922) se ima na str. 325 4. vrsta od spodaj dopolniti z vrsto, ki je bila pri tisku izpuščena, ter se mora takole glasiti: »...da so vsi življenjski pojavi funkcija one po svojem bistvu energetične!, po svojem delovanju nekako mistične, nadnaravne sile...«

čin obstoji iz moških in žensk. Cer-
kvenih občin štejejo do sedaj 120;
svečenstva v cerkvi primanjkuje; od
države zahtevajo le priznanje potom
zakona, da so razne cerkve, torej tudi
»češkoslovaška« in katoliška cerkev,
v svojih odnosih do države enako-
pravne. Pisec je optimističen. — Srb-
ska cerkev pa že obupuje nad severno
posestrimo (prim »Slovenec« z dne
24. oktobra 1922)... —ič.

Papirnata Jugoslavija. Antun Barac
je v »Novi Evropi« (11. oktobra 1922,
str. 141—149) napisal članek, kjer raz-
mišlja o sodobni lepi književnosti v
Jugoslaviji. »Papirnata Jugoslavija«
mu je naslov. Tuga in srd ga polni, ko
se ozira na pojave lepe književnosti
pri nas.

Loči dve vrsti književnikov. Prvi
intuitivno gleda na življenje, njegove
ideje, boje, na njega globino in potek,
sprejema in vpija vase, kar je tipič-
nega in karakterističnega, vse to v
sebi presnuje, in notranja moč ga sili,
da se zopet izživi v delo, v umetnino,
s katero je svojemu narodu in člove-
ški družbi prerok, učitelj, vodja; ni
vezan na šolo, na strujo ali pravec;
v vsaki se lahko pojavi. —

Druga vrsta književnikov tvori
obrt, kjer se producira po naročilu,
po ukusu, za gotove kroge, da se kaj
zasluži. — Zato pa »najveći deo ime-
na, što niču u svakoj generaciji i is-
prsuju se samosvesno, doživljujući
pljesak i pohvale, pada u zaborav već
za života«. Kar se tu piše, je »litera-
tura« = neka vrsta industrije = obrt
= papir.

Jugoslovenska književnost ni, pravi
Barac, pravzaprav še nikdar izgubila
ideala književnosti izpred oči, »da
bude nosilica najaktualnijih, naj-
boljih, najčlovečanskih misli svoga
vremena«, ter našteva primere za to,
toda »savremeni duhovni život u Ju-
goslaviji preživljuje krizu koja se na-
jače održava u najnežnijem njegovu
delu, u književnosti«. »Nijedna
generacija nije u tako krat-
kom vremenskom razmahu
dala toliko novih imena s
toliko pretenzija, i nijedna
generacija nije bila tako
jalova, siromašna duhom,
mislima, i delima, kao što je
generacija, koja ima danas
da vodi jugoslovensku knji-
ževnost.« Iz bolestnega hlepenja

»za novim po svaku cenu, izlazi sva
beda savremene književničke genera-
cije u Jugoslaviji«. »Dražesno je
upravo videti, sućim sve istupaju novi
proroci, a ganutljivo je, kako stari
urednici, nemogući da se snadu, po-
slušno štampaju u svojim listovima sve
što im se donosi — samo od straha
da ih ne nazovu zastarelima.« Osnov-
na hiba današnje »literature« je, da so
nositelji jugoslovenske književnosti
presli povečini iz šolskih klopi baš v
literaturo mesto v življenje. Živimo
sredi največjih preobratov; versko-
svetovne, socialne, narodnogospodar-
ske, politične, narodnostne ideje se
do ognjenih izbruhov vseprek kre-
šejo krog nas — a »dobijamo tip
književnika koji neće da se zabavi ni
sa jednim ozbiljnim problemom, hoteci
da bude pre svega interesantan, da
bude što dalje od znoja, prašine obič-
nog, prljavog, teškog života«. Jugo-
slovenski književnik bi moral biti sredi
sedanjega vrvenja prorok, učitelj, vod-
ja narodom v državi in jugoslovenski
misli — tak je bil on v preteklosti —,
a kaj opažamo: list pionirjev jugo-
slovenstva se imenuje še vedno
»Srpski književni glasnik«, na Hr-
vatskem se vodi ljuta borba za hr-
vatski značaj »Maticе Hrvatske«,
»a Slovenci se, više nego ikad, ogra-
diše u svojim institucijama kao zase-
ban svet, bez ikakva dodira s duhov-
nim, literarnim životom Jugoslavije«. Ljudje
se izneverjajo poklicem, sod-
niki, učitelji, uradniki, »tako je i knji-
ževnik, osetivši mogućnost bolje za-
rade, rezignirao da bude umetnik,
producirajući stvari od kojih se udob-
nije živi. A mladi, odrastavši u ovim
vremenima, shvativši ubrzo njihov
karakteristiku, ulaze odmah onamo
gde triumfira novac.« Zato se dogaja,
da »u poredbi s onim što doživljuje-
mo, s onim što tražimo od književnosti,
sve su te zbirke lirike, te novele, ti
romani... sve je to nastalo samo
zato da se piše, da se štampa...«
A pred veličino dobe »kako je užasno
smešna i sitna i glupa sva ta literatu-
rica« — —

Članek je vreden, da ga čita
vsakdo. —b—

O okuženosti v Nemčiji je priobčil
univ. prof. dr. Pavel Laza-
rus, vodja-zdravnik bolni-
ce »St. Marien-Krankenhaus« v Ber-
linu, poročilo v 2. zvezku lista »Jahr-

buch der Bodenreform« (l. 1922). Dobro je, da za to poročilo izve tudi naša javnost. Odlomki iz njega se glasé:

»Nič, ne vojna, ne revolucija, ne nasilje, ne sužnost, ne izkoriščanje ni moglo toliko bede prinesiti ljudem, kakor že od vsega početka napačno utemeljeni seksualni red. Tisoči se pogrezajo nemo brez glasu dan za dnem v prepadih seksualnosti — L. 1917 je bilo na Nemškem 20 milijonov oseb zavarovanih proti boleznim, izmed teh jih je bilo vsako leto približno 1 milijon zaradi spolnih bolezni v zdravniški oskrbi. Samo na Pruskem je zbolelo vsako leto najmanj 750.000 ljudi na eni ali drugi spolni bolezni. V Nemčiji se letno okuži čisto na novo najmanj 100.000, na gonorrhoe pa 500.000 oseb; 350.000 zakonov ali 4% vseh zakonskih zvez ostaja radi gonorrhoe brez otrok. Vseh zakonov je na Nemškem 8% mil., toda najmanj 3½ milijona zakonskih množ (40%) je bilo po enkrat spolno bolnih. Umrljivost sifilitičnih bolnikov prekaša, kakor izkazujejo zavarovalne statistike, normalno umrljivost za 68%, 10% sifilitično obolelih umira na paralizi (ginjevanje možganov). — Izmed otrok, ki so l. 1913 na Pruskem v prvem življenjskem letu pomrli (175.989), jih je prenehalo 42.695 živeti radi prirojene oslabelosti, povečini radi prirojene lues. — Vojna in demobilizacija je na desetisoče spolno okuženih vojakov pripeljala domov. Velika mesta so križišča seksualne okuženosti. V razmerju z odstotno gostoto prebivalstva se dviga tudi odstotek spolnih bolezni. Verjetnost, da kdo spolno oboli, je pri meščanu 12 krat, pri Berlincu 18 krat večja kakor pri človeku na deželi. — Spolne bolezni dokazujejo, da vodi vsaka nemoralnost k samouničenju. Današnji hipererotizem v literaturi, umetnosti in lažiznanosti se dela s svojimi zmotnimi problemi norca iz človeka in označuje v zvezi s padlo zmožnostjo glede koncepcije, rojstva, dojenja in vzgoje pogin stvarjajočih narodovih moči. Najvažnejši pogoj za vstajenje našega ljudstva je ozdravljenje družinskega življenja.«

Knjiga o življenju. To delo dr. Al. Ušeničnikovo je izšlo pravkar v hr-

vatskem prevodu: Filozofija života. Preveo Đuro Gručanin, Mostar 1922 (Savremena pitanja, serija III, zv. XIII—XV). V češčini je izšlo delo že v 2. izdaji: Knjiga o životě. 2. opraveno vydání. Ze slovinštini přeložil Alois Jašek-Studýnský. V Olomouci 1922. — (Knihovna pedagogické akademie, sv. 6.) — Kedaj pa izide II. izdaja v slovenščini? Prva je že davno pošla... —b—

O dr. Al. Ušeničnikovem »Uvodu v filozofijo« pravi češki filozof dr. Jos. Kratochvil v opombah k »Knjigi o životě« doslovno: »R. 1921 vyšel I. sv. jeho »Uvodu v filozofijo«, jistě nejlepšího dnes uvedeni do filosofie v celé světové literatuře« (l. 1921 je izšel prvi zvezek njegovega Uvoda v filozofijo, gotovo danes najboljšega uvoda v filozofijo v vsej svetovni literaturi).

Žalna seja odbora Leonove družbe. Četrtek, 5. oktobra 1922, je imel odbor L.D. posebno sejo, ki je bila posvečena izključno spominu umrlega bivšega dolgoletnega predsednika L. D. kanonika in pisatelja dr. Jos. Grudna. T. č. predsednik dr. Jos. Srebrnič je zbranim odbornikom podal sliko njegove delavnosti v okviru L. D. in očrtal zasluge, ki si jih je on zanjo nabral. Njegovo življenje je bilo polno plemenitega stremljenja, razžarjenega po ljubezni do cerkve in slovenskega naroda. V L. D. ostane doba njegovega predsedovanja neizbrisna; v svojih delih, posebno pa v svoji »Zgodovini slovenskega naroda« si je pokojnik postavil večer spomenik. — Navzoči odborniki so ob predsednikovih besedah stojé izrazili svoje sožalje k smrti nezabnega pokojnega dr. Jos. Grudna. —

Popravek. V razpravi »Mehanizem in vitalizem« lanskega »Časa« (XVI, 1922) se ima na str. 325 4. vrsta od spodaj dopolniti z vrsto, ki je bila pri tisku izpuščena, ter se mora takole glasiti: »...da so vsi življenjski pojavi funkcija one po svojem bistvu energetične, po svojem delovanju nekako mistične, nadnaravne sile...«

Dr. Josip Gruden.

Umril je nedeljo 1. oktobra 1922 sredi svojih moških let — — —

Njegova oseba in njegovo delo je v najtesnejši zvezi z Leonovo družbo. Pri občnem zboru 30. julija 1903 je bil izbran za njenega predsednika. Ni še predaval tedaj cerkvene zgodovine na bogoslovnem učilišču, toda po svojih zgodovinskih razpravah, ki jih je bil že do takrat priobčil v »Dom in Svetu«, »Kat. Obzorniku« in »Voditelju«, so ga povsod po Slovenskem poznali. Leonovi družbi je predsedoval, dokler ga ni bolezen priklenila na dom. Zadnjikrat je vodil odborovo sejo dne 5. junija 1917. Skozi 14 let je bil torej družbi glava in srce! Trajno in neutrudno je zastopal misel, da bodi L. D. ognjišče znanstvenemu delu med katoliškimi Slovenci, nje glasilo »Čas« pa z n a n s t v e n a revija, namenjena slovenski inteligenci. Da Slovenci potrebujejo take i z k l j u č n o znanstvene na višku časa stoječe revije, o tem je bil vedno prepričan. Tradicijo je prevzel od Mahniča. Razvoj slovenskega ljudstva dokazuje, da je ta tradicija prava. V dobi, ko je dr. Jos. Gruden L. D. predsedoval, so ob ugodnih okoliščinah izšle njene najznamenitejše dosedanje publikacije, med njimi tudi dve knjigi iz dr. Grudnovega peresa: l. 1908 »Cerkvene razmere med Slovenci v 15. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije«, l. 1915 še »Slovenski župani v preteklosti«. Nikdar ni manjkal pri kaki seji; za »Kat. Obzornik« in »Čas« pa je pisal leto za letom krasne pobudepolne razprave in članke, ki so vedno kaj novega skušali podati iz preteklosti slovenskega ljudstva. Ena ideja jih prešinja vse. Razodel jo je pisatelj sam, ko je pisal v predgovoru k svoji »Zgodovini slovenskega naroda«: »Vsak narod mora poznati razmere, v katerih sedaj živi, pa poznati tudi svojo preteklost. Iz nje zajema moč v hudem boju za obstanek, vztrajnost v nesreči, modra navodila, kako si priboriti boljšo bodočnost.« Prvi zvezek je zaključeval z željo, »da bi šel med verne brate po vsej domačiji, učil spoštovati vzore in navade naših pradedov, vzbujal zavednost, vnmal ljubezen do Boga in domovine.« Ljubil je svoj rod in vero njegovo! V svojem delu je hotel pokazati njemu, od nekdanj razcepljenemu po političnih mejah, da tvori e n o t e n organizem, ki je našel v veri in nravnih silah neizčrpen vir samoohranitve in ki je poklican, »da si pribori boljšo bodočnost...«

Slabotnega zdravja je bil vedno, toda navzlic temu neprestano delaven v arhivih, pri pisalni mizi. Vse svoje knjige je zapustil škofijski gimnaziji v Št. Vidu, kakor da bi apeliral na mladino, naj se prepoji idealizma, verskega in narodnega, iz čegar polnosti je on črpal moči za delo. Ni poznal počitka. Prenehal je sredi dela, ki je bilo posvečeno Bogu, narodu in njegovi prosveti. Tako si je svojemu življenju postavil sam najlepši zaključek. R. i. p.



III. Kulturne drobtine:

Nova revija (J. S.)	85
L'Europa Orientale — Narodna cerkev na Češkoslovaškem (—ič)	85
Papirnata Jugoslavija (—b—)	86
O okuženosti v Nemčiji	86
»Knjiga o življenju« (—b—)	87
Glas o dr. Ušeničnikovem »Uvodu v filozofijo«	87
Žalna seja odbora Leonove družbe	87
.	
Popravek	87
† dr. Josip Gruden	88



»Čas« je zamišljen kot dvomesečnik na štirih tiskanih polah. Letnik pričanja z oktoberskim terminom.

Prihodnja — druga — številka letnika XVII. izide koncem decembra 1922.

Naročnina za letnik XVII. (1922/23) znaša 40 dinarjev. Ustanovniki (200 K) plačajo dva dinarja manj, namreč 38 dinarjev. Za dijake je naročnina 25 dinarjev, ako jih je najmanj deset pod skupnim naslovom naročenih.

Naročnina se pošilja naprej, najlepše in za upravo najpripravnije bodisi s položnico bodisi s poštno nakaznico na naslov:

Uprava »Časa«, Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna, Kolportažni oddelek.

Urednik: Dr. Jos. Srebrnič, Ljubljana, Sv. Petra cesta št. 80. List izdaja in zalaga »Leonova družba« v Ljubljani.

Zvezek 1. (l. XVII., 1922/23) stane v podrobni razprodaji Din 11.

Ureditev lista (»Čas«, l. XVII., zvezek 1.) je bila zaključena 25. septembra 1922.

Opomba: Ponatis člankov in razprav iz »Časa« je dovoljen le z vednostjo in dovoljenjem uredništva ter z navedbo vira.



Darovi za Mahničovo ustanovo.

(Od 1. junija do 30. oktobra 1922.)

Daroval je (v dinarjih): Msgr. Jos. Dostal, Ljubljana, 100; Neimenovan, 40; dr. Fr. Štelé, Ljubljana 70; Iv. Avsenek, Ljubljana 100; dr. Perné, Berlin 50; Iv. Dolinar, Kresnice 3. — Bog povrni!

Uredništvo je prejelo naslednje knjige:

- Jos. Kratochvíl. Uvod do filosofije. Třetí opravené vydání. Naklad Knihkupectví R. Promberga v Olomouci 1922. 8°. Str. 319. Cena Kč 35.—
- Menično pravo. Spisal dr. Milan Škerlj, honorarni profesor na univerzi v Ljubljani. 1922. Založba Juridčne fakultete. 8°. Str. 287. Cena Din 35.—
- Dr. Mih. Opeka. Začetek in konec. Petnajst govorov o življenju našega življenja. Založila Prodajalna K. T. D. H. Ničman v Ljubljani 1922. 8°. Str. 151.
- V. Nobhouse—A. Ogris. Liberalizem (prevod iz angleščine po 2. izdanju 1920). Založila Tiskovna zadruga v Ljubljani 1922. 8°. Str. 127. Cena Din 25.— (po pošti Din 1-50 več).
- Dr. Andrej Snóž. Staroslovenski Matejev evangelij. Založila Bogoslovna akademija kot prilogo Bogosl. Vestniku. V Ljubljani 1922. 8°. Str. 34.
- Dr. Vínko Šarabon. Gospodarska geografija. Založila Jugoslovanska knjigarna. V Ljubljani 1922. 8°. Str. 310. Cena vez. izvodu Din. 45.—
- Dr. Vínko Šarabon. Češkoslovaška republika. Zal. Društvena nabavna zadruga v Ljubljani 1922. Mala 8°. Str. 96 (s karto češkoslovaške republike).
- Hermann Wendel. Von Belgrad bis Bučari. Frankfurt a/M 1922. 8°. Str. 144.
- Pavao Butorac. Za napretkom. Šest rasprava o savremenoj uljudbi. Naklada pisca. Požega 1922. 8°. Str. 224.
- Zbirka zakonov. VI. snopič. Zakon o zaščiti javne varnosti in reda v državi. Zakon o pobijanju draginje. Str. 12. 12°. Cena Din 6.—
- VII. snopič. Zakon o glavni kontroli. Str. 52. 12°. Cena Din 6.—
- Oba snopiča založila Tisk. zadruga v Ljubljani 1922.
- Sophokles. Kralj Oidípous. Tragedija v petih dejanjih. Prevedel Anton Sovré. Založila in izdala Nova založba v Ljubljani 1922. Mala 8°. Str. 127. Cena broš. knjigi Din 16.—, vezani Din 22.—
- Anton Vodnik. Zalostne roke. Ljubljana 1922. 8°. Str. 43. Cena Din 10.—
- Almanah katoliškega dijaštva za l. 1922. Ljubljana 1922. 8°. Str. 101.
- Alojzij Stroj. Kratka zgodovina katoliške cerkve za šolo. Druga izdaja z 20 slikami. V Ljubljani 1922. 8°. Str. 134. Cena vezani knjigi Din 26.—
- Orlovsko kolo. Po hrvatskim narodnim motivima složio dr. Josip Andrić. Cena Din 2.—
- Orličko kolo. Po hrvatskim narodnim motivima složio dr. Josip Andrić. Cena Din 2.—
- Marijin misijonski koledar 1923. Založila Mis. družba sv. Vinc. Pavelskega. Groblje 1922. 8°. Str. 128. Cena Din 5.—