



ZNANSTVENA REVIIJA LEONOVE DRUŽBE.

LJUBLJANA 1926/27

LETNIK XXI

ZVEZEK 2

## Vsebina.

### I. Razprave:

|  |    |
|--|----|
| Francišek — svetnik našega časa. — Dr. P. Guido Rant O. F. M. . . . .                  | 69 |
| Zavesa starogrškega gledališča v klasični dobi? — Dr. Fran Bradač . . . . .            | 82 |
| O nekaterih imenih in o čakavskem naglasku v Beli Krajini. — Dr. M. Malnerič . . . . . | 94 |

### II. Pregledi:

|   |     |
|---|-----|
| Ideologija nemškega katoliškega dijaštva. Jože Pogačnik . . . . . | 101 |
| Iz filozofije. — A. U. . . . .                                    | 110 |

### III. Ocene:

|   |     |
|---|-----|
| G. Krek, Grundzüge des Verfassungsrechtes des Königreichs der Serben, Kroaten und Slovenen. — I. V. . . . . | 120 |
| W. Vogel, Das neue Europa und seine historisch-geographische Grundlagen. — Dr. L. Sušnik . . . . .          | 121 |

|                        |     |
|------------------------|-----|
| IV. Iz revij . . . . . | 124 |
|------------------------|-----|

## FRANCIŠEK — SVETNIK NAŠEGA ČASA.

Epilog k Frančiškovem jubilejnemu letu.

*Dr. P. Guido Rant O. F. M.*

Junaki in svetniki so voditelji človeštva. Na preobratih zgodovine stoje s svojo nadkriljujočo veličino ter kažejo pota prihajajočim časom. Na vprašanje, kateri ljudje vodijo narod k vedno višjemu poletu, odgovarja F. G. Fichte popolnoma pravilno z besedami: »Religiozni ljudje in heroji.«<sup>1</sup> Z vso požrtvovalnostjo in močno vero se bore za svoje ideale, srčni dovolj, da kljubujejo predsodkom časovnega duha in čuvstvu povprečne množice. Njihovi cilji pa so različni. Junaki streme za zemeljsko slavo in vodijo narod k nacionalni veličini; svetniki se bore za dobrine duše, za nravnost in religijo ter vodijo ljudstvo k Bogu. V njih se predvsem razodeva heroizem celega v svojo notranjost poglobljenega človeka in celega življenja; zakaj svoj cilj dosegajo tukaj samo nepopolno, popolnoma ga objamejo šele onkraj groba. Na zemlji hočejo kolikor mogoče približati se Bogu, čigar popolnost jim je zgled in vzor stremljenja po kreposti. Nikjer v stvarstvu ne prodre na dan to, kar je nevidno, tako očito kakor v človeku, ki se oblikuje po lastnem prizadevanju in s pomočjo milosti božje v podobo Najvišjega. Tak človek postane viden izraz človeškega ideala, kakor ga je zamislil Stvarnik, izraz milosti, ki ustvarjajoče deluje v duši, in vprav vsled tega je voditelj duš na višave nravnih idealov.

Kar velja o vsakem svetniku, velja tudi in še prav posebno o sv. Frančišku Asiškem. »Zdi se,« tako piše papež Pij XI. v svoji okrožnici »Rite expiatis«, »da še ni nikdar živel svetnik, ki bi v njem podoba Kristusa, Gospoda našega, in evangelijska forma bolj slično in izrazito odsevala kot v Frančišku. Njega, ki je samega sebe nazival glasnika velikega Kralja, so po pra-

<sup>1</sup> P. Dr. Elzear Schulte, O. F. M., *Ideale und Menschen. Franziskus* (M. Gladbach 1917), str. 5.

vici imenovali drugega Kristusa; zakaj svojim vrstnikom in naslednjim stoletjem se je razodel kot zopet oživiljeni Kristus. Zato živi danes pred očmi ljudi in bo živel vso prihodnost.« Te besede sedaj vladajočega papeža nas vodijo k pravemu spoznanju Franciškovih idej in idealov tako na verskem kakor tudi na kulturnem polju.

### Sv. Francišek in versko življenje.

Težko najdemo svetnika, ki bi bil tako silno vplival na zgodovino življenja duše, kakor sv. Francišek. Seveda ne velja to trdilo za vsa polja človekovega udejstvovanja. Zakaj novih zakonov vede in novega spoznanja ni iskal in zaradi tega tudi ne našel, in novih form ter potov volje in nravnosti ni zamislil in ni razmišljal. Seveda ni s tem rečeno, da jih ni dal. Cilj njegovega življenja namreč ni bilo ne doživetje, ne razločevanje med formo prava in moralnim zakonom, ampak duša; biti dober in delati dobro, služiti Bogu in Boga ljubiti; postati blažen in blažene storiti druge<sup>2</sup>.

Njegova duša in duše ljudi, ker je Bog oče vseh duš! Tako imeva Francišek zapoved Gospoda, ki velewa, naj ljubimo svojega Boga z vsem srcem in vsem mišljenjem, in da je tej prvi in največji zapovedi enaka druga, namreč zapoved ljubezni do bližnjega, ki ga moramo ljubiti, kakor da bi bil naš lastni jaz. Na tej dvojni ljubezni je zgrajeno Francišskovo življenje in mišljenje. Svet biti in sveto delovati, to je asiškemu svetniku temeljni predpogoj, da delamo sveto za Boga in da vplivamo sveto na človeka. Zakaj njegov ideal ni bil samo posvečenje lastne osebe, askeza, ni hotel dati samo zgleda popožnega uboštva, ni hotel samo pomagati bližnjemu ali reformirati cerkev, ni hotel samo živeti življenje pracerkve in to življenje zopet vpeljati, ne, to je samo sekundarno, je posledica najvišjega ideala, ki ga je hotel Francišek doseči, namreč popolnoma posnemati življenje Boga-človeka Jezusa Kristusa. S tem je bila Francišku dana dvojna smer njegovega življenja: posvečenje samega sebe in posvečenje drugih. Za tem ciljem je stremelo vse njegovo življenje; sam svet in popoln je hotel moliti in delati za druge. Najprej za cerkev, ki vodi duše k Bogu. Zato je šel

<sup>2</sup> Prim. tu in v naslednjem P. Dr. Erhard Schlund, O. F. M., Idee und Ideal im hl. Franziskus (Würzburg-Mergentheim 1925), str. 11 nsl.



v misijone sam in poslal v svet svoje brate, da bi v potu svojega obraza in v krvi svoji širili cerkev in delali z njo vred, pod njenim vodstvom in varstvom za zveličanje duš. Cerkev je bila Frančišku družba enakopravnih, ker so vsi posamezni ustvarjeni za večnost. Trdno je bil prepričan, da so vsi enako zmožni zveličanja, in njegova najiskrenejša želja je bila, da bi vsi zveličanje tudi dosegli. Prav zaradi tega moramo naglašati socialni značaj njegove svetosti. On ni stilit, ki stoji visoko na stebru, občudovan zaradi svoje svetosti, ampak je majhen in ubog, ki hoče ubogim in majhnim kazati pot skozi življenje in jim pomagati hoditi po potu, ki vodi h kreposti.

Prevzet te misli je ustanovil svoje redove, ne kot zaključene družbe strogo asketičnih in mistično navdušenih mož in žena, ampak med ljudmi in z ljudmi naj bi živeli za Boga in za ljudi. Karkoli delajo, naj delajo za ljudstvo, za male v ljudstvu, da bodo vsi našli pot k Bogu. Zaradi tega je ustanovil občestvo ljudi med svetom v tretjem redu, da bi vsakdo mogel hoditi po tej poti, tudi tisti, ki ne more raztrgati družinskih in stanovskih vezi. In ker je spoznal, da je glavna ovira posvečenja samega sebe denar, kapital, zato njegova velika ljubezen do uboštva. Majhen z malimi in ubog z ubogimi, preprost s preprostimi odpira vsakemu človeku pot, ki pelje k Bogu. In prav v tem obstoji največja zasluga sv. Frančiška. Ne samo občestvo naj hvali Boga v vzvišenih formah liturgije, kakor pri sv. Benediktu. Tudi to, a še drugo poleg tega. Občestvo ubogih in majhnih ljudi, ki delajo iz ljubezni do Boga, občestvo pomanjkanje trpečih in vsak poedinec naj služi Bogu in ga ljubi v duši, četudi ne zna peti latinskih psalmov in ne razume slovesne liturgije. Zato njegove jaslice v Grecciju, zato njegov križ v San Damianu, zato Očenaš namesto latinskega brevirja za brate lajike in sveti križev pot, ki so ga vpeljali njegovi sinovi. Zato njegovo stremljenje po nazornosti in lepoti in vendar preprostosti službe božje tudi v najbolj skromni cerkvi. Vsak posamezni človek, tudi najbolj siromašen, tudi najmanj izobražen, naj lahko postane cel kristjan, samo če sledi zgledu ubogega, majhnega in vendar tako velikega svetnika Frančiška.

Življenje asiškega ubožca je bilo nesmrtna pesem. Sveti ljudje, ki so utelesili velike religiozne misli, niso mrtvi, ko jim ugasne oko in jih polože v grob. Njihov nesmrtni duh hodi

skozi svet od roda do roda, povsod budi speče duše, vžiga mrzla srca. Kar so storili, govorili, trpeli, se spesni v vedno nove pesmi, ki valové skozi stoletja. Junaška pesem je bilo življenje sv. Frančiška. Ne bi bilo prav, ako bi pozabili v jasnih potezah njegovega zemeljskega življenja trdo haljo, skromno hrano in siromašno stanovanje. Hodil je pot spokornosti in vztrajnega premagovanja samega sebe; kar je v svetu zapeljivega, je z železno voljo steptal v tla in se obrnil k nadčutnemu, za človeka, ki sklanja svojo glavo samo k zemlji, neumljivemu nadsvetu. Boril se je na varnih tleh vere, da bi si osvojil novo, nadzemljsko domovino duha. Junaška pesem je bilo njegovo življenje in junake spokornosti je zbiral krog sebe v vseh stoletjih. Kdo naj bi preslišal te silne melodije? V palačah in gradovih so jih slišali, v hišah meščanov in v kočah ubogih so odmevale. Nepregledna vrsta ljudi je hodila za njim po ozki, s trnjem posuti poti gori na vrhove vzvišenih čednosti. Tak je bil ta veliki, sveti mož<sup>3</sup>.

Ta pesem pa ni donela trdo in ni vzbujala strahu, ampak tiha je bila in ljubka, zakaj junaška pesem Frančiškovega življenja je bila pesem ljubezni. Malo je bilo lirikov, ki bi si osvojili človeška srca s tako zanosito silo kot Frančišek. Dejanja so močnejša kot besede, in življenska pesem bratovske ljubezni silnejša kot sicer občutena, a v umetno obliko se razlivajoča pesem. Frančišek, od Boga poslani trubadur, je pel pesem ljubezni do bratov in sester in do vseh ustvarjenih bitij. Nenavadno glasen je bil njen zvok, tako jasen in razumljiv, da se iz te pesmi ljubezni razliva tolažba hkrati in ognjevitost. Kolikorkrat hite preko zemlje lakota in pomanjkanje, trpljenje srca in razdvojenosti, hiranje in smrt kot blede, divje pošasti, prisluškujejo ljudje svetemu bratu Frančišku in njegovi odrešilni besedi, danes prav tako kakor v času Danteja in Petrarke. Sedem dolgih stoletij se je izlilo v morje večnosti, odkar je umrl sv. Frančišek, a še vedno se obračajo oči sveta vanj, še vedno se najdejo dalekovidni duhovi, ki gledajo v njem harmonično utelešenje dolgo zaželjenega, ljubezen delečega novega človeka naših dni, ki edini more premostiti prepad med stanovi.

<sup>3</sup> P. Wendelin Meyer, O. F. M., Bruder Franz (Werl i. W. 1924), str. 24 nsl.

Čisto oko je most, ki veže dva svetova. Neizmerni zunanji svet združuje z brezmejnimi notranjimi življenji, ki gleda zunanji svet. Francišek je bil most in vrata. V njegovi duši so se objemali žarki milosti z žarki lepega stvarstva. Radostno je stegoval svoje roke proti vidnemu stvarstvu, medtem ko je čudovita svetloba, ki ga je napolnjevala, prodrla skozi njegovo oko in razsvetljevala od Boga hoteno bistvo stvari. Kaj naj rečemo o Franciškovem odnosu do prirode, v katerem se odgrinja njegovo dušno življenje? Z navdušenjem liričnega pesnika se ozira v nebo, v solnce, luno in zvezde, gleča poljane, gozdove in gore, kraljestvo rastlin in živali. V vsem je videl in slišal Boga. Stvari so mu postale prozorne, in v nežnih valovih in tresljajih, ki segajo od najvišjega etra doli do zemeljskega ozračja, je udarjala na njegovo zunanje in notranje uho pesem, ki se ne da in ne more ponoviti. Popolnoma obdan od božjih podob in pesmi je šel Francišek poln blaženosti in ljubezni svojo pot<sup>4</sup>. Ko je pel s pticami in se radoval z jasnimi solncem ali resno govoril s sestro smrtjo, je molil Stvarnika vesoljstva, svojega Boga in svoje vse. Kot mistik molitve je pokazal svetu na najlepši način, kako se moli k najvišjemu Gospodu v otroško naivni in vendar osebni formi, kako se dostojno povečuje brez besed ali le v preprostih besedah Kralj vseh kraljev. To je Francišek in njegova molitev. Očenaš, kot otroško se smehljajoč in veseleč otroški pogovor z Očetom, pogovor, ki pozabi sebe samega in zaupa v Boga. In če Oče vidno pride z nebeško materjo, potem premore samo Francišek to, da ne pade v prah, omamljen od veličasti, ampak da govori s prirojeno srčnostjo in zaupnostjo otroka: »Oče, Mati, ostanita tu in dajta mi za moje bratel«

Za moje brate po velikem bratu Jezusu! Ko so sv. Bernard in drugi zrl v Kristusu pred vsem njegovo božje veličanstvo, je gledal Francišek v Jezusu v prvi vrsti njegovo človeško naravo. Jezus je Kristus, Bog. A prav tako je Kristus Jezus, človek. Obojna resnica je Francišku jasna. Toda drugo resnico hoče sebi in drugim prav živo poklicati v spomin, da je namreč Jezus naš brat, ki ni prišel na svet kot kralj, ampak kot človek in je po človeško živel in po človeško trpel. Tako postane v Francišku mistično umevanje Jezusa mistika trpljenja, toda s

<sup>4</sup> P. Wendelin Meyer, o. c. str. 55 nsl.

poveličanim trpljenjem. Človek Francišek doživlja sam v sebi trpljenje Boga-človeka in ga nosi kakor Odrešenik veselo in voljno, tako veselo in voljno, da mu je trpeči Bog kot prvemu v cerkvi vtisnil s stigmatizacijo znamenje svojega lastnega trpljenja<sup>5</sup>.

V Francišku gledajo nekateri, ki stoje izven cerkve, predhodnika verskega subjektivizma in individualizma, ki išče Boga in večno zveličanje po svojih lastnih potih ter zagovarja pobožnost, ki je ne vežejo cerkvene dogme in izročene forme. In res se zdi, da pozna svetnik v svojem občevanju s Stvarnikom v skalnatih globelih, po samotnih gorah in od sveta oddaljenih krajih samo Boga in dušo, dušo in njenega Boga, ne pa cerkve, ki posreduje zveličanje. Poleg tega gleda Francišek z jasnim očesom vse pogoške v cerkvi, z občudovanja vredno odločnostjo vztraja nasproti cerkveni oblasti v svojem navdušenju za popolno uboštvo, kakor ga priporoča evangelij, in za apostolski način življenja. Čuti se poklicanega za reformatorja cerkve in za obnovitev krščanskega življenja z zgle dom do tedaj še skoraj nepoznanega zaničevanja sveta. Toda sredstvo v dosego tega cilja mu ni bila ostra kritika, ne sovražna polemika, ampak življenje in ljubezen v smislu evangelija. Verskih naukov ni izročil osebni svojevoljnosti in ni napadal od Boga postavljene avtoritete. V prvem poglavju svojega Vodila kar naravnost pove: »Brat Francišek obljubi pokorščino in spoštovanje gospodu papežu Honoriju in njegovim postavno izvoljenim naslednikom in rimski cerkvi.« In v zadnjem poglavju istega Vodila zapoveduje: »Pod pokorščino nalažam ministrom (t. j. predstojnikom reda), da naj prosijo gospoda papeža enega kardinalov svete rimske cerkve, ki naj bo voditelj, zaščitnik in svarivec tega reda, da bomo vedno podložni in podvrženi ravno tej sveti cerkvi, stanovitni v katoliški veri, uboštvo in ponižnost ter sveti evangelij Gospoda našega Jezusa Kristusa izpolnjevali, kar smo trdno objubili.« To ni verski subjektivizem, to ni upor zoper cerkveno avtoriteto, ampak ostra obsodba obojega.

V šoli pietete in spoštovanja do vsega, kar je v svetu in cerkvi božjega, je sin Petra Bernadona dorastel v serafinskega svetnika, ki je obvladal duhove celih rodov. Pristna in iskrena

<sup>5</sup> P. Dr. Erhard Schlund, o. c. str. 15 nsl.



pobožnost se organično druží z izrazito cerkvenostjo in se po njej plodonosno razvija. V svojem ponižnem in zaupljivem stiku s cerkvijo kaže Francišek vsem reformatorjem versko-nravnega življenja pot, ki vodi do zaželjenega cilja, in vsem, ki odkritosrčno iščejo Boga, varno stezo, ki vodi v večno življenje<sup>6</sup>.

### Sv. Francišek in kulturno življenje.

Simpatija je sila. Velika in silna v dušni notranjosti, po božji kreposti ljubezni dvignjena v nadčutni božji svet, postane počelo nepreglednega razvoja kulturnih sil. Francišek je bil osebnost, obdarovan s simpatijo te vrste. Verskega heroa iz Umbrije je družil medsebojni odnošaj simpatij s toliko močjo s svetom in ljudmi, kakor se od Odrešenikovega nastopa niso nikdar več razodele. Kakor prihaja iz velikih življenskih virov na nebesu svetloba in s svetlobo toplota, tako so morale izhajati iz Franciška ideje in sile, ki so bile v vednem obnavljanju vzročnih zvez nad vse plodovite za razvoj tistih duševnih vrednot, ki jih imenujemo kulturo<sup>7</sup>.

»V Francišku iz Asiza je dosegel velik pokret zapadnega krščanskega sveta svoj višek, pokret, ki ni ostal omejen na versko polje, ampak je, univerzalen v pravem pomenu, pripravljajoča in gonilna sila moderne kulture,« tako piše O. v. Thode v svojem delu »Franz von Assisi und die Anfänge der Renaissance in Italien«<sup>8</sup>. V resnici velika beseda! Kako jo utemelji? »Večni pomen Franciškov,« tako piše, »je v duševni osvoboditvi in v umetniškem navdihnenju, ki ju je dal svojemu narodu in po njem svetu... Smemo ga častiti kot verskega oznanjevalca tistega razmerja do Boga in prirode, ki je sledilo umevanju tega razmerja v zgodnjem srednjem veku.«

V osebi in naravi Franciškovi koreninijo energije, ki so učinkovito posegale v postanek in razvoj nove umetnosti. Saj sta njegov duh in njegovo delo tako sorodna z umetnostjo, da sta postala sodelujoča sila v njeni obnovi. Vsak velik umetnik

<sup>6</sup> P. Dr. Kapistran R o m e i s, Franciscus, vir catholicus et totus apostolicus. Franziskus (M. Gladbach 1917), str. 58 nsl.

<sup>7</sup> P. Remigius B o v i n g, St. Franziskus und das Werden einer neuen Kunst. Franziskus (M. Gladbach 1917), str. 30.

<sup>8</sup> Glej P. Angelus Z e i l n e r, Franziskus und sein Werk. Franziskus (M. Gladbach 1917), str. 17.

je človek čuvstev in notranje poglobitve. Francišek tudi. Z bistrim očesom in nežnimi rokami je objemal on, pevec solčne pesmi, barve in oblike stvarstva. Solčno pesem je pela duša, ki se je trgovskemu pohlepu in politiziranju prav tako zaprla, kakor je šla preko veselja brezmiselnega gledanja, duša, ki je bila mehko občutna za vedno menjavanje razpoloženj, a močna dovolj, da je dala čuvstvom pravo mero normativne sile in dušnim predstavam novo obliko nazornosti. In kdo more forme in barve sveta bolj z dušo občutiti kakor tisti, čigar srce je udarjalo pod pritiskom pesniškega navdušenja in ga je dvigal val ter polet duševnega tako visoko nad povprečno mišljenje ljudi, da imenuje prirodne stvari brate in sestre, kakor je to storil trubadur božje ljubezni? Vse to pa so lastnosti, ki vplivajo na umetnost in njen razvoj. Z lesketajočimi se očmi je našel to, kar je v zemeljskih stvareh transcendentna vrednota. S tem, da je učil ljubiti stvari prirode, je ustvaril zvezo med stvarjo in duhom, med zemljo in nebom. Umetnost je bolj čuvstvo ko računanje. Brez sile močnih čuvstev je umetnost mrtva. S čuvstvom napolnjeno gledanje je končni učinek vsega umetniškega uživanja. Francišek se imenuje seraf, ker je v dušnem življenju, v askezi in mistiki priznal prvenstvo srcu in volji. Umetnost je ustvarjajoče dejanje. Živi od novih idej, intuicij in navdihnenj. Našega svetnika je vodilo v njegovih sklepih in odločilih intuitivno in navdihnjeno, ne pa diskurzivno spoznanje. »Gospod mi je dal spoznati,« »Gospod mi je razodel,« so njegove stalne besede. Francišek in njegov red se je zdel mnogim novo razodetje neba, saj celo cerkev poje o njih: »Novus ordo, nova vita mundo surgit inaudita.« Teh umetnosti sorodnih duševnih smeri nista mogla Francišek in njegov red v sebe zapreti. Iz njih je moral iziti pokret, ki je zajel najširše ljudske plasti. Napolnjen z umetnosti prijaznim duhom, je pripravljaval franciškanski pokret pot in tla razcvitu nove velike umetnosti<sup>9</sup>.

Kar velja o Franciškovem vplivu na kulturo sploh, velja še posebej z ozirom na socialno življenje. Francišek je živel v času krize gospodarskega in socialnega razvoja, stal je ob zibelki modernega kapitalizma. Velikanska sila, ki naj bi nekoč vladala nad človeštvom in svetom, se je začela javljati. Samo

<sup>9</sup> P. Remigius B o v i n g, l. c. str. 32 nsl.

jasno in bistro oko genija je moglo zapaziti prve znake prihodnje veličine, splošnost je šla, ne da bi kaj slutila, enakomerno svojo pot. Še le pozno, zelo pozno je spoznalo človeštvo Evrope, da je že od takrat začelo postajati bistveno drugačno v svojem socialnem življenju.

Na pragu 12. in 13. stoletja se očitno javlja novi duh kapitalizma, tega nenasitljivega pohlepa po denarju in dobičku. Tudi ljudje prejšnjih časov so sicer stremeli za zaslužkom, toda njihov cilj ni bil brezmejen dobiček, ampak stanu primerno življenje. Ko je vsled gospodarskega razvoja, ki so ga pospeševale križarske vojske, v 12. in 13. stoletju hitro zacvetela trgovina in obrt, se je prejšnje stremljenje izpremenilo. Ljudje so vedno bolj splošno začeli ljubiti dragocene kovine kot denar, t. j. kot menjalno in plačilno sredstvo, ter hlepeli po njih. Hladni računarski duh, ki je bil prej izjema, je polagoma postal obvladajoči duh časa.

Vprav v tem usodepolnem času je nastopil sv. Frančišek. S svojim jasnim mišljenjem je spoznal praznoto in nevarnost tega časovnega duha. Videl je divji lov sovrstnikov za denarjem, razcvetujoča se trgovska središča, zaslepljene ljudske množice, ki so z velikimi upi prihajale iz preprostih vasi v sijajna mesta in našle tu namesto pričakovanega bogastva le bedo in pomanjkanje. V svoji neposredni bližini je kot sin bogatega trgovca spoznal novega duha, to enostransko skrb za zemeljsko, to nikdar sito hlepenje po denarju in zabavah, to nikdar ugnano nagnjenje do premoženja. A nasproti temu je videl Boga-človeka, ki si je izbral za svoje bogastvo uboštvo, ki je s svojimi rokami delal, oznanjeval ubogim evangelij odrešenja in milosti, služabnike mamona pa tako trdo obsojal<sup>10</sup>. Frančišek je nastopil in stopil v nasprotje s svojo okolico. Noben prevrat se namreč ne dovrši brez odpora in trenja, najmanj socialni prevrat. In ker je tedanji čas vse razmere in pojave pojmoval s stališča vere, so se morali misleči ubogi in bogati spomniti na besede evangelija, kjer Kristus zavrača bogastvo in poveljuje uboštvo kot ideal in pot do popolnosti. Zato je bilo delo sv. Frančiška versko zamišljena, versko in socialno delujoča reakcija proti prihajajočemu novemu času

<sup>10</sup> P. Dr. Ephrem Ricking, Der Arme von Assisi und der moderne Kapitalismus. Franziskus (M. Gladbach 1917), str. 69 nsl.

s socialnimi prevrati, reakcija, ki naj bi blažilno in npravno očiščujoče, religiozno delovala. Novo na našem svetniku ni bilo dejstvo reakcije proti temu, kar je prihajalo, tudi ne dejstvo, da je hotel odstraniti pogrške, nova, bistvena in vodilna je bila ideja, socialna ideja, ki je prepajala njegovo delo in delovanje<sup>11</sup>.

Socialna ideja sv. Frančiška je izražena v njegovih peterih idealih, po katerih se mora presojati njegova osebnost in ki vsebujejo njegovo historično zaslugo. In četudi je socialno zlo našega časa na zunaj drugačno in je nastalo iz drugih vzrokov, peteri ideali sv. Frančiška kažejo tudi sedanjemu človeštvu edino možnost, kako naj se tako imenovano socialno vprašanje reši, ali bolje, kako naj se reši to, kar se sploh rešiti da.

Etiki našega časa poizkušajo, ako se sploh menijo za socialni problem, zadržati gospodarski polom z dvojnimi sredstvi: oznanjujejo duševno korist uboštva in delu hočejo vdihniti novega nekapitalističnega duha. Oboje je bilo že v Frančišku dano. Sancta paupertas — sveta revščina je njegova nevesta. Resnično sveta osvoboditev od zemeljskih potreb, ne cinična, kakor pri Diogenu; iz Kristusovega duha izvirajoča osvoboditev od teže posvetnega, ne narejena, kakor pri grofovskem kmet-skem socialistu Tolstem; vesela osvoboditev, ne žalostno uboštvo, kakor ga danes toliko ljudi prisiljeno nosi. Radostna, svobodno hotena oprostitev od zakladov zemlje, ki ne zanika sveta, ki svet opeva in ga ne preklinja. Uboštvo sv. Frančiška je delavno uboštvo, ki hoče pomagati in se smejeti in skupno delovati tudi s tistimi, ki so bogati. V njegovem uboštvu ne najdemo sledu nevoščljivosti, nezadovoljnosti in zagrizenega izbegavanja ljudi. Notri v svet in v sredo bogatinov in gledati bogastvo, ne da bi zavidali bogate ljudi. Tako uboštvo izravnava, ustvarja zadovoljne ljudi in hkrati tudi pravičnost in mir.

Frančiškov ideal je bilo ustvarjajoče uboštvo, ustvarjajoče vprav zaradi tega, ker je bilo združeno z njegovim drugim idealom dela brez dobička. Svetnik ni hotel učiti svojih bratov življenja, kakršno so živeli stari očetje v puščavah. Gredo naj med ljudi in z ljudmi naj delajo, ker spada delo h krščanski pravičnosti. Seveda pozna tudi zapadno redovništvo pred Frančiškom delo, in Benedikt je poleg molitve postavil delo na čelo svojega pro-

<sup>11</sup> Prim. tu in v nasl. P. Dr. Erhard Schlund, o. c. str. 30 nsl.



grama (»ora et labora«). Toda tam je delo sredstvo, da človek samega sebe vzgoji in preмага slaba nagnjenja. Frančišku delo ni več sredstvo, ampak slutnja ideala. Delo zaradi dela, delo zaradi Boga, delo zaradi ljudi, to je ideal sv. Frančiška. Kjerkoli primanjkuje delovnih moči, naj poprimejo, ne da bi se prej za plačilo pogajali. Ako jih odurno odslové, naj gredo brez godrnjanja, ako jim dajo košček kruha, naj ga hvaležno sprejmejo. Toda kruh mu je postranska stvar, ker je delo služba božja. Zato pravi v Vodilu: »Kot plačilo za delo naj sprejemajo za se in za svoje brate telesu potrebne reči, razen denarja in gotovine, in sicer ponižno, kakor se spodobi služabnikom božjim in presvetega uboštva nasledovavcem.« In bratu, ki ni hotel delati, a bi bil rad z drugimi jedel, pravi svetnik: »Pojdi od mene, brat muha! Požreti hočeš trud svojih bratov in biti malomaren v službi Gospoda kot trot.« To je Frančišek: delati brez izgleda na dobiček. V smislu svetnika delo ni možnost, pridobiti si dobiček in zbirati denar, ampak delo je poklic, od Boga dana dolžnost, ki naj prisluži človeku, kar potrebuje za življenje, in drugega nič. Kolikor časa bo delo blago, ki ga delodajavec vzame in delavec da, se socialne razmere ne bodo izboljšale.

Seveda se more ta ideal dela vstvariti le tedaj, ako se udejevtvi tudi ideal skupnega občestva, ki ne pozna prepиров. Saj je Frančišek brat vseh ljudi in vseh živali, brat celo prirode, ker je Bog oče. Nihče na svetu še ni lepše pel in lepše živel visoke pesmi občestva kot Frančišek. Frančišek ne pozna ločitve po stanovih. On služi ljudem bratom z močjo in silo svoje vse obsegajoče ljubezni, ki ne gleda na stan in rodovnik. Žrtvuje se pohabljenim in bolnikom, gobavim in izločenim iz družbe, brezpravnim in trpinčenim, ker je njihov brat. To je pravo občestvo, kjer človek pozablja samega sebe in misli le na veliko družino človeštva, kjer so vsi bratje pod enim očetom — Bogom.

Zavedno in hoteno občestvo se pa gradi — kakor paradokсно to zveni — le z osebnostmi. Občestvo ne nastane iz mrtvih, nezavednih poedincev — ti tvorijo kvečjemu maso — ampak samo iz samozavestnih, nesebičnih osebnosti, iz duš. Odtod četrti svetnikov ideal, s katerim hoče in more rešiti socialno vprašanje. Je to ideal nesebične osebnosti, ne osebnosti, kakršno si misli individualizem in solipsizem, moderni egoizem in Nietzsche. Osebnost mora biti krščanska duša. Tako osebnost pa hoče vzgojiti s premagovanjem samega sebe, ki

ustvarja značaj. To zatajevanje pa v Francišku ni stisnjeno v šablono. Je premagovanje lastne volje, a ne lastne narave, osebnih razlik in prednosti; zakaj Francišek ni svetnik v asketični uniformi. Z ubožtvom je hotel oprostiti sebe in svoje materialnih vezi in doseči notranjo prostost. S tem, da je svojo ustanovo zgradil na načelih evangelija, izbral prostost in postave evangelija za življensko normo brez ozira na obstoječe ustroje redovnega življenja, je dal svojemu redu prostost na zunaj. Z antimonastično tendenco njegove ustanove se ne sklada zadržga volje s stoterimi odredbami. Duh, ognjevit zanos, ljubezen, dostojno delo in veselo prepevanje mu je bilo vse. Nobenega hrepenenja ni imel po imenitnih službah in časteh, za prestolovanje in zaokrožene poklone nobenega umevanja<sup>12</sup>. Seveda se da vse to doseči le s pomočjo samozataje, ki jo goji v svojih bratih z obljubo pokorščine, in z njeno pomočjo kleše značaje. Francišek dobro ve, da morejo samo značajne, nesebične osebnosti graditi občestvo. Vsak egoizem je strup za občestvo.

Vse te ideale pa je Francišek zgradil na najvišjem idealu ljubezni do Boga. Svetnikov značaj in njegova zavedna volja sta bila religiozna in religija prepaja vse njegovo življenje in delo; zakaj Francišku ni Bog samo središče njegovega lastnega življenja, ampak celega sveta, vseh ljudi in vseh bitij in vsega, kar se godi. S tega stališča gleda in presoja vse, tudi socialne razmere. Toda religija sv. Franciška ni religija strahu, ni religija, ki sodi in suženjsko služi, ampak je religija ljubezni. Bog oče in mi njegovi otroci, mi in vse na svetu. Ta velika religiozna ljubezen, ki se obrača k Bogu z jasnimi, otroškimi očmi, mora žareti v očeh vseh in plamteti v vsakem srcu. Tako hoče Francišek. In če bi ga mi moderni moderno vprašali, katera je bila njegova socialna ideja in kako bi on socialno vprašanje rešil ter storil ljudi v njihovih zunanjih in notranjih odnošajih srečne, bi v molitev sklenil roke ter odgovoril v molitvi: »Oče, Najvišji, Vsemogočni, Dobrotni, daj mojim bratom in sestram ljubezen, veliko religiozno ljubezen, ki objema vse in vsako bitje, ki vse in vsako stvar prepaja, daj jim veliko religiozno ljubezen.«<sup>13</sup>

<sup>12</sup> P. Remigius Boving, o. c. str. 32 nsl. — Dr. Heinrich Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi (Leipzig 1914), str. 97 nsl.

<sup>13</sup> P. Dr. Erhard Schlund, o. c. str. 39 nsl.

Miselnost Franciška, ki jo obsegajo in izražajo njegovi peteri ideali, je popolnoma preprosta: Bog me je ustvaril samo iz dobrote ter me dvignil do časti svojega otroka in dediča. Zaradi tega sem dolžan posvetiti se njegovi službi brez vsakega pridržka. Bog se mi pa razodeva v stvareh, zato dolgujem bližnjemu in vesoljnemu stvarstvu isto požrtvovalno ljubezen kot Bogu. Samoljubje je tedaj največja pregreha, požrtvovalnost prva dolžnost. — Ta Franciškov evangelij deluje kot novo razodetje na svet, potopljen v zemljo in njene dobrine. Vse prisluškuje, vsi resni pritrjujejo izrednemu pridigarju. Mnogi, zelo mnogi so toliko srčni, da mu slede. In tako nastaja sredi kapitalizma novo torišče za vzvišeno, čisto čednost evangelija, torišče, kjer vlada vkljub siromaštvu in preprostosti nebeška blaženost in sreča<sup>14</sup>.

Veliko stremljenje, da bi se narodi pobratili, je plemenito in dobro. Toda volja po miru in ideja ne sme temeljiti izključno le na humaniteti. Zakaj tudi ta je podvržena brutalnim razmeram in se vedno s svojimi načeli vred razbije kot steklo, kadarkoli zadene na ledeno mrzla in kot granit trda stremljenja človeškega egoizma. Mnogo se je govorilo in pisalo o mednarodnem razsodišču, a v ozadju tega sodišča je vendar morala stati oborožena sila, da je razsodbo, ako je bilo treba, uveljavila. Torej zopet mir s pomočjo sile. S takimi sredstvi se ne more zasekati sekire v korenino. Preštevilne so sile, ki jih je treba premagati, preveliki prepadi, ki se morajo premostiti, preostra nasprotja, ki se morajo izravnati. Samo ena svet oklepajoča vez, samo en kvas, ki prenavlja in preobraža svet, more to nalogo izvršiti. Ta sila, ki ustvarja in ohranja mir, je ljubezen, ki je prišla z neba na zemljo in na kateri je Francišek gradil vse svoje življenje<sup>15</sup>. Dati mir ljudem in ga zapustiti med njimi je bila srčna želja asiškega svetnika. Svoje pridige je navadno končal s pozdravom: »Gospod vam daj mir!« V svojem prvotnem Vodilu je opominjal brate: »Razdelite se, moji otroci, po svetu in oznanjujte mir!« Nato jim priporoča lep pozdrav, ki naj ga govore pri vstopu v vsako hišo: »Mir bodi tej hiši!« »Gospod vam daj mir!«

<sup>14</sup> P. Dr. Ephrem Ricking, o. c. str. 71.

<sup>15</sup> P. Dr. Tharsicius Paffrath, Liebe und Friede. Franziskus (M. Gladbach), str. 18 nsl.

Miru potrebuje današnje človeštvo. Vojna je končana, a miru še ni, ne med narodi, ne med posameznimi stanovi in razredi. Kot angel miru stopa pred nas Frančišek ter nas pozivlja: »Iztrgajte iz duš sovraštvo — sovraštvo med narodi, sovraštvo med stanovi. Ne pogrevajte vedno na novo starih očitkov. Odpustite in sklenite mir!« Naj bi duh sv. Frančiška, to je duh nesebične, pristne krščanske ljubezni, prav tako zmagal v 20. stoletju, kakor je zmagal v minulih časih. Druge poti k miru ni<sup>16</sup>.

## ZAVESA STAROGRŠKEGA GLEDALIŠČA V KLASIČNI DOBI?

*Dr. Fran Bradač.*

Vse naše znanje o grškem gledališču se opira na monumentalne, napisne in literarne vire; pod poslednjimi moramo razumeti ohranjene drame in poročila starih pisateljev. Vse kombinacije, ki se ne dajo utemeljiti iz omenjenih virov, so le gole domneve, ki nimajo nobene vrednosti.

Pri vprašanju zavese pridejo v poštev samo literarni viri, kajti monumentalni in napisni viri ne kažejo niti najmanjšega sledu o zavesi v klasični dobi. Odkar je Dörpfeld<sup>1</sup> dokazal, da o prizorišču 5. stoletja sploh nimamo nobenih ostankov, je morala ubrati filologija drugo pot in je skušala konstruirati ono prizorišče iz dram samih in iz drugih literarnih virov.

Med zagovorniki zavese so razen starejših, ki jih navaja Alb. Müller (*Bühnenalterthümer*, str. 168, 3), zlasti K. Weissmann (*Die scen. Aufführung der griech. Dramen des 5. Jh. Diss. München 1893*), W. Christ (*Bedeutungswandel einiger auf das griech. Theater bezüglichen Ausdrücke. Jahrb. f. class. Phil. CXLIX, 1894, str. 43*) in E. Bethe<sup>2</sup> (*Prolegomena zur Geschichte des Theaters im Altertum. Leipzig 1896, str. 187 nasl.*).

<sup>16</sup> P. Heribert Holzappel, *Der hl. Franz von Assisi und unsere Zeit. Schönere Zukunft* (Wien 1926), str. 1118.

<sup>1</sup> Dörpfeld-Reisch, *Das griechische Theater. Athen 1896.*

<sup>2</sup> Ko je bila razpravica že davno za tisk pripravljena, je prinesla »*Philol. Wochenschrift*« 44. Jhrg. 1924, Nr. 46/47, E. Bethejevo oceno knjige »G. E. Rizzo, *Il Teatro Greco di Siracusa, Milano-Roma 1923*«, kjer pravi Bethe na str. 1147.: »... an einem großen, die ganze Skene verhüllenden Vorhang bin ich irre geworden. Ich möchte jetzt eher glauben, daß nur Teile verhüllt werden konnten, wozu im hellenistischen Theater die *θωροματα* dienten.« Torej tudi Bethe je opustil zaveso, čeprav še vedno misli, da so se tvorile tako zvane »gotove« skupine tako, da tega gledalci niso videli, kar so omogočali delni zastori.



Predvsem se sklicujejo zagovorniki zavese na nekatera mesta starih poročevalcev, kjer mislijo, da pomeni beseda *προσκήμιον* tudi zaveso, in pa na začetke nekaterih dram, češ, da si jih brez zavese ni mogoče misliti.

Temeljno delo za poznavanje grškega prizorišča je že omenjeno Dörpfeld-Reischevo, ki je dalo raziskavanju o grškem gledališču nove vzpodbude. Glede predhelenistične dobe veljajo še danes vse glavne točke njegovih izvajanj. Kritika tega mojstrskega dela je le v malo podrobnostih nekoliko napredovala. Z Dörpfeldovimi odkritji so se bavili in na tej podlagi skušali razbistriti vprašanje starega prizorišča zlasti O. Puchstein (*Die griech. Bühne*, Berlin 1901), E. Fiechter (*Die baugeschichtliche Entwicklung des antiken Theaters*, München 1914) in Aug. Frickenhaus (*Die altgriech. Bühne*, Straßburg 1917).

Za vprašanje zavese je izredno važno, da poznamo *προσκήμιον*. Zato moramo tudi o njem obširneje govoriti.

#### 1. Monumentalni in epigrafični viri ter stara poročila.

Po Dörpfeld-Reischu je *προσκήμιον* podolgovata stavba pred skeno, ki nosi vodoravno streho, ki pa v klasični dobi še ni o d e r, kakor v helenistični dobi, ampak so na njej nastopali le igralci kot bogovi v višini. Proskeniion je le dekorativna stena, ki nosi obenem *λογείον*. Sestoji iz posameznih podpornih stebrov in interkolumnij, ki jih izpolnjujejo deske (*πίνακες*). Nele *πίνακες*, ampak tudi stebri so bili prvotno leseni. Razen tega je bilo v steni troje vrat, srednja in dvoje stranskih. Grško ime *πίνακες* kaže napis na proskeniiju iz Oropa. Puchstein pritrjuje Dörpfeldu, ki predpostavlja vrata in *πίνακες* z lesenimi stebri že za najstarejše proskeniije. Sledovi vrat so konstatirani skoro pri vseh gledališčih v srednjem interkolumniju. Če nima stilobat lukenj za tečaje vrat, si je pač lahko misliti, da je bil na stilobatu lesen prag, ki je imel te luknje. (Puchstein, str. 19.)

Pinakes so po Dörpfeldu tenke lesene stene med stebri, ki so se dale iztekniti, v obliki podolgovatega pravokotnika. Te stene so bile v Prieni in v Oropu pritrjene s klini, ki so se vtikali od strani v kamenite podboje, dočim na stilobatu niso bile pritrjene. Pri proskeniijih v Sikyonu in Megalopoli pa nahajamo na kamenitih pragovih majhne luknje. Da so se dale te stene ali deske odstraniti, dokazujejo pritrjevalne priprave.

Glede pomena te stene proskeniija smatra Dörpfeld te *πίνακες* za deske, poslikane s figurami, vrtovi ali poslopji in potem se mu zdi samo po sebi razumljivo, da te slike označujejo proskeniij kot ozadje dramske igre; izmenjava teh slik je omogočala razno okrašenje ozadja.

Vendar vsega tega Dörpfeld in Reisch nista mogla dokazati na temelju materiala, ki jima so ga nudili monumenti, pravi Puchstein, ampak so to le domneve.

Dörpfeld je dalje mnenja, da so mogli z odstranitvijo pinakov v vsakem interkolumniju napraviti vrata. Puchstein to možnost odklanja, češ, da bi bila vrata, ki bi jih napravili z odstranitvijo ene vrste pinakov, kot hišna preozka in da vrh tega nastane na ta način sicer odprtina, a ne durnica. Razen v svrhu vrat so rabili *πίνακες* po Dörpfeldu tudi v to, da so pretvarjali proskenij v pročelje sve-tišča ali palače. Tudi to Puchstein odklanja, češ, da bi tako nastala »eine für die griechische Bauweise durchaus nicht tempelmäßige Pfeilerhalle«. (Str. 33.) Slednjič izpreminja izmenjava pinakov po Dörpfeldu d e k o r a c i j o ozadja. Puchstein pravi, da Dörpfeld tega dekoriranja pinakov ne more dokazati, zlasti je to težko pri pinakih med celotnimi stebri. Tudi se Puchstein vprašuje, kako bi prišle grške hiše do teh slik s figurami, in se sklicuje na to, da nas uče razvaline, da so *πίνακες* bili deli stene, ki je imela več vrat. Ti deli so bili prvotno čisto leseni in zato razdeljeni v polja. Tekom časa je prišel proces okamenjenja, ki se je lotil najprej opor (stebrov). Ti kameniti nosilci so dobili obliko stebrov, ki so potegnili za seboj stilu primer-no ornamentalnijo tramovja. Polja med oporami se ves čas upirajo okamenjenju. Ker so bili *πίνακες* enodelne, velike plošče, so zahtevali vestnega mizarskega dela, morda so bili celo furnirani. Jemali so jih ven ter jih spravljali, kadar se ni igralo, na kraju, kjer so bili varni pred solncem in dežjem.

Zakaj je torej ohranil proskenij — pravi Puchstein — če že ne v podbojih, pa vsaj v pinakih svoj leseni značaj? Na to nam staro-davnost ni zapustila odgovora. Tu je treba kombinacij, ki pa ostanejo le domneve, čeprav so precej verjetne. Puchstein meni, da je upo-raba lesa pri proskeniju in logeju podpirala a k u s t i k o. Kako zelo je bilo starim pri gradbi gledališč na tem, da ustvarijo dobro aku-stiko, nam dokazuje obširno obravnavanje tega predmeta pri Vitru-viju, čigar viri pripadajo deloma dobri grški dobi (Aristoxenos).

V tem, kar je važno za naše vprašanje, se v jedru strinja Puchstein z Dörpfeldom. Glavno je namreč za nas, da je bil proskenij v klasični dobi stavba ali boljše stena pred skeno, ki je nosila vodo-ravno streho, in da so bila v steni vrata. Kar se tiče pinakov, ozi-roma dekoracije na njih, je za naše vprašanje o zavesi brez pomena.

Izredno poučljivo za naše vprašanje je skozi in skozi temeljito delo Aug. Frickenhausa, Die altgriechische Bühne. Tudi Frickenhaus pride po vestnem raziskovanju do zaključka, da v klasični dobi ni bilo zaves in tudi ne takega proskenija kakor v helenistični dobi, namreč da bi rabila ravna lesena streha za podij, toda nekaj je bilo tudi v klasični dobi, kar so označevali z isto besedo. Duris (Athen. XII 335 A): *γινόμενον δὲ τῶν Δημητρίων Ἀθήνησι ἐγράφετο ἐπὶ τοῦ προσκηνίου (ὁ Δημήτριος) ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὀχοῦμενος* (ob Demetrijih v Atenah so slikali Demetrija na proskeniju, kako sedi na oikumeni = obljudeni zemlji).

Na prvi pogled, pravi Frickenhaus (str. 63), se zdi, da kaže to na poslikane *πίνακες* proskenija, toda ker figuralne slike na pinakih niso verjetne (Puchstein, str. 33), je na mestu vprašanje, ali ne po-

meni tu *προσκήμιον* nekaj drugega, saj pomeni *προσκήμιον* prvotno vse, kar je bilo *πρὸ τῆς σκηνῆς*. Isto vprašanje se nam vsiljuje pri vzdevku hetere Nannion, ki jo omenjajo pesniki srednje in nove komedije, in ki je bila potem sodobnica Lykurga. Po mlajšem Antiphanu so jo imenovali šaljivo Proskenion, ker je bila lepega obraza in je nosila dragocene obleke, dočim je lepota njenega telesa precej zaostajala (Athen. XIII 587 B, Phot. Suid. *Νάννιον*). Ta primera se slabo prilega proskeniju, ker se je dal le deloma, namreč le glede pinakov, odstraniti in ni imel ničesar zakrivati. Suidas pa navaja za proskenij pomen *τὸ πρὸ τῆς σκηνῆς παραπέτασμα* (zastor pred sceno) in v istem zmislu rabi to besedo aticist Synesios Aeg. II 8 p. 128 C. Za zastor, ki zakriva ozadje, bi se prilegal i vzdevek hetere i oni Demetrios. Dvom vzbuja le Suidov članek (*προσκήμιον*): *ἡ δὲ τύχη παρελκομένη τὴν πρόφασιν καθάπερ ἐπὶ προσκήμιον παρεγύμνωσε τὰς ἀληθεῖς ἐπινοίας* (usoda, ki vleče pretvezo tako rekoč na proskenij, je odkrila prave nakane). Anonimni prozaični fragment, ki ga po Casaubonu pripisujejo Polybiju, moremo razumeti v dvojnem zmislu. *Τύχη* vleče pretvezo *καθάπερ ἐπὶ προσκήμιον* (tako rekoč na proskenij), ki potem nima pomena, ki mu ga daje Suidas, ampak pomeni *λογεῖον* (govorišče). Če pa izpremenimo s Schneiderjem (qui *ἐπὶ* delevit) ali z Wieselerjem (*τι conii*) tekst, bi bilo *πρόφασις* odgrnjen zastor, za katerim pridejo prave *ἐπινοίαι* na dan. Tako nam ne pove to nič gotovega, toda kljub temu smemo Suidi verjeti. Če pa ima Suidas prav, potem je bil atiški proskenij tako, kakor često imenovane *δέρριεις* (Hesych. *δέρριεις τὸ παχὺ ὕφασμα, ᾧ εἰς παραπέτασμα ἐχρῶντο* = usnjato pregrinjalo; gosta tkanina, ki so jo rabili za zastore. Hesych. *δερριδύγομοφοι πύλαι· δέρριεις ἔχουσαι παραπετάσματα* (vrata, ki so zastrta s kakšno gosto tkanino) poslikan ali vezen zastor na vratih. Velika odrska zavesa, kakršno je imelo rimsko gledališče, se ne da utemeljiti. Pollux IV 122 se po krivem citira. Tu se glasi: *ἔξεστι δὲ καὶ τὸ παραπέτασμα ἀδλαίαν καλεῖν, Ὑπερείδου εἰπόντος ἐν τῶι κατὰ Πατροκλέους „οἱ δ' ἐννέα ἄρχοντες εἰσιτῶνο ἐν τῆι στοῶι, περιφραζάμενοι τι μέρος αὐτῆς ἀδλαίαι“* (tudi *parapetazmo* [pregrinjalo] smemo imenovati zaveso po Hypereidu, ki je dejal v govoru proti Patrokleju »devet arhontov se je gostilo v stebrišču [dvorani], ogradivši en del stebrišča z zaveso). Kaj si je Pollux pri tem mislil, ne vemo; toda drugi citati istega Hypereidovega mesta (fr. 136 Bl.<sup>2</sup>, prim. Bethe, Pollux k str. 237, 4) govore jasno o *παραπέτασμα τῆς σκηνῆς*, tako da se je moglo pri Hypereidu iz konteksta spoznati, da se je vršilo omenjeno pogoščenje v gledališčni *στοά*. Ta *ἀδλαία* pa ni bila gledališčna zavesa, ampak poljubno sukno. Zanimivo je to mesto samo zato, ker nam pripoveduje nekaj o nekaki dvorani na zadnji strani skene. Iz njenega fundamenta (gl. Frickenhaus, slika 25, 26) se vidi, da je bil njen zahodni, poleg starega svetišča ležeči del tudi arhitektonično oddeljen: bila je obednica arhontov. Take dvorane ali veže so rabile tudi sicer za bankete.

Frickenhaus razpravlja (str. 68 nsl.) natanko o uprizoritvah nove komedije v Atenah ter dokaže, da se je vsaka Menandrova komedija igrala pred dvema hišama, ki sta bili sosedni in v ozki zvezi. Proskenijeva stena je imela že v 5. stoletju trojna vrata. V tem se strinjajo Dörpfeld-Reisch, Puchstein in Frickenhaus. To sklepamo tudi iz Acharnjanov, iz Miru in iz Lysistrate; posebno jasen v tem oziru je še Eupolijev fragment (42 Kock, Frickenhaus, str. 8) *οἰκοῦσι δ' ἐνθάδ' ἐν τρισὶν καλιδίοις οἴκῃ' ἔχων ἕκαστος* (tu stanujejo v treh kočah, vsak zase). Uporaba vrat je zelo raznovrstna. V tragediji, kjer so srednja vrata neobhodno potrebna, nimamo nobenega zgleda za več kot ena stranska vrata. Tragični običaj nam kaže najbolje Orestija, katere prvi dve drami se odigravata pred isto palačo; druga drama uporablja ena stranska vrata, katerih prva drama ne porablja, ki pa so gotovo eksistirala. Komedija pa stranska vrata vedno bolj rabi. Ker je imelo torej že 5. stoletje troje vrat, pravi Frickenhaus (str. 68), imamo pri novi komediji dve možnosti: ali je pomenilo dvoje stranskih vrat ali pa le ena od njih skupno s srednjimi vrati hiše, ki so bile potrebne za igro. Zadnje bi bilo le pri malo komadih, pri Rudensu in morda pri Dyskolosu, kjer imamo svetišče s sosedno hišo. Sem bi spadali morda še pogostni primeri, kjer stanuje bogataš poleg reveža. Ker pa veljajo še pri Polluxu (IV 124 *τριῶν δὲ τῶν κατὰ τὴν σκηνὴν θυρῶν ἡ μέση μὲν βασιλείου ἢ σπῆλαιου ἢ οἴκος ἐνδοξος — ἡ δὲ ἀριστερὰ τὸ ἐπιτελέστατον ἔχει πρόσωπον ἢ ἱερὸν ἐξηρημημένον ἢ αἰκίος ἐστίν. ἐν δὲ τραγωιδίαι ἡ μὲν δεξιὰ θύρα ξενῶν ἐστίν, εἰσπτή δὲ ἡ λαϊά* = od jreh vrat ob skeni so srednja kralj. palača ali javna ali ugledna hiša — —, leva so zelo neznatne zunanosti ali pomenijo opuščeno svetišče ali neobljudeno hišo. V tragediji so desna vrata stanovanje za tujce, leva pa so zastrta) desna stranska vrata za odličnejša, leva za preprostejša, je skoro gotovo, da so se vobče uporabljala oboja stranska vrata. Če je temu tako, je moral ali gledalec srednja vrata ignorirati ali pa jih je režiser na kak način odstranil. Zato so pač na neapeljskem komedijnem reliefu (Dörpfeld-Reisch, str. 327) ena obeh vrat zastrta. Če so morala biti v novi komediji praviloma ena vrata zastrta, so morali gotovo imeti tudi lep zastor za to. Samo ne smemo pri tem misliti na moderno ali rimsko gledališko zaveso pred gledalci; zavesa je rabila tukaj le v to, da je zakrivala ena vrata. Tako je lahko dal tak zastor vzdevek heteri, ki za njeno lepo obleko ni bilo nič posebnega, in dalje je bil tak zastor prav prikladen za sliko čaščenega Demetrija.

S tem odpade eden glavnih razlogov W. Christa (n. o. m. str. 41) za eksistenco zavese. Sicer pa moramo še pripomniti glede Suidove notice *προσκήνιον τὸ πρὸ τῆς σκηνῆς παραπέτασμα* (zavesa pred skeno), da se na Suido samega često ne moremo zanesti, saj vemo, da pri svojih biografskih in stvarnih podatkih često stvari zamenjava in meče v napačen lonec; in pa še, tudi če bi vsega tega ne bilo, se dotična notica kaj lahko nanaša na helenistično dobo, ki pa tudi ni poznala velike zavese.



Christ in zagovorniki zavese se opirajo nalje še na besedo *aulaeum* (= zavesa), ki je izpcljana iz grške *αὐλαία* in pomeni prvotno le zastor ali preprogo sploh, zlasti zastor na vratih. Če navajajo, da se je pomen besede *προσκήμιον* izpreminjal, bi pač lahko tudi pripustili, da se je izpremenil ali izpreminjal tudi pomen besede *αὐλαία* in da je dobila ta beseda šele pri Rimljanih pomen «gledališke zavese». Izraz sam — ako ni drugega razloga — nikakor ne sili, da bi mislili, da so ga Rimljani prevzeli obenem s predmetom samim.

## 2. Antične drame.

Eksistenco gledališke zavese torej zaman iščemo v monumentalnih in napisnih virih ter starih poročilih. Preostaja nam še edini literarni vir, ohranjene drame same. Prej pa moramo še omeniti, da tudi E. Bethe (n. o. m.) ne podaja nobenega dokaza za zaveso. Fiechter (n. o. m. str. 54) pravi, da je Bethe (str. 186) d o k a z a l uporabo zavese. Ni mogel sicer dati izjave, kakšna naj bi bila ta zavesa, toda iz raznih antičnih dram je sklepal, da so morali dekoracije pred začetkom igre postavljati zadaj za zaveso.<sup>3</sup> Vendar velike splošne zavese stara doba ni mogla imeti, če je ni imelo niti helenistično gledališče. Pročelje starogrškega prizorišča, pravi Fiechter, je moralo imeti v drugi polovici 5. stoletja večje odprtine, ki so se dale po potrebi zagrniti s posameznimi zastori. Tako se dajo Bethejeve scenične zahteve brez ugovora izpolniti. Tako zakončenje s posameznimi zastori zadostuje še v helenistični dobi. Šele rimska doba pozna veliko splošno zaveso.

Odprtine, odnosno vrata so mogli zagrniti s poedinimi zastori, ako je bilo treba izpremeniti dekoracije za naslednjo dramo. To ni le domneva, ampak to potrjujejo tudi pompejanske slike, zlasti slika Admeta in Alkestide, kjer visi zastor, ki je na dveh koncih pritrjen. Podobne zastore kaže tudi slika Medeje in Phaidre. Za helenistično pročelje, pravi Fiechter, smemo smatrati take zastore za utemeljene. Tehnično ne dela to nobenih težkoč. Splošna velika zavesa pa je bila nemogoča, to lahko rečemo z vso gotovostjo, odkar poznamo obliko stavbe.

Tudi Bethe sam priznava (str. 186), da ni mogoče doprinesiti dokazov za zaveso v 5. stoletju. Pravi le, da se mora konstatirati, da so Rimljani kakor dramo in gledališče, tako tudi zaveso prevzeli od Grkov, češ, ime »*aulaea*« dokazuje grški izvor. (Prim. zgoraj str. 17 nsl.; Reisch, Paulys Real-Enz. Str. 2399.) Prav za prav ne prinaša Bethe napram starejšim zagovornikom zavese prav nič novega; verjetnost svoje hipoteze utemeljuje bistveno le z domnevo, češ, da je bil grški čut za časa Euripida, zlasti proti koncu njegovega delovanja, tako razvit, da bi se bili Atenci spotikali nad preprostostjo starejših uprizoritev. Na str. 186, op. 1, pravi, da se je K. Weissmann (n. o. m., str. 33 nsl.) dobro boril za zaveso, da pa je na žalost

<sup>3</sup> Iz sledečega, kar navaja Fiechter, se mi zdi, da je Fiechter hotel reči, da je Bethe »skušal dokazati«.

svoje rezultate pokvaril s tem, da je zaveso prenesel tudi na Aischyla. Na str. 197 pa pravi, da bi se bili Atenci spotikali nad tem, če bi se pred njihovimi očmi igralec vlegel in neposredno nato izjavil, da leži tu že šest dni. Jaz ne razumem, zakaj ne bi tega trpeli gledalci za časa Euripida, če so to trpeli za časa Aischyla in tja do l. 427., ko naj bi bila po Betheju vpeljana zavesa. Tega se zaveda menda tudi Bethe, ko govori (str. 198) o Aischylovem Agamemnonu in pravi: Že l. 458. je začel Aischylos Agamemnona z govornom čuvaja, ki čaka že leto dni na ognjeno znamenje:

*θεοὺς μὲν αἰτῶ τῶν δ' ἀπαλλαγὴν πόνον  
φρουρᾶς ἔπειτα μῆκος, ἦν κοιμώμενος  
στέγαις Ἀτρειδῶν, ἀγκαθεν, κνυὸς δίκην, ...*

(Bogove prosim, da bi me rešili naporov tega že eno leto trajajočega straženja, ko moram ležati na strehi Atreidov na komolcih kot pes...).

To mesto, pravi Bethe, je posebno zanimivo, ker nam kaže, da so že takrat čutili potrebo, ki jo je pozneje zadovoljila zavesa. Več pa ne dokazuje. Aischylos si je pridobil prednosti, ki jih je nudila šele zavesa, na najpreprostejši način, še preden je imel zaveso. Čuvaj leži na strehi palače, na skeni. To je isti kraj, pravi Bethe, na katerem se pojavi Darejev duh v Peržanih, kjer predstavlja koliba grob. Tu in v Agamemnonu je Aischylos genijalno izrabil možnost, da je igralec lahko dospel iz notranjosti na »platformo«. Stena kolibe nadomešča tu zaveso. V trenutku, ko pomoli čuvaj glavo skozi streho, se je začela njegova igra in deklamacija; občinstvo je moglo misliti, da se je vzravnal, dočim je prej ležal.

Tako zna Bethe razložiti Agamemnona, dočim si vseh drugih začetkov dram ne more razložiti brez zaveso.

Videli bomo, da se začenja primeroma prav malo dram s tako zvano »gotovo skupino«; če bi bila zavesa, bi se je bili pesniki gotovo bolj posluževali. Tudi pri komikih ne najdemo sledu o zavesi. Mislím tudi, da bi se bil Aristophanes tudi iz zaveso tu pa tam ponorčeval, če bi bila v rabi, kakor se je norčeval iz raznih »mašinerij«.

Da grško gledališče v 5. stoletju ni moglo imeti zaveso, ampak da so osebe nastopale iz poslopj ali pri stranskih vhodih prizorišča ali orkestre in zavemale tisti položaj, ki je odgovarjal začetku dotične drame (Alb. Müller, n. o. m. str. 168), dokazuje to, ker je bil oder in orkestra ena, nerazločljiva celota, da je ločenje odra od orkestre in gledališča po zavesi nasprotovalo ideji dramatičnih uprizoritev, ki prvotno niso bile igre za ljudstvo, ampak slavnostne prireditve vsega ljudstva na čast boga (Alb. Müller, n. o. m., str. 170). Dalje moramo pomniti, da je značilno za staro dramo vstopanje in nastopanje, ne skupine, odnosno miren položaj poedinega igralca. Saj se je drama razvila iz zbornskih nastopov! Še v Aischylovih Hiketidah je zbor *πρωταγωνιστής* (prvi igralec), kajti glavna oseba so Danajke. In vemo, da so vsi dramatiki žrtvovali tradiciji zelo, zelo mnogo. Saj vidimo, da se je ohranila

tudi satirska drama edinole zavoljo tradicije. Če bi ne bila pesnikov vezala tradicija, bi se bil vsaj Euripides gotovo večkrat otesel junaške pripovedke morda popolnoma, saj se često bori z njo, ker mu je za njegovo svetovno naziranje preozka. Ljudje Aischylove dobe so smatrali še za veliko čast, da bi bili vredni potomci herojev in vršili slične čine; v Euripidovem času pa ni bilo več tako. Če naj bi bila tragedija še takrat Atencem predstavljala idealno sliko njihovega življenja, je morala prenehati biti herojska. To je spoznal Euripides. Toda s tem je prišla v tragedijo disharmonija, tako da je bil nadaljnji razvoj nemogoč. S smrtjo Sophokleja in Euripida je prenehal razvoj atiške tragedije in ta razvoj je ustavila baš ta disharmonija še bolj nego to, da je bila snov pripovedke izčrpana.

Tako prehajamo k onim dramam, na katere se sklicujejo zagovorniki zaves v dokaz, da je morala biti takrat zavesa v rabi. Reisch, ki za drame, s katerimi se hočemo v naslednjem baviti, zahteva še v knjigi *Das griechische Theater* (Dörpfeld-Reisch, stran 252. nasl.) uporabo zaves, je svoje mnenje v akademičnih predavanjih na dunajski univerzi »Dramatische Aufführungen bei den Griechen und Römern« iz l. 1909. izpremenil v toliko, da je izjavil pri obravnavi posameznih dram: »Wer sich das so nicht vorstellen kann, der nehme einen Vorhang an.«

Res vidimo pri nekaterih dramah v začetku »gotove skupine«, ki so pri nas pripravljene, preden se dvigne zavesa, toda Grkom ni bilo nič čudnega, če so igralci pred njihovimi očmi šele nastopali. (Prim. Fr. Groh, *Řecké divadlo*, Praha 1909, str. 219.) Pa tudi to se je dalo napraviti dosti naravno.

Pri Aischylu imamo »Agamemnona«, ki se začenja tako, da bi v modernem gledališču zahtevali zaveso in bi jo bil tudi Aischylos uporabil, če bi jo bil imel. Čuvaja na strehi smo z Bethejem pravkar razložili. In tudi med zagovorniki zaves ni nikogar, ki bi trdil, da je bila za Aischyla zavesa v rabi. Po mojem mnenju bi moral Bethe šteti med drame, ki se začenjajo z gotovo skupino, tudi Aischylovega Prometheja. A baš ta drama nam jasno kaže, da ni bilo zaves. Kdor gleda na starogrško dramo z modernim očesom, temu bi gotovo bolj ugajala gotova skupina: Kratos, Bia, Hephaistos, ki pribijajo Prometheja na skalo. Toda ta skupina se je tvorila pred gledalci: Kratos in Bia, zastopnika fizične sile, nastopata v spremstvu Hephaista in vlečeta Prometheja na prizorišče.

Najbolj zapeljiv za tiste, ki iščejo zaveso, katere nimamo, kakor smo videli, nikjer sporočene, je začetek Sophoklejevega Kralja Oidipa. Začenja se s prologom Oidipa:

*Ὁ τέκνα, Κάδμω τῶν πάλαι νέα τροφή,  
τίνας ποθ' ἔδρας τάσδε μοι θεάζετε  
ἰκτηρίους κλάδοισιν ἔξεστεμμένοι;*

(Oj deca, deda Kadma mladi rod, pokaj sedite tu v nakitu prošnjih oljk?) Oidipus stopi iz dvorca in obstane pred skupino, ki ga spoštljivo pozdravlja. Skupino tvorijo dečki in mladeniči ter nekaj sve-

čnikov; v rokah drže oljčne mladike. Kdor meni, da se je ta skupina sestavila tako, da tega ni nihče videl, in da se je dvignila zavesa ter skupino odkrila, ta misli preveč moderno. Baš ta skupina je mogla nastati na preprost način, da bi to ne motilo niti modernega gledalca, ki ni nikoli čul o postanku in uprizoritvi grških dram. »Kralja Oidipa« je otvorila nema igra. Morda bi mogel kdo nemi igri ugovarjati, češ ob tako žalostno svečani priliki si je nem sprevod težko misliti: vsaj pesem molitve bi spremljala mladeniče in svečenike pred kralja. Toda »nemo igro« nahajamo tudi že v Aischylovih *Ἐπτά* (Sedmorica proti Thebam). Eteokles vstopa s someščani in jim potem govori. Imamo prolog: igravec odvarja tragedijo, ne zbor. Eteokles nas poučuje o predpogojih dramatične situacije. Dečki in mladeniči pod vodstvom kakih treh priletnih svečnikov so nastopili na desni (za gledalca) strani prizorišča, z oljčnimi mladikami v roki, ter sedli na stopnice oltarjev pred kraljevo palačo. Ko je bila skupina »gotova«, je stopil iz dvora kralj Oidipus ter jih nagovoril: *ὦ τέκνα, Κάδμου τοῦ πάλαι νέα τροφή . . .*

Podobni prizori so v Euripidovih Heraklidih, v Herakleju in v Hiketidah. Toda nikjer nam ni treba operirati z »gotovimi skupinami«, ker povsod te skupine lahko tvorimo pred očmi gledalcev. Za Heraklide priznava to tudi Bethe (n. o. m., str. 195. nsl.) in to celó poudarja v nasprotju s Heraklejem in Hiketidami, da bi prodrl s svojo trditvijo, da je zavesa vpeljana z letom 427. Ta njegov poskus zavrača tudi Frickenhaus (str. 10. nsl.) in pravi, da je ostalo prizorišče Orestije tudi prizorišče Sophokleja in Euripida. V Heraklidih vstopajo Heraklejevi otroci pred očmi gledalcev in med tem, ko govori Jolaos prolog, posedejo ob Zeusovem oltarju:

V. 31. nasl. *πάσης δὲ χώρας Ἑλλάδος τητόμενοι  
Μαραθῶνα καὶ σύγκληρον ἐλθόντες χθόνα  
ικέται καθεξόμεθα βώμιοι θεῶν*

(vsa zemlja hellenska nam je zaprta; prišli smo sem in sedamo k oltarju...).

Prav tako vidimo v Herakleju, v. 44. nasl. (cit. po Wilamovitzu, Eurip. Herakles, Berlin 1909):

*ἐγὼ δέ . . .  
σὸν μητοὶ τέκνα, μὴ θάνωσ', Ἡρακλέους  
βωμὸν καθίζω τόνδε Σωτήρος Διός . . .*

(da rešim Herakleju deco, sedim tu z materjo pred oltarjem Zeusa Rešenika), da sede pred Heraklejevim domom na stopnicah žrtvenika Amphitryon, Heraklejeva žena Megara in trije Heraklejevi sinčki.

In Bethe (n. o. m. str. 195.) dostavlja še, da že dolgo tu sede:

v. 51. nasl.: *πάντων δὲ χρεῖοι τάσδ' ἔδρας φυλάσσομεν,  
αἴτων ποτῶν ἐσθῆτος . . .  
. . . ἐκ γὰρ ἐσφραγισμένοι  
δόμων καθήμεθ' ἀπορίᾳ σωτηρίας*

(brez vsega tu sedimo, brez jedi, brez pijače, brez obleke ... kajti zaprt nam je dom in sedimo tu brez nade na rešitev).

Toda nič ne dé. Vstopili so pred očmi gledalcev in ti se niso nad tem prav nič spotikali; to bi storili mi moderni, ne pa tedanji gledalci. Sam Wilamovitz, ki pozna grški svet in grško življenje tako, da sam živi tako rekoč v njem, pravi (prim. Herakles, str 210. nasl.), da se mora človek, ki hoče umevati grško dramo, iznebiti vseh modernih predsodkov in mora razumeti pogoje, ki so eksistirali za starega pesnika in za gledalce. Antično občinstvo ni šlo v gledališče »na igro«, ampak k slavnosti, prirejeni na čast boga, ni sedlo in čakalo, kdaj se dvigne zavesa, bilo je v slavnostnem razpoloženju ter se ni brigalo za priprave na prizorišču. Šele ko je glasnik naznanil, da se igra začenja, je obrnilo svojo pozornost na sceno, ki je bila med tem že pripravljena. Zato so se skupine prav lahko utvorile pred njihovimi očmi in, ko je bilo dano znamenje, so osebe začele govoriti in nihče se ni spotikal nad tem, če je na primer tu v Herakleju pravil Amphitryon, da sedi že dolgo tu. Če pomislimo, kakšne zahteve so stavili na domišljijo gledališkega občinstva tudi sicer, se ne bomo čudili, če je občinstvo živelo s svojimi junaki šele od trenutka, ko je Amphitryon začel govoriti, čeprav so ga malo prej videli vstopati z Megaro in Heraklejevimi sinovi.

Istotako kakor v Herakleju je nastala tudi v Hiketidah skupina zbora in Aithre, ki sedi na oltarjevih stopnicah, pred očmi gledalcev:

v. 8, nasl.: *εις τάσδε γὰρ βλέπασ' ἐπενξάμην τάδε  
γοαῦς, αἱ λιποῦσαι δώματ' Ἀργείας χθρονός  
ἰκτῆρι θαλλῶ προσπίτνουσ' ἐμὸν γόνυ . . .*

(K molitvi me je nagnil pogled na te-le žene, ki so morale zapustiti svoj dom v Argu in mi s prošnjimi oljkami v roki klečé pred nogami ...)

v. 33. nasl.: *μένω πρὸς ἀγναῖς ἐσχάταις δυοῖν θεαῖν  
Κόρης τε καὶ Δήμητρος . . .*

(... čakam ob svetem oltarju dveh boginj, Kore in Demetre ...).

Tu je postanek skupine tako naraven kakor v Kralju Oidipu. Da je zbor pred očmi gledalcev vstopal, je bilo čisto običajno. In Aithra? Ta je mogla vstopiti iz ozadja ali prej ali pa istočasno z zborom. In le nekoliko domišljije gledalcev je bilo treba, da so razumeli, odnosno da so takorekoč v domišljiji pozabili, da je pravkar Aithra šele vstopila, čeprav je govorila zgoraj navedene besede.

Drugačnega značaja so prizori, ki nam kažejo v začetku dram ležeče ali sedeče osebe. Sem spadajo: Euripidov Orestes in Trojanke, Aristophanovi Oblaki in Ose.

V Orestu izvemo iz prologa, ki ga govori Elektra, da leži bolni Orestes pred palačo in ob njegovi postelji stoji Elektra:



v. 34, nasl.: *ἐντεῦθεν ἀγρίῳ συντακείς νόσῳ νοσεῖ  
τλήμων Ὀρέστης· ὄδε πεσὼν ἐν δεμνίῳς  
κεῖται . . .*

(zato medli nesrečni Orestes v strašni bolezni. Tu se je zgrudil in leži na postelji . . .)

V Trojankah nam pokaže v prologu Poseidon jadikujočo Hekabo, ki leži pred vrati šotora:

v. 36. nasl.: *τὴν δ' ἀθλίαν τήνδ' εἴ τις εἰσορᾶν θέλει,  
πάρεστιν, Ἐκάβην κειμένην πυλῶν πάρος,  
δάκρυα χέουσαν πολλά καὶ πολλῶν ὑπερ . . .*

(Če hoče kdo videti to nesrečnico, tu je, Hekaba; leži pred vrati in pretaka mnogo solzâ in za mnoge . . .)

Dvigne se šele v V. 98.: *ἄνα δόσθαιμον πεδόθεν κεφαλὴν, ἐπάειρε  
δέσσην . . .* (nesrečnica, pokonci glavo, dvigni vrat!).

V obeh imamo zbor ter skupino dveh oseb; ena leži, druga stoji. Zbor nastopi kakor običajno v orkestro. Oni dve skupini ni treba, da bi nastali za zaveso. Nastali sta pred očmi gledalcev. Ako je iz ozadja vstopil Orestes, odnosno Hekaba, — še preden je bilo dano znamenje, da se igra začenja — ter legel na svoj prostor, je občinstvo to komaj opazilo, zlasti ako uvažujemo, da prizorišče pred začetkom drame ni bilo prazno, ampak da so se vršile še zadnje priprave, recimo n. pr., da so služabniki v Orestu prinesli bolniško posteljo, na katero je legel Orestes. V hipu, ko so izginili služabniki, je pristopila k Orestu že tudi Elektra, bilo je dano znamenje, da se igra začenja, in že je prihajal zbor. Kdor se zamisli v situacijo ter pozna razvoj drame od prvih početkov, ne bo dvomil, da vse to, kar bi motilo današnje občinstvo, ni motilo občinstva 5. stoletja. — Tudi značaj prologov, kjer govoreča oseba predstavlja samo sebe in pričujoče osebe ter pripoveduje, kaj se na prizorišču godi, nam priča, da je bilo treba občinstvu šele situacijo razložiti, in tako je gledalec tudi izvedel, da je dotična oseba že dalje časa v tem položaju. Jasno je, da si je to predstavljalo občinstvo prav tako lahko in da ga je to prav tako malo motilo, kakor če se odgrne zavesa in občinstvo vidi, da nekdo tam leži. Pa še nekaj moramo vedeti, namreč da v starogrški drami vidimo in čujemo često, kaj se godi, le iz besed, in sicer že od Aischylovih dob. Tako n. pr. budi v Aischylovem Prometheju domišljijo občinstva Promethejev opis in le tako si občinstvo predstavlja, da se bliska in da grmi: »Zemlja se trese; grom zamolklo buči; žareče kače bliskov švigajo . . .«

V Aristophanovih Oblakih ležita Strepsiades in Pheidippides v nekaki veži, tako rekoč pred hišo, ko se komedija začne:

v. 8. nasl.: *ἀλλ' οὐδ' ὁ χρηστός οὐτοσί νεινίας  
ἐγείρεται τῆς νυκτός, ἀλλὰ πέφεται*

ἐν πέντε σισύραις ἐγκεκορδύλημένος·  
 ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ὀρέγωμεν ἐγκεκαλυμμένοι.  
 ἀλλ' οὐ δύναμι δειλαῖος εὐθεῖν ...

(pa tudi ta-le vrli mladenič [Pheidippides] se vso noč ne zbudi, ampak p...i, zaviti v pet kosmatih plaht. Pa če je tako, zavijmo se i mi [namreč Strepsiades] in smršimo. — Toda jaz revež ne morem spati...)

V Osah govorita Sosias in Xanthias prolog, ležeča prav tako pred hišo, ter na ukaz sina Bdelykleona stražita Philokleona:

v. 5. nasl.: Ξανθ. Οἶδ'· ἀλλ' ἐπιθυμῶ σιμκρὸν ἀπομειρηῖσαι.

(Vem, toda rad bi malo zadremal.)

Σωσ. σὺ δ' οὖν παρακινδύνευ', ἐπεὶ καὐτοῦ γ' ἐμοῦ  
 κατὰ ταῖν κόραιν ἤδη τι καταχεῖται γλυκῶ.

(Le daj [drzni se], ker se tudi na moje veke že razliva sladki spanec.)  
 In na strehi spi Bdelykleon, da ne bi oče ušel skozi streho:

v. 67. nasl.: ἔστιν γὰρ ἡμῖν δεσπότης ἐκεινοσὶ  
 ἄνω καθεύδων, ὁ μέγας, οὐπι τοῦ τέγονος

(tam-le gori nam spi gospodar, naš veliki, gori na strehi).

Tudi ti dve skupini sta mogli nastati tako, kakor v Orestu in v Trojankah. Da, baš poslednja skupina, namreč v Osah, je zame dokaz, da ni bilo zaves. Bethe in oni, ki se borijo za zaveso, si predstavljajo zaveso pritrjeno na koncu obeh paraskenijev. Ta dva pristavka, ki držita pravokotno od vsake strani skene proti orkestru, sta bila s to enako visoka in torej tako visoka bi naravno bila morala biti tudi zavesa. Za njo bi se bila pač lahko sestavila skupina pred skeno, t. j. Sosias in Xanthias, Bdelykleona na strehi skene pa je bilo vsekakor videti, ko je tja prišel. Če pa priznamo, da je le-ta mogel nastopiti pred očmi gledalcev, zakaj bi ne moglo biti isto s skupino pred skeno?

Slednjič trdi Bethe, da tudi v Acharjanih Dikaiopolis že dolgo sedi pred kočo ter si krajša čas. Ali sedi že dolgo ali je pravkar prišel, to je za naše vprašanje vseeno; glavno bi bilo le, da sedi, kajti pri zavesi ali brez zaves nam pove šele monolog, kako dolgo sedi. Nikjer ni laže predstavljati si vstop kakor tu. Dikaiopolis pride in sede. Celo moderno gledališče bi bržkone začelo komedijo tako, da bi se dvignila zavesa, pokazala prizorišče in Dikaiopolis bi prišel izza ogla, sedel in začel modrovati.

Tako vidimo, da nam gledališke zaves, o kateri ni ne v monumentalnih, ne v napisnih virih in ne v literarnih sporočilih nobenega sledu, tudi ohranjene drame ne izpričujejo, ker se dajo tudi maloštevilni začetki dram s tako zvanimi »gotovimi skupinami«  
 čisto naravno in starogrški dram bolj prikladno raztolmačiti. Priznati pa moramo, da je modernemu režiserju ugodneje, uprizoriti take drame z uporabo zaves, toda to stališče za nas ni merodajno.

## O NEKATERIH IMENIH IN O ČAKAVSKEM NAGLASKU V BELI KRAJINI.

Dr. M. Malnerič.

K narodnemu spoznanju samega sebe spada tudi razumevanje imen, osebnih in krajevnih; za sorodnost govora pa se mi zdi posebno važna sorodnost naglaska; zato združujem v tem članku stvari, ki sicer ne spadajo v isto stroko, ki pa lahko služijo istemu cilju. — Vprašanje čakavskega naglaska je našemu občinstvu premalo poznano, akoprav nam lahko odpre nove vidike za rešitev problemov, ki jih večina naše izobražene javnosti ne presoja zadosti objektivno. Ne istovetim sicer čakavskega akcenta s hrvatskim, menim pa, da ga ne moremo imenovati srbskega, ker ni dokazano, da bi bili Srbi med Ibrom in Drino kedaj naglaševali po čakavsko.

### I. Imena.

Bajuk, belokranjski priimek; Bauk, priimek v Boki.

Balkovci gl. Brajsko.

Bedenj, vas pri Črnomlju; Badaanj, selo na Kopaoniku.

Beljko, rodbinsko ime v Črnomlju; odtod tudi Beljčji vrh, vas pri Črnomlju; ime Beljko v starih srbskih listinah.

Bogina vas pri Podzemlju, Boğa vas pri Stični; bog — delež, »zlega boğa vživa«, gl. Berneker, Slav. etym. Wtbch., str. 67, a pomen prim. z rusko »dača« — 1. delež, 2. malo posestvo na deželi.

Brajsko, okolica Kostela, Brajci ob gorenji Kolpi; o zvezi z imenom Brevkov (Breuci) gl. zlasti L. Niederle, Slovanské starožitnosti, II/1, str. 162, op. 2.; (prim. tudi moj »Tobolček«, na str. 5.). Sela Braiči v Boki, v Bosni in pri Čačku; ime Braja je »vlaško« ali prabalkansko, ilirsko. Maretić pravi, da je »brajo« — brat, enako tudi »bajo«, odtod Brajmil, Brajislav in Balko, t. j. Bratoljub; Balkovci, vas pri Vinici, so torej Bratoljubci; najbrž spada sem tudi zgoraj navedeni priimek Bajuk. Prim. Maretić, O narodnim imenima i prezimenima u Hrvata i Srba, Rad, knj. 81, str. 114 in knj. 82, str. 144. Balkovci je tudi ime vasi na Podolju pri Voločiski.

Brdarce, Brdarce-Šipek, seli pri Črnomlju, občina Butoraj, — prim. ime gore Bitoraj v Gorskem kotaru; v Dobrovišu pod Ostrcem, — prim. ime sela Ostrca na Gorjancih —, živi pleme Brdarcev (7 hiš); Brdarci so tudi v Dolni Melni na Krajištu, kamor so se priselili iz Božice; tam je tudi vas Šipkovića, — prim. Nikolić, Krajište i Vlasina, iz 18. knj. srpsk. etnograf. zbornika, Bgd. 1912. Tu čitamo tudi imena zemljišč Jerić, Izlak, — prim. Izlake v litijem okraju, ime vasi Kšle, prim.

Kašelj pri Ljubljani; beseda Kšle je baje turška in pomeni pašo; nadalje srečamo tam ime zemljišča Šip'k in vasi Kriva Veja, — prim. Za Vejami v Črnomlju —; Nikolić razlaga to ime iz staroslov. »veja«, srbskohrv. grana. — Šipak je tudi vas na Hrvaškem.

Bušina vas pri Metliki; Bušinci, selo na Rudniku. Bušince, vas pri Toplicah, Bušin in Bušina, seli na Moravskem.

Butála, rodbinsko ime v Beli Krajini, Butálja, Butáľja, priimek na Hrvaškem; rumunsko ime Bota, Buta, italijanski priimek Botallo; Butko, starohrvaški priimek, Butmir, selo pri Sarajevu. Maretiću je Buta isto kot Budimir, Rad, knj. 82, str. 87 op. 7.

Čudno selo pri Črnomlju: čud' — orjak, ober.

Dejani, selo pri belokranjski Preloki; sela Dejani, Dejanovci na Balkanu; Dejan je vlaško ime.

Deskova vas v belokranjskih Poljanah: Desko — Desislav; nima nikake zveze z — deskami (»Bretterdorf«).

Dobljiče (Dobljiči?), vas pri Črnomlju: dóbelj, doblja, -e, »sposoben«, rusko; dóblest' »plemenitost, hrabrost, vztrajnost, duševna velikost«. S »toplicami«, kot meni Žunković, Die Slaven ein Urvolk Europas, 1911, str. 25, nimajo imena Dobl, Dobilhof in slična, tako tudi Dobelgogesdorf v Kosovem Gradivu, III, št. 201, nobene zveze; prim. Berneker, Slav. etymol. Wörterbuch, 1908—13, str. 205. Maretić navaja iz »Monumenta Slavorum meridionalium«, VII, 383, ime Doblisláv, Rad, knj. 81, str. 117: iz »čedadškega evangelija«.

Draga, krajevno ime v Beli Krajini, po Kočevskem in Hrvaškem, a tudi po drugih slovenskih krajih. Draga pomeni nizko ležečo, poglobljeno ravnino, dočim pomeni »poljana« višje ležečo ravnino, a v Dalmaciji tudi »trg«.

Dragoš, vas pri Adlešičih, Dragoš, priimek prav tam; Dragoševo selo v Boki.

Drežnik, vas pri Vinici in pri Banja Loki: od »drezga« = gozd; odtod tudi Draždani, Berneker Slav. etym. Wörterb. str. 222. — Drežnik je tudi ime vasi ob izviru Korane.

Gladloka, vas ob Kolpi; »glad« — »glatt anliegend«.

Grdanji skedenj, podzemeljska jama nad Črnomljem; Grdiša, priimek v Črnomlju: Grd, Grdan je staro rodbinsko ime; grden: »ponosen«, velik. Odtod tudi ime vasi Grdune pri Preloki ter priimek Grdēšič (Črnomelj, Čudno selo).

Hreljin, vas pri belokranjskem Dolu; vas na Hrvaškem pri Ogulinu: Hrelja, hišni priimek v Beli Krajini; Vitezović razlaga to ime za slovansko ime boža Herkula.

Knežina, seli pri Črnomlju in pri Gostivaru, kjer je tudi vas Tuhin; Knežica v Dalmaciji; iz imena Knežina smemo sklepati na nekdanji knežinski ustroj v Beli Krajini. V Boki pomeni »knežina« samoupravni odlomek občine, katerega zadeve se rešujejo na »bracki«; cerkev sv. Trojice v Kutih so zgradili »o brackom kruhu i torbici«; bracka je imela tudi svoje sodstvo, prim. Nakićenović, Boka, str. 338—340, Naselja srp. ze-

malja, knj. 9, Bgd., 1913.<sup>1</sup> Sicer pa bi morda smeli sklepati iz »knežine« na kraljevinsko ustavno ozadje dotičnega ozemlja; sestavljenke srečamo, ako se ne motim, samo v jugovzhodnem delu Slovenije in pri Blatogradu na Koroškem.

K u k a r, priimek v Beli Krajini in starohrvaško ime; vas pri Vrliki v Dalmaciji.

L o k v e, Lokva, Lokvice: ime vasi, zemljišč in studencev od Sevnice in Gorice pa do južne Macedonije in do Timoka.

M u h a v a s n i »Fliegenderdorf«, ampak Muhova vas. Tako je brzkonca tudi Jelenja vas — Jelen(ova) vas, a ne »Hirschdorf«.

N e m a n i č, priimek pri Metliki: oni, ki ne mani, ne vara (Maretič).

N e r a j e c, vas pri Dragotušu: Nerad, osebno ime in ime vasi pri Krivi Palanki; Neradnovci v Prekmurju.

P r i b i n c i pri Bednju, Pribanji izpod Vinice; Pribina.

R a d o š e, vas pri Metliki; Radoš, pašnik v Krivošijah; priimek.

R a d o v i č i, vas tik Metlike; selo v bokeljski občini Krtolah, priimek v Boki, n. pr. v Risnu in v Drobniču, kamor so se Radoviči priselili iz Črne gore; med krtolskimi Radoviči so najstarejši B a n i, ki so se prej zvali Lošini (Nakičenič). Njih sorodniki so Reževiči, ki izvirajo tudi iz Črne gore ter spadajo med Paštroviče, znamenit rod, ki si je ohranil pod najrazličnejšimi vladarji največje samoupravne pravice. Tudi Režiči v hercegovskem Mojdežu so prišli iz Črne gore. — Prim. tudi ime župe Radovica nad Metliko, v kateri žive belokranjski Rež(e)ki.

R a j š i č i, domače ime v Črnomlju: Rajša, Radeša, Radešič.

R a s t ú v i c a, obrežje v Črnomlju: Hrastovica, vas pri Petrinji. Izpuščanje h-a je štokavsko, dočim je naglasek čakavski, kot n. pr. v besedah: Petróvo, »pri Anžičkóveh«.

R a s u l j e, Rosúlje, gozdovi pri Črnomlju; zemljišča ob Timoku. Rosulje se imenuje tudi hrib nad trgom Ljubnem v Savinjski dolini.

<sup>1</sup> Zanimivo je n. pr., da v Boki ni zadruge, pač pa se tam zavdajo svoje skupnosti bratstva; nekako na temelju takšnega narodnega bratstva je bila — najbrž že l. 809. po Kr. r. — v Kotoru ustanovljena cerkvena bratovščina sv. Nikolaja ali »bokeljska mornarica«, ki je nudila svojim članom medsebojno pomoč za razne slučaje kot neke vrste »vzajemna zavarovalnica«. Bratovščinski značaj priznava sedaj tudi I. Stjepčević v svojem Vodji po Kotoru, 1926; prim. pa o tem spis G. Gelcicha, Storia documentata della marinerezza bocchese, 1889. — Dočim nas spominja »župan« na prvotno samoupravno organizacijo, »knez« na organa kralja, nas spominja izraz »čelnik«, ki se je ohranil najdalje kot naslov starešine med macedonskimi Aromuni, na pastirsko, katunsko organizacijo. — P r i p o m b a. Tozadevno beležko o bokeljski mornarici sem poslal uredništvu »Časa« že 15. jan. 1926, ki jo zaradi pomanjkanja prostora navajam tu v skrajšani obliki; glavno mi je itak zaradi navedbe — vira, — Pisatelj. — Potrjujemo, da so navedbe te opazke in v op. 2, kar se tiče uredništva našega lista, pravilne. — Uredništvo.



**Sloviniči**, priimek v Dalmaciji; prim. vasi Slovenje na Koroškem, **Slovinci**, vas pri Požegi, **Slunj** (**Slovinj**, slovinski knezi — so se imenovali slunjski Frankopani; **Seljan** smatra Slunj za stari Vendum); Slovenska vas pri Kočevju, **Slavina**, Slavinja na Notranjskem i. dr. Slavski Laz pri Kostelu; stotnik Slavan, Slavina Vukodružić v vinodolskem statutu, Slovinja Gusić v 13. stol.

**Stojdraga**, vas na Gorjancih: Stojdrag-ova vas.

**Vidoši** (**Vidoše**), skupina hiš pri Sv. Vidu blizu Dobljič; **Vidošiči**, vas pri Metliki, **Viduševac**, vas pri Glini na Hrvaškem.

**Vimolj**, ime treh krajev v Beli Krajini, oziroma ob nje robu: vas pri Banjaloki, vas pri Čepljah in zaselje južno od Črmošnjic; ime pomeni vsekako isto kot češki: výmol, od vode »iz-mljet« jarek, čemur odgovarja tudi v vseh treh slučajih položaj vasi; prim. »vi«-gred; beseda je torej starinsko-slovenska.

**Vojna** vas tik Črnomlja, **Vojno selo** pri Plavi ob izlivu Lima, — Vojnoměstec na Češkem; **Vojin** (**Voja**); začo: vojinski, Vojinčan.

**Vranoviči**, vas pri Črnomlju in v bokeljskem Grblju, hrib nad dubrovačko Reko.

**Záštava**, vas pri Črnomlju in na Češkem; zástava — »Wasserschleuse«.

**Žeželj**, božja pot in hrib v Beli Krajini, **Žeželjc**, hrib tudi tam; Zeželj je v Dalmaciji priimek.

Zanimivo je morda ugotoviti, da izvirajo **Težaki** v Kotoru iz Božakovega pri Metliki. V Dalmaciji in v Bosni je domače tudi belokranjsko ime **Pečarič**.

Teško je razložiti belokranjska krajevna imena: **Talči vrh**, **Tanča gora**, **Tušev dol**, **Usar** [User]-lje], **Zapudje**. Prvo ime spravlja L. Podlogar v zvezo z Ivanom S. Tiefenthalom, ki je tam kupil l. 1380. vinograde od nemškega viteškega reda (Podlogar, Zgodovinski kazipot po mestu Črnomelj, rokopis, str. 72—3). Ali pa smemo morda misliti na osebna imena: Toljk (Tolislav) ali morda Taljub = Taljko, Tanko(vić), Tus (v žiškem hrizobulu), Oser(iates), Japud(es)? Ime Zapudje je že razlagal pok. L. Pintar. Osebno ime **Tanak** (odtoč Tanča gora) pozna tudi **Maretić**, Rad, knj. 32, str. 78.

Ime **Poljane** — tako razširjeno, posebno na Slovenskem, — srečamo celo v južni primorski Albaniji ob izviru Sušice.

Ne smemo morda meniti, da so plemenska, hrvaško ali srbsko se glaseča belokranjska krajevna imena nastala še-le ob naselitvi Uskokov; uskoškim imenom sem se tu namenoma izognil. Ime slovenske vasi Vidošičev pri Metliki je znano že iz leta 1145., ko je samostan v koroški Krki kupil vinograd v Vidošičih, da bi imel tudi vino iz »marke«, ki ga celo na dvorih ob slovesnostih niso smeli pogrešati; tako Podlogar, l. c. str. 66. Naj pri tej priliki še enkrat opozorim naše pravne zgodovinarje na članek I. Staz.[inskega, očeta župnika v pok. g. Stazinskega]: »Besedica o vinskih zadevah«.

Novice 1862, list 8. (navajam iz »Tobolčka«), ker se mi ta beležka zdi posebno važna za boljše razumevanje našega gorskega prava. — Kraji, imenovani po eni osebi, so bili prvotno najbrž enodvorci. — Ker so imeli že stari Slovani mesta, ne smemo n. pr. kljub »krstni slavi« kot češčanju prednikov pretiravati slovanskega patriarhalizma. — Množinsko osebno krajevno ime pa pač označuje za drugo ali bratstvo.

Roscher navaja v svojem delu: Nationalökonomik des Ackerbaues, 1875, str. 38, op. 5., da povprašuje Kirgiz rojaka, ko ga sreča: »Katerih sedmero očetov (prednikov) imaš?« Že osemleten deček mu zna odgovoriti. Tako je zavest plemenske sorodnosti posebno razvita med nomadskimi narodi; odtod njihov državni patriarhalizem, za kakršnega ni bilo n. pr. podlage med ameriškimi naseljenci. Tudi je navadno jezik pustinskih nomadov lep in bogat, n. pr. arabski, dočim je jezik lovskih narodov, — ki morajo na lovu molčati —, navadno reven: Indijanci govore brez naglasa in mimike, kot v snu (Roscher, l. c. str. 23, op. 13).

## II. Naglasek.

Jurij Kobe je opazil čakavski akcent v sv. kriški župi na Gorjancih. Toda tu ne nameravam govoriti o onem narečju. Trdim pa, da je smatrati tudi naglasek nekaterih Belih Kranjcev v južno-zahodnem delu Bele Krajine, zlasti Tančanov, Zapujcev in Poljancev (Stari trg) za čakavski. To je predvsem poudarek: vodé, travé. — V Boki sem si zabeležil sledeče naglaske: poslà, vodé, gospodìn, drvà, ovà, onà, ové, oví, ováj, lanské (godine), dobrà (noć), pri onóm, idéš, čitát, ležàt, smijáo. Radi enostavnosti naglasujem samo z ostrivcem in s krativcem. — G. A. Lokar, podpolkovnik generalnega štaba, pisatelj knjige: Šport, Ljubljana, 1920, mi je potrdil, da naglasujejo tudi Črnogorci katunske nahije: vodé; tudi sem slišal naglaske: iz zemljé, zemljúm in še nekaj drugih čakavskih, tudi glagolskih, iz ust kmeta iz Bjelošev blizu Cetinja. G. Lokar mi je povedal, da je opazil celo poljanski »rep« na krilu Črnogork in da je slišal tam tudi (čakavske) izraze: postelja, streha, škrikljak (klobuk). Belokranjcu ne more biti težko na temelju teh podatkov izreči sodbo: to ni štokavski poudarek in štokavski govor! Nehote se spomniš tudi »zabunca« in dalmatinsko-črnogorskega koreta pa temnorusega, poljanskega tipa, ki ga lahko zlasti opaziš v Boki in v Črni gori. Ako poznaš bolje zgodovino, ti stopi pred oči tudi »Rdeča Hrvatska« popa Dukljanina (ki jo je L. Niederle odpravil z eno opazko), ali Dukljanska državnica.

Nekaj čakavskih naglaskov označuje že »vinodolski statut« iz l. 1288., kakor ga je izdal H. Jireček v svojem »Svodu zakonov slovanskih«, 1880, n. pr.: svojú voljú; tudi najdeš tam izraze: kí, ká kadi, — čakavske oblike, ki jih lahko čuješ tudi v Beli Krajini, prim. »Tobolček«, str. 21 in tam navedene članke J. Kobeta.

Slično naglasuje Pergošić v svojem prevodu Verböczijevega tripartita; gl. Kadlečevó izdajo, Bgd., 1909 in tam se nahajajočo

razpravo prof. Polivke na str. LXXXII in sl. Tako je poudarjal tudi Jurij Križanič, prim. V. Jagić, Život i rad Jurja K., Zagreb 1917, zlasti na str. 154: »Samo u jednom je pogledu Križanić bio zadovoljan sa svojim materinskim jezikom, t. j. u pogledu akcentuacije, koja je njeđa dvije stotine godina prije Antuna Mažuranića (ki je opozoril v svoji hrvaški slovnici iz l. 1859. na sorodnost čakavskega naglasa z ruskim) svojom velikom srodnošću sa ruskim jezikom istotako iznenadila, kao ovoga dvije stotine kasnije. Evo što kaže: »... nigdi že ne čujut se zavlaki (t. j. akcenti) glasa tako pravilni..., ni obličje... ruskomu jeziku tako podobno, kako se čujet u Hervatov... Ali pak to ne vezdi, nego liho u jednom malom kutu zemlji, okolo Kupiriki vo ujezdu Dubovca i Ozlja i Ribnika ostrogov...«

Razen čakavcev, zlasti kastavcev, naglasujejo podobno, — vsaj v nekaterih smereh — ikavci pa Virjani pri Belovaru. V Dalmaciji naglasujejo tako tudi Splitčani; tudi med dubrovniškimi okoličani »čuje se gdjekad po koji čakavski akcentat, kako vodê«, kakor pravi Budmani v svoji razpravi v Radu, knj. 65. Dubrovniški in budjevački (senjskega zaledja) naglasek pa tvorita prehod k štokavskemu, kakor je to pojasnil prof. Belić v svojem delu: Akcenatske studije, Bgd., 1914., I. del.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Že v rokopisu tega članka, ki sem ga izročil uredništvu »Časa« v aprilu l. 1926. sem omenil, da razprave prof. M. Rešetarja: Die serbo-kroatische Betonung südwestlicher Mundarten — nisem imel na razpolago. Tega nisem smatral za potrebno navesti v svoji beležki: »K poglavlju o srodnosti Južnih Slovena« v Dubrovačkem Listu z dne 31. julija 1926. Vsled tega mi je kritik dotične moje beležke, g. D. V. M., očitil v Hrv. Riječi, šte. 33 iz l. 1926., da »iznašam stvari kot nekakšno od sebe konstatovano novost«, dočim je že prof. Rešetar v omenjeni razpravi (ki je pa jaz v Dubr. Listu nisem navedel) ugotovil, kako da naglasujejo Črnogorci katunske nahije in Splitčani; Budmani pa neki da je ugotovil, da je mesto Dubrovnik že popolnoma sprejelo štokavski naglasek. Neosnovanost M.jevega očitka je razvidna iz tega, kar tu pojasnujem, pojasnilo, ki ga v političnem listu ne smatram za potrebno. Kar pa se tiče Budmanijeve ugotovitve, moram navajanje g. M. popraviti, oziroma zavriniti, ker navaja tudi Budmani (l. c.) nekaj prehodnih čakavsko-štokavskih oblik iz mesta Dubrovnika samega, kar je natančneje dokazal tudi prof. Belić v navedeni razpravi. Prof. Maretić pa je pokazal v Radu, knj. 70 in sl., da starejše »dubrovniške literature« brez čakavskega poudarka sploh ne moremo pravilno čitati, kar dovoljno pojasnjuje pomen čakavskega poudarka tudi za — Dubrovnik (!). Ker ne razpolagam z navedeno Rešetarjevo razpravo, ne morem vedeti, če je Rešetar res ugotovil čakavski naglasek v katunski nahiji in v katerih mejah, kajti na podlagi lastnega opazovanja se mi zdi ta meja čakavskega govora v Črni gori na zapadu preširoka — po ljudeh iz plemena Cuće, katere sem slišal govoriti in ki tudi spadajo v katunsko nahijo, bi sodil, da tam ne naglasujejo po čakavsko, dočim gre južnozpadna meja čakavskega akcenta gotovo precej daleč preko katunske nahije. — Značilno je tudi, kar navaja dr. J. Erdeljaniović, Naselja, knj. IV., str. 262—5, o črnogorskih Kučih: naglasujejo na poseben način, n. pr. dobrè; to je torej čakavski naglasek! — Za »žir« rabijo besedo želud, za vatra — oganj; »šuma« pravijo samo grmovju (»šiblju«), namesto »jeftino« govorijo »ceno« (!!), namesto »čuvati« pravijo »hraniti«. To torej ni albanski vpliv, pa ne more biti niti

Da v mestu Dubrovniku samem še danes ni popojnoma izginil čakavski govor, dokazuje najbolj izraz »čěsa«, ki ga rabijo v Dubrovniku »na tretjem Konalu« namesto »što«. Čěsa je namreč gen. sing. zaimka »čb« ali »ča«<sup>3</sup>, pri čemer je razen besede same posebno značilen tudi naglasek<sup>4</sup>.

Razen razprav Davorina Nemanica, Belokranjca, pa L. Masinga, M. Rešetarja, Leskienove slovnice in Beličevih del — večine teh del seveda nisem imel na razpolago — bi bilo treba v svrhu proučavanja čakavskega naglaska poseči tudi po rokopisu P. Vitezovičevega slovarja.

glede naglaska. Sosedni Albanci govorje »ograja« namesto ogradja; zato pravi Erdeljanović, da so morali biti ondi pred prihodom Srbov in Hrvatov neki drugi Slovani, ako so Albanci točno ohranili njihovo izgovorjavo. — Niederle se je vprašanju izognil na ta način, da smatra tamošnje prvotno prebivalstvo za samostalno pleme, ki ni bilo niti srbsko, niti hrvatsko in ki je šele pozneje prevzelo ti politični imeni (o. c. II/2, str. 379 sl.). Toda potem ne bi sploh smeli govoriti samo o »notranji diferenciaciji Srbov in Hrvatov«, kot jo razvija Niederle. Bolje je priznati, da sega vpliv čakavskega govora — do Albanije. To dokazuje najlepše čakavski naglasek. Tudi A. Jovičević pravi v svojem delu o Riječki nahiji, Naselja VII, govoreč o posebnosti narečja: ... »naglasak je mahom bliži poslednjem slogu, nego li kod Hercegovaca, n. pr. gospodar, Cetinje, Ljubotinj, loviti, košiti itd.; ili je naglasak dalji od kraja, što je vrlo rijedak slučaj. Naglasi nijesu onako oštri, kao u Hercegovaca ili naših Moračana. Po naglascima ima vrlo velikih razlika u Crnoj Gori... Kući kažu: momčē, čēk, cōk (človek, »člouk«) itd. Bjelopavličī: iz planinē.

Vidimo torej, da sega ta čakavski naglasek v Črni Gori precej dalje, kot segajo meje katunske nahije; gotovo naglasujejo slično tudi v Krajini in Primorju (v okolici Bara). To navajam, ker se mi zdi v tem oziru tudi prof. Beličev članek o čakavskem narečju v Narodni enciklopediji pomanjkljiv; natančnejše razglabljanje o vsem tem pa seveda ne spada v okvir tega mojega članka.

Čakavski naglasek je slovenskemu mnogo bližji, kot pa štokavski, posebno, ker naglasujejo štokavci po nekod rezko in s preplastično kvantiteto (»po češko«, kot je dejal neki ruski profesor), ki jo po nekod, n. pr. nad Dubrovnikom pač omiljuje prijetno valujoča se kromatika glasovnih višinskih intervalov. Ritmika pa, ki je zvezana s čakavskim naglavskom, približuje se morda še najbolj »numerorum iucunditati«. — Razen v krajih, ki sem jih zgoraj navedel, so v B. K. ohranjeni čakavski elementi tudi med katoliki na Gorjancih, gl. Mal, Uskočke seobe, op. 340 in tam navedeno Skokovo razpravo!

<sup>3</sup> Prim. M. Kušar, Čakavske osobine u današnjem dubrovačkom dijalektu. Program velikog državnog gimnazija u Dubrovniku za školsku godinu 1888/9.

<sup>4</sup> Tudi v »Gorskom vijencu« Petra II. Petroviča Njeđuša je vse polno čakavskih naglaskov

## PREGLEDI.

### IDEOLOGIJA NEMŠKEGA KATOLIŠKEGA DIJAŠTVA.

*Jože Pogačnik.*

Ni treba verjeti v Spenglerjev »Untergang des Abendlandes«, vendar je že knjiga sama zadosten dokaz, da nekaj v moderni kulturi ni v redu. Odtod sta pa možni dve poti: ali samo zaton kulture ali pa istočasno z njim rojstvo novega dne. In če je krščanstvo edina trdna podlaga vsake resnične kulture in če je Evropa še krščanska, potem moramo prej verovati v prenovljenje kakor v propad. Saj se govori dandanes tako drugod kakor pri nas o obnovi, o novem duhu, o novih gibanjih.

Ako govorimo o nemškem mladinskem gibanju, moramo razumeti gibanje v ožjem zmislu, namreč gibanje mladini imanentno, ono, ki izhaja iz mladine in prekvaša mladino in šele po njej celo človeško družbo. Če za druge narode velja istovetenje gibanja s katoliško akcijo, moramo za Nemce dobro ločiti med pokretom (Jugendbewegung) in društvi. Dočim slednja temelje na načelu osrednjega vodstva, rekel bi, na centralističnem principu, je pokret avtonomističen, rekel bi, atensko demokratičen. Delo društev imenujejo Jugendpflege in ga stavijo v vsaj delno nasprotje z Jugendbewegung. S tem sicer ni še rečeno, da sta si struji sovražni; bili sta si res v napetem nasprotju, a danes si vsaj v praksi nista več; tuintam sta si tudi idejno sorodni, kar je pri katolikih samo ob sebi umevno; a v osnovi sta le bistveno različni.

Liberalno mladinstvo na Nemškem datira iz l. 1896., katoliško iz l. 1909. Povodi, ki so ga obudili, so bili predvsem: zgolj razumarska šola, čije edini posel je nabijati možgane z visoko znanostjo; uklepajoče velemestje, ki odtrga človeka od naravne zemlje ter ga telesno in duševno pokveči; razbito velemestno družinstvo, ki je samo še »Bett- und Zimmereingemeinschaft zutiefst fremder Menschen«. Bolezen te nauči ceniti zdravje in ga ljubiti in negativne strani moderne družbe so priklicale v življenje hotenje po novem zdravju. Pobudo za katoliško mladinstvo so pač dali liberalni mladini, vendar je že v njej sami tlelo, in »Wandervogel« jim je le pomagal, da so nove ideje elementarno »doživeli«, to je uvideli njih časovno velevažnost in jih z entuziazmom vzljubili, si jih torej prisvojili in od znotraj živeli. Razvoj je šel pač od gole negacije, zabavljaštva in revolucionarnosti preko fantovske, sveže drznosti in razvojno-letnega iskanja (Problemwälzen) do neke ustaljenosti, realnosti in trezne močnatosti (od l. 1924., zlasti pa Quickborn-Osterthing 1926.).

Nas pa zanima tu le ideologija nemške katoliške mladine, ker ta določuje kot duševni princip vse historične stopnje gibanja; kar se zgodi, je le vidna posledica idej, ki gibljejo in vodijo to mladino. In skromno mnenje mnogih, ki to ideologijo poznajo in ne sodijo le po videzu in občih, vcepljenih predsodkih, je, da se za nemško katoliško



mladino ni bati, le da ostane zvesta izvoljeni poti. Da je nemška katoliška mladina danes pozitivna, gradeča, je dejstvo; »Neubau« ni le zgolj želja, ampak se uresničuje.



Idej ne živijo vse »zveze« z enako intenzivnostjo. »Neudeutschland« je najbolj mila, skoro polovičarska, nekako srednica med društvom in gibanjem, »Großdeutsche Jugend« je odločna in dela le v posamezniku, ni pa zveza; najbolj radikalen pa je »Quickborn«, za katerim gre »Jungösterreich« in »Neuland«, — le da sta ti dve čisto v sladkem varstvu cerkvenih krogov —, in zveza nemške mladine na Češkem, »Stappelstein«.

1. Časovno prva in na zunaj najprej opazljiva ideja mladine je **abstinenca**. Vprav abstinentški krožki Šlezije in potem tudi drugih pokrajin so bili zibelka kat. mladinstva. Dijaštvo na izletih ni iskalo zabave po gostilnah pri vinu, ampak v svežem lesu ob kapelici, kjer so najrajši opravili kratko pobožnost, in ob studentu — odtod ime Quickborn. Ne zdrže se pa le alkohola, temveč tudi nikotina, dalje se bore proti sladkosnednosti, požrešnosti in mehkužnosti sploh; tako da je njihova abstinenca pravzaprav njihova prostovoljna požrtvovalnost in askeza. Raztegnili so jo potem tudi na duševna področja ter začeli boj kinu, slabi knjigi, laži-gledišču itd. Načelo je: Proč z vsem, kar nas slabi in vleče k zemlji, kar nas dela tope, grobe in živalske! — Ko so nekateri starejši, ki so že stali v življenju, hoteli abstinenco opustiti ali vsaj oslabiti, je Quickborn v mlajših pokretaših odločno pribil na novo: »Abstinenz ist uns wesentlich«.

Pa čemu abstinenca? Mladinstvu je abstinenca sredstvo za vzgojo volje, značaja in neodvisne osebnosti, pot k ohranitvi zdrave prirodnosti in mladostne nežnosti ter nujni predpogoj duhovnosti; abstinenca jim je torej — kot pravi Guardini — simbol hotenja po pouduhovljenju. Dalje hočejo z odpovedjo nekaterih vsaj malo zaježiti pijančevanje svojega naroda in popolna odpoved naj bi brezmerneže naučila vsaj zmernosti. In končno se bo iz zdržnega življenja razvila sama po sebi nova, toliko potrebna, plemenita in prisrčna družabnost, ki ne bo več kakor dandanes nujno zvezana z alkoholom in bo vzpodbujala, ne pa tlačila s svojo praznoto ali celo banalnostjo in sirovostjo. — K vsemu temu naj vodi abstinenca; iz tega psihološko nujno izvirajo tudi druga mladinska stremljenja, ki pa zopet osvetljujejo in poglobljajo pojmovanje abstinenca. Sploh so ideje mladinstva med seboj v ozki organski zvezi, kajti so iz življenja zrasle in hočejo v življenje, ki je pa enotno. Abstinenca udejstvujejo vse struje nemškega mladinstva, dasi je Neudeutschland od svojih nikakor ne zahteva; prostovoljna žrtev tem več velja; predpisovati si je mladina itak ne dá, zahteva jo le sama od sebe.

2. Mladina zahteva življenje, svetá analiziranih in ostro omejenih pojmov, znanstvenih formul in eksaktnosti ne ljubi; učenjastvo ji pomeni nerealnost in brezkoristen posel. Najprej moram znati, pravijo, kar rabim za življenje. Iz pretirano racionalistične šole in iz

mladostne psihe, ki še ni tako razkosana v posamezne zmožnosti kot pri možu, je to stremenje razumljivo. Ne spoznavati sveta iz knjig in v zaprti mestni sobi ter kvečjemu v nedeljo vzeti zanko ter iti v zlikanih hlačah in visokem deškem ovratniku v mestni park metulje lovit, ampak v naravi, iz živega stika s stvarstvom samim spoznavaj svet! V lesu se uče razločevati drevje, na potu vidijo vse, industrijskih središč in mestnih ulic ne ljubijo — saj se je mladinstvo začelo vprav pri mestni mladini in je za njo najbolj zajelo ubogo delavstvo!

Dijak-mladin se ne peha za diplomami in doktorati, ker uvideva, da današnji učni sistem malo odgovarja resničnim življenjskim potrebam; da bi pa gojil znanost samo zaradi znanosti, mu je nezmisel; odpor proti pretiranemu kultu znanosti je časovno upravičen in nad vse koristen.

Enako mladin idej, prepričanj ne sprejema od zunaj, ampak jih mora v sebi preoblikovati, usoglasiti s svojim dosedanjim življenjem, doživeti jih mora; ne sicer — mnogokrat se tako razume — subjektivistično, ker katolicizem to izključuje, ampak objektivno resnično idejo moram strastno vzljubiti, z entuziazmom se je moram okleniti, živeti jo moram. Ideje morajo biti žive, če naj delujejo. Odtod odpor vsakemu vsiljenemu programu, odtod pa tudi čut za odgovornost pred lastnim bistvom («Verantwortung»).

3. Avtonomija mladosti. Moderni čas toliko govori o avtonomiji in to na vseh poljih: na narodnem (n. pr. samo Wilsonova samoodločba narodov, politična hotenja po celi Evropi, Afriki in Aziji), na socialnem (stanovske pravice in stanovska svoboda itd.), na znanstvenem in umetniškem («avtonomija duševnih področij», l'art-pour-l'art-izem). Poudarja se: »Vsakemu svoje!« To zahtevo stavlja tudi nova mladina. Dočim je ideal vzgoje, kar najhitreje ustvariti iz otroka za družbo porabnega moža po zgledu živečih odraslih, je mladinsko gibanje postavilo zahtevo, da se mladini prizna njena svojevrstna svojstvenost. Mladost ni le prehod v moža, ni zgolj sredstvo, ampak je tudi samostojna vrednota. Ima zmožnosti, ki jih nima nobena druga starost, in te je treba priznati in pustiti, da se uveljavijo. Entuziazem, podjetnost, pogum, čuvstvena gorkota, prisrčnost so velike pozitivne sile, lastne edino mladini. Kakor je detinstvo svet zase, tako tudi mladost ni isto ko možka doba. Zato nima nihče prava mladino uklepati v življenje, ki se mu njena bogodana svojstvena narava upira, trpi pod njim in se morda celo povziva. Mladost je nekako sredi med izključno nažonskim življenjem otrokovim in pretežno razumskim življenjem moževim; »to svojstveno ravnovesje med naravo in duhom je specifična vrednota mladosti« (Wyneken). To more in mora razviti le »mladinska kultura«. Ne obleči mladine v navade, vrvenje, okus starih, katerim velja često za najbistvenejši znak možatosti tobak, vino in groba šala, ampak mladina mora živeti po zakonu svoje prirode; ona rabi mladinskega »življenskega stila«. Ne nalagati mladini tisočero socialnih dolžnosti odrasle generacije, ne je uklepati povrhu še v dolžnosti številnih društev; ona zahteva svobode, ki jo rabi njena narava za svoj pravilni, organski razvoj.

Načelo avtonomije, ki je samo na sebi zdravo, nujno za pravilno vodstvo organizmovega življenja in za živo prenovljenje družbe absolutno potrebno, je pa mogoče dvojno: ali absolutno ali relativno. In tu je treba bistveno ločiti — žal se to često ne stori — med nemškim liberalnim in katoliškim mladinstvom.

V fluktuaciji kulture se je kot reakcija proti srednjeveški enotnosti kulture, življenja in enotnosti posamezne osebnosti v novi dobi razvila diferenciacija področij, ki je šla v ekstrem: tako imamo vedo, ki ne vé nič o življenju, umetnost, ki odklanja vsako zvezo z moralo, imamo politiko, ločeno od etike, etiko ločeno od religije itd. To brezpogojno avtonomijo duševnih področij imenuje Guardini »tragično razjedajočo silo« kulture. — Liberalni Wandervogel gre tudi v ekstrem; ne priznava za mladino nikake človeške avtoritete, mladina je odgovorna le sama pred seboj. (Razvpita Meißner-Formel pravi: »Die freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten.«) Edina avtoriteta zanjo je Bog in njih »voditelj« Kristus. Tako stališče mora seveda voditi do negacije avtoritete, do prevzetne samovšečnosti in do subjektivizma.

Katoliško mladinstvo je izklesalo svoj nazor o tej točki v l. 1920. Quickbornov »Thing« (zborovanje) je razpravljal tedaj o razmerju radikalizma in katolicizma. In so dejali: V nasprotju z liberalno mladino priznava katoliški duh objektivnost, kateri se mora posameznik podrediti. Spoštujemo objektivnost in izročila, ki jih želimo le živo nadaljevati iz svoje stvariteljske osebnosti. Kajti: »Gerade die Überspannung des Jugendbegriffes muß schließlich das Jungsein selbst zerstören« (Guardini). K bistvu pravega mladinstva nujno spadata poleg relativne avtonomije tudi ponižnost in pokorščina. Poudarjanje občestva in goja občestvene liturgične molitve, kar spada med najbolj priljubljene ideje mladinstva, prav tako pričata o pravi avtonomiji in stremljenju po objektivnosti. Često lahko slišiš v odgovor na očitke: »Ne morem razumeti; saj smo v našem času vprav mi mladini, ki toliko stremimo po objektivnosti.«

4. Iz tega je že razvidno stališče kat. mladinstva do avtoritete. Res, da je spočetka na mnoge premočno vplival absolutni avtonomizem Wandervogla in res so še danes v kat. zvezah posamezniki — ponajveč iz industrijskega zapada, kjer obupne delavske razmere silijo mlado dušo v razdražen anarhizem —, ki imajo še nekaj fašistovskega, boljševiškega duha, kakor pravijo, ali od ideologije mladinstva se ti oddaljujejo in osrednja zveza posreduje. Vse te nevarnosti so v Quickbornu povzročile »Thing« iz l. 1921., ki je določil sledeče o avtoriteti: brezpogojno priznanje. Določitev pravi: »V človeštvu imamo božje namestništvo, zvano avtoriteta. Zato gre njenim predstavnikom neko dostojanstvo, ki je žarek božje vseoblasti. Tako avtoriteto v družini, državi in šoli hočemo čuvati in jo smatramo za sveto, pa naj nam bodo njeni predstavniki kot ljudje všeč ali ne. K globoko zasidranemu načelnemu spoštovanju in voljni pokorščini nasproti predstavnikom avtoritete nas nujna vest. Tako prepričanje gojiti v sebi in

drugih je za nas nujni predpogoj za človeka dostojno občestveno življenje in za vsako uspešno vzgojo.« Isti Quickborn, o čigar pravilnem stališču do vidnih glav cerkvenega, državnega in vsakega družabnega organizma ni mogoče dvomiti, je poudaril, da ima pri njih »duhovni svétnik« prvo besedo v vseh verskih in nravnih vprašanjih, da pa njegove skupine kot take neposredno niso podrejene nikomur in da se kot skupine same upravljajo, iz sebe vólijo svoje vodje in se razvijajo iz sebe, ne pa na povelje voditeljev izven njih, kot je bilo v prusko-vojaški šoli in je ponajveč v društvih. Tako hoče Quickborn združiti z brezpogojnim priznanjem avtoritete pravilno samostojnost, da bo tako mladin ohranil npravno neoporečnost, značaj in svoje prepričanje tudi tedaj, ko bo stal v življenju sam. Vsak Quickborner mora biti do dna duše uverjen, da je avtoriteta le v naš prid, da nas vodi k smotrenejšemu udejstvovanju naših bogodanih sil in da prava avtoriteta ne uničuje osebnosti, ampak jo le še izpopolnjuje in pravilno usmerja in uči služiti celoti — kakor bomo videli ob ideji občestva in osebnosti. Enako je razmerje »Neudeutschland«-a do avtoritete; tu so jezuiti ne samo »svétniki«, ampak naravnost »duhovni voditelji«. Brezpogojno je tudi avstrijsko mladinstvo v »Neulandu«; ko so v juliju letos zborovali v benediktinskem samostanu v Seckau-u o telesni kulturi, so izrekli, da se tozadevnim odredbam škofov brezpogojno pokore. Zato je tudi ondotni opat lahko govoril o posebnem božjem poslanstvu mladinskega gibanja, da prenove versko življenje v družini in ljudstvu; lahko je vzklíknil v plamene mladinskega kresa: »Pozdravljeno, mladinstvo, jaz se štejem med vas!« Očitki, da se mladini bunijo proti avtoriteti, izhajajo iz lahkomiselnosti, nepoznanja in iz apriorističnega istovetenja kat. mladinstva s svobodomiselnim. Guardini pravi, da je še redko našel tako globok zmisel za avtoriteto kot v quickbornskih vrstah; in sicer ne kljub temu, ampak prav zato, ker tako krepko poudarjajo samostojnost. Zato izraža to priznanje avtoritete, ki je združeno s samostojnostjo, na kratko s terminom »schöpferischer Gehorsam«.

5. Najmočnejša npravna ideja mladinstva pa je dosledno in odločno hotenje za resnicoljubnostjo; uprav to hotenje je notranji kriterij, ki loči mladino od drugih. Kaj ni med nami dovolj laži, hinavščine, zahrbtnosti, zvijačnosti, ničemurnosti, varanja in korupcije, vseh teh hčera duha teme? Zato hoče mladinsko obnovitveno gibanje resničnosti, najprej neizprosno v svojem lastnem življenju, potem tudi v družbi ter hoče tako služiti Resnici; ta pa je poleg ljubezni božje bistvo. Najprej je treba biti resnicoljuben pred lastno naravo: Živi kot zahteva tvoja narava, po idealu, ki ga je Bog dal edino tebi; kajti vsakdo je svojevrstna kopija pravzorca Stvarnika. Ne žéli si zmožnosti, ki jih nimaš! Rabi z veseljem te, ki so ti dane! Ogiblji se vsega, kar je nezdrúžljivo, nasprotno tvoji svojstvenosti, temperamentu itd.! Torej najprej nekaka ontologična resnicoljubnost: sklad z lastno resnično naravo.



Potem seveda resnicoljubnost v besedi, kretnji, vsem zunanjem izražanju. Mladinstvo hoče — in da udejstvuje, vem iz izkušnje — izreči resnico tudi, kadar s tem sebi pripravi neprijetnosti; veliko-dušnost, ki ceni moralno dobrotno nad vsako fizično zlo, je pristno katoliška. Nič ne smem storiti, kar ne izhaja res od znotraj, zunanost in notranost se morata ujemati, človek — kar je za naš razbiti čas pomenljivo — mora biti e n o t e n («Ein-falt»), Enotnost človeka in enotnost življenja, organičnost vse človeške družbe — to je mladinsko stremljenje.

6. Odtod b o j mladinstva zoper formalizem in golo zunanost. Patentirane fraze našega medsebojnega občevanja nimajo pravice do življenja, ako niso iskrene.

Pravila olike so nezmisel, ako ne izhajajo iz duha odkritosrčne ljubezni, in so laž, ako se jih drže samo ustnice; srce pa pri tem molči; nikdo nima prava za olikan nastop skriti svojo zahrbtnost. Zato je treba, da vsaj v te forme vlijemo duha in da jih rabimo iskreno. Bolj pa še se poudarja, da si bo novo mišljenje, ki bo s pomočjo abstinence izoblikovalo novo družabnost, samo od sebe našlo primerne oblike; novo vino si bo našlo novih mehov! Zato je mladinski »Du« in »Ihr«, — ki ga rabijo za drugi spol namesto nesočutnega »Sie« —, enako vsak »Grüß Gott!« ali »Freund« zares doživet. Vse to stremljenje dá mladinom neko prísrčnost, ki jih sladko druží in ki tako močno in nehote vpliva na druge. Ta íntimnost, ki je pri mladini združena še s krepko čuvstvenostjo, je zdrava reakcija na racionalizem dobe.

To je tisto stremljenje p o d u h o v l j e n j u; vse naše nehanje mora izvirati iz srca. Poduhovljeno mora biti tudi naše telo, ki mora biti orodje duše, ne pa njen gospod in tudi ne njen suženj. Poduhovljeno mora biti tudi k o l o, ki ga mladinstvo goji namesto plesa; enako mora biti plemenita tudi í g r a, ta mladini lastni posel.

7. Iz tega stremljenja po resnici in iz boja proti zlagani »meščanski morali« izvira velika ljubezen mladinstva do preprostosti. Moda, salonstvo, akademske čepice in trakovi se smešijo. Obleka bodi preprosta, zdrava, praktična, a obenem lepa, okusna in starosti primerna. Potovalna obleka mladina je taka-le: sandale, kratke hlače, razpeta platnena srajca, lepo barvana in z usnjatim pasom prepasana. Preprostosti je treba v besedi, vedenju in tudi — v verskem življenju. Zato se je te mladine tako globoko dojmila ideja b o ž j e g a d e t i n s t v a. »Kindschaft Gottes« — vedno čuješ iz njihovih ust. Deca hočejo biti, deca, ki je zaupna, ponižna, ubogljiva, dovezetna in preprosta! Veliko doživetje je za mladino ono sveto-pisemsko: »Nisi fueritis sicut parvuli...« Zato taka ljubezen do velikega preprosteža in otroka božjega, sv. Frančiška Asiškega in do frančiškanskega ideala. »Quickborns Ideal ist der franziskanische Mensch.«

8. Osebnost in občestvo. Vprav iz resnicoljubnosti psihologično nujno izvira tudi ideja o s e b n o s t i. Mojstra Eckharta: »Werde wesentlich!« izraža mladinstvo s svojim načelom: »Sei, was



du bist!« Zvest bodi samemu sebi, svojemu bistvu, pa četudi moraš pretrgati z najbližjim prijateljem; ker, če te on ljubi, bo pripravljen žrtvovati občevanje, ako je to potrebno za tvoj prid. Talente, ki jih imaš, izrabi popolnoma, ker nisi jih prejel zase, ampak, da z njimi služiš človeštvu v čast Gospodovo: Če si bolj razumski, voli razumski poklic, če si mehak, pojdi drugam! A razviti se do viška je tvoja dolžnost. Čas rabi osebnosti, ki bodo res mikro-kosmos, svet zase, in ne meglenjaki.

A pretiravanje osebnosti bi vodilo v Nietzschejevega nadčloveka. Prava osebnost nujno rabi dopolnila v občestvenosti. Idejo občestva doživlja mladinstvo z elementarnim entuziazmom in ni čuda, da jo tako še vedno bolj pogloblja. Kar je naša kultura pozabila, se v mladini spet obuja: zavest, da smo vsi ljudje, ki rabijo drug drugega, da smo vsi le razni heterogeni členi enega samega organizma, da smo bratje. Sreča poedinca je odvisna od sreče družbe, zato išči najti srečo drugim in si jo obenem poiskal tudi zase — altruizem, ki dela le za občestvo, dasi ne zavrže sebe, temveč ostane osebnost. Živa je v mladinstvu zavest: Osebnost ni sebi namen, ampak mora služiti občestvu, to pa zopet ne sme osebnosti uničiti, ampak jo mora spopolnjevati. Čim popolnejša osebnost, tem bolje za občestvo, in čim več občestvene zavesti, tem lepše uspeva osebnost. Torej vitalna recipročnost, organičnost. Kratko, a jedrnato je to mladinsko stremljenje po osebnosti in občestvu označil Lippel: »Jugendbewegtes Weltbild: Ausgeprägte Persönlichkeit in der überpersönlichen Gemeinschaft. Erst aus der Selbstständigkeit freier, bewußter Naturen entsteht Gemeinschaft. Und gleichzeitig erst in der Gemeinschaft findet man sein eigenes Ich, seine selbstständige, bewußte Natur. Einsamkeit führt zur Einseitigkeit.« S to popolnoma katoliško rešitvijo razmerja posameznika do sočloveka in do družbe stoji mladinstvo v zlati sredi med vse izenačujočim socializmom in brezobzirno egoističnim liberalizmom. Danes, ko je komunizem v Nemčiji tako silen, pomeni tako naziranje in njegovo dosledno udejstvovanje veliko socialno silo.

Iz teh idej osebnosti in občestva rešuje mladinstvo socialni problem. Organizem povsod: med stanovi, med inteligenco in ljudstvom, med narodi, med državami. Kakor posamezniku, tako stanu, tako narodu, tako državi njene pravice, a vsak mora služiti večjemu občestvu. Zato tudi mladinstvo ne zavira posameznih struj v lastnih zvezah, ampak jim pušča svoboden razvoj kot svojevrstnemu udu, le da ostane vsaka struja podrejena celoti.

9. Liturgija in sv. pismo. Zmislj za versko občestvo se izraža v gojenju verske občestvene molitve, v ljubezni do liturgije. Vse liturgično gibanje se najmočneje izživlja v mladinstvu. Dočim goji vsa doba od deformacije sem pretežno le subjektivno pobožnost, se poudarja danes potreba javne občestvene molitve; mladina je odkrila veliko bogastvo cerkvenih molitev, predvsem mašnih formularjev, se zavzela nad globoko mistično simboliko liturgičnih obredov in se vsa vživela v objektivno, splošnočloveško in

obenem cerkveno občevanje z Bogom. Slovesna koralna maša ali vsaj missa recitata, pri kateri po starokrščanskem običaju pristopijo k obhajilu, vespere in kompletorij — to je njih ljubezen. Liber usualis ali vsaj missale mora z mladinom na popotovanje. Korala ljubijo prav tako kot naravno pesem, skušajo se vglobiti v njegovo razumevanje. Na zboru v Sečkau-u je okoli 300 samih fantov pelo koralno missa de angelis. Liturgična forma jim je velika »Zucht des Objektiven« (Guardini). Dokler mladinstvo hoče svoje versko življenje pojeti iz liturgije, dokazuje dovolj svoje resno in zavestno stremenje po objektivnosti, tako da je očitek subjektivizma prečesto le nevedno obrekovanje.

Iz tega koprnenja po prvih virih verskega življenja, ki naj bi prenovili mlade duše po zgledu prvih stoletij in gotskega katolicizma, je mladinstvo poseglo s toliko ljubeznijo po razodeti besedi božji. Čitajo zasebno in še rajši »občestveno« v biblijskih krožkih. Po možnosti privzamejo kakega teologa, seveda mladina; čitajo in se porazgovore; preprosto, ne učenjaško; a nehote se često dotakne kdo z nedolžnim vprašanjem najglobljelega bogoslovja: tu teologija živi. S posebno ljubeznijo se oklepajo sv. Pavla in sv. Janeza, ker sta globoka prav do božjega dna. Pristrčnost in odkritost, ki se ne sramuje verskega vprašanja ali globokoverne izpovedi pred tovariši, priča, da govorjenje o verski obnovi mladini ni le beseda, ampak resničnost. Saj je danes tako, da se omikanec sramuje čitati sv. pismo, enako kot preprosti človek katekizma noče vzeti v roke; kaj jih ni pre-mnogo, ki jih je sram izreči samo besedo »Jezus«? Odkrita izpoved mladine hoče navaditi svet spoštovanja in cenjenja svetih stvari; njej je pogovor o verskih stvarih nekaj samoumevnega.

10. Prvo pa, s čimer se je mladinsko gibanje začelo, je bilo potovanje. Iz protiprirodnega velemestnega vzdušja je zažejalo mladino po sveži božji zemlji, iz dušečih tovarniških gnezd so zahoteli po resničnem solncu, po pristni grudi. Odslej je postalo potovanje mladinska strast. V lahki, a trpežni mladinski obleki, z nahrbtnikom, kuhinjsko posodo, plahto za nočni šotor in par tovariši — pa hajd, da spoznaš najprej svojo ožjo, potem svojo širšo domovino in, če še zmoreš, tudi drug božji svet! Na potovanju, ko si moraš vse oskrbeti sam, si utrdiš in kuješ svojo osebnost in obenem, ko vidiš, da si sam ne zadostuješ in da nujno potrebuješ tovarišev pomoči, doživiš potrebo občestva. To mladinsko popotovanje, ki traja poleti često po mesece, ni turistika in ni izletništvo, ampak svojevrsten način življenja, ki vzbuja v mladem človeku stvariteljske sile, ko ga sili povsod znova in po svoje vse si urediti.

11. Potujoči mladinec poleg narave sčasoma odkril tudi druge velike vrednote: ljudstvo, grudo in vse, kar je njunega. Tako mu postane narod, ljudstvo veliko občestvo, iz katerega on raste in kateremu je dolžan dati vso svojo osebnost. Zato mladina govori na svojih potih z vsakim, še tako razcapanim, vprav s takim se rajši, kot z davnim znancem, zato se v kmetovi hiši, kjer iščejo sena za posteljo, takoj udomačijo, deci pripovedujejo pravljice in legende,

vsem — večkrat vsej zbrani vasi pod vaškim drevesom — zapojejo in zaigrajo na kitare in violine ter uprizorijo na srednjeveški preprosti način kak star misterij ali kako narodno pravljico igro. Zato jih ljudstvo tudi ljubi! Mladinstvo pa je vzljubilo vse, kar je narodovega: kmečko opravo; vse narodno starinstvo, ki se kaže že v besedah: Mark, Gau, Thing . . .; družinski kmečki večer, tako poln razpoloženja; cvetje kmečkih oken; vobče vse, kar izraža narodno dušo. Vprav iz te globoke ukoreninjenosti v narodu črpa mladinstvo svojo tako svežo življenjsko silo in moč, preoblikujočo kulturo. Ne kozmopolitizma, ki je brezdomovinski, ampak domačnost (Volkstümlichkeit), ki ljubi in goji svoje in se s svojo polnostjo uvrsti kot rodoviten člen v organizem človeštva. Če je mogoča po dokazih zgodovine in filozofije le narodna kultura, potem je mladinstvo s svojo rastjo iz narodne duše in s svojo žrtvijo za ljudstvo zmožno res zgraditi svoj »Neubau«, o katerem govori.

12. Potujoče mladinstvo je čulo zamirajočo narodno pesem in jo je vzljubilo kot simbol narodne duše in izraz resničnega doživljanja. Zato goji narodno pesem, izdalo je več pesmaric, ki gredo z njimi na vsako pot kot missale, vglablja se v njeno bistvo in tako odkriva vire sveže umetnosti: narodni pesmi ni za umetniško tehniko in virtuoznost, kakor današnji koncertni in gledališki pa tudi lični umetnosti in literaturi; ampak ji je za resnično, prvinsko življenje, za vsebino in čuvstveno razgibanost. Zato mladine poje — če hoče razumeti narodno pesem — živo, doživeto in — kar je prvo — z veseljem; kajti vprav umetniška utrujenost, izvirajoča iz pretiravanja, je vzrok današnje umetniške sterilnosti. Za spremljanje narodnega petja so izvolili poleg violine za pot pripravno kitaro, ki so jo pa na podlagi srednjeveških glasbenih študij dvignili iz kupčijskega tovarniškega izdelka v pravo umetniško glasbilo. Danes spremlja kitaro vsakega mladina na pot; kot da je oživela romantična doba davnih sholarjev, tako izgledajo na svojih romanjih. Iz poudarjanja življenja in organskega občestva ter iz nege narodne pesmi je zraslo mladinsko umetniško stremenje: združiti zopet umetnost in življenje. — Umetnost oblikuje življenje, zato je ni brez življenja. In le življenje, to se pravi, pristno, odkrito, enostavno, naravno, ne pa v tehniki, velemestu ali lažikulturi zadušeno življenje more roditi umetnine. Zdi se, da mladinstvo odkriva in oprošča zopet udušene stvariteljske umetniške sile in da bo vprav s svojo vezjo z narodno pesmijo pokazalo izhod današnji umetniški krizi: socialna domačnostna umetnost.



Morda v praksi ni vse tako kot je v ideologiji. To mladinstvo samo priznava in je za vsak blagohoten opomin hvaležno. Dejal je nekdo: »Tudi v mladinstvu je mnogo gnilega. In vprav oni, ki je zraven, ima pravico kritizirati.« Pa je bil strasten mladinec! A človeška slabost hotenja še ne izpremeni in o resnem hotenju mladinstva priča že njihova osnovna poteza: resnicoljubnost. Napačno je danes

soditi nemško katoliško mladinstvo po destruktivni dobi prvih let, ko je mladina, čuteč neprirodnost in praznoto kulture, iz boleče jedkosti kritizirala; kajti danes je nemška mladost v kulturi aktivna in hoče biti — sicer nova, a pozitivna. Vplivalo je mladinstvo na vse društveno življenje; da, ni skoro več mladinskega društva, ki ne bi privzelo vsaj nekaj novega duha iz gibanja, se mu bolj ali manj priličilo, tudi »Verband der kath. Jugend- und Jungmännervereine Deutschlands«, ki sicer zavrača avtonomijo mladosti kot nemladostno in nekatoliško; če misli absolutno avtonomijo, mladinstvo ne bo temu ugovarjalo, reklo pa bo: »Nas to ne zadene!«

Tako je mladinstvo kvas novega življenja; res se je moralo izvreti in v marsikom in v marsičem — hvala Bogu, ker je to znamenje mladosti — še vre, a vendar je razumljivo, da mnogi, tudi visoki cerkveni krogi, verujejo vanj in v njegovo posebno, od Previdnosti mu izročeno poslanstvo obnoviti versko in kulturno življenje narodov. Lahko je seckauski benediktinski opat tako govoril, kot smo čuli; lahko je kardinal Faulhaber že l. 1920, pisal: »Od tega mladinstva pričakujemo veliko; uverjeni smo, da iz teh višin stopijo nekoč med nas zreli možje, celi kristjani in resnični apostoli.«

Glejmo v zgodovino, v 12. in 13. vek! In že prej. Valdenzi, albigenzi, petrobrusiani so bili sicer ponesrečeno obnovitveno gibanje; toda ali niso mnogi tudi blagoslovljene Frančiškove obnove, — ki je na zunaj prejšnjim podobna, le da je zidala na Kristusa in njegovo skalo —, preklinjali? Zdi se vobče, da je tedanja doba s svojo gnilobo in s svojimi novimi, srečnimi in nesrečnimi hotenji tako podobna našemu času. Nismo zastoj v letu Frančiškovega jubileja! Mislim, da bi tudi o nemškem kat. mladinstvu mogli reči: Verujemo, — dokler bo Guardinijeva zasnova: »Führer ist Jesus Christus« življenje. In dokler se bo moglo reči, kar je o njem ugotovil mladin Lippl: »Cantus firmus mladinskega pokreta je: Soli Deo gloria!«

## IZ FILOZOFIJE.

### A. U.

Ni ga problema, ki bi tako vznemirjal modernega duha, kakor je problem metafizike. Zdelo se je nekaj časa, da se bo dalo živeti brez metafizike, a malo in problem se je pojavil z novo silo. Že se vedno pogosteje družita imeni Kant in Tomaž Akvinski. Doslej so imeli Kanta za premagovavca vsake metafizike, sedaj se vedno bolj utrjuje mnenje, da je le premagovavec neke metafizike, aprioristične metafizike Wolffove šole, Tomaževe pa da sploh ni poznal in je tudi ni premagal. Nasprotno, po Kantu šele se more moderni človek zopet vrniti k Tomažu; s Kantom je doživel problem, v pokantovski dobi je spoznal vso tragiko negacije in sedaj se vrača, da preskušen v dvomih z modernimi metodami na novo osnuje staro, a nikdar zastarelo, ker večno mlado metafiziko.



Bernhard Jansen je napisal lepo delo, ki bi z njim rad posredoval med moderno in skolastično filozofijo.<sup>1</sup>

Jansen dobro pozna modernega človeka, kako se bori za najvišje življenske vrednote, a kako hoče najprej spoznati problematiko velikih vprašanj, dojeti metodično ugovore proti resnici, presoditi vse pro in contra, nezaupljiv proti vsaki hvali, ki ne priznava tudi senčnih strani. Zato Jansen ne zakriva ne tega, kar ima moderna filozofija resničnega, pomembnega in plodnega v sebi, ne tega, kar ima skolastika nedostatnega, potrebnega dopolnila in zmožnega napredka.

Na zunaj Jansenovo delo ni enota, ampak niz razprav, ki jih je napisal v raznih časih in raznih listih. Nekatere razprave se zde za rečeni namen celo tuje, n. pr. razprava o Ciceronovi filozofiji, ali o filozofiji Petra Olivija, vendar tudi te po svoje služijo celoti. Z razpravo o Ciceronu n. pr. kaže, kako daleč se more dokopati človeški duh sam s svojimi silami, da do dosti jasnih spoznav o Bogu in posmrtnosti — četudi ne brez vsake skepse —; iz razprave o Oliviju, čigar dela so šele zadnji čas odkrili in je njih izlaja izročena vprav Jansenu, je pa vidno, kako je bila doba skolastike polna življenja, polna znanstvenega prizadevanja in nikakor ne tako monotona ne tako vezana, kakor mislijo mnogi moderni. Treba le pogledati, kako je obdeloval Olivi vprašanje o svobodni volji. Verweyenev spis »Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik«, ki očita skolastiki apriorizem in teološko orientacijo in ki je s svojim kritičnim videzom vplival tudi na nekatere katoliške učenjake, je neznanstveno enostranski.

Glavne razprave Jansenove se pa sučejo okoli osrednjega problema: skolastična in moderna filozofija. Prva ima celo ta naslov (Scholastische und moderne Philosophie). Druga je o Platonu in Aristotelu z vprašanjem: kaj se pravi filozofirati? Zopet dve drugi razpravljata o Avguštinu kot modernem mislecju (Augustinus ein moderner Denker, Das Zeitgemäße in Augustinus Philosophie), ena o osebitostih Tomaža Akvinskega in o naši dobi. Potem slede posebne razprave o moderni filozofiji: dve o Leibnizu, ena o Kantu, ena o Euckenu; potem posebna razprava o pomenu kriticizma, o sodobnem stanju filozofije na Nemškem, o tem, kako bi se morala pisati zgodovina moderne filozofije. Na koncu je še dvojje razprav o racionalnem in iracionalnem momentu v religiji, ki segata nekoliko čez meje osrednjega vprašanja o skolastiki in moderni, a sta važni za vprašanje metafizike.

Jako dobro označuje Jansen skolastično filozofijo, formalno nje kontinuiteto nasproti moderni anarhiji, nje enotnost nasproti modernemu kaosu, nje velike splošne vidike nasproti modernemu izkustvenemu iskanju; vsebinsko nje objektivizem nasproti modernemu subjektivizmu (3—14). Kljub odporu proti skolastiki tudi moderna

<sup>1</sup> Wege der Weltweisheit. Von Bernhard Jansen S. J. 1924. Herder & Co. Freiburg im Breisgau. VII + 368.



znanost zajema iz nje. Zgodovina ne more nikamor brez skolastičnega pojmovanja resnice, prirodoslovje ne brez skolastičnega pojmovanja vzročnega zakona, pravo ne brez skolastičnega pojmovanja svobodne volje in odgovornosti (15 sl.). Med skolastiki jako lepo označuje Tomaža Akvinskega. Sv. Tomaž ni imel tiste genialne in stvariteljne intuitivnosti kakor Platon in Avguštin, ni bil tako samostojen mislec kakor Aristoteles, Albert Veliki in Leibniz ga prekašata po vsestranskem znanju, Duns Scotus in Descartes po kritični bistrini, Kant po kritični bistrini in zajemanju problemov. Toda Tomaž je vsem tem duhovom nasproti neprimerni, ediniti sistematik. Kar se ni posrečilo nikomur ne pred njim ne za njim, je izvršil Tomaž Akvinski: strnil je z ženjalno preprostostjo in jasnostjo v umski sintezi vse kulturne prvine svoje dobe (107).

A prav tako odkrito priznava Jansen, kar ima dobrega moderna doba: poseben dar za probleme, bistroumno kritično dojemanje težkoč, slutenje in odkrivanje novih filozofskih vprašanj (19). Dasi tiči v moderni filozofiji premnogo postavk, ki jih skolastična filozofija po svojih načelih nikdar ne bo mogla sprejeti, more vendar moderna filozofija skolastično z mnogočim obogatiti. V filozofiji mož, kakor so Leibniz, Lotze, Hartmann, Brentano, Külpe, Driesch, Husserl je mnogo resničnega, globokega, lepega in skolastiki sorodnega. To treba dvigniti in vdeliti v novo skolastično sintezo. Možje kakor Otto, Scheler, Heiler, James, Wobbermin so pa s svojimi deli o potih k Bogu, o izkustvu in apriori, o racionalnih in iracionalnih prvinah v božjem spoznanju, o razmerju med vedo in vero povzročili mnogo vprašanj, ki jih tudi skolastična filozofija ne sme prezreti. Sploh skolastika ne more in ne sme mimo kriticizma. Skolastika je bila v mirni posesti objektivizma, v naši dobi je nastal problem subjektivizma, zato si mora tudi nova skolastika zastaviti ta problem, če naj osvoji moderne duhove. Od Kanta in preko Kanta k Tomažu Akvinskemu, to je velika naloga novoskolastične filozofije (252 sl.).

V zadnjih dveh razpravah se je, kakor smo že omenili, Jansen sam lotil enega izmed teh modernih vprašanj, namreč vprašanja o racionalnem in iracionalnem momentu v božjem spoznanju. Jansen priznava veliki pomen iracionalnega momenta, čuvstev, srca, zlasti ljubezni, za religijo, saj je ljubezen do Boga dostikrat neprimerno večja, kakor je spoznanje. Toda prav tako določno zavrača zmotno mnenje, da bi bila ljubezen in ne spoznanje prvo. Tu sta Otto in Scheler s svojo fascinatивно pisavo tudi mnogo katoličanov zbegala. Ta zmeda je še večja zato, ker si nekateri ne upajo o Schelerju povedati resnice, da po svoji izrečni izpovedi ni veren katoličan in nikdar ni bil. Saj njegovih naukov tudi zares ni mogoče zložiti z nauki vatikanskega zbora, papežev Gregorija XVI., Pija IX., Pija X. in drugih (359). Nekaterim »ekstatikom« se zdi skolastična razlaga plitva. »Morda sčasoma vendarle uvidijo, da je vse, kar je veliko in resnično, v jedru zelo preprosto« (362). Jansen zavrača ob tej priliki še tisto pogršeno mnenje, kakor da je skolastika v nasprotju

z mistiko. Toda vprav najnovejše raziskave (Deniflejeve in dr.) so izkazale, da je najvišja in najvažnejša mistika srednjega veka vzrasla v najtesnejši življenski zvezi s skolastiko (367).

Prav v duhu Jansenovih želj in zahtev se je poprijel dela Alois Dempf.<sup>2</sup>

Skolastična filozofija, pravi Dempf kakor Jansen, mora biti v naši dobi sodobna, a naša doba pomenja kritiko Kanta in kantovstva (87). Zato treba iziti od Kanta. Poleg tega je pa v naši dobi nanovo oživel staro nasprotje med tomizmom in avgustinizmom. Zato treba razsoditi tudi to nasprotje (VIII). Seveda moramo motriti historični avgustinizem. Moderni avgustinizem je v mnogočem le posledica kantovstva. »Zanikavanje prave metafizike je vir vsakega intuicionizma, iracionalizma in pragmatizma po Kantu« (5). Sv. Avguštin ni nikdar učil primata ljubezni v tem zmislu, da bi bila najprvo ljubezen in še le iz nje spoznanje. »Nemo amat incognita«, kjer ni spoznanja, ni ljubezni, to je bilo načelo sv. Avguština (De trin. XII 2), kakor je bilo načelo skolastike (4).

Dempf je prijel Kantov problem pri pojmu »neskončnega«. Ob tem pojmu so se pokazale Kantu tiste slovite »antinomije«, ki je z njimi, kakor je menil, dokazal protislovnost vsake ontične (bitne) metafizike. Dempf z bistro kritiko dokazuje, da je Kantovo mnenje zmotno. Kanta je premamil Lockov senzualizem in mehanizem, zato ni dobro ločil dvojne neskončnosti: prave in neprave (intinitum in actu, kakor je govorila sholastika, ter infinitum in potentia, echte und schlechte Unendlichkeit, kakor je to izrazil Hegel). Kant je menil, če podaljšamo čas v brezkončnost, da dobimo večnost. To je zmotno. Čas, podaljšan preko začetka in konca kakorkoli, ne bo nikdar resnična večnost, ampak vedno čas. Prav tako je Kant zmotno pojmoval brezkončno število stvari. To število je zopet le potencialno neskončno in ne more biti nikdar resnično neskončno. »Resnično neskončnega števila sploh ni« (30). Tako so Kantove antinomije le varljiv videz. Problem neskončnost vodi marveč nujno k realni veljavi substancialnosti, kavzalnosti in finalnosti (61), k substancialnosti duše (67) in realnosti božji (80). V zvezi s temi problemi se razjasni tudi tako zvani problem o apriori. Sv. Avguštin je učil, da zre duša večne ideje v Bogu (teološki apriori). Kant je učil, da so ideje zgolj tvorbe zakonitost in enotnost ustvarjajoče naše duše (formalni ali normativni apriori). Sv. Tomaž Akvinski je združil v sijajni sintezi obojni apriori (ontološki apriori). So v Bogu večne ideje kot causae exemplares. Je um, ki je normativen za stvari, a to ni naš um, ampak božji um. Vendar tudi naš um ni zgolj receptiven, ampak aktiven (intellectus agens) in tvori splošne ideje, a tvori jih ob stvareh, ki je splošno v njih osnovano (82 sl.).

<sup>2</sup> Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik. Von Alois Dempf. Münster in Westfalen 1926. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Str. VIII + 91. (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Band II, Heft 1.)

Dempfovo delo je vsekako znamenit prispevek za metafiziko. Vendar notranja zveza ni vedno dosti jasna. Treba bi bilo problem neskončnosti odločiti od drugih vprašanj in samega do dobra obdelati.

Na str. 44 je neki Tomažev tekst napak preveden. Sv. Tomaž pravi: »Impossibile est aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur.« Dempf je prevedel: »Es ist unmöglich eine Einheit von zwei Dingen auszusagen ohne daß sie von je dem (podčrtal referent) als Ursache ausgesagt werde.« Ako pristoji kak dopovedek več bitjem, res tisto, kar poved znači, mora biti povzročeno, toda ne v vseh, temveč v enem končno mora biti nepovzročeno. Če je kaj v A in B, ni mogoče, da bi v nobenem ne bilo povzročeno (in neutro), ni pa nujno, da bi bilo v obeh (in jedem) povzročeno, saj je lahko A vzrok, da je tisto tudi v B. Ker bitje pristoji vsemu, kar je, tako sklepa sv. Tomaž, more biti in v enem (v Bogu) nepovzročeno, a v enem tudi mora biti nepovzročeno.

Z druge strani je zajel Kantov problem Josef Kremer.<sup>3</sup>

Kremer loči v Kantovem glavnem delu »Kritik der reinen Vernunft« dvoje: nalogo in rešitev; nalogo, ki si jo je Kant zastavil, in rešitev, ki jo je dal. Glede naloge, sodi Kremer, ne more biti dvoma, da jo je Kant prav spoznal, globoko doumel in s strastjo se z njo boril. Zadnje rešitve ni dal, a jo je pripravil (K VII). Kant je skušal problem drugače in drugače rešiti. Njegova kritika odseva te poizkuse, ki se pa nobeden ni posrečil (K 43). Vendar je Kant ugledal obljubljeni dežel, četudi sam ni stopil vanjo. Ta dežela je dežela idej (K 188).

Kant je za Leibnizom povzel problem dvojnih resnic, faktičnih in racionalnih, in si je zastavil vprašanje, odkod racionalne resnice, kaj je apriori teh resnic. To vprašanje je pa takoj zamotal z vprašanjem, odkod splošnost in nujnost teh resnic in iz tega zamotka ni mogel več ven. Njegove sintetične sodbe a priori niso nobene sintetične sodbe, z druge strani pa vsaj za nekatero po Kremerjevem mnenju ni mogoče reči, da bi bile analitične. Zato misli, da je treba tu iti od Kanta, a nad Kanta, ne nazaj h Kantu, ampak naprej, začeti tam, kjer se je Kant doteknil idej in zakonodavne svojstvenosti našega uma. Kant si je zastavil alternativo: ali se um ravna po predmetih, ali predmeti po umu, in si je zraven mislil: in sicer predmeti po umu zato, ker jih um oblikuje. Tako je pa alternativo omejil in je možno še tretje: ali pa se ne ravna ne predmeti po umu, ne um po predmetih, temveč je med umom in predmeti skladje, ker je v umu zavest, da mora biti tako in tako, če naj ima vse kak zmisel. Tako tiste apriorne resnice niso več kategorične sodbe, ampak postulati. Ker se pa to skladje dejansko zopet in zopet lahko overovi, ne more biti slučajno, temveč mora v stvarih res biti zmisel; a zmisel zopet kaže na to, da vlada v njih um. Završetek vsega je torej transcendentalni dokaz za bivanje božje (V. 48). Vse, kar je

<sup>3</sup> Kritik der Vernunftkritik. Neun Abhandlungen zur kantischen Philosophie. Von Josef Kremer. 1925. Erfurt. Verlag Kurt Stenger. Str. VII + 193.

Vorwärts zu Kant! Neue Wege der Philosophie. Von Dr. Josef Kremer. 1924. Verlag Kurt Stenger, Erfurt. Str. 64.

vidnega, je torej simbol Nevidnega (V. 63). To je prava upravičena filozofija idealizma. Tista filozofija pa, ki ji je svet le predstava v nas, naj se nikar ne imenuje idealizem, ampak fenomenalizem, subjektivizem ali solipsizem, da se tem lažje uvidi nje notranje nasprotje in da tako tem prej izgine! (V. 63).

Ni mogoče tajiti, da je Kremerjeva kritika Kantove »Kritike« bistroumna in njegova filozofska zamisel o idealizmu globokoumna, vendar nas ne more popolnoma zadovoljiti. Tisti »če« — če naj bo na svetu zmisel, se mora ravnati po teh in teh postulatih — po našem mnenju vodi le v nove dvome. Zdi se nam, da iz zares težkega problema o splošnih in nujnih resnicah ni drugega zadovoljivega izhoda kakor z Aristotelom in Tomažem Akvinskim. Ključ je: intellectus agens ali kar je isto, abstraktivna sila našega uma!

. . .

Najvišji predmet metafizike je Bog. Zato je naravno, da se v boju za metafiziko vedno zopet povrača vprašanje, kako je z dokazi za bivanje božje in z božjim spoznanjem.

Dokaze za božje bivanje je zadnji čas še enkrat kritično pregledal in predelal Fr. Sawicki.<sup>4</sup> Vpošteval je vse pomiselke, ki jih je našel pri modernih miselcih zoper takšne dokaze.

Dokazi, ki jih je sprejel, so tradicionalni (kozmoški in psihološki), z nekoliko izpremenjenim vidikom. Ena posebnost, ki jo sam naglašja (IV, 23) je, da je postavil v osredje psiholoških dokazov dokaz iz prigodnosti bitij in da mu je glavno vodilno načelo načelo zadostnega razloga. Tu mu je treba le pritegniti. (Referent je v svojem Uvodu v filozofijo II 2 uveljavil isto misel.) Druga posebnost, ki je manj ugodna, je pa, da odreka z nekaterimi modernimi načelu zadostnega razloga analitični značaj. Priznati je treba, da je kritika nasprotnih dokazov dobra. Toda vprašanje je, ali je načelo zadostnega razloga sploh dokazovanja potrebno? Ako je samo po sebi razvidno načelo, je takoj tudi jasno, da pravega dokaza ni zmožno, potem pa ni čudno, če vsak dokaz že podstavlja, kar bi moral dokazati. Ne dokaza, le razjasnitve potrebuje za tistega, ki ne umeje še vsega pomena besed. Sawicki torej misli, da bi absolutno govoreno, moglo kaj biti, ne da bi imelo za svoje bitje zadosten razlog. Načelo zadostnega razloga mu je le hipotetično: vse ima zadosten razlog, če je vse, kar je, zmiselno. Zopet pa ni samo po sebi jasno, da bi moralo vse imeti zmisel. Torej je načelo zadostnega razloga le nekak postulat in neka podstava našega mišljenja. (Sawicki je šel torej za Kremerjem). Brez takih podstav sploh ni znanosti. Vsaka znanost ima tudi podstave, ki se ne dajo ne dokazati in tudi niso samo po sebi razvidne. Sawicki misli, da je tudi načelo protislovja kot načelo bitja takšno. A kakšna je tedaj

<sup>4</sup> Die Gottesbeweise. Von Dr. Franz Sawicki. 1926. Ferdinand Schöningh-Verlag, Paderborn. Str. V + 206. Prej jih je obdelal v delu »Die Wahrheit des Christentums« (1913).



naša izvestnost? Sawicki meni, da naravna in nehotna. Ko pa na podlagi tega načela spoznamo Boga, najdemo v njem tudi zadnji razlog za načelo samo — vse ima zmisel in razlog, ker je ustvarjeno po božjih idejah — in tako dobi načelo zadostnega razloga refleksno izvestnost. Tako se načelo zadostnega razloga in božje bivanje vzajemno podpirata, ne da bi bil v tem kak *circulus vitiosus* (37). Da tega ni, priznavamo. Toda more li iz neprave izvestnosti iziti prava izvestnost? Vrednost vsega dokazovanja bi se dala po našem mnenju izraziti v teh-le dveh stavkih: Če ima svet kak zmisel, biva Bog. Če Bog biva, je jasno, zakaj ima svet zmisel. Ali je to spoznanje zadovoljivo za metafiziko o Bogu?

Globoko, a dosti težko delo o Bogu je napisal P. Erich Przywara.<sup>5</sup>

Przywara je eden najglobokejših miselcev naše dobe. Njegova posebnost je, da se s čudovito lahkoto vmišlja v temne misli modernih miselcev in jih zasleduje do zadnjih virov. Tako se mu odkriva malone vsa moderna filozofija kot raznotera evolucija kantovstva (stopnje v tem pestrem razvoju značijo imena Fichte, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, Simmel, Trölsch), a kantovstvo samo žene svoje korenine iz lutrovstva, iz Luthrovega »theopanzma«. Zadnji problem je doumeti polarnost božje transcendence in imanence. Zadnji odgovor daje »*analogia entis*«. Zato se v vseh Przywarovih razpravah vedno povračata besedi »polarnost« in »*analogia entis*«. Ker se je Przywara tako vmišlil v moderno mišljenje, ni čuda, da povzema od modernih miselcev tudi njih izražanje. Iz tega izhaja, zakaj je Przywara adeptom stare, Aristotelove ali Tomaževe filozofije tako težko umeven. Za primer le en stavek, kako povzema Görlandovo versko filozofijo: »Die religionsphilosophische Lösung ist das ‚Gott — Ich, Ich — Gott‘ der Dopplung des Subjekts, das Nähe-Ferne-Spiel der ‚Selbsterfassung des Menschen in seiner Einzigkeit‘, das ‚Jenseitige‘, jenseits bleibend, als Inseitiges‘, d. h. das Es-hafte des transzendentalen als rein Jenseits« (139). Čudovito je tudi, kako Przywara obvladuje literaturo. Na 50 straneh opomb na koncu tega spisa je predelana vsa znamenitejša moderna nemška verska književnost, a poleg tega je še toliko opazk, ki kažejo na njegovo globoko poznanje skolastične in patristične književnosti.

Že pred vojsko, pravi Przywara, je bilo povsod opazati neko hrepenenje po Bogu. Po vojski se je izpremenilo to hrepenenje v odločen odpor zoper kantovstvo, ki zapira duhu pot k Bogu. Troje je, v čemer se izraža ta odpor: filozofija se vrača k objektivizmu, k problemu neskončnosti in k problemu skrivnosti. Vendar misli Przywara, da tudi doslej filozofija ni kratkomalo zanikavala Boga. Ni zanikavala, da je Bog, ampak le neki način, kako je. Obračala se je proti nekemu sistemu; noben sistem pa ni absoluten, ampak

<sup>5</sup> Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem. Von P. Erich Przywara S. J. 1926. Oratoriums-Verlag. Köln-München-Wien. Str. 192. (Der katholische Gedanke, B. XVII.)



kaže le neki »relativni božji aspekt« (25). Zdi se mu, da celo antropocentrična filozofija ni docela brezbožna, »Jaz« te filozofije da ni nič drugega kakor zakrit pojav — Boga, Bog kot humaniteta (32). Tudi pobožnost k neskončnemu življenju sveta se mu zdi v jedru pobožnost k Bogu kot svetu. Ateizem in panteizem se mu zdita tako le neki obliki prvotnega »theopanizma« (37).

Glavni problem je torej ta: doumeti prav božjo transcendenco in božjo imanenco (»Gott in uns und über uns«). Zares lepo slika Przywara božjo imanenco v naravi, v človeštvu, v umetnosti. Odstavek o umetnosti (52—56) je naravnost klasično-umetniški. A po svoji transcendenci je Bog »mysterium mysteriorum« (59). Ista polarnost transcendence in imanence se očituje v Kristusu (»Gott der Idee und der Geschichte«), ista v Cerkvi (»Gott der Seele und der Gemeinschaft«). V Kristusu je ostvarjen »veliki neumljivi paradoks«: »nevidnost nevidnega Boga in vidnost vidne stvari — ena oseba« (70); v Cerkvi je izražena polarnost med individualizmom in kolektivizmom (108), med religioznostjo čiste notranjosti in religioznostjo vidnega kulta (113), med božje-nevidnim in človeško-vidnim (117); središče te polaritete je »mysterium magnum«, sv. evharistija. Rešitev teh polarnosti je na zemlji le Credo: »Credo — credo in Deum — credo in Jesum Christum — credo in sanctam Ecclesiam — credo in vitam aeternam (136 sl).

Delo ima mnogo lepega in globokoumnega, le to se nam zdi, da Przywara tu kakor sicer (prim. Schelerjevo afero!) nasprotja nazorov nekoliko preveč izravnava.

Še z metafiziko o Bogu, a preko nje tudi z drugimi verskimi vprašanji in dvomi se bavi Helmut F a h s e l.<sup>6</sup>

Fahsel je izšel iz Schopenhauerjeve šole, a je po resnem razmišljanju premagal Schopenhauerjev pesimizem in sprejel krščanski optimizem s krščansko askezo. (Prim. Helmut Fahsel, *Die Überwindung des Pessimismus*, 1925.) Sedaj je kaplan v Berlinu in je zaslovel s svojimi javnimi apologetičnimi predavanji. To delo je niz dialogov z brezvercem. Ugovori so vzeti iz življenja in razgovor se vrši v mirnem razpravljanju, ki naj pojasni, kar moti sporazum, napačne enostranosti tu ali tam. Brezverec se ne izpreobrne (za to, pravi dobro Fahsel, je treba še nekaj več kakor samih dokazov, namreč milosti), a priznati mora, da je to in ono drugače, kakor je pa mislil. Ker je brezverec skeptik, kaka odločitev tudi ni mogoča; vedno se nazadnje zavleče v svojo skepso.

Dialogi so duhoviti in bogati misli. Fahsel je začuda več teologije in krščanske filozofije. V modernih prepornih vprašanjih (o iracionalizmu religije) daje prednost zmernemu intelektualizmu, dasi noče svojih doživljavaev postavljati za normo vsem (15). Sodi, da je mogoče božje bivanje umsko dokazati in da je antiintelektualizem, ki to zanikuje, zmoten (16). Seveda pa mu spoznanje samo še ni religija.

<sup>6</sup> *Gespräche mit einem Gottlosen*. Von Helmut Fahsel, Kaplan. 1926. Herder & Co. G. m. B. H. Verlagsbuchhandlung. Freiburg im Breisgau. VIII + 214.

Samo spoznanje se ima k religiji kakor botanika k življenju rože (4). Zavzema se odločno za metafiziko. Metafizika je most k veri (21—32).

V razgovorih prehaja na razna vprašanja. Tako obravnava z brezvercem o milosti, o ljubezni, o angelih in demonih, o dvojnem raju, o grehu, o tolažbah Cerkve (ali ne vodijo ljudi v Cerkev le te tolažbe), o Cerkvi in napredku. Le naravno je, da niso vsi odgovori na ugovore enako zadovoljivi. Vendar je treba na splošno reči, da je delo zmagovita obramba vere in Cerkve. Tudi brezverec mu končno — in po pravici — prizna, da je Cerkev izoblikovala kaos. »Naj si bo ta velika oblika od Boga ali od ljudi, vsekako je eden izmed redkih čudežev sveta.«

Zabeležiti treba tudi nekaj drugih novosti. Nemški znanstvenik Johannes Reinke je povzel v posebni knjigi svoje življensko delo.<sup>7</sup> Znano je, da je eden izmed znanstvenikov, ki mu ni krščanstvo nobeno napotje pri znanstvenem delu, ki ga je marveč prirodoslovje samo s svojimi čudesi zavzelo za teistični svetovni nazor. Svojo vero v Boga je kot znanstvenik prvič izpovedal v delu »Die Welt als Tat« (1899, 1925<sup>7</sup>). Pozneje je objavil še celo vrsto del, ki utrjujejo ta nazor, med njimi: Philosophie der Botanik (1905), Die schaffende Natur (1919), Kritik der Abstammungslehre (1920), Grundlagen der Biodynamik (1922), Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion (1923). Pomniti je pa, da je izšel Reinke iz protestantizma, ki je od početka umu nasproten (»Metze Vernunft«). Tudi Reinke tega vrojenega kantovstva ni popolnoma premagal. Vse spoznanje mu je končno »vera«, ki je pa »znanstveno upravičena« (403), ker daje zadostno izvestnost, kjer popolna izvestnost sploh ni mogoča. Tako vodi tudi prirodoslovje le k veri v Boga (437) in dušeslovje k veri v nesmrtnost (449).

Znamenit je bil Reinkejev boj zoper Haeckla in Haecklov monizem, ki ga je Reinke uspešno bojeval (454—485). V biologiji je branil tako zvane »dominante« (sorodne Drieschevim »entelehijam«), češ da življenja zgolj z delovanjem fizikalčno-kemičnih sil ni mogoče razložiti (416 sl.), zavračal je tudi nauk o samopločnji (Urzeugung, generatio aequivoca), ker je življenski tok v prirodi nepretrgan in je samoodseben prehod iz neorganične v organsko substanco nemogoč (428, 432).

Martin Grabmann je nanovo izdal svoje sicer majhno, a tehtno delo o sv. Tomažu Akvinskem.<sup>8</sup>

Grabmann je eden izmed prvih poznavavcev skolastičke. Tudi ta knjiga priča o tem. V prvem delu podaja kritičen obris Toma-

<sup>7</sup> *Mein Tagewerk*. Von Johannes Reinke. 1925. Herder & Co. Freiburg im Breisgau. Str. VIII + 495.

<sup>8</sup> *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*. Von Dr. Martin Grabmann. Fünfte vom Verfasser verbesserte Auflage. 1926. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K. G. München. Str. 172.

ževga življenja in njegovega dela, v drugem pa njegovega sestava. Na koncu je skrbno zbrana literatura. Dragoceni so zlasti migljaji za študij sv. Tomaža. Dandanes ne zadoščuje več sama tako zvana statična razlaga, ki skuša Tomažev sestav dialektično razložiti in doumeti, temveč se mora le-ta izpopolniti z genetično, historično razlago. Tudi Tomaž, dasi genialen duh, ni zajel vsega sam iz sebe, ampak je elemente iz prejšnjih dob v sebi predelal in strnil v enoto. Zato je potrebno poznanje teh virov. Potrebna je potem natančna kronologija Tomaževih spisov, da se pokaže, kako je Tomažev sestav nastal in se razvijal. Za pravo umevanje je klenčno potrebno tudi vedeti, kako so ga umevali sodobniki. Hvala nebesom, da so nam dala že celo vrsto mož, ki so preučevali in preučujejo zgodovino skolastike. To sta zlasti že umrla Denifle in Bäumer, med živimi Mandonnet, Ehrle, Pelster in ne zadnji — Grabmann.

Naš rojak profesor Ivan Trinko je imel v videmski akademiji modroslovno predavanje, ki je izšlo sedaj v tisku.<sup>9</sup> G. profesor tolmači v elegantni italijanščini vprašanje monizma. Podaja kratko, a dobro kritiko raznih monističnih oblik. Po pravici tudi pripominja, da sloni ves npravni red na božji ideji in bi monizem vrgel človeštvo v nepoznani kaos.

Nemška filozofska družba (Deutsche Philosophische Gesellschaft) je začela l. 1923. izdajati filozofski vestnik.<sup>10</sup> Doslej je izšlo osem zvezkov (po dva vsako leto). Prvi zvezek je prinesel nemško filozofsko literaturo zadnjih let, naslednji zvezki prinašajo literaturo, obenem pa tudi kritične preglede o posameznih strokah. Tako n. pr. je prinesel 2. zvezek seznam filozofskih spisov nemških univerz v l. 1923., 3. zvezek pa nemške spise, ki so izšli za Kantov jubilej l. 1924. Izmed referatov omenimo iz 3. zv. referat o delih iz logike in noetike, iz filozofije narodnega gospodarstva in tehnike, o Sokratu, Aristotelu, Leibnizu in Kantu, o filozofiji na Švedskem. V 4. zv. je poleg raznih referatov literatura italijanske filozofije za l. 1923.; 5. zv. prinaša zlasti referate o delih iz verske filozofije; 6. zv. referat o srednjeveških mistikih (razen Tomaža Akv.) itd. Revija torej res veliko daje in je le želeti, da bi se v teh časih, ki književnosti še vedno niso ugodni, mogla vzdržati. Sedaj obeta, da bo izhajala v treh ali štirih zvezkih na leto.

Nemški založniki filozofskih del so izdali o priliki internacionalnega filozofskega kongresa v Cambridgu (Mass.), 13.—17. sept. 1926. Filozofski katalog<sup>11</sup>, ki ga nameravajo od časa do časa dopolniti.

<sup>9</sup> Mons. Prof. Giovanni Trinko, *Il Problema massimo della Filosofia contemporanea*. Udine 1926. Tipografia G. B. Doretti. Str. 28.

<sup>10</sup> *Literarische Berichte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft* (od 3. zvezka dalje: *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*). Herausgegeben von Arthur Hoffman - Erfurt. Verlag Kurt Stenger, Erfurt.

<sup>11</sup> *Philosophischer Handkatalog*. Herausgegeben im Auftrag der deutschen Verleger philosophischen Schriftums, von Felix Meiner-Verlag in Leipzig. 1926.

## OCENE.

Krek, Dr. Gregor, **Grundzüge des Verfassungsrechtes des Königreichs der Serben, Kroaten und Slovenen**, Berlin-Breslau 1926. Hermann Sack. 8<sup>o</sup>, 142 str.

Dr. G. Krek, profesor rimskega in državljskega prava na univerzi v Ljubljani, član zakonodajnega sveta pri ministertvu pravde v Beogradu, je v *Zeitschrift für osteuropäisches Recht* priobčil sistematski prikaz našega ustavnega prava. Pod gornjim naslovom je delo izšlo v posebni knjigi, ki je posvečena spominu pokojnega vseučiliškega profesorja dr. I. Zolgerja.

Vsekakor je zanimiv pojav, ki je predvsem posledica naše državne samostojnosti, da so se v zadnjem času zlasti Nemci začeli intenzivno zanimati ne le za naše gospodarske, ampak tudi za pravne razmere. V to svrhu so bile ustanovljene posebne revije (*Zeitschrift für osteuropäisches Recht* v Breslavi, *Ostrecht* v Berlinu), ki zasledujejo pravni razvoj novih, zlasti slovanskih držav; izdajati so se pričeli kompendiji slovanskih prav (n. pr. Schöndorf je že izdal 297 strani obsegajoč pregled bolgarskega zasebnega, trgovskega in civilnega pravnega prava; sledilo bo poljsko, češko - slovaško in jugoslovansko pravo). Nikakor ni lahka naloga podati inozemstvu točno sliko našega ustavnega ter z njim neločljivo združenega upravnega prava, in sicer tako, da zadobi zunanji svet o nas točno sliko, da pa na drugi strani vendar nedostatki ne zameglijo pozitivnih vrednot in si tuji znanstveni svet končno ustvari o nas pozitivno diagnozo. V tem oziru je Krekova knjiga zares mojstrsko delo. Z minuciozno točnostjo podaja posamezne ustavne določbe, precizno zasleduje njihovo realizacijo v poznejših zakonih in naredbah, ne prezre hib, ampak jih s fino eleganco predoči tako, da tujca hkrati opozori na pozitivne vrednote ustavnih določb; tako bo delo slovenskega učenjaka v zunanjem znanstvenem svetu našem ugledu le koristilo.

Krekovo delo je tem bolj zaslužno, ker je v marsičem tako rekoč oral ledino. Pred njim sta l. 1922. priobčila krajše preglede našega ustavnega prava ljubljanska vseučiliška profesorja dr. L. Pitamic in dr. I. Zolger v strokovnih nemških revijah, l. 1924. pa je izdal beograjski vseučiliški profesor Slobodan Jovanović obširen sistem ustavnega prava v srbskem jeziku (prim. Čas XVIII, 316—322). Krekova knjiga je v vsakem oziru samostojno delo. To se kaže že v jasnem sistemu: najprej govori o državi, nato o državljanih in tujcih, o dolžnostih in pravicah državljanov, na kar sledi razpravljanje o trojni državni oblasti, zakonodajni, upravni in sodni. Govoreč o zakonodajni očrta položaj krone in parlamenta; pri upravni oblasti pridejo na vrsto ministri, nižja državna upravna oblastva, uradniki in samouprava; v poglavju o sodni oblasti poda avtor za splošnimi načeli lepo sliko o ustrojstvu štirih vrhovnih sodišč: kasacijskega in državnega sodišča, državnega sveta in glavne kontrole.



Vsak sistem našega ustavnega prava bi bil zelo pomanjkljiv, ako ne bi podal vsaj v osnovnih obrisih tudi unificiranega upravnega prava, ki je večinoma le uzakonitev in izvršitev ustavnih norm (n. pr. o državnem svetu, glavni kontroli, ministrski odgovornosti, samoupravi i. dr.). Vso to obširno zakonodajo je avtor v svojem delu izredno točno in hkrati jako jasno obdelal v zvezi z ustavnimi normami. V posebno zaslugi je šteti profesorju Kreku, da je v opombah z vprav čebelično marljivostjo zbral tudi temeljna določila iz skoraj nepregledne vrste organizacijskih uredb (n. pr. str. 99 ss. op. 1.; str. 103 s. op. 1.; str. 105 s. op. 1.) in nam s tem podal pregled zapletene naše upravne organizacije.

Izmed zanimivih podrobnosti naj omenim le nekatere. V interesu izboljšanja zakonodaje zagovarja avtor uvedbo senata (52 s.) Zanimiv in upravičen je nazor, da so naredbe z zakonsko močjo, ki jih na podlagi zakonskega pooblastila izda upravna oblast, lahko pogubnejše, kakor bi pa bile le v nujnih primerih izdane zasilne uredbe, ki jih ustava ne dopušča (77). Sedanje samouprave so v jedru le samoupravno organizirana državna uprava (120). Pri Kreku naletimo prvič na točno razlikovanje obeh ustavnih pojmov »državljanin« in »gradjanin« (str. 19, op. 2; str. 83).

Zelo umestno primerja profesor Krek na več mestih naše ustavne norme z določili nemške weimarske ustave, ki je matica povojnih ustav. Posebno pa odlikuje Krekovo delo tudi pravilno sociološko pojmovanje ustavnih določil. To se kaže zlasti v klasično pisanem poglavju o socialnih in gospodarskih določbah naše ustave. Pravilno presoja vrednost uvrstitve n. pr. norme o »zajamčeni lastnini« (36) v tretje poglavje ustave. Bistvena vsebina norme se zaradi tega ni izpremenila, pač pa že sama njena uvrstitve med socialne norme omili marsikatero ostrino te pravice poedinca, hkrati pa kaže zakonodajalcu novo smer za bodočnost. Slično presoja sociološko tudi druge ustanove, n. pr. prestiž ministrskega predsednika (95).

Krekovo delo je mnogo več, kakor bi kdo pričakoval po samem naslovu. Poleg ustavnega nam podaja tudi večino unificiranega upravnega in finančnega prava, v mnogih ozirih pa naznači pot, ki jo bo predvidoma hodila bodoča zakonodaja. Nujno je le želeti, da izda avtor svoje odlično delo čimprej v slovenskem jeziku, dopolnjeno z obširnimi stvarnim registrom in morda tudi s kratkim pregledom naše ustavne zgodovine. Potem bo brez dvoma Krekovo delo ne le dobrodošel učbenik za dijaštvo, marveč tudi zelo pogrešan priročnik za jurista-praktika in — last not least — lepo temeljno delo za znanstveno državljansko izobrazbo, za katero bodo tudi morala vedno bolj skrbeti prosvetna društva. I. V.

Vogel Walter, **Das neue Europa und seine historisch-geographischen Grundlagen**. Dritte, bis auf die Gegenwart ergänzte Auflage. Mit 11 Kartenskizzen. Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig 1925 8<sup>o</sup>; XVI + 440.

V naših časih, ko se je po svetovni vojni Evropa z ozirom na zunanje obeležje v mnogočem korenito spremenila in se v notranjosti



še vedno preureja, je publikacija, kot je omenjena knjiga berlinskega vseučiliškega profesorja Vogela vsakomur, ki išče informacij o novem stanju v Evropi, naravno dobrodošla. Da je ustregla resnični potrebi, o tem priča dejstvo, da je doživela v kratkem času že tretjo izdajo (prva l. 1921., druga l. 1922.). Poglejmo kakšne podatke nudi, kakšne so njene vrline in njene slabosti.

Avtor je razdelil snov na zunaj v dva glavna dela. V prvem, splošnem, razmotriva državni sestav Evrope pred vojsko in glavne velesile kot predstaviteljice svetovnopoličnega razvoja: Angleško, Nemčijo, Rusijo, Francijo z ozirom na ostale evropske države, britanske dominijone, pa Japonsko in Združene države Severne Amerike, v kolikor so soodločevale pri poteku svetovne zgodovine. Tako orijentira tudi o izvenevropskem svetu, izvzemši latinsko Ameriko in severno in notranjo Azijo (Kitajsko, Sibirijo i. dr.). V drugem, posebnem delu se bavi potem s posameznimi geopolitičnimi in nacionalnimi spornimi vprašanji, pri čemer pridejo manjše, zlasti tudi nove države do veljave. Take skupine so: Irska, obrenske države (Nizozemska in Belgija, Luksemburška, Alzacija-Lorena, Švica), avstro-ogrška dediščina (Nemška Avstrija, Češkoslovaška, Ogrska in Rumunska, Italija in jadransko vprašanje), dediči Turčije (Prednja Azija, balkanske države in jugoslovansko vprašanje), ruska dediščina (Poljska, Ukrajina, baltiške države) in severnošlezijsko vprašanje. Ta razdelitev ima svojo slabo stran: da se namreč iste države obravnavajo na dveh ali več mestih, n. pr. Jugoslavija v zvezi s Francijo v prvem in pri jadranskem ter balkanskem kompleksu v drugem delu, slično tudi vrsta drugih, predvsem novonastalih držav. Sicer pa svetovna vojna ni merodajna meja za to razvrstitev, ker obravnava pisatelj v splošnem delu razmere v velikih državah preko nje prav do naj-novejšega časa (do l. 1925.), kot posega narobe pri ostalih v posebnem delu nazaj v zgodnji srednji vek. Umestnost označene razporedbe torej ni povsem evidentna.

Način, kako je avtor zasnoval in obdelal svojo nalogo, odgovarja modernim nazorom o geografiji in zgodovini, ki so zvezani z imeni R. Kjellen, O. Spann i. dr.

A iz tega sistema politike pridejo do veljave v glavnem le prirodne strani, t. j. geopolitika, demopolitika in gospodarska politika, ki so po Vogelu bolj odločilne kot pa kulturne. Ne glede na to, da se takšno naziranje o organski državi za razvoj v novejši dobi pri bolj omikanih narodih, ko so očitno idealistične oz. etične teze močno sodelovale (načelo narodne samoodločbe, plebisciti, mirne poravnave ali razsodišča, socializem, uspehi iz raznih filozofskih doktrin zajete učinkovite propaganda itd.), zdi preveč enostransko zasidrano v materialističnem gledanju na svet, je imelo za posledico, da je postala slika nekam preveč zunanja. Podatki so predvsem splošne kratopolitične narave v zvezi z geografsko lego in ekonomskim stanjem. Kdor ne išče drugega kot to stran razmer v preteklosti in sedanjosti evropske politike, bo prišel na svoj račun. Knjiga vsebuje tozadevno res bogato gradivo; kratek, jednat in

spreten pregled o vseh predpogojih doseganje zgodovine in potem iz svojevrstnosti sedanjih razmer sklepajoč pogled v verjetno prihodnost.

Kdor pa si želi pouka o kulturnosocialnih razmerah (o нравstvu, znanosti, prosveti, umetnosti, društvenem gibanju itd.), tega delo ne bo moglo zadovoljiti. A ta stran javnega življenja je za človeštvo prav tako važna in bo postala sčasom še bolj.

Če je ta stvar le načelnega značaja in zadeva zasnovu dela kot takega, je pa druga hiba knjige vsakomur takoj očitna in dokaj neprijetna. In to je ne le pristranost v narodnih vprašanjih, — ki bi bila lahko le navađna neobjektivnost, — temveč tudi zavestna in strastna velenemska tendenčnost. Kjerkoli je nemštvo kakorkoli prizadeto — in takih točk, kot znano, ni malo: Ren, Tirolska, Jadran, Balkan, Češka, Poljska, Danska, Baltik itd. — povsod se postavi Vogel na stereotipno nemško stališče in gleda vse samo skozi le preveč enostranska in pobarvana nemška očala. Tu prehaja kar v polemiko in rad taksativno našteva nemške ultimativne zahteve kot kak politik ali propagator, ne pa kot trezen znanstvenik (n. pr. str. 255, 372 s. i. dr.).

Za zgled, kako v takih primerih včasih postopa, naj navedem, da gre po potrebi preko uradnih statistik in podaja kar po svoje oz. po le enostranskih nemških virih lastne približne cenitve. Tako navaja na str. 361 ali 264 število Slovencev v Jugoslaviji z 800.000, Nemcev z 800.000 (torej za blizu 300.000 preveč, večjidel na račun Slovencev), Bolgarov z 800.000, Madžarov s 500.000 itd. Na drugem mestu (str. 334) mu je Slovencev sedaj (vseh?) nad en milijon. Govoreč o Nemški Avstriji, pravi (str. 267), da je prebivalstvo čisto nemško razen Židov na Dunaju in 40.000 gradiščanskih Hrvatov, dasi razpravlja kasneje v drugi zvezi sam o Čehih in Slovcih. Glede južne meje mu nikakor ni dovolj, da je po plebiscitu pobasala Koroško do Karavank, ampak bi rad imel celo dravsko dolino do Ptuja, češ, saj bi prišlo tako le 300.000 Slovencev pod nemško nadoblast, a se ne bi nič branil niti cele južne Štajerske do Save. V zameno za Kočevarje, ki bi se radi osamljenosti težko dali združiti s celotno Nemčijo, pa pravi, da bi ne bilo nič preveč, če bi vrnila Jugoslavija Nemški Avstriji po Slovcih slabo naseljeno bohinjsko kotlino, ki preseka progo Celovec—Gorica in tvori klin med Nemčijo in Italijo (str. 268 ss.).

Tudi njegova označba jugoslovanskih jezikov (str. 352, 336 s.) ni ravno točna.

Na podoben način polemizira s svojega piedestala zlasti obiašno s Francozi, z Italijani, s Čehi, s Poljaki i. dr. radi najbolj široko vzetih prepornih ozemelj, dočim bi se z Danci glede Slezviga nazadnje še mirno pobotal, ker so Nemcem po jeziku bližji. Prav tako kaže stalno jezó na Angleže in na Žide. Z veliko vnemo in zadovoljnostjo skuša izslediti slabe točke pri sovražnikih, — nahaja se torej še čisto v medvojni miselnosti in nekajkrat namiguje, da pride svoj čas še obračun.

Ta način pisanja seveda ni strogo znanstven, temveč namerno tendenčen. Pisatelj pravi v predgovoru sam, da mu ni za »nad oblaki visečo objektivnost«, temveč da piše »z nemškega stališča in v prvi vrsti za Nemce«. Na ta način je bil seveda pri rojakih že v naprej siguren uspeha, kot bi ga v nasprotnem slučaju morebiti ne bil dosegel; in zdi se, da je poleg notranjega prepričanja tudi ta moment nekaj pripomogel k tonu knjige. Sicer pa pravi obenem, da si je odkrito prizadeval pisati resnicoljubno in brezstrastno. Pri vseh vprašanjih, ki zadevajo nemške interese, to ni šlo, pač pa mu lahko priznamo, da je v ostalih zadevah, kjer ni imelo srce povoda govoriti, večinoma skušal priti dejansko stvari do dna; tu je dobro osvetlil marsikako nejasno vzročno zvezo ter često bistro in točno presodil položaj.

V ostalem je knjiga pisana razločno, stvarno in lepo zaokroženo; podaja poleg nekaj pojasnjevalnih skic k tekstu tudi obsežen izveček iz tozadavne literature, s katerim je čitateljem zelo ustrezno. Barvasti zemljevid, ki ga je imela prva izdaja, je v naslednjih z ozirom na lahko pristopne atlante izpuščen, a radi priročnosti vseeno ne bi bil odveč.

Knjiga ima tedaj svojo zaslužnost in njena tendenčnost z danega stališča niti ni nedoslednost. Zakaj če se dogodki razlagajo predvsem iz prirodnih instinktivnih nagibov, potem je treba v smislu sodelovanja znanstva v borbi za napredek naroda gojiti in uravnati najprej te v zaželjeno smer, jim dati zažon in polet, z nepristranskimi ugotovitvami, s hladno sodbo naj se pečajo drugi. Tudi v tem oziru je delo poučno, kajti to pri Nemcih ni le slučaj, to je — metoda.

Dr. L. Sušnik.

## IZ REVIJ.

**Prager Presse** je izdala 31. okt. 1926 44 strani obsegajočo prilogo z naslovom *Das Königreich der SHS und seine Beziehungen zur Tschechoslowakei. Politik, Kultur, Wirtschaft.* Iz bogate vsebine opozarjamo na one članke, ki so z našega stališča zanimivi: J. Penfžek, *Tschechen und Südslaven im österr. Parlament*, ki pa žal neha pred 20. stoletjem. — Adolf Černý, *Erinnerungen an den slavischen Süden*. — L. Kuba, *Auf den Spuren des Volksliedes in Südserbien*. — Dr. Ivan Krleža, *Landschaftliche Schönheiten des Königreiches SHS*. Članek je vsled svoje preglednosti in bogatosti podatkov eden najboljših. — B. Markalous, *Ivan Meštrović*. — J. Pečirka, *Josip Plečnik in Prag*. Članek je pisan s toplo ljubeznijo do Plečnikove umetnosti in na koncu pozivlja češko javnost, naj stori vse, da izvrši Plečnik načrt za cerkev Presv. Srca Jezusovega v Pragi, ker bi bilo v ponos Pragi, če bi imela dve veliki deli (prvo je preureditev Hradčan v rezidenco predsednika republike) tega umetnika, »ki spada med največje duhove med živečimi umetniki sedanjosti«. — Frank Wollman, *Vojnović, Begović und Župančič*. Veroniko Deseniško smatra za zadnjo besedo današnje jugoslovanske dramatike. — Anonimen je članek *Kunst und Museen im Königreich der SHS*. — Ljubljanskemu gledališču je posvečen poseben članek. — Zelo bogata je ilustrirana priloga, ki prinaša tudi Plečnikov portret (Španiel), Plečnikovo vrtno arhitekturo na praškem gradu in njegov načrt za Žižkov spomenik.

## Prejeli smo sledeće knjige:

- Cankar I., Zbrani spisi. IV. zvezek. Uvod in opombe napisal Izidor Cankar. Ljubljana 1926, Nova založba.
- Čorović V., Memoari prote Matije Nenadovića. Beograd 1927, Geca Kon.
- Glasnik Saveza trezvene mladeži. Mesečnik. Ur. Slobodan Popović. Beograd.
- Grivec Fr., Slovanska apostola sv. Ciril in Metod. Ljubljana 1926, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- Hourticq L., Uvod u istoriju umetnosti (Estetika, istorija, tehnika). Priredio M. M. Vasić. Beograd 1927, Geca Kon.
- Jeraj J., Državlanska vzgoja. Maribor 1926, Samozaložba.
- Katzinger F., Menschliches Freiheitsbewußtsein. (Philosophie und Grenzwissenschaften I, 6.) Innsbruck 1926, F. Rauch.
- Majcen G., Kratka zgodovina Maribora, Maribor 1926, Tiskarna sv. Cirila.
- Molière, Scapinove zvijače (Les fourberies de Scapin 1671). Komedija v treh dejanjih. Prevel Niko Kurent. (Ljudski oder VIII. zv.) Ljubljana 1926, Jugoslovanska knjigarna.
- Narodna starina zv. 10. Ur. J. Matasović. Zagreb 1926.
- O slovanském sjednoceni. Praha 1926, Polit. klub Omladinařu-devadesátniků.
- Prelog Mil., Istorijski portreti i članci. Beograd 1927, Geca Kon.
- Prodanović Jaša M., Zmaj Jovan Jovanović. Odabrane pesme. Beograd 1927, Geca Kon.
- Razprave. Izd. Znanstveno društvo za humanistične vede v Ljubljani. III. zvezek. Ljubljana 1926.
- Revček Andrejček. Ljudska igra. Za slovenske odre priredil Ad. Robida. (Ljudski oder IX. zv.) Ljubljana 1926, Jugoslovanska knjigarna.
- Stanič St., Zgodovinske drobtinice iz Podgore. Gorica 1926.
- Špišić B., Spomenica ortopedskog zavoda u Zagrebu 1915/1925. Biblioteka »Medicinski pregled« I. Zagreb 1926.
- Štular M., Sv. Stanislav Kostka. Ljubljana 1926, »Glasnik«.
- Trinko G., Il problema massimo della filosofia contemporanea. Udine 1926, Accademia di Udine.
- Vindex, Homoseksualnost. Ljubljana 1926.
- Živković A., Katolička crkva i duh evropske kulture. Zagreb 1926, Katolički list.



---

**Pošljite naročnino!**  
**Pridobivajte novih naročnikov!**  
**Spominjajte se Mahničeve ustanove!**

---

»Casa«, znanstvena revija »Leonove družbe« v Ljubljani, bo izhajal v l. 1926/27 (XXI. l.) kot dvomesečnik v letnem obsegu najmanj 20 pol.

Naročnina za XXI. letnik znaša 60 Din, za dijake 40 Din, ako se jih naroči najmanj 10 pod skupnim naslovom. Ustanovnikom, ki to izrečno žele, se všteje v naročnino 10 Din. Naročnina naj se pošilja po priloženih položnicah ali po poštnih nakaznicah. Uprava »Casa« je v Ljubljani v Jugoslovanski tiskarni, kolportaznem oddelku. »Leonova družba« ima pri poštni hranilnici, podružnici v Ljubljani, račun št. 10.433.

Uredniki so: Dr. Fr. K. Lukman, univ. prof., Ljubljana, Marjanišče; dr. Jos. Mal, ravnatelj, Ljubljana, muzej; dr. Fr. Stele, konservator, Ljubljana, muzej.

Za »Leonovo družbo« kot izdajateljico in za uredništvo je odgovoren prof. dr. F. K. Lukman, za Jugoslovansko tiskarno ravnatelj Karel Ceč.

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