

POŠTNINA
V KRALJEVINI
JUGOSLAVIJI
PLAČANA
V GOTOVINI

ČAS

revija
leonove
družbe

letnik:
XXVIII

X
1933-34

VSEBINA: Dr. J. Fabljan: Do poslednje točke (str. 285) // Dr. J. Janžekovič: Boj za krščansko filozofijo (str. 292) // Dr. V. Fajdiga: Lamaizem in katolicizem (str. 303) // Obzornik: Knjiga o Bogu (str. 311) // Katoliška akcija v Franciji (str. 315) // Nekaj misli o razorožitvi (str. 319) // Ocone (str. 322)

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

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

Uredništvo: Dr. Janez Fabijan, univ. prof., Ljubljana, Dunajska c. 17/III., dr. Ivan Ahčin, glavni urednik »Slovenca«, Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna in dr. Stanko Gogala, prof. na drž. učiteljsišču v Ljubljani.

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

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

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

Ponatiskovanje razprav je dovoljeno samo s privolitvijo uredništva in z navdobo vira.

V oceno smo prejeli:

Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani:

F. Timmermans-F. Kozak, **Pieter Bruegel**. Roman. (Leposlovna knjižnica 16.)

Stijn Streuvels-M. Javornik, **Hlapec Jan**. Roman. (Ljudska knjižnica 55.)

Od Družbe sv. Mohorja v Celju:

Jože Pogačnik, **Praznik presvetega Rešnjega Telesa**.

France Stelè, **Cerkveno slikarstvo**. O njegovih problemih, načelih in zgodovini.

Petelin-Krošl, **Pregled občne zgodovine**. I. del: Stari vek.

Od drugih založb:

Marijan Marolt, **Dekanija Vrhnika**. Topografski opis. (Umetnostni spomeniki Slovenije II.) Založilo in izdalo Umetnostno-zgodovinsko društvo v Ljubljani. 1929.

U. Talijski, **Isus Kríst** u svijetlu trijezne i netrijezne kritike. Naklada i tisak Dubrovačke Hrvat. Tiskare. Dubrovnik 1933.

DO POSLEDNJE TOČKE . . .

Dr. J. Fabian.

»Narodnostno vprašanje je še vedno na površju javnega življenja skoraj pri vseh evropskih narodih, dasi se je že začelo umikati socialnemu. Narodnostni princip, v čigar imenu so se največ izvršili politični prevrati zadnjih petdeset let, vpliva še zdaj tako oblastno na duhove, da se bo brezdvomno v nedaljni prihodnosti pozkusilo narodnostni program izvesti do poslednje točke. Moti se, kdor misli, da se je narodnostna ideja že preživela! Ne, marveč je še mogočen faktor, s katerim morajo računati vsi, katerim je Previdnost izročila usodo evropskih narodov.«

»Kar se zove narod, tega ne smemo nikakor zamenjavati z državo ali pa celo s cerkvijo. Narod z državo zamenjavajo oni, ki ne priznavajo nobeni drugi državi pravice do obstoja nego le tisti, ki se je osnovala po zedinjenju vseh ljudi, spadajočih k isti narodnosti; cerkev pa spajajo z narodom oni, ki hočejo, da bi se osnovala nacionalne verske skupine in bi vsaka cerkev obsegala le člane dotične narodnosti. Niti eno, niti drugo ni pravo.«

»Bog je ustvaril vse dobro. Kar je pa dobro se sme ljubiti, da po okoliščinah se mora ljubiti. In tako dobro je za vsakega človeka narod in narodnost. Človeka že srce vleče k lastnemu narodu, saj tudi svojo mater ljubi z gorkim čuvstvom, in narod je nekako mati vseh njegovih rojakov. Dalje je narod njiva, na kateri je posameznik vzrasel, telesno in duševno se razvil; narod mu vtisne poseben znak, narod mu da uživati gmotne in duševne dobrote, katere si je priboril v teku stoletij; celo uživanje verskih dobrot posreduje posameznikom narod. Dasi so te dobrote nadnaravne, se vendar rajši sprejmejo, ako jih otroku in ljudstvu podajamo v materini besedi, kajti tako jih sprejme kot darove narodove in si jih globlje vcepi v srce . . . Ljubezni do naroda nam torej ne vелеva le čut srca, ampak nam jo nalaga tudi hvaležnost.«

»Ne bojmo se — narodnost ni v Jezusu Kristusu ničesar izgubila; kakor je on ohranil in izpopolnil naravo in kar je v njej dobrega, tako je dobila tudi narodnost v njem svojega odrešenika in izpopolnjevatelja.«

»Ne bojmo se tedaj, češ, da nismo pravi kristjani, ako se nam oko zasolzi od ljubezni do domovine, ako se ogrevamo za materin jezik, za narod in njega pravice, za slavo, za srečo njegovo — s tem se šele izkažemo prave učence Kristusove... Vzemimo Kristusovega apostola Pavla. Človek bi skoraj mislil, da je ta odločni zagovornik vseobčestva krščanske ideje, ta apostol vseh narodov, ki je tako neusmiljeno bičal tesnosrčnost judovskih fanatikov, izgubil ves čut za nekdanje, svoje krvne brate. In vendar ni tako!...«

»Kakor nam naravni čut veleva ljubiti narod, tako nam ga božja postava prepoveduje ljubiti pregrešno. Slabemu podvrženi človek lahko vse zlorabi, v vsem meje, ki mu jih je potegnil Bog, prekorači. To more storiti tudi glede narodnosti. Greši pa, kdor ljubi svoj narod slepo, preziraje njega napake ali prednosti drugega naroda; pregrešna je ona omejena ljubezen, ki objema le sorojake, a od sebe odbija vse druge ljudi; pregrešna ona brezobzirna ljubezen, ki pospešuje izključno koristi lastnega naroda, a blaginjo drugih narodov zanemarja, pregrešna je tudi ona krivična ljubezen, ki ne pozna niti pravice, niti npravstvenih zakonov, ki si v imenu narodnosti celo dovoljuje vsaktera sredstva, ako se zdi, da to zahteva navidezna slava lastnega naroda. To je narodnostna pretiranost, fanatizem... Fanatizem omejuje vsak narod na samega sebe... ruši vezi med raznimi narodi, zanaša nemir v družine, razdružuje duhove, zapleta narode v prepire in boje... Pred Bogom imajo vsi narodi in vsi jeziki enako vrednost in »kdor se ga boji in pravico dela, mu je v vsakem narodu ljub« (Dej. ap. 10, 34, 35)...«

»Čim bolj so se pa v politiki in v javnem življenju zatajevala verska načela, tem bolj je narodnost jela zasedati mesto, katero je nekdanj zavzemal Bog. Narodi morajo vedno imeti nekega »boga«, da dobivajo v njem najvišji, absolutni razlog, s katerim morejo metafizično utemeljiti in pred pametjo ter vestjo opravičiti, kar počenjajo. Narodnost je v 19. veku postala bog-malik, kateremu se je klanjalo javno mnenje, kateremu je vsaj večinoma služila politika, slovstvo, zakonodavstvo. Nemška idealistična filozofija, posebno hegelianska, je božjo absolutnost narodnostne ideje metafizično utemeljila... Ker je tedaj ideja »narodnost« pojav pričujočega, mislečega in hotečega božanstva, je absolutna: vir vsega prava, vse resnice — njej se mora brezpogojno klanjati vse...

»In ali nismo prišli že tako daleč, da se krščanstvo identificira na Nemškem z nemštvom, na Laškem z italijanstvom, a med Slovani s slovanstvom... Z verstvom je v tesni zvezi pravoslovje. Ko so začeli moliti narodnostnega boga-malika, je morala biti dosledno njegova volja najvišji zakon, sodilo dobrega in slabega... Razve-

ljavile so se sploh desetere božje zapovedi in razglašalo se je za dobro in pravično vse, kar je »zahtevala narodova slava...«

»Narodno pravo ni iluzija, temveč ima realno podlago in objektivni razlog, kakor vsako drugo naravno pravo... Kakor imamo neodpustno pravo, da ohranimo, gojimo in izpolnjujemo vse, kar smo od Boga prejeli, tako nam nihče ne sme kratiti prava, da si gojimo tudi jezik in z njim narodnost z vsemi njenimi svojini. Kdor bi hotel to pravo narodu odrekati ali kratiti, bi bil krivičen; grešil bi proti volji Stvarnikovi. Kratenje narodnih pravic je pravi greh proti pravici. Da bi se pač narodni zatiravci zavedali tega greha... Narodovo svobodo moramo prav tako spoštovati kakor svobodo posameznika...«

»Dasi bi bilo morda za kateri narod koristneje, ko bi se izobraževal v tujščini in zanemaril lastni jezik, ga vendar nihče in nikoli ne sme k temu siliti. To je navadni izgovor narodnostnih zatiravcev in vsiljevateljev tujščine: češ kaj hočete s svojo materinščino. Bolje je za vas in vaše otroke, ako se izurijo v mogočni tujščini! Dovolj: mi n o č e m o tako — in vi nam ne kratite naše prostosti! Ima pa vsak narod naravno pravico na podlagi narodnega jezika se izobraziti do najvišje stopnje, torej pravico tudi terjati, da se mu osnujejo vsa kulturna izobraževališča od najnižjih do najvišjih...«

Ti odstavki so iz Mahničeve razprave »Deset poglavij narodnostnega katekizma« (Rimski katolik VII., 36—60).¹ Pred štiridesetimi leti so bili napisani. Takrat so Mahniču očitali, da ni zadosti naroden, še danes velja mnogim ime Mahnič za simbol »anacionalnih«, če ne tudi »antinacionalnih« ljudi, ki baje smatrajo nacionalizem za poganstvo. In vendar danes, ko je »narodnostna ideja« prišla »do poslednje točke«, že izkustveno moremo ugotavljati bolj kot kdaj preje polno pravilnost teh Mahničevih načel, in okušamo vse strašne posledice načela »absolutne« narodnosti, združene z idejo državne totalnosti, doživljamo jih na lastnem narodu. Zakaj pogrēšnost absolutnega narodnostnega počela se izkustveno občuti najhitreje, kadar zadene praktično ob narodne manjšine.

Do poslednje točke prihaja narodnostni princip, iztrgan iz vesoljstvenega reda organske zvezanosti, iz božjih nauk o dostojanstvu posameznega človeka in bratstva vseh ljudi ter zapovedi pravičnosti in ljubezni, iz človečanskih pravic. Do poslednje točke prihaja, do uničenja manjšinskega naroda in do sankcioniranja vsakega zločina v imenu narodnosti, spojene z državno politično idejo. Z demonskim misticizmom se odeva vsako sredstvo, laž, obrekovanje, sumničenje, nasilje, atentati in umori, samo da so izvršeni v imenu

¹ Gl. Dr. A. Ušeničnik, Več luči. Ljubljana, 1912, str. 156—181.

narodnosti ali domoljubja. Če je atentat namerjen proti lastni državi ali narodnosti, potem pride atentator na vešala, če ga dobe; nastanejo nevarni mednarodni zapletljaji. Če je atentat proti tuji narodnosti ali državi ali nositelju oblasti ali narodnemu voditelju, potem pa atentator dobi večkrat tajno pomoč, ga odenejo v življenju z gloriolo heroizma in mu po smrti postavljajo spomenike. Tu je dvojna morala absolutne narodnosti, ki uničuje narode in tepta osnovne pravice narodnih manjšin. Zakaj vsi drugi so barbari, le lasten narod ima vse vrline in si sam daje postave. Dokler so taka blodna mnenja, tak laži-idealizem le last posameznikov, se ne morejo izživljati z vsemi posledicami. Če pa nositelji družabne avtoritete same prevzamejo tako mišljenje, če oni skrito ali očitno sankcionirajo tako mišljenje in vodijo ali vsaj neovirano puste izživljanje tega mišljenja, potem se to pokaže v vseh svojih uničevalnih in razdiralnih posledicah. In tako potem tista državna oblast, ki bi morala braniti vse lojalne državljane, vse vrednote različnih narodnih skupin, tudi manjšinskih, postane rabelj za narodno manjšino in zaščitnica zločinov proti njej. Do poslednje točke — cilj je asimilacija, bolj resnično, uničenje samobitnosti narodne manjšine, vseh njenih svojiskih kulturnih vrednot. In da pridejo do tega cilja se poslužujejo različnih gesel, s katerimi bi opravičili svoje ravnanje. Ali preprosto zatajijo obstoj manjšinskega naroda, ali nastopajo s pretvezo njegove nelojalnosti, a pod lojalnostjo razumejo pripravljenost, da se manjšinski narod popolnoma vtopi v večinskem; ali se sklicujejo na varnost svojih državnih meja ali potrebo ekspanzivnosti; če se jim posreči, da dobijo nekaj odpadnikov, že govore, da so le še hujskači, ki ljudstvo zavajajo; z grožnjami, da bodo izgubili življenjsko existenco, silijo ljudi, da bi zatajili svojo narodnost.

Zlo te absolutne narodnostne in državno politične »morale« do-seže višek, ko dospe do vere in Cerkve. Ni svojski namen Kristusove cerkve, da goji narodnost in narodnostne vrednote, njena naloga je oznanjevati vsem narodom Kristusov nauk, njegove zapovedi, posredovati njegova nadnaravna sredstva. A prav zato pa oznanja, če le ima take duhovnike, vsakemu narodu evangelij v njegovem jeziku, ki ga razume, ki mu je ljub, ki ga ima pravico in voljo ohraniti. Spoštovanje narodovih oseb in je naravna podlaga za sprejemljivost nadnaravnih resnic in sredstev, narodni jezik je kakor posoda, s katero pretaka Cerkev vesoljni nauk Kristusov v duše in vliva nadnaravno moč v njihova srca. Absolutni državno-politični in kulturno-politični nacionalizem hoče popolnoma uveljaviti svoj cilj asimilacije. Zato se ne ustavi končno tudi pred to najsvetejšo nalogo Cerkve in njenih pravic. Hoče doseči, da bi učenje Kristusovega nauka, delitev Njegovih sredstev služilo naravnost njegovemu cilju uničenja

naravnih pravic naroda. Prihaja naravnost z zahtevo, naj bi se Cerkev, naj bi se izvrševanje njene nadnaravne naloge podredilo njegovemu svetnemu, časovnemu — in neetičnemu cilju. Cerkev ponižati v svojo služabnico, vršitev njene naloge za svoje sredstvo, služabnike Cerkve za nositelje svojega mišljenja in svojih namer prav v izvrševanju poklica. Tu je poslednja točka — do katere prihaja absolutno narodnostno načelo v razmerju do manjšinskega naroda. Prav iz katoliškega mišljenja in čutenja se nam iztrga krik proti takemu ravnanju z narodno manjšino. Zakaj tu je konkretno vprašanje ali smatramo katoliško versko vrednoto za osrednjo in višjo nad vsemi časovnimi ali ne. Po krivdi absolutnega nacionalizma, ki je premaknil red vrednot, je izzvan tak konflikt, ne po razmerju verske in narodne vrednote kot take. Nočemo, ne moremo po svoji katoliški zavesti dopustiti, da bi se katolicizem udingjal kakršnikoli svetni vrednoti, ker je njegov pomen v tem pogledu ta, da jih nad njimi stoječ poplemenituje in čisti od zmotnih primesi ter jih uporablja kot sredstvo evangelija in večnih duhovnih dobrin. Zato prav kot katoličani ne moremo biti ravnodušni do predrzne nasilnosti nasproti katoliški Cerkvi med našimi brati.

Dobro vemo, da absolutni nacionalizem pritiska tudi na služabnike Cerkve in jih skuša pridobiti za svoje namene s pretnjami in očitki protinarodnosti in protidržavnosti. Tudi se mu posreči, da se nekateri udajo, popuščajo bodisi radi svoje slabosti, ali radi misli na manjše zlo ali iz kakega drugega vzroka. Ni vedno lahko niti možno presoditi pravilno vseh očitkov o takem popuščanju. A če gre za poskus porabiti cerkev za asimilacijo narodne manjšine, takrat pa mora služabnik Cerkve biti samo katoliški duhovnik ali škof, zavedajoč se, da bo dajal odgovor za duše.

Prepričani smo, da vrhovni poglavar katoliške Cerkve z bridkostjo in skrbjo opazuje tudi nasilje nasproti narodnim manjšinam, posebno kjer se to nasilje hoče vrniti že v cerkev. Že v prvi okrožnici Ubi arcano je obsodil pretirani nacionalizem. Ljubezen do domovine in do naroda, pravi, je velika krepost in nagiba k junaškim dejanjem, dokler jo vodi krščanska postava, toda je kal za mnoge krivice in hudobije, ako prekorači meje pravičnosti in se razvije v nezmero strast. V tej strasti pozabi človek, da smo vsi člani ene vesoljne družine, da naj v bratovski ljubezni med seboj občujemo, da ima vsak narod pravico do življenja in blagostanja in da se poštenost ne sme nikdar zavreči. Kar se pridobi za družino, narod ali državo na škodo bližnjega, ne bo ostalo, razdrlo se bo, pa naj se ljudem še tako

izvrstno in sijajno pridobljeno dozdeva. Saj pravi sv. Duh: Pravičnost narod povzdigne, greh pa ljudstva nesrečna dela.²

V božičnem nagovoru l. 1930 opozarja zopet tudi na blodni nacionalizem, ki je ena izmed velikih ovir miru med državami in narodi. Še težje, da ne rečemo nemogoče je, da bi se ohranil mir med narodi in državami, če namesto resnične in pristne domovinske ljubezni vlada in divja egoistični, trdi nacionalizem. To pomeni, da vlada sovraštvo in zavist namesto vzajemnega teženja za dobrim; vlada nezaupanje in sumničenje, kjer bi moralo biti bratsko zaupanje; sovražno tekmovanje in borba izpodrivata soglasno sodelovanje; hlepenje za hegemonijo in obvladovanjem, ko bi bilo treba spoštovati in varovati prava vseh, pa čeprav so ti slabotni in majhni.³

V encikliki *Caritate Christi* znova kaže na najgloblji vzrok žalostnega svetovnega položaja: sebičnost. »Če se ta sebičnost vrine še v mednarodne odnose in zlorabi pravo domovinsko ljubezen in narodno zavest (katere prava krščanska ljubezen ne le ne graja, ampak jo lepo urejajoč še posvečuje in poživlja), potem pač ni več zločina, ki bi se ne zdel upravičen; kajti isto dejanje, ki se med posamezniki najhuje obsoja, se smatra za častno in vse hvale vredno, če se izvrši v imenu narodne zavesti. Odtod izvira za vse pogubna mržnja do tistega božjega zakona, ki zapoveduje bratovsko ljubezen in ki vsa ljudstva in vse narode druži v eno samo družino nebeškega Očeta ...«⁴

Kot ponovni odmev teh misli moremo smatrati tudi namen sv. očeta za letošnje izredno sv. leto, za katero kliče katoličane k molitvi in pokori, da bi katoliška Cerkev povsod uživala svobodo, ki ji po božji volji gre in v kateri more svoje zveličavno poslanstvo nemoteno vršiti med vsemi narodi; da bi med vsemi narodi zavladal mir, soglasje in blagostanje v pravem pomenu.⁵ Vemo, da je ovira za nemoteno izvrševanje poslanstva Cerkve tudi ravnanje z narodnimi manjšinami ter poskusi Cerkev samo pritegniti kot sredstvo za cilje asimilacije in nasilja. Zato naj bo tudi vsem katoličanom ta namen sv. očeta v letošnjem letu glasen opomin, da je treba tudi nadnaravna sredstva uporabljati za to, da dosežejo naši bratje pravico in mir.

Nedvomno narodno-manjšinskega vprašanja konkretno ni lahko rešiti zadovoljivo za vse. Eno je za nas gotovo in smo hoteli tudi poudariti v tej razpravi: Narodnostno vprašanje nima svoje neodvisne

² Gl. Ljubljanski škofijski list 1924 str. 33.

³ Acta Ap. Sedis XXII. (1930) str. 536.

⁴ A. A. S. X, XIV (1932) str. 179. Slovenski prevod v Ljublj. škof. listu 1932, str. 59 sl.

⁵ Gl. Ljublj. škof. list 1934 str. 33.

samostojne morale, ampak je podrejeno božjim postavam naravne in pozitivne etike. Brez spremembe mišljenja tistih, ki vodijo usode narodov, tudi pri vsej tehnični spretnosti ali moči ne bo zadovoljive rešitve. In tu morajo katoličani uporabljati tudi nadnaravna sredstva molitve. Morebiti se vprav inteligenca, ki je narodno zavedna, premalo zaveda, da je treba za javne, narodne zadeve, posebno še v času bridkosti in stiske — več kakor samo tarnati, se jeziti, ampak, da je treba tudi moliti, ne iz sovraštva in za propast drugega naroda, ampak za spremembo mišljenja voditeljev, za mir in za zmagó pravičnosti v dušah. Kdor je v resnici kristjan, bo znal ceniti in uporabljati tudi sredstva molitve in žrtve za olajšavo bridkosti svojih bratov in za spremembo krivičnega nasilja nad njimi in njihovimi dušami.

Prav tako pa smo iz ljubezni do katolicizma in do svojih bratov upravičeni in dolžni opozarjati ves katoliški svet, da krivično nasilje hoče prodreti v Cerkev in vzeti našim bratom prirodno sredstvo, po katerem jim dohaja evangelij Kristusov. Plitvo, površno in neuspešno pa je v imenu istega narodnostnega principa, po katerem se odvzemajo našim rojakom pravice v cerkvi, odpadati ali ščuvati k odpadu od katolicizma.

Katolicizem ne dovoljuje zatiranja narodnih manjšin. Kdo pa je v državah s katoliškim prebivalstvom nositelj miselnosti brezobzirnega nacionalizma? Ali so morebiti tisti katoličani, ki se trudijo nauke in zapovedi vere izpolnjevati o življenju, tisti, ki prisluhnejo ob vsakem svarilnem klicu glavarja katoliške cerkve in mu sledijo? Ne! V prvih vrstah so marveč one skupine »tudi-katoličanov« v vseh državah in narodih, ki si vedno hočejo avtonomno, svobodno voliti »vero in postave«. Njihova miselnost se zrcali v liberalnem, svobodomiselnem časopisju, ki prezira, omalovažuje in večkrat tudi zasmehuje nauke, navodila, opomine in prošnje vrhovnega vladarja katoličanstva, v primeru konflikta Cerkve s pretiranimi strujami pa se navadno postavi na stran teh struj. Te vrste »katoliški« nacionalisti v večinskem narodu povsod, kjer je problem narodnih manjšin pereč, v o d i j o boj proti narodnim manjšinam najprej na svetnem področju in nazadnje pridejo do Cerkve. Iz mišljenja sledijo dejanja. Treba je, da take skupine »katoličanov« povsod prenovijo svoje mišljenje v katoliškem duhu, pa ne bo prišlo vsaj ne do tako strašnih posledic za narodne manjšine. Izmaličeni nacionalizem se mora izčistiti, če se hočemo ogniti njegovih otrok — krivice in nasilja. To je mogoče le po obnovi in poglobitvi krščanskega, katoliškega mišljenja in zvestobi do Cerkve ter po stanovitni aktivnosti z besedo in dejanjem v tej smeri, doma in drugod. Kot stanovitni katoličani ne kot absolutni nacionalisti bomo mogli onemogočiti, z molitvijo in vztrajnim delom zrušiti iz-

rodke absolutnega nacionalizma, ki danes uganja tako nasilje tudi nad našim narodom v tujini. Ali pa naj se zruši nasilje na poslednji točki, h kateri vodi, — v novi svetovni vojni, ko je minulo šele dvajset let, odkar se je pričela zadnja? Ali se res ne more vrniti narodnostna ideja v tisti naravni red vrednot, ki ji pristojna, razen šele potem, ko se izpolni prerokova želja (Ps. 67, 31), ki jo ponavlja Pij XI.: *Dissipa gentes, quae bella volunt*. Razkropi narode, ki hočejo vojne!

BOJ ZA KRŠČANSKO FILOZOFIJO.

Dr. J. Janžekovič.

Konec.

III.

Za tomizem vprašanje o krščanski filozofiji nikakor ni življenjskega pomena. Neotomisti, kakor de Wulf, sploh odklanjajo označbo »krščanski«. Blondelovo filozofijo pa zadeva ta problem naravnost v osrčje. Gre ji za biti ali nebiti. Ako je »krščanska« filozofija nesmisel, potem je še večji nesmisel Blondelov sistem, ki bi si najrajši nadel pridevek »katoliški«. Oglejmo si v kratkem vodilne misli te krščanske filozofije.

Maurice Blondel²¹ je doslej prav za prav pisatelj ene same knjige, ki je njegova doktorska teza z naslovom »L'Action«, »Dejanje«. Glavne ideje tega dela, ki je že davno pošlo, pa ga avtor noče dati ponatisniti, bi bile te-le:

Osrednji problem v človeškem življenju je problem dejanja. Ljudje, ki imajo lahko najbolj nasprotujoče si filozofske nazore, so primorani, da v praksi s svojimi dejanji rešujejo vprašanja, ki so za vse človeštvo ista in tvorijo tako bazo za sporazum. Važnost dejanja se kaže tudi v tem, da tvori pogoj in temelj naši osebnosti. Nagnjenja misli, hotenja, nas vlečejo v nasprotne smeri, šele ko pride do dejanja, se vse te dispartne sile zlijejo v enotno rezultanto, ki nam omogoča enotno samosvest. Dejanja nas vežejo tudi z zunanjim svetom in tako konkretno rešujejo vprašanje, ki se nad njim spotika filozofski idealizem. Dovršeno delo je namreč vedno drugačno, kot je bil načrt, in ta »drugače«, ta »več«, je ravno vpliv okolice na delujoči subjekt: v eno strugo dejanja sta se stekla v resnici dva tokova, naše delovanje in sodelovanje stvari. Rezultat je kompromis med subjektom in objektom. Tako nas dejanje najintimnejše veže s tvornim svetom, s človeško družbo, z vsem vesoljstvom. V tem je njegova veličina.

Dejanje nam pa odkriva tudi našo revščino. V vsaki nasladi, ki se ji vdam, iščem užitka, ki bi bil popoln in ki bi bil večni. Ta želja po neskončnem se mi odkriva v slehernem mojem dejanju. V meni je nekaj, kar zahteva neskončnost, kar je neskončno, in vendar mi je z mojimi lastnimi dejanji neskončnost nedosegljiva. V tem se kaže človekova revščina in tragika življenja. Stavi nas pred dilemo: Ali dopustim, da deluje ta neskončnost v meni in z menoj, ali odklonim sodelovanje in hočem delovati

²¹ Glej zlasti: Frédéric Lefèvre: *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928; Paul Archambault: *L'Oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928; in njegovo lastno knjigo: *Le Problème de la Phil. Cath.*, o. c. Obe zadnji knjigi sta izšli v zbirki *Cahiers de la Nouvelle Journée* pri Bloud et Gay.

sam. Toda moje teženje bo tudi v tem slučaju fatalno stremelo v brezkončnost, dasi ne po Neskončnem. Z drugimi besedami, dejanje me stavi pred izbiro, da se prostovoljno oklenem Boga, ki je v meni, ali ga pa odbijam; toda On kljub temu ostane v meni ter se mi javlja kot brezupna žeza in moreča praznina.

Bogu ne ubežim. Edina rešitev za mene je, da se ga ljubeče oklenem. Kako ustoličiti Boga v svojem življenju? S tem, da se odrečem samemu sebi in Mu s ponižnostjo napravim prostor, kajti »nikdo ne vidi Boga, ne da bi umrl«. Pa to ne zadošča. Iniciativa prihaja od Njega in sicer svobodno, milostno, nadnaravno. Toda, kar je nadnaravno, kar prihaja od zunaj, to ni moje in ne more mene izpopolniti. Da! Pa saj smo videli, da nam sleherni dejanje odkriva v nas pomanjkanje nečesa neobhodno potrebnega, pa vendar našim močem nedosegljivega. In baš ta žeza v nas, to teženje naše najgloblje notranjosti proži roke roke nadnaravnemu in je sprejme vase kot svojo pravo in edino možno usovršitev.

Pa vendar, kako naj ta nujna, pa nedosegljiva pomoč ostane nadnaravna, ko postane naša? Tako kakor vse, kar ni naše, postaja naše: v sodelovanju z nami, v dejanju. Cesar ne more objeti misel, to more združiti dejanje.

Bitja nam torej niso navzoča le v umu, v ideji, dejanje nas združuje z njimi v mnogo neposrednejšo in ožjo zvezo. Odtod pri Blondelu čisto posebna spoznavna teorija. Mesto starega načela: »Veritas est adaequatio rei et intellectus«, predlaga Blondel »adaequatio mentis et vitae«, skladnost med umom in dejanjem, zavestno spoznanje teža, kar v resnici vpliva na naše življenje. Kdor bi samega sebe popolnoma doumel, bi doumel vse, kar je, svet in Boga, razklanost življenja skazenega po grehu in klic narave po odrešenju, saj je vse to navzoče o nas, ko sodeluje pri našem dejanju. Dejanje nam nudi torej najgloblje spoznanje o bitju in to ne samo teoretično in idejno, ampak o bitju v njegovi poedinosti in konkretnosti. Ko sedem za mizo in vzamem papir in pero z namenom, da napišem članek, je v tem dejanju zgoščena dolgoletna izkušnja in temeljito spoznanje stvari, ki se jih poslužujem. Toda ne morda teoretično znanje, ki bi se dalo izraziti s pojmi, ampak vse globlje in neposrednejše spoznanje, intuicija izvirajoča iz simpatije do stvari, uglašenost vse moje narave na stvar, ki me izprazni mojega egoističnega jaza, da postanem zgolj sozvoek drugega bitja, da postanem na čudovit način stvar sama. To je tisto spoznanje, ki ga imenuje Tomaž »per modum inclinationis«, »secundum conaturalitatem«, in ki ga v višji meri doživljajo mistiki. V njem dojemamo realnost samo, dasi nejasno, kakor čutim navzočnost ljubljene osebe v temi, ko je z očesom ne vidim. Tako neposredno spoznavanje stvari, vključeno v slehernem našem dejanju in vse usmerjeno v bodočnost, naziva Blondel prospekpcijo ali realno spoznanje.

Seveda nas tako spoznanje ne zadovolji in kliče po jasnejši luči, ali bolje, to naše spoznanje je zadnja stopnja pred blaženim združenjem z Bogom, ki izhaja iz Njega in vodi k Njemu. Zunanje stopnice, ki vodijo na ladjo, navidez počivajo na nestalnem vodovju, v resnici so pa del ladje in imajo od nje svojo trdnost. Podobno se nam zdi, da se dviga naše umsko življenje na bežnih valovih narave in občutkov, v resnici pa ni iz tega sveta in ne zanj, ampak je most, ki nam ga spušča Bog in pridemo k Njemu.

Blondel torej izhaja iz subjekta, toda iz subjektovega dejanja, ki se v njem nerazdružljivo prepletajo niti subjekta in objekta. Pravo spoznanje je objem med teboj in med »onim«, ki te tudi samo objame, je skupno

življenje dveh bitij. To zadnje bi bilo možno, ko bi ne imeli spoznanja s pomočjo pojmov in idej. Toda brez refleksivnega spoznanja bi se ne zavedali, da je »ono« postalo jaz, bi ne ločili subjekta in objekta.

Refleksivno spoznanje (*connaissance notionelle*) spoznanje, ki se ga poslužuje tudi znanost, torej nikakor ni najvišja ali celo edina vrsta spoznanja, kakor to trde intelektualisti (tudi tomiste je štel Blondel spočetka v to skupino). Ono je z realnim spoznanjem v istem razmerju kakor papirnati denar z zlatom: prometno sredstvo, ki ima vso vrednost od stvari, ki jo predstavlja. Samo poedinstvo je realna in samo realno spoznanje dojema predmet v njegovi konkretnosti in poedinstvi. Pri realnem spoznanju pa ima nagnenje, ljubezen, srce, vse važnejšo vlogo kot spekulativni razum.

Ta teza o »dejanju« je bila nekaj tako novega, da so jo na Sorboni le z obotavljanjem sprejeli. Blondel jo je branil leta 1893 in si tako odprl pot v univerzitetni svet. Toda ta pot je bila izredno težavna. Blondel je prepričan katoličan. Kot filozof se je postavil na stališče, da ne smemo razmotrivati sveta in človeka v njegovem abstraktnem, samo naravnem stanju, ki se v njem itak nikdar ni nahajal, ampak takega kot je, padlega in odrešeneega. Zdelo se mu je, da je bil napor krščanskih mislecev, ki so po njegovem mnenju hoteli zlepiti staro pogansko filozofijo s krščanstvom, popolnoma brezploden. Zato poskuša sam drugačna pota. »Jaz nočem, pravi, izdelati najprej filozofije in se šele potem nastaniti v njej ter ji dodati krščansko rešitev, ampak kot kristjan se vprašam, kako naj mislim kot filozof.«²² Toda s svojo tezo je zašel med dvojni ogenj. Najprej je prišel v nasprotje s službenimi univerzitetnimi krogi, ki so smatrali za svojo dolžnost, da čuvajo nad nedotakljivostjo laiške misli. Moral je čakati dve leti, da je slednjič po posredovanju prijateljev dobil stolico. Sedaj je profesor na državni univerzi v Aix-Marseille.

Pa tudi katoličani so ga z obotavljanjem sprejeli. Njegov sestav vse preveč spominja na nevarno »novo filozofijo«, ki je dala povod modernizmu. Zlasti so mu očitali imanentizem. Prišel je pa tudi ob jako nepravem času, ko se je krščanstvo pod vodstvom svojih papežev vračalo k tomizmu. Kaj je treba zopet novega sistema, ki je povrh še sumljiv! Blondelu je nujno grozila obsodba. Toda veliki papež Leon XIII, dasi je vprav on ves gorel za tomizem, je ob neki priliki dejal z ozirom na Blondela, da moramo »filozofom že pustiti pravico, da iščejo, tudi riziko, da se zmotijo in, če treba, čas, da zmoto popravijo.«²³ Širokogrudna izjava, ki dela čast svojemu avtorju.

Toda Blondel je vendar utihnil, le od časa do časa je pošiljal članke v strokovne revije. Uvidel je, da je dejanje le preozek temelj, da bi nosil celotno filozofsko zgradbo. Začel je obljubljeni trilogijo: Bitje, Misel, Dejanje.²⁴ Toda zdravstveno stanje ga že dolgo ovira pri delu. Vid mu je popolnoma opešal. Drugi mu čitajo nova filozofska dela, iščejo in sestavljajo njegove zapiske in zasnove ter izvršujejo korekture. Kljub vsemu je delo vendar toliko napredovalo, da priobčuje *Revue de Métaphysique et de Morale* v decemberski številki 1933 uvod, za knjigo »*La Pensée*«, obsegajočo dva zvezka, ki mora vsak čas iziti.

Medtem so se filozofski krogi na Sorboni zelo sprijaznili s svojim katoliškim kolegom ter mu priznali, da je način, kako on obravnava člo-

²² P. Archambault, o. c. s. 4, št. 3.

²³ F. Lefèvre: *L'itinéraire*, o. c. s. 99.

²⁴ P. Archambault, o. c. s. 185; M. Blondel: *Le Problème*, o. c. s. 63 op. 1.

veka in concreto, res filozofski. Povabili so ga k sodelovanju pri izdaji filozofskega slovarja, kamor so sprejeli več njegovih izrazov²⁵. Zato je bilo samo po sebi umljivo, da so ga klicali tudi na sejo filozofske družbe, ko so razpravljali o krščanski filozofiji. Te seje se filozof osebno sicer ni mogel udeležiti, pač pa je obrazložil svoje mnenje v daljšem pismu. Toda s tem se Blondel ni smel zadovoljiti. Od rešitve tega vprašanja zavisi vrednost njegovega življenjskega dela. »Že od nekaj sem imel ta edini namen, tako sam izjavlja, da doženem ali je možna katoliška filozofija, pod kakimi pogoji je možna, v kaki obliki in s kakimi omejitvami.«²⁶ Izsledke tega svojega dela je mogel pokazati v obsežnejšem spisu, ki mu je dal naslov »Le Problème de la Philosophie catholique«. Knjiga je izšla leta 1932, kakor Gilsonova.

Kako torej pojmuje Blondel krščansko, oziroma katoliško filozofijo? Čemu prav za prav naziv »katoliška« rajši kot krščanska? Iz več razlogov. Bréhier, kakor smo videli, dokazuje nemožnost krščanske filozofije tudi s tem, da manjka pravi kriterij za to, kaj je krščansko in kaj ni, zlasti če upoštevamo dispartne nazore raznih protestantovskih ločin. Zato je po Blondelovem mnenju bolje rabiti ožji in določnejši pojem »katoliški«²⁷, ki je pa v drugem oziru zopet širši in primernejši. Kajti k duši katoliške cerkve spada vsak, kdor vestno vrši svojo življenjsko dolžnost, četudi ni krščen, ker pač krščanstvo do njega še ni prodrlo. Tudi tak človek bi mogel, ako bi bil filozof, graditi »katoliško« filozofijo v Blondelovem smislu.

Taka filozofija ni samo možna, ampak tudi biva. Seveda ne smemo obeh pojmov tako analizirati, kakor je to storil Bréhier, ki je napravil iz njih karikature. Krščanstva sploh ne pozna, ampak primerja »pojmom o filozofiji, ki si ga je sam ustvaril, s pojmom o krščanstvu, ki ga — sploh nima«²⁸. Ni čuda, če med takim dvojnimi nestvorom ne najde nobene zveze. Tudi analogija med krščansko filozofijo in med krščansko matematiko je na slabih nogah, »kajti posamezne znanosti se omejujejo na pojave, na nekaj abstraktnega in delnega, filozofija in religija se pa nanašata obe na celoto, na smisel vesoljstva, na skrivnost našega bitja in na vprašanje o cilju življenja. Iz tega sledi, da ta dva »totaliter« ne moreta sožiti drug poleg drugega, oziroma se medsebojno ignorirati. Ali pride do spopada, ali pa obe vedi, ki sta heterogeni in samostojni vprav zaradi tega pronicata druga v drugo ter se zblížujeta v neskončnost«²⁹. Pri tem ne pozabi opozoriti Bréhiera, da mu je očital dve protislovni stvari: Na eni strani namreč pravi, da filozofija o »dejanju« nima prav nujne zveze s krščanstvom, a v isti sapi ji očita, da je apologija!

²⁵ André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, nouvelle édition, Paris 1928. Blondel posebno rad omenja izraz »transnaturel«, ki so mu ga sprejeli. Z njim označuje konkretno stanje, ki ni zgolj naravno niti pri tistem človeku, ki še nima nadnaravnega življenja, pa ga tudi dokončno zavrgel ni. Kajti tudi tak človek je odrešen in poklican k višjemu cilju ter sprejema vsled tega skrivnostne navdihe, ki zbuja v njegovi naravi zveličaven nemir in ga vabijo kvišku.

²⁶ *Le Probl. de la Phil. cath.*, o. c. s. 5.

²⁷ Cf. o. c. s. 138 in opazko s. 172. V opombi str. 138/38 pravi na Bréhierov naslov: »Kdor nam očita, da je prav tako lahko opredeliti filozofijo, kakor je težko ali nemogoče presoditi, kaj je krščansko, ta bi boljše storil, ako bi vsaj toliko počakal, da nam tudi filozofija predloži podobno vekovito zbirko kano-ničnih knjig in stalnih definicij... kakor jih nudita »Enchiridion« ali »Libellus fidei«.

²⁸ O. c. s. 138.

²⁹ O. c. s. 136, op. 1.

Pa tudi Gilsonovemu nazoru ne prizanaša. Komur je filozofija sestav golih abstraktnih pojmov, kakor je to po Blondelovem mnenju Gilsonu³⁰, ta ne bo nikoli doumel zveze med filozofijo in religijo, kajti po pojmu je med naravnim in nadnaravnim nepremostljiv prepad. Ali bo dejal, da si razum sčasoma priliči razodete resnice in v nadnaravnem odkrije nekaj svojega, naravnega, ter tako krščanstvo razkristjani, ali pa sprejme razodetje kot razodetje in ga doda svojim umskim resnicam, s tem pa dela silo filozofiji in ustvarja mešanico, ki ni ne filozofija ne religija. Dokler se gibljemo v svetu pojmov, je zveza besedi »krščanstvo« in »filozofija« nesmisel. Če hočemo ohraniti izrazu krščanska filozofija kak pomen, potem je treba začeti z analizo konkretnega, živega, kakor se nam javlja v dejanju.³¹

Modroslovju moramo na vsak način priznati popolno samostojnost. Filozofija je in ostane nekaj zgolj naravnega, kakor je religija nekaj nadnaravnega. Ako bi kratkotalo prevzela kake nadnaravne resnice, bi nehala biti filozofija. V tej smeri zastoj iščemo rešitve na vprašanje. Toda filozof, ki s svojim tehničnim aparatom raziskuje realnega človeka in njegova dejanja, bo odkril, ako je bistroumen in dosleden, v našem bitju neko praznino, ki je sam ne more ne izpolniti, ne razložiti; uvidel bo, da je njegova veda sama pomanjkljiva in omejena, zato bo ostal tak sistem odprt navzgor in pripravljen, da sprejme eventualno višjo usovršitev. Dete, ki je prvič lačno, ne ve, kaj mu manjka. Toda, ponudi mu hrano in vse njegovo iskanje in teženje se bo naenkrat umirilo. Če poslušas oddaljeno petje, ne razumeš besedila. Pa vzemi v roke tekst in takoj boš tudi razumel, kar si doslej samo poslušal. Pravi filozof je tisti, ki odkriva v človeku glad, četudi ne more povedati, kaj bi ga lahko utešilo, ki prisluškuje v svoji notranjosti skrivnostnim melodijam, dasi ne ve razvozlati njihovega pomena³². Toda v svojem področju je storil dovolj in mirno ga lahko nazivamo krščanskega ali katoliškega filozofa. Kajti treba je le, da mu religija nudi hrano in tekst, pa bo takoj spoznal, da je vprav tega in samo tega iskal, ne da bi vedel, kaj mu prav za prav manjka.

Tako filozofijo si lahko mislimo v trojnem stanju. Človek bi namreč lahko živel ali kot zgolj naravno bitje z naravnim ciljem, ali bi bil povzdignjen k nadnaravnemu življenju, ali bi tako povišan odpadel in bil odrešen. V prvem stanju se zgodovinsko ni nikoli nahajal, v drugem je bil pred grehom, v tretjem pa de facto živimo. Temu trojnemu stanju odgovarja trojna stopnja filozofije, ki vsaka s svojega stališča zasluži naziv katoliška.

Tudi človek, ki bi se nahajal v čisto naravnem stanju, bi želel po

³⁰ Ta očitek je prvotno zadeval tudi tomizem in ga v Gilsonu zadeva še sedaj, dasi ga Blondel formalno ne napada več in se mu je celo jako približal.

³¹ Ta kritika Gilsonovega stališča je pač pretirana, zlasti ker sta si oba filozofa čisto vendar zelo blizu. Tako daje Blondel na strani 163, o. c., tale zgled: »Ako se zmotim pri seštevanju in me prijatelj opozori, naj še enkrat pregledam račun, ne da bi mi sam odkril napako, ... ali izvaja morda s tem nasilje nad mojim razumom?« Na podoben način da je tudi katolicizem vplival na filozofijo. Toda ali ni izrazil bistveno iste misli tudi Gilson v svoji primeri o rešitvi uganke, ki nam jo nudi krščanstvo, ki jo pa kot pravilno spoznamo sami? Čemu torej tako ostro napadati drugega krščanskega filozofa, ki pride do enakih zaključkov in deloma po enaki poti? Blondelu v opravičilo bodi povedano, da Gilsonovih knjig, ki so izšle obenem z njegovo, še ni imel v roki ampak samo poročilo o seji francoske filozofske družbe, in da je sploh navezan na to, kar mu drugi povedo ali prečitajo.

³² Druga primera je Blondelova lastna. Cf. Bulletin, o. c. s. 91/92 in Blondel: Le Problème, o. c. s. 168/69, op. 2, kjer sam opozarja na njene nedostatke.

možnosti spoznati Boga bolj kot bi mu to dopuščal njegov naravni razum in bi sanjal o popolnem blaženstvu. *Desiderium naturale et inefficax*, da, pa vendar resnično hrepenenje, ki bi ga ne mogel ne utešiti, ne zanikati. Misleci, ki bi upoštevali te negotove in pogojne težnje, bi tvorili eno filozofsko družino. Vsi bi si bili edini v tem, da je človek nepopoln, da samemu sebi ne zadošča, in da bi bilo možno usovršiti njegovo naravo z višjim, nad-naravnim darom. Toda strinjali bi se tudi, da te nadnaravne izpopolnitve ne moremo ne zaslužiti, ne prepoznati s svojimi naravnimi zmožnostmi, če bi se kako obistinila. Nadnaravno stanje bi jim bila sicer nepojmljiva, toda možna hipoteza, in če bi jim kdo oznanil Evangelij, bi ga ne odklonili a priori, temveč »vprašali s ponižno Devico: *Quomodo fiet istud?*«³³. Taka filozofija bi ustvarila atmosfero, da bi v njej lahko zadihalo tudi popolnejše življenje, kakršno prinaša katolicizem. To hipotetično stanje filozofije, ki ostane temelj v sleherni pravi filozofiji, saj milost ne uniči narave, ampak gradi na njej, naziva Blondel »*philosophie essentielle*«, »*philosophie pure*«, čista filozofija, kakršna je po svojem bistvu, neglede na dejansko stanje človeštva. Lahko bi ji dali tudi naziv »katoliška« filozofija radi njene obče veljave, pa tudi vsled tega, ker je *de facto* le katoliško ozračje omogočilo, da se je razvila taka čista filozofija. Povsod drugod je človeški razum primešal resnici mnogo zmot.

V drugi hipotezi, ako si mislimo človeka dvignjenega k nadnaravnemu življenju, bosta višji cilj in novo življenje zajela pač celega človeka, torej tudi njegovo filozofijo, ki se bo morala baviti s konkretnimi dejanji v nas, ki niso vsa od nas. Ta »realna« filozofija bo zaslužila še mnogo bolj kot prva, naziv krščanska in katoliška.

Dejansko se pa ne nahajamo ne v prvem ne v drugem stanju. Človeštvo je bilo poklicano k nadnaravnemu življenju, a je padlo. Sedaj je odrešeno. Tudi kdor o odrešenju še ničesar ne ve, in se še ni odločil ne za dobro ne za slabo, se nahaja v nekem stanju, ki ni naravno, »*état transnaturel*«. V resnici je tudi on odrešen; liki svetli bliski prešinjajo milosti njegovo duševno ozračje in ga vabijo, da si na kak način prisvoji odrešenje. Teh nadnaravnih namigov, ki se tako čudovito strinjajo z najglobljim hrepenenjem naše narave, ni mogoče prezreti ali odbiti ne da bi s tem postal upornik proti Bogu in zaslužil kazen³⁴. Toda to poseganje nadnaravnega činitelja v naše življenje povzroči, da naša dejanja niso samo naša. Bodisi, da je kdo v stanju, ki smo ga imenovali »*transnaturel*«, ali v stanju nadnaravne milosti, ali v stanju upora, v vsakem slučaju se njegova dejanja razlikujejo od čisto naravnih činov. Filozofija, ki prezre to dejstvo in razmotriva človeka kot nekaj popolnoma samostojnega in neodvisnega, brez nujne zveze z Bogom, je napačna. Takega človeka ni. Šele v katolicizmu in po katolicizmu se torej odpre filozofu normalno polje za njegova raziskovanja. Zato lahko na tej tretji stopnji, ki se na njej filozofija dejansko nahaja, še prav posebno govorimo o krščanski filozofiji.

To razlikovanje trojnega stanja »katoliške« filozofije, ki bi odgovarjalo trojnemu možnemu stanju človeške narave zveni nekam tuje v Blon-

³³ O. c. s. 165.

³⁴ Ta ideja je gibal Blondelove filozofije. Kot mlad katoliški akademik je naletel na tovariše, ki so mu zatrjevali, da se nikakor ne čutijo dolžne, da bi raziskovali kak določen zgodovinski fakt, kakor je n. pr. Kristusovo življenje in delovanje. Blondel jim odgovarja, in vsa njegova filozofija poglavlja ta odgovor, da ne gre za zgodovino, ampak za našo sedanost. Analiziraj svoja dejanja, pa boš našel, da zahtevajo, naj samega sebe prekosiš, četudi veš, da tega ne moreš, ako se ne okleneš vere. Kdor ta klic presliši, nima izgovora. Cf. o. c. s. 11, op. 1.

delovem sestavu. Saj je bil vprav on od vsega početka nasprotnik abstrakcij in filozof konkretnega. Zakaj naenkrat govori o golih možnostih, ki sploh niso ustvarjene. Zdi se, da se kaže pri teh analizah vpliv Blondelovega najodločnejšega nasprotnika, tomista Maritaina. Značilno je namreč, da v Blondelovem pismu, ki ga je poslal filozofski družbi, in ki ga je priobčil Bulletin, še ni govora o kaki trojni možni filozofiji, pač pa vsebujejo Maritainove izjave nekaj podobnega, kakor bomo kmalu videli. Sploh se je Blondel že v marsičem približal tomizmu in opustil svoj začetni ekskluzivizem. Zadnja njegova knjiga je mestoma naravnost »retractationes«, kjer popravlja »netočnosti«, »dvoumnosti«, »enostranosti«, »nejasnosti«, »neizkušnost«, »poskus«³⁵. Toda, ali ni s tem, da se je približal Maritainu, zanemarljivo svojega lastnega filozofskega polja, razglabljanja o konkretnem človekovem dejanju? Proglasiti dejanje za izključen predmet modroslovnega razmišljanja bi bilo seveda pretirano. Res je pa, da je tudi ono drobce realnosti, ki ima za nas odlično važnost in ki lahko zaposli misleca za vse življenje. Škoda bi bilo, ako bi filozof dejanja pod vplivom svojih kritikov nehal prisluškovati skrivnostnemu napevu, ki vre človeku iz dna duše in ki mu edino razodetje prinaša adekvatno besedilo. Toda počakajmo, da izide dolgo obljubljeno in skrbno pripravljeno delo, ki je v tisku.

IV.

Gilson je pokazal, da biva krščanska filozofija kot zgodovinsko dejstvo, ogledali smo si tudi izvirne Blondelove nazore, pogledjmo še, kako jo Maritain teoretično utemelji.

Jacques Maritain se že dolgo časa oglašja v javnosti k vsem važnejšim vprašanjem, da jih osvetli s filozofske plati. Povedal je svoje nazore o umetnosti³⁶, posegel je v debato, ko je bila obsojena »Action française«³⁷, seveda da tudi k vprašanju o krščanski filozofiji ni mogel molčati.

Maritain je v filozofskem in verskem oziru konvertit. Odtod njegova gorečnost, ki se mnogim, tudi katolikom, zdi ozkosrčnost. Verska gorečnost pred vsem. Maritain je katoliški laik, kakor jih je malo. V svoji hiši si je uredil domačo kapelo, kjer hrani sv. Rešnje Telo, in prisostvuje, če le dobi duhovnika, dnevno sv. maši. Tudi križev pot v njej gotovo ni samo radi lepšega. In to vero, ki ga je osrečila, bi rad posredoval vsem, ki so dobre volje. Odtod njegovo apostolsko delo. Maritainova osebnost je v središču raznih gibanj za vstop v Cerkev med mladimi intelektualci in med modernimi umetniškimi krogi. Več takih konvertitov je on pripeljal duhovniku, da jih pouči in krsti. Obširne zveze, ki jih goji Maritain-apostol, ga morda bolj absorbirajo, kakor bi to želel Maritain-filozof. V uvodu k drugi izdaji svoje knjige o Bergsonu nam da slutiti ta plemeniti duševni boj: »Lažje je biti kamen, kakor drevo; drevo, kakor ptica; ptica, kakor človek; gospodarstvenik, kakor pesnik ali filozof; pesnik ali filozof, kakor kristjan, pesnik in kristjan ali filozof in kristjan, kakor krščanski pesnik ali krščanski filozof. Kajti je li možna večja briga, večja abotnost, kakor če pridene filozof svojemu miselnemu naporu in žeji po znanju še skrb za usodo, ki čaka resnico v dušah, skrb za bodočnost krhke kulture in usmiljenje, žal, brezplodno, do src, ki jih išče Bog. Stultitia gentibus,

³⁵ Cf. o. c. s. 5 in passim.

³⁶ Art et Scolastique, Paris 1920.

³⁷ Primauté du spirituel, Paris 1927.

vprav za to abotnost se moramo odločiti, nam pravi zapoved. Ali nam ni bližji Plotin sredi svojih sirot, ki jim je varih, kakor Descartes ali Spinoza v varnem zatišju svoje lokave previdnosti in v navidezni brezbriznosti do človeške usode?³⁸ V teh besedah je ves Maritain.

Maritain je bil nekaj Bergsonov učenec, nato se je mudil dve leti v Heidelbergu in poslušal znanega vitalista Driescha, slednjic je pa pod vodstvom dominikanskega patra Clérissaca odkril Tomaža Akvinskega in postal njegov najzvestejši učenec. Danes je na Francoskem tako rekoč »princeps thomistarum«, čisti tomist, ki odločno odklanja izraz neotomizem. V svoji knjigi o sv. Tomažu piše: »Tomistična filozofija eksistira, neotomistične pa ni. S tem nikakor nočemo vključiti preteklosti v sedanost, ampak samo ohraniti v sedanosti to, kar je večno aktualnega.«³⁹ Tomizem lahko raste, toda tako, kakor rastejo organizmi, ki ohranijo svojo individualnost, četudi si prilikujejo novo snov.

Po značaju je Maritain vse prej kot skeptik ali mož kompromisov. Tomaževa filozofija mu daje neomajno stališče, da z njega dosledno presoja vsa vprašanja. Odtod načelna jasnost, ki je tako značilna zanj in ki jo mnogi tolmačijo kot pomanjkanje širokogrudnosti in strpnosti. Ta očitke je veljal zlasti prvemu Maritainovemu delu, kritiki Bergsonove filozofije. V omenjeni drugi izdaji te knjige avtor sam priznava, da je rabil sprva preoster ton, in da ga je mladostno navdušenje delalo preveč togega. Pa kljub tem nedostatom je zbudila knjiga v svojem času veliko pozornost⁴⁰. Javnost je opazila v Maritainu moža, ki temeljito pozna sodobno filozofijo ter jo na izviren način presoja. Odslej najdemo njegovo ime v katerikoli zgodovini moderne filozofije⁴¹. Mnogim boječim tomistom je pa bila pravo razodetje. Da je mogoče s čisto sholastičnega stališča umeti, v tomistični terminologiji izraziti ter soditi in obsoditi moderno filozofijo, kakor je Bergsonova, kdo bi si bil to mislil! Tomizem se je naenkrat pojavil kot enakopraven sistem med sistemi, ki tudi zahteva svoj prostor na soncu.

Odslej je prihajala knjiga za knjigo. Najvažnejše poleg že navedenih bi bile: »Réflexions sur l'Intelligence« (1924), »Trois Réformateurs« (1925), in 900 strani obsegajoče delo »Les Degrés du Savoir« (1932). Razen tega je bil Maritain v vodstvu zbirke »Le Roseau d'Or«, sedaj pa izdaja skupno s Ch. Journetom zbirko »Questions disputées«.

Filozof, kakor je Maritain, seveda ni mogel prezreti Blondela. Povedil mu je celo več pažnje, kakor je bilo to filozofu dejanja ljubo⁴². V daljših razpravah neizprosno odkriva slabosti nove filozofije in ji očita antiintelektualizem, mešanje filozofije s teologijo ter z mistiko in vobče njen nefilozofski, apologetični značaj. Zanimivo je pa, da se v svojem zadnjem delcu o krščanski filozofiji precej obzirno dotakne, da, kakor bomo videli, zdi se celo, da se je precej približal nekaterim Blondelovim tezam in ker se je tudi ta približal tomizmu, ni več daleč do popolnega soglasja.

³⁸ La Philosophie de Bergson, Paris 1930, s. IX/X.

³⁹ Le Docteur Angélique, Paris, 1930, s. XI.

⁴⁰ Prva izdaja je iz leta 1913.

⁴¹ Cf. n. pr. Jean Baruzi: Philosophes et Savants Français du XX. siècle. I. del, Paris 1926, ali D. Parodi: La Philosophie contemporaine en France, Paris 1925 (3. izd.).

⁴² Glej zlasti »Réflexions sur l'Intelligence«, 3. pogl.: La Phil. de M. Blondel, ss. 78—141 in dodatek 6 v knjigi »Les Degrés du Savoir«, ss. 867—878, pod naslovom: »Quelques précisions«.

Knjižica o krščanski filozofiji⁴³ je ponatis predavanja, ki ga je imel avtor na univerzi v Louvainu in kjer povzema in mestoma razširja svoja izvajanja pred francosko filozofsko družbo. Najprej se bavi z nasprotnimi mnenji in očita Bréhieru slabo poznavanje srednjeveške in posebej Tomaževe filozofije, češ, da so »tozadevne napake, ki mrgole v njegovih izvajanjih tolike, da bi kakemu sholastiku nikdo ne odpustil, ako bi se na podoben način pregrešil nad modernimi sistemi.«⁴⁴ Nadalje brani Gilsonovo stališče proti Blondelu in očita temu zadnjemu, da take katoliške filozofije, kakor si jo zamišlja on, ki bi idejno ne imela ničesar od krščanstva, to je, ki bi se vpliv razodetih resnic ne javljal v nobenem njenih pojmov, ampak, ki bi samo grebla praznino in preiskovala temo v človeški naravi, ki jo le vera izpolni in razodetje osvetli, da take krščanske filozofije zgodovina ne pozna in teorija ne more opravičiti.

V kakem smislu je torej po Maritainovem mnenju možno govoriti o krščanski filozofiji?

Po tomistični filozofiji se opredeljujejo in določajo zmožnosti po svojih činih, ti pa zopet po predmetu, ki nanj merijo. Torej bo treba tudi filozofijo, ki je eden izmed naših spoznavnih činov, opredeliti »in ordine specificationis« samo z ozirom na njen predmet, ne morda glede na subjekt, kjer se nahaja. Predmet filozofije je pa vse, kar je ustvarjeno ali neustvarjeno, v kolikor je dostopno naravnemu človeškemu razumu. Modroslovje je torej po svojem bistvu nekaj racionalnega, perfectum opus rationis, noben teološki dokaz ne sega v njegovo območje, vsa njegova izvestnost sloni na izkustveni ali umski razvidnosti in na racionalnih dokazih, ki so isti za pogana in kristjana. Filozofija kot filozofija, kakršna je po svojem bistvu in abstracto, ni odvisna od vere, ne glede na svoj predmet, ne glede na svoja načela, ne po svoji metodi, zato se v tem smislu tudi ne more nazivati krščanska.

Toda take filozofije v resnici ni. Doslej smo upoštevali samo njeno bistvo, ordinem specificationis, njeno dejansko stanje, ordo exercitii, je pa v resnici drugačno. Ni filozofije brez filozofa, ki je človek iz mesa in krvi. Razum je samo ena izmed njegovih zmožnosti, ki ne more brezhibno delovati, ako ni pravilno urejeno vse človekovo življenje. Filozofija zahteva askeze, a naša narava je slaba, odpoved ji je odvrtna, od vseh strani se nam vsiljujejo zmete, ki se laskajo nižjim nagnenjem. In kristjan je prepričan — tega seveda brezverec ne more dopustiti — da mu šele milost, ki ga dvigne k nadnaravnemu življenju, tudi naravo tako okrepi in usposobi, da brez zmotnih primesi doseže resnice, ki so ji tudi sicer v teoriji dostopne, praktično pa nedosegljive.

To so nadnaravni vplivi, ki krepje subjekt, confortations subjectives. Vse lažje pa je pokazati nekrščanskemu filozofu objektivne doneske, ki se ima filozofija zanje zahvaliti krščanstvu. Pojmi o stvarjenju, o naravi, o grehu, o Bogu, so šele pod vplivom krščanstva stopili v ospredje, kakor je pokazal Gilson. Vendar v tej točki ne smemo pretiravati. Vsi ti pojmi so bili vsaj v neki obliki že prej znani filozofom, vsekakor pa vedno dostopni razumu⁴⁵. Toda za krščanskega filozofa so postali takoj temeljne

⁴³ De la Philosophie Chrétienne, o. c.

⁴⁴ O. c. s. 17.

⁴⁵ Maritain se hoče očitno izogniti Blondelovemu očitku, da nadnaravna resnica ne more nikoli postati naravna resnica, zato izrečno poudarja, da so obogatile filozofijo le naravne resnice, ki jih tudi vsebuje razodetje. In dokaz, da so to res naravne resnice, je, ker so bile vsaj implicite vključene že v grški filozofiji. Cf. o. c., s. 43.

važnosti, središče modroslovnega zanimanja se je premaknilo. »Iz področij, ki so bila doslej najmračnejša za naravno slabost naših oči, je pričela liti najjačja svetloba. Vse stvari so se prikazale mahoma v novi luči, perspektiva se je popolnoma spremenila«⁴⁶, krščanstvo je prekvasila filozofijo.

Pojm krščanska filozofija torej ne označuje abstraktnega bistva, ampak kompleks: bistvo, kakor je konkretno udejstveno v človeku. Pa kljub temu ne znači pridevek »krščanska« le nekaj pritičnega z ozirom na filozofijo, ampak jo notranje opredeljuje. V naravi filozofije je namreč, da želi spoznati svoj predmet čim popolneje in da se vsled tega spontano stavi pod vpliv krščanskega nauka in življenja, ki ji tako naravno spoznanje omogoča. Pa tudi nadnaravni element ne jači narave samo slučajno, ampak mu je bistveno, da jo krepi tudi prav v njenem področju. Ako pozamemo te misli, moramo reči, da je tomizem filozofija, ker je racionalen, ne ker je krščanski, toda za to, da je tako dosledno racionalen, se ima zahvaliti krščanstvu svojih avtorjev.

To velja o filozofiji, ki se bavi z bitji vobče. Človek pa zavzema med stvarmi čisto posebno stališče, ker je v resnici povzdignjen k nadnaravnemu življenju in poklican k nadnaravnemu cilju. Vsled tega tudi filozofske panoge, ki se pečajo s konkretnim človekovim stanjem in delovanjem, kakor državoslovje, praktična psihologija, sociologija, etika, niso zgolj filozofske discipline. Njihova metoda ostane formalno filozofska, zato ostanejo del filozofije, toda ako hočejo znanstveno obravnavati celoten svoj predmet, morajo sprejeti gotove informacije od višje vede, od teologije. Glede filozofije vobče smo rekli, da teoretično, po svojem bistvu ni krščanska, ker ima za predmet bitje, kolikor je dostopno naravnemu človeškemu razumu; krščanska je le, ker filozofira človek, ne kak abstrakten razum. Toda navedene praktične vede imajo za svoj predmet dejanskega človeka, ki ni zgolj naravno bitje, zato že z ozirom na svoj predmet, ne samo in ordinae exercitii, ampak formalno in v eminentnem smislu zaslužijo naziv krščanska filozofija.

S tem je Maritain opozoril na važno, prav za prav pa samo po sebi umljivo resnico, da mislec, ki gradi n. pr. socialni ali ekonomski red, in ki je kristjan, ne sme pozabiti na verski nauk o človekovem dejanskem stanju in končnem cilju, saj je cilj počelo reda. Materialist ob taki priliki nikoli ne zgubi izpred oči svojega svetovnega nazora.

S temi izvajanci se je Maritain izredno približal filozofu dejanja, da, po drugi poti je došel končno do nekaterih njegovih trditev, zato mu tudi ime Blondel spontano priteče izpod peresa⁴⁷. Kajti, kaj drugega je raziskoval Blondel, kakor konkretno človeško dejanje. Ni čuda, ako je kot kristjan prišel do prepričanja, da mora biti taka filozofija po svojem bistvu krščanska, kakor to dokazuje sedaj Maritain. Morda se je spočetka premalo zavedal, da to ni vsa filozofija, ampak le del njenega področja, zlasti je pa prezrl, da taka disciplina ni čista filozofija, kakor je to on zatrjeval o svojem sistemu, temveč je bistveno odvisna od teologije.

Tako nam podaja zadnje Maritainovo delo naravnost ključ, da razumemo Blondelovo filozofijo, ki je za marsikoga zavita v neko megleno negotovost. Vse prepogosto namreč zbuja občutek, da temeljne misli niso izpeljane do konca, kakor da avtor instinktivno čuti, da bi se v tem slučaju pokazalo med njimi nasprotje. Z ene strani, zlasti nasproti univerzitetnim krogom, poudarja Blondel popolno racionalnost svoje filozofije.

⁴⁶ O. c. s. 43.

⁴⁷ O. c. s. 76.

Nič izvenumskega ne posega v njen sestav, vsled tega tako odločno odklanja Gilsonovo dokazovanje, da je krščanstvo vplivalo na filozofijo. Sicer odkriva v človeku neko pomanjkljivost in praznino z nejasnimi obrisi, ki bi jo moglo morda kaj višjega izpolniti, toda filozof obravnava to nadnaravno usovršitev kot golo možnost, ki bi jo lahko zamislil tudi Platon ali Aristotel in ki bi veljala tudi za Turka⁴⁸. A zopet poudarja, da se peča s konkretnim človekom in z njegovimi dejanji, ki vključujejo v svoji enoti to, kar je po abstraktnem pojmu bistveno različno: naravo in milost ter zatrjuje, da je od vsega početka gradil pravo krščansko filozofijo, ne le tako, ki bi z vero ne prišla navzkriž, ampak tako, ki ima z njo notranjo zvezo.

Ali ne skuša Blondel združiti tega, kar se združiti ne da? Zdi se, da stavijo Maritainove distinkcije, ki jih je Blondel zastoj skušal prikrojiti za sebe, filozofijo o dejanju pred dilemo: Ali čista filozofija, pa o imaginarnem človeku, ali o dejanskem človeku krščanska filozofija, ta pa v najožjem smislu, ker nujno rabi pri svojem predmetu verskih podatkov. Vsa dvoumnost sistema izvira odtod, ker se avtor postavlja zaporedoma na obojno stališče. Morda ni le goli slučaj, da je Bréhierov očitek Blondelu protisloven.

Pa tudi Maritain je dal nekatere koncesije, ker je vsaj implicitno priznal, da je Blondel res filozof, ne apologet, kakor mu je to prej rad očital. Ko bi še Blondel uvidel, da vendar ni »čisti« filozof, ker sprejema gotove resnice od vere, kakor to zahteva predmet, ki se z njim peča, bi si bila končno oba katoliška misleca edina.

. . .

Izraz krščanska filozofija je že dolgo v splošni rabi. Vsi tudi vemo, kaj približno označuje. Kdor le površno pogleda filozofijsko zgodovino, mu postane takoj jasno, da ji je krščanstvo vtisnilo viden pečat. Toda kako je teoretično razložiti ta vpliv? Za racionalista je odgovor prav za prav čisto enostaven, ker ne priznava bistvene razlike med naravnim in nadnaravnim. Zanj sta religija in filozofija dva zgolj človeška tokova, kaj čudno, da drug na drugega vplivata. Nekako tako se je tudi izrazil idealist Brunshvig⁴⁹. Zakaj neki drugi racionalisti niso takoj na to pristali? Izognili bi se bili debati, ki je koristila samo njihovim nasprotnikom. Pa očitvidno se jim je zdela prilika prelepa, da zopet enkrat poudarijo pred svetom sterilnost krščanstva, in to na tako važnem področju, kakor je filozofija. Toda vprav s tem, da so zagovarjali tako brezupno stališče, ki je povrh z njihove strani še nelogično, so podali nov dokaz, kako vpliva svetovni nazor celo na — racionalista.

Za katoliške filozofe je vprašanje seveda še mnogo kočljivejše in bolj zamotano, in ni se čuditi, da so se nekateri odločili za lažjo rešitev: Krščanstvo je nekaj nadnaravnega, filozofija pa nekaj naravnega, oboje se razvija po svojih lastnih notranjih zakonih, neodvisno drugo od drugega. »Krščanske filozofije ni⁵⁰. Toda proti tej kršitvi protestira vsaj vsa srednjeveška avguštinska struja, kakor je dejal Gilson. Krščanska filozofija je dejstvo, nam preostane edino še vprašanje, kako to dejstvo razložiti.

⁴⁸ Le Problème, o. c. s. 6.

⁴⁹ Cf. Bulletin, o. c. s. 73, sl.

⁵⁰ P. Mandonnet še po vsej tej debati dosledno zanika »krščansko« filozofijo, kakor je razvidno iz uvoda, ki ga je napisal za knjigo A. Garreau: S. Albert le Grand, Paris 1932, s. 8/9.

Pogumnejši so se lotili razlage, in podali svoja mnenja, ki smo si jih vsaj v glavnih obrisih ogledali. H koncu samo še povzemimo nekaj zaključkov:

Po mnenju vseh filozofov, krščanskih in akrščanskih, je filozofija bistveno različna od teologije.

Toda Gilson je nedvomno pokazal, da se vpliv krščanstva jasno vidi na mnogih filozofskih sistemih. Kako je to mogoče? Razodetje vključuje poleg nadnaravnih, nam normalno nedostopnih resnic tudi naravne, ki so bile za krščanske filozofe liki rezultat, ki ga pove učitelj učencu, in ki ga ta vsled tega pri svoji operaciji sigurneje najde in brez oklevanja sprejme. Razen tega je krščanstvo prestavilo težišče filozofskemu zanimanju. Novi problemi so stopili v ospredje, stari zatonili v pozabo. In nova organizacija resnic, ali ni to nova filozofija?

Vse to lahko prizna tudi racionalist. Manj vidni in nereligioznemu človeku nedostopni, toda v resnici mnogo važnejši so pa notranji vplivi religije na vernega filozofa. Vera daje mislecu dušni mir in zbranost, vliva mu moč za mnogostranske odpovedi, ki jih zahteva umsko delo, krepi mu njegovo naravno spoznanje.

So pa filozofska področja, ki zahtevajo naravnost, da se filozof informira pri teologu, če namreč hoče obravnavati predmet, ki ni zgolj naraven. Sem spadajo vse panoge, ki se pečajo s človekom in njegovim konkretnim stanjem. Zgled za tako filozofijo je n. pr. Blondelov sistem. To sicer ni čista filozofija, četudi bi ji njen avtor rad priboril ta naslov, pa vendar filozofska veda, ker rabi filozofsko metodo. Take discipline so krščanska filozofija kat eksohen.

Dolga debata je razčistila mnogo vprašanj, poživila zanimanje za sholastiko in krščanska filozofija je izšla iz nje zmagovita.

LAMAIZEM IN KATOLICIZEM.

Dr. V. Fajdga — Ljubljana.

Nedavna smrt Dalai lame, verskega in svetnega suverena na Tibetu, je zopet poživila zanimanje za lamaizem. To verstvo srednjeazijskih visokih planot in mongolskih puščav je zanimivo posebno radi svojih versko-organizacijskih posebnosti, po katerih se močno loči od sosednih azijskih religij in približuje morda še najbolj verski organizaciji krščanstva v kat. Cerkvi. Nekaterim raziskovalcem so podobnosti pustile vtis, kot da je satan v zasmeh katoliški Cerkvi ustanovil v srednji Aziji njeno karikaturu. Drugi so se podobnosti zveselili, saj so upali, da bo spreobrnjenje že na pol krščanskih lamaistov zelo lahka zadeva. Tretji iz podobnosti že sklepajo na enakost obeh verstev ter lamaistične verske institucije in osebe enostavno poimenujejo z izrazi, ki so ustaljeni v katolicizmu.¹

¹ Da ne bo treba te poljudno-znanstvene razprave obremeniti s številnimi opombami in citati, navajam takoj v začetku nekatera dela iz tozadevne literature: J. B. Aufhäuser, Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien, Leipzig 1922; K. Deißner, Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung, Leipzig 1921; A. Grünwedel, Der Lamaismus (Orientalische Religionen), Leipzig 1906; Sven Hedin, Transhimalaja, Entdeckungen und Abenteuer in Tibet, 2 Bde, Leipzig 1909; Huc-Tizac, Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine, Paris, 1926; Fr. Köppen, Die Religion des Buddha², posebno II. del: Die lamaische Hierarchie und Kirche, Berlin 1906; J. de Milloué, Bod-Youl ou Tibet (Annales Musée Guimet 12) Paris 1906; Le Coq, Exploration archéologique à Tourfan (Annales Musée Guimet 35)

Za primerjalno veroslovje je razmerje med katolicizmom in lamaizmom važna novost. Medtem ko pri študiju verstev največkrat ugotovi analogije glede verskih nauk ali moralnih zapovedi, stoji v tem slučaju pred analogijami glede na zunanjo versko organizacijo in kar je z njo združeno in je potrebno, da tudi ta problem razjasni. Ali tudi za apologeta je rešitev problema o medsebojnem razmerju katolicizma in lamaizma važna, saj bi lahko kdo izrabil analogije v boju ne samo proti krščanstvu, ampak še posebej proti katoliški Cerkvi in ji očital posnemanje ali tajil njeno vzvišenost. Zanimivo in važno je zato, da se v prvem delu razprave seznanimo z lamaizmom in se v drugem delu dotaknemo njegovega razmerja do katolicizma.

I.

1. Domovina lamaizma je visoka tibetska planota, katere prebivalstvo spada k mongolski rasi in tibeto-birmanski jezikoslovni skupini. Lamaist je vsak, ki priznava Dalai-lamo za svojega verskega poglavarja. Tako spadajo k lamaistom še prebivalci mongolskih step na severu in dela zahodne Kitajske, na jugu prebivalci dežel Sikkhim in na zapadu Butan in Ladak, deloma tudi Nepal. Poleg teh še Burjati ob Bajkalskem jezeru in Kalmuki ob Volgi.

Ker se je lamaizem na omenjenih ozemljih počasi tvoril in ni prišel v deželo kot že dokončno ustaljeno verstvo, je verjetno, da so nanj vplivale raznovrstne kulture, s katerimi je prišel v dotiko. Če bi ga razdrobili v njegove sestavne dele, bi v njem gotovo našli verske elemente nomadskih Mongolov in prvotnih prebivalcev tibetanske planote, posebno pa še vplive iz južnih indijskih kultur. Kratek zgodovinski pregled o postanku lamaizma nas bo v istem potrdil.

2. Kot avtohtoni verstvi vplivata na lamaizem i H a h o s religija (»vera starih bogov«) s prastaro kozmološko razdelitvijo stvarstva v kraljestvo bogov, kraljestvo zemlje in kraljestvo podzemeljskih duhov, poleg tega nekoliko mlajše verstvo B o n , označeno po pomnoženih animističnih in magičnih elementih. Opisovalci ga imenujejo naravnost š a m a n i z e m , kar znači nižje verstvo, v katerem ima veliko vlogo magija, vso moč pa »šaman« kot gospodar nad skrivnostnimi silami in edini posrednik med ljudmi in duhovi.

Najvažnejši tvorni del lamaizma pa je b u d i z e m , ki se je začel širiti z juga na Tibet v 7. stol. po Kr. Seveda to ni bil več čisti hinâyâna-budizem, kakor si ga je zamislil njegov ustanovitelj, ampak že mešanica čistega budizma z najrazličnejšimi nižjimi verstvi in kult. Značilnost novega mahâyâna-budizma je ravno pripravljenost, odpreti na široko svoja vrata verskim naziranjem drugih verstev in verskim željam svojih vernikov; zato mu kot bistveno sinkretističnemu in tolerantnemu verstvu tudi naselitev v Tibetu kot tudi drugod ni delala posebnih težav.

Prvi, ki je odločilno vodil stapljanje došlega budizma z domačimi verstvi, je bil menih P a d m a s a m b h a v a . Vendar je prehitro svojim budističnim menihom dal vso oblast v deželi in ljudstvo jih je pregvalo, naščuvano od domačih šamanov. Nasprotje med čisto šamanističnimi in čisto budističnimi elementi se je v lamaizmu odslej večkrat pojavljalo in vsa duhovščina se je delila v »rdečo« (šamani) in »rumeno« (budisti).

Paris 1910; P. P i n a r d de la Boullaye, Etude Comparée des Religions, Tome II (Méthodes), Paris 1925. Poleg tega še literatura o budizmu in njegovem razmerju do krščanstva.

V 10. stol. je širil po Tibetu znova budizem D š o b o A t i š a , ki je znal pridobiti deželo za svoje menihe in s tem povzročil ogromen porast samostanov. Tibet je že prehajal v versko državo. V naslednjih stoletjih je moč duhovščine že tako narasla, da so se svetni knezi morali umakniti in so jo kot državotvorno priznavali sosedni vladarji. Mongolski vladar Kublai kan je diplomatsko imenoval vrhovnega verskega predstojnika lamaizma za svojega tributarnega sovladarja nad Tibetom in s tem postal pravni ustanovitelj svetne oblasti lamaističnih verskih poglavarjev.

V takih razmerah je budizem na Tibetu versko zelo propadel, »rdeči« so dobili premoč. Rešil ga je veliki reformator T s o n g - k h a - p a v 15. stol. po Kr. Doba njegovih reform je najvažnejša za končno tvorbo lamaizma. V verskem oziru je skušal poravnati težke spore domačega in vseljenega verstva, ki so bili bolj spori kulturnih oseb kot verske vsebine. Dal je zopet prvenstvo »rumenim«, pa je priznal do neke meje tudi »rdeče«. Očistil je sicer verstvo najgrših navlak in zahteval zvestobo prvotnemu budizmu, obenem pa izročil »rumenim« vso versko in svetno oblast v deželi ter tako njihovo avtoriteto okrepil z avtoriteto, kakršno uživa v svojem verstvu samo šamanistični duhovnik. Poleg verstva je tako T s o n g - k h a - p a reformiral in določil predvsem versko organizacijo lamaizma in jo spojil z državno organizacijo in močjo v eno versko državo. Za vrhovnega poglavarja je določil predstojnika samostana Galdan v Lhasi, ki se od tedaj imenuje Dalai (mogočni) lama. Kot sovladarja, posebno v verskih zadevah, mu je dal predstojnika samostana Tašilhumpo pri Shigatse, ki se imenuje Taši-lama. Vendar Taši-lama stoji čisto v ozadju v nadaljnji zgodovini lamaizma, ker ugled je dala lamaističnim poglavarjem predvsem svetna oblast, katere pa Taši-lama ni imel. Da bi moč teh predstojnikov še bolj utrdil, je uporabil T s o n g - k h a - p a verovanje o Budovih inkarnacijah in proglasil, da se v lamaističnih verskih poglavarjih učlovečuje božanstvo.

V tej dobi je bil razvoj lamaizma v glavnem končan. Poznejše spremembe so bile malenkostnega značaja, le verske čistosti omenjenih reform ni mogel držati in je zopet propadel.

3. Kot je razvidno iz zgodovinskega pregleda, je lamaizem prav za prav mahâyâna-budizem z nekaterimi tibetanskimi primesmi. Njegova značilnost je izredna moč duhovščine-meništva. Odtod ima tudi ime (lamas = višji).

Lamaistični p a n t e o n je zato v glavnem enak politeizmu propadlega budizma. (Prvotni sploh ni priznaval božanstva.) Najvišje božanstvo lamaizma je B u d a , oziroma bramanistično pojmovana prasila Adibuda. Ker pa ta ne more več stopiti v stik s svetom, ustvari petero svojih posebljenih lastnosti D y a n i b u d e . Naznamenitejši je A m i t a b a . Za posebne pokrovitelje sveta so imenovani D y a n i b o d i s a t v e , katerih vsak vlada svet neko dobo. Trenutno je gospod sveta A v a l o - k i t e c v a r a , ki se učlovečuje v Dalai-lami in je deležen največ časti. Prevzel pa je lamaizem od grozних tantrističnih božanstev še Y i d a m , moškimi božanstvom je pridal pod istim vplivom ženska, Y u m imenovana, priznal vsa božanstva podzemlja in vse duhove, ki se jih boji ali časti preprosto ljudstvo; poleg tega je v svet bogov postavil še vse odlične lame in nanizal v svojih templjih okrog Budovega kipa še lepe stotine drugih.

Sicer pa je vsak človek poklican, da postane svetnik in pride v kraljestvo bogov, ki niti malo ni več podobno nedoločni Nirvani, kakor jo je učil Gotama Buda. Svetnik pa more biti le menih, ki se trudi za zveličanje

z neprestanim premišljevanjem »štirih svetih resnic«, ali pa z askezo in s pomočjo »bogov« ali magičnih sil: obojna pot ga vodi do stanja, kjer ni več želja in ne trpljenja in se mu ni treba več vračati na zemljo.

4. Kjer je panteon velik, tam je tudi kult vsestransko bogato razvit, posebno če je na razpolago mnogo kulturnih oseb. In to je v lamaizmu. Zato je razumljivo, da je že prvi pogled v pokrajine lamaizma potovalcem govoril o globoki religioznosti prebivalcev. Sicer pa dežele, kjer je polno animizma, vedno napravijo tak vtis. Vendar pa tudi glede na zunanje izraze religioznosti v lamaizmu razlikujemo lahko dvojno smer: smer čistejše in poštenejše vernosti in smer magistične ter strastne, često nemoralne pobožnosti.

Lamaisti se k svojim številnim bogovom zatekajo v stalnih molitvah in daritvah. Med molitvami ima največjo moč šestzložni stavek: om mani padme hum («o dragocenost v lotosu»), ki se nanaša na Avalokitecvara. Kdor ga kakorkoli spregovori ali da spregovoriti, ima veliko zaslužnje. Zato ga lamaisti molijo neprestano, in kolikor ne morejo sami, ga napišejo na trakove in vrtijo v tako zvanih »molitvenih mlinih«, ki jih lahko žene mesto njih tudi veter, voda in v novem času tudi para in elektrika. V resnici višek zmehanizirane religioznosti!

Daritve imajo obilne. Darujejo poljske pridelke, kadilo, živali, če ne resnične, pa naslikane. Največ imajo dobička od daritev religioznega ljudstva seveda menihi kot gospodarji bogov in kulta... Čisto naravno je, da se v takem ozračju kult razvije do najvišje mere: veličastni templji, sijajne službe božje, češčenje »svetnikov« in njihovih kipov in relikvij, romanja k »svetim krajem«, številni prazniki, bogata kulturna oblačila in orodja, med katerimi igrajo posebno vlogo ona iz kosti. Vendar pa v zunanem kultu prevladuje vpliv »rdeče« miselnosti, ki je vsa obrnjena v zunanost, poleg tega pa materialistična, grozovita, strastna in nemoralna.

Lamaizem posega s svojim kultom zelo tudi v zasebno življenje vernikov, saj je vse prenapolnjeno z duhovi in se je treba njim priporočati ob vsakem važnejšem dogodku: ob rojstvu, poroki, smrti itd. Ker pa je lama edini, ki ima moč nad dobrimi in zlimi duhovi, zato je on nujni spremljevalec posameznikov in družin od rojstva do smrti.

5. Če je meniški stan z budizmom skoro bistveno združen, si pa lamaizma brez njega sploh misliti ne moremo. Ideja samostanskega življenja je sicer prišla z budizmom iz Indije, vendar pa je ta stan v Tibetu na moči in ugledu toliko pridobil, da je danes tam vsak 7 človek menih in dežela spremenjena v »samostanski raj« (Millou). Poleg časti in vloge, ki ju je meništvo določil Buda, sta za rast njegove moči v lamaizmu odločilna še dva razloga.

Budistični menih je prevzel na Tibetu bolj ali manj zavedno vlogo nekdanjih šamanov, ki radi svojih dozdevnih zvez z duhovi nujno absolutno zavladajo nad ljudstvom, vdanim animizmu in magizmu. Ako se temu pridruži še vloga, ki jo igrajo lame v kultu in kulturi, jih ljudstvo naravno obda s svetim strahom in spoštovanjem. Sicer je res, da je bila ta vloga največkrat zlorabljena za slepljenje in duhovno zaslužnjevanje ljudstva, vendar moramo priznati, da premnogi menihi vršijo svojo službo iskreno in so edini, ki so Tibet dvignili do kulturne stopnje, ki jo ima danes.

Drugi razlog porastu njihove moči pa je bila trdna verska, ozir. še bolj svetna organizacija. Poedinca krepí njegova organizacija. Vsak samostan je že za sebe močno sklenjena edinica z določenim dnevnim redom, točnimi predpisi za sprejem in napredovanje, pod enotnim vodstvom bo-

žanskega predstojnika. Moč posameznih samostanov je zrasla, ko so se pod vodstvom Kampov združevali in posebno, ko so bili vsi združeni pod žezlom Dalai- in Taši-lame v najtrdnjšo versko zajednico.

Ob tako trdno sklenjenem lamaističnem meništvu seveda nobena drugovrstna oblast ni mogla vztrajati. Menih je vse, in svetni knezi so morali izginiti, njihova oblast pa se je pridružila naraščajoči verski in ji dala končni višek, pečat in sijaj. Tako so jo vedno morale priznavati vse zunanje državne sile. Danes je Dalai-lama vsestranski suveren Tibet?

II.

Cetudi smo se posameznih poglavij lamaizma samo dotaknili, vendar nam je dovolj znan, da moremo res opaziti med njim in katolicizmom nekatere podobnosti. Omenili smo že, da nekateri znanstveniki take podobne pojave v lamaizmu enostavno določujejo z zapadnimi izrazi. Lamaizem jim je Cerkev, njegova organizacija — cerkvena država, poglavar — papež, svetovalci — kardinali, predstojniki več samostanov — škofje, znanstveno delo menihov — sholastična teologija, ceremonije ob rojstvu — krst itd. Jasno je, da analogija še ni enakost in je zato tako izražanje neznanstveno in včasih odkriva protikatoliško tendenco avtorjev. Poglejmo v naslednjem, kako je z analogijami, in spoznali bomo, da niso nevarne niti izvirnosti niti vzvišenosti katolicizma.

1. Uvodoma moramo ugotoviti nekaj pravil, ki so važna in potrebna za razreševanje analogij v primerjalnem veroslovju.

Prva zahteva je, da se posamezni analogni pojavi temeljito preiščejo in razložijo. Presojanje po videzu lahko vodi do bistvenih pomot. Dokler je mogoče kak pojav razložiti iz kraja in okolice, v kateri se nahaja, ni dovoljeno iskati izvora drugje. Kulturno historična šola pa upravičeno zahteva, da je v nasprotnem slučaju treba upoštevati predvsem možnost preselitve cele kulture iz drugega kraja.

Potrebno je nadalje upoštevati, da največ analogij izhaja iz ločenih, toda analognih podlag pod analognimi vplivi. Anima humana natura christiana. Enaki zakoni verskega pojmovanja in čuvstvovanja povzročijo enak njihov postanek in podoben izraz, seveda salva libertate divina et humana. Danes primerjalno veroslovje tudi vedno bolj upošteva možnost istih prvotnih kulturnih podlag, ki v drugotnih kulturah lahko povzročijo mnogo analognih pojavov.

Važen je formni in kvantitetni kriterij kult. hist. metode. Na medsebojno posnemanje ali izposojanje dveh verstev smemo sklepati šele tedaj, ako se pojavi ujemanje tudi v postranskih, nebistvenih točkah in če je takih pojavov zadostno število.

Napačno je, iskati samo, v koliko sta si dve verstvi podobni, in ne ugotoviti tudi razlik. Brezpogojno pa je treba dokazati geografsko in historično možnost vpliva, ali vsaj izključiti nemožnost. Za vpliv so važnejša verstva, ki so bila bolj v stiku med seboj, kot ona, ki so mogla vplivati samo posredno ali za kratko dobo.

2. Če apliciramo ta pravila na analogije med lamaizmom in krščanstvom, moramo najprej rešiti vprašanje o možnosti medsebojnega vpliva,

² Razumljivo je, zakaj se nobeni misijoni v Tibetu ne morejo ustaliti. Nikdar namreč ne bo trdno organizirano meništvó dovolilo, da bi kdo ljudstvu odpiral oči in slabil tako ugled in moč menihov. Prim. P. Traggella, *Il Cattolicesimo nella »Terra proibita«*, Milano.

vprašanje geografskih in zgodovinskih stikov. Geografsko je bil stik možen, saj so vezale krščanski zapad in daljni vzhod velike trgovske ceste, ki so križale tudi srednjo Azijo in lamaistične pokrajine. Tudi zgodovinske možnosti stikov ne moremo zanikati. Videli smo, da se je lamaizem tvoril v dobi od 7. do 15. stol. po Kr. Iz zgodovine in novejših izkopin pa vemo, da je manihejsko in posebno nestorijansko krščanstvo imelo utrjene svoje postojanke v srednji Aziji in na Kitajskem že v 7. stol. Za časa mongolskih kanov, v 11. do 13. stol. so živeli nestorijanci, lamaisti in mohamedanci v veliki verski strpnosti drug ob drugem. Isto potrjujejo Le Coqove in Steinove izkopine v centralni Aziji. Gotovo je bila tedaj dana možnost medsebojnega vpliva. Katoliški misijonarji so v omejenе dežele prihajali šele od 13. stol. dalje. Prvi pravoverni kristjan v Tibetu je bil Odorik Pordenonski, ki je leta 1328 prišel celo v Lhaso (»mesto bogov«). Prva katoliška misijonska postaja v Tibetu je šele iz 17. stol.

Po vsem tem nikakor ne moremo izključiti možnosti medsebojnega vpliva med lamaizmom in krščanstvom. Verjetnost za dejanski vpliv med katolicizmom in lamaizmom pa je skoro enaka ničli. Če je sploh katera, se je pa mogel ta vpliv izvršiti samo v tem smislu, da je krščanstvo kot ustaljeno verstvo vplivalo na nastajajoči lamaizem. To možnost nekateri podpirajo s trditvijo, da je bil Tsong-kha-pa (»mož iz zapada«) v šoli Zapada.

Naj bo že kakorkoli, gotovo je, da lamaizem ni mogel imeti posebnih vplivov na krščanstvo in še manj na katolicizem in zato originalnost katolicizma in njegove ureditve od te strani ne more biti ogrožena. — Odkod pa potem analogije?

3. Ne bi imelo pravega smisla, če bi se ustavljali pri pojavih, ki so izraz enakega verskega življenja pri vseh narodih, n. pr. molitve in daritve, sveti kraji in časi, blagoslovi in eksorcizmi, obredi ob rojstvu, skrb za rajne itd. Take analogije kažejo na globoko naravno religioznost človekovo. Človek je z vsem svojim bitjem usmerjen k božanstvu, ki si ga brez razodetja sicer zelo lahko zamisli po svoje, ali vseeno se čuti odvisnega od njega in zato moli in daruje. Ve, da mora k njemu v srečo, ali predpogoj je sveto življenje in očiščenje od vsake krivde.

Verstvo je izraz in pomoč za taka čuvstvovanja in trude, zato ima vsako verstvo omenjene sestavne dele. Razlika med verstvi je ta, koliko eno ali drugo ustreza takim naravnim človeškim težnjam, koliko mu jih očiščuje, prav vodi, dopolnjuje, uresničuje. In prav tedaj, če primerjamo ostala verstva s Kristusovim, se pokaže vsa vzvišenost Kristusove blagovesti, ki ne vsebuje samo vsega, kar imajo druga verstva naravnega in dobrega ter resničnega, ampak še mnogo več in vse to dviga v nadnaravni red.

O teh analogijah sedaj ne bomo govorili. Tudi ne o tem, koliko je lamaizem podoben katolicizmu po svojih moralnih vrednotah, ki jih ima iz budizma. To je problem razmerja krščanstva do budizma, o katerem ne moremo tu razpravljati. Sicer pa se je tibetski budizem že toliko oddaljil od prvotnega, da bi ga Buda komaj pripoznal za svojega.

4. Za nas so važne predvsem analogije v organizaciji obeh verstev. Odkod so in kaj je njihova vsebina? Radi preglednosti jih razdelimo v tri: a) stališče duhovščine; b) »cerkvena država«; c) lamaistični »papež«.

a) Vsaka kulturna oseba v lamaizmu mora pripadati meniškemu stanu. Meništvu je prišlo v Tibet z budizmom, dasi ni nič specifično budističnega, ampak nekaj splošno človeškega³. Vendar pa je glavni vir moči in ugleda pri katoliški in lamaistični duhovščini povsem različen. Katoliškemu duhovniku daje spoštovanje poleg osebne svetosti predvsem posvečenje in poslanstvo od Kristusa po Cerkvi. Lamaističnemu menihu pa zagotavljajo sveti strah s strani vernikov predvsem njegove čarovniške moči in njegova svetna oblast. Prav zato je pri lamah zlorabljanje verske oblasti nekaj rednega, medtem ko je katoliška Cerkev vsako zlorabljanje pri svojih duhovnikih obsodila kot nerednost in izdajstvo v službi. Enačiti katoliško duhovščino z lamaistično pod vidikom zlorabe verske oblasti je enako krivično, kot je krivično, radi meglenosti in skrajne neznanstvenosti lamaistične »teologije« tudi katoliški teologiji odreči a priori vso znanstveno vrednost.

Priznati pa moramo, da se je ta, iz različnih virov izhajajoča duhovniška oblast, v katolicizmu in lamaizmu nadalje krepila iz istih vzrokov. V obeh slučajih so bili duhovniki včasih edini kulturni pionirji, edini zdravniki in narodni gospodarji. V obeh slučajih je trdna duhovniška organizacija tudi krepila posameznike in je z organizacijo hierarhije rasla tudi njena moč in ugled. V lamaizmu je nadalje bistveno utrdila moč meništvu njegova svetna oblast, v katolicizmu je bilo izjemoma tudi lahko kdaj tako. Toda vse take analogije so razložljive iz analognih razmer. To pa še nikakor ne opravičuje do enačenja obojne hierarhije, ki sta si pa pod tolikimi drugimi vidiki tako različni.

b) »Cerkvena država«. V deželi, kjer verstvo obvlada absolutno vse javno in privatno življenje, je naravno, da se združi svetna in verska oblast v isti roki. To je genialno izvedel reformator Tsong-kha-pa na Tibetu. Tudi zunanje države, Mongoli, Indija, Anglija, Kitajska itd., so od prvih časov čutile, da ni mesta na Tibetu za nikogar, ki ni dober z lamaističnim verskim poglavarjem. In celo danes obstoji vsa akcija držav, ki bi si rade zagotovile oblast v Tibetu, samo v tem, da si skušajo pridobiti vpliv nad izbero in izvolitvijo verskih poglavarjev. Zgodovina, položaj duhovščine in spretni organizatorji so dejansko v Tibetu ustvarili versko državo, katere postanek je popolnoma razložljiv iz danih razmer in analitično iz pojma dobre organizacije. Niti malo ni potrebno misliti na kak vpliv iz Zapada.

V kolikor organizacija sliči organizaciji, sta si lamaizem in katolicizem res podobna, tudi sta si podobna takrat, ko je bila v katolicizmu združena svetna oblast z versko, ali med obema je zopet velikanska razlika. Medtem ko je katoliška Cerkev božje pravno ustanovljena kot družba in je tudi bistvene oblike njene organizacije določil njen božji ustanovitelj in ostane družba, četudi ni združena z nobeno svetno oblastjo⁴,

³ »Seveda se nahajajo neki skupni pojavi, ki so lastni krščanskemu kakor predkrščanskemu oz. izvenkrščanskemu meništvu. Razumljivo. Askeza je namreč povsod, kjer se pojavi, naravnana na iste predmete in se povsod kaže v soglašajočih oblikah. Take so: celibat, vzdržnost od vina in mesa, ločitev od sveta, bivanje v samoti, skupno premišljevanje; posamezno in skupno molitev najdemo v večji ali manjši meri pri vseh asketskih družbah. Zamenjava poganskega s splošno človeškim pa je, če hoče kdo te skupne pojave, ki se nahajajo tudi v krščanstvu, izvajati iz novoplatonizma ali budizma. Omenjeni skupni pojavi se morejo razložiti iz človeške naravne duševnosti, ki radi stalnih psiholoških zakonov poraja povsod bolj ali manj ista asketska naziranja.« Schwiertz, Das Morgenländische Mönchtum, Mainz 1906, I, p. 6.

⁴ Prim. dr. Odarjevo razpravo »Cerkev kot družba« v V. številki »Časa«.

pa je v lamaistični »cerkvi« nekaj zelo drugačnega. Da je lamaizem tako močno organizirano verstvo, se mora zahvaliti bistveno svojemu geografskemu položaju, svoji samostanski organizaciji in še posebej združitvi verske oblasti s svetno. Ni torej njegova »cerkvena« organizacija nič drugega, nič iz svojstva verstva nujno izhajajočega, ampak samo počasi se razvijajoča zgodovinska tvorba, ki bi najbrž v drugačni deželi in brez svetne moči izgledala čisto drugače. Tak organizacijsko slaboten lamaizem se kaže pri narodih, ki niso v območju lamaistične državne moči, n. pr. pri ruskih Kalmukih.

Res je torej, da sta si organizirano krščanstvo v katoliški Cerkvi in lamaizem nekoliko podobna, toda istočasno se prav v tem bistveno ločita. Pravemu krščanstvu je »Cerkev« bistvena in jo ima povsod, kjer je, dočim je pri lamaizmu samo slučajni zgodovinski dodatek.

c) V kolikor sta si podobni organizaciji, sta si podobna tudi »papeža«, poglavarja. Oba sta suverena, oba imata sijajne rezidence (Vatikan — Potala), oba dvorni ceremoniel, oba svetovalstvo, v obeh zre ljudstvo nekaj višjega itd. Če naj bi bil na prim. zbor svetovalcev v lamaizmu kopija kardinalov, bi se moral ujemati točno tudi v službi, številu itd., kar pa ni res. Tu gre samo za podobnosti, ki se dajo polno razložiti iz podobnih vzrokov. Toda, dočim Odorik Pordenonski samo primerja Dalai-lamo z rimskim papežem, preskočijo Köppen, Miloué, Sven Hedin in dr. že v enačenje. In vendar se oba suverena po svojih bistvenih svojstvih in poslanstvu bistveno ločita.

Oba imata najvišjo versko avtoriteto, toda prišla sta do nje po vprav obratnem potu. Papežu je kot Petrovemu nasledniku dal najvišjo oblast kot vidno svoje namestništvo Kristus, odtod mu moč in ugled. Cerkvena organizacija je potem po Kristusovi ureditvi izhajala iz njega kot poglavarja, brez ozira na državno moč. V lamaizmu je bil razvoj ravno nasproten. Lamaistični verski suveren je sad in zahteva močne verske in državne organizacije, s katero stoji in pade. Ugovor, da je človeška avtoriteta Dalai-lame tudi podprta z božjo, češ, da se v njem učlovečuje Avalokitecvara, ne drži. Prvič mu je Tsong-kha-pa pridružil to učlovečenje šele pozneje, da okrepi njegovo moč, in drugič se v tem nič bistveno ne loči od nižjih verskih poglavarjev. Torej o kaki božjepravnosti suverenove avtoritete v lamaizmu ne more biti govora. Ravno ta pa je bistvena za rimskega papeža in je neresnična Köppenova trditev, da se mora rimski papež zahvaliti za svoje poglavarstvo bolj pomembnosti prestolnice mesta Rima kot pa vsem mestom v sv. pismu.

5. Za izvornost katolicizma ne pomeni torej lamaizem nobene nevarnosti. Še mnogo manj za njegovo vzvišenost. Že študij analogij nam je to pokazal, še neprimerno bolj bi bilo to razvidno iz razlik v nauku, zapovedih, kultu in organizaciji.

Da, tudi glede na zunanji kult in zunanjo organizacijo se pokaže katolicizem vzvišen nad drugimi verstvi. Sicer je zunanja forma vedno nevarna blagodejnim vplivom in razbohotenju duhovne vsebine, ali katolicizem se je tudi tu pokazal božjega. V lamaizmu vodi zunanja forma v otrpnjenje duhovnih vrednot, do zlorabe verske oblasti in do mehанизiranja religioznosti, ki je v njem doživelo gotovo svoj svetovni višek. Podobnim nevarnostim je bil v zgodovini tudi katolicizem nujno izpostavljen, toda vsak padeč je smatral za izjemo in nikdar ni postal žrtev zunanosti kot lamaizem. S silo svojih duhovnih vrednot, ki so mu prve in najvažnejše, se je iz padcev dvignil. Medtem ko je lamaizmu forma,

organizacija vse, pa ona pomeni katolicizmu samo bogodano nujno sredstvo za pospeševanje in ustaljenje njegovega duhovnega poslanstva. Kot organizacijsko in kultno formo sprejme katolicizem samo tisto, ki more ne samo služiti duhu, ampak biti tudi sama od njega oživljena in poduhovljena ter tako bivati kot edino primeren viden izraz za skrivnostno Kristusovo telo. Zato je jasno, da v takih formah in taki organizaciji ne sme biti nič neresničnega, nič nemoralnega, nič smešnega in nič absurdnega, česar je v lamaizmu polno.

Tudi v primeri z lamaizmom ostane torej katolicizem po svoji duhovni vsebini in verski, zunanji organizaciji nad vse vzvišena religija, kateri je mogel podeliti takega duha in tak zunanji izraz samo njen vzvišeni ustanovitelj — Jezus Kristus — Sin božji.

OBZORNIK.

KNJIGA O BOGU.¹

V naši dobi je treba že poguma, da univ. profesor lajik javno izpove vero v Boga, celo pa, da napiše kar veliko delo o Bogu. Seveda je pa takšno delo apologija njegove vere in izpovedi. Saj kot znanstvenik išče znanstvene poti k Bogu in kdor hoče njegovemu prepričanju prerekati, mu mora tudi sam znanstveno prerekati in znanstveno ovreči njegove dokaze. »Pisal sem tudi to knjigo,« pravi dr. Veber o sebi in svojem delu, »samo z vida resnice« (X). V lepem uvodu pojasnjuje kaj ga je še posebej nagibalo, da je pisal to delo. Zdi se mu, da se je inteligenca zato tako odtujila Bogu, ker je »izkoreninjena«, in da bi nasprotno tudi univerza zadobila notranjo in stvarno enotnost, če bi pristala zopet na to, da »izvirajo vse posamezne resnice končno iz ene same Resnice«.

Dr. Vebru se je odkrilo, ko je doumeval svojo filozofijo dosledno do konca, petero poti k Bogu: istinitostna, veljavnostna, osebnostna, vrednostna in bistrogledna.

Istinitostna pot vodi od istinitosti do Praistinitosti. Po natančni analizi se namreč izkaže, da istinitost ne sama na sebi ne v zvezi z istinitim brez božje dejavnosti ni nič. Istinitost je res še po drugi istinitosti, a tudi ta »vodoravna« odvisnost ne more dati istinitosti dokončno lastne bistvenosti, tem manj, ker je vsa istinitost označena še s časovnostjo in prostornostjo, a sta tudi časovnost in prostornost sami na sebi »ničnostni činjenici«. Preiti moramo torej k »navpični« odvisnosti vse istinitosti od izvornega božjega deja. Brez Boga izgine vsa istinitost v nič. Ker ima istinitost še za nasprotje neistinitost in ima torej istinitost v širšem pomenu značaj neenakomerne dvoličnosti, katere pozitivni in prvenstveni člen je vprav istinitost v ožjem pomenu, mora biti božja istinitost kot izvorna istinitost vse istinitosti izven tega nasprotja. Torej je v Bogu istinitost isto, kar istinito, Bog je bistveno istinit, torej to, kar so stari izražali z besedo »ens a se«.

Druga pot izhaja od veljavnosti, t. j. brezčasne resničnosti (načel, razlik, odnosov itd.). Tudi za veljavnost velja kakor za istinitost, da more imeti dokončni izvor in dokončno utemeljitev le v Bogu. Tudi veljavnosti namreč, kar Veber zopet dokazuje s podrobno analizo, ni

¹ Veber France, **Knjiga o Bogu**. 1934. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. (Izdano kot šesta knjiga Znanstvene knjižnice.) Str. XII, 454.

mogoče dokončno doumeti ne iz veljavnosti same, ne iz tega, kar je veljavno. Seveda je za veljavnost treba upoštevati še um, a zmeta bi bila, če bi kdo mislil, da je veljavnost kot takšna odvisna od našega uma; ni zato $2 \times 2 = 4$, ker mi tako mislimo, ampak misliti moramo tako, če naj pravilno mislimo, ker je tako. Ker so istiniti in torej časovni ali izpremenljivi pojavi kot taki neobhodno končno torišče sleherne veljavnosti, a je veljavnost sama na sebi nekaj brezčasnega in neizpremenljivega, ne more torej veljavnosti dokončno utemeljiti ne naš um, ki je poprišče veljavnosti, ne pojavi sami, ki so torišče veljavnosti, zakaj, kakor je že Platon prav spoznal, »časovno, spremenljivo ne more biti dokončna utemeljitev brezčasnega in nespremenljivega«.

Tretji dokaz je iz človeške osebnosti. Z globoko analizo deli dr. Veber stvarstvo statično v svet pripadnosti in podstatnosti, podstati v reči, živi in osebe, dinamično pa kaže na tem svetu trojno dejavnost, zgolj pripadnostno, podstatno, a nesamorodno, in podstatno samorodno, to pa tako, da vsaki višji stopnji bitja odgovarja tudi višja stopnja dejavnosti. Človek kot oseba je na najvišji stopnji v vidnem stvarstvu, po svojem izkustvenem dejanskem obstoju odvisen od dejanskega zgolj prirodnega stvarstva, po svoji osebnosti s samorodno podstatno, to je, svobodno dejavnostjo pa nekaj nadprirodnega, iz prirode nedoumljivega, torej pa odvisnega v drugi smeri od nadprirodne božje bitnosti. Statično in dinamično kaže vse stvarstvo še neko sestavno in notranjo nezavršenost in bistveno okrnjenost, zato zahteva tudi v celoti, statično in dinamično, Boga, statično kot prapodstat, dinamično kot pradejavnost, seveda kot prapodstat, ki je pradejavnost, in kot pradejavnost, ki je prapodstat.

Cetrty dokaz je iz zakonitosti vrednočenja in vrednosti. Za podlago služi zopet podrobna analiza vrednot in vrednočenja. Dušeslovno ozadje tega dokaza je posebnost nabožnega vrednočenja, recimo molitve. Moliti moremo samo Boga. Če kdo kdaj moli kako stvar, jo moli le, ker jo ima zmotno za Boga. Ni pa mogoče, da bi bilo naše nabožno vrednočenje že načelno zmotno. Tudi sicer marsikaj vrednotimo, česar bi ne smeli in je torej naše vrednočenje časih zmotno, vendar naše vrednočenje ne more biti že na sploh in načelno zmotno. Tako ločijo dušeslovci stvarno, življenjsko in osebno vrednočenje, a prav tako tudi stvarne, življenjske in osebne dejanske bitnosti. Primeri se, da kdo n. pr. kako žival »poosebi« in jo tako ljubi, kakor ljubimo le osebe, a to bi bilo nemogoče, če bi sploh ne bilo oseb. Torej pa tudi malikovanje že postavlja pravo molitev in prava molitev Boga. Dr. Veber celo misli, da dobiva sploh vse naše stvarno, življenjsko in osebno vrednočenje »pravi in dokončni pomen in zmisel« še le po nabožnem vrednočenju. Nedušeslovna podlaga tega dokaza je pa posebnost nabožnih vrednot. Nabožna vrednota je prava in edinstvena vrednota, ki že načelno velja in ki je obenem osnova vseh vrednot. Zato je pa že sama neovržen dokaz za dejansko božje bivanje. Biva torej Bog Sveti, ki je Svetost sama.

Peta in zadnja, tako zvana bistrogledna pot izhaja iz trolične bistvenosti stvarstva. Stvari lahko motrimo najprej po njih predmetni določenosti in dobimo tako sestav vesoljstva po predmetni določenosti (n. pr. ta človek, človek, živ, podstat, nekaj). Dr. Veber zopet s podrobno analizo dokazuje, da ima in mora imeti to stopnjevanje, kakor ima dve odnosno skrajni meji (n. pr. ta človek in nekaj), kjer je ena meja največje posebnosti, druga največje neposebnosti, še dve neprehodni določilni meji, ki sta Bog in nič, Bog kot edinstvena posebnost in absolutna individualnost, nič na

drugi strani kot edinstvena neposebnost in absolutna neindividualnost, med njima pa niha veselstvo, približujoče se sedaj enemu, sedaj drugemu, a od obeh neprehodno oddaljeno. Stvari lahko motrimo drugač po njih vsebinski polnosti in dobimo tako sestav veselstva glede na polnost bitij (n. pr. rudnina, rastlina, žival, človek). Tudi ta sestav zahteva kakor dve meji odnosne praznosti in polnosti tako tudi dve neprehodni meji, kjer je prva dana s praznostjo brez sleherne polnosti, a druga s polnostjo brez sleherne praznosti, ki sta zopet nič in Bog, nič kot absolutna praznost, Bog kot absolutna polnost. A je bistrogledno še tretji sestav veselstva, redovni, po nesamostojnosti in samostojnosti bitnosti, zopet prehodno od gole pripadnosti preko podstatnosti do osebnosti, neprehodno pa zopet od nič do Boga, kjer je nič absolutna zavisnost, Bog absolutna samostojnost, nič sama nemožnost, Bog sama nujnost.

Ob vsakem dokazu odkriva dr. Veber na koncu še nekakšno troličnost v Bogu. Bog se mu razodeva v stvarstvu kot Logos, Ethos in Nomos. Zaključuje pa svoje misli o Bogu z lepim izrekom sv. Anzelma: »Gospod, niti ne mislim ne prodreti v tvojo globočino, ker svojega razuma z njo nikakor ne morem primerjati; vendar hrepenim, da bi vsaj nekoliko doumel tvojo resnico...«

Naj si kdo pristane na vse Vebrove dokaze ali ne, vsekako bo vsak, kdor to delo zares prouči, moral odkrito priznati, da je »Knjiga o Bogu« temeljito znanstveno delo, po metodi, znanstveni tehniki in izrazu, samostojno Vebrovo. Nekateri dokazi res da spominjajo na dosedanje dokaze (zlasti na dokaz »ex gradibus perfectionum«), toda so vsi zajeti in predelani tako samostojno, da tudi pri njih ni mogoče govoriti o kaki odvisnosti. Posebno analize, ki nanje dr. Veber opira svoje dokazovanje in ki tvorijo največji del te knjige, so povsem njegove (njegovemu učitelju Meinongu gre kajpada zasluga, da je svojega učenca uvedel v ta način filozofsko-znanstvenega dela). Sploh je analiza Vebrova največja moč, je pa dosti težka in bati se je, da bo marsikoga ostrašila, preden se bo v delo dobobra vglobil.

Seveda sem s tem le glavno vsebino te znamenite knjige kratko naznačil. V knjigi je še mnogo drugih vprašanj mimogrede načetih ali rešenih, ki sicer niso v nujni zvezi z dokazi za bivanje božje, a vendar le-te od ene ali druge strani osvetljujejo. Tako je jako važno vprašanje, ali ni vsa filozofija o Bogu le antropomorfizem (144 sl). Dobro je označeno tudi razmerje med Platonom, Avguštinom, Aristotelom in fenomenalizmom (138 sl). Jasno so opredeljene duhovne in prirodoslovne vede (233 sl). Zanimivo je, kako iz njegove filozofije sledi, da je aktualno neskončno število nemožne (422), v čemer je v popolnem soglasju s sv. Tomažem. Še bolj zanimivo je, da je prišel do sklepa, da bo treba priznati dvojno število, matematično in metafizično (426), ne vede, da je že sv. Tomaž res ločil vprav to dvojno štetje, matematično in transcendentno (I 30, 3). Tudi sicer se je dr. Veber odločno oddaljil od Kanta (prim. 56 sl, 60) in nezavestno približal sv. Tomažu (prim. zlasti njegovo delitev dejavnosti v zgolj pripadnostno, podstatno nesamorodno in podstatno samorodno s Tomaževimi bitij, quae aguntur, drugih, quae quodammodo sese agunt, in tretjih, quae proprio sese agunt, n. pr. De ver. 22, 1). Jako tudi označuje dr. Veber kot resnega znanstvenika, da popravi svoja prejšnja mnenja, če pride do drugačnih izsledkov. Tako izrečno popravlja svojo misel iz »Uvoda« in tudi še iz »Filozofije«, da bi »reči«, n. pr. kamen, ne bile nobene podstati. Loči sedaj (nasproti Meinongu) dvojno motrenje: površinsko in globinsko, in prejšnje mnenje,

da bi bila »reč« le »brezčasna posledica pristojnih lastnosti«, se opira le na površinsko motritev (170). (Prim. tudi še popravke na str. 184 sl, in 439 z op. 33.)

Ako vse povzamemo, moramo reči, da je »Knjiga o Bogu« res znamenito delo in je treba dr. Vebru iskreno čestitati: *macte virtute!*

Nekaj pripomb! Pri prvem dokazu je osrednja misel (terminus medius) ta, da istinitosti ni mogoče dokončno doumeti ne same iz sebe ne iz istinitega, ki mu pristoji. To zadnje dr. Veber tako dokazuje, da istinitost ni nobeno določilo in da je torej sama na sebi »ničnostna« činjenica. Tu bo pa marsikdo ugovarjal. Res istinitost ni ne bistveno določilo, kakor je n. pr. bistveno določilo za človeka, da je umne narave, tudi ne takšno določilo, kakor je n. pr. za cvetico barva, toda je, dasi svojevrtno, vendar jako pozitivno, bitno, realno določilo, namreč določilo, ki je po njem bitje vprav istinito in se tako bitno loči od neistinitega. Zato pa tudi ni mogoče reči, da je istinitost »ničnostna« činjenica. To je tudi sicer v nasprotju s tem, kar dr. Veber sam naglašja, da je življenjsko in znanstveno zelo pomembna činjenica, saj bi brez istinitosti vesoljstvo razpadlo v nič. Treba bo torej osrednjo misel tako obrazložiti, da je istinitost sestavno odvisna činjenica, to se pravi, takšna činjenica, ki je pri vsem istinitem, kjer je možno nasprotje neistinito, ni mogoče dokončno utemeljiti iz kajstva istinitega samega, sicer bi bilo vse, kar je možno, tudi že istinito, a ni (a posse ad esse non valet illatio), temveč jo mora dokončno utemeljiti le istinito, ki mu je istinitost bistveno določilo ali bolje, ki je istinitost sama, vir vse sestavno odvisne istinitosti, praistinitost.

V tem smislu pravi tudi dr. Veber sam na nekem mestu (pri osebnostnem dokazu): »Istinitost« in »neistinitost« dejanskega in nedejanskega stvarstva že sama vključuje zahtevo po posebni in edinstveni — praistinitosti božjega bistva (261). Treba je le resničnost te resnične misli filozofske intuicije nevajenemu umu s podrobnejšo analizo pokazati.

Tudi drugi dokaz v sedANJI obliki ne more kot samostojen dokaz popolnoma zadovoljiti. Veljavnost ali brezčasna resničnost n. pr. razlika med črnim in belim se zdi, da je z belim in črnim (toriščem veljavnosti), nujno razliko med njima (vsebino veljavnosti) pa z umom, ki to nujno razliko med črnim in belim more motriti in ugotoviti (popriščem veljavnosti) zadostno utemeljena in ni videti ničesar, kar bi za veljavnost zahtevalo še prehoda k božjemu deju, ki naj bi to veljavnost šele dokončno utemeljil. (Razume se, če sta torišče in poprišče istinita, da je mogoče tu opreti prvi dokaz iz istinitosti, a sedaj gre za samostojen dokaz iz veljavnosti.) O tem dokazu so razpravljali že stari miselci, pa niso bili med seboj edini (prim. moj Uvod v filozofijo II 418 sl; I 313). Sv. Tomaž tega dokaza ne pozna, ker mu je brezčasnost zadostno osnovana na abstraktnih pojmih in odnosih, resničnost pa na odnosu k umu. Vendar pa pravi na nekem mestu, da je resnica »večna«, ker je utemeljena (fundata) na nečem, kar je večno (prim. moj Uvod II 421). Morda bi bilo mogoče tu zastaviti in dokazati, da je resnica le tedaj zares brezčasna, če sta torišče in poprišče ali če je vsaj poprišče absolutno, kar naš um ni. Tu bi bilo treba torej dokaz še dopolniti.

Pri drugih dokazih, ki so osnovno dovršeni, se bo komu še zdelo, da »prehod« do Boga ni dosti jasno viden. Ponavlja se izraz »zahteva«, toda kakšne vrste je ta zahteva, ali takšna, da zahteva Boga samo kot miselno dopolnilo, ali takšno, ki zahteva Boga tudi kot ontološko dejstvo? Morda bi kazalo tudi tu še kaj jasneje izraziti in obrazložiti. Sicer so pa n. pr. z dokazom iz stopenj popolnosti tudi že sholastiki imeli težave, celo pri sv. Tomažu dokaznost ni prav bistra. Po pravici pa zavrača dr. Veber ugovor, da bi imelo njegovo dokazovanje kaj skupnega s tako zvanim »ontološkim« dokazom sv. Anzelma, ki izhaja iz ideje najpopolnejšega bitja in iz samega pojma skuša dokazati realno eksistenco takšnega bitja.

So še nekatere reči, ki manj ugajajo. Tako tuintam terminologija. Dr. Veber po Meinongovem zgledu rad označi vsako novo misel s posebnim novim izrazom. A takšni vedno novi izrazi dostikrat umevanje le otežujejo, zlasti še, če so povrhu tega še dvoumni. Tako zelo motijo izrazi »poosebljevanje«, »poboževanje«, »postvarjanje«, »podstatovanje«, nadstatovanje«, če se rabijo časih v pomenu, da si kaj mislimo kot osebo, Boga, stvar, podstat ali nadstat, kar ni, časih pa v pomenu, da »prodremo« s spoznanjem do osebe itd., ki to res je (prim. 294, 327 sl, nasprotno pa 344, 355 itd.). Moti tudi izraz »oblično ali logično« (221, 250). Naše ljudstvo ne govori: »hruška je vredna« (339) brez dodatka, česa je vredna ali koliko je vredna. Tudi veljati za nemško »gelten« slovensko ni vedno dobro. Tuintam so motljiva

ali vsaj ne dosti jasna mesta (n. pr. 179, 217, 220, 237, 263 sl, 308, 339 sl). Nedostatno je pa, kar uči dr. Veber o volji in ne vplivu na duševnost (da bi namreč hotenje ne bilo nobeno stremljenje in nobeno doživetje in da bi bil vpliv volje le »normativen« in le pristanek ali odklonitev na druge duševne dejse, str. 196 sl, 210, 251 sl). Sicer je pa to že sam uvidel, kakor omenja zadaj v opombah (440) pripravlja o tem novo razpravo. Čemu odreka načelu vzročnosti splošno veljavnost II (248)? Zakaj ne loči strože mehanične vzročnosti in vzročnosti sploh in ne zanikuje le mehanični vzročnosti splošne veljavnosti? Težko bo vzdržati trditve, da je načelno vsaka istinitost iz druge istinitosti (66 i. dr.). Tako bi bil podan »regressus in infinitum«, ki je vsaj malo verjeten, če ne sploh nemogoč. Zelo škoda je tudi, da ni lepe in globokoumne misli o metafizični utemeljenosti vseh vrednot po verski vrednoti (345, 355) in vsega vrednočenja po nabožnem vrednočenju (359) še bolj pojasnil.

Te pripombe nočejo zmanjševati pomembnosti tega dela, ampak naj bi bile za dr. Vebr samo opozorilo, kje bi bilo želeli revizije, ko bo pripravljat tekst za morebitne prevode. A. U.

KATOLIŠKA AKCIJA V FRANCJIJI¹

Pred nekaj meseci se je v stolnici sv. Ludovika v Versaillesu vršila posvetitev msgr. Richaud-a za pomožnega škofa dieceze. K tej posvetitvi je prispela s plamtečim veseljem tolika množica vernikov, da je zavzela celo ves prostor pred cerkvijo, ki je zasajen s starimi drevesi in obdan od starih hiš.

Ta ogromna množica vernikov je prihitela prisostvovati tej ceremoniji posvetitve, ki bi mogla sicer očuvati svoj izključno lokalni značaj in čisto intimno fiziognomijo, a se je odela v nenavaden blesk in zavzela nepričakovan razgib. Da so verniki iz mesta in mestnega okraja prihiteli v tolikem številu in se počutili tako srečne, ni nič čudnega, kajti oni so mogli počastiti msgr. Richaud-a ne samo kot prelata, ki bo poslej delil dušno pastirstvo z msgr. Roland-Gosselinom, ampak ta msgr. Richaud je bil otrok te dieceze, pastir, ki so ga ljubili vsi, vodja vseh mladinskih institucij, in kot takega so ga tudi verniki prepoznali in pozdravljali pod mitro.

Najbolj presenetljivo in nenadejano pa je bržkone učinkovala prisotnost pariškega nadškofa z vsem škofovskim spremstvom, v ladji sami pa je bila zbrana nepregledna vrsta Parižanov, odposlancev vseh velikih cerkvenih ustanov, družb in društev.

Spričo tega lahko verjamemo, da je posvetitev msgr. Richaud-a za pomožnega škofa v Versaillesu, ki jo je hotela počastiti vsa katoliška Francija po predstavnikih svojih cerkvenih institucij kakor tudi po svojih vodilnih laikih, dobila resnično pomen in obseg pravega narodnega praznika.

Ta videz pa nikakor ni bil varljiv. Če hočemo izvedeti za vzrok tega velikega čina, zadostuje par besed: msgr. Richaud je bil pred to izvolitvijo cerkveni prisednik katoliške akcije v Franciji.

Pod tem naslovom so ga poznale ter visoko cenile vse cerkvene institucije. Z njihovimi voditelji je gojil vedno najprisrčnejše stike. Pod tem naslovom si je tudi pridobil spoštovanje in zaupanje škofov.

Cerkveni prisednik K. A. v Franciji predstavlja resnično pomembno osebnost v katoliški cerkvi Francije, še bolj pa to dokazuje, da je K. A. v Franciji resnično velevažna in velepomembna zadeva.

Nekateri skeptični in črnogledni duhovi so hoteli o tem dvomiti. Vsak nov pokret vzdrami namreč kritike in izzove sovražen odpor. Toda, na kateri argument, ali bolje, na katero pretvezo se opirajo ti dolgovezni

¹ Ta članek je za »Čas« napisal gosp. François Veuillot. Prevela ga je v slovenščino gdč. E. D.

nergači in nasprotniki K. A.? Opirajo se, oziroma pravijo, da se opirajo na to, češ da ni bilo bobnečih manifestacij in novih stvaritev. Oni niso razumeli, kaj mora biti in kaj mora storiti v deželi, kakršna je Francija, organizacija, ki jo je ukazal Pij XI. ter ustanovil naš episkopat.

Kaj naj torej bo K. A. in kaj naj torej ona dela, ali bolje, kaj je in kaj dela, to bi rad v nekaj besedah pojasnil mojim čitateljem.

Označba katoliške akcije, kakor jo je formuliral Pij XI., priporočujoč to delo vseh del vsemu kršč. svetu, se enotno nanaša na vse narode, samo način realiziranja se more razlikovati, kakor to zahtevajo okoliščine in kraji.

Katoliška akcija, ki je danes poznana vsepovsod, je soudeležba laikov na apostolatu hierarhije. Ta soudeležba laikov, ki gre za tem, da se še bolj razširi, pomnoži in ojači delovanje duhovnega svečeništva za rešitev duš in restavracijo socialnega kraljestva Kristusovega, se na zunaj izraža dejansko v institucijah in družbah, ki se zbirajo pod vodstvom posameznih vernikov, ki jih je odobrila religiozna avktoriteta in kateri vsi priznavajo to avtoriteto ter se njej podrejajo.

Če v kaki deželi še ni takih institucij in družb ali pa, če delujejo še v nezadostnem številu, je kaj jasno in kaj enostavno označena tozadevna dolžnost hierarhije: ustrezajoč navodilom najvišjega škofa si bo prizadevala, da pospešuje na popoln ali delen način manjkajoče inicijative ter družbe. In v tem slučaju se bo K. A. manifestirala tako po svojem vnanjem delovanju kakor tudi po svojih otipljivih storitvah.

Toda pri ljudstvu, kjer so katoliške institucije že številne in ki že oskrbujejo oziroma streme, da priskočijo na pomoč vsakovrstnim javljačim se potrebam, na teritoriju, kjer so množice katoličanov že navajene, da se javljajo na zunaj z impozantnimi udruženji in kongresi, bi se kaj slabo tolmačila misel papeža Pija XI., da bi se te cerkvene institucije ustanovljale tu z velikim hrupom in truščem ter se vabili verniki na skupščine. Katoliška akcija ima v tem primeru povsem drugo nalogo, izpolniti mora povsem drugačno misijo. Brez nepotrebnih gest in pompa mora s potrpežljivostjo in diskretnimi sredstvi iz tega skupka vsakovrstnih elementov, ki se često kaj slabo med seboj ujemajo, napraviti homogeno in ubrano telo, katero mora potem pridružiti in zvezati s hierarhijo z najjačimi in najintimnejšimi vezmi. Tako bo v glavnem K. A. združevalen organ na eni strani med laičnimi silami in versko avktoriteto, na drugi strani pa med laičnimi formacijami samimi.

Tak je torej natančno njen položaj v Franciji, kajti vse to delo ima dejansko in v resnici na svojih ramah K. A. v Franciji.

Institucije, ki so se ustanovile pri nas, so res skoro neštevilne. Ako jih motrimo nekoliko bližje, bi se brez dvoma odkrile še kake vrzeli v njih, v tem smislu, da neke nove, vedno se javljajoče potrebe niso našle še primernih institucij, katere bi mogle tudi tem sproti se javljačim novim potrebam natančno in v vsakem pogledu popolnoma zadostiti. Toda v tem procvitu družb, pokretov in iniciativ, ki sprejemajo vase staro in mlado in pronikajo v vsa okolja, ki hite na pomoč vsakovrstni bedi in ki streme, da organizirajo vse sile, ki bi naj odpomogle vsem stiskam telesa in duše, ki delajo dalje na izpopolnitvi individua in pripravljajo izboljšanje družbe, v vseh teh bi morda prej našli kake zajedavne izrastke kakor pa kake nedostatke, kar pa nima smisla ponavljati. Nekaj izčiščenja in nekaj fuzij bi bržkone ne zmanjšalo moči niti duhovne sile vseh teh ustanov, ki izpričujejo tako veličastno velikodušnost in ki so storile že toliko dobrega.

Kljub bogatemu uspevanju in različnosti teh institucij niso naši škofje zanemarjali navodil svetega očeta o ustanovitvi K. A. Francoski episkopat, katerega smo lahko vedno spoznali kot neustrašenega, kar se tiče visokih, legitimnih poletov, je vedno ubogljivo prisluhnil navodilom in priporočilom papeža. V tem smislu je deloval neutrudno in požrtvovalno že skoro 30 let, tem manj pa hoče odnehati danes in bo to ustanovitev izboljševal, da jo čim enostavneje završi in izpopolni.

Ko je organiziral K. A., ni hotel s tem dodati ali nadomestiti morda kako novo kolo tem že obstoječim institucijam, nasprotno, oblikovati hoče, soglašajoč popolnoma z mislijo Pija XI., iz vseh teh kar najbolj združenih in najlepše ujemaajočih se institucij veliko pomožno armado laikov hierarhičnega apostolata.

* * *

Stopite na grič Montmartre, na čigar vrhu je bazilika, ob strani pa samostan Karmel, kjer redovnice v klavzuri molijo in se žrtvujejo skupno s častivci v svetišču; stopite v to ogromno zgradbo bazilike, izgotovljene šele pred nekaj meseci — in ste v centru francoske katoliške akcije.

Kajti tukaj, v osrčju bazilike presv. Srca so francoski škofje v popolnem soglasju z Nj. svetostjo papežem Pijem XI. hoteli postaviti sedež, ali bolje rečeno, ognjišče tega mogočnega apostolata. To so hoteli iz treh glavnih motivov: simbolizirati tako nadnaravnega duha in vso ljubezen tega prostranega gibanja, dalje potrditi svoj bistveno nacionalni značaj, končno pridružiti temu svetišču na intimen in učinkujoč način vse katoliške gibalne sile Francije, h kateremu svetišču se vse te sile stekajo in od koder izžarevajo vso svojo ognjevito moč. Bolj in bolj to potrjuje vsakdanja izkušnja. Vse naše redovne oz. konfesionalne družbe se druga za drugo ojačujejo v tem svetišču, kjer je večina od njih tudi vznikla in kjer so zopet druge izbrale svoje glavne postojanke. Neki stari kronist je že pred več leti nazval ta historični in posvečeni grič »oko in srce Francije«. Bolj kakor svoje dni velja danes ta oznaka. Naši škofje, ustanovivši K. A. na Montmartre-u, so enodušno s tem izpričali in poudarili pravilnost te oznake.

Sicer pa, kaj vse bomo našli v tem ogromnem poslopju? V osrčju zgradbe naletimo najprej na kapelo. Kljub neposredni bližini bazilike so hoteli, da bi ta »duhovna« centrala imela prav tako sama za svoj center evharističen oltar. Krog in krog se razprostirajo potem stanovanjski prostori, dalje velike sobe za zbirališča in sestanke, ter uradi. Dvoje stanovanjskih prostorov je zasedenih po posebnih funkcijonarjih K. A., in sicer biva v njih abbé Courbe, glavni tajnik K. A., in abbé Flaus, ki opravlja poleg službe predstojnika kaplanov na Montmartre-u še službo prokuratorja te nove organizacije. Druga stanovanjska poslopja pa so na razpolago škofom, ako bi želeli čas svojega bivanja v Parizu, preživeti v senci molitve in napona dela. Tudi druge sejne dvorane so jim istotako na razpolago za njihove periodične skupščine, toda ne samo škofom, tudi različnim posvetovalnim komisijam so te dvorane prav tako na razpolago. Končno so še uradi, ki so jako delavni in o vsem solidno poučeni ter pripravljajo vse tozadevne realizacije, katere bom tukaj točneje opredelil, podajajoč na kratko vse živahno delovanje celotnega organizma.

Ta organizem moremo deliti v tri glavne elemente: v episkopat, sekretariat in institucije.

Episkopat je najvišje vodstvo pokreta. Le-ta dejansko vrši to misijo s periodičnimi sestanki. Nekateri teh sestankov se vrše v dolgih presledkih

ter so pri njih navzoči vsi francoski kardinali in nadškofje, dočim so drugi bolj pogostni sestanki odrejeni zgolj za člane komisij.

Prvim pritiče odločanje o najvažnejših zadevah ter se na njih tudi natančno precizirajo vsa velika navodila; drugim sestankom pa pritiče vse pripravljalo delo oziroma resolucije, ki vsebujejo bodisi manj važne zadeve, bodisi nujnejša vprašanja.

Sekretarijat vrši dvojno funkcijo, namreč da informira škofe in da delegira škofe k institucijam. Zbog trajnih, poglobljenih in prisrčnih vezi, katere vzdržuje sekretarijat s temi institucijami ter zbog vztrajnih in vnetih anket, katere vodi o manifestacijah tiska in o živahnem delovanju vsakojakih zvez, more o vsem natančno informirati episkopat, toda ne samo o življenju raznih verskih družb, temveč tudi o problemih, ki obračajo nase pozornost religiozne oblasti, in o pokretilih, ki jih izpričuje javno mnenje in nekatoliško okolje.

Da izvede to obsežno in delikatno delo, sta pridružena glavnemu tajniku in prokuratorju po dva pomočnika, in sicer en cerkveni in en laični prisednik.

Tak cerkveni prisednik je bil do danes msgr. Richaud, ki bo poslej nadaljeval svoje skupno delo z organizacijo v Monmartre-u, seveda pod drugim naslovom. Drugi prisednik pa je g. Henry Reverdy, bivši predsednik zveze katoliške francoske mladine (l'Association catholique de la Jeunesse française) in predsednik meddruštvenega odbora (Comité inter-oeuvres), kjer je, ko je sv. oče pospeševal to institucijo, imel važno vlogo, navajajoč že tedaj glavne katoliške zveze, da so se zbirale pod kontrolo hierarhije.

Okrog teh štirih osebnosti, ki tvorijo predvsem sekretarijat, so razen tega še nekatere druge komisije posvetovalnega značaja, ki pa v bodočnosti še razširijo in okrepijo svoja področja. Najvažnejša in najbolj aktualna komisija, ki v svojem naročju zbira delegate naših šolskih institutov in ki vzdržuje, izpopolnjuje ter štiti še druge okrog nje procvitajoče institucije, pa bo odslej dobila za svojega voditelja msgr. Richaud-a.

Če je generalni sekretarijat tako krepko o vsem poučen in je v stalni zvezi s škofi, ni nič manj dobro opremljen za drugo službo, namreč da sporoča vsem katoliškim zvezam in društvom navodila oziroma intencije episkopata. Podčrtajmo tukaj nov dokaz o delovni vnemi in spoštljivosti, s katero se katoličani podrejujejo povsem željam sv. očeta.

Kakor so škofje hitro priklicali v življenje novo organizacijo, prav tako naglo so odgovorili voditelji vseh teh naših institucij na tozadevni apel hierarhije, ki ga je nanje naslovila potom sekretarijata, da ustanovi to novo organizacijo.

Abbé Courbe je v svojih uradih mogel že urejevati cele kupe aktov o stotinah že dokončno ustanovljenih katoliških institucij nacionalnega razmaha, pod katerim razumemo take institucije, ki se bodo po izvežbanosti svojih članov in po značaju svojega dela raztegnile celo preko škofije in zajele ves teritorij. S temi institucijami se nahaja sekretarijat v trajnem stiku. Kljub njihovem vedno naraščajočemu pritoku moremo reči, da sekretarijat v nobenem področju ne izgubi z vidika nobenega pokreta katoliškega gibanja.

To bi bil krasen rezultat, poln bogatih izkušenj, v dveh letih, odkar je počela s svojim delovanjem ta mogočna organizacija; kajti neštevilna so dobra dela, katera njej z vso gotovostjo pripisujemo. V ostalem pa je torej ta organizem manifestiral svojo življenjsko moč z vidnimi dejanji.

Ali morebiti res te njegove posrečene realizacije, s tem da so se natančno označila skupna delovna torišča in čijih posamezna delovna področja je odveč odkrivati, dalje s tem, da so se razvozljali vsi konflikti, o katerih je bolje, da nanje ne polagamo važnosti, ne bodo mogle imeti zaželjenega odmeva? Če se je mogla neka diferenca, ki je nedavno vstala med dvema velikima katoliškima društvoma in ju grozila zastrupiti, ne samo popolnoma izglediti, temveč je celo pustila nado na najnežnejšo vzajemnost ter na bodoče definitivno skupno sodelovanje, če sta se nadalje mogli zeliti v eno samo veliko organizacijo dve veliki ženski ligi, ki ste bili ločeni 25 let, če se je torej mogla završiti taka intimna in trajna zveza med dvema različnima pokretoma, zagovornikoma dveh različnih struj, če se je nadalje taka ali taka polemika mogla udušiti, če je torej zblizanje nekih institucij in potlačitev nekih brezplodnih ponavljanj okrepilo naše pozicije in poglobilo naša prizadevanja, — lahko verjamete, da je vprav to ne-le diskretno, temveč tudi spretno in požrtvovalno delo Katoliške akcije, katero je v glavnem podpirala dobra volja, vsestransko pripomoglo, da se Katoliška akcija ponaša z rezultati tolikih dobredelnih in praktičnih činov.

François Veuillot.

NEKAJ MISLI O RAZOROŽITVI.

(Ob knjigi Moralna razorožitev in krščanska misel.)

Tekmovanje držav v oboroževanju, ki se je pričelo ob koncu 19. stoletja, je nujno dovedlo do vojne, in sicer do tako strašne, kot si jo niso zamišljali niti oni, ki so najbolj svarili in odvrčali od oboroževanja. Teža gorja so si bili svesti narodi in njih predstavniki, ko so ob koncu te svetovne vojne sestavljali mirovne pogodbe.

V mirovnih pogodbah, sklenjenih v letih 1919 in 1920, so se premagane države (Nemčija, Avstrija, Ogrska, Bolgarija) zavezale, da bodo omejile in znižale svoja oboroževanja do določene meje. V čl. 8. pakta Zveze narodov pa članice (med katerimi imajo od vsega začetka pretežen vpliv takozvane države zmagovalke!) »pripoznavajo, da ohranitev miru zahteva, da se oboroževanja držav znižajo na najmanjšo mero, ki je združljiva z varnostjo držav in z izvršitvijo mednarodnih obveznosti, ki jo nalaga skupen nastop«.

Premagane države so se razorožile do dogovorjene višine in tako so njim ostale sile in sredstva le za vzdrževanje notranjega miru in za obmejno policijo. Države zmagovalke pa niso znižale in omejile svojih oboroževanj, čeprav so razorožitve premaganih držav bile mišljene, da bodo omogočile s p l o š n o znižanje oboroževanj v s e h držav (primerjaj uvod k V. delu versajske mirovne pogodbe!) in čeprav so v členu 8. pakta Zveze narodov poleg zgoraj navedenega označene tudi smernice, po katerih naj Zveza narodov zniža oboroževanje držav-članic.

Toda Zvezi narodov do danes ni uspelo, da izpolni to nalogo. Ta prizadevanja niso uspela predvsem, ker so države pripravljene znižati svoja oboroževanja le v toliko, v kolikor dobe jamstva za svojo varnost. Problem znižanja oboroževanj je sploh tesno povezan z osnovnimi vprašanji organizacije svetovnega miru, tako n. pr. tudi z zamislijo, ako se vojna sploh prepreči, da bo odpadel razlog za oboroževanja v dosedanjem obsegu (prim. mojo razpravo O najnovejših naporih, da se vojna odvrne, Zbornik znanstvenih razprav, X, 1934, str. 178. i. d.). Izven Zveze narodov se je sklenil

glede oboroževanj na morju dogovor petih velesil (Zedinjene države Sev. Amerike, Velika Britanija, Francija, Italija, Japonska) na konferenci v Washingtonu dne 6. februarja 1922, ki velja do konca l. 1936. Zvezi narodov se je po dolgoletnih naporih posrečilo, da je meseca februarja 1932 sklicala v Ženevo svetovno konferenco za znižanje in omejitev oboroževanj. Tej konferenci so bili predloženi razni načrti, kako naj bi se to vprašanje rešilo. Kot primer navajam francoski načrt, da se ustanovi mednarodna vojska, vsled česar bi se iznad sedaj suverenih držav postavila oborožena sila. Dosedaj to delo ni rodilo uspehov. Letos so nameravali ponovno sklicati to konferenco, da bi nadaljevala svoje delo, toda do sedaj (koncem maja 1934) se to ni zgodilo, in sicer zato, ker se velesile niso mogle zediniti glede temeljev, na katerih bi ta konferenca razpravljala. Nasprotno, izgledi za uspeh so vedno manjši, odkar sta Japonska in Nemčija izstopili iz Zveze narodov in se Nemčija zopet oborožuje kljub obveznostim, ki jih je prevzela v versajski mirovni pogodbi. Mednarodni odnosi se vedno bolj zaostrujejo in nevarnost je, da se države, sklicujoč se na potrebo svoje varnosti (!), prično oboroževati, kar, kot leži na dlani, bo vodilo do nove svetovne vojne.

Kje tiči vzrok temu? Sicer vse države vedno rade proglašajo, da so pripravljene znižati svoja oboroževanja, toda niso edine v tem, k d a j, posebno pa ne, k a k o naj jih znižajo.

Vedno bolj prodira misel, da ta problem ni zagrabljen s pravega konca. Državniki, obdani od številnih svetovalcev in strokovnjakov, se trudijo doseči tzv. materialno razorožitev, namreč znižanje oboroževanj na kopnem, na morju in v zraku. Toda samo s tehnične strani se vprašanje razorožitve ne da rešiti. Kot nekaj primerov te nemožnosti navajam poskus, razlikovati med napadnim in obrambnim orožjem; nadalje kolikšna in katere vrste oboroževanj naj se puste posameznim državam v njihovo varnost; kako naj bo z oboroževanji držav, ki imajo kolonije; učinkovita bi bila taka ureditev šele, če bi v s e države istodobno na to pristale in bi radi tega celotna ureditev ostala brez učinka, če bi n. pr. samo ena velesila iz kateregakoli razloga ostala oborožena kot dotlej itd. Pa tudi če bi se rešila vsa ta vprašanja, ki so silno zapletena in za katera se je zbralo v teh povojnih letih ogromno gradiva, ta ureditev ne bi bila zadostna. Kajti države bi morale na to pristati, in sicer bi se morale zavezati v obliki mednarodnih pogodb, da se bodo v bodoče tako ravnale. Toda katera država bi znižala in omejila svoja oboroževanja edinole v zaupanju v mednarodne pogodbe, ko zadošča, da le ena država nima dobre volje, prekrši svojo obveznost in vsa stavba, zidana na mednarodnih pogodbah, se zruši? Materialna razorožitev je lahko zasnovana do najmanjše podrobnosti in dogovorjena med državami, ko pa ljudje niso vsi in vedno dobre volje in bodo njih roke prijele za orožje vselej, kadar bodo imeli sovraštvo v srcu. Kajti materialno razorožitev in z njo varnost držav je mogoče doseči le z m o r a l n o razorožitvijo.

Smatral sem, da je potrebno, te misli poudariti, preden vzamemo v roke razpravo o tako utopičnem problemu, kot se zdi, da je problem moralne razorožitve, in o katerem razpravlja knjižica, ki jo je izdala L'Union catholique d'études internationales (Katoliška zveza za proučevanje mednarodnih vprašanj).

Katoliška zveza za proučevanje mednarodnih vprašanj si je, kot znano, stavila nalogo, da vprašanja mednarodnega značaja proučava v luči

krščanskih načel. Svoj IV. mednarodni katoliški teden je ta zveza priredila zopet v Ženevi, kjer se križajo pota svetovne mednarodne politike, in sicer v dneh 3. do 9. oktobra 1932, torej malo potem, ko se je pričelo XIII. zasedanje Skupščine Zveze narodov, na katero so skoro vse države sveta poslale svoje predstavnike. Ta teden je v razliki od metod, uporabljenih na prejšnjih tednih, bil posvečen le enemu izmed prizadevanj Zveze narodov, namreč razorožitvi in še to le moralni razorožitvi. Sodelovali so priznani strokovnjaki in misleci. Njihovi govori in predavanja so skupno z nekaterimi dokumenti ponatisnjena v posebni knjižici, ki jo je ta zveza izdala pod naslovom *Le Désarmement Moral et La Pensée Chrétienne* (1933, 8^e, 276 strani, 15 fr. frs., Editions Spes, 17 rue Soufflot, Paris 5^e). Ponatisnjeni so sledeči govori in predavanja: Delos O. P., profesor mednarodnega javnega prava na pravni fakulteti v Lille-u, *Krščanska politika in dolžnosti držav*; Munnynck O. P., profesor filozofije na univerzi v Freiburgu, *Dolžnost moralne razorožitve*; Mgr. Besson, škof Lozane, Ženeve in Freiburga, *Moralna razorožitev in nauki papežev*; Yves de la Brière S. J., profesor mednarodnega prava na katoliškem institutu v Parizu, *Pravni pogledi na moralno razorožitev*; Halecki, profesor univerze v Varšavi, *Univerza in moralna razorožitev*. Na zaključni slovesnosti dne 9. oktobra 1932 je govorila Steenberghe-Engering o krščanskih ženah in moralni razorožitvi, Roger Pochon o vseučiliški mladini in moralni razorožitvi, Mgr. Beaupin o socialnem miru in pacifistični vzgoji, a zaključno besedo je spregovoril Ernest Perrier. Poleg tega so v tej knjižici ponatisnjeni zaključki in kot dodatek predavanje G. de Reynolda, predsednika zveze, o pogojih in nalogah moralne razorožitve, ter spomenica, ki jo je zveza izdala v pogledu preureditve pouka zgodovine. Kot uvod knjižici je Mgr. Beaupin, znani organizator medn. kat. tednov, opisal IV. medn. kat. teden in pobude, ki jih je zveza dala od maja 1932 do oktobra 1933.

Sicer se moralna razorožitev sedaj ne smatra več za utopijo, vendar je potrebno, da se ta misel jasno opredeli in razloži z različnih stališč, ker drugače je nevarnost, da postane negotova formula, ki se ne bi mogla udeležiti. Čestitati moramo kat. zvezi, da si je stavila nalogo, podati problem moralne razorožitve v luči krščanskih načel, in da jo je uspešno izvršila. To je razvidno iz zaključkov, do katerih je zveza prišla v svojem delu in ki odkrivajo vso obsežnost in globino problema: Nobeno znižanje in omejitev oboroževanj, prav posebno ne vojaške narave, ni mogoče in ni trajno, ako ne temelji na moralni razorožitvi. Pod tem je razumeti duševno stanje, individualno in kolektivno, ki stremi za tem, da pripozna nujnost, postaviti za dosego pravičnosti na mesto sile umstvena sredstva kot n. pr. razsodništvo ali vsak drug način mirnega urejanja sporov. To terja pamet in dolžnost od vsake krščanske vesti, a po potrebi naj zakonodajalec zagotovi učinek, tembolj, ker moralna razorožitev mora stremeti ne samo, da prepreči vsako civilno vojno in vsako socialno revolucijo, in ne samo, da uredi mednarodne spore, ampak tudi boje med stranakami in razredi. Dosledno izvajana krščanska vzgoja bo kos vsem zaprekam, ki se stavljajo na poti k temu smotru, in vsi vzgojitelji novih pokolenj imajo posebno dolžnost. Pozitivno in konstruktivno nalaga moralna razorožitev določene, na krščanskih načelih osnovane dolžnosti napram družini, domovini in občestvu.

Dr. Ivan Tomšič.

OCENE.

Dr. Stanko Gogala, **Temelji obče metodike**. Izdala Slovenska šolska matica. Ljubljana, 1933. Str. 302.

S to važno knjigo, ki bo prav dobro služila našim učiteljem in vzgojiteljem, je izpolnjena občutna vrzel v naši pedagoški literaturi. Res, da nam je že pred leti oskrbela SŠM nekatere knjige in pripomočke za poglobitev ukovno-vzgojnega postopka (Bežkovo Občno vzgojeslovje in ukoslovje in sempatja kako podobno navodilo med izdanimi publikacijami), a tako sodobno-znanstveno utemeljenega in spoznavno-kulturno jasnega dela o tej stvari pri nas še nismo imeli. Morali smo se redno zatekati v bogato nemško literaturo te vrste, če smo si hoteli priti na jasno v tem in onem vprašanju vzgojno-ukovnega postopka. Vendar pa je to danes marsikomu in marsikje pri nas postajalo že težko, zato je čisto naravno zrasla ob teh novih razmerah — v času naše znanstvene probeje in poglobitve po lastni narodni univerzi — ta Metodika, za katero smo avtorju lahko po pravici hvaležni.

V uvodnih mislih nas avtor opomni na temo knjige. Pravi, da hoče podati le nekaj **n a č e l n i h** plati obče metodike, ki pa naj prikažejo — in to je avtorjeva originalna naloga — notranje in vsebinsko skladje med najnovejšimi rezultati psihologije ter vseh njenih podrobnih področij (predvsem tudi spoznavno teorijo) in občo metodiko. Takoj tudi naglasi važnost in primarnost **t e o r e t i č n e** jasnosti o tem vprašanju, ki ji praktično delo neposredno in organično sledi. O vsem tem nas res knjiga tudi prepriča v veri, »da je metodika stvar **o s e b e i n o s e b n o s t i**, in da je tem boljša in pravilnejša, čim večja in bogatejša osebnost je oni človek, ki jo uporablja«. Veličina in bogastvo te in take učiteljske osebnosti pa izhaja iz njegove osebne kulturne zakoreninjenosti na eni strani in spoznanja vrednot objektivne kulture na drugi. Vprav v tej začrtani teoretično-spoznavni nalogi in jasnosti metodike, ki nam jo avtor v knjigi res poda — pa najde odgovor tudi oni, ki bi pričakoval o njej več praktično-didaktičnih navodil za svoje delo. Knjiga ni in noče biti nikak učbenik za tkzv. »metodiko«, kakor se ta predava po naših učiteljskih šolah, ampak prej znanstveno na dokaj obširen način zajeta **p r a k t i č n a p e d a g o g i k a**, ki pušča vso tkzv. ožjo »didaktiko« ob strani, razjasnjuje le — kot označeno — teoretično-načelno stran učno-vzgojnega postopka. V tem je njena važna vsebinska naloga in zasluga, ki jo bo moral vsak resen učitelj in pedagog ter izobraženec sploh hvaležno priznati ob iskanju jasnosti zadevnih odnosov in vprašanj in ob poglobljanju svoje učno-vzgojne metode.

V s e b i n s k o naj prikažem predvsem nekatera značilnejša in morda **s o d o b n o** pomembnejša mesta iz njenega miselnega bogastva!

Kot uvod v vsebinsko razumevanje knjige sledi zaglavje: **P r a k t i č n a p e d a g o g i k a**. V njem avtor razjasnjuje razmerje med praktično in teoretično pedagogiko ter kulturo in vedo. Praktična pedagogika je načelno zavisna od teoretične in je le njena dejanska funkcija. Pisec nato prikaže tudi razloge za značaj znanstvenosti take praktične pedagogike, ki bi naj bila zgrajena na praktičnih izkušnjah in iz njih izhajajočih smernicah, ter ugotavlja potrebo instituta, ki bi zbral in teoretično obdeloval poročila o delu posameznikov in dajal nasvete. Sledi nato daljše poglavje o metodi v splošnem, o pomenu, osebni plati, bistvu metode, o razliki med metodiko in didaktiko, o metodi podajanja ter o zahtevah obče metodike (upoštevanja učenčeve in učiteljeve duševnosti ter o duševni dejavnosti), pri čemer navaja avtor kopo važnih metodičnih vprašanj in pogledov (raziskovalna in podajalna metoda; odnosi metode; do predmetne in duševne bližine, do podajanja, do razmerja med umsko in čustveno platjo, do človekove enotnosti ali »jaza«; do učenčeve osebe ter razmerja učenca sploh do predmetnega

in duševnega interesa, sprejemanja, njegove umske in čustvene plati; ter še o dejavnosti podajanja in sprejemanja). — Morda nikjer ne bomo v dosedANJI pedagogiki našli — pri nas — tako ostre in jasne ločitve med dvema stvarno središčnima komponentama učno-vzgojnega postopka: med »didaktiko« namreč in »metodiko«. Dasi morata praktično kovati, kar se tudi dejansko izkustveno že od prvih početkov šolskega dela v zgodovini vrši, z roko v roki in v medsebojnem spoju proti svojemu skupnemu cilju: umski in duhovni izobrazbi, vendar prihajata tuptatam in zdaj pa zdaj celo do ostrih konfliktov, o čemer nam priča vprav sodoben pojav »nove šole«, ki je nasproti ekstremnosti in tezi prej prevladujoče — in tudi načelno stvarno-primarne v šol. delu — zgolj »didaktične« šolske smeri prinesla zahtevo po antitetični »metodično«-vzgojni normativnostni komponenti. Ta problem bi se dal morda analogno zasledovati še v posebni avtorjevi ločitvi med metodo raziskovanja, ki se mi zdi bliže dejno-metodični samodejavnosti, in metodo podajanja, ki temelji ozir. izvira iz vsebinsko-stvarnih (zgolj »didaktičnih«) osnov pouka in zavzema učenec načelno do nje večjo sprejemalno pasivnost kot pri prvi. To poglavje se mi zdi v tem delu pomembno in bi se dalo morda še do večje podrobnosti razkriti. Saj je n. pr. za metodo raziskovanja značilen nujen odnos do elitnega učenca na višji stopnji srednje šole in na univerzi, dočim ima metoda podajanja v mislih povprečnega učenca v razredu in je torej na splošno — primernejša za šole, ki naj dajejo tkzv. bolj ali manj obvezno splošno naobrazbo (osnovna šola — nižja srednja šola morda še tja do 6. razreda, ki postaja v današnjem civiliziranem svetu že šola za splošno naobrazbo); seveda bi bil tu potreben še poseben ozir do prvega in drugega razreda osnovne šole (»elementarna stopnja«), kjer še nikakor ne moremo upoštevati ne prve ne druge metode, ampak posebno uvaljalno metodo, ki bi bila zlasti v elementarnem razredu bližja morda prototipu prve — vzgojno-subjektivne ob nazornem pouku. Sicer pa skuša »novo šolstvo« tudi na tkzv. — posredni — metodi podajanja poudariti učenčevo sotvornost in duševno bližino: »Že metodika posrednega spoznavanja zahteva torej naj si ne domišlja vsak povprečnež, da je sposoben za podajanje različnih vrednot drugim osebam. To delo, ki je težavno duševno in duhovno delo, zahteva nadpovprečnih duševnih in duhovnih sposobnosti in je zato dovoljeno in pridržano samo nekaterim in izbranim.« (Str. 76.) — V naslednjem poglavju o **metodiki izobraževanja**, kjer se ponavljajo malone isti odnosi do raznih spoznavno-teoretično važnih činiteljev pri izobraževanju (zlasti izobrazbi in pravilnosti, izobrazbenem aktu, zunanji in notranji stopnji itd. ter o smotru šole, neposrednem in posrednem predmetnem prisvajanju ter učenčevi dejavnosti) načena na str. 111 vprašanje elitizacije v razmerju do učence: »Na višji stopnji različnih šol pa je že mogoče, da stopijo učenci v neposredni stik s kulturo samo in njo vrednotijo. Seveda pa so tega zmožni le nekateri in samo te je treba obdržati v takih šolah. Vsi ostali, ki kljub učiteljevemu prizadevanju ne pokažejo predmetnega in duševnega interesa za kulturo in torej šole ne štejejo za resno delavnico, kjer se razvija njihov duh, naj ne stopijo v višje razrede šol, temveč naj ali izstopijo in ostanejo v praktičnih poklicih, ali pa naj, če so premladi, ostanejo v nižjih razredih. — Povsod pa bodo učenci, ki bodo pokazali pravo umevanje za kulturno delo, v veliki manjšini. Pa to je tudi normalno. Saj je kultura predmet, ki zahteva za svojo gojitev in za udejstvovanje po svojih zahtevah izredne sposobnosti in tudi izredne žrtve. Če pa bodo v višjih razredih meščanskih šol, posebno pa še v višjih razredih srednjih šol, učiteljišč in tudi na univerzah ter akademijah le izbrani učenci, se bo dvignila najprej njihova kulturna stopnja, ker se učiteljem ne bo treba ozirati na slabše učence. Razen tega pa bo zrastle tudi spoštovanje do kulture in kulturnega dela, ki je danes zelo majhno, ker je vse preveč takih ljudi, ki delajo radi svoje neresnosti in površnosti kulturi nečast in tudi drugim resnim kulturnim tvorcem jemljejo spoštovanje. Zato izbira učencev v višjih razredih ni potrebna samo radi prej navedenega smotra šole, temveč tudi radi spoštovanja kulture same. In čim bolj kak učitelj spoštuje in ljubi kulturo, tem bolj bo gledal na to, da bo pustil iz poklicev, ki zahtevajo visoko kulturno stopnjo, le take učence, ki so polni kulturnega duha.« — Ob iskanju odnosov med teoretično in praktično izobrazbo pravilno podčrtava avtor primarno važnost teoretične izobrazbe za šolo, kljub temu, da upošteva tudi vpliv prakse na teorijo (str. 113). Delovne šole torej ne gre pojmovati z golj v praktičnem smislu seznanjanja z raznimi ročnimi veččinami, ampak predvsem duhovno-produktivno, kar naj le teoretično snov približa kolikor mogoče doživljanju in življenjskemu dejstvovanju. — Veliko bistrovridnosti in znanstvene argumentacije razkrivajo tudi vsa naslednja poglavja, v katerih

razpravlja avtor o metodi duševnega prisvajanja kritične dejavnosti izobraževanja, osvajanja pri izobraževanju, kako naj šola življenje vodi, vzbuja v učencih interes za kulturo, goji predvsem teoretično izobrazbo ter o učiteljevi in učenčevi dejavnosti pri izobraževanju. Veliko praktičnih nasvetov, podprtih s teoretično-normativno stranjo nudi tudi poglavje o učiteljevi pripravi, ki je zelo globoko psihološko utemeljevano in temeljito obdelano. — Kot zadnje večje poglavje sledi nato: **metodika vzgajanja**, kjer avtor na sličen način obravnava razna prevažna vprašanja vzgojnega dela, ki je zdaj že jasno ločeno od izobrazbenega. Marsikomu bodo dobro služile zlasti plastično označene razne vrste vzgoje (gospodarska, umetnostna, politična, narodnostna, etična, osebnostna, socialna, znanstvena, religiozna). Njegova definicija namena vzgoje kaže spoznavno-kulturno smer: »oblikovanje take osebnosti, ki bi ob kakršnihkoli vrednotah doživljala res pristna in pravilna pozitivna doživetja« ter obratno, dalje poudarja spoznavno funkcijo in nalogo, »ki je v tem, da nas šele vzgoja usposobi, da spoznamo predmete in vrednote v njihovi predmetni pristnosti, ki bi nam ostala sicer zakrita za zgolj umskim in nepristnim doživljanjem«, ter neobhodno potrebo vzgoje »tudi za resnično poznanje vrednot« (279 str.), kar zveni kot nekako dopolnjevalno nasprotje starega, od Sokrata ugotovljenega razmerja med spoznanjem in njemu sledečo krepostnostjo. A dočim imamo za ukovno podajanje lahko do podrobnosti izdelano »didaktiko«, manjka take »predmetne« jasnosti pri vzgojnem postopku, ki ima »na sebi nekaj skrivnostnega«. — »Moti nas posebno neposredni vpliv osebe na osebo, ki je pri vzgajanju najvažnejši, pa je radi nepoznanja osebnega bistva nerazumljivo, čeprav ga na čuvstveni način dobro čutimo, pa tudi vrednotimo in ocenjujemo« (str. 294). Za zaključek sledi še kratko poglavje o razmerju med izobrazbo in vzgojo.

Na splošno je knjiga pisana toplo, dasi mestoma malo težje vsled spoznavno-psiholoških argumentacij, mestoma pa razodeva značilen epično-predavateljski slog. Knjiga je hkratu nekak analitičen poskus obče metodike, oziroma njenih temeljev. Čitatelj bo nedvomno vsak veliko pridobil, ko se bo pretolkel skozi zanimiva poglavja, ki se pa seveda ne dajo čitati kakor roman. Naj bi spremljal vsakega našega učitelja-vzgojitelja kot najboljši »vademecum« pri njegovem delu! Etbin Bojc.

Ivan Cankar: **Zbrani spisi**. XVII. zvezek. Uvod in opombe napisal Izidor Cankar. V Ljubljani, 1934. Nova založba. Str. XVI + 340.

Ta zvezek obsega devet črtic iz let 1911—1913 (Sošolci, Monna Lisa, Nagnilo se je solnce, Sopek cvetlic, Matjaž, O vojski, Mladost, Pogovor na verandi, Prva ječa), »ljubezensko pravljico« Milan in Milena iz leta 1913, *Moje življenje* (Prvi spomini, Desetica, Skodelica kave, Tuja učenost, Večerna molitev...) iz l. 1914 ter »življenjepis otroka«, *Grešnika Lenarta* iz l. 1914/15.

Ko iz Opomb zadaj zopet vidimo, kakó tedanja kritika »Milana in Milene« v DS-u ni pravilno razumela in je delu očitala gol materijalizem, dočim je bil C. že delj časa odločen dualist, in je kritik v Slovanu spis nekako smešil, razumemo bridki konec urednikovega Uvoda: »Bilo je resnično treba 'trdne vere', da je Ivan Cankar kljub vsemu temu do zadnjega vztrajal pri svojem delu.« Marsikako krivico je res storil Ivan C. s svojo kritiko drugim, res pa so jo tudi drugi njemu. Bog se nas usmili! Ako bi bil kritik v DS-u pazljivo zasledoval Cankarjeve spise vsaj do l. 1909. nazaj, bi bil našel v »Milanu in M.« — in kot duhovnik bi bil to našel tem lažje — isto staro dejstvo, posledico izvirnega greha, kar izraža že sv. Pavel v pismu Rimljanom: »Vidim v svojih udih drugo postavo, ki nasprotuje postavi mojega duha in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih.« (Rimlj. 7, 23.) Boj med živalsko spolno poželjivostjo in hrepenenjem po čisti ljubezni — to je ideja te »ljub. zgodbe«. In kakor sem že enkrat dejal, da je Ivan C. po mojem mnenju prav za prav razširjen Prešeren — kar smatram za največjo pohvalo! —, takó je tudi ta spolni

boj v človeku že Prešeren najlepše naznačil v svojem Ribiču: Ribič je bil najprej »od čistega ognja vnet« in zvezda mu je več let budila »čiste želje«, ali v obupu je začutil in začul zapeljive glasove Siren... Sv. Pavel vzklika na onem mestu: »Jaz nesrečni človek, kdo me bo rešil telesa te smrti?« t. j. telesa, polnega poželjivosti (Rimlj. 7, 24); takó tudi Milan in Milena hrepenita ven iz okolja živalske pohote, ki ju obdaja. Ivan C. seveda vidi edino rešitev v smrti (Milan in M. gresta prostovoljno v smrt, se vtopita v Blejskem jezeru); naravna pamet, še bolj pa krščanska vera pa pozna načine, kako se ta boj — seveda z naporom — srečno izvojuje.

Urednik je v Uvodu z jasno razlago konec naredil napačnemu tolmačenju tega dela, kakor je to storil v prejšnjih uvodih glede drugih spisov (n. pr. Kralja na Betajnovi). To je bila po smrti Cankarjevi pač najnujnejša dolžnost in je to pač najvišja zasluga te prve popolne izdaje Nove založbe.

Ostane pa še vedno dejstvo, da je Ivan C. v našem leposlovju najtežji, najzagonetnejši pisatelj. Z muko prenaša mladi Lenart svoj greh, a z muko se trudi tudi čitatelj, da bi poglavja III—XVII »Grešnika Lenarta« razumel. Kaj je ideja? Ali je ta: Mali Lenart je ukral služkinji v župnišču petak in s tem grešil; a kaj je ta greh v primeri z umazanostmi in socialnimi krivicami ljudi okrog nje? Morda pa je poudarek na drugi ideji: Avtor živo veruje, da bo prejalislej nastopilo resnično bratoljubje. (F. Prešernovo vprašanje: Kje bratoljubja si videl oltarje?) Čitati tega malega »grešnika« ni — zabava.

Urednik ob Grešniku Lenartu opozarja na dve doslej nepoudarjeni potezi Cankarjevega značaja. Resnični sta; gledé celotne kompozicije »Grešnika L.« bi si pa še vedno želeli malo več pojasnitve, ki bi jo urednik nedvomno lahko dal.

Naj ne bo pri Podobah iz sanj, ki pridejo bržčas zdaj na vrsto, s tem preveč — skop.

J. D.

Priročnik iz delavske in nameščenske socialno varstvene zakonodaje. Zbral in uredil Joško Rozman. Izdala in založila Jugoslovanska strokovna zveza. Ljubljana, 1934. Strani 111. — Literatura o naši obširni socialno varstveni zakonodaji je dokaj skromna. V slovenščini imamo prav za prav samo dvoje resnejših del in sicer Delavsko in nameščensko pravo (dr. Stojan Bajić ter Delovno pravo (dr. Avgust Reisman). Tema dvema se je pridružil sedaj še Priročnik.

V knjižici so v obliki vprašanj in odgovorov obrazložena najvažnejša vprašanja iz naše delavske in nameščenske socialno varstvene zakonodaje. Tvarina ni izčrpno podana, kar je sicer razumljivo z ozirom na skromni obseg knjižice, jemlje pa knjižici mnogo praktične vrednosti. Knjižica ima poleg uvodne besede sledeče članke: Zakon o zaščiti delavcev, Delavske zbornice, Inspekcija dela in higijena v obratih, Volitve delavskih in nameščenskih zaupnikov, Poslovanje delavskih in nameščenskih zaupnikov, Podaljšanje delovnega časa v industrijskih in rudarskih podjetjih, Delovno pravo po obrtnem zakonu, Bolniško in nezgodno zavarovanje, Rudarsko in kovinarsko zavarovanje, Pokojninsko zavarovanje nameščencev, Posredovanje dela brezposelnim, Viničarski red, Zaposlevanje inozemskih delavcev, Zakon o društvih, shodih in posvetih, Koliko in kako je obdavčen delavec, Nekaj o državi in njeni upravi, Strokovna organizacija gibalno socialnega dela, Seznam socialnih in drugih važnih zakonov. — Priročnik se v svojih sestavkih bavi izključno le z vprašanji iz delavske in nameščenske zakonodaje, zato je čisto nepotreben in utegne zavesti celo v

zmoto stavek (pred črto na 12), ki pravi, da je delavska strokovna organizacija prva in najjačja činjenica pri vzgoji novega kolektivnega človeka.

K posameznim vprašanjem in odgovorom naj pripomnim sledeče: 8urno dnevno delo ne velja le za vse delavce, ampak tudi za nameščence v bankah, zavarovalnicah in podobnih podjetjih (str. 5). Pri obravnavanju nadur (str. 6) bi bilo delavstvu priporočiti, naj si dela zapiske o izvršenih nadurah, ker je treba pri sodišču število nadur natančno dokazati (glej dr. Reisman, Delovno pravo str. 132). Pri kolektivnih pogodbah (str. 29) bi bilo omeniti, da morajo biti pismene, ustni dogovor ne velja (§ 209, obrtnega zakona). Tudi službeno razmerje nameščenca je mogoče urediti s kolektivno pogodbo, česar Priročnik v svojem odgovoru na str. 35. ne predvideva. (Glej dr. Bajić, Delavsko in nameščensko pravo str. 43. ss ter stran 279). Na strani 50. bi se moralo glasiti, da se morajo za družinske člane, ki imajo pravico do podpore, smatrati tisti člani rodbine, ki žive vedno v skupnem gospodarstvu (in ne samo gospodinjstvu) s članom. Večja napaka pa je na strani 54., kjer se omenja, da mora biti delavec zavarovan vsaj tri mesece, da ima po odjavi pravico do podpor. Pravilno bi se moralo glasiti 6 mesecev. Na strani 55. je najvišji letni zavarovani zaslužek označen z 24.000 Din, kar pa je pomota, ker znaša ta le 14.400 Din.

Smersu R.

R. Gerling, **Vzgoja in zakon**. Prevedel T. Debevec. Brez letnice. — **Bernarr Macfadden** (!?), **Mož in zakon**, 1934. Obe izdala založba lista »Žena in dom« v Ljubljani.

Obe brošuri tvorita nekakšno izpopolnjujočo se dvojico, prva je izrečno namenjena materam in dekletom, druga bolj mladeničem in možem. Obe imata naslovni zunanji strani opozorljivo opremljeni s pikantnima slikama, vsebina pa ni podana ne lascivno, ne pornografično. Prva brošura ima zunaj »nadnaslov«: Sitni možje, druga se odlikuje po anonimnosti avtorja, ki je bržkone ženskega spola. O zakonu se da pisati z raznih in stvarnih vidikov, življenje-slovnega, zdravstvenega, nraavstveno-verskega, gospodarsko-družabnega, pravnega, narodopisnega in morda še katerega drugega, v imenovanih brošurah ni opaziti strokovnjaške ali veččaške roke, ki zajema snov v globini in jo obdeluje temeljito.

Pisec prve knjižice je precej načitan publicist, njegov spis je kakor iz enega liva in notranje dosleden, poudarja tudi neko nraavstveno resnost kot vodilo zakonskega razmerja. Kot zagovornik svobodne ljubezni je načelno za ločitev in razvezo zakona, je pa nasprotnik običajne dvojne »morale«, ki je za moža lakсна, za ženo rigorozna. Veliko važnost pripisuje toaletnim in posebno kozmetičnim zadevam.

Druga knjižica je neenotna, polna notranjih nasprotij, nekakšno sračje gnezdo. Poleg lepih gesel in celo dvigajočih odstavkov so trditve, nasveti in vodila, ki niso v skladu ne z zdravstvom, ne z nraavstvom. (Tako n. pr. na str. 42: »Pravi zakon je duhovna, duševna, družabna in telesna zveza obeh zakoncev.« ... »Za moža in za ženo je potrebno, da se znata premagovati.« Na str. 69 pa: »Moški pač ne more biti brez ženske in če ne dobi poštenega (!) dekleta, gre k prostitutki.«) Zagovarja izvenzakonsko izživljanje, opravičuje preprečevanje spočetja, zavzema se za ločevanje zakonov, krepko pobija popivanje in kajenje kot največja škodljivca zakonske sreče. Za plitvo pojmovanje življenjskih zadev v Ameriki, odkoder je ta spis presajen, je značilen nasvet (na str. 87): »Dobro je, če stopite v kakšno versko društvo (!), kjer se kaj takega (samooskrunjanje) ne more dogajati.« Nekako čudno zveni na mnogih mestih ponavljajoče se vodilo možkemu svetu, naj se glede spolnega življenja prepušča vodstvu žena. Omenjeno je v tem (zatajenem) prevodu znano zborovanje narodnega akademsko izobra-

ženega in proletarskega ženstva v Ljubljani maja 1933 za postavno dovoljenje omejevanja porodov z umetnim splavljanjem, in sicer kot umestno prizadevanje, dasi je na strani poprej (55) zapisano: »Splav pomeni umor — uničenje nastajajočega živega bitja.«

V obeh knjižicah je dosti pisanja o lažjivi nravnosti in ogorčenja zoper njo, ki da je kriva spolnih zablod in zakonskih nesreč, ni pa razloženo, kakšna bodi prava nravnost v spolnih zadevah in na čem naj temelji. Vse tiste redke, tudi same na sebi pravilne smernice, vise nekako v megli, brez prave zveze z globino prirodnega dogajanja in višino človeške duševnosti; o nadnaravnih smernicah in zakladih krščanstva ni pisecema nič znanega, niti o epohalni okrožnici sedanjega papeža o tem perečem vprašanju. Vrednost teh knjižic je s tem dovolj označena. Dr. A. B.

Zbrano delo Frana Erjavca uredil Anton Slodnjak; I. zv. Ljubljana (Jugoslovanska knjigarna). — Živahno založniško gibanje zadnjih let nam ni prineslo samo obilice prevodov iz sodobne svetovne literature, ampak se je hvaležno obrnilo tudi do starejših slovenskih klasikov, ki dosedaj še niso imeli dovolj reprezentativnih in dobrih izdaj svojih zbranih spisov. Tako se je Jugoslovanska knjigarna — poleg tega izdaja tudi Zbrano delo Frana Levstika v Slodnjakovi izdaji — odločila tudi za izdajanje zbranega dela Frana Erjavca, drugega slovenskega pisatelja iz te dobe, ki ni sicer tako važen kot Levstik, je pa po svoji iskrenosti, toplini in mnogostranosti svojega dela eden izmed tistih temeljev v slovenski kulturi, brez katerega bi bila naša kulturna zgradba 70., 80. in 90. let bila še bolj krhka in majava, kakor je bila. Poleg svojih notranjih etičnih kvalit, pridnosti in plemenitosti, je bil Erjavec eden izmed najtoplejših in najpristnejših slovenskih pisateljev, ki je s svojo osebnostjo in svojim literarnim, znanstvenim in poljudno-znanstvenim delom opravljal mnogovrstna dela takratnega javnega delavca: bil je namreč narodni voditelj, kritik, znanstvenik in pisatelj. Kot znanstvenik in pisatelj pa se je približal v svojih najboljših delih takratni evropski višini.

Anton Slodnjak, ki je razdelil Erjavčevo pisano delo v pet zvezkov, nam v prvem zvezku skuša v obširnem uvodu v poglavjih Otroška leta, V gimnaziji, Pobratimija, Na Dunaju, V Zagrebu, Gorici in Ocena Erjavčeve osebnosti in delavnosti očrtati predvsem njegovo zunanjo pot in nastajanje njegovega literarnega, znanstvenega in poljudno-znanstvenega dela. Sicer se pisec trudi tu in tam osvetliti tudi njegovo notranjost, predvsem s pripovedovanjem intimnih dogodkov iz njegovega življenja, kar pa se mu seveda vedno ne posreči. Sploh bi si človek želel v takih izdajah in takih uvodih sintetičnejših monografij, monografij, ki bi skušala podati čim bolj zaključne slike zunanjega in notranjega življenja pisatelja, narodnega delavca in človeka. Torej ne želeli bi toliko majhnih za Erjavca niti tako važnih — sicer dostikrat popolnoma novih ugotovitev, ki so v celotnem sistemu literarne zgodovine potrebna in nujna, pač pa bi hoteli v takem uvodu zbranega dela na dosedanjem materialu občutiti in videti zgrajeno sliko Erjavčeve osebnosti. Potrebno bi bilo presoditi celotno važnost Erjavca ter ga po vrednosti postaviti na mesto, ki mu gre. Zato je poglavje ocene Erjavčeve osebnosti in delavnosti prekratko, premalo psihološko utemeljeno in premalo živo. Te strani, ki nam sicer govorijo o marsikateri njegovi dobri lastnosti, nam ne pričarajo njegove žive osebnosti v vsej življenjski polnosti in svežosti. Nasprotno pa obsegajo prejšnja poglavja mnogo preveč dejstev, ki so, kakor sem že omenil literarno-zgodovinsko važna — ki pa

so obenem za Erjavca tako malo pomembna, da bi jih bilo treba le omeniti, ne pa o njih obširno razpravljati n. pr. vprašanje koncertne prireditve odnosno ustanovitve »Vaj«, o Dežmanu. Seveda pa nam je Slodnjakova razprava o Erjavcu v tej obliki prinesla polno novih momentov iz literarne zgodovine in je ponovno izpričevalo njegove vestnosti in pridnosti. Poleg nekaterih okornih izrazov (krepkoča doživljanja, na svoje dijaške zanjimce itd.), ki motijo, bi tudi želel, da bi poslovenil srbskohrvaške citate vsaj v uvodu, katerega bero tudi preprosti ljudje in nikakor ne morejo razumeti izrazov kot so n. pr. popečiteljstvo, pomno itd. Poleg uvoda so v tem zvezku še naslednji Erjavčevi spisi iz prirode: Žaba, Mravlja, Vulkanske moči, Kako se je Slinarju z Golovca po svetu godilo, Velblod, Živali popotnice, Odkod izvirajo gliste in kako se spreminjajo, Rastlinske svadbe, Rak. Zanimive in izčrpne so tudi Opomnje in Urednikovo poročilo. — Oprema knjige je elegantna, vendar za zbrano delo malo preveč svetla.

Z. J.

Ivan S. Turgenjev: **Plemiško gnezdo**, roman. Iz ruščine prevel Jože Arko. Založila Jugoslovanska tiskarna v Ljubljani. Lepslovna knjižnica 14, 1933. — Dela velikih umetnikov — pa bodisi v beletristični bodisi v znanstveni obliki — ohranjajo veliko svežost in plastičnost skozi »nove« razmere v skrivnostno bodočnost hitečih časovnih epoh. Spomin »zgodovine« vsakočasnega izživljanja človeških generacij in pokolenj v posebnih socioloških oblikah, skladnih s praktično-državno usmerjenim časovnim nazorom se oživlja z njimi in po njih pretaka v poznejše rodove, povezane tako med seboj z »nepretrgano verigo« žive kulture napredujočega človeškega duhá. S tem občutjem sem odložil to lepo delo, ki jo je Turgenjev napisal že l. 1859. Misel mi je poletela za hip v sedanjo »preobličeno« Rusijo, ki je še pravočasno našla svojega slikarja, preden je vrgla raz sebe idilično »plemiško« obleko. Samo še iz takih-le del pisateljev izpred stoletja bo možno primerjati nekdanjost s sedanjostjo. Odnos že »po rojstvu« podrejenih služabnikov do gospodarjev, ki jim je spet že z njih krvjó dano svobodno življenje v družbi, je bil v času, ko je T. zajel iz njega zgornji roman, posplošen v fevdalnem, graščinskem sistemu takratne človeške družbe, med tem ko ga v familiarnem smislu nahajamo še tudi v današnjih meščanskih krogih. Bil je posebno viden in občuten do prevratnih dni v stari Rusiji in njenih zemljiško-lastninskih veleposestnih oblikah, ki so bile porazdeljene plemiškim rodovinom, naseljenim v posebnih, od seljakov ločenih graščinah — dedovanih »plemiških gnezdih«. Družinsko, inteligenčno in nrvstveno kakor tudi »patriotično« stran takega »gnezda« nam podaja T. v tem romanu. Ob junaku romana Fedju Lavreckem, ki nam ga avtor skrbno predstavi kmalu po »in medias res« začetem dejanju iz dostikrat burnega življenja teh ruskih plemičev na sicer enolični gladini življenj podrejenih selskih duš z vsem za Ruse in tedanjo rusko kulturo tako značilnim »izletovanjem« po svetu, na zapad, med Nemce in Francoze ter zopetnim povračanjem v domovino. Odtod njegovo nihanje med svetno odtujenim in varljivim (Varvara Pavlovna!) in pristno domačim ter zvestim (Liza!). — Človek se ob čitanju tega romana nehote spomni Kersnikovih opisovanj malomeščanske, jare gospode, ki v naših razmerah precej nalikujejo življenju v teh ruskih plemiških gnezdih; nič čudnega, saj se je prav Kersnik vzgledoval pri Turgenjevu. Prevod se gladko čita. Roman je razdeljen na 44 poglavij.

E. B.



OSMA KNJIGA VELIKEGA HERDERJEVEGA LEKSIKONA.

Osma knjiga velikega Herderjevega dela obsega leksikalno tvarino od imen Maschona do Osma v 1696 stolpeh. Vmes pa je vstavljenih še 31 posebnih prilog slik in tekstov, med katerimi je nedvomno posebno sodoben članek s slikami o nacionalnem socializmu v Nemčiji (I.—XVI. med stolpci 984 in 985). Ta članek nas kratko in jasno seznanja z bistvom, programom in zgodovino narodno-socialističnega gibanja in njegove revolucije, nato pa da jasen pregled različnih organizacij in njihove notranje zgradbe.

Prav tako aktualna je priloga, ki v geografski in statistični podobi predoči stanje narodnih manjšin v Evropi ter v posebnem članku razlaga bistva narodne manjšine, problem v mednarodnem pravu in v notranje državnem življenju. »Narodna manjšina je etnična skupina državljanov, ki se zavestno priznava h kulturni skupnosti, različni od one, ki ji pripada, večina državljanov. Dva znaka sta potrebna zato: objektivno dejstvo posebne kulturne skupnosti in subjektivna etnična (völkisch) zavest in teženje.« Članek poudarja, da je težko ugotoviti točno število narodne manjšine v posameznih državah, ker je pri večinskem narodu teženje, da se številka pokaže čim manjša, dočim jo manjšine skušajo povečati. Uradni podatki upoštevajo predvsem samo objektivno dejstvo, manjšina pa in znanost naglašajo prvenstvo subjektivnega znaka. — Zelo zanimiv je statistični pregled narodnih manjšin po evropskih državah. Samo Portugalska, Švedska in Norveška jih nimajo. Po številu jih ta statistika izkazuje največ v Rusiji (19.624.000), a relativno v razmerju do števila državljanov največ v poljski republiki (9.618.971, 31,6%. Slovencev v Italiji šteje 370.000, Hrvatov pa 185.000.

V zvezi s temi članki omenim še okvirne razprave »Nation, Nationalismus, Nationalpolitische Erziehung, Nationalfeiertage, Nationalhymnen«. Tudi problem o človeških rasah je vprav pri narodnostnih gibanjih dobil danes še posebno aktualnost.

Vsebinska in ureditev osme knjige znova priporoča, da si nabavi Herderjev leksikon vsak, kdor more ter čuti potrebo, da je poučen v najrazličnejših, prav današnjih tokovih in vprašanih življenja, in želi dobiti jasne, zanesljive kriterije za njihovo presojo in vrednotenje.

I. F.

KNJIZICE KATOLISKE AKCIJE.

Vsem, ki vodijo vzgojo in delo Katoliške akcije, zelo priporočamo te-le knjižice:

1. Dr. A. Gosar, **Gospodarstvo in vera.** (Predavanje na prosvetnem tečaju KA v Ljubljani, dne 30. marca 1933. Izdal in založil škof. odbor KA za ljubljansko škofijo.) Vsebina: Gospodarstvo — le eno področje življenja; pridobitni značaj gospodarstva; meje pridobivanja, vloga in družabni pomen potrošnje; krščanski duh v gospodarstvu.

2. **O čtivu in še kaj.** Nekaj smernic kat. dijaštvu. (Naša pot II. Knjižnica Kat. akcije za mladino.) Vsebina: Dr. A. Ušeničnik, Umetnost in znanost; dr. A. Ušeničnik, Slaba knjiga in njen vpliv; dr. Jos. Debevec, Nevarnosti leposlovnega čtiva; dr. A. Odar, Cerkev in čtivo; Fr. Zabret, Katoliška akcija in čtivo; vprašanja.

3. **Cerkev, boljše v izem in zlo.** (Naša pot III.) Vsebina: Dr. Odar Alojzij, Veljava cerkvenih odlokov; dr. A. Zupan, Boj med dobrim in zlom; dr. M. Krek, Organizirano brezboštvo; dr. St. Žitko, Dekret papeža Pija X. o pogostem sv. obhajilu.

Publikacije Leonove družbe:

V založbi in prodaji imamo te-le knjige in brošure:

- Slovinci v desetletju 1918—1928.** Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine. Uredil dr. Josip Mal. Str. 776. Cena broš. 225 Din, vez. 250 Din.
- Dr. Fr. Kos,** Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, II. knj. broš. 140 Din, vez. 160 Din; III. knj. broš. 120 Din, vez. 140 Din; IV. knj. broš. 200 Din, vez. 220 Din; V. knj. broš. 250 Din, vez. 270 Din.
Knjige I. Gradiva imamo le še par izvodov à 100 Din, oziroma 120 Din.
- Dr. Jos. Gruden:** Slovenski župani, broš., à 8 Din.
- Dr. Jos. Gruden:** Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitve ljublj. škofije, à 25 Din.
- Dr. M. Opeka:** Rimski verzi, broš. à 10 Din.
- Paul Bourget-Kopitar:** Zmisel smrti, roman, broš. à 20 Din.
- Baar-Hybášek:** Zadnja pravda, povest, broš. à 20 Din.
- Bazin-Iz. Cankar:** Gruda umira, roman, broš. à 30 Din.
- P. St. Škrabca** Jezikovni spisi. Zv. I. snopiči 1—4 à 10 Din, zv. II. snop. 1. tudi à 10 Din.
- Dr. P. Blaznik:** Kolonizacija selške doline, broš. à 30 Din.
- Dr. A. Gosar:** Kriza moderne demokracije à 5 Din.
- Dr. A. Gosar:** Poljedelska statistika à 5 Din.
- Dr. A. Breclj:** Seksualni problem à 5 Din.
- Dr. Kolarič:** Miklošič à 5 Din.
- Fr. Zwitter:** Starejša kranjska mesta in meščanstvo à 30 Din.
- E. Bojc, Slomšek,** naš duhovni vrtnar, à 12 Din. V komisiji Nove založbe v Ljubljani.
- »Čas«, znanstvena revija Leonove družbe: dobe se vse številke vseh letnikov (1907—1931) razen št. 1. letnika 1907 ter št. 1 in 2 letnika 1910. Okrožnici »Casti connubii« in »Quadragesimo anno« à 10 Din (broš.). Oddajamo tudi posamezne številke à 8 Din.
- Naročila naj se pošiljajo na upravo »Casa«, Ljubljana, Miklošičeva c. 5.

Prva številka XXIX. letnika izide 15. septembra.

Naročnike zelo prosimo, naj poravnajo zaostalo naročnino.

