

# **: ČAS :**

**Znanstvena revija  
„Leonove družbe“**



**Letnik V. Zvezek 3.**

**Ljubljana : 1911**

**Tisk Katoliške Tiskarne.**

## Vsebina.

<b>Metafiziški razvoj budizma.</b> (Franc Terseglav) . . . . .	97
<b>Socialne tvorbe pri Jugoslovanih.</b> (Dr. J. Adlesić) . . . . .	111
<b>Naturalistične in realistične moderne slovenske drame.</b> (Prof. Adolf Robida) . . . . .	121
<b>Socializem in vera.</b> (Dr. A. Ušeničnik) . . . . .	135
<b>Listek:</b> Versivo. — Filozofija. — Socialno vprašanje. — Literarna kritika. — Literarne vesti. — Glasnik »Leonove družbe« . . . . .	140

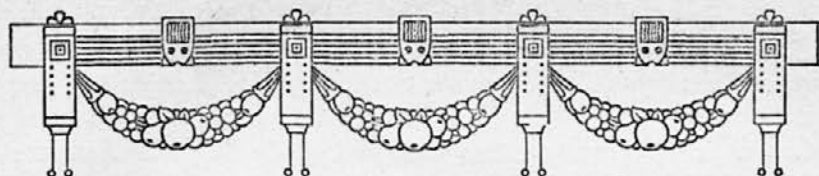
---

---

»Čas« izhaja po desetkrat na leto. **Naročnina 7 K, za dijake 4 K.** Za člane »Leonove družbe« je naročnina plačana z letnino. Naročnina se pošilja na »Leonovo družbo« ali »Čas« v Ljubljani.

---

---



## Metafiziški razvoj budizma.

Franc Terseglav.

**I**zkod izvira budovstvo? iz česa se je razvila njegova dogmatika in etika, njegovo duhovnovladje, kje tiče korenine vsega tega, kar imenujemo budovsko verstvo, budovska kultura, budovsko svetovno naziranje? V staroindskem vedstvu, oziroma v brahmanstvu. Budovstvo ni samosvoja religija in to je prvo, kar je ostro loči od krščanstva, ki mu tudi tisti ne morejo odrekati neprimerno velike samosvojesti, ki ga zmotno izvajajo iz judovstva, grštva in mogoče celo iz zendstva. Celosrednja ideja budovstva, njegov odrešilni nauk, je bistveno razvilo že brahmanstvo. Zato je nemogoče budovstvo prav pojmiti, če se ne preišče vir vse indske religije, vedstvo.<sup>1</sup>

Današnji Indci so Arijci, ki so se naselili morebiti iz vzhodne Evrope v pradavnem času najprej v Iranu, potem pa vdrli po prelazih, ki vodijo iz današnjega Afganistana in Kafiristana v Sprednjo Indijo, se tod naselili in v hudih bojih podjarmili črnopolto dravidsko prebivalstvo. Najstarejši dokument indoarijske kulture je epska pesnitev Rgveda, ki se je sestavila nekako v sredi drugega tisočletja pred Kristusom v severozahodni Indiji in priča o že precej visoki kulturi. Stari Indci so v tej dobi bili kmetiški narod, ki se je pečal z obdelovanjem zemlje in z živinorejo; vladali so ga bojevitih plemiči, rāja, zraven njih se je pa že v najzgodnejši dobi razvilo brahmanstvo, to je stan brahmancev, ljudi, ki so se čutili napolnjene z božanstvenim duhom, Brahma, ki jih je usposobil, da so mogli občevati z bogovi in čarati, to je dobre bogove klicati s posebnimi dejanji simboliškega značaja na pomoč ali pa slabe odganjati. Bilo je to neko primitivno čarovništvo, vražarstvo zagovarjavcev, o katerih nam Rgveda pripoveduje, da n. pr. izlivajo

<sup>1</sup> Klasiki glede vedske religije so M. Müller, Benfey, Roth; glede vedske religije pa, kakor se je razvila v brahmanstvo in pozneje v hinduštvo, predvsem Lyall.

vrče vode ali pa vtikajo čarovne rastline v vodo, da bi s tem dež priklicali ali pa z vpitjem in ropotanjem odganjajo bese ali pa se zamaknejo, da se vanje vtelesijo bogovi. (Oldenberg: Die indische Religion; Kultur der Gegenwart, 1906.) Znanstveniki, ki stoje na verskorazvojnem stališču, vidijo v tem čarovništvu najstarejšo plast R̥gvede, mi pa, ki tega načela splošno ne moremo priznati, sodimo, da so stali Indoarijci, ko so bili v Evropi in na Iranu, glede verstva na višji stopnji, čarovništvo in fetišistiške elemente pa so najbrže prevzeli od zaslužjenega praprebivalstva. Zakaj, kar se govori o različnih plasteh Vede, to so stvari silno problematičnega značaja in teorije se tu vsak dan menjajo. Tako so n. pr. svojčas trdili, da se da v R̥gvedi ločiti indoevropska plast in so primerjali besinjo Saranyūs z grško Erinijo, pasjeglavega Sāramēyasa pa s Hermesom, danes pa moremo reči le to, da je starovedski Dyāus grški bog Zevs, oziroma latinski deus (l. c.). Dyāus pomeni nebeškega, svetlega in priča o tem, da so Indci svojčas imeli precej visok pojem božanstva, saj ima R̥gveda mnogo spevov, ki se glase naravnost monoteistiško. Irskega izvora je menda Indra, ki ga R̥gveda pravitako kakor zendska Avestā slavi, da je ubil zmaja Vr̥tra, odprl pot vodam, preklal gorovje in načeloval indskim četam, ko so zavzemali gradove Šambara, divjaka, domačina. Potem je bog Varuṇa, ki ima mnogo podobnosti s zenskim Ahura Mazda in je najvišji med tistimi sedmimi bogovi, ki jih R̥gveda imenuje Ādityas. Zraventega pa pozna Veda takozvani R̥ta, idejo najvišjega zakonitega redu vesoljstva, ki jo Avesta imenuje Asha, kitajska konfucijevska religija pa Tao. Varuṇa varuje pravo in kaznuje zlo, Indra spominja na odrešitelja, bog Savitar povzročuje vse gibanje v naravi in človeku (l. c.), toda vse te višje pojme izpakuje R̥gveda v tisti naturalizem, ki je še danes lasten vsem vzhodnoazijskim narodom in ki ga budovstvo ni moglo premagati. Indec je začel svoje bogove čedaljebolj smatrati zgolj za poosebljene naravne sile in pojave in videl je v vsaki živi ali mrtvi stvari boga, oziroma duha, kakor je to tudi pri Kitajcu. Nebeške zvezde so bogovi, bogovi so gore in vode in vetrovi, bog je ogenj (Āgni) danica (Ushas), bog je tudi pšica, bojni voz in plug. Bogovi pijejo in jedo, Indra je veterinjašk, prekanjen in pohoten, oglašajo se tudi zli bogovi, Rudra, poznejši Śiva, ki pošilja kugo, in druga vražja drhal, ki povzročuje bolezni, pije kri, moti duha in kravam popija mleko (l. c.). Kar se tiče bogoslužja, pozna R̥gveda lepe semtertja globokomiselne molitve in darovanje some, to je opoj-

nega soku, ki se iztiska iz soma-rastline, kruha ter živali. Gotovo so imele te daritve v zgodnji dobi res darilen pomen: človek je namesto sebe daroval božanstvu dragoceno reč iz stvarstva, toda v R̥gvedah skoro prevladuje tendenca z obilnimi jedili in pijačo privabiti bogove, da se nasitijo, zato pa od njih zahtevati protiusluge, veliko potomstva, lepo goved in konje in propast sovražnikov. O neke vrste posmrtnem življenju, o peklenskih kaznih in nebeškem veselju pri bogu Yama R̥gveda sicer ve, v bogoslužju in življenju pa ta ideja ne igra skoro nobene vloge. Največjo vlogo začne v indskem verstvu igrati Indra, ki postane prvi med bogovi (l. c.).

Sčasoma pa so brahmanci, duhovniška kasta, uvideli potrebo to mešanico bogov urediti in zelo razvita indska spekulacija je poizkušala priti v tem kaosu do enotnega počela. Razvilo se je brahmanstvo, ki se najbolj približuje temu, kar umevamo mi pod panteizmom: resnično je le neko univerzalno bivanje, absolut, vse, vesoljstvo, vesoljna ideja ali svetovna duša (Brahma), s katero so posamezne individualne duše, posamezna bivanja (Ātman) identiška in v katero se povračajo, kadar preminejo. Zato se ta verski princip imenuje Brahma-Ātman (l. c.). Globlje o tem razglablјati, nima za nas veliko pomena, upoštevati je treba le dvoje: da tega, kar brahmanci umevajo pod brahma, budovci pa pod svojo nirvana, Evropejci popolnoma doumeti ne moremo, ker nam bo mišljenje v mnogem oziru tajinstvenih vzhodnoazijskih narodov, duh njihovih jezikov in vodilna ideja njihove kulture ostala večalimanj zapečatenjena knjiga (to je vsaj naše mnenje), drugič pa si tisti indski teksti, ki razvijajo brahmansko misel, Upanishade, glede pojma Brahma sami zelo nasprotujejo. Najbolj ga pojasnjujejo s primerami: kakor iz žarečega ognja letijo na vse strani tisočere iskre, tako se iz večnega vesoljstva rojevajo vse stvari in vanj povračajo. Brahma je podoben liri, vidni svet pa glasovom. Podoben je solnemu kamnu, ki se vrže v jezero in raztopi: sol se ne da več iz vode zajeti, toda vsaka kaplja vode, ki jo zajameš, je slana. Sicer pa je Brahma tako skrivnostno in nedoumno počelo, da se da izraziti bolj z negacijami, laže je reči kaj ni, kakor kaj je, in brahmanske knjige je naravnost imenujejo »Ne, ne«. Pravzaprav je samo Brahma, druge reči niso, njihovo individualno bivanje je samo navidezno (l. c.).

Na tej podlagi se snuje brahmanska etika, ki je tako globoko posegla v življenje indoarijskih narodov. Nakratko se da približno

tako razložiti: Vse bivanje in vse človeško življenje je le večno nastajanje in preminevanje in zopetno postajanje, prehajanje iz ene navidezne eksistence v drugo, skratka trpljenje, samsāra.<sup>1</sup> Na tem temelji takozvani nauk o prerajanju, zopetnem rojevanju ali preseljevanju duš. Danes se rodi človek, a rodil se je nešteto krat že prej, duša, ki se je danes naselila vame, je bila prej morebiti v živali ali v drugem človeku ali kakršnemkoli bitju in tako dalje nazaj v neskončni čas in prostor in tako bo tudi v prihodnje. Čim več kdo greši, čim manj ima pravo spoznanje, čim manj je poznavavec Vseenega, tem več zopetnih in zopetnih rojstev čaka njegovo dušo, lastno zasluženje določuje prerajanje, lastna krivda (obema pojmomoma zasluženja in krivde pravijo brahmanci Karman) zopetno porajanje v živalskih ali drugih manjvrednih bitjih. Živali imajo lahko človeškega, ljudje živalskega duha. Zato pa mora biti največja skrb brahmanca ta, da se odreši samsāre: po neizmernih daljavah v sedanost pretakajoče se trpljenja polne preteklosti in neskončne, venomer novo trpljenje porajajoče prihodnosti. Kako je mogoče odrešenje? Treba je misliti in se čedalje vmišljati v Brahma, spoznavati, da je resnično le večno, neosebno, po ničemer kakor po sebi določeno, vseobsegajoče, absolutno bivanje, vidno svetovje in lastni jaz pa sta le navidezna. Zato se je treba tega jaz takorekoč iznebiti, samega sebe premagati, oziroma uničiti, teženje po življenju, sli in zemeljskih dobrinah zatreti in postati brezčuten in nedovzeten tako za trpljenje kakor za veselje; ideal brahmanca je dosežen, individualna duša se je potopila v vesoljnost, človek je rešen večnega krogotoka stvari, duša ne bo več potovala skozi nebrot bitij, ampak je postala sama Brahma.<sup>2</sup>

Da je v tem odrešilnem nauku nemalo resnično etičnih elementov, je na prvi pogled jasno, jasno pa tudi, da gre vse v zmotno smer in v resnici je ta religija imela tolike zle posledice kakor nobena druga religija med kulturnimi narodi. Indec je bil odnekdaj fantast; vsako reč, vsako misel pretirava, poveča do

<sup>1</sup> Piše se prav Saṃskārah. Tudi o tem pojmu niso preiskovavci edini; zelo točno ga prematra Pischel: *Leben und Lehre des Buddha* (Aus Natur und Geisteswelt, 1906), kjer se tudi omenja kot zelo zanesljiv tolmač filozofskih, oziroma teoloških izrazov v Pāli-tekstih: Childers: *Dictionary of the Pāli Language*, 1875.

<sup>2</sup> Glede vsega tega glej: Oldenberg: *Die indische Religion* (Kultur der Gegenwart, 1906), ki pa stoji preveč na izključnem evolucionističnem stališču, in Dahmann: *Indische Fahrten*, 1. zvezek (208–282).

neskončnega in izpači, in vsa indska umetnost, vsi indski templji, ki nimajo na celem svetu po svojih gigantskih dimenzijah enakih, so takorekoč okamenjena grotesknost, tvorbe neukročene, bolešno-bohotne domišljije in čudovite perverzности, ki je ne moremo umeti.<sup>1</sup> Tako so tudi izpačeni njihovi etiški nazori: skrajni pesimizem, popolno zaničevanje sveta in lastnega telesa, ki vede do nečloveške krute askeze, obenem pobožanstvenje in poživljenje človeka, ki na eni strani zahteva, da človek ubij v sebi vsako teženje, na drugi pa perverzna poltenost, zakaj vse je pravzaprav Brahma, nuja, svobode volje ni. Spočetka se vse to še ni pokazalo, bilo je gotovo veliko npravne resnobe v brahmanstvu, a eno je bilo zelo usodno, sicer pa popolnoma v zmislu brahmanškega sistema: za ljudstvo ni bil, bil je zgolj vera za izvoljence, ki so se mogli potapljati v skrivnosti Brahma ter se po teh težavnih naukih odreševati. Ljudstvo je razumelo le nauk o preseljevanju duš, Brahma mu je bil bog kakor mnogi drugi, za odrešenje pa je smatralo večalimanj zunanje delo samomučenja, različnih čistilnih ceremonij in daritev, kakor jih je bilo tudi doslej vajeno.<sup>2</sup>

V tem času — nekako v 6. stoletju pred Kristom — se je pojavil Buddha.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Klasično popisuje in razglablja o tej umetnosti Dahlmann v svoji omenjeni knjigi.

<sup>2</sup> Ob tej priliki bo marsikoga zanimalo izvedeti, da je neki brahmanski asket »višje vrste« prišel za časa apostola Pavla, torej v dobi, ko je ves svet živel v neki veliki religiozni napetosti, v Atene in se dal tam sam živega sežgati, kar se je kmalu po celi rimski svetovni državi sezvalo. Mnogi domnevajo, da na tega brahmanca namiguje apostol Pavel v XIII. poglavju svojega pisma na Korinčane («In če bi svoje telo žrtvoval, da bi se dal sežgati, pa bi ljubezni ne imel, bi mi nič ne pomagalo.»)

<sup>3</sup> Glavni viri za budovstvo so: H. Oldenberg: Buddha, 1903. — E. Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken, 1890, in Buddha 1903. — I. Dahlmann S. I.: Buddha, 1898, in Indische Fahrten, I., 283 ssq., klasičen je še danes Köppen: Religion des Buddha, 2 zvezka, 1857 in 1859; nanovo izdano 1905. — Znamenito rusko delo je: Vasiljev: Buddhizem, njegove dogme, zgodovina in literatura, 1860, tudi v nemščino prestavljeno; od Angležev je najbolj znan Rhys Davids: Buddhism (1877) in Buddhism, its History and Literature (1896), jako znan, a večkrat zelo nezanesljiv je tudi Waddel: The Buddhism of Tibet or Lamaism, 1895, glede lamovskega budovstva je sicer avtoriteta Grünwedel (glej tudi njegov sestavek o lamovstvu v Kultur der Gegenwart: Orientalische Religionen, 1906. — Če abstrahiramo od protikatoliškega duha je pregleden in zelo kritičen: Pischel, Leben und Lehren des Buddha 1906. Med Slovenci je napisal o Buddhi, legendi njegovega življenja in njegovih moralnih zapovedih razpravo dr. K. Glaser v »Dom in Svetu«, 1901. Razprava je temeljita in še danes zelo porabna.

Brahmansko bogoslovje se je začelo cepiti v nebroj šol in sekt. Brahmanci, ki so spoznali ničevost sveta, so se odpovedali bogastvu, se niso več ženili, hodili so okoli beračit ali pa so se šli pokorit ter izveličavat v samotne kraje, kjer so po pravilih Yoga, asketske šole, na neverjeten način mučili svoje telo ter se zamikali. Pa tudi skrajnji skepticizem se je ta čas pojavil, immoralizem in podobni zistemi, vsi otroci panteizma. Pa ne samo svečeniki, tudi mnogi posvetni možje plemenitega rodu so se lotili tega življenja in eden izmed njih je bil tudi Buddha.

Svojčas so nekateri znanstveniki tajili, da bi bil Buddha kdaj živel; bila je pač v onih časih in je še danes prava manija, da se iz vsakega ustanovitelja verstva poizkuša napraviti mitološki heros in tako so tudi iz Buddha napravili solnčnega boga. Toda našel se je v Nepal, severovzhodni indski kneževini ob vznožju Himalaje napis kralja Aśoka<sup>1</sup> iz sredine tretjega stoletja pred Kristom, ki pravi, da je kralj romal semkaj, da počasti kraj, kjer se je porodil Buddha. (Oldenburg, l. c. in Dahlmann l. c., I. pag. 296). Tudi približno leto, kdaj je umrl, se da določiti: okoli l. 480. pred Kristom,<sup>2</sup> drugače pa je njegovo življenje opisano v brezbrojnih knjigah skoro docela legendarno. Gotovo je, da je bil iz plemenitega rodu Śākya<sup>3</sup> in da je živel v precej razuzdani dobi. V starosti 29 let je zapustil ženo in otroke ter se po tedanji navadi posvetil razmišljanju v samoti; bil je od zlega boga Māra izkušan in je pod svetim figovim drevesom prišel do pravega spoznanja, postal je razsvetljenec, buddha. Nato je pridigoval kot menih po celi deželi, govoril v primerah, zbiral okoli sebe učence in umrl kot osemdesetleten starček.

O bistvu njegovega nauka tudi še danes mnogo diskutirajo in popolne jasnosti ne bo nikoli mogoče doseči, tako zaradi težav, ki jih prizadevajo sanskrtski in palijski teksti, kakor zaradi posebnosti indskega mišljenja, ki — dejali bi — v mnogočem z našim sploh ne teče vzporedno. Iz vseh mogočih interpretacij se nam zdi vsaj

<sup>1</sup> Aśokovo dobo je popisal Hardy: König Aśoka. (Weltgeschichte in Charakterbildern 1902.)

<sup>2</sup> Max Müller je prvi določil leto Buddhove smrti natančno: 477 pr. Kr.

<sup>3</sup> Glede Buddhovega imena velja tole: Bil je iz rodu Śākya, in sicer iz veje Gautama, vsled česar so ga imenovali Śramaṇo Gautamaḥ = spokornik Gautama. Ime mu pa je bilo Siddhārtha, a ko je postal prosvetljen, probujen: Buddha. Imenujejo ga pa tudi Śākyamuni, t. j. modrijan iz rodu Śākya. V buddha je ista korenika kakor v slovenskem buditi.



kolikortoliko pozitiven rezultat tole: Poseben filozof Buddha ni bil, v tem oziru se njegovo učenje s tedanjimi mnogobrojnimi modroslovnimi šolami ne da veliko primerjati. V metafiziškem oziru se je naslanjal vseskozi na brahmanstvo. Bil je praktičen talent, njegovi govori so merili zgolj na to, kako človeka moralno izpopolniti. Buddhi se je namreč zdelo, da brahmansko samotrpničenje, pa tudi daritve in molitve nimajo nobenega pomena in niso pravo sredstvo za izveličanje, še manj pa filozofska razglabljanja, temveč le pravo življenje. O nauku ved in brahmanov ter različnih filozofskih šol je dejal, da se mu vse to zdi, kakor da bi slepec slepca vodil. Če se hoče človek odrešiti gorja, goljufivega sveta, ki je le videz, preseljevanj duše in prerajanj v drugih bitjih in svetovih, mora pošteno živeti, vse drugo je za izveličanje nepotrebno. S poštenim, krepostnim življenjem se namreč zatro v duši strasti, ki značijo teženje po življenju, teženje po čimvečjem podaljšanju življenja, vsled česar trpljenje nikoli ne neha in nima duša nikoli miru, ampak se iz telesa seli v telo in tako dalje. Tisti pa, ki je s krepostnimi deli v sebi zatrl vse teženje po življenju, doseže Nirvāṇa. Nirvāṇa je sestavljeno iz prefiksa nis, ki pomeni iz, korena va, pihati, in sufiksa trpnega deležnika preteklega časa na; nirvana pomeni torej izpihnjen, ugašen. Kaj pomeni filozofsko, o tem so se pa veliko prepirali; danes, ko je večina budovskih Pāli-tekstov že preiskanih, je splošno mnenje, da pomeni nirvana res to, kar si mislimo pod besedo nič: konec vsakršne eksistence, vsega bivanja, nebivanje. Kdor živi po Buddhovih naukih, se izveliča tako, da zanj ne bo nikoliveč nobenih prerajanj in preseljevanj, ugasnile so zasluge in krivde, ki si jih je nabrala, oziroma nakopala njegova duša v svojih preeksistencah, dosegel je večni mir v nirvani, v ugasnjenju vse eksistence. Iz tega se da prav lahko sklepati, da je Buddhov nauk po svojem bistvu pesimističen ateizem, v čemer se od vedskobrahmanskega razlikuje, ker brahmanci uče saj vseeno, iz katerega nekako kakor njega pojavi izžarjevajo in se vračajo vsa bitja. Da je budovstvo ateizem, o tem danes med raziskovalci ni več dvoma. Izrečno Buddha bogov ni tajil, pač pa se zdi, da jih smatra le za neke višje vrste eksistence, za bitja, ki so se po dobrih delih povzpela do odličnejšega bivanja, ki pa morejo, če greše, postati ljudje, živali ali celo neživa bitja, kakor more tudi človek postati žival ali bog. Le tisti, ki se po dobrem življenju odreši, gre v nirvano, doseže ugasnjenje eksistence in

v tem zmislu je nirvana najvišje, več kakor bogovi. Kakor se vidi, se Buddha kljub brezdvomno ateiški tendenci svoje etike ni mogel iznebiti temeljnih brahmanskih religioznih predstav. Med čednostni uči Buddha predvsem ljubezen, ki enako obsega vsa živa in neživa bitja, ljudi in živali. Bila je zlasti ta stran njegove etike, ki je privlačevala ljudstvo, in pa to, da postane lahko vsak, naj bo te ali one kaste, razsvetljenec; socialnih razlik med kastami pa Buddha ni odpravil, kakor se tupatam trdi, ampak le religiozno razliko.<sup>1</sup>



Buddha sam je ustanovil buddhistovsko občestvo in mu dal postavo, pravila, takozvani Prātimokṣa, ki pohaja bistveno od mojstra samega. Zdi se, da je Buddha polagal važnost tudi na to, da so njegovi učenci njegov nauk oznanjali okoli in pa po tujih

<sup>1</sup> Za religiozno-etično jedro Buddhovega nauka se splošno smatra sledeči tekst iz najstarejše tradicije (prestava po Pischel, Leben und Lehre des Buddha): »Dve nasprotujoči si stvari sta, katerima se menih ne sme vdati, ko zapusti posvetno življenje. Kateri dve? Prva je: vdati se uživanju naslad; ta je nizkotna, navadna, podla, neplemenita, brezsmotrena. Druga je: vdati se samotrpničenju; ta je bolestna, nedostojna, brez zmisla. Ne da bi se tema ekstremoma vdal, o menih, je Popolni našel srednjo pot, ki odpre oči, odpre razum, ki vodi do miru, spoznanja, razsvetljenja, nirvana. In kaj, o menih, je ta srednja pot, ki jo je Popolni našel, ki oči odpre, razum odpre, ki vodi do miru, spoznanja, razsvetljenja, nirvana? To je visoka, osmeročlenska pot, namreč prava vera, pravo samoodločevanje, prava beseda, pravo dejanje, pravo življenje, pravo prizadevanje, pravi spomin (?), pravo poglobljevanje človeka v sebe. To je, o menih, srednja pot, ki jo je Popolni našel, ki odpre oči, odpre razum, ki vodi do miru, spoznanja, razsvetljenja, nirvana. To je, o menih, visoka resnica o trpljenju: Rojstvo je trpljenje, starost je trpljenje, bolezen je trpljenje, smrt je trpljenje, združen biti s tistim, česar ne ljubimo, je trpljenje, ločen biti od tega, kar ljubimo, je trpljenje, ne doseči, po čemer hrepenimo, je trpljenje, skratka, teh pet reči, ki nas z bivanjem vežejo (to se različno prestavlja in tolmači), je trpljenje. To je, o menih, visoka resnica o postanku trpljenja: to je tista žeja (hrepenenje, poželenje), ki povzroča zopetna rojstva. (Sledi še nekaj, kar se različno prevaja.) To je visoka resnica o tem, kako se to trpljenje premaga: tako da se človek popolnoma osvobodi te žeje (hrepenenja po bivanju), uniči v sebi vse poželenje, se ga iznebi, se loči od njega, ga iz sebe prežene.« — Kar se tiče kast in sploh socialnih razlik, je Buddha učil, da je njegova postava »postava za vse« in da »ne dela razlike med plemenitimi in neplemenitimi, bogatimi in reveži«. (Pischel l. c.) Buddha je sam poudarjal, da je religiozen reformator, ne pa socialen v ožjem zmislu besede.

deželah, vendar pa je značilno, da sebi ni določil naslednika; svojemu učencu Ānanda je dejal, ko ga je za to vprašal: »Živite, o Ānanda, tako, da boste sami sebi luč, sami sebi pomoč, da vam ne bo svetila druga luč kakor luč postave in se ne boste k nikomur drugemu zatekali kakor k postavi.« Pomanjkanje trdne vezi med člani budistovske občesti in med posameznimi meniškimi občinami je bila tolika, da je že za mojstrovega življenja prišlo do sporov, po njegovi smrti pa so se začele tvoriti najraznovrstnejše ločine, tako da budovstvo že izpočetka ni enotna cerkev in se je razširjevalo pod najrazličnejšimi oblikami. Buddhovi učenci so hodili okoli kot Bhikšu, berači, s popolnoma obrito glavo, v roki skodelico, v katero so ljudje metali miloščino, okoli telesa pa rumen plašč, ki pušča desno roko in ramo golo. Tak je Bhikšu, budovski menih ali bonec še danes. Imeli so obljubo devištva, preprosta redovna pravila, večji del dne so pa prebili med ljudstvom in na misijonskih potovanjih ter se vračali v samostan z darili in živeži, ki so si jih nabrali. Njihovo stremljenje po popolnosti je bilo resno in kakor nahajamo med bonci može res čistega življenja v prvi dobi, tako tudi danes, celo med lamami v Tibetu, kjer se je budovstvo najbolj izpačilo. Bogoslužja v pravem pomenu v prvotnem budovskem občestvu po zmislu mojstrovega učenja ni bilo; pri sestankih menihov so se brala mojstrova pravila, in vršila se je neke vrste javna izpoved pred brati, pri kateri je tisti, ki se je zavedal, da ni prav strmel k popolnosti in se oddaljil od poti odrešenja, razodel svoje pregrehe. V celotni prvotni cerkvi so se tudi od prvih časov vršili splošni cerkveni zbori in najbolj znan je tisti vesoljni zbor, ki ga je sklical leta 245. pred Kristusom kralj Ašoka. Ašoka (259—221 a. Ch. n.) je bil nekako prvi vladar v Sprednji Indiji, kateremu se je posrečilo po krvavih bojih zediniti vse rodove pod eno žezlo. Vladal je celih 40 let in ustvaril velika dela. Glavni čin njegove vlade je bil, da je budovstvo povzdignil nekako do državne religije, ne da bi druge preganjal. Budovstvu je bil iz notranjega prepričanja vdan in silno pobožen; pravijo, da je sezidal v svoji obširni državi 84.000 templjev. Bil mu je žal, da je v svojih osvajalnih vojskah ubil in zaslužnil toliko tisočev ljudi — in spokoril se je k budovstvu, veri vseusmiljenja in samoodrešenja. Bil je tako goreč pristaš budovstva, da je, kamorkoli je prišel, postavljaj v čast budovstvu spomenike in napise, ki se raztezajo v razdaljah, kakršna je med Madridom in Peterburgom, Stockholmom in Neapoljem. Silno visoko se je povzpela budistovska literatura,

zlasti pa umetnost, ki je liki brahmanski ustvarila tiste gigantske templje, ki jih še danes strme občudujemo. Doba kralja Aśoka pa je za budovstvo zato najbolj važna, ker se je pod njegovim okriljem budistovska cerkev trdno organizirala in tako dobila trdnih tal med ljudstvom, pa se tudi usposobila za misijonsko delovanje izven domovine: severozahodne Indije in spodnjega gangskega obrečja.

Toda že v tem času se je začel v budizmu važen razvojni proces. Zdi se namreč, da se je, čimbolj se je razširjeval med široke mase, tembolj priličeval starim ljudskim predstavam ter se tako nekako povračal nazaj v brahmanstvo, iz katerega je bil izšel.

Najbolj plastično nam predočuje ta razvoj budistovska umetnost. (Dahmann I. c. I. in II.). Prvotna domovina budovstva je vznožje Himalaje, v tem podeželju je tudi najstarejše, danes že razdjano romarsko svetišče vesoljnega budovstva, Buddhagaja. In v teh pokrajinah je ljudstvo od pamtiveka častilo rajnike in njihove ostanke, relikvije. Ostanke rajnikov so devali v skrinjice, zraven njih ali pa v posebnih ilovnatih ali kovinskih in kristalnih posodah zlato, bisere, kristal, koravde in podoben drobiž posvečenega značaja. Nad vse to so postavili Stūpa, gomilo, ki se je pozneje razvila v zgradbo v podobi večjega ali manjšega stožca, polkrogle i. dr. Tega so se budisti že zgodaj oprijeli in odslej je skrinjica z relikvijami Buddhe ali pa njegovih učencev ter takozvanih budistovskih svetnikov ter takozvana Stūpa postala žarišče budistovskega kulta in ne manjka je v nobenem templju, kjer tvori središče. V kraju Manikyala se nahaja stupa, ki ima premer 42 m, 133 m obsega in je 87 m visoka; našli so v njej med drugim tudi rimski denar iz časa Cezarjevega. V podzemskih skalnih templjih na zahodni obali stoji n. pr. stupa v obliki oltarja, pravzaprav zgoraj zaokroženega in zunaj z reliefi in podobami okrašenega stožca ali cilindra koncem srednje ladje v apsidi. Templji nad zemljo pa imajo vsi karakteristično obliko stupa: navadno se vzdigujejo od tal v dveh, treh ali več terasah, potem pa se zgradba zaokrožuje, izbočuje in proti koncu vednobolj tanjša, tako da dobimo podobo visoke kupole v obliki poveznjenega zvona. V Kambodži, Siamu in Birmi so vsi templji taki, in ker se navadno okoli osrednje stupe vrsté v različni razporedbi druge, dobi cela stavba jako karakteristiško fantastiško obliko, ki je tembolj značilna, čimbolj je stupa pozlačena, reliefi pa kažejo

čudne, bajne in strahotne podobe. Zdi se torej, da je bil kult relikvij prva stopnja akomodacijskega procesa v budovstvu in bil je najbrže prav ta kult relikvij, ki je pospeševal nekako v prvem krščanskem stoletju razširjanje budovstva po Kitajskem. Pod tem vplivom se je češčenje Buddhe tako razvilo, da se še danes zgodi, da balzamovano truplo kakega svetega meniha, ki umre kot pravi budist vedno v karakteristični pozi Buddhe — sede s podvitimi nogami, z rokama z dlanjo na zgoraj v naročju — prevlečejo z različnim lakom, ga pozlate in postavijo v tempelj, da ga časte.

Kar se tiče Buddhove osebe, je prvotno niso niti upodabljali, zakaj prvotni zmisel budistovskega nauka je bil diametralno nasproten češčenju kakršnekoli osebe ali božanstva, Buddha sam pa tudi ni bil nič drugega kakor učitelj, kakršnih je bilo že pred njim veliko. Toda sčasoma se je budistovska vera takorekoč pobožanstvila in Buddha, ki je le druge učil, kako naj se kakor on z lastnim spoznanjem in močjo odrešijo, je postal sam odrešenik, v in po katerem se odreši človeštvo; Buddha se je čedaljebolj preobrazoval v tisti azijski odrešeniški tipus, ki ga kaže že staroveški Indra ali pa iranski Saoshyant in v tem času nastane vera v Buddha Maitreya, Buddha odrešenika. V umetnosti se ta prehodna doba, ko je bila tradicija, da se Buddha ne sme vpodobiti, še močno ukoreninjena, a je iz prvotne zgolj etiške šole postala že brahmanstvu vednobolj podobna teološka vera — kaže zlasti karakteristično v stavbah v Sančiju in Barhutu blizu Gvaliora v angleški protektoratski maharadža-državi. Stupa v Sančiju meri 44 m v premeru in je 97 m visoka, slovi pa najbolj po svojih reliefih, o katerih se sodi, da so iz leta 300 pred Kristusom. Zgradili so to stavbo iz premnogih pobožnih ustanov, saj so budistovski verniki vedno medseboj tekmovali in še tekmujejo v vni za svetišča. Zanimivo je, da se med ustanovniki stupa v Sančiju nahaja tudi grški trgovec. Grki, ki so prišli v deželo največ z Aleksandrom Velikim, pa so bili že prej ob obali naseljeni, so tu razvili živahno trgovino in najbližja sosedna država na severu, Baktrija, je bila od Aleksandra dalje skoro dva stoletja pod grškimi knezi in grškim vplivom. Reliefi v Sančiju nam še ne kažejo Buddhove podobe, pač pa že upodabljajo legendarne dogodbe njegovega življenja brez njega. Tu je vdolbeno njegovo rojstvo, sanje matere Māyā, nad katero se iz višav spušča slon, v kojega podobi se je Buddha v njej vtelesil, nadalje sveto drevo, pod ka-

terim je prišel do spoznanja, izkušnjavec Māra in drugi budovski simboli: skrinjica relikvij, kolo postave, sled Buddhove noge, takozvani Buddhapada in kar je za budovstvo, ki se čedaljebolj brahmanstvu asimiljuje, zelo značilno, najrazličnejše živali: slon, opica, kača, bik in čudne človeškoživalske kombinacije, kar priča o tem, da je budovstvo že v tej zgodnji dobi padlo zopet v staro indsko božje češčenje živali, kar sicer ni nič čudnega, ker je Buddha popolnoma obdržal brahmansko vero preseljevanja duš v različna bitja in njeno monistovsko podlago.

Buddhova oseba stopi tudi v umetnosti v ospredje v stari Gandhari v kabulski dolini na severozahodu Indije. Tukaj je bil od Aleksandrovega časa dalje močen grški vpliv in zato kažejo tukajšnje budistovske stavbe precej grškega značaja — tako n. pr. so Indci tu prevzeli neizpremenjeni kompozitski kapitelj — Buddha sam pa je upodobljen v mnogogubasti grški obleki. Tukaj je bila tudi pot, kamor je od Baktrije sem prodiralo prvotno krščanstvo in tu so se osnovala prve razkolne nestorianske občine. V gandharskih spomenikih je kult Buddhovega boga, Buddhovega odrešenika razvit že do viška in že je on sam središče na vseh reliefih, in sicer v glavnem v treh oblikah: stoje, sede s podvitima nogama in rokama z dlanjo nazgoraj v naročju ali pa leže, z glavo počiva-jočo na blazini, okoli njega pa stoje učenci in ga slave, ker je šel v nirvana. Tipična sedeča podoba je danes splošna po celi vzhodni Aziji, nič manj pa ležeča. Reliefi v Gandhari predstavljajo Buddhovo rojstvo, okoli matere pa stojita staroindski bog Indra in personificirani Brahma; potem kako se Buddha koplje, poroči, legenda, kako sreča starca, bolnika in mrtvo truplo, kar povzroči njegovo izpreobrnjenje, dalje izkušnjavca Māra in Buddhovo samotrpinčenje po načinu brahmanskih asketov.



Katera pa je teološka podlaga tega akomodacijskega procesa budizma, kakšne in katere so bile formule, ki jih je postavila Saṃgha (navadno pišejo shanga), budovska občina, in v katerih se ta razvoj metafiziško izraža? To so jako težavna in danes skoraj še nepojasnjena vprašanja in preden ne bo predelana in proučena vsa ogromna budistovska sanskrska in palijska literatura, pa kitajsko in japonsko bogoslovno slovstvo, ne bomo prišli do vsestransko pozitivnega rezultata. Iz sedanjih virov se

večalimanj gotovo da bistveno razbrati tole: Kmalu po Buddhovi smrti je njegov učenec Kāśyapa sestavil kánon postave, Dharma; cepitev v več sekt se pa s tem ni mogla ustaviti in nastale so najrazličnejše šole. Najvažnejši sta doktrini Hinayāna, to je »malega voza« ali pa »malega, manjpopolnega pota« in Mahāyāna, »velikega pota«, ki je kmalu prevladala. V obliki Mahāyāna se je budovstvo razširilo na daljnji vzhod med Kitajce in Japonce.

Kaj vsebuje Mahāyāna? Tudi tu je treba zopet poudariti, da te metafizike nikoli ne bomo mogli popolnoma doumeti in razlag ni samo med evropskimi raziskovavci, ampak tudi med budistovskimi samimi nebroy. Ta razlaga takozvanega Buddha-Amitābha tako, drugi zopet drugače in v tem oziru je naša veda o tem še zelo v povojih. Zagotovo velja, tako se nam zdi, sledeče: Mahāyāna znači v glavnem popolno pobrahmanjenje budovstva in pa, kar pride za Kitajsko in Japonsko v poštev, spoj z vsemi mogočimi drugimi prastarimi ljudskimi verstvi, konfuštvom, taoizmom, šintoizmom, to je: navadnim češčenjem naravnih sil in pojavov. Mi bi dejali, da je Mahāyāna uprav gigantichen verskofilozofski poizkus na podlagi brahmanskega budovstva ustvariti metafiziko vesoljnega vzhodnoazijskega poganstva in gotovo je, da ta poizkus sinkretizacije verstev nima v zgodovini verstev enakega.<sup>1</sup> Osnovna verska misel je brahmanska: vse je buddha, vsa bitja so buddhe, vsi buddhe so podvrženi večnemu krogotoku rojstev, smrti in prerojevanja, vsi zato streme k izveličanju, nirvani, ustanovitelj budovske vere je bil le pojav ali zopetno porojenje prejšnjih buddh in za njim se rode vedno novi buddhe in zelo pozno se je pojavil tudi nauk, da so tudi vsi najvišji buddhe emanacije Ādibuddha, prabuddhe, kar bi pomenilo

<sup>1</sup> Morebiti tvori postanek gnosticizma v prvih vekih krščanstva neko analogijo za ta pojav. Dokaz za to, kako na daleč in široko je segal ta sinkretistiški proces v orientalskih verstvih, je med drugim tudi sledeče dejstvo, ki ga navaja A. v. O. v »Historisch-polit. Blätter«, 3, 1911: V Mongoliji časte lame nekega buddho s štirimi rokami, tremi glavami in tremi očmi na vsaki — tak je staroindski Śiva — jaše pa na pavu; podpis pod podobo pravi, da je to »Razsvetljenec, kralj pavji, Buddha«. Kako pride pav semkaj? A. v. O. domneva, da je to takozvani Ādi-Buddha, prabuda, neko brahmansko-budistovsko bitje, ki da je identično s Homom, praorientalskim božanstvom, pavji kralj pa da je melek taus, padli angelj (lucifer), ki ga časte še dandanes takozvani Jezidi, kurdsko pleme v Mesopotaniji, kojih »svete« knjige je P. Anastase Marie pravkar v »Anthropos« objavil (La découverte récente des livres sacres des Yézidis«).

nekak panteiško pobarvan monoteiški element v budovstvu. Ni izključeno, da se je to zgodilo vsaj deloma tudi po krščanskem ali pa po gnostiškem vplivu, saj se zdi, da se je gnosticizem, ki je podoben sinkretistiški poizkus kakor budovska Mahāyāna, razširil skozi perzijske dežele tudi v Indijo; gotovega seveda ne moremo nič trditi. Mahāyāna postavlja neskončne stopnje buddh, najvišja budovska stopnja, ki jo more laik doseči, je anāgāmin, kar pomeni »tistega, ki se več ne vrne«, ki se na zemlji nič več ne bo nanovo porajal, ampak samo še enkrat v božanstvenem svetu kot bog in kot bog potem dosegel nirvano, menih pa doseže lahko stopnjo arhat, ki se v življenju javlja tako, da nima menih nobenega poželenja več po življenju. Potem je treba med temi nedoglednimi budovskimi stopnjami omeniti stopnje: Pratyekabuddha, Bodhisattva, to so tista bitja, ki so določena, da postanejo v prihodnosti buddhe, ali pa ložje: to je nekako neposredna predstopnja za budovstvo; tako je bil n. pr. Gotama Buddha do svojega 34. leta Bodhisattva, — potem je Maitreya-Buddha, ki se bo pojavil čez 3000 let, nekak mesija, dalje petero Dhyānibuddha, najvišjih buddh. Te Dhyānibuddha umevajo budisti, kolikor jim more naš način mišljenja slediti, nekako takole (glej Pisichel l. c.): na primer telesni učitelj budistovske vere, Gotama, je bil Mānuṣibuddha, to je nekaka emanacija ali odsev njemu odgovarjajočega netelesnega, recimo nebeškega, buddhe, in ta Mānuṣibuddhi odgovarjajoči buddha se imenuje Dhyānibuddha. Dhyānibuddhe so dejansko bogovi, nimajo staršev, toda sinove, ki jih potom emanacije porajajo, da čuvajo na zemlji, da človeštvo sledi pravi postavi. Gotamov Dhyānibuddha se imenuje Amitābha, ta Amitābha pa ima zopet svojega Dyānibuddho, oziroma Dyānibodhisattvo, torej nekako nebeško budovsko predstopnjo, iz katere je Amitābha menda emaniral. Za nas je važno to, da prav to budovsko bitje najbolj časte severni budisti, ki je imajo kakor sicer tudi vse druge neštetilne buddhe za boga in ga imenujejo Padmapāṇi. K temu božanstvu budisti vsega sveta molijo znano, skrivnostno, čarovno, oziroma vražarsko umevano formulo: Om maṇi padme huṃ, to je: »Da, ti biser v lotosu! tako je!« Buddhe se tudi vsi upodabljajo v že večkrat omenjeni pozi, sedeči na blazini iz lotosa ali pa z lotosom v roki in Padmapāṇi pomeni ravno tistega, ki drži lotos v roki. Formulo om maṇi padme huṃ, ki ji pripisujejo iz besed samih izvirajočo tajinstveno moč, budisti neštetokrat ponavljajo in da bi to lažje šlo, so sčasom



izumeli različne mehanične naprave: molek, ki je brahmanskega-šivaističnega izvora in ima 108 kroglic, molitvene zastavice, navadno iz papirja, ki se obešajo na drogove, na strehe in drevesa in nosijo tajinstveno formulo in proslula molitvena kolesa ter mline. Te naprave sestojajo iz valja, na katerem je navit dolg papir, na katerem je v več vrstah napisan om mani padme hum, in ki ga vernik z vrtilom vrti, tako da se molitev v eni minuti n. pr. 120 krat zavrti ter se formula vrsti tri milijonkrat, kar smatra vernik za enake vrednosti, kakor če bi sam tri milijonkrat izrekel svete besede. Te molilne naprave so najbolj v rabi v Tibetu, v lamovskem budizmu, ki je najbolj zapleten, pozunanjen in izpačen.

Tak je nakratko metafiziško-teološki razvoj budovskega verstva.



## Socialne tvorbe pri Jugoslovanih.

Dr. J. Adlešič.

(Dalje.)

O stališču žene v zadrugi so razširjena tupatam kriva mnenja. Res, da ženska nima najugodnejšega stališča, da ni ravnopravna moškimi, vendar pa ni njeno stališče tako, rekel bi brezpravno, kakršno je bilo v rimskem in nemškem pravu. Profesor Dopsch pravi v svojem članku »Hauscommunion« v Öst. Rundschau n. pr., da so bile ženske izključene od družinskega sveta. Temu nasproti pravi poročilo Zbornika str. 75.: »Ženske imadu pristup (k domačemu svetu), ako nema za njih muškoga, n. pr. udova, koja nema odrasla sina; jer u narodu nema tutorstva nit nad udovom nit nad ostalom djecom, već se domačin skrbi i za udove i za sirote.« Toda, če imajo ženske le izjemno pristop k domačemu svetu, more se ga domačica vedno udeležiti, in sicer z glasovalno pravico. Pravitako omenja po Kraužu in pregovorih, da mož ženo bije. »Ko ženu ne bije, ono čovjek nije.« Toda razmerje med možem in ženo kaže toliko ljubavi in nežnosti, da se zdi vsakemu jako čudno, posameznost raztegniti na pravec. So slučaji med narodom, da mož bije ženo, in ti slučaji so prav dobro daleč okrog poznani, in sicer v ljudski obsodbi dotičnega moža; zanj narod nima lepe besede; pa tudi vzrok tepeža leži

navadno v prevarani ljubezni ali zapravljenosti žene. Isto velja za trditve: »Die Verheiratung erfolgt meist ohne Rücksicht auf Zu- oder Abneigung aus geschäftlichen Erwägungen.« (Str. 101.) Kdor pozna narod in njegove ljubavi čar, ne bo se nikdar izpustil do tako absurdne trditve. Je morda tu ali tam izjema, pa kdo postavi izjemo za pravec? Iz lastnega opazovanja poznam mnogo slučajev, ko je fant pustil hišo in vse domače premoženje in šel v tujino, ker niso bili sorodniki zadovoljni z njegovo izvoljenko. Podobnih slučajev je množica in pričajo za globoko ljubezen. Res je, da se navadno sin posvetuje s starši, preden vzame to ali ono za ženo; res je, da mu starši svetujejo dekle s primerno doto, res je, da so se ohranili pri »prošnji« (zaroki) izrazi, ki spominjajo na starinski kup žene, ali vedno imata poslednjo besedo mati in sin — in pri nji gotovo ne vladajo »geschäftliche Rücksichten«. »Die Frau wird im ganzen als ein minderes Wesen betrachtet, das häufig viel schlechter als das Haustier behandelt wird.« ‚Kučka nek laje, a žena nek muči.‘ Tako daleč pa spet nismo. Klepetave ženske radi držimo v strahu, a modre pustimo radi govoriti in jim celo damo mesto domačice, da še drugim ukazuje. Nikdar pa ni pri nas pes veljal več kot ženska... Res je pri nas stališče žene težavno, težavnejše kot pri marsikaterem narodu, a temu ni krivo nizko naziranje moža o ženi, nego naš zgodovinski razvoj. Naši pradedje so imeli nalogo sukati meč za Avstrijo, medtem ko so mogli Nemci gojiti svojo »Mine«; ta vojaška služba jim ni dopuščala toliko posvečati se poljskemu delu in skrbi za družino in živino in to je moral graničar prepustiti svojim ženam. Tako je zgodovinsko utemeljena pri moškem ljubezen do puške, pri ženski do motike. Zato opazamo še do danes pri moških zanemarjenje poljskega in vsakega težjega dela, ki ga prepuščajo ženskam. Ni nič nenavadnega videti po krajih bivše granice, kako mož mirno in brezdelno gleda svojo ženo pod težko butaro na hrbtu. Zato je vendar nima za svojega psa, nego za ženo, pridno in skrbno, ki podpira hiši tri vogle...

Podobno počenja Krauß. On pravi (str. 94), da žene nimajo nikdar glasu v družinskem svetu, »wengleich das Sprichwort sagt: ‚Dobro je kadkad i ženu poslušat‘. Doch das ist nur Scherz, denn das Weib kommt auf geradem Wege überhaupt nie zu Wort; sobald sie sich muckst, ruft man ihr zu: ‚Ženo, jezik za zube kad muž govori,‘ und das Weib schweigt, mehr aus äußerem als innerem Drange« itd. itd. Naš človek bi rekel o takem utemelje-

vanju: Sam sebe po zobeh bije. Pri onih mislih, ki mu prijajo, navaja reke kot argumente, ki drže; drugod pa so mu reki »nur Scherz«, seveda ker ne govore po njegovi hipotezi.

V prilog našega mnenja govori i to, da jugoslovansko pravo ne pozna varuštva nad ženami, kot ga je poznalo nemško pravo. Žena more imeti — kot že zgoraj omenjeno — svoj osebuje, svoje lastno imetje, ki more z njim svobodno razpolagati. To priznava i moderni zakon (črnogorski čl. 690) na podlagi starinskega običaja.

Vendar pa ne trdimo splošno, da bi imela žena povsod enaka prava z možem. Iz vse zgodovine gleda podrejenj žene pod svojega gospodarja, ki se pa ne giblje tako nizko, kot meni profesor Dopsch. Žena se v zadrugi pač ni razvila do polno-pravnega člana, kot se ni i v moderni družini; dekle je pač nezrela in žena pod oblastjo moža, vendar se more — če ni moških za to — povzpeli do najvišjih mest v zadrugi.

O pravicah in dolžnostih zadrugarjev je bil deloma že govor. To so: pravo, uživati skupno imetje, vsak po svoji potrebi; pravo na vso oskrbo, opravo itd.; pravo oženjenega zadrugarja na lastno hišico, kamor pohaja s svojo ženo in otroci; pravo, hoditi v prostem času v selo na delo, da si zasluži nekoliko osebnega premoženja; zlasti pa pravo, udeleževati se domačega sveta. Pravom odgovarjajo tudi dolžnosti: pokorščina starosti, delo in skrb za skupno last, kot bi to bila osebna last, in podobno.

Nekateri (Krauß, Dopsch) smatrajo stališče posameznih članov za slabo, za modernega človeka nevzdržljivo. Prvi piše (str. 95.): »... In Gegenden, wo noch vereinzelt Hausgemeinschaften alter Art bestehen, da ist der Hausgenosse im Grunde genommen ein unbesoldeter Hausknecht. Er hat den Anspruch darauf, sich sattessen zu dürfen, muß vom Hause die allernöthigste Gewandung erhalten« itd. In drugi dostavlja: »Tatsächlich findet man auch bei vielen Hausgemeinschaften überhaupt keine Dienstboten, es werden eben gewöhnlich alle Arbeiten von den Genossen selbst verrichtet.«

V resnici pa stvar ni tako slaba. Prvič ne smemo razlikovati med posameznimi deli v hiši in člane smatrati za hlapce, če opravljajo tudi taka dela, ki so po mestih namenjena poslom. Naš Jugoslovan se do takega stališča še ni povzdignil; tudi tam ne, kjer ima svojega posla. Iz lastnega opazovanja poznam hiše, ki imajo posle, pa to le radi pomanjkanja članov. In takim poslom se

ne godi slabo; zanj niso namenjena nižja dela, on se ne razlikuje od drugih članov hiše ni pri delu ni pri jelu, rajši se še jemlje ozir nanj, ker je tuj, da se mu ne godi kaka krivica. Naši ljudje še ne razlikujejo dela med višjim in nižjim in opravljajo vse hišne posle z enakim družinskim duhom, zato tudi zadrugarji ne čutijo svojega »hlapčevstva«. Kar jih je gnalo iz zadruge, je bil drug motiv: razvijajoči se individualizem.

Za zgled, kako morejo zadrugarji zadovoljno opravljati razne posle in da ni med njimi najti onega šablonstva ali podreditve posameznih članov za nižje posle, kot hočejo to nekateri videti, navajam zadrugo v neki vasi pol ure hoda od Sofije po poročilu profesorja Bezenška v »Srbija in Bolgarija«, str. 114. Zadruga sestojata iz sedem oženjenih bratov, od katerih je starejši, Todor, glavar zadruge ali domakin; med ostalimi brati je eden duhovnik, drugi kmet, tretji ovčar, četrti mlinar, peti krčmar in šesti krojač. Tu vidimo, kako obsega zadruga razne stanove, preproste in inteligentne, ki se vsi vzajemno podpirajo. O njih pravi pisatelj: »Ničesar nimajo razdeljenega, vse jim je občno, razen obleke. Vsi delajo združeno; celo duhovnik, ako dobi denarja za poroko, za krst ali pogreb, mora ga dati v združeno blagajnico... V eni peči pečejo kruh in kuhajo za vseh 30 in več članov zadruge. Pri vsem tem je lepa sloga med njimi; imajo se med seboj radi, kakor pravi domači ljudje, in dobro se jim godi, ker drug za drugega skrbe; vsak dela in živi varčno. — Duhovnik iz one zadruge je rekel: »Ako bi mi bratje bili razdeljeni, ne bi si bili nikdar več pomagali na noge, tako strašno smo bili obrani ob času rusko-turške vojske.«

O neki drugi zadrugi v vasi Perniku piše, da ima mimo običajnih oseb tudi sedem hlapcev, kar je za ta narodni ustav silno redko, ker ne pozna delitve članov na gospodujoče in služee.

Liberalni klici po samostojnosti osebe in nje neodvisnosti od družbe so našli i pri Jugoslovanih kmalu svoj odmev. Komaj je svet spoznal našo starodavno narodno institucijo in jo hvalil kot paladij narodnega življenja jugoslovanskega, že ji je odklenkalo. Zvočni glas svobode poedinca je bil silnejši kot vsi hvalospevi in začela se je ona doba, ki je dala snov marsikateremu prepiru in sodbi; složno družinsko življenje se je začelo zibati, rušiti in nastala je velika razrvanost na vseh koncih. »Djeli, jer se djeli!« kričale so ženske na vežnih vratih, »jer mi nemožemo več skupa živjeti...« popisuje živo Šenoa to dobo notranjega nemira naših bratov.

Baš ženske so oni element, ki mu mnogi površni pisatelji pripisujejo, da je povzročil konec našemu narodnemu zadrugarstvu. »Žene braću djele,« pravi poreklo in zato iščejo tu koren zla delitve. Pa neizogibno je vprašanje, zakaj je prišel ravno v tej dobi liberalne ere ta pojav? Kje so imele prej žene svoje prepirljive jezike? Zakaj so se ravno v tej dobi moški tako zbal ženskih jezikov ter snedli jabolko prepira, ki so jim ga iste ponujale?

Lahko je žensko dolžiti vsega greha, pa treba je tudi pomisliti, kaj je žensko do njega privedlo. Ne smemo se postaviti na stališče mlade snehe, ki toži: Če mačka s peči pade in si nogo zlomi, sem jaz kriva. Ozadje ženskega prepira, ki je res morda v pre mnogih slučajih povzročilo delitev in jo povzroča še danes, je duh, ki je začel vladati i po naših krajih in ki mi ga je stari stričko tako lepo označil z besedami: »Poprej smo držali 'si skupa', pa smo 'si dosti imali; d'nes pa vleče 'sak sebi, zato pa nikdor niš nima.« Isto pove i narodni rek: »Zadružna kuća teče imuća«, toda »Inokoština siromaština«. Složno delo na podezdovani zemlji — je bilo prej geslo zadrugarjev; danes pa vsak pravi: »Čemu bi delal bratu zastonj, čemu bi bil sluga brez plače!« Želja po osebni svobodi, popolni neodvisnosti je privedla naše seljake do delitve; čoban je hotel biti gospodar na svoji njivici, čevljar je hotel imeti kos zemlje, da bi mogel o njej reči: Ovo je samo božje i moje; zato je rekel i glavlar: Če me nočete več slušati, dajmo se razdeliti.

Marsikomu se bo čudno zdelo, češ, saj delitev je morala biti i prej v navadi, sicer bi se moralo število članov ene zadruge razmnožiti v brezmejnost. Seveda so bile delitve, a to prostovoljne, nastale iz dejanske potrebe. Za njihov odnošaj do moderne delitve navajam slučaj iz Krauša, str. 112 (ker imam ravno to nemško poročilo pri roki), ki kaže lepo duh stare delitve; navaja poročilo Milićevića: Es erschüttert tief des Menschen Gemüth . . . die Teilung einer solchen Hausgemeinschaft, die in Eintracht und Liebe lebte, wo die Mitglieder darin wetteiferten, wer den anderen im Fleiße überholen wird . . . Mein Urgroßvater Milić, der unsere Sippe aus Alt-Serbien hier verpflanzte, erlebte es, daß er in seinem 85. Jahre von sich und seinen Brüdern eine so zahlreiche Nachkommenschaft um sich sah, daß es ihm schon nimmer tunlich erschien, Alle in einer Hausgemeinschaft zu belassen. Darum berief er an einem Ferialtage seine Söhne, seine Bruders-

kinder, seine älteren Enkel mit ihren Frauen vor sich und redete sie so an: »Kinder, ich will euch sagen, daß der Bienenkorb nun schon übertoll geworden und es nötig sei, daß ein Schwarm ausfliege. Flechtet leere Stöcke, hebt die Kappen ab, damit die Bienen die Winternahrung nicht verzehren.« Die Leute stehen ganz verdutzt da und wissen nicht, was dies zu bedeuten habe, bis er ihnen ganz deutlich sagt, es sei eine Teilung unumgänglich notwendig. Darüber allgemeine Bestürzung, einige fangen sogar zu weinen an. In der Meinung, Einer aus Ihrer Mitte habe den Anlaß zu diesem Vorschlag gegeben, forderten sie vom Alten, er solle Ihnen den Betreffenden namhaft machen, damit sie ihn in Stücke hauen. »Nicht doch, meine Kinder,« erwiderte der Greis, »niemand Anderer als nur ich allein will die Teilung. Mir selbst tut es am meisten leid, daß von nun an, was unser hieß, unser, euer, deren heißen wird; ich erachte es indessen für besser, daß man schon jetzt zur Teilung schreite und Ihr nicht abwartet, bis Ihr so alt wie ich geworden.«

Druga takorekoč postranske vzroke delitve sem omenil; to so bolj nagibi k posamezni delitvi kot notranji vzroki delitve. Eden najvažnejših je bil pač osebejek ali prčija, t. j. osebna last, ki se je dopuščala zadrugarjem. Vsak je gledal, da to last pomnoži, pa četudi na škodo skupnosti; saj je to odgovarjalo splošni težnji po osebni neodvisnosti; čim večja prčija, večji ugled, večja čast, kaj za to, če trpi zadruga.

Drugi takih povodov bi bil zapravljiv starejšina, pa tudi preveč varčen. Niti eno niti drugo ni moglo zadovoljiti novega duha zadrugarjev; mesto da bi po mnogih prepirih starejšino odstavili in zbrali drugega, so se rajši razdelili.

Povod delitve je bila i lenoba nekaterih članov, ki so se izogibali težjega skupnega dela, pa tudi nerazmerno število otrok enega ali drugega oženjenih bratov. Kdor je imel malo otrok, je težko gledal, da gre mnogo njegovega dela v dobro bratovlji deci, zlasti snehe, ki jim je starosta razdelil predivo za svojce po razmerju glav.

N način delitve je trojni:

1. Popolna razdelitev zadruga in imetja; namesto ene zadruga nastane več inokošt in lastnim imetjem.

2. Omejena razdelitev: razdele se samo družine, da dobi vsaka svoj oddeljeni stan in manjši del imetja, večji del, zlasti nepremičnine ostanejo nerazdeljene. Tako pravi poročilo (Zbornik,

str. 326): »Često samo kuće podijele, pokućstvo, oružje, živo; a sve drugo kao: zgrade, vrste, podkunjicu, oranicu, livade, sjenokoše, vinograde i branjevine ostave ujedno, te ih zajedno kao i prćije obragjuju.«

3. Izločitev posameznega zadrugarja radi kazni ali podobno. Zadruga ostane, zmanjša se le število zadrugarjev. Izključeni ni imel prvotno prava, zahtevati del premoženja, kesneje se je to dovoljevalo, zlasti, ko je bil dovoljen izstop člana.

Da bi si prihranili stroške in uradna pota pri delitvi, so se mnogi zadrugarji razdelili tajno. Na zunaj ostane zadruga to, kar je bila, med sabo pa imajo vse imetje razdeljeno. Ta način je v praksi prevladal. Kvečjemu je zadruga pozvala k delitvi selskega poglavarja. Zato so nastala velika nasprotja med knjižnimi in dejanskimi razmerami. To je izkušal hrvaški razdružni zakon l. 1889. tako poravnati, da se knjižni stan prilagodi dejanskemu, razen, če so se posamezni, zlasti mladoletni člani pritoževali, da se jim je pri tajni delitvi delala krivica.

Kar se tiče delitve, nam je ločiti premičnino in nepremičnino. Prvo dele na glave: vsaka oseba, ki je sodelovala, dobi enak del. Nepremičnine dele in stirpes s pravom reprezentacije: vzdržuje se fikcija, da še živi oče sinov, in premoženje se deli na toliko delov, kolikor bratov je ali jih je bilo; n. pr. bili so trije bratje, eden je umrl in zapustil pet sinov, druga dva še živita, eden ima tri, drugi dva sina. Delitev se izvrši v tem slučaju tako, da dobi vsaka oseba enak del premičnine, kot plodov itd.; nepremičnina pa se deli na tri enake dele: eden del pripade sinovom umrlega brata, druga dva živima bratoma, da preide potem na njih sinove.

Delitev izvedejo bratje sami složno; precenijo celo imetje, razdele ga na enake dele ter se domenijo, kaj komu pripade. Če se ne morejo zediniti, odloči srečka, ki jo potegne otrok. Tako se godi zlasti, ko je spor o boniteti zemlje. (Srečka sicer kaj malo odgovarja razvitemu pravnemu čutu, ali da je v običajnem pravu v navadi, se ni čuditi, saj jo pozna celo naš občanski zakonik pri delitvi skupnega imetja!) Vsak dobi enak del, le ženske so izključene pri delitvi. Tudi jih ne puščajo po navadi k delitvi, da ne nastanejo tu prepiri. Starejšina dobi ponekod malo večji del kot nekako povračilo za njegovo starejšinstvo. Ta del je kos zemlje, konj, puška ali kaj enakega in se zove starejšinstvo ali izvrština.

»Summum ius saepe summa iniuria« velja i tu. Brat, ki ima mnogo več otrok kot drugi, dobi po označenem enak del z drugimi, vkljub temu, da ima mnogo večje potrebe in je morda, če ima nekoliko odraslo deco, več pripomogel k skupnemu imetju. I to krivico izenači naše običajno pravo, ravnaoč se po živih potrebah življenja. Tako navaja poročilo Zbornika (str. 336.): »U svakom slučaju dade se onome više, koji ima mnogo djece; dobije, ako su muška djeca, i zemlje i marve, a ako su ženska, samo marve više.«

Značilno je i to, da zadružni duh vzajemne pomoči in podpore ne neha i takrat, ko so se bratje razdelili. Tako poročilo iz Ljeskovca (str. 337.): »Kad se braća dijele, svakad se daje više onome, koji ima mnogu djecu, a svoje osobine nema, ili mu žena ne donese prćiju. Takoga i poslije podpomažu sva braća, ako su se u ljubavi podijelila.«

Po končani delitvi se vrši skupna zadnja pojedina, pri kateri gori sveča na mizi. Ko sveča ugasne, zadruga ni več. Dosedanji starosta razreže hleb kruha na toliko enakih delov, kolikor je delnikov, ter poda vsakemu njegov del; in bratje se razidejo, vsak na svojo zemljo ...

Razlomljena proja (hleb) ne može se više sastaviti ...



O zgodovini zadruga ali pravzaprav o njenem zgodovinskem razvoju je nastala v novejši dobi jako živahna polemika, skoro mala literatura. Preobširno bi bilo zato, podati vse hipoteze podrobno in njih utemeljevanja. Zato le kratek pregled.

Prvi raziskovavci zadružnega življenja Jugoslovanov so ga smatrali za paladium narodnega jugoslovanskega življenja, za nekaj tipičnega, čisto jugoslovanskega, ki nima primere v zgodovini drugih narodov. Ko so pa začeli zadrugo pri Jugoslovanih primerjati z ono drugih slovanskih plemen, so videli mnoge podobnosti in enakosti in sklepali, da je to splošno slovanska institucija. Tako zastopa n. pr. Meitzen mnenje, da je zadruga podlaga in pogoj za celokupno družinsko in narodno življenje, za lastninsko pravo in politično ustavo, za naseljevanje in agrarno upravo vseh Slovanov. Ona odkriva najstarejše sledove političnega in gospodarskega življenja Slovanov sploh.



Pa veda ne miruje, ideja išče ideje, da se z enakimi izkristalizira v enoten trden nazor. Sociologi so začeli pregledovati institucije arijskih narodov na prvotni stopnji razvoja in jih primerjati; prišli so do sklepa, da sloni vsa socialna uredba kateregakoli naroda v prvotni dobi razvoja na širši družini, ki se pri vsakem narodu drugače imenuje. Širša rodbina je socialna prikazen internacionalnega značaja, ena faza narodovega družabnega razvoja, pradobni univerzalni zakon za razvoj zemljiške lastnine, prehodna etapa od skupne k osebni lasti. Eden najvažnejših raziskovavcev na tem polju, Laveley, piše v »Ureigentum«: Überall in Java, Indien, Peru, Mexico, bei den Schwarzen Afrikas, bei den Indogermanen Europas besaß die Dorfgemeinschaft als elementare soziale Gruppe das Land und der zeitweilige Nießbrauch war unter alle Familien gleichmäßig verteilt.« V interesu obdelovanja je kesneje prenehala periodična delitev zemlje, vsaka skupina je obdržala svoje, le paša in gozd je ostal skupen. To podobo nam kaže zadruga.

Primerjalni študij zadruga v slovanskem pravu je poglobil Kadlec, profesor slovanskega prava v Pragi s svojim: Rodinny nedil čili zadruha v právu slovanskim, kjer dokazuje podobno institucijo pri vseh slovanskih narodih. Na arijske in nearijske narode jo je razširil Cohn: »Gemeinderschaft und Hausgenossenschaft« v Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XIII.

Toliko stoji trdno, da je zadruga socialna institucija vseh narodov. Rezultat dosedanjega raziskavanja navaja Kadlec v Matici Moravski: Rodinny nedil ve světle dat srovnávacích dějin právních, str. 368.: »Jak vidno, není zádužné zřízení u jednotlivých národů srovnávacím způsobem vylíčeno ještě tak, jak by bylo třeba. Přes to však jsou výsledky dosavadního bádání již takové, že možno tvrditi s naprostou jistotou, že zádužné zřízení jest universalním právním ústavěm doloženým u četných národů světových, že jest v podstatě v všech národů stejné a že se liší jenom v detailech, a to pouze v detailech některých, kdežto ve mnohých podrobnostech vykazuje shodu až nápadnou, nehledíc k národům ani věkům.«

Druga točka spora je bil izvor zadrug, ki ga je povzročil Peisker s svojo hipotezo, da so jugoslovanske zadruga nastale v 14. in 15. veku na podlagi bizantinskega davčnega zistema. Davek so namreč pobirali od dimnika, in da bi lažje nosili davčno breme,

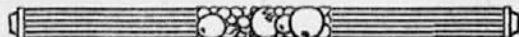
so se zedinile po dve do tri rodbine pod eno streho. V dokaz te trditve navaja mnogo starega materiala, kjer so bile v zadrugi po dve do tri rodbine. Tako naj bi zakon stvoril zadruge ali »Doppel-familien«. — Proti njemu sta med drugimi nastopila profesor Balzer v Kvartalniku historickem l. 1899. in profesor Kadlec v Narodopisnem Sborniku českoslovanském l. 1900., in popolno izpodbila njegova domnevanja. V novejšem času je proti njegovi teoriji tudi nastopil profesor Dopsch in na podlagi starih avstrijskih urbarjev dokazal existenco zadrug i pri alpskih Slovanih že v srednjem veku. Navajajo jih že »Freisinger Traditionsbücher« iz 9. stoletja za Wilten pri Inomostu; ravnotako solnograške Breves Notitiae (c. 790.)<sup>1</sup>

S tem se kaže, da je veda o Peiskerjevi teoriji odpravljena in da ostane splošen nazor o nastanku in razvoju zadrug, kot smo ga označili zgoraj.

Nehote se vsiljuje pri tem vprašanje: Kako da se je ta institucija tako dolgo ohranila med slovanskimi, zlasti jugoslovanskimi narodi, medtem ko pripada pri Germanih in ostalih narodih skoro le prazgodovini? Za Čehe nam odgovarja Lippert v »Socialgeschichte Böhmens«, kar pa velja tudi za ostala, zlasti južna slovanska plemena: »... Hierin scheiden sich die Slaven von westlichen Völkern nur durch die Tatsache, daß bei ihnen die wirtschaftliche Sonderung der Einzelfamilien in größerem Maße später eintrat, als im allgemeinen im Westen der Fall war.« (Str. 191.) In zakaj? Str. 193.: »Kriegsunternehmungen in älterer Zeit, Handel, Gemeinde-, besonders Städteentwicklung und Auslandskolonisation in späterer waren die Momente, welche bei den germanischen Völkern frühzeitig die Hauskommunion zersetzten; ein Gegensatz in vielen dieser Verhältnisse wirkte konservierend bei den Slaven...«

(Dalje.)

<sup>1</sup> Dopsch: Die ältere Sozial- und Wirtschaftsverfassung der Alpen-slaven, str. 157.



## Naturalistične in realistične moderne slovenske drame.

Profesor Adolf Robida (Ljubljana),  
(Dalje.)

### **Etbin Kristan: »Volja«.**

V Ljubljanskem Zvonu 1902 je izšla Kristanova štiridejanska moderna drama »Volja«. Moja sodba je ta, da je »Volja« ena boljših slovenskih modernih dram. Seveda če abstrahiramo od vseh stališč in sodimo samo iz dela samega in iščemo v njem samem motive svoji sodbi brez ozira na druge vidike.<sup>1</sup> Sodeč torej po tem pravcu, moram priznati, da je Kristan prekosil Gangla in Funtka. Seveda nad Cankarja se ni povzpел. Brezdvomno se je bavil pisatelj z Nietzschejem in plod studija te filozofije nadljudi je drama »Volja«.

Margarita, mlada žena starega soproga, ljubi nadporočnika Eduarda in ga zaroči s svojo pastorko Marico, da bi lažje ljubimkovala z Eduardom. Vsa sredstva je uporabila. Da je Marici iztrgala iz srca prejšnjega ljubimca Slavca, ji je ubila lastno voljo in jo tako pokorila svojim koristim.

To je »volja« — »Margarita«, nekaj odločen, neizprosen Nietzschejev tip nadljudi, ki poznajo le sebe in ki najdejo vedno tudi sebe, in če treba tudi preko drugih.

Pastorka Ljubica je pa protiigra, protivolja. Ljubica ne pozna lastnih koristi, dela le za srečo drugih in hoče z lastno voljo iztrgati Marico iz mačehine volje in jo dovesti do tega, da se poroči s Slavcem. Njena volja je trdna, nprav njena masivna, ki dobiva hrano iz narave in iz ljubezni do slikarja Grabanja.

Tidve volji se bojujeta v drami in zmaga blaga, idealno-poštena volja Ljubičina, Margarita podleže. V tem je jasno izražena tudi tendenca igre.

Margarita ljubi Eduarda. Iz te ljubezni, ki je verolomna nasproti bolnemu starcu-soprogu, izvira želja, da priveže Eduarda popolnoma nase! Ta želja je rodila voljo, ki ne pozna

<sup>1</sup> Etbin Kristan je po svojem naziranju socialističen materialist. Zato mora biti, ker je materializem filozofično in etično zmoten, tudi vsaka globlja motivacija življenjskih problemov v njegovih delih filozofično in etično pogošena. Seveda pa odtod ne sledi, da ne bi mogel vsaj povnanje umetniško obdelati kakega življenjskega konflikta. Značilno pa je, da si moderni skoraj ne morejo misliti drame brez prešuštva. — Op. ur.

ne usmiljenja in ne poštene pravičnosti, ampak le samo sebe, — torej egoistična volja kulta lastne sreče dosežena preko sreče drugih. Svojemu ljubimcu stori vse: »Ali pomniš, kako zatajujem sama sebe, da ti dajem bogato hčer za ženo, da se moreš rešiti skrbi« (I/318). Margarita dobro ve, da je Ljubičina volja boj! A vendar ne mara odjenjati, zakaj: »Jaz sem jaz, zame se vrti ves svet okoli mene. Naj žive drugi, kakor znajo. Jaz živim za svojo srečo« (III/466). In zato se ne straši tega boja. Sicer ji sili temna slutnja: »Dokler sem bila močnejša, sem dosegla, kar sem hotela, kdor pa je močnejši od mene, stori iz mene še več, nego bi hotel« (III/465). Dva momenta v njeni duši ji branita odnehati. Lastna nrav, vajena, da se ji vse pokorava, volja po neomejenem gospodarstvu čez vse in pa njeni dosedanji uspehi. Vse ljudi v hiši si je že upokorila. Vsakega na svoj način. Mož je star in bolan — ta ji ni delal nobene zapreke. Franjo je bral knjige modernih pisateljev, navzel se svetobolja in najfrivolnejšega cinizma in postal pivec absinta in zato negira vse. Margarita ga je podkrepljala v tem. Njegovi nazori: »Konec se bliža, družba se je preživela, človek nima nobene naloge več, človeštvo hira, umira. Kdor je pameten, pojde sam, dokler je še čas! (III/462). Bolan je ves svet« — so jako pripravn, da ji oni, ki zastopa te nazore, ne bo delal ovir, ker življenje večne pijanosti in nazori polni negacij se ne zmenijo za nič. Tako je ubila Franja.

In Marico? Marica je žrtev Margaritine ljubezni do Eduarda! Pridigovala ji je o sramoti, če izve svet o otroku, ki ga ima s Slavcem. S tem »strahom« jo je mučila dan za dnevom. Pregarila jo je, da je odšla v Reko. Niti lastni oče ni vedel za to, da je njegova hči nezakonska mati. In posrečilo se ji je to. Znala je le predobro, če se ji to posreči, da jo ima potem popolnoma v rokah. In — pisala je slovo Slavcu, zaročila se z Eduardom — vse po volji Margarite. A srečna Marica ni bila. Izgubila je vso vero vase, zaupanje v lastno moč ji je izginilo in le v redkih trenutkih se prebudi iz te duševne letargije, a še to le za trenotek, drugače živi fizično, psihično pa je mrtva, ker je duševno ubita. Marica vidi nad sabo samo preteklost in strah pred Margarito: »Nad menoj je tuja volja. Čutim jo, kakor bi me držala s trdo, železno roko« (II/395). Ljubica pa je vzbudila v Marici zopet zavest — do življenja. Ljubica je edina, ki ji ni mogla Margarita ukloniti tilnika. Njej ni mogla vsiliti svoje volje, vsem poizkusom je kljubovala. — Še več, sovražila jo je, ker jo je spoznala.

Vprašati se moramo, zakaj in kako se je posrečilo Ljubici, da je ušla usodi, ki je doletela vse druge? Ker še veruje v solnce, v življenje, v srečo, v luč, ker je še nekaj gorkega v njenem srcu in ker ji v duši gori kres mladostnega idealizma in ker njena nepokvarjena duša hrepeni po dobrem: »Kaj je mir? — Smrt! — Kdor je mrtev, ima res mir. Pa kdor pravi, da je to sreča, tisti je lažnivec, hinavec, sofist — kaj vem! Mene ne preslepe take fraze. Kdor hoče biti srečen, mora vedeti, da je srečen, torej mora živeti!« (III/467). Zato je sovražila Margarito, ker je sovražila egoizem in ker je poznala ljubezen do sestre. Dobro ji je bila znana taktika mačeha, katero izvrstno karakterizira: »Iz zasede, naravnost zavrtno si je najprvo podkopala in navidezno uničila drugo voljo, potem šele si nastopila s svojo energijo proti slabosti« (III/461). Pa ne samo to! Ona ni zadovoljna s tem, da pozna voljo Margaritino, ona hoče, da je zmagavka nad mačeho. Začne se boj — v tem boju obstaja celo dejanje drame — in Margarita ne podcenjuje Ljubice. Dobro ve, da je preudarna, močna in nevarna. A ukloniti se ji kljub temu noče: »Ne in tisočkrat ne! Zmagaj, ako moreš, ali vdam se ne. Povej vsemu svetu, kar veš, uniči me, ako si dosti močna, ali bahala se ne bodeš, da sem se ponižala pred teboj. Razglasi mojo sramoto, glasno kolikor moreš, jaz pa bodem še glasneje povedala, da je moralo biti tako« (IV/549). Vsi trpe pod kruto voljo Margaritino, pod njeno nečloveško energijo. To trpljenje jim je zagrenilo vse veselje do dela in tako so postali slabi, brez volje, igrače v rokah Margaritinih: »Tukaj smo, rastemo, vegetiramo — a živimo ne. Ne!« (I/316). A vendar je zmagala Ljubica; — pokazala je vsem, da je to življenje, ki ga žive, temna noč, in da hoče in zahteva sreča in lepša bodočnost — solnca, luči. Vsi so hrepeneli za tem — a nihče ni bil dovolj močan, da bi segel po tej zlati zvezdi sreče. Zato je vzela Ljubica meč v roke in si sama izvojevala zmago! — Ni hotela uničiti Margarite, a rešiti je hotela sestro. Ni hotela tujega ponižanja, ampak pravice za svojce. In ko je videla Margarita, da so zmagali oni, ki jih je hotela ona premagati, ko je spoznala, da je Eduard ne ljubi več, — je šla v smrt. Njena volja bi morala biti premagana, — a preden bi morala slišati, da je mož privolil v zakon Marice s Slavcem, je rajša končala svoje življenje.

Dejanje se razvija živo in verjetno — prisiljeno ni, teče gladko. Druge osebe so epizodne, samo Slavec je še večja vloga,

a ne posega v razvoj dejanja samega bistveno, ker je Ljubica junakinja. Zato tudi ni napaka, če je Slavec bolj pasiven in če v prvem dejanju sploh ne nastopi. Tehnika drame je vseskozi moderna. Dolgi opisi, scenerije, vsaka najmanjša gesta, ki se označi natančno, so sledovi iz šole Arno Holza in nas spominjajo na to, da je tičal Kristan v jarmu tedaj dominantno vladajočega naturalizma.

Monologov ni v drami, zato so pa neme scene, sicer kratke, a bolj pogoste. Še celo scenične neme scene je vpletel pisatelj v dramo, kar služi izključno risanju milieja, zakaj drugače nima ta scena v drugem dejanju nobenega stika z dejanjem samim. Ker je to edina svoje vrste v slovenskem slovstvu, bi ne škodilo, če jo tu navedem: »Solnce se je že toliko dvignilo, da je popolnoma svetlo in je videti sence. Natakark odpre gostilnična vrata in stopi na teraso, pogleda proti nebu, ter izgine zopet v hiši. Potem iznese s pomočnikom stole ter jih postavi okoli mize. V tem ko pomočnik briše mize, prinese natakark nekoliko časopisov ter jih položi na mizo. S ceste — ne prav blizu — je slišati semtertja kak šum, ropot voza, tramvajski signal, kakšen klic. Pomočnik odide v gostilnico, natakark se s prekrizanimi rokami nasloni ob mizo« (I/85). Hvalevredno je, da ni nikjer tistega hlastanja po efektu. Scene niso nikdar banalne in niti enega prizora ni, kjer bi strast prekipela; kjer so strasti silne in kjer je efekt buren, tam Kristan vse lepo prikrije, ugladi, temperira. Ta umetniška rezerviranost je pa pomogla pisatelju, da ni nič mladostnega in sirovega v delu, temveč vse pretehtano in ublaženo.

Vendar drama ni brez hib. Tehnično je mnogo stvari premalenkostihi. Dialogi so tuintam predolgovezni. Prava umetniška hiba pa je, da se Marica vda Margariti tudi glede svojega otroka. Da bi se značaj, kot je Marica, sploh ne brigal za svojega otroka, se mi zdi psihološko neverjetno; da ga pa pusti par let pri tujih ljudeh in se sama ne briga zanj, je docela nemogoče. Saj Marica ni nesimpatična hijena, zato tudi glede svojega deteta ne more biti, konsekvntno risana, tako brezvestna. Take magnetične sile pa tudi Margarita ne sme in ne more imeti nad njo, da bi ji zamorila ljubezen do lastne krvi. In ravno ta »otrok« razreši in razvozlja celo dejanje; ker pa je ta premisa malo verjetna, je vse, kar je sezidano na njej, — vsaj trhlo. Kristan je pač rabil motiv otroka, da razvozlja celo dejanje, in ta potreba je tudi vsa njegova globlja motivacija glede tega vprašanja.

Ker se ogiblje Kristan brutalnostim naturalizma in se drži v mejah resne umerjenosti, stoji s svojo »Voljo« daleko nad Ganglom in je ta njegova drama, kakor smo rekli, ena boljših modernih slovenskih del.

### Zofka Kvedrova: »Pravica do življenja«.

Zofka Kvedrova je zašla z dramo »Pravica do življenja« na patologično polje, njen glavni junak je kreten. Moderna sploh kaj rada prikazuje na odru bolnike. Marguerite Ganthier je na primer jetična; drame z junaki slepci tudi niso redke: Leonardo v »Una tempesta del ombra«, Anna Croissant Rus: »Der standhafte Zinnsoldat«, Rosner: »Dämmerung«, Maeterlink: »Slepici«; Björnson obravnava hromost: »Nad našo moč« II. del; Roda Roda riše v krasni drami »Dana« grbastega pritlikavca itd.

Po tej tradiciji je nastal Zofkin kreten Pepi. Revez je hrom in se ne more geniti s svojega vozička. Samo knjige so mu tolažba in vsled tega je postal mislec in je po mnogem premišljevanju o svojem obupnem stanju dospel do sklepa, da je svojem le v nadlego: »Pustite me samega, in poginiti moram. Vsaka ura, katero sem na svetu, je miloščina drugih. Moje življenje je priberačeno, ukradeno« (I/2). Ve, da ni za nobeno rabo, in to spoznanje mu reže srce. Rad bi delal, a ne more, ker je kreten; zato bridko toži: »Vse na svetu ima svoj cilj in svojo svrhu, kak cilj imam jaz? Kaj sem samo zato na svetu, da imaš ti brata in oče in mati sina« (I/2). Zopet išče v knjigah tolažbe, a le dvomi mu vstajajo v srcu: »In potem, kolikor več čitam, toliko bolj se mi toži po življenju« (I/4). Marsikatero pikro presliši, in ne da bi ljubil svoje starše, jih sovraži, kajti v njih vidi one, ki so mu dali to nesrečno življenje: »Jaz čutim: očeta je vselej sram, kadar me mora kakemu tujemu pokazati: in to je moj sin. In mati? Mati je ponosna pred Bogom in ljudmi na svojo veliko čednost, na angelsko požrtvovalnost, s katero me oblači, s katero skrbi, da ne segnijem v lastnem gnoju in da moj želodec ne trpi pomanjkanja.«

Vedno bolj pikre so njegove opombe, češ da jim je le v nadlego, in zamrje mu sploh vsak čut za kaj vzvišenega. Vse je zanj mrtvo, kot je on mrtev za srečo: »Zakaj ljubimo? Ker je že v tem, da ljubimo, toliko sreče in blaženstva za nas same, da bi ne smeli iskati si drugačne nagrade« (I/4). A še dalje sega

njegov cinizem: »Per Schub eingeliefert« (II/6), pravi, ko ga pripeljejo v sobo, in ko vidi, da ga glēda vse postrani, se mu izvije iz duše globoka obtožba drugih, s katero se je pa on sam že neštetokrat pregrešil, zakaj žrtev tudi sam ne pozna: »Človek nima pravice do žrtev v imenu usmiljenja ali ljubezni« (III/1).

Tako je sam sebi prepuščen. Delal bi rad, k delu hrepeni, in v trenutkih, ko se cinizem umakne, se povzpne do velike resnice: »Nesreča je za nas velik blagoslov. Najprvo bežimo in se skrivamo, ako ni nobenega skrivališča več, postanemo junaki« (III/1).

A kaj, ko takoj zopet začne brskati po lastnih ranah. Mati hoteč, da sestra njegova vzame neljubega ji ženina, prosi hčerinoga usmiljenja pri hromih udih brata, češ, kaj bo potem ž njim, če ga ne boš mogla podpirati in če vzameš berača, tedaj mu je ponižanja preveč. Z bodalom si konča življenje.

Tak je torej glavni junak; pasiven v dejanjih, ker delati ne more, ker je priklenjen na naslonjač. A če je mrtva njegova noga, pa ni še mrtva njegova volja. Iniciativa za vse izhaja od njega. Seveda so njegove misli bolestne, kot je bolan njegov cinizem, in vprašati se moramo, je li tak junak, ki se vsled bolezni ne more boriti z življenjem, pripraven za dramo, junak, ki je od prvega trenutka predestiniran zato, da preživi vse svoje dni v bolniški postelji? Po mojem mnenju tak bolnik — ni za junaka. Kvečjemu tragično je to, dramatično ni. In v tem tiči glavna hiba igre, da od prvega početka visi nekaj težkega, morečega, neznanega v ozračju. Kaj hoče še življenje prizadeti revežu, ki itak živi le še po imenu? Kar ga bo prizadelo, bo tragično, zakaj prišlo bo brez boja junakovega, prišlo bo, ker mora priti, in zato so ti patologični junaki podobni osebam v usodnih igrah, ki nam vzbude kvečjemu sočutje, a ne obenem tudi strahu. Ravno vsled tega so te moderne tragikomedije tako temne, tako »erdrückend schwer«, da jim ne preostaja drugega, kot kletev nad usodo. Če nam pa kakšno delo izvabi kletev, tedaj ni umetniško, zakaj umetnost deli blagoslov in ne preklinja.

K temu glavnemu motivu, ki ga pa še opravičimo, pride pa drugi motiv, star kot je stara naša zemlja; starši silijo otroka v neljub zakon: Berta naj vzame starega Ponikvarja! V ta motiv poseže Pepi, ki vzbudi v sestri življenje, ki jo dovede ljubljenemu Maksu v objem in vseje v njeno srce sovraštvo do Ponikvarja.

Scene med starši in otroci z ozirom na siljeno ženitev so, dasi naturalistično upravičene, za umetniško delo prebanalne.



Preveč trdosti in Nitzschejanske brezobzirnosti je na obeh straneh: »Recite mi, gospod župnik, ali ne bi morala biti še ena zapoved božja v krščanskem nauku? Še ena ... za nas otroke ... v naš prid ... Ne uničuj svojih otrok in ne ubijaj njihovih duš« ... (II/14). Ravno citirano mesto je tako nedelikatno in netaktno, kot je divjanje in proklinjanje matere v četrtem dejanju: »Prokleta, ako me ne poslušáš; ako boš kdaj srečna, potem ni pravice, ni Boga, prokleta, prokleta!« (II/4) silno banalno. Ne rečem, da ti prizori niso vzeti iz resničnega življenja, a malo višjo nalogo kot fotografirati sirovosti, ima menda umetnost pač!

Tretji element v igri je bankrot očeta, ki vidi v hčerini možitvi edino rešitev. Bankrot je Björnson v »Falissement« rešil pozitivno, Cankar v »Rudi« negativno, Kvedrova pa pusti to vprašanje odprto in problem nerazrešen. Oče se v zadnjem trenutku premisli in ne mara kupiti za srečo lastne hčere lastne sreče. Po prigovarjanju hromega Pepita spozna: »Pustil bom Berto, naj stori kar hoče« (III/4). Mati pa je silno navezana na ta svet, skrb za lastno srečo napravi iz nje furijo, ki je vzrok Pepitove smrti, in ki hoče hčerino zaroko udejstvovati zato, da zabrani bankrot. Žrtve ne pozna, kazni za preteklost ne mara, njej je začetek in konec vsega mišljenja brezskrbna bodočnost: »Da se bodo deklice iz mene norčevale, da bodo otroci po ulicah za tvojim očetom tekali in kričali, da je berač?« (IV/4).

Pepi črti Ponikvarja, ker ve, da je tudi njemu samo nepotrebna navlaka, dasi je prijazen ž njim. S finim instinktom krentenov je takoj spoznal, kdo ga ljubi in kdo sovraži.

A enega velikega vprašanja, ki visi nad celo igro, ne smemo pozabiti. Zakaj se hoče Ponikvar po vsej sili, ko vendar le vidi, kako ga Berta bagatelizira in zaničuje, ž njo poročiti? Ljubi je ne! V celi igri ni niti besedice o tem, lepa tudi ni tako, da bi mu vzbudila pohotnost, obratno v svoji trgovski brezobzirnosti ji vrže v obraz: »Ein Rassenweib! Nu, nu! Bodemo videli! Ona ni prva ženska ... Pa to so intimnosti! Milostljiva, fino vino je to! Fino!« (80.) Bogata tudi ni, saj dobro ve, da se ravno z njegovo pomočjo lahko reši njen oče konkurza. Po vsem tem je neumljivo, zakaj sili tako blazno za njo. Ne ljubezen, ne denar, ne lepota, ne kak drug globlji motiv ne motivira njegovega divjanja in njegovih poniževalnih prošenj: »Moj Bog, prijatelj, pomislite vendar, kaj delate! Kaj ste z uma? Jaz Vam v resnici le dobro želim. Še danes Vam plačam vse dolgove. Vse, slišite?

Vaša hči bo kakor grofica. Danes napravim gostijo, kakršne ta kraj še ni videl. Vola sem pustil zaklati. In če mi vse vino iz kleti popijejo, mi ni nič zato. Vse vaše fante povabim in vso gospodo. Ves grad nas bo poln. In zvečer bomo streljali in rakete zažigali, da bo kar nebo gorelo! Bodite vendar pametni, človek!« (Str. 116.).

Mar naj bo to fiksna ideja, ki si jo je Ponikvar utepel v glavo!? Vprašanje čaka na odgovor in mislim, da bi morala celo pisateljica sama molčati in da bi ne znala odgovoriti.

Sploh je pa tretji prizor četrtega dejanja docela nemogoč. Da bi Pepi in njegov oče tako dolgo poslušala sirova žaljenja Ponikvarjeva, ki ju žali tako kruto in pobalinsko, da bi spravil še celo mrliča v življenje, ne da bi mu, ko sta mu z besedami pokazala vrata, tudi še z roko ponovila istega, se meni zdi nemogoče.

Tehnika je dolgovezna, dialogi včasih dolgočasni. Pepitovih refleksij je pol preveč, kot je sploh filozofiranje nadomestilo za dejanje. Ta snov bi se dala efektno uporabiti v enodejanki, za štiri dejanja je premajhna. Brutalnosti sem že omenil in če povem še, da se konča igra z odprto perspektivo: ali se bo Ponikvar usmilil bankroterja, ne da bi dobil hčer, ali ne, bo li povedel Maks Berto v reven, a srečen zakon, — torej s perspektivo kot je običajna pri modernih — bi ne vedel o drami nič več zanimivega povedati.

### **Anton Medved: »Na odru življenja« — »Posestrimi«.**

Medved ni obdelaval samo zgodovinskih snovi, ampak se je lotil tudi moderne drame. Novodobne igre milieja so ga prevzele tako, da je posegel v svoji moderni drami »Na odru življenja« v oni kos življenja, ki ga je poznal pač najbolje, v pisateljske kroge.

Toda, dasi je igra vsebinsko moderna, nas živo spominja na piece de mœurs. — Marsikaj iz francoskega »Sittenstück« najdemo v njej. Tako je dal Medved koncesijo moderni, a se ni popolnoma oprostil stare šole; on je pač pesnik, ki spaja klasično dobo z moderno.

Strindberg imenuje »Totentanz« roman v dialogu; tudi Medved bi smel imenovati »Na odru življenja« istotako roman v dialogu, zakaj scenično delitev je opustil in kot v najbolj ekscentrični moderni drami so cela dejanja nedeljena.

Če bi slučajno teta Molton ne imela velikega premoženja, bi bil srečen zaključek igre nemogoč. Ta teta je nekak deus ex machina; da je silno bogata in da reši s svojim denarjem junaka iz zadrege, je koncesija Francozom, kjer strici-bogataši niso prerediti razvozljali konflikta. Sicer pa operira Medved rad s premoženjem, ki se prej ne ve zanj (Ostrovrhar, Posestrimi).

Druga koncesija »Sittenstück« je dvoboj. Silno veliko dram, ki obravnavajo dvoboj, bi lahko naštel, od Langenscheidtovega »Za nič« do »Cavallerije rusticane«, povsod se sili v ospredje to vprašanje o rešitvi časti, kot je čast in njen pomen od Lessingove »Mine Barnhelmske« do Owervegovega »Bratca« priljubljen tema, bodisi ekskluzivno porabljen v celi drami, ali samo parcielno kot epizoda. Pisatelji razlagajo svoje nazore o dvoboju, in Medved ga opravičeno obsoja kot barbarstvo. Francozi, gentlemani, so ga uvedli in ga zagovarjajo z brezprimerno fineso, Medved pa ga obsoja na bolj trpek način, ki izda pisatelja takoj, da ni Francoz: »Amalija: In kakšno orožje si volil? Vilanov: Top ali kanon — na dva koraka razdalje — in jaz streljam prvi.« (II.)

Tretja poteza, ki nas spominja na piece de moeurs je scena, ko pride Helena, ki natihoma ljubi Vilanova in ki mu kot neznanica pošilja rože na dom k Vilanovu in ko ga prosi za očetov dom, češ rešite mojo rodbino pogube. Gotovo je znana podobna scena iz »Dame s kamelijami« vsakomur, saj je sploh francoskega izvora. Na gledalca namreč silno vpliva, ker potrebuje bralec in gledalec nekaj idealizma, in take prošnje, ki so podprte s solzami, so priljubljene pri občinstvu, ker solze omeče srca.

Medved je porabil to potezo, ki nikdar ne zgreši efekta, koncem dejanja, medtem ko jo najdemo pri Dumasu itd. navadno v sredi tretjega dejanja. S tem je dosegel efekten konec, ki obenem karakterizira Vilanova: »Helena: Potem sem opravila svojo nalogo. (Stopi k Vilanovu in mu sama ponudi roko.) Ali name niste hudi? Vsaj name ne bodite hudi, saj vendar ... (Zalijejo jo solze.) Z Bogom! (Odide hitro.)

Vilanov: Ne, ne, nikdar, gospodična! Pridite večkrat k nam. (Ob teh besedah je bila Helena že odšla. On pa pade na kanape.) Ah ljubezen, zakaj hodiš tako čudna pota? ...«

Tudi anonimno pošiljanje rož na dom svoje ljubljene je francoska tradicija piece de moeurs. Medved je tu obrnil subjekt in objekt, Helena pošilja Vilanovu cvetke. A nekaj moram grajati pri tem. Ravno te cvetke so ena glavnih nesreč igre, seve nepo-

sredno. Te šopke prinaša postrežček. Slučaj hoče, da najame Horebsky istega postrežčka, ki prinaša Helenine rože Vilanovu, da ubije Vilanova, ko gre k izkušnji svoje igre. Druga neverjetnost je pa ta, da Horebsky sploh najame prestrežčka za napad. Mislim, da bi dobil takih postrežčkov malo ali nič, ki bi postali za par desetih hudodelci. Seveda slučaj, da je isti mož postillon d' amour in ubijalec, nam razveže voz. A tako pisatelj ne sme grešiti na račun potrebe in na škodo verjetnosti!

Delo ima tudi premnogo krasnih mest.

Vilanov pravi, da more samo Helena rešiti očetov dom. Razlagajo si doma te besede tako, da naj Helena pregovori Matildo, da postane Vilanova žena, ker je Matildi kazal svoje simpatije. V resnici pa ljubi Vilanov že Heleno, in je bilo tedaj razumeti Vilanove besede, da more samo Helena rešiti očetov dom, dobesedno; Helena gre k Vilanovu, kot nedolžno jagnje k levu, ona, ki ga samo natihem ljubi, gre prosit, da naj ljubi drugo, in zmagalka se vrne, kajti Vilanova ljubezen ji je plačilo. Ali ni to fina in obenem elegantna poteza! — Tako nekaj elegantnega in res idealno pesniškega je v tej potezi Helenini! Lepa ironična poteza je, da pove Horebsky Vilanovu, da je Matilda že zaročena, ravno ko odhaja Vilanov snubit, ne da bi hotel povedati, s kom je zaročena. Še v istem dejanju se izve, da je Matilda s Horebskym zaročena. Tudi ta scena nam priča o izvrstnem pesnikovem okusu.

Ali pa vzemimo konec prvega dejanja: »Horebsky: Ha, ha! Srčno damo je hranil — pa sem mu jo jaz vzel. (Se smeje na glas.) Srčno damo je mislil rešiti, pa se mu ni posrečilo. Ha, ha! Srčno damo.« Tako govori, ko igrajo karte, zraven imajo te besede simboličen pomen, da je zasnubil Horebsky Matildo, ki jo je tudi Vilanov ljubil.

Kot odgovor na to vrže Vilanov drobiž pred Horebskega, misleč si — »denar« vzemi, saj njo ljubiš tudi samo radi denarja. A vse brez besedi, vse brez vpitja. Nemo spozna gledalec, da gre tu za srečo treh. Obenem pa ta prizor krasno zaključuje prvo dejanje in je silno efekten.

Da je uvel pisatelj med resno sceno tudi tiho, melanholično petje Matildino:

»Kakor zvezda v temni noči  
v sinje jezero strmi — — —« (II.),

je nam dokaz, da je poizkušal Medved po vzoru modernih, vzbuditi razpoloženje. Tudi dokaz krepke satire najdemo v igri. Kako

krasno je satiriral naše literarne razmere, kako dobro pozna vse koticke uspeha ali neuspeha gledaliških iger, kako točno je zavzel stališče in »modernissimos«. Medved, sam dramatik, vé, da so ocene le premnogokrat »naročene«. Zato govori Medved-Rado: »Ali pa tudi veste, da jaz vem, kdo je spisal ti oceni? Dva najeta recenzenta! Eden izmed njiju dela ob novem letu po dvoje voščilnih pisem za dimnikarje, eno za dve, drugo za tri šestice. Ni, da bi govoril!« (II.) Ocene, ki so silno karakteristične za slovenske razmere, so tip naših kritik, mojstrsko jih je uporabil pisatelj, da razoder zakliče žurnalistom par krepkih, a zasluženih resnic; kot bi bral naše dnevnike, se bero te ocene.

Povzel sem jih dobesedno, ker dopolnjujejo moja prejšnja izvajanja glede naših kritikov. »Vilanov (sede in začne prelistavati časnike. V nekem časniku zagleda pozoren oceno svoje novejšje drame. Bere šepetaje, potem razburjen na glas): „Včeraj se je uprizarjala nova drama Vilanova ‚Na razpotju‘. Kakor nas je razveselila mnogo obetajoča anonsa, tako nas je razočarala predstava. Vilanov spada namreč med one dramatičke, kateri mislijo, da je vsako leposlovno delo brez veljave, če nima moralne tendence. Res da ni manjkalo živahnega odobravanja in frenetičnega ploskanja. Ali premisliti je treba, kdo je odobral ponesrečeno dramo s ploskanjem, kdo prihaja dandanašnji v gledališče. Dijaki, kateri pred barvitimi igralkami pozabijo, koliko je vredno bistvo igrane piece. Dame, katere se po tri ure pripravljajo pred zrkalom doma na gledališki užitek. Odposlanci posameznih političnih in znanstvenih listov, kateri ne smejo preskočiti praga iz hrama captationis benevolentiae. Neodoljivi častniki, in tako dalje. — Mi se danes nočemo pobliže dotekniti vsebine cele drame, to si prihranjamo za bodočo številko. Rečemo samo toliko, da hvala, ki kurzira po mestu, ni opravičena. Gospod Vilanov je spreten kompilator, ne pa samoroden avtor.“ (Odloži list in vzklikne :) Matilda, prav imaš, da me ne ljubiš! Jaz nisem samoroden avtor, temveč kompilator!!... (Vzame drug list v roke in bere nagajivo na glas :) „Na razpotju.“ Drama v štirih dejanjih. Spisal Ivan Vilanov. Založila in izdala bukvarna Melas, 8<sup>o</sup>, 248 str., 18.. — Ta največjša drama, ki se je včeraj v mestnem gledališču igrala, ni kaj posebnega, dasi so bila vsa naznanila silno pompozna. Tudi originalna ni. Spominja očevidno na Silvio Pellicovo tragedijo, Francesca da Rimini! Želeli bi od Vilanovih dram več dejanja in manj refleksij.“ (Odloži zlovoljen lista, potem pa ju vrže v koš.)

Take ocene so dejanja, ki vzbujajo refleksije! — —« In za odgovor na ta brutalen napad ostane Rado miren, obenem pa da duška nevolji proti sujetom modernih —. »Seveda komur je tendenca isto, kar vodilna ideja, koncepcija isto kot snov, jezik isto kot zlog, kritika isto kot zabavljanje, pač ni zameriti! — — Dejanja, ki imajo privlačno silo, so dandanašnji ta-le: poetiško utemeljena tatvina, skršen konkubinat, umor, dvoboj, davljenje na odru, da stopajo oči po račje iz očišča, rokovnaško pohajanje z lascivnim petjem itd. Kar je drugzega, je vse sama refleksija.« (II.)

Tehnika in ekonomija igre sta dobri. Dejanja I., III., IV. so deljena in se igrajo pri Zobru in Vilanovu, kar pa nikakor ni v kvar enoti kraja, ker je Zober oče Helenin in Vilanov njen zaročenec. Drugače so scene spretno uvrščene in se vrste neprisiljeno druga za drugo. Samo monolog — relikvija dobe patosa in deklamacije — začetkom II. dejanja bi smel izostati. Delo ni namenjeno odru, zato so dejanja silno kratka, za uprizoritev odločno prekratka.

Osebe so prav dobro pogojene in ostro orisane. Vilanov, pisatelj in urednik, ki zastopa očitno svoje nazore (ki so tudi pesnikovi), je simpatičen, blag, idealen in pošten; Zober je tip trgovca iz dobe menčestrskega liberalizma, ki gleda vedno in povsod prvo nase, in ki je pripravljen storiti vse, tudi nečastne čine, samo da reši sebe. Zobrovi hčeri Matilda in Helena sta tipa dveh dob. V Matildi je narisal Medved moderno žensko, koketo, ki ji je zunanost vse in ki je emancipiranka; Helena pa, ki jo dražijo z »nuno«, je blaga duša, tiha, mirna, vdana, idealno-ljubeča, pridna, in ki ima sploh vse lastnosti, ki jih imajo ženske romantične literature. Njen značaj vpliva silno simpatično, seveda brez melanholije take ženske ne morejo živeti. Emil Horebsky, tekmeč Vilanova, je lopov vseskozi, pustolovec, ki mu je dobro vsako sredstvo, ki zna elegantno in fino nastopati, a je v srcu puhel in prazen. Konča v igralnici Monte Carlo. Molton Ida, tehnični »bodijotreba«, a umetniško »nebodijotreba« igre, je taka, kot jo je pisatelj pač rabil. Bogata in blaga, ki vse, kar stori, stori ravno v pravem času!

Jezik je lep, slog in dialogi koncizni. Tudi tu ne najdemo nikjer preveč besedi, in morda bi ne bilo igri v kvar, če bi ne bil Medved tako redkobeseden. Marsikaj bi se s tem dalo bolje karakterizirati.

Druga Medvedova moderna drama pa je — žal da ne morem pesnika prvaka pohvaliti — slaba. »Posestrimi« obsegajo 20 strani »Dom in Sveta« — torej veliko, veliko premalo za uprizoritev na odru. Dejanje se razvija brez zapletka. To je dramtizirana novela in odločno najslabše Medvedovo delo. Čita se kot osnutek, kot kratka skica, nikjer ni scene, ki bi napela pozornost bralčevo. Prvo dejanje, kjer naj je ekspozicija, se čita kakor vsebina kakega romana.

Ideja cele igre ni slaba. Žrtev ljubečega srca, tako bi povedal nakratko. Torej lepa snov, z močno idealnim akcentom, iz katere bi se dala napraviti krasna drama.

Zopet vlada tisti nesrečni slučaj. V dobi Jurčičevi se je lahko še operiralo s takimi stvarmi, dandanes nimajo več mesta v literaturi; takrat smo prezrli kaj radi slabo motivacijo, a dandanes, ko je hipermotiviranje nekaj navadnega, ne gre več tako.

Kako naj povoljno odgovorim na te štiri neverjetnosti in nemožnosti?

1. Kako je verjetno, da dobi Baronovka tako na lepem, skoro brez iskanja hčerko svojega umrlega sina? To je motiv za roman, ki ga je Jurčič izrabil v Desetem bratu! Sicer pravi Medved, da se vrši dejanje na Dolenjskem leta 1869., torej v dobi, ko je še cvela romantika, a meni se zdi motiv nezakonskega otroka, ki ga dobe toliko let pozneje starši, sploh preveč zastarel. Če ga pa že kdo porabi v drami, mora iz njega izvajati dramatične konsekvence, boj otroka proti očetu, ali očetovo sramovanje pred lastnim grehom, ne sme ga pa rabiti kot motiv, ki je še za povest neraben. Pa neglede na obdelavo, je tudi dejstvo, da Baronovka najde tako nenadoma otroka, neverjetno.

2. Zakaj da Baronovka Jelenu kar 3000 gld.? Seveda z denarjem se reši marsikak konflikt; ne samo na odru, tudi v življenju bi se z denarno pomočjo rešila marsikaka življenska drama. — Tudi to je staro šablonsko neopravičljivo sredstvo!

3. Baronovka ima ta denar kar pripravljen! Vidi se namen, da pomaga pisatelju iz zagate. Je-li pa tako ravnanje pisatelju, ki ima umetniške intencije, dovoljeno?

4. Zakaj se Doljanec tako hitro potolaži — ?!

Na vsa vprašanja imamo edino ta odgovor: »Potreba pisateljeva in slučaj!«

Konflikt se razvije iz pisma, ki ga izroči Brigiti župnik v II/9. Iz tega zapečatenega pisma, ki ga je dala župniku njena

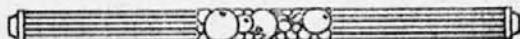
neporočena mati na smrtni postelji, se izve ime Brigitinega očeta. — Pri drami se razvija dejanje iz značajev delujočih oseb, ne pa iz pisem! Že pred sto leti so oporekali Schillerju pisma v »Don Karlu« in v »Kovarstvu in ljubezni« kot neopravičljiva! Tako sloni celo dejanje na nedovoljenih premisah, ki so poleg svoje častitljive starosti glede šablonske tehnike še povrh nemotivirano izrabljena.

Dora prosi Birka, ki je notoričen pijanec-visokošolec, da naj gre nazaj na Dunaj in da naj nadaljuje svoje medicinske študije. On se hipoma izpreobrne, gre študirat in se poboljša, Doljanec pa bo na prošnjo Dorino (IV/4) skrbel zanj. Mogoče je, da izkuša človek izpreobrniti izgubljenca in ga privedi na pravo pot iz samega človekoljubja. Da pa Birek postane pošten človek zato, ker Dora tako želi, in ki se prej nikakor ni hotel poboljšati, je pa že težje mogoče. Če bi se ljubila Dora in Birek, bi bila Dorina prošnja in Birkovo vstajenje boljše in veliko verjetneje motivirano in pisatelj bi imel nov, lep, hvaležen motiv za konflikte. Tako pa umira Dora na naslonjaču kot dama s kamelijami ali pa kot pri D'Annunziju Gioconda.

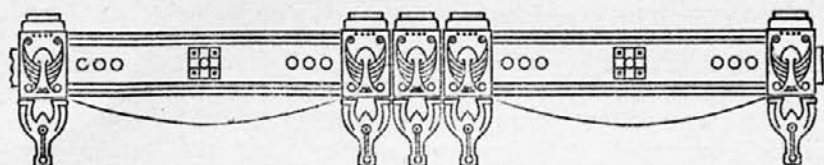
Prav je, da je povedal Filip županu, da ima Brigita rendez-vous za odrom, ampak scena z županom in Brigito bi se morala na vsak način vršiti pred nami na odru. Velika napaka igre je, da izvemo o tem nastopu med županom in Brigito samo iz pogovora in pripovedovanja. Kako vrlo dramatičen prizor je pustil Medved tukaj vnemar. Kaj nam pomaga potem scena med obema (III/7), ko že gledalec ve za vse!

Tipi, ki jih srečavamo, so vsakdanji, obrabljeni, šablonski. Grom — egoist; Jelen, fanatik resnice, ki je prej zaročen in sedaj zaljubljen, igra vlogo, ki je direktno smešna; Filip šablonski intrigantni sluga, Baronovka previdna aristokratka.

Igra v sedanji obliki je ena najslabših slovenskih dram; če aspirira na literarno vrednost, se bo morala temeljito predelati, ali bolje preliti — v novelo, zakaj ta snov sploh ni dramatična. Pisano je delo površno in s tem, da je pesnik objavil »Posestrimi« v »Dom in Svetu«, ni povečal ne sebi slave, ne listu ugleda.







## Socializem in vera.

Dr. A. Ušeničnik.

Zopet je aktualno vprašanje, kako se ima socializem k veri. Nekateri socialisti sami že zahtevajo, da se tudi v tem oziru socialistični program »revidira«.

Pri nas je med socialisti prvi povedal svojo misel o tem vprašanju socialist-inteligent Abditus v »Naših Zapiskih«.<sup>1</sup>

Abditus je odločno obsodil tiste slovenske socialiste, ki so se začeli bratiti s svobodomiselniki, da bi zanesli med ljudstvo brezverstvo. »Socialistični nauk«, pravi, »ne zahteva in tudi ne potrebuje kulturnega boja, kakor si ga misli Svobodna Misel, in ga tudi vzprejeti ne more... Beda mase — kakor tudi posameznika — in eksistenčni boji niso nastali zaradi vere, cerkve ali celo Boga, temveč zgolj in samo vsled gospodarskega in duševnega razvitka preteklosti in sedanjosti... Propaganda za brezverstvo, ateizem in podobno nima z gospodarskim bojem delavskega boja nič skupnega... Naravnost greh se mi zdi — to povem, četudi riskiram, da se me proglasi za nazadnjaka — dokazovati slovenskemu delavskemu ljudstvu, da je edino njegova iskrena in naivna vera v Boga, da je njegova prisrčna molitev kriva njegove današnje družabne onemoglosti in gmotne revščine.«

»Naše dosedanje narodno in ljudsko življenje, naša zgodovina«, pravi Abditus dalje, »nas ozko veže s krščanstvom. Krščanstvo je prineslo novo kulturo, povsem različno od rimsko-poganske. Kulturno in narodno življenje krščanskih ljudstev je bilo in je mogočno prepojeno z nauki krščanstva. Vsaka beseda našega delavca in poljedelca priča o vplivu krščanskega naziranja na mišljenje in čustvovanje posameznika. Vsak kosček naše narodne kulture, vsako socialno čustvo slovenskega ljudstva je prepojeno s krščanstvom. Naslanjamo se na zgodovino; ona je izborna razlagateljica sedanjosti. In tam najdemo, da je bil duh krščanstva temelj našega dosedanjega kulturnega prerekanja, naše vztrajne odporne sile v težkih momentih... Zato pravim, če je vsa naša dosedanja kultura prepojena s krščanstvom in njegovim etičnim naukom, ne more nihče vsega tega iztrebiti, če noče, da se sploh vsa stavba podere. To bi bila anarhija... Zato moramo z našega ljudskega in socialnega stališča biti brezpogojno za to, da se da verstvu preprostega ljudstva prosta pot.

<sup>1</sup> Naši Zapiski, VII (1910) 1—7, 101—102, 198—204.

Našemu ljudstvu kot proletarcem daje neskaljeno krščansko naziranje odporne sile dovolj, in zgolj protisocialno malomeščanstvo more (iz buržoazne potrebe po zaslužku in dobičku) pobijati religijo ljudskih mas.« Propaganda za brezverstvo je potemtakem »protiljudska, protisocialna, neiskrena in demagoška«.

»Socializem potrebuje kulture; brez kulture, močne in tisočletne, socializma ni . . . To (pa), kar se nam danes ponuja namesto krščanstva, ta moderna mešanica anarhistične znanstvenosti o religiji in etiki še nima stalne cene in še ne more služiti nobeni resni stavbi, ne more utemeljiti socialne zavesti naše dobe . . . Naša doba nujno potrebuje socialne etike. Kje je ta etika danes? Ali kje je naivnež, ki bi veroval, da se da ta zaželjena etika izumiti, kakor se je n. pr. izumil gramofon. In če bi se dala izumiti, potem bi imela takšno vrednost, kakršno ima gramofon, ki ni muzika, temveč samoskrumba glasbe. Kje bo vzel socializem to etiko? Iz dosedanje kulture, iz dosedanjega življenja jo bo vzel, torej iz krščanstva . . .«

Tako Abditus. Njegove misli so torej te: Krščanstvo ni krivo, socialne bede. Kdor bi našemu ljudstvu iztrebil iz duše krščanstvo, ta bi uničil pogoje njegovega kulturnega življenja. Resnična socialna reforma sploh ni mogoča brez etike, in noben izum ne more nadomestiti etike, ki jo daje krščanstvo.

Med nemškimi socialisti se je oglasil o istem vprašanju Hans Müller v »Sozialistische Monatshefte«.<sup>1</sup> Müller sodi blizu tako kakor Abditus. Obenem pa presoja tudi dosedanje vedenje socialne demokracije do religije. Oficielno, pravi, smatra socialna demokracija religijo za privatno reč vsakega posameznika. Verske družbe naj bodo svobodne, a zasebne zveze, in država naj jim ne daje nobenih sredstev. Religija naj se umakne iz javnega življenja v sfero privatnega življenja. Seveda, nadaljuje Müller, dejansko socialna demokracija ni mogla teh načel dosledno vzdržati. Socialna demokracija ni le politična stranka, temveč se ima tudi za znanstven sestav in kulturno strujo s svojim svetovnim nazorom. Ustanoviteljem znanstvenega socializma (Marxu in Engelsu) je pa bila religija zgolj refleks vsakokratnih gospodarskih razmer v glavih ljudi. Krščanstvo je bilo religija kapitalizma, s kapitalizmom bo izginilo tudi krščanstvo. To, pravi Müller, je gol ateizem in ta ateizem si je tudi poiskal filozofične oblike v historičnem materializmu. »Za historični materializem ni Bog nobena realnost, temveč le neznanstvena izmišljenina, ki jo bo socializem nekega dne izbil ljudem iz možgan. To naziranje so imeli in imajo še dandanes mnogi sodrugi, in kdor pozna socialno demokracijo, ve, da odtod izhaja tudi protiverska in svobodomiselna agitacija. V delavskih izobraževalnih društvih se je govorilo časih mnogo več o darvinizmu in monizmu kot pa o socializmu in socialni politiki. Tudi še dandanes so organizirani socialnodemokratski delavci in sodrugi, ki so zavedno verni in ki jim je Bog živa resničnost, najbrž v taki

<sup>1</sup> Sozialistische Monatshefte, 1910, 3. B. 1665—9.

manjšini, da kar izginejo.« Zakaj pa socializem javno ne izpove svojega ateizma? Nekateri (tako n. pr. Stegemann in Hugo v Handbuch des Sozialismus) pravijo, da iz taktičnih razlogov ne. Odkrita ateistična propaganda bi odbila široke ljudske sloje, ki so še verni in bi se vsled tega tudi politično ne hoteli pridružiti socialni demokraciji. Zato se socialna demokracija v svojem programu ni doteknila Cerkve kot take, pač pa je zahtevala ločitev Cerkve od države in ločitev šole od Cerkve, ker je upala, da bo tako ubila silni vpliv Cerkve v šoli in državi. Hans Müller misli, da morda niso bili vzrok le politično-oportunistični oziri, temveč tudi neka negotovost in dvom, ali je pa res ateizem neizogibna posledica znanstveno-socialističnega svetovnega nazora. Vsekako, pravi, je ta toleranca s stališča oficijelnega socializma nelogična. »Če je religija v našem življenju le fantastičen odsvit kapitalizma, vera v Boga le iluzija, je stranka, ki hoče premagati kapitalizem, dolžna ljudstvo o tem poučiti. Logičen socialist, ki misli tako, ne more proglašati verske tolerance, ne more dopuščati, da bi bil pravi socialist še veren kristjan. A prav to, sklepa Müller, da socialna demokracija v politični praksi ni mogla vzdržati nasproti religiji tistega stališča, ki bi ga doktrinarno morala, jasno in očitno dokazuje, da je religija nekaj drugega kakor fantom, da je marveč mogočna socialna resničnost. Zato ne bo šlo, da bi jo imel socializem le za zasebno reč.«

Nato tolmači Hans Müller socialni pomen religije. Religija, pravi, je še vedno družbotvoren činitelj. Tudi v najbolj naprednih kulturnih deželah naraščajo verski interesi in verske potrebe; tudi med delavstvom. Vedno bolj očitno je, da socializem, »socialistični ideal pravično in harmonično urejene družbe«, brez religije ni mogoč. Dejstvo je, da se je socializem tudi v malem le v religioznih družbah mogel uveljaviti (primeri komunistične naselbine v Ameriki), a so se vsi poizkusi izjalovili, če so jih započeli svobodomiselni socialisti. »Socialna moč socialističnih idealov očitno sama ne zadoščuje. Tudi kjer se v današnji družbi snujejo gospodarske organizacije v vzajemno podporo in pomoč, vidimo, da imajo uspehe le tedaj, ako imajo ustanovitelji in voditelji poleg praktične spretnosti — zavestno ali nezavestno — močna religiozna svojstva: nepremagljivo vero v pravičnost stvari, močno ljubezen do ljudi, ki se zanje trudijo, veliko na vse žrtve pripravljeno navdušenje. Ako pobliže preučimo izvor različnih socialnih struj, ki izkušajo v tej ali oni plati družabnega življenja uresničiti ideje bratstva in človeške solidarnosti, najdemo navadno, da so njih začetniki religiozno nadahnjene osebnosti. Velike misli se porajajo le v čistih srcih in razvijajo le v glavah ljudi, ki ne žive zase, temveč za stvar izvun svojega osebnega interesa. Vsak dan moremo opazovati, da sam kolektivni egoizem ne more trajno vzdržavati in razvijati niti najmanjšega društva, naj si ima združne, strokovne ali politične namene. Brez žrtev moči in zdravja, denarja in časa, brez navdušenja in vdane nesebične ljubezni ne gre. S samim slojnim interesom, s samim interesom mase se trajne socialne organizacije, tvorbe solidarnosti, ne dajo

ustvariti . . . Religija je torej brez vsakega dvoma eden izmed činiteljev naprednega socialnega razvoja. Brez religioznih moči socialistična stavba ni mogoča, brez religioznih motivov se mora vsako socialistično gibanje izgubiti v plitvine. Zato«, tako sklepa Hans Müller, »je po mojem mnenju ena najvažnejših nalog modernega socializma, da revidira svoje nazore o religiji, nje bistvu in pomenu v razvoju človeštva. Socializem se mora zavzeti za to, da se od enega najmočnejših studencev socialnih sil odpravi navlaka zastarelih predsodkov, saj ta navlaka brani še danes milijonom socialistov, da ne morejo zajemati iz tega studenca.« — — —

To so vsekako pomembne misli. Dejstvo, da jih tolmačita skoraj ob istem času neodvisno drug od drugega slovenski in nemški socialist, je pač znamenje, da so te misli sad spoznanja, ki se širi tudi že v vrstah resnih miselcev-socialistov. Ali bodo te misli prodrle in podrle stare predsodke proti veri in krščanstvu?

Po pravici bodi povedano, mi imamo malo upanja. Socializem se je pod vplivom Marxa in moderne dobe sploh pregloboko preprijal z nevero, da bi se mogel tako lahko povzpeti k verskemu idealizmu. To se je pokazalo tudi o tej priliki. Zoper Abdita sta se takoj dvignila v »Naših Zapiskih« socialisti Vladimir Knaflič in Anton Kristan, ki ga pobijata ne iz življenja, kakor je dobro opomnil Abditus, temveč aprioristično, namreč s stališča »materialističnega svetovnega nazora«. Tudi Hans Müller ni našel mnogo več umevanja. Max Maurenbrecher (v »Sozialistische Monatshefte« 1911, I. B. 37 — 45) se sicer veseli, da je Müller sprožil to vprašanje, toda iz vsega se vidi, da se je pojem religije socialistom povečini izmaličil. Mož dokazuje, da tudi v marksizmu tiči religija, ko vendar ni nobene dvoma, da je marksizem načelno gol materializem, kar pa je v njem navidez smotrnih elementov, da so ti le preostanki iz mladih dni Marxa-hegeljanca.

Izjave posameznih socialistov o socialnem pomenu religije so torej pač dokaz, kako očitna je moč religije, a varljivo bi bilo laskati si z veselim upanjem, da se bo socializem skoraj »pokristjanil« . . .



Kdo bi dejal: Ali je sploh mogoče, da bi se socializem »pokristjanil«? Ali si nista socializem in krščanstvo bistveno nasprotna?

Odgovor je odvisen od tega, kaj kdo poimenuje z izrazom socializem. Materialistični marksizem je brez dvoma v bistvenem nasprotju s krščanstvom, pravitako je socialna demokracija dejansko krščanstvu sovražna. Toda ko gre za pokristjanjenje socializma, gre prav za to, da socializem izloči iz sebe Marxov materializem kakor tudi socialnodemokratično sovražnost do vere. Saj prav to zahteva Hans Müller, ko zahteva, da socializem revidira svoje nazore o religiji. A tudi potem je še pojmovanje socializma jako široko. Ako omejimo pojem socializma na kolektivizem s splošno, četudi ne

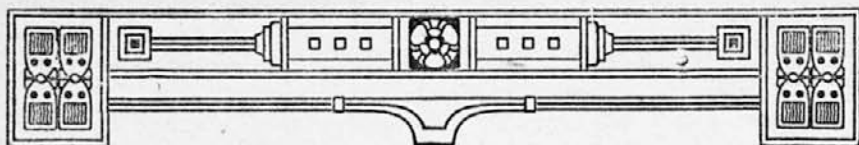
nasilno ekspropriacijo, bi bilo seveda težko, če ne nemogoče, tak socializem strniti s krščanskimi etičnimi načeli o individualnih pravicah in socialni blaginji.<sup>1</sup> No, socializem že tudi mnogi socialisti dosti širše umevajo. Odkar je rekel Bernstein, da mu cilj ni nič, vse le gibanje, je socializem mnogim predvsem odpor proti kapitalizmu, boj proti izkoriščanju, teženje po zares socialni blaginji. »Kaj je socializem umstveno drugega,« vprašuje Abditus v Naših Zapiskih (VII, 1910, 203), »kakor hrepenenje po družabni pravici? Moderni socializem je doslej izvršil šele polovico svojega dela — analiziral je kapitalistiško družbo. Socializem kot znanstveni nauk bodočnosti pa je danes še nejasen, meglen. Kakšna bo oblika, ki se končno utrdi v njej, na kateri poti bo propadel in na kateri bo zmagal, kdo ve?« Celo Tuma, ki je v verskem oziru agnostik, pravi (Naši Zapiski, VIII, 1911, 43): »Socializem je le stremljenje človeštva, da se blagostanje kot predpogoj višje intelektualnosti stori pristopno vsakemu. Socializem je protest, da iz ploda dela (mase) uživa blagostanje le mal krog ljudi, da ta krog ljudi iz blagostanja ne išče vedno višjih in boljših ciljev, marveč uničuje plodove dela v razkošju ... Ta je končno visoka pesem socializma — ideja solidarnosti in svobodne individualnosti obenem.« Ko bi se socializem splošno tako široko umeval, bi seveda ne bilo načelnega nasprotja med socializmom in krščanstvom. Tako je definiral socializem že Proudhon: Le socialisme c'est toute aspiration vers l'amélioration de la société, socializem je vsako teženje po izboljšanju družbe. V tem zmislu je govoril že Lacordaire tudi o krščanskem socializmu: »Krščanski socializem spoštuje vero, rodbino in zasebno lastnino, teži pa po tem, da bi izboljšal s kolikor mogoče obsežnim združenjem materialni in нравni položaj večine ljudi.«<sup>2</sup>

V tem zmislu bi lahko govorili o pokristjanjenju socializma. Ako bi bil socializem le teženje, da se uveljavi socialna pravičnost, tedaj bi mogli socializem le pozdravljati. Zakaj odkod se je »črpal pojem o človeški pravici in krivici,« pravi Abditus, »kakor iz krščanstva? Seveda se ne smemo varati. To so še vedno le bolj akademične izjave posameznih socialistov, velika socialnodemokratska stranka pa slej ko prej oznanja z bojem proti kapitalistični družbi tudi boj proti Cerkvi in krščanstvu!

<sup>1</sup> Primeri: A. Ušeničnik, Sociologija, tretji del, C, III.: Kritika modernega socializma (331—430), zlasti: 5. Kritika modernega socializma sploh (383—406) in dostavek: Ali more biti katoličan socialist? (406).

<sup>2</sup> Primeri cit. Sociologijo, 247.





## Listek.

### Verstvo.

**Formula »vera je zasebna stvar« in radikalno dijaštvo.** — V narodno-radikalni struji slovenskega dijaštva se je pojavil razpor. Nekaterim se je zazdelo, da je program potreben revizije. Zlasti so se jim začeli vzbujati pomisleki proti programatični točki: »vera je zasebna stvar vsakega posameznika«. Ali ni v tej točki izražen le verski indiferentizem? Če je, ali ni sramotna hinavščina, oznanjati versko indiferentnost, ko bi moralo biti radikalno dijaštvo ne le brezversko, temveč naravnost protiversko? Priznati moramo, da je bil ta pomislek upravičen, zakaj nobenega dvoma ni, da je potegnila radikalna struja s principom navidezne verske svobode mnogo dijakov za seboj, ki na protiverski program ne bi bili pristali. Priznati pa je tudi treba, da so stari radikalci na zadnjem zaupnem sestanku (6.—8. sept. 1910) ta pomislek sicer s trudom, a vendar jasno zavrnil, kakor poroča »Omladina« (VII, 1910, 108, 153—158). Kaj torej pomeni radikalcem v programu formula: vera je zasebna stvar? Najprej to, da verstvo ne sme biti socialna stvar, to je, stvar kake verske organizacije, Cerkve. Zato je radikalno dijaštvo programatično proti vsaki cerkvi, predvsem pa proti najmočnejši organizaciji verstva, proti katoliški Cerkvi. »Mi smo« — tako izpoveda »Omladina« (1910, 98) — »organizovana kulturna skupina mladih ljudi, hoteča dati narodu razumništvo, ki bo spo-

sobno vzdigniti narod iz objema fanatične in dobičkarske rimske cerkve.« Toda pomen formule sega še dalje. »Ko bo postalo verstvo privatna zadeva vsakega, si bo vsakdo po svojem razumu storil verski nazor. Vprašanje pa nastane, bo li se ta verski nazor res verstvo, oziroma zasluži tak nazor označo verstva? Če bo imel vse znake verstva (vero kot princip spoznanja in vsebinsko vero v Boga in posmrtno življenje), potem je to seveda verstvo. Toda teh znakov ne bo, ne te vsebine... Zatorej bo morala odpasti tudi današnja označba: verstvo. Tudi z besedo samo bo torej treba obračunati, ker sicer se mešajo pojmi... Naše stališče ni torej versko indiferentno, ampak brezversko in naše delovanje stremi na vse zadnje proti verstvu!... Boj takozvanih liberalnih strank proti klerikalizmu je frazerski in klavern. Ne proti veri, proti klerikalizmu smo (pravijo)... Premišlujte pa (našo) formulacijo tudi vsi tisti, ki se včasih v svetih trenutkih iznebite tako pametne, kakor je n. pr. mnenje, da more član naše organizacije biti tudi klerikalec — katolik. Ker smo se izrekli za to, da bodi verstvo privatna zadeva in ker to danes še ni, pomenja stavek (vera je privatna stvar) toliko, kakor da bomo delali na to, da izgubi duhovništvo svojo moč. In to je mogoče le, če bo naše delo takšno, da izpodkopljemo vero. In to dosežemo s kulturno izobraževalnim delom.« To je potemtakem program slovenske radikalne omladine. Program je jasen.

Formula »vera je zasebna stvar« pomenja torej radikalni omladini boj zoper Cerkev, a tako, da je ta boj le prva stopnja, prva etapa v boju zoper vero; cilj je: uničenje vere.

Opomniti bi pa bilo tu, da socialisti to formulo nekoliko drugače umevajo. Vera je zasebna stvar, to je njim toliko, kakor da država ne sme priznavati verstvu nobenega javnega vpliva, torej ne na zakonodavstvo, ne na šolstvo, ali da mora biti država in javno življenje »laično«, brez vere, brez Boga. Ne brani pa ta formula, da vsak veruj, kar mu drago, in tudi ne, da se pristaši iste vere družijo v verske družbe. Tem družbam priznava formula popolno svobodo v mejah splošnega društvenega prava. Tako ta formula pomenja blizu isto kar formula: ločitev Cerkve in države. A zopet dejansko tudi socialisti hočejo več, kakor pa formula pove, namreč isto kar »Omladina«: uničenje vere.

### Filozofija.

**Monizem.** — Fr. Klimke je napisal veliko delo o monizmu (*Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Freiburg im B. 1911, XXIII + 620). V njem kritično preiskuje metafizične in spoznavne podlage monizma. V posebnem delu bo presodil monizem še v religiozno-etičnem oziru. Delo je pisano z vso moderno akribijo. Morda podamo o njem daljše poročilo. Tu bodi omenjeno le troje. Ker je dandanes monizem moda, bi lahko rekli, da je tudi krščanski svetovni nazor monističen, saj uči en princip vesoljstva (kavzalni monizem), dočim uči navadni monizem notranjo enoto vesoljstva (konstitutivni monizem). Seveda krščanski filozofi ne rabijo tega izraza, marveč jasno izpovedajo, da so theisti, to je, da priznavajo osebnega Boga, Stvarnika vesoljstva. Sicer

je pa monizem malo monističen. Monist profesor Drews sam navaja 15 monizmov. To mu je dokaz plodovite svobode monistične misli, toda svoboda še ni resnica! Kar se tiče resnice, je drastično, a pravo povedal H. St. Chamberlain, da »vsak (konstitutivni) monizem, bodi tak ali tak, končno vodi do popkarstva, kjer mine vsako dejanje uma in srca.« (Popkarji so bili srednjeveška pravoslavna sekta, ki je učila, da človek doseže višek spoznanja, če mirno brez misli in dela žedi in gleda s sklonjeno glavo na svoj popek. Chamberlain torej hoče reči, da končno mora vsak monist obstati pri sebi kot cilju in središču vesoljstva, tedaj ga pa mora miniti vse hrepenenje po spoznanju in dejanju, ker preko cilja nima več hrepenenje nobenega zmisla in nobenega gona.)

### Socialno vprašanje.

**Socializem na Balkanu.** — Ruski socialist N. Trotzky poroča v »Kampfu« (1. novembra 1910) o razvoju socializma na Balkanu. 9. januarja 1910 je bila v Belgradu prva socialno-demokratska konferenca za evropski jugovzhod. V svoj program je postavila politični ideal: federativna balkanska republika. Seveda, pravi Trotzky, so balkanski socialisti še mnogo preslabi, da bi mogli ta program udejestovati. Delavske organizacije na Balkanu so sploh šele zadnjih 7—8 let. Največje zlo, ki jih ubija še mlade, je — nesloga. Tako so se razcepili bolgarski socialisti v nebroj strančic. Sedaj sta dve glavni: radikalni »tesnaki« in združeni »široki«, liberalni ter socialisti-progresisti. Drugo zlo je, da prevladujejo v vsej balkanski socialni demokraciji inteligenti, a ne proletarci. Tretje zlo pa je, da nimajo še nobenih parlamentarcev, dasi so »malone vsi ministri bivši socialisti«. Bolgarski »tesnaki« imajo 56 krajevnih

organizacij, 2126 članov, med njimi 1519 delavcev. K organizaciji spada tudi učiteljska zveza z 851 člani. Strokovna organizacija obsega 13 strokovnih društev s 172 krajevnimi oddelki in 4600 člani. Imajo tudi posebno knjigarnico, ki izdaja socialistične brošure. Celo prvi del »Kapitala« že imajo v bolgarščini, in sicer kar v dveh prevodih. Srbski socialisti so povečini marksisti. Strokovno je organiziranih do 5000, politično polovica.

**Seksualni problem.** — V »Aaru« (l. 1910, zvezek 3.) obravnava dr. med. J. Weigl vprašanje: moderna etika in seksualni problem. Krščanstvo je učilo samozatajevanje, moderna etika pa je povzela iz poganstva razbrzdani hedonizem in dovoljuje človeku, da »se izživi«. Seveda je to mnogo lažje, toda ali je pa ta etika res »življenska etika«? V vse kroge, tudi že na kmete se širi pod vplivom modernih etičnih principov »bela smrt«, ki uničuje življenje v kali. Na Francoskem se grozeče bliža ljudska katastrofa. A tudi na Nemškem in Ogrskem se že kažejo znamenja propada. Sega pa vse obdobje vredna praksa, ki mori življenje, vse dalje. O tem se lahko prepriča vsak, ki pogleda ta ali oni židovski list. Iz reklame je razvidno, da se cele tovarne bavijo s takimi nenravnimi pomočki. Krošnjarji jih nosijo po svetu, kakor nosijo milo in razno drobnjav. Tako je zla teorija rodila prokletstvo, ki se bo kruto maščevalo na narodih.

#### Literarna kritika.

**Dr. M. Murko: Zur Kritik der »Geschichte der älteren südslavischen Literaturen«.** An die Leser des Archivs für slavische Philologie. L. Schwentner, Laibach 1911. 8<sup>o</sup>, 36 str. — Murkovo znamenito delo o starejši južnoslovanski literaturi, ki je našlo tako med Slovani kakor tudi med ino-

stranci soglasno priznanje, je neki mladi Srb v Srbskem knj. glasniku predlanskim prav neslano napadel. Isti mož je ponovil napad z enako vsebino tudi v zadnji številki Archiva, ki ga urejuje Jagić. Da je tak pamflet sprejel celo Jagić, je vzbudilo splošno začudenje. Murko, ki je na prvi napad molčal, se je sedaj čutil prisiljenega, da se proti neosnovanemu in naravnost prostaškemu napadu zagovarja. Pričujoča brošura ne velja toliko Srbu Čoroviću, ki je kritiko pisal, temveč Jagiću, ki je kritiko priobčil. Čorovićevo očitiranje se nanaša pravzaprav le na posamezne malenkosti, ki jih izkuša pobijati, na celoto knjige se ni imel poguma spraviti, razen v par besedah, ki jih je izustil brez dokazov. Murko mu odgovarja s primernim sarkazmom po vrsti na vsa očitanja in mu stavek za stavkom pobija s temeljitimi protidokazi. Zagovor se je Murku sijajno posrečil, kar pa ni zanj nobena težava, saj je na literarno-historičnem polju velik strokovnjak, ki odvaga sto takih kritikov kakor je Čorović.

Dr. A. Breznik.

**Nekaj opomb o koroškem narodnem pesniku in pisatelju Andreju Schusterju-Drabosnjaku.** — V programu celovške gimnazije (l. 1909.) sem objavil razpravo: »Beiträge zur Volksliteratur Kärntens«, kjer je ostala nepopravljena velika tiskovna napaka: Drabosnjak. Kako se glasi hišno (vulgarno) ime Schusterjevo?

Prej (v »Časopisu za zgodovino in narodopisje«), l. 1907., v Grafenauerjevi razpravi »O duhovni brambí« sem pisal: Drabosnjak. Ker se pa v ohranjenih rokopisih, v bohoričici pisanih, večinoma nahaja »Drabosnjak«, sem prevzel v razpravo: Drabosnjak. Prepričal sem se pa, da je edino pravilno pisati: Drabosnjak. Zakaj? V krstnih in poročnih knjigah se dosledno piše: Dräboßinjägg, Dräboßinjagg, Dräboßinigg,



Draboŋnig; torej povsod  $\beta$  za slovenski s. Tudi ljudstvo dosledno izgovarja s. Schuster pač ni dosledno rabil Bohoričev. *f* za *s* in *s* za *z*. Torej je pisati: Drabosnjak. Droboznjak (o namesto *a*) pa je res tiskovna napaka, čeravno tega noče verjeti kritik »Ljubljanskega Zvona« g. Ciprijan Korošak. Etimologije imena ne vem razložiti.

Kje je Drabosnjakov rojstni dom? Izstopimo v Vrbi ob Vrbskem jezeru! Nato krenemo po cesti v Dvor (Kranzelhofen), popolnoma slovensko vas. Nato leze pot navkreber proti Kostanjam. Hodimo skozi »Spodnje in Zvrhnje Jezerce«. Namesto pa, da bi šli na Kostanje, krenemo na levo in pridemo v kraj, ki se imenuje Drabosnje. V starih listinah se bere: Draboŋniach — torej v Drabosinjah — Drabosnjah. Tukaj sta dva kmeta, ki se imenujeta »spodnji« in »zvrhnji« (= gornji) Drabosnjak. Pri »zvrhnjem Drabosnjaku« se je porodil 6. maja leta 1768 naš kmet-poet Andrej Schuster. V krstnih in poročnih knjigah je ime dosledno pisano: Schuster. Pisatelj sam pa se je pisal: Schuefter (vide »Marijin pasijon« naslovno stran ali pa na koncu »Svorenjega OBaCeja« v. 399—402: »Jas se shribam Andrejas Shueftar Pa jas she knism (=niseim) zuo (=zelo) Itar Jas mam ane srednje liete (=leta) Te raime sim naredov per moimi dele po lete«,

ali pa v drugi knjižici na koncu »žavbe«: »Tu je napraulano od Andreja Shuefterja Drabosniaka (sic!) eniga Paura v Koratane«). V pisavi imena sem se torej ravnal po krstni knjigi.

Ko naštevam (str. 6. omenjene razprave) različne rokopise (prepise) Drabosnjakove pasijonske igre, sem omenil na str. 7., da so igro igrali v različnih krajih Koroške in da so se tam, kjer so jo igrali, tudi ohranili prepisi. V opombi (str. 7.) pa omenjam, da je tak prepis poslal vseučiliški profesor

v Freiburgu v Švici, dr. Pr. Lessiak, g. vseučilišnemu profesorju dr. Karolu Štreklju v Gradcu. To pa ni prepis pasijonske igre, ampak je zopet druga igra, ki jo je Schuster prestavil iz nemščine, dosedaj neznano Drabosnjakovo delo. Prof. dr. Lessiak mi o tem poroča: »Die Handschrift, die ich Prof. Štrekelj übersandte, enthält nicht ein Passionsspiel (abgesehen von einigen Szenen), sondern ein »Amonspiel«, wie man es hier nennt (dr. Lessiak je doma na Kostanjah), dh. ein Spiel von Aman u. Esther, das ebenfalls von A. Schuster übersetzt wurde.«

To delo zopet priča o pridnosti našega »koroškega Hesioda« na polju ljudskega slovstva. Več o njem o drugi priliki. — V Celovcu, 1. februarja 1911.

Dr. Fr. Kotnik.

### Literarne vesti.

Izmed letošnjih publikacij »Slovenske Matice« imata znanstveno vrednost dve knjigi. Prva je dr. Bog. Vošnjaka: Ustava in uprava ilirskih dežel (1809—1813). Žal, da nas le-ta ni kaj zadovoljila. Pričakovali smo kulturne slike o ustavnih in upravnih razmerah ilirskih dežel za francoske okupacije, dobili pa smo pravno študijo o javnem pravu francoskega cesarstva in prispevek k nauku o recepciji tega prava v ilirskih deželah. Zdi se nam, da je pisatelj predač posegel. Prav je, da je proučil razvoj francoskega javnega prava, ni pa bilo treba teh svojih študij nam podrobno razlagati. Za nas naj bi bil v uvodu kratko začrtal splošne osnovne misli Napoleonovega sistema, v knjigi sami pa naj bi opisal ustavo in upravo ilirskih dežel. Tako pa nam daje v celem prvem delu knjige (3 do 107) nekaj pravni kolegij s pariške univerze o zgodovinskem razvoju francoskega prava, in še v drugem delu

cele razprave iz del francoskih pravnikov. Ko bi bil ohranil pisatelj vse pripravljavne študije zase in nam podal le to, kar izraža naslov, bi mu bila brez dvoma velika večina čitateljev bolj hvaležna. V sedanji obliki s tolikim balastom pa je knjiga težko užitna. — Druga znanstvena knjiga je prof. dr. M. Potočnika »Koroška«. Ta knjiga se lepo in lahko čita in jo bodo matičarji gotovo radi brali. Toda če je pri prvi navidezne znanstvenosti preveč, je tu po našem mnenju prave znanstvenosti premalo. Nekaj več virov bi pa vendarle sodilo v knjigo, ki jo izda »prvi slovenski kulturni zavod«. Tu intam se nahajajo v knjigi tudi navivne refleksije, ki si jih vnet rodoljub sam lahko dela, a ki bi jih zgodovinar najbolje opustil (prim. str. 11<sup>2</sup>, 47<sup>1</sup>, 70 itd.). Slike so silno borne, tisk zamazan. — Marljivi raziskovavec slovenske umetnostne zgodovine V. Stejska je izdal v posebnem pomnoženem ponatisku svojo zanimivo razpravo iz »Dom in Sveta«: Slikar Janez Wolf (1825—1884). Knjižica (121 str.) obsega Wolfovo življenje, njegova dela (v tekstu je 16 fotografičnih posnetkov raznih Wolfovih del) in deloma tudi njegovo korespondenco, iz katere je razviden velik Wolfov vpliv na celo generacijo slovenskih umetnikov. Naj bi naš zgodovinar započeto delo nadaljeval, da dobimo tako v doglednem času zgodovino slovenske umetnosti. — M. Ljubša je napisal v nemškem jeziku večje zgodovinsko delo (247 str.) o pokristjanjenju sekovske škofije. O delu še izpregovorimo. — Izšel je »Društveni govornik« (Priloga »Duhovnemu Pastirju«) II. zv. Uredil Al. Stroj. V njem je 15 razprav (zlasti socialne vsebine), primer-nih za predavanja po društvih, n. pr.: Banka in borza in njih vpliv na go-

spodarsko življenje (Ivan Podlesnik); Izobrazba in vzgoja obrtne mladine (Al. Stroj); Kmečki stan in lastninska pravica (dr. I. Žitnik); Umetnost v izobraževalnih društvih (dr. K. Capuder); Zadrugištvo (Vi. Pušenjak); Zahteve agrarne politike glede na kmečko kulturo (kom. svetnik Fr. Povše). — Val. Podgorc je priredil novega slovenskega Goffina (574 str.). — »Zbor duh. mladeži zagrebačke« je izdal za dijake »verski kazipot skozi srednje in visoke šole« z naslovom »Katolički Dja k«. Krasna knjiga (v obliki molitvenika) je več kakor molitvenik. Razdeljena je v tri dele: Iстина, Put, Život. Prvi del tolmači vero in nevero (z apologetično literaturo), drugi etiko o stranpotih in zablodah dijakov ter o poti kreposti, tretji je posvečen praksi krepostnega življenja. Knjigo tudi slovenskim dijakom toplo priporočamo (vez. po K 1'60 in K 2'60). — »Was ist die cyrillo-methodeische Idee?« Pod tem naslovom je izšla češka knjižica tajnika velehradske akademije Ad. Jaska o uniji sedaj tudi v nemškem jeziku (Velehrad 1911). Knjižica obsega blizu isto kar spis prof. dr. Grivca »Vzhodno cerkveno vprašanje« (1909). Dodejano pa je poglavje o velehradski akademiji z nje pravili.

#### Glasnik »Leonove družbe«.

Predavanja: 12. januarja 1911 je predaval urednik Cankar Izidor o strujah moderne francoske literature; 8. februarja pa dr. Adlešič J. o agrarnih razmerah v Bosni. — Nov redni član: Prof. dr. Srebrnič I., ravnatelj malega semenišča v Gorici. — Nov podporni član: Miklavčič Fran, konzularni uradnik, Auckland (Nova Zelandija).



