



LETNIK IX.
ZVEZEK IV.

KATOLIŠKI OBZORNIK

IZDAJA _____

— LEONOVA DRUŽBA —

UREJUJE _____

DR. ALEŠ OŠENIČNIK

V LJUBLJANI, 1905

TISK K. ŠEBEK NASL.

V POSTOJNI _____

Vsebina IV. zvezka.

	Stran
Pravi in nepravi monizem, <i>(Franc Terseglav)</i>	321
O sodobnem stanju descendenčne teorije. <i>(Bogumil Remeč)</i> .	
2. Stainostna podmena	329
Naši ideali in demokracija. <i>(Dr. Ales Ušeničnik)</i>	334
Verski, zlasti katoliški motivi v Schillerjevi poeziji. <i>(Dr. Josip Debevec)</i>	363
Moderna veda in religijsko vprašanje. <i>Dr. Jan. Ev. Krek</i>	373
K glagolskemu vprašanju. <i>(Dr. Josip Gruden)</i>	390
Odkod življenje? <i>(A. U.)</i>	396
Še enkrat Haeckel kot filozof. <i>(Franc Terseglav)</i>	405
Pojasnilo. <i>(Dr. M. Murko)</i>	408
Iz književnosti.	
Občna metafizika in ontologija. <i>(Dr. Fr. Žigon)</i>	410
Po desetih letih. <i>(A. U.)</i>	418
Od Leona do Pija. — Krščanski detojuh. — Piščalka za abstinence, plavec in pijance. <i>(A. U.)</i>	420
Janežič Bartel: Nemško-slovenski slovar. Četrta izdaja. Knjige družbe sv. Mohorja za l. 1905	422
To in ono.	
Ideje in dejstva	423
† Fra Urgo Martič. — Nov vaeoslavanski časopis. — Družba sv. Mohorja	424





Pravi in nepravi monizem.

Če odpremo knjige starih modroslovcev, se vtopimo v njihove silne misli ter se v duhu uživamo v njihova dela, se nam, odkar je veliki grški modroslovec Anaksagoras zaklesal v zgodovino modroslovja besedo νοεσ um, blesti nasproti iz vsake strani veličastni in tolažilni nauk o svetovnem umu, kozmični inteligenci, o prvem počelu vsega, o Bogu. Boga je spoznal Aristotel, ko je iz gibanja izvajal prvo gibajočo silo, Boga je učil Platon, ko je zagledal vso lepoto in resnico utelešeno v pralepem in praresničnem Bogu, Boga je čital sv. Avguštin v knjigi srca, ki ne najde miru, dokler ne počije v njem; polni hvale vseumu in vsevolji, Bogu, so folijanti krščanskih sholastikov. Odkar pa je judovski mislec, globoki, a tako silno hladni, skoro brezčutni in mrzli Spinoza vrgel med svet misel o eni sami substanci, vseobsegajoči in večni svetovni substanci, je krščanstvu nasprotno modroslovje pograbilo ta nauk, ga izpremenilo, izpopolnilo, natančno razkrojilo, a temeljno idejo obdržalo, in tako se je razvilo sčasoma novo svetovno naziranje, ki mu pravimo *monizem*. Monizem pomeni enotnost; po enotnosti hrepeni naš um, ki izkuša vse, kar je raznolično, izvesti na enoto; enotnost zahteva znanstvo, ki zasleduje vedno enostavnejše, enovitejše in splošnejše naravne zakone. Moderni monizem uči, da ni nadsvetovnega stvarnika, najvišjega, svet ustvarjajočega, a od sveta bistveno različnega bitja, ampak da je vse le eno, da je vse le ena svetovna substanca, ki se javlja kot snov (materija) in sila. Vse, kar se pojavlja, je le gibanje, mehanika atomov, najmanjših delcev, v katere razkrojimo snov. Odkod atomi in odkod gibanje, o tem moderni monizem ne razglablja, oboje mu je večno in nujno. Zakon o ohranitvi snovi pravi, da ne nastane nobena snov nanovo, ampak iz že obstoječe, in da nobena snov ne izgine. Zakon o ohranitvi sile pa uči, da nobena sila ne premine in nobena ne nastane nanovo. Torej je snov in njeno gibanje večno in

nestvarjeno, oboje je absolutno. Na tej podlagi ustvarja monistično svetovno naziranje ves svet, po mehanskih zakonih vse razvija iz nepopolnega v popolno, iz nižjega do višjega.

Zadnji vzrok razvoju pa niso nameni, moč stvarnikova, ki namenoma vsemu da že naprej v božjem umu določene oblike, ampak snov sama, ki sama iz sebe po tvarnih zakonih ustvari organizme. Tako se je substanca, razvijajoč se sama, izločila v ves ta bajni svet, ki ga zremo pred seboj, in je celó iz sebe razvila um, ki je po naziranju nekaterih monistov le produkt snovi, po drugih pa le neki pojav svetovne substance, ki se nam javlja v dveh pridevkih, v razsežnosti in v umu.

Prikupljiv, navidez lep in enostaven je ta nauk, boleha pa na istih notranjih hibah, kakor sirovi materializem in razvojni panteizem nemških modroslovcev v I. polovici preteklega stoletja. Da moderni monizem hira, priča dejstvo, da ni dveh monistov, ki bi eden z drugim soglašala v tem, kaj vse pomeni substanca, kakšna je in kako se nam javlja njeno bistvo. Najmodernejša filozofija pa sploh ni mehansko-monistična. Psiholog in fiziolog Wundt in prof. Paulsen menita, da je zadnji vzrok sveta volja; osnovala sta takozvani *voluntarizem*; modroslovec Eucken govori o neki nadsvetovni osebi in duši. Haeckel pa, ki mu je misel na Boga zoprna, znaša iz vseh modroslovcev svoje sračje gnezdo, ki ga imenuje s prikupljivim imenom monizem.

Je pa še precej naravoslovcev, ki jim monizem ni modrost modrosti in ki jasno in odločno priznavajo nadsvetovni vseum, Bogá, med njimi znameniti naravoslovec Reinke, profesor botanike v Kielu. Ker je dandanes vsaka modroslovna misel, ki jo izreče naravoslovec, pomenljiva in večkrat odločilna, podam nekaj idej tega modernega filozofa o monizmu in Bogu.¹⁾

Da Bog, nadsvetovni um, resnično biva, razbere naš um jasno in najbolj prepričevalno iz delovanja sil v živih bitjih, v organizmih. Najbolj razumljiva nam bodo živa bitja, če jih primerjamo s stroji. Kaj je stroj? Stroj je umeten delotvor človekov, ki služi v to, da opravlja mehanično delo. Delovanje strojev

¹⁾ Primeri: I. Reinke: *Die Welt als That*; Berlin (Gebr. Gaelt 1899., zlasti: Kap. 22.: Ziele und Zwecke in der belebten Natur (pag. 246–258), Kap. 23: Die Maschinentheorie der Organismen (pag. 259–266), Kap. 24: Die Dominanten (pag. 267–283), Kap. 25: Die Kosmische Intelligenz (pag. 284–325). V. Abschnitt Kap. 34: Monismus und Dualismus (pag. 449–469).

obstoji v tem, da izpreminjajo smer mehanične energije ali pa da izpreminjajo eno vrsto energije v drugo, n. pr. gorkoto v gibanje. Delo stroja obstoji v izpreminjanju energije. Stroj vzprejema od zunaj energijo, pa jo zopet oddaja. Žepno uro giblje n. pr. sila razteznosti peresca; če jo navijemo, peresce stisnemo skupaj, s tem da prenesemo nekaj sile naših mišic na uro. Kar pa je pri stroju najvažnejše, je to, da služi v gotov namen; vsaka vrsta stroja ima drugi in že naprej določeni namen. Izumitelj in izdelovalec stroja vsak najmanjši del stroja prilagodita njegovemu namenu in delu, ki je bo opravljal. Stroj se celó lahko sam regulira, kakor vidimo pri ventilih. Vse pri stroju pa je odvisno od sestave njegovih delov. Sestavo teh izključno določi le um človekov, um iznajditeljev. Vsak stroj ostvarja misel izumiteljevo; kar je ta nameraval, stroj tudi opravlja. Izumitelj pa zato ne uniči naravnih zakonov in sil, tudi se ne stavi ž njimi v nasprotje. V uri n. pr. je vse v vzročni zvezi in se vse vrši popolnoma naravno; nihče ne bo dejal, da je človeški um, ki je uro sestavil, s tem prekinil naravne zakone. Toda na vsak način je človeški um pri strojih naravne zakone uklonil in jim je dal gotovo smer in določil pot. Slepe sile same bi ure ne sestavile, pač pa to zmorejo sile uravnane od inteligence.

Ozrimo se sedaj na živa bitja, na organizme. V njih najdemo vse temeljne lastnosti strojev. Rastlinska stanica je brezdvomno podobna stroju, ker izpreminja žarečo energijo solnca v kemično; organizmi z neznansko natančnostjo vedno ponavljajo ista dela, iste funkcije; energijo asimilirajo in če jo vso izdajejo, ne da bi jo več mogli nadomestiti, umro. Največji nezmisel je, če se hoče razloček med živimi in neživimi bitji izvesti na to, da imajo živa bitja le drugačno razporedbo najmanjših sestavnih delcev kakor neživa, razloček je ta, da imajo organizmi sestavo strojev. Kajti, če premine kaka žival, ima še vedno svojo molekularno sestavo kot prej, le življenja ni več v njej, kakor ima tudi žepna ura še vedno sestavo stroja, če počí pero in ne more več teči.

Organizem sestoji iz različnih delov, ravnotako stroj. Ti deli funkcionirajo po gotovem načrtu. Kakor pa je lahko različna sestava strojev, ki opravljajo isto delo, n. pr. različne ure, ki vse kažejo čas, pa so lahko napravljene po najrazličnejših sistemih, tako so tudi živa bitja istega rodu raznolična in raznovrstna.

Organizmi in stroji delujejo z fizičnimi in kemičnimi silami, iz česar pa ne sledi, da so te sile same ustvarile organizme; to trditi bi bilo ravno tako nespametno, kakor če bi kdo dejal, da zadostujejo lastnosti železa in jekla zato, da nastane kaka ura. Kakor se stroji lahko sami regulirajo, ako jih človeški um v to uravna, prav tako živa bitja.

Mnogo stvari je pa, ki ločijo živa bitja od strojev. Predvsem sestava snovi, potem pa to, da organizem samega sebe sestavlja in izpopolnjuje. V kali, v semenu leži nujnost, da se kal mora razvijati do gotovega, naprej določenega organizma. Vsled podedovanih sil dela organizem sam na sebi, se samega povečuje in iz svoje notranjosti razvija v popolnem soglasju svoje delce. Najbolj pa loči organizem od stroja ploditev. Moč samotvorjenja se v ploditvi poveča do neizmerne količine — iz enega organizma se rodi nebroj drugih.

Plojenja in podedovanja lastnosti enega organizma na drugega nobeno monistično naziranje ne more razložiti, če se ne zateče k neki svetovni sili — odkod pa ta sila, ne pové noben monizem in noben panteizem.

Zato je treba v organizmih razen fizičnih in kemičnih moči (energij) tudi ravnajoče sile, ki se da primerjati z umom iznajditeljevim, ki zasnuje in sestavi stroj. Ta sila uravnava naravne moči, ki delujejo v organizmih, in jim daje gotovo smer — deluje pa čisto vzročno. Fizične in kemične moči opravljajo v živem bitju gotova dela in funkcije, katera dela pa, to določuje ravnajoča življenska sila. Ta se najbolj javi v razvoju živih bitij. Razvoj živega organizma iz njegove kali ne more biti mehaničen proces. Vsak mehanični pojav se da obrniti; stroj izpreminja gorkoto v gibanje, iz gibanja pa se zopet lahko producira gorkota, a razvoj organizma se ne da obrniti, žival pod nobenim pogojem ne more več preteči zopet svojega razvoja nazaj do kali, se ne more več razviti navzdol do zametka, kar priča, da razvoj ravna življenska notranja, na gotov cilj namerjena sila.

Kakor torej opazujemo, da stroji udeležujejo gotove namene in iz tega sklepamo na višji vzrok, ki je v njih utelesil svoj um, tako tudi isto sklepamo, če premišljujemo o zadoščujočem vzroku organizmov, živih bitij. Ravnajočo silo v živih bitjih naš um logično navede na najvišji nadsvetovni um, na transcendentarno inteligenco, na Boga.

Ugovori, ki jih imajo monisti proti takemu nadsvetovnemu umu, so težko umljivi. Morda se nam nobena stvar ne zdi taka uganka kakor ta, da kdo taji Boga. In zares tudi najbolj ateistiški, brezbožni monisti kakor znani Haeckel, uvajajo namesto Boga še bolj skrivnostne in pred vsem medle in nejasne pojme, ki božjega ne morejo nadomestiti. Kaj pa je n. pr. tista **s**ubstanca, na katero se sklicuje Haeckel? Kaj je svetovna sila? Ali je morda pojem sile lažje umljiv kakor pojem Boga? Kaj naj pomeni „immanentna svetovna duša“, kaj „oživljeno svetovje“, o katerem tudi govori Haeckel, dasi isti hip življenje zopet istoveti s fizičnimi pojavi? Ali je morda svet bolj razumljiv in Bog manj potreben, če pripisujemo že snovi zavest? Odkod pa ta zavest?

Pravijo, da je pojem Boga čisto nadsvetoven. Da, ali pa ima kaj zmisla kak bog, kaka prasubstanca, kaka prasila, ki bi bila istovetna s svetom? Mi hočemo razlage svetovja in iz njegove sestave sklepamo na um, ki je vseobsežen in neskončno popoln, tu nam pa za razlago ponujajo svetovje samo. Svet ni Bog, tudi ne pojav njegovega bistva ali pa izraz njegove substance, ker svet je boren, nezadosten, naš um slab in nujno zahteva svet izpopolnujočega stvarnega vzroka, ki izključuje vsako nepopolnost.

Prav tako je neumljiv ugovor, da je pojem Boga le neka podoba, simbol. Zakaj pa vsakdo prizna realnost in istinitost pojma sile, ki ni nič manj simboličen? Pravijo tudi, da je pojem Boga nadnaraven. Potem pa je tudi vsak človeški um, ki zna uravnati naravne sile, nadnaraven! Ali zato ni človeškega uma? Nadsvetovni um, trdijo drugi, je nasproten naravnim zakonom. Tudi to je le izgovor. Če ni nasprotno naravnim zakonom, sestavljati stroje, tudi ni nasprotno sestavljati živa bitja. Nadsvetovni um se poslužuje naravnih zakonov, ker jih je sam dal in postavil. Če pa sila ravna in ž njimi udejstvuje namene, tvori v velikem to, kar v malem dela tudi človeški um.

Dosti jih je, ki Boga nočejo priznati, češ, da je izven vsega izkustva, empirije. Toda ni samo to res, kar izkusimo, še bolj resnično je to, kar moramo nujno sklepati. Kakor nobeden ne bo umetnin pripisoval neumetniku, dasi umetnika ne vidi neposredno utelešenega v umetnini, tako tudi božjega bistva kot takega ni v stvareh, je pa v njih to, iz česar sklepamo, da so dela nadsvetovnega uma: njegov učinek so, in iz njihovega delovanja, ki

udejstvuje namene, kakršnih tvar sama ne more, sklepamo na um, ki je namene postavil.

Že Kant je rabil sledečo primeru.

Če kdo v umu zasnuje uro za ladjo, se utegne zgoditi, da ta samo v mojih mislih obstoječa ura, ako jo res začnem izdelovati, ne bo čisto pravilna; mogoče je, da nisem, ko sem zasnoval načrt te ure, mislil na posameznosti in sem kaj pogršil! Če pa stopim na ladjo in vidim vse natančno določeno in uravnano, kompas urejen in pravilen, vse instrumente, s katerimi se določi meridian i. t. d., če zapazim ta red, takoj na hip vem, da na ladji mora neke bivat ladjina ura. Nisem je nikjer videl utelešene, toda povsod sem videl njene učinke. Tako je tudi z Bogom. Lahko pogršimo marsikateri njegov bistveni znak, če si ga mislimo, — ker je nadsvetoven; če pa vidimo njegovo delovanje v stvari in v organizmih, zapisano na nebu in v našem srcu, začrtano v zgodovini razvoja živih bitij iz najmanjših početkov do krasnih živih umotvorov, če zapazimo kot potniki na ladji, osamljeni sredi oceana, red, delovanje duha v stvareh, sledove naduma, tedaj nam vsem zatrepeče srce, uganka življenja nam postane razumljivejša; in na uho nam bije resna in zamolkla, prastara in markantna beseda, zapisana v vseh kozmologijah starih narodov, zaklesana v našem umu, vdolbena v naše srce:

V začetku je ustvaril Bog nebo in zemljo. — — —

Zgodovina modroslovja je polna ekstremov, a v vseh bojih med ekstremi končno zmaga vendarle resnica v zlati sredi.

Med ekstremnim naziranjem Platonovega idealizma in jonske naravne filozofije se je gibal Aristotelov realizem in je tudi obveljal; med ekstremnimi sholastiškimi realisti in nominalisti, ki niso priznavali istinitosti splošnih pojmov, se je držal zmerni realizem Akvinca in je zmagal; ateistiško naziranje materializma ni prodrlo, kakor tudi ne Heglova ideologija — uveljavil se je končno umerjeni idealizem modernih modroslovcev E u c k e n a in drugih, ki odločno zahtevajo nadsvetovni um. A naposled se bo pokazalo, da je resnica v zlati sredi čisto krščansko svetovno naziranje — o Bogu, prvem vzroku veselstva. V tem nas potrja tudi veliki naravoslovec, a slabi filozof Haeckel. Haeckel, ki se norčuje iz vse metafizike in vere, je dodal svoji knjigi znamenito poglavje, ki govori o novi monistični veri. Na str. 388. pravi: Obožujemo trojico, resničnega, lepega in dobrega. S tem je

mož nehote zatajil vse svoje prepričanje, kajti ne lepo, ne dobro in ne resnično ni mogoče brez nadsvetovnega uma, naj si ga potem imenujemo Boga ali absolutno substanco.

Naj podam za to dokaz. V stvarih ne najdemo popolne resnice, dobrote in lepote, ampak nekaj več ali manj resničnega, dobrega in lepega. Vsako stvar merimo po popolni resnici, dobroti in lepoti, o nobeni stvari pa ne moremo izreči popolne resničnosti, vsaki pripisujemo le gotovo mero resnice. Toda več ali manj se izreka le o stvarih, ki so v nekem razmerju do neke stvari, ki ima dotično lastnost v največji meri — n. pr. bolj gorka kot druga stvar je tista, ki se bolj približa najbolj gorki. Zato mora ekzistirati nekaj, kar je najresničnejše, najlepše in najboljše. Kar pa je najbolj resnično, to je tudi — kajti če bi to, kar je resnično, ne bilo, bi ničesar ne bilo. Kar pa je v neki vrsti najvišje, je tudi vzrok vsega, kar spada k tej vrsti — najvišje bitje je vzrok vseh nižjih. Zato ekzistira nekaj, kar je vzrok vse resničnosti, dobrote in lepote. In temu pravimo Bog. Če pa Haeckel priznava kult resničnega, lepega in dobrega, mora a priori priznati pralepo, pradbno in praresnično. Da tega ni in ne more biti v stvari, je samoobsebi umevno. Materija je po svojem bistvu nepopolna, tudi če bi bila večna, ker nima v sebi nujnosti, da ekzistira, ker ni nobenega logičnega nasprotstva v tem, če bi tudi ne bila. Absolutna resničnost, dobrota in lepota mora biti nepovzročna, to pa je le nadsvetovni um, Božanstvo.

* * *

Pravo naziranje je teistično.¹⁾ Tudi to naziranje v enem oziru lahko imenujemo monistično, to pa zato, ker vse preveča le eno: delovanje in življenje enega samega absolutnega Boga. Ta Bog je transcendenten, nadsvetoven, pa je tudi — kar tako poudarjajo moderni — imamenten, vsvetoven. Nadsvetoven je Bog, ker je popolnoma različen od svetovne substance in je ta le skromna podoba njegova; kakor ne poveča lesena ploščica, ako jo dodenemo zlati, vrednosti zlate, tako bitje sveta ne dodene božjemu, ki je samo v sebi popolno, ničesar: svet je nepopoln, Bog pa vsepopoln.

¹⁾ Primeri: Gutberlet: Der mechanische Monismus.

Vendar pa je Bog vsvetoven, imanenten. Bivanje, nastajanje, trajanje celega svetovja vodi in vzdržuje stvarilni, vzdržujoči in sodelujoči vpliv božji. Obenem je pa nadsvetovni um končni namen svetovju. Le zato so in ekzistirajo stvari, ker izražajo božje bistvo in je njihovo idealno notranjo možnost udeleževal Bogu s tem, da jih je ustvaril. Nadsvetovni um je tudi zategadelj imanenten, ker je povsod, vse obsega in vse svetovje prešinja s svojim umom. Seveda neposredno s čuti ne zaznavamo te imanence, te bližine božje, ustvarjajočega, vzdržujočega in vodečega vpliva — ne čutimo neposredno, kako je naša ekzistenca le v njem in po njem mogoča, toda to je umevno, ker je neskončno nad nami. Naš um ga dosega le liki orel, ki razmaha krila, se povspenja k njemu, a omaga, preden se približa solncu. Nasprotno pa ne moremo razumeti, zakaj monisti ničesar ne čutijo v sebi o tisti absolutni substanci, ki po njihovih mislih vse prešinja. In tu se pokaže nezmišelnost in praznosta monizma. Človek jim je pojav absolutnega, a ta človek v sebi ne čuti veličastva absolutnega, ampak samo čuti v svojem umu onemoglost, v srcu pa gorjé, zmote, greh. Ničesar ne more proti temu razvoju absolutnega. Njegov konec bo, da se bo razpršil v atome, se povrnil k brezčutni slepi substanci. Mi pa vemo, da tedaj v njem najdemo vso resnico, objamemo vso dobroto, zazremo vso neskončno njegovo lepoto — in tedaj bomo tudi jasno zrlí, kako resničen in upravičen je bil krščanski monizem, ki nam je skrivnostno govoril:

Bog je vse v vsem.

Franc Terseglav.





O sodobnem stanju descendenčne teorije.

2. Stalnostna podmena.

Veliko je število mož, ki so se udeleževali duševne borbe za in proti razvoju. Za Linnejem in Darwinom se je dolga, nepregledna vrsta spisov porajala, ki so se v njih postavljali resni znanstveniki v bojno črto. Za Darwinom se je palma zmage nagibala njegovim učencem vedno globočje in že so si mislili utrgati mladike iz nebotične, pa v odločilnem trenutku jim je noga zastala, da so prišli ob moč; umeknili so se in se umikajo še, da zagospoduje v njihovi deželi, v znanosti, resnica.

Dasi je misel o razvoju že rojena s človekom in je kraljevala v srcih učenih mož, ki so spoznavali naravo, vendar ji je dal življenja šele Darwin. Učenjaki so bili najprej osupli, ko so zagledali ostro začrtane misli in želje svojega srca; spočetka so se nove misli le nekako boječe oprijemali, pa ni minilo še 10 let in že je podmena zavladala s tako silo, da so profesorji izbacili iz svoje srede vsakogar, kdor ni trdil, da so se živa bitja ravno tako razvila, kakor je to učil Darwin. V letih od 1870 — 1890 sploh ni veljal za znanstvenika, kdor ni bil darvinovec. Naravno je torej, da so se vsled tega velikega terorizma oglašali le redko možje, ki so pobijali darvinizem. Skoraj pa ni najti učenjaka, ki bi bil nasproti descendenčni podmeni zatrjeval in dokazoval absolutno stalnost in nespremenljivost vrst. Misel, da se je razvoj vršil, ni našla nikdar strastnih nasprotnikov; pač so nastopali proti razvojni podmeni Wigand, E. v. Baer, Nägeli in drugi velmožje, pa jedra razvojne misli se niso dotikali, pobijali so le Darwinove nazore o vzroku, načinu in obsegu razvoja. Zlasti se je zadnjih deset let prošlega stoletja v tem obziru na polju descendenčne podmene izvršil preobrat, katerega so zakrivili novolamarkovci,

toda noben naravoslovec se ni uprl razvojni misli kot taki, še manj, da bi bil kdo skušal dokazati popolno nespremenljivost vrst.

Nihče ni od Darwina sem zastavil stalnostne podmene.

Podmeno bi morali namreč tudi pozitivno dokazati, kar je nemogoče. Mogoč je le dokaz verjetnosti, ki se izvede lahko na dva načina: a) tako, da dokažemo, da se dandanašnje vrste prav nič ne spreminjajo, b) da zavrremo misel o historičnem razvoju.

Sedaj pa pomislimo, kako težko je dokazovati popolno nespremenljivost vrst, katerih je neznanska množina; povrh se pred našimi očmi cepijo v plemena. Nobenega kriterija nimamo, ki bi določil mejo med plemeni in vrstami; iz skušnje namreč vemo, da se mnogokrat dve sorodni vrsti v anatomske in fiziološke oziru ravno tako malo ločita druga od druge kakor dve oddaljeni plemeni iste vrste. In če moramo neobhodno priznati skupni razvoj dveh plemen iz iste vrste, potem pač ne moremo logično ugovarjati skupnemu izvoru dveh vrst iz istega pradedca. Seveda moramo vse skupine živih bitij smatrati za vrste tako, kakor jih prednaša dandanašnja sistematika, sicer bi nam dosledno bile cele družine živali in rastlin le plemena iste vrste, s čemer bi pa naravnost priznali razvoj. Direktno dokazovanje, da so današnje vrste nespremenljive, nima pomena, ker teh vrst ne poznamo več ko morebiti par tisoč let (domače živali), nekatere celo šele par let, tako, da ne moremo trditi prav nič o njihovi stalnosti, ker ničesar ne vemo iz njih prošlosti.

Indirektno dokazujejo stalnostno podmeno več ali manj tisti, ki pobijajo descendenčno misel. Ne bom govoril o možeh, ki so zavračali darvinizem, prej naj izpregovorim le o najnovejšem nasprotniku descendenčne podmene, o A. Fleischmannu, profesorju zoologije v Erlangenu.

Fleischmann¹⁾ umeva descendenčno podmeno tako, da so se razvila vsa bitja iz skupne praelice, bodisi naravnost ena vrsta iz druge, bodisi kot veje velikega drevesa.

Najprej poudarja, da nahajamo v živalstvu mnogo tvornih slogov, po katerih so ustvarjeni tipi. In vsak tip ima zase svojo samostalnost, brez ozira na druge, slično kakor so n. pr. neodvisni stavbinski slogi drug od drugega. Ker naravoslovci splošno pri-

¹⁾ A. Fleischmann: Die Descendenztheorie. 1901.

znajajo to okolnost, zato se Fleischmann nič ne trudi dokazati, da ni med tipi prehodov, ki bi združevali in vezali te raznolike sloge.

Natančno se pa peča s tipom vretenčarjev in dokazuje, da so posamezne skupine v tem tipu: krkoni, plazivci, ribe, ptiči in sesavci, brez zveze. On pravi: če so se te skupine razvile ena iz druge, potem so se udje teh živali tudi razvijali. Na podlagi tega razmišljanja potem trdi, da bi morali v slučaju, če se je res razvoj vršil, razvoj vsakega posameznega uda natančno zasledovati. Za primeru razmotriva ribjo plavuto in jo primerja roki sesavcev. Ob tem predmetu navaja vse mogoče hipoteze, kar so jih že iznašli, da bi na kosteh pokazali prehod, pa končno pride do zaključka, da nismo upravičeni nobene kosti v plavuti smatrati za določeno kost v roki in da so torej vse hipoteze brez empirične podlage, torej le izrodki bujne domišljije. Kakor se pa ne da dokazati prehod na tem udu, tako tudi ne drugih, prehod iz ribe v sesavca je le namišljen.

Isto je s prehomom iz plazivcev v ptiče, katerega posreduje po mnenju nekaterih paleontologična žival: *Archaeopteryx lithographica*. Fleischmann pravi, da ima ta žival sicer nekaj znakov, ki spominjajo na ptiča (perje, noge), poleg teh pa še znake, kakršne pogrešamo na sedaj živečih ptičih (dolg vretenčast rep, ploščata prsna kost, bikonkavna vretenca) in da zato ne more biti prehodna oblika. V dokaz navaja tudi mnenja znanih ornitologov in paleontologov, da je *Archaeopteryx* pravi ptič in ne med plazivci in ptiči posredujoča žival.

Nedokazana in nedokazljiva se Fleischmannu nadalje zdi trditev, da so se sesavci razvili iz plazivcev po kljunačih, in vretenčarji, ki dihajo s pljuči, iz rib. Že sami pripadniki razvojne podmene, pravi, mislijo, da so sedaj živeči kljunači le zelo preobražen ostanek onih kljunačev, ki so bili dedje sesavcev; dokler pa teh dedov ne poznamo, nima tako sklepanje nobene vrednosti, ker skušajo dokazati razvoj z namišljenimi premisami, ki nimajo stvarne podlage. Ravno tako je tudi s prehomom iz rib v pljučarje; nemogoče je zasledovati v tem pogledu kak razvoj, ker paleontologija ne nudi uporabnih predmetov, kajti mehki deli telesa se ne ohranijo.

Fleischmann nadalje dokazuje, da je nevzdržljiva razvojna podmena med najbližjimi vrstami, z razvojno zgodovino

konja, in dokaže, da je celi lepi konjev rodovnik napačen in nezanesljiv. Prvič so živali, katere smatrajo za konjeve prastariše, deloma različne od konja, tako da jih moramo prištevati popolnoma drugi skupini; rodovnik je torej le namišljen, ker so različne živali stavili v isto skupino. Drugič pa so našli od nekaterih pradedov le malenkostne ostanke, n. pr. samo zobe, tako, da iz teh ostankov nikakor ne moremo sklepati na obliko celega telesa. Povrh tudi ni nobenih podatkov, ki bi naznanjali, da so nastopali prakonji res v časovnem redu, kakor bi bil potreben, če naj oblika dokazuje razvoj.

Fleischmann je tako razrušil zlasti tiste dokaze descendenčnih pripadnikov, ki so po njihovem mnenju najbolj držali. V toliko je torej nasprotnik descendenčne misli. Nasproti Hæckelu, ki predstavlja descendenčno teorijo kot zaključek naravoslovnih odkritij in raziskav, gre še dalje in sploh trdi, da descendenčna teorija ne spada na polje naravoslovja.

Naravoslovje ima namreč nalogo opisati bitja, njihovo življenje in pretvarjanje, in mora slednje dokazati s poskusi, ki se vrše pred našimi očmi. Pri vprašanju o descendenčni pa gre za taka pretvarjanja, kakršnih ni nihče videl in kakršnih ni mogoče ponavljati. Tudi paleontologični ostanki, iz katerih bi se dalo sklepati na preobrazovanje, so tako redki in nezanesljivi, da si jih moramo vse z domišljijo dopolnjevati, ob čemer pa zaidemo iz empirijskega naravoslovskega polja v špekulacijo, ki nima nobene dokazovalne vrednosti.

Nadalje so naši čuti tako nepopolni, da nam mnogokrat ni mogoče poiskati razločkov med dvema sličnima bitjema, dasi jih ločijo prav izrazoviti znaki. Če taka bitja devljemo v isto vrsto in mislimo, da se kažejo nekateri znaki le v gotovi smeri, kakor da bi se bitje razvijalo, nimamo prav; potem namreč polagamo v bitja nekaj, česar nimajo.

Fleischmann pa tudi trdi, da o descendenčni sploh zato ne moremo govoriti, ker so pojmi vrst in rodov le pojmi, ki se v mišljenju lahko razvijajo in spreminjajo, ne da bi se spreminjala obenem njih snovna podlaga. Darwin in njegovi učenci so namreč, kakor misli, vsled negotovosti pojmov sklepali naravnost na razvoj vrst. Cel naravoslovski sestav namreč ni a priori izraz razvoja, ampak le logiški umotvor.

Iz vseh teh razlogov ni descendenčna podmena v naravoslovju upravičena, ki je po Fleischmannu le zavira v napredku, ker njeno dokazovanje zahteva mnogo moči, ki bi se sicer lahko posvetile plodovitejšemu, empiriškemu delu.

Fleischmannovo umovanje ima sledeče hibe:

1. Popolnoma prezira, da obvladuje vsako telo korelativnost udov; ako dokažemo za en ud spremembo, potem lahko sklepamo na odnose spremembe drugih udov.

2. Če naj bo descendenčna misel le podmena, zadostuje, da dokažemo njeno možnost in verjetnost. Zato ni da bi morali zasledovati razvoj vsakega bitja, ampak je dovolj, če iz nekaterih vpricho nas se vršočih slučajev razvoja, sklepamo na slično preobrazovanje v celem živem svetu. Seveda posplošenje ne sme presežati gotovih mej. Če bi ne bilo tako posplošenje dovoljeno, pridemo do popolnega skepticizma.

3. Ni mogoče dosledno zamenjavanje pojmov in njih podlage, ker bi sicer vsak pojem bil le produkt domišljije.

4. Izključno eksperimentalni način raziskavanja narave je sicer res skozinskoz znanstven, obenem pa pomenja propast naravoslovja v brezmiselno spisovanje brez vprašanja po vzroku in smotru.

Če se vprašamo, kaj je Fleischmann dosegel s svojim nastopom, lahko razvidimo iz slovstva, da je zadal zadnji udarec že itak propadajočemu darvinizmu, descendenčne misli pa ni omajal, ker je šel v svojih izvajanjih predaleč. Dobro pa je znamenje, da si upa tako ostro nastopiti proti darvinizmu mož, ki istodobno protestuje proti „reakciji“.

Sklep.

Kje smo torej v naravoslovju?

Descendenčna podmena, ki je koncem prošlega stoletja z darvinizmom začela izgubivati tla, je zopet oživila. Podpira jo novolamarkizem. S tem spoznanjem se pa širi vedno bolj tudi zavest, da razvojna ali stalnostna podmena ni v nobenem nasprotju z vero. Zato pa resni znanstveniki pusté vero pri miru, da, še celo izrecno priznavajo, da novolamarkizem vodi do vere.

Bogumil Remec.



Naši ideali in demokracija.

Moderna država se snuje na načelu svobode. Zakaj torej za Cerkev v moderni Franciji ni svobode? Zakaj nad katoličani v Franciji vihti tiranski bič nasilno jakobinstvo?

Zakaj? Zdi se, da prav zato, ker se francoski katoličani niso postavili na moderno stališče svobode!

Koliko se je trudil Leon XIII., da bi francoski katoličani pustili vse monarhične težnje in aspiracije in da bi se postavili odločno in odkrito na republikanska tla! Berite njegovo okrožnico „Au milieu des sollicitudes“ (16. febr. 1892), poslanico francoskim kardinalom (3. maja 1892) in pismo pisano grenobelskemu škofu (22. junija 1892)! Kaj si je papež vse prizadjal, da bi dokazal katoličanom, kako silno terja socialna blaginja, „ki je za Bogom v družbi prvi in zadnji socialni zakon“, da vsi brez odlašanja in omahovanja vzprejmejo republiko! Govoril je gluhim ušesom. Še maščevali so se mu bogati monarhisti in začeli krčiti roke, ki so jih prej imeli odprte za velike namene in naloge svete Cerkve! Jakobinci pa so se režali in kovali nove naklepe zoper katoličane. In bilo jim je lahko, saj so jih kovali v imenu svobode. Če se je dvignil s kake strani odpor, jim je bilo le treba pokazati na katoličane, češ glejte jih sami! ali ni klerikalizem vedna nevarnost za svobodo, za svobodno ustavo, za svobodno republiko? kdor hoče svobodno domovino, ta mora streti klerikalizem! S sentimentalnim ljubkovanjem z monarhijo so zapravili katoliški politiki svojo popularnost, obenem pa pehnili katoliško Cerkev na Francoskem v strašne stiske.

Seveda, s samim praznim priznanjem moderne države bi tudi še ne bili ničesar dosegli. Moderna tla so torišče splošne svobode, a na tem torišču je treba dela, je treba boja, zakaj na tem torišču so vsi enaki, a znaguje močnejši in močnejši je tisti, ki ima večino. Francoski politiki pa niso le ne ničesar storili, da

bi si priborili v javnem političnem življenju večino, temveč so malone vse storili, da bi jo za vselej zapravili.

Najprej, kakor smo pravkar rekli, se niso nikakor hoteli prebuditi in iznebiti sanj o minolih časih, ki so minoli in se zato ne povrnejo več. Tako so izgubili tudi zmisel za potrebe naše dobe. Naša doba je doba socialnih kriz, ki v njih mora družba najti izgubljeno ravnotežje ali pa bo velika socialna revolucija pokopala pod seboj vse družabne ustanove in pokrila zemljo z razvalinami, s krvjo in bedo. Stranke brez socialnega programa v naši dobi bijejo boj brez upa zmage! To čutijo vsi, le francoski katoličani tega niso čutili. Cepili so se v raznovrstne stranke, a ni bilo stranke z jasnim socialnim programom in zato ni bilo močne stranke. Brez socialnega programa v naši dobi ni večine, a če je, je slučajna, ničeva, brez moči, brez obstanka!

Prav zato, ker so francoski politiki mislili na vse drugo, le ne na socialno delo, ker so snovali monarhične načrte, a ostali brez zmisla za socialni program, so pa tudi izgubili stik in zvezo z ljudstvom in zlasti z delavstvom. Večino v moderni državi si bo pribojeval le oni, ki za njim stoji ljudstvo, a ljudstvo je sito neješčih političnih fraz, ljudstvo pričakuje rešitve iz velike socialne bede. Brez ljudstva ni večine, a brez socialnega dela ni ljudstva!

Tako so si nakopali francoski katoličani trojno veliko krivdo, ki pa končno izvira iz ene. Zamaknjeni v minole čase so ostali brez zmisla za našo dobo. Doumeli niso — demokracije! Zakaj ravno težnje v povedani trojni smeri tvorijo to, kar imenujemo demokracijo.

Demokracija teži politično za splošno svobodo, socialno za družabnim preporodom, opira pa se zlasti na ljudstvo, na delavske stanove.

* * *

Prvotno je imela beseda demokracija političen pomen. Demokracija znači prvotno vlado ljudstva. Kjer ljudstvo po zakonodavstvu izraža svojo voljo, tam je vladavina demokratična. Demokracija v političnem pomenu je popolna, če je vsa oblast v ljudstvu; je pa nepopolna, če ljudstvo deli oblast z neodgovornim vladarjem. Ta popolnost in nepopolnost se kajpada lahko zopet javi na razne načine.

Najpopolnejša demokracija je tam, kjer ljudstvo neposredno in naravnost daje zakone, nastavlja uradnike, sklepa o vojski in

miru. Tako demokratično vladavino so imele stare Atene, podobno ima še deloma Švijca. Drugod ljudstvo ne vlada naravnost, temveč voli le predsednika in poslance, ki so potem v imenu ljudstva, a samostojno, za gotovo dobo let predstavniki države in nositelji državne oblasti. Taka demokracija je n. pr. v ameriških Združenih državah in na Francoskem. Zopet drugje je demokracija že nepopolna, kakor n. pr. na Angleškem. Tu vladar deli z ljudstvom najvišjo oblast. Toda vladar izvršuje svojo oblast le po ministrih, ki so zopet odgovorni ljudstvu. Ministerstvo more vladati le v soglasju z ljudstvom; če izgubi zaupanje večine, mora odstopiti. Najbolj nepopolna pa je demokracija, če vladar sicer deli oblast z ljudstvom, toda je neodgovoren sam in s svojo močjo vzdržuje lahko tudi odgovorno ministerstvo. Tako demokracijo imamo v Avstriji. Vladar deli zakonodavno oblast z ljudstvom, tudi ministerstvo je odgovorno ljudstvu, oziroma njegovim zastopnikom-poslancem zbranim v parlamentu, toda vladar često vzdržuje tudi ministerstvo, ki nima zaupanja ljudstva, ki nima v državnem zboru večine.

Zopet lahko meri demokracija tudi politično svobodo na razne načine. Stare grške države so bile demokratične, toda politične svobode vendarle niso dajale vsem; celi stanovi so bili brez političnih pravic, obsojeni v robstvo in hlapčestvo. V modernih državah ni več razlike med svobodnimi državljani in sužnji, vendar tudi tu mera svobode ni še za vse enaka. Razni volilni redi dajejo politične pravice enim, a jih odrekajo drugim; dele jih po spolu, po starosti, po davku.

Kaj nam je torej soditi o demokraciji v političnem oziru?

Načeloma ne zameta krščanska etika nobene vladavine. Bodisi monarhija, bodisi republika, vsaka vladavina je načeloma dobra, če le služi svojemu namenu, socialni blaginji. Možna so razna mnenja o tem, katera vladavina se zdi abstraktno boljša, absolutna ali konstitucionalna, monarhična ali republikanska, država s parlamentom poslancev ali z ljudskim parlamentom, država z omejeno ali splošno, neenako ali enako volilno pravico. Vsa ta vprašanja so sama po sebi etično indiferentna. Stari modroslovci so izvečine sodili, da je najboljša ustavna monarhija, kjer vlada predstavlja moč edinstva, obenem pa tudi upravičene raznovrstne ljudske interese. Toda tudi ta sodba je etično le neko mnenje. Nobena vladavina ni edino upravičena in nobena ni neizpremenljiva. To

misel je poudarjal tudi Leon XIII. v okrožnici francoskim katoličanom. „Nobena vladavina ni neizpremenljiva. Časih izpremene vladavino krvave krize, časih socialna nuja (*nécessité sociale*).“ Tako se tudi lahko zgodi, da postane vladavina, ki je bila v početku neupravičena, sčasom zakonita vladavina. Francoska republika je tvorba revolucije. In vendar je Leon XIII. zaukazal katoličanom, naj pusté vse monarhične aspiracije ter naj se postavijo na republikanska tla. Naj si je bil postanek republike tak ali tak — to je misel okrožnice „*Au milieu des sollicitudes*“ — izprememba ni več mogoča brez velikega in pogubnega prevrata. „Zato terja socialna blaginja, ki je za Bogom prvi in zadnji socialni zakon, da vsi priznajo obstoječo vladavino. Z vladavino seveda ni treba priznati že tudi vseh zakonov. Vladavina je sama po sebi nekaj indiferentnega in slabi zakoni niso nujna posledica vladavine. S stališča republike pa je mogoče izpremeniti tudi slabo zakonodavstvo.“

Nobenedga dvoma potemtakem ni, da so lahko katoličani verni pristaši demokracije. Demokracija je ena izmed raznolikih vladavin, ki so možne, ki so lahko dobre, ki so lahko tudi zakonite in upravičene. Seveda ni vsaka vladavina enako dobra, enako primerna ne za vsak čas, ne za vsake razmere. Vprašanje bi torej le bilo, smejo li katoličani težiti po svobodnejši vladavini, kjer je še ni, smejo li težiti po popolnejši demokraciji, kjer je še nepopolna? In zopet ni nobenedga dvoma, da smejo, da se le to godi brez krivice!

Teženje po svobodi je naravno, dasi se vedno ne strinja s socialno blaginjo. Če pa se strinja ali če socialna blaginja celo zahteva svobodnejšo ustavo, tedaj je tako teženje tudi upravičeno. Ne moremo odobravati nasilij, ki jih povzročajo v Rusiji anarhisti in socialisti, a kdo bi obsojal rusko ljudstvo, da si želi izpod jarma birokracije, da hrepeni po svobodi? Ruski absolutizem je tako zašel v sužnost do mozga izkvarjene, za vsako poštenje in pravičnost popolnoma brezčutne birokracije, da socialna blaginja neizprosno terja preosnovo vsega državnega življenja. Ljudstvo upravičena zahteva, da se taka preosnova izvrši, in car je dolžan svojemu zvanju, dolžan svojemu ljudstvu započeti korenite reforme.

Upravičenost svobodnih teženj ljudstva je izrazil veliki Leon XIII. zlasti v okrožnici „*Libertas*“. „Če v državi gospodarji tiranstvo, ki krivično tlači državljane, tedaj je dovoljeno stremiti

za tako ustavo, ki bo dajala potrebne svobode. To se ne pravi stremiti po razbrzdanosti, temveč le po olajšanju z ozirom na splošno blaginjo; kjer je namreč dovoljeno zlo, naj se tudi dobremu ne odreka svoboda.“

„Dovoljeno je tudi samo po sebi želeti si demokratične ustave. Cerkev ne zameta nobene vladavine, če le služi občni blaginji. Samo po sebi! Zakaj jasno je, da Cerkev ne more odobravati krivic. Vodilna torej morajo biti katoliška načela o postanku in vladanju držav . . .“

„Časih ni samo koristno, marveč terja dolžnost, da se državljanji bolj udeležujejo ustavnega življenja in priznajo demokratično ustavo.“ (Okrožnica „Immortale Dei“.)

„Tudi Cerkev — pravi dalje Leon XIII. v okrožnici „Libertas“ — ne obsoja teženja po neodvisnosti, če se le strinja s pravico“.

Ako pa ni neizpremenljiva sama vladavina, je tem manj neizpremenljiva ustava; in če ni neizpremenljiva ustava, je tem manj neizpremenljiv volilni red. Tu je torej široko polje, kjer so lahko npravno in pravno upravičene svobodne težnje zavedajočega se ljudstva. Demokratične težnje v političnem zmislu so lahko npravno in pravno upravičene. Npravno upravičene: zakaj krščanska etika demokracije ne obsoja, temveč jo celo terja, če jo terja v soglasju s pravico socialna blaginja. Pravno upravičene: zakaj po naravnem pravu je najvišji pravec v državah za Bogom socialna blaginja, kakor smo že večkrat poudarjali z Leonom XIII., pozitivno državno pravo pa nudi zakonita sredstva, ki je z njimi mogoče vsaj v okviru obstoječe vladavine premeniti celo osnovo države.

Če je pa lahko politična demokracija npravno in pravno upravičena, tedaj lahko terja npravni zakon ljubezni in pravičnosti, da se tudi katoličani oklenejo demokracije! — —

Demokracija pa ima zlasti v novejši dobi tudi socialen pomen. V moderni družbi je zazijal prepad med kapitalizmom in proletariatom. Kapitalizem ubija celim družabnim slojem pogoje za bitje in žitje ter jih peha med proletariat. Delavski stanovi propadajo, bogastvo se bolj in bolj kopiči v rokah nekaterih. Vsled tega se je vzbudilo v človeštvu teženje po zboljšanju socialnih razmer, po preporodu družbe, po reorganizaciji vsega družabnega reda. To teženje so nazvali demokratično. Razločevati pa moramo v tem gibanju dva momenta.

Najprej je to teženje v zvezi z demokratičnim teženjem v političnem zmislu. Države so merile in nekatere še merijo politične pravice neenako, češ da so neenaki družabni sloji. Tako ima tudi še v nekaterih ustavnih državah malobrojno veleposestvo veliko politično premoč nad drugimi sloji, a delavstvo je bilo do zadnjega časa sploh brez političnih pravic. Demokratična misel, ki zahteva za vse politično svobodo in politične pravice, se je zato obrnila tudi proti socialnim razlikam in privilegijem posameznih slojev. Politična demokracija, pravijo, terja demokracijo tudi v socialnem zmislu. Družba naj bo demokratična: vsi so kot ljudje enaki, zato naj bodo tudi socialno enakovredni. Dà, še dalje gredo mnogi. Ker se privilegiji posameznih opirajo zlasti na zasebno lastnino, zato naj se odpravi tudi zasebna last; vse naj bo vseh, t. j. vse naj bo družabno.

Če naj takoj načelno presodimo to pojmovanje, moramo ločiti. Krščanska etika zahteva v človeški družbi toliko razlike, kolikor je zahteva pojem družbe, nje bistvo in nje namen. Brez stanov družbe ne more biti; ni pa treba, da bi se smatrali razni stanovi za socialno in politično raznovredne. V popolni politični demokraciji imajo ne le vsi enake politične pravice, ampak se smatrajo tudi socialno enakovredne (saj prav zato jim daje država enake politične pravice), in vendar krščanska etika take demokracije ne obsoja. Tudi krščanska etika ne določa mej, v katerih se lahko tudi proizvajalna in prometna sredstva demokratično posocialijo. Le to zanikuje krščanska etika, da bi bila vsa zasebna last tatvina in torej ves družabni red, ki se snuje na zasebni lasti, prav zato krivičen. Zdi se nam, da celo „socialno-demokratično državo bodočnosti“ (seveda zgolj v socialno-ekonomičnem oziru) krščanska etika le v toliko zameta, kolikor jo smatra za nemogočo. Ko bi bilo mogoče osnovati državo, kjer bi bilo vse vseh, in bi ta država srečno prospevala, tudi krščanska etika ne bi imela povoda obsojati take države.

Drugi moment, da govorimo o demokraciji v socialnem pomenu, je v tem, da so ravno delavski stanovi, ki tvorijo večino, od države najbolj zanemarjeni. Če zahteva demokracija v prvem oziru zenačenje državljanov, zahteva demokracija v tem oziru še posebno skrb za delavske stanove. Demokratična misel naj bi prevzela vse, t. j. vsi naj bi se zavedali socialne dolžnosti, delovati na to, da se zboljša zlasti bedno stanje delavskih slojev.

Tudi temu pojmovanju krščanska etika ne more ugovarjati. Okrožnica „Rerum novarum“ je marveč vsemu svetu glasno in slovesno oznanila, da Cerkev odobrava in da bo z vsemi močmi pospeševala tako demokracijo. — —

Naposled pa se politična in socialna demokracija ozira in opira zlasti na ljudstvo. Ljudstvo obsega pravzaprav vse ljudi, ki so v državi. Toda časovne nezgode so raztrgale edinstvo med ljudmi ter jih ločile v razne skupine, ki so jim dali tudi razna imena: „višji in nižji krogi“, „izobraženstvo in nevedno ljudstvo“, „inteligenca in masa“ . . . Že ta imena obsegajo v sebi mnogo krivice. Človeka ne dela samo znanje, ampak tudi pamet, srce, vernost, poštenje, delavnost, heroizem ljubezni. A koliko več bistrosti in razsodnosti, več srca in požrtvovalnosti, več vernosti in poštenosti, več pridnosti in delavnosti je v premnogem zaničevanem kmetu med gorami, kakor pa v celi kopi oholih oblizanih mestnih gospodičev, ki se prištevajo med inteligenco!

A ni krivica le v imenu. Ime je obenem obtožba države. Država zanemarja delavske stanove, dasi hrepene po pouku, po napredku, po prosveti. Odreka jim svobodo, ki jim je potrebna, da razvijejo svoje sile. Podpira tuje življe, na kvar ljudskemu blagostanju. In potem temu zanemarjenemu, tlačnemu ljudstvu dajejo zaničljiva imena!

Če torej pravimo ljudstvo, mislimo zlasti na „nižje kroge“, na delavske stanove, na „mase“, mislimo pa tudi na vse, najsi so tudi iz „višjih krogov“, ki so prijatelji nižjih slojev; ne mislimo pa na tiste, ki prezirajo ali celo zatirajo preproste, kakor to delajo ponajveč zastopniki birokracije, a tudi premnogi zastopniki „inteligence“.

Na ljudstvo in prijatelje ljudstva se ozira in opira demokracija. V ljudstvu spi še sila moči, ki bi probujene prerodile degenerirano moderno družbo. V ljudstvu je še sila umske inteligence in npravne energije, ki bi probujeni dvignili človeštvo k novemu napredku, k večji sreči in blaginji. Demokracija se ozira najbolj na ljudstvo. Ljudstvo je država doslej najbolj zanemarjala, za ljudstvo je torej treba tudi najprej kaj resnega storiti. Saj bo krepko in srečno ljudstvo najmočnejša opora tudi državi in splošni blaginji. A demokracija se tudi opira zlasti na ljudstvo. Mnogo jih je med tako imenovanimi izobraženci in privilegiranci, ki so sploh nezmožni za vsako zares socialno delo,

ker ne umevajo več ne časa, ne namena družbe, ne namena posameznih ljudi, blazirani lahkoživci brez vere, brez morale, brez нравne sile. A še več jih je, ki se za tako delo ne brigajo, ki se bojé za svoje privilegije, za svojo moč, svojo veljavo, svojo udobnost.

Zato je demokracija — demokracija: klic po svobodi, po preporodu, po prosveti, po blaginji iz ljudstva za ljudstvo! — — —

* * *

V zadnjem članku „Načelo svobode in naši ideali“ smo rekli: Zmage Cerкви moremo upati v naši dobi le s stališča svobode. Sedaj tezo poglobimo ter pravimo: Zmage Cerкви moremo upati le s stališča demokracije!

Zelo bi se motil, kdor bi presojal vse življenje narodov po eni dobi, kdor bi imel ustanove ene dobe za edino prave in edino dobre. Najvišja načela resnice in pravice so večna in neizpremenljiva, a dejansko se javljajo in ostvarjajo ta načela na raznolike načine v zgodovini človeštva.

V gotovih časih prevzamejo narode nove ideje in nove težnje. Izpočetka se oglašajo tiho, a počasi počasi si osvojé vse ljudsko mišljenje in teženje, tako da jih ni več mogoče potlačiti in zadušiti. Ako se dadó take ideje strniti z resnico in če se dadó take teženje strniti s pravico, tedaj bi bilo tudi nespametno nasilno jih tlačiti in dušiti. Če izkušajo vodniki narodov nasilno potlačiti in zadušiti upravičene ljudske težnje, tedaj se polaste navadno, kakor uči zgodovina, teh upravičenih teženj demagogi, ki podžgo v ljudski duši tudi slabe instinkte, da udarijo z elementarno silo na dan. Česar vladarji niso dovolili željam in prošnjam zvestih podložnikov, to in še več jim sedaj izsili krvava revolucija! Tudi vladarji morajo umevati čas in časovne težnje. Najvišji pravec v družbi je za Bogom socialna blaginja, kakor je tako resnično izpovedal Leon XIII. Niso države radi carjev, ampak carji radi držav. Države pa so podvržene časovnim menam, kakor je časovnim menam podvrženo vse življenje narodov.

Pamet torej zahteva, da računamo z idejami in težnjami, ki niso neresnične in nepravilne ter se izkušajo uveljaviti z vso silo, tako da jih potlačiti in zadušiti ni več niti mogoče. Pamet zahteva, da jih vpoštevamo in jih skušamo le navesti in narav-

nati v pravo smer in strujo, da ne bodo socialni blaginji na kvar, marveč na hasen in korist.

Demokracija je taka ideja in težnja. Prevezela je mišljenje in teženje narodov in skrajno nevarno bi bilo, če sploh mogoče, s kruto silo ustaviti ji pot. Države se ji morajo počasi prilagoditi, da rešijo to, kar je bistveno, za kar države bivajo, družbo, nje obstoj in nje blaginjo.

Demokracija v svoji trojni smeri je taka ideja in težnja. Politično prevladuje načelo splošne svobode, v socialnem oziru zmaguje socializem proti individualizmu, ter v svitu teh idej vstaja ljudstvo.

Demokracija — to je moderno dejstvo.

Politično prevladuje načelo splošne svobode. Čim bolj se širi kultura, čim bolj napreduje izobrazba, tembolj se prebuja tudi teženje po politični svobodi. Znani sociolog jezuit Vermeersch sodi, da je to naraven psihološki pojav, dà, strinja se celo z Ahrensom, ki pravi: „Politične oblike, če naj so pravične, morajo dopuščati polagoma več in več demokratičnega elementa, kakor se namreč širi kultura v vedno širše in širše ljudske plasti.“¹⁾

Ali bo tiralo to teženje moderne države do popolne demokracije, do republikanske vladavine, to je težko reči. Človek bi skoraj sodil da. Leon XIII. je baje dejal, da bo bodočnost Evrope republikanska. Že l. 1838 pa so pisale Görressove „Hist. politische Blätter“ (II. 64.): „Kdor presodi evropsko zgodovino zadnjega stoletja, ne more tajiti resnice, da ženó na videz nasprotni pojavi in vzroki socialni in politični položaj združeno v absolutno demokracijo. Ali bo šlo to gibanje do konca ali pa se bo vsled notranjih ovir prej ustavilo, kdo bi to mogel povedati?“

Izvestno je, da je to teženje po politični svobodi dejstvo, ki ga ni mogoče tajiti. V absolutističnih državah se javi to teženje kot teženje po ustavi (priča so zadnji dogodki v Rusiji), v ustavnih državah pa se javi zlasti v zahtevi splošne volilne pravice.

To teženje in gibanje pa ima obenem socialno plat. Tudi socializem je dejstvo, ki ga taje le še slepci. Klasična priča je

¹⁾ La combinaison (des formes politiques) pour être juste doit être telle qu'elle permette un agrandissement successif de l'élément démocratique, à mesure que la civilisation s'étend sur une plus grande partie de la nation“. (Cours de droit naturel str. 386. — Citira Vermeersch: Quaestiones de iustitia. Brugis 1901. str. 80. Primeri ib. str. 73.

vedno naraščajoča socialna demokracija. Klic po osvoboditvi izpod jarma kapitalizma, klic po zmagi socialne misli, se glasi vedno močneje in le glušci ga morejo preslišati.

In če pogledate in poslušate, odkod to teženje in odkod ti glasovi, videli in slišali bode, da vstajajo mase, da vstaja ljudstvo.

Dejstvo je torej, da se v modernem življenju narodov uveljavlja vse bolj demokracija, in nobenega dvoma ni, da bo tudi zmagala demokracija!

Tako veliko gibanje pa ne more biti tudi ne v religioznem oziru indiferentno. Na dnu vseh velikih vprašanj tiči religiozno vprašanje. In zares priča sodobna zgodovina, da je metafizično ozadje tako imenovane „socialne demokracije“ materializem.

Če pa je vse to resnično, tedaj stoji pred nami velika alternativa. Alternativa je ta: ali pustiti, da zmaga demokracija brez Cerkve in proti Cerkvi, da zmaga s pomočjo brezvestnih demagogov in poruši ves politični, socialni in religiozni red, ali pa vzprejeti demokratično misel, organizirati ljudstvo, z ljudstvom in za ljudstvo započeti veliko reformo političnih, socialnih in religioznih razmer ter tako rešiti državo, družbo in Cerkev usodne revolucije.

Kaj pravi politična modrost? Ni težko ugeniti kaj. Če je res, kakor vse priča, bodočnost demokracije, tedaj bi bilo politično jako nespametno ustavljati se demokraciji. Demokracija bi šla preko nas po svoji zmagovalni poti! Pametna politika pa računa z dejstvi. Toda priznavamo, da bi bili taki zgolj politični oziri dokaj egoistični. A kaj pravi socialna pravičnost?

Najprej ne moremo braniti, če tudi ljudstvo teži po svobodi in po političnih pravicah. Dejali smo že, da je to teženje naravno. Čim bolj se širi izobrazba in zavest, tem bolj se vzbuja tudi hrepenenje po samostojnosti. Toda bilo bi tudi naravnost krivično zatirati to teženje. Če pretehtamo razmerje socialnih činiteljev, pravice in bremena socialnih slojev, moramo priznati, da ljudstvo upravičeno toži politične in socialne razmere. Če upravičeno — tedaj je vprašanje, kako pomoči ljudstvu, tudi vprašanje socialne pravičnosti; tedaj morata ljubezen in pravičnost nagibati na delo za zdravo demokracijo, t. j. za demokracijo, ki ni sovražna nobenemu stanu, ki želi harmonijo vseh stanov, a se zavzema v prvi vrsti za tiste, ki v prvi vrsti potrebujejo ljubezni pa tudi

pravice, za ljudstvo. (Motu proprio Pija X. o demokraciji.) To delo za ljudstvo mora biti socialno, a tudi politično. Samo politično delo je prazno, ker ni mogoče politično uveljaviti ljudske moči, če ta moč ni prebujena in zbrana. A prebuditi in zbrati jo more le socialna organizacija ljudstva. Z druge strani pa tudi samo socialno delo ne zadoščuje. Socialno delo ne more končno uspeti, če ljudstvo ne dobi večje politične svobode, več politične samoodločbe, več vpliva na socialno zakonodavstvo. Vsega tega pa zopet ni mogoče dati ljudstvu brez ljudstva. Zato je povsem umljiv pa tudi upravičen klic po volilni reformi. Splošna volilna pravica je sicer etično s stališča abstraktne politične in socialne vrednosti nekaj indiferentnega, o čemer ima vsak svobodno svoje mnenje, toda v dejanskih razmerah je lahko edino sredstvo k cilju, ki ga terja socialna pravičnost, in ta cilj je blagor ljudstva. Tako je torej volilna reforma lahko naravnost postulat socialne pravičnosti.

Toda v rečeni alternativni tiči še tretji moment, ki je odločen za našo tezo. Kaj namreč pravi religiozna dolžnost?

Demokracija pod vodstvom demagogov nastopa kot sovražna sila proti religiji. Če je torej bodočnost demokracije, je tudi religiozna dolžnost odločno stopiti na čelo demokraciji ter iztrgati demagogom prapor brezverstva. Prapor brezverski ni svojski prapor demokracije. Demokracija je lahko brezverska — in tedaj gorje človeštvu! — a je lahko tudi krščanska — in tedaj blagor človeštvu! Če potemtakem zavladaj demokracija, zavladaj demokracija krščanska.

Bodočnost je demokracije. Kdor bo po demokratičnih načelih, po načelih politične svobode in socialne osamosvojitve organiziral ljudstvo, ta bo zmagal!

Sklep: Tudi Cerkev bo zmagala v javnem življenju narodov in držav le pod praporom demokracije!

Glasno oznanja to misel italijanskim katoličanom zadnji čas vplivna revija „Civiltà Cattolica“. Že „Slovenec“ je opozoril na to.

Praktična katoliška akcija — to je kratki zmisel mnogobrojnih člankov rimske revije — je mogoča le na moderni demokratični podlagi.

„Iluzija bi bila čakati sanacije javnega življenja v krščanskem zmyslu brez premoči katoličanov na torišču splošne

svobode. Tako premoč pa more dati le organizacija ljudstva v močno armado, izurjeno v bojih svobode in moderne enakosti. In zopet je mogoče izvesti tako organizacijo le z zdravim demokratičnim delom, z delom, ki usposobi ljudstvo, da uveljavi svojo voljo v javnem življenju kot gospodar, a ne kot varovanec, ki prosi le pomoči. (T. j. ljudstvo naj ne čaka le pomoči zakonov in zakonodavnih organov, marveč naj tudi samo uveljavlja svojo voljo v zakonodavstvu in v zakonodavnih zborih!) To je moderno dejstvo, ki mora ž njim računati, kdorkoli se hoče dandanes bojevati za religijo in Cerkev!¹⁾

„Da ni mogoče dandanes organizirati ljudstva drugače kakor na demokratični podlagi, o tem ne more dvomiti, kdor pozna sodobno razpoloženje ljudske duše ter vpoštevata stališče, ki je ima ljudstvo nasproti krščanstvu sovražnim strankam. Te stranke nastopajo pred ljudstvom v imenu politične svobode za vse in demokratične enakosti vseh; kličejo je, da izvršuje pravice suverenitete ter uveljavlja nasproti vladi in vladajočim slojem svojo voljo v javnem življenju. Ta ljudska suvereniteta je vedno bolj demokratična, čim bolj se širi splošna volilna pravica; socializem pa dodaja poleg tega še ekonomično enakost in suvereniteto. To je moderno dejstvo, ki je prešlo v javno življenje kakor raba pare in elektrike . . .“

„Kdor torej hoče pridobiti katoliško ljudstvo in je organizirati proti demokraciji liberalizma in socializma, se mora postaviti v boj na enako torišče, z enakim orožjem; postaviti mora ljudstvo proti ljudstvu, demokracijo proti demokraciji. Le v takem boju se bo čutilo ljudstvo močno, bo smatralo njegovo stvar za svojo stvar ter bo zastavilo ves svoj pogum, vso svojo moč, vse svoje navdušenje.“

„Takšno je dandanes psihologično razpoloženje ljudstva, in kdor je hoče pridobiti za katoliško organizacijo, ta mora s tem računati . . . Zastarele oblike in tradicije ne nahajajo več odmeva v ljudski duši . . . Vsak poskus organizirati ljudstvo izven stališča politične svobode in demokracije se bo izjalovil!“¹⁾

„Socialno delo na ustavnih tleh moderne države — to je edina formula zanj, ki hoče braniti ljudske interese in religioznost ljudstva proti tiraniji krščanstvu sovražnih strank.

¹⁾ Civiltà Cattolica 1905. vol. I. fasc. 1313. pg. 531–540.

Kdor tega ne vidi, naj le čemi v svojem kotu in naj čaka čudežev ali katastrof!¹⁾

* * *

Dokaze najbolje pojasnimo, če odgovorimo še na razne ugovore.

1. Najprej morda komu ne bo dosti jasna zveza med prvim in drugim člankom; tam smo govorili o politični svobodi in modernih svoboščinah, tu o demokraciji; kakšna je zveza med tem? Stvar je taka. Demokracija je širši pojem, ki obsega poleg političnega elementa tudi socialen element ter vpoštevata zlasti ljudstvo. Zmisel prvega članka je: moderne države se snujejo na načelu splošne svobode in katoličani bomo priborili tudi Cerкви svobodo le s stališča splošne svobode. In dokazali smo, da so izmed tako imenovanih modernih svoboščin nekatere sicer same na sebi etično neupravičene, da je pa pač etično dopustno vzprejeti jih kot manjše zlo nasproti večjemu zlu. Zmisel drugega članka pa je: načelo svobode pa nam bo pomagalo le tedaj, če uveljavimo dejansko to načelo, je uporabimo ter politično organiziramo ljudstvo; a ljudstvo moremo politično organizirati zopet le, če je prej organiziramo socialno na podlagi zdravega socialnega programa. Ker torej te težnje po politični svobodi in socialni reformi v blaginjo ljudstva imenujemo demokratične, zato je sklep obeh člankov: zmage nam je upati le s stališča demokracije. Le z demokracijo je mogoče pridobiti ljudstvo in le z ljudstvom je mogoče pridobiti zmago! Če bo našlo ljudstvo demokracijo pod praporom krščanskim, bo zmagala misel krščanska; če pa bo našlo demokracijo le pod praporom brezverstva, bo tudi v velikem boju med vero in nevero zmagala — nevera! Odtod sledi: Kdor gorí za demokratično misel samo na sebi (seveda v kolikor obsega etično upravičene elemente), ta je načeloma demokrat; komur pa misel demokratična sama na sebi morda ne ugaja, ta mora biti vsaj dejansko demokrat; vzprejeti mora iz religioznih ozirrov demokracijo kot dejstvo; zakaj ne vpraša se več, ali bo zmagala demokracija ali ne; ampak vpraša se le, ali bo demokracija, ki bo zmagala, demokracija krščanska. »V vedno bolj demokratično se preobrazujoči moderni družbi — pravi odličen sociolog v »Civiltà Cattolica«²⁾ — imajo

¹⁾ C. C. 1905. vol. I. fasc. 1309. pg. 19.

²⁾ 1904. vol. IV. fasc. 1308. pg. 653.

pomen in življenje edino le ljudske stranke, stranke, ki imajo zaslonbo v masah in ki so zmožne umeti njih interese, organizirati jih ter jim pomoči do boljšega socialnega stanja. To teženje je upravičeno, je zakonito, je v soglasju z naravnim pravom in s pravom krščanskim; možno je voditi to gibanje brez kvare za druge stanove, v mejah dolžnosti in pravice, dokler ne doseže cilja v blagor vsem; ni pa človeške moči, ki bi je mogla potlačiti in zadušiti. Sta pa le dve stranki, ki sta načelno in dejansko zmožni voditi to gibanje in do katerih ima ljudstvo zaupanje: socializem in socialni katolicizem, t. j. prav umevana krščanska demokracija.“ Tako „Civiltà Cattolica“. V tem velikem boju med materialistično socialno demokracijo in demokracijo krščansko torej ne sme več odločevati subjektivna antipatija ali simpatija, odločevati morajo politična modrost, socialna pravičnost, krščanska ljubezen, ljubezen do religije in Cerkve. In vsi ti momenti odločno terjajo, da vzprejmemo demokracijo ter jo pokristjanimo ali pa prepustimo družbo, državo in Cerkev usodni bodočnosti!

2. Zato so dejansko malovredni vsi ugovori ki kažejo na razne napake demokracije. Pravijo: demokracija daje ljudstvu preveč oblasti; preveč povzdiguje delavce; demokracija pospešuje sirovost in neoliko. Demokracija, pravijo dalje, hoče splošno in enako volilno pravico, ki pač ne obeta najboljšega zakonodavstva.

Demokracija daje preveč oblasti ljudstvu? Prav tako bi pa lahko kdo drugi rekel, da absolutizem daje preveč oblasti birokraciji. Kaj pa je bolje, da odločuje tuja, brezčutna in v naši dobi izvečine brezverna birokracija, ali da odločuje ljudstvo, za čigar interese v prvi vrsti gre, ljudstvo, čigar duša še ni odtujena veri, pravnemu in nrvnemu čustvovanju in pojmovanju? Težko je reči, kakšna vladavina je dejansko zares boljša, ker nobena ni popolna in ima vsaka svoje vrline in tudi svoje napake. Etično in načelno — to moramo poudarjati — je vprašanje indiferentno. Če je socialno vprašanje tudi vprašanje socialne pravičnosti, kakor uči Cerkev, tedaj je tudi upravičeno teženje ljudstva po politični svobodi. Zakaj brez demokracije v političnem zmislu se tudi socialno stanje ljudstva ne bo zboljšalo. Volk — kapitalizem ne bo sam sebi vode kalil!

Če pa je to resnično, je rešen že tudi zadnji ugovor o splošni in enaki volilni pravici. Rajni dr. Pavlica je v „Rimskem Katoliku“ pač vse povedal, kar je proti splošni in enaki volilni

pravici. Toda tajiti tudi ni mogoče, da so svetoče države, ki imajo tako volilno pravico (Združene države v Ameriki) in — kar je večjega pomena, — tajiti ni mogoče, da je zahteva splošne in enake volilne pravice upravičena, če je edino sredstvo za pravo in zdravo socialno reformo. Ali je upati n. pr., da bi se v Avstriji razmere korenito izpremenile, dokler ljudstvo nima v javnem, političnem življenju tiste besede, ki mu gre? Odločilno besedo pa mu jamči le splošna in enaka volilna pravica. Morda je za normalne razmere kak drug volilni zistem boljši — politik in sociologi se pripravajo o tem¹⁾ — toda vsaj za prehodno dobo ni videti drugega pomočka.

Da demokracija preveč povzdiguje delavce, tudi ta očitek nima mnogo jedra. Demokracija se obrača zlasti na ljudstvo. Saj višji sloji kažejo le premalo zanimanja za veliko in tako pereče socialno vprašanje. Če pa imajo v ljudstvu ravno delavci tuintam največ zmisla za silne potrebe naše dobe, je naravno, da tam tudi demokracija zaupa najbolj v delavce.

Tudi demokracija ne širi sirovosti, kakor se še očita, zakaj ena izmed njenih prvih nalog je le ta, dvigniti ljudstvo umsko in nravno, probuditi v ljudstvu speče sile, privedi ga do vedno višje kulture. Saj zato snuje vsepovsod izobraževalna društva in mladeniške zveze, prireja poučne shode in socialne tečaje.

Demokracija ima svoje napake, kdo bi to tajil? a njena neprecenljiva vrlina je, da kliče na torišče ljudstvo, ljudstvo, ki je ohranilo v moderni korupciji še največ zdravih sil, pošteno srce in vero v bodočnost človeštva.²⁾

Sicer pa — in to je naš vedni refren — sodite o demokraciji kakor vam drago; mislite, da tiči v njej še več napak in nevarnosti, kakor pa jih res tiči, da so te nevarnosti tem večje, čim bolj se razširi demokracija — vse to nič ne pomaga: „demokracija je moderno dejstvo, in s tem dejstvom mora računati, kdor se danes hoče bojevati za vero in Cerkev!“³⁾

¹⁾ Cf. Vermeersch o. c. De iure suffragii pr. 94. De suffragio universali.

²⁾ Nočemo pa zamolčati, da se javljajo v demokratičnem gibanju še razne napake, ki pa so jih krivi ljudje. Kje je kak zistem brez zlorab? Te napake je treba bolj in bolj iztrebiti, da ne bo radi njih trpela demokracija. Krščanska demokracija, kakor sta poudarjala že Leon XIII. in Pij X., se mora zlasti varovati ekscesov socialne demokracije: mržnje do raznih stanov; demagogstva, ki terja v imenu pravice, kar more zahtevati le od ljubezni; terorizma, ki ščuje na vse, ki niso istih misli . . . (Primeri zlasti okrožnice Leon XIII. in Motu proprio Pija X. o krščanski demokraciji.)

³⁾ „Civiltà Cattolica 1905. vol. I. fasc. 1313. pg. 531.

3. Toda demokracijo dolže tudi notranjih bistvenih hib. Očitajo ji liberalizem, materializem, celo ateizem.

Liberalizem! Demokracija, pravijo, z načelom splošne svobode proglašaja tudi svobodo vere in nevere, resnice in zmote, kar je brez dvoma liberalno.

Odgovor na ta ugovor je ves prvi članek. Vendar še enkrat skratka povejmo, kaj loči demokracijo od liberalizma. Loči ju načelo. Liberalizem uči svobodo vere in nevere, resnice in zmote, ker mu je vera in nevera, resnica in zmota enako vredna. Krščanska demokracija to načelo odločno zameta; demokracija dobro ve ceniti resnico in vero. Toda, pravi demokracija, dasi je resnica, dasi je vera neprecenljiva, vsiliti ju je človeštvu možno dandanes manj kakor kdaj. Družba je izgubila moralno edinstvo. Če naj država išče še sploh kake skupnosti, mora jo iskati na socialno-ekonomičnih tleh. Zato demokratična država daje svobodo veri in veroizpovedi, da reši vsaj tiste interese, ki so še skupni vsem. Daje pa resnično svobodo; pravo svobodo torej tudi Cerkvi, naj izkuša zopet uveljaviti s svojim naukom, s svojimi sredstvi, katoliško religijo, ki jo demokracija priznava za edino pravo. Če bo Cerkev zopet ustanovila v družbi moralno edinstvo o najvišjih vprašanjih, se bo to moralno edinstvo uveljavilo tudi v javnem političnem in socialnem življenju. Tako mi pojmujeemo tako imenovano „svobodo vesti“, v kolikor se namreč socialno javi. L. 1868 so španski škofje jako lepo označili nasproti španskemu liberalizmu to stališče. „V vesti, so dejali škofje v svoji spomenici, je človek odgovoren le Bogu. V tem oziru je nasproti Cerkvi in državi svoboden. A nekaj drugega je svoboda vesti, nekaj drugega svoboda veroizpovedi. To svobodo zakoni lahko omeje z ozirom na socialni red. Prav tako je s svobodo tiska in pouka. Ta svoboda ne more biti neomejena: prva meja so naravni zakoni, ki prepovedujejo učiti zmoto in žaliti bližnjega; druga meja so socialni zakoni v obrambo socialnega reda. Zmota ima tako malo pravice kakor zlò. Kakor družba prepoveduje ponarejanje denarja, tako lahko prepove javno ponarejanje resnice, t. j. razširjanje zmot. Vendar pa pride družba lahko v tak položaj, da mora tolerirati zmoto, če naj zagotovi svobodo resnici. V takem slučaju je bolje voliti manjše zlò, enakost za vse!“¹⁾

¹⁾ Cf. Stimmen aus Maria-Laach 1869. B. II. Staat u. Kirche str. 202.

Idealno tako družabno stanje brez moralnega edinstva kajpada ni. Sam očak modernega pozitivizma Avgust Comte to zahtuje. „Dokler ne bo v splošnem priznanju vseh zavladalo neko gotovo število osnovnih idej, ki so zmožne uveljaviti neki splošni socialni nauk, dotlej si ni mogoče tajiti, da bo položaj držav bistveno revolucionaren, kljub vsem političnim paliativnim sredstvom, in da bodo vse institucije le provizorične. Prav tako gotovo pa je tudi, pravi dalje Avgust Comte, da se bodo samoobsebi razvile tudi primerne institucije, če bode duhove enkrat družilo edinstvo istih načel. Že to dejstvo samo bo preprečilo tudi največji socialni nered.“¹⁾

Na drugem mestu pravi Comte: „Svoboda vesti preneha, ko je odkrita resnica.“²⁾ T. j. če bo v družbi zopet ustanovljeno moralno edinstvo glede na najvišja vprašanja, bo samo po sebi prenehala socialna svoboda verskih zmot. Družba, ki je prepričana, da ji je resnica življenje, ne bo pustila izkvarjati resnice!

Katoličanov dolžnost je torej, da z vsemi močmi izrabijo svobodo ter organizirajo ljudstvo proti vsem nakanom brezverskih strank. Bodi nam dovoljeno ponatisniti tu jako praktičen opomin Leona XIII.! Leon je pisal francoskim katoličanom: „Ker je napredek verskega življenja v narodih imenitno socialno delo — zakaj zveza med resnicami, ki so duša religioznemu življenju, pa med resnicami vodnicami socialnega življenja je najtesnejša — sledi odtod praktično načelo, ki daje katoličanom zares značilno svobodo duha. Namreč: katoličani stoje sicer nepremično na stališču dogme in se ne morejo spuščati v noben kompromis z zmot, vendar pa s krščansko umnostjo nikogar ne odbijajo, marveč nasprotno skušajo pridobiti vse dobromisleče v pomoč in v prospeh individualne, a zlasti socialne blaginje . . . So tudi med nekatoličani mnogi, ki so dobromisleči, ki imajo nekaj, kar bi mogli imenovati čut duše po naravi krščanske. Tudi nje prosimo, da bi sodelovali v boju zoper sekte, ki so zaprisegle religiozno in moralno propast Francije“ . . . Tako sodelovanje, pravi dalje Leon, je neredko neka priprava, da tudi sami spoznajo krščansko resnico. Potem pa sklepa: „Kadar se bodo združili vsi brez razlike strank v tej višnji težnji, dobromisleči s svojim pravičnim čustvo-

¹⁾ Citat v „Annales de la Philosophie Chrétienne“ 1905. str. 592.

²⁾ Citat ib. 493.

vanjem in poštenim srcem, verni s svojo močno vero, izkušeni možje s svojo razumnostjo, mlajši z ognjem iniciative, rodbine višjih slojev s svojo velikodušnostjo in svetimi vzgledi, tedaj bo ljudstvo končno spoznalo, kje so njegovi pravi prijatelji in na kakšne stalne osnove mora osnovati toli zaželjeno srečo; tedaj bo začutila v sebi vnos k dobremu; in kadar bo zastavilo ljudstvo na tehtnico položaja svojo močno voljo, tedaj se bo družba prerojena radovoljno zopet uklonila Bogu!¹⁾

V tem zmislu liberalna je demokracija, a nič ji ni bolj zoprno kakor liberalni verski indiferentizem.

Dolže demokracijo tudi materializma in ateizma: materializma, ker je vzprejela načelo večine, češ da je politika numerične večine materialistična politika mehaničnih sil; ateizma pa, češ da je demokraciji vir vsega prava ljudska volja.

Kaj naj rečemo na to? Tudi v tem tiči mnogo nedoumevanja.

Res da je moderni demokraciji postavil Rousseau materialistično in ateistično metafizično ozadje. Njemu je ljudska volja vir vsega prava in ljudska volja se javlja v večini. Tudi se je res mnogo demokratov oprijelo te teorije. Toda demokracija ni v nujni zvezi s to teorijo. Tudi je bila demokracija prej kakor ta teorija in Rousseau je le umetno zasnoval svojo teorijo, da bi vrgel vso demokracijo v brezversko revolucionarno strujo.

Demokracija po svojem bistvu ni ne materialistična, ne ateistična. Saj smo že tolikrat rekli, da je tudi politična demokracija sama po sebi etično indiferentna, kakor so etično indiferentne druge vladavine. Nič ne brani demokraciji, da se klanja Bogu, da priznava večni božji zakon, da ji je božji zakon magna charta vsega zakonodavstva. Da, če tega ne priznava, demokracija sploh nima nobene trdne osnove, ampak redi v sebi počelo razdora in revolucije, kakor smo že omenili z Avgustom Comtom.

Nobenega zakona, ki nasprotuje božjemu zakonu, ne prizna prava demokracija. Šele na tem načelu se snuje načelo o večini in ljudski volji. Koliko zakonov je možnili, ki niso v nobenem nasprotju z božjimi ali naravnimi zakoni! Eden je boljši, drugi morda manj dober z ozirom na socialno blaginjo. Kdo naj tu odločuje? Demokracija pravi: odločuje naj večina, ker je naj-

¹⁾ Pismo. Leona XIII. grenobelskemu škofu o svoji okrožnici Franciji 22. jun. 1892.

verjetneje, da bo to bolj primerno za splošno blaginjo, kar hoče večina. Gotovo se lahko zgodi, da tak zakon ni najboljši. Toda ali se to ne bi zgodilo tudi, ko bi dajalo zakone kako starešinstvo modrih? Tudi modri niso vselej najmodrejši. *Dormitat quandoque et bonus Homerus!*

Ljudsko voljo pa poudarja demokracija zlasti v prehodni dobi. Te ljudske volje pa zopet prava demokracija nikakor ne stavi v nasprotje z božjo voljo, marveč le z voljo ljudstvu sovražnih strank. Ljudska volja, to je volja tlaččenega ljudstva, ki hrepeni po svobodi, po izobrazbi, po pravični socialni reformi. Ali ni res birokracija dostikrat pravi jarem za ljudstvo? Ali ne odreka dostikrat ljudstvu najpreprostejših sredstev izobrazbe? Ali se ne upira na ljubo kapitalizmu vsaki koreniti izpremembi socialnih razmer? In ali je to pravično? Ali ne priznavajo marveč vsi, da je socialno vprašanje vprašanje pravičnosti? Če pa je to, je ljudska volja mnogokrat le izraz socialne pravice!)

Nikakor torej ne moremo priznati, da bi demokracija kot taka ne mogla biti krščanska. Naše geslo slejkoprej slove: Demokracija je tu; pokristjanimo jo, če naj rešimo družbo in Cerkev!

4. Toda že vstaja nov ugovor. Ali pa bo demokracija res prinesla Cerкви svobodo? Ali ne bo morda demokracija le nova tiranija? Temu ugovoru so dale že l. 1838 živ izraz „*Histor. politische Blätter*“ zlasti z ozirom na popolno politično demokracijo:

„Če opazujejo katoličani, kako Cerkev uči zvestobo do prestolov, a kako jo za plačilo države oklepajo le vedno v nove okove, ni nič čuda, pravi pisatelj, najbrže veliki Görres sam, da se vzbudi tudi v duši zvestih vprašanje: ali ne bi morda demokracija — do katere poleg mnogih drugih pojavov reprezentativni zistem in liberalni konstitucionalizem delata most od monarhije — ali ne bi torej demokracija dala Cerкви večje svobode? ali ne bi morda ž njo prenehalo mnogo onih šikan, ki jih mora pretrpeti Cerkev v današnji Evropi od lažifilozofične države? Take misli bi utegnile tudi one, ki so neprijazni vsakemu duhu prevrata in

) Mogoče je seveda tudi tu kako pretiravanje. Mogoče je, da govore o ljudski volji demagogi, ko ne gre za ljudski blagor, ampak le za sebične privatne interese. Toda to ni krivda demokracije, marveč le posameznih oseb. Tako je Pij X. odločno nastopil proti „nevarnim tendancam“ nekaterih italijanskih demokratov. (Primeri okrožnico Pija X. „*de actione catholica*“ 11. junija 1905 v „Ljubljanskem škofijskem listu“ 1905. št. 6.)

nereda, privedi do sumljive posledice, da bi se jim zdela strašna kriza, ki se vedno groznejše bliža Evropi, le zarja boljše bodočnosti. To prepričanje bi pa seveda ne zlomilo le njih odpora proti zlu, ki morda ni neizbežno, marveč bi pridobilo tudi njih srca za katastrofo" . . .

„Toda, pravi dalje pisatelj, tudi v demokraciji večina lahko zlorabi oblast, in nevarnost ni morda manjša, marveč neprimerno večja. V demokratični Ameriki je res da večina religiozna, ne da bi bila katoliška. V Ameriki so brezverci, je dejal sloveč poznavatelj in oboževavec ameriške ustave, a brezverstvo nima nobenega organa. V Ameriki nikogar ne obsodijo, če spiše nemoralno delo, toda nihče nima veselja pisati kaj takega, ne kakor da bi bili vsi državljani tako čistih nravi, marveč zato, ker javno mnenje nečiste obsoja.‘ To je brez dvoma lepo. Toda to ni posledica demokracije, temveč le tradicije, ki je tako stara kakor anglo-ameriške kolonije. Kdo bi pa kaj takega pričakoval tudi v Evropi? češ tudi tu bo večina ali bolje tista klika, ki bo nastopala v imenu, večine, spoštovala svobodo vesti poedincev in Cerkve? v Evropi kjer skeptična naobrazba in sofistična laživeda, sovraštvo do pozitivne vere, nemoralnost v širokih tokovih preplavlja vse dežele? Če nas vse ne vara, kar se krog nas godi, bo padlo v Evropi, vodstvo večine, če nastopi demokracija, v roke ljudi, ki sovražijo vse, kar se imenuje Bog. To mislimo tudi že zategadelj, ker bi se v Evropi tak prehod v demokracijo ne mogel izvršiti brez revolucije, vsaka revolucija pa spravi vsled notranje sorodnosti načel poleg sovražnikov prestolov tudi najhujše sovražnike Cerkve na krmilo. Ta večina bi delovala v Evropi ravno v nasprotni smeri kakor v Ameriki. Izgnala bi krščanstvo, nastopala zoper verno manjšino s tiranijo, da bi se v primeri z njo najhujši despotizem posameznih monarhov zdel le mil zaželjen režim. Pri današnjih monarhičnih ustavah omejujejo silo vladarja, če jo hoče zlorabiti zoper Cerkev, kratkost življenja, opomini vesti, strah pred sodbo sveta, tradicije rodu; vsega tega pa bi ne bilo pri neosebni ‚večini‘! . . . Katoličani naj se ne varajo, da bo demokracija osvobodila Cerkev, in naj se ne dajo zapeljati na to nevarno pot, vsled morebitne zlorabe vladarske oblasti do simpatije s tistimi, ki delujejo za razdor monarhičnih institucij. . . Za resnično verne pa je neko pravilo, ki jih varno povede skozi vse prevare te dobe. Smatrajo naj za svojo dolžnost: bodočnost in usodo Cerkve splošno

prepustiti Kristusu in se zanesti na njegovo obljubo, da je peklena vrata ne bodo zmogla, sicer pa v posameznem vršiti svoje najbližje dolžnosti, kakor jih Cerkev uči, in iskati pomoči v imenu Gospodovem. Kdor se postavi na to stališče, bo lahko vedno varno ločil dovoljeni upor proti krivični sili in tiraniji od napačne in nevarne revolucije.“¹⁾

Zdi se nam, da ni mogoče bolj ostro očrtati nevarnosti demokracije, kakor je storil Görres. Tuintam se zde nejkove besede naravnost proroške. Ali ni kakor s prstom pokazal na jakobince v moderni Franciji, ko je napovedal demokracijo, ki „bo sovražila vse, kar se imenuje Bog, ki bo izganjala krščanstvo in nastopala zoper verno manjšino z despotično tiranijo?“ In vendar tudi ta ugovor ne more omajati našega stališča! Da, prišla je demokracija z jakobinskim sovraštvom do vere in Cerkve, toda zakaj? Demokracija je morala priti; Görres sam jo je napovedal.²⁾ Kaj je bila tedaj dolžnost katoličanov? Ne prepustiti usode Cerkve samo Kristusovi obljubi in položiti rok v naročje. Kristus je obljubil Cerkvi zmago, a hotel je tudi, da to zmago izvojujejo katoličani v njegovem imenu. Celo pa ni obljubil Kristus, da bo zmagala Cerkev v tej ali oni deželi, v tej ali oni državi. Če bi bili katoličani v pravem času doumeli tok dobe ter organizirali ljudstvo v močno krščansko armado na demokratični podlagi, bi bili s tem iztrgali ljudstvo revolucionarnim demagogom, in ko bi bila nastopila demokracija, ne bi bila nastopila v znamenju jakobinstva. Kajpada je sedaj lažje govoriti o krivdah prešlih rodov, kakor pa je bilo tedaj v divjem metežu idej in teženj pravo zadeti! Zato nič ne dolžimo prešlih rodov; toda sedaj so razmere drugačne. Sedaj jasno vidimo napako in zamudo. In če je dejal Görres, naj katoličani poslušajo nauk Cerkve, da se bodo vedeli ravnati, sedaj Cerkev tudi dosti jasno govori. Leon kliče Francozom, naj se oklenejo republike, Pij Italijanom, naj se združijo v ljudsko zvezo, in Pij in Leon opozarjata na to, da je socialna rešitev le v krščanski demokraciji.

Tudi demokracija lahko zlorabi oblast; kdo bi tajil? Zato pa ravno hočemo krščansko demokracijo, demokracijo, ki so ji vrhovni pravec vsega življenja krščanska načela, načela krščanske

¹⁾ Hist. pol. Blätter 1838. B. II. str. 64, 72.

²⁾ Glej citat na str. 342.

ljubezni in pravičnosti. Demokracija nam ni zarja boljše bodočnosti, zarja boljše bodočnosti nam je le demokracija krščanska!

Bliža se Evropi strašna kriza, kakor je napovedal Görres. Demokracija je tu, in odločiti se mora, ali bo poganska, ali bo krščanska. Ta kriza je strašna — in še enkrat gorje nam, če ne bomo zastavili vseh sil, da iz boja izide zmagoslavna demokracija krščanska!

5. Navedimo še zadnji pomislek. Tudi tega smo dobili v „Histor. pol. Blätter“.) Ta revija navaja, kaj je dejal sloveči Aleksis Tocqueville o „tiraniji večine“. Ugovor ni popolnoma nov, kratko smo ga že pravkar omenili. Vendar je dobro, da ga še posebej pretehtamo.

Aleksis Tocqueville, sloveči poznavavec ameriške demokracije, ki je o njej napisal veliko delo, govori torej v posebnem poglavju svojega dela tudi o nesvobodi v svobodni demokraciji.

Kaj je večina? vprašuje Tocqueville. „Kaj je ‚večina‘ kot kolektivno bitje drugega kakor poedinec, individuuum, ki ima svoje mnenje in često tudi svoje interese, nasprotne interesom drugega individua, namreč ‚manjšine‘. Če torej en človek, ki ima vso oblast, to lahko zlorabi zoper svoje nasprotnike, zakaj tega ne bi mogla ‚večina‘? Ali ljudje, če se združijo, izpremene svojo naravo? ali so potrpežljivejši nasproti oviram, kadar so močnejši? Če vidim, da ima kdo oblast in pravico vse storiti — pa naj bo to ljudstvo ali kralj, demokracija ali aristokracija, in naj jo rabi v monarhiji ali republiki — pravim: tu je kal tiranije, in jaz razmišljam, če mi ne bi bilo mogoče priti pod druge zakone.“

„Kar demokratični ameriški vladi najbolj zamerim, to ni, kakor mnogi v Evropi mislijo, nje slabost, ampak ravno nasprotno, nje prevelika moč. In kar mi je v Ameriki najbolj zoprno, to ni morda pretirana svoboda, marveč premajhno jamstvo, ki je v tej državi proti tiraniji.“

„Če se kakemu človeku ali kaki stranki v Združenih državah zgodi krivica, na koga naj se obrne? Na javno mnenje? Javno mnenje tvori večina! Na zakonodavno oblast? Zakonodavna oblast je slepo orodje večine! Na eksekutivno oblast? Tudi eksekutiva je v rokah večine! Na armado? Ta zopet ni drugega kakor oborožena večina! Na sodno oblast? Tudi sodna oblast je večina!

*) l. c. 64 – 69.

„A kako je s svobodo mišljenja?“

„Misel je nekaj nevidnega, neka moč, ki je časi ni mogoča doznati in ki se zato smeje vsaki tiraniji. Tudi najbolj absolutni monarhi v Evropi ne morejo dandanašnji preprečiti, da se ne bi na skrivnem po državi ali celo v dvornih krogih širilo kako njih avtoriteti sovražno mnenje. A v Ameriki ni tako! Dokler je večina negotova, dotlej govore; a ko se je enkrat večina nepreklicno uveljavila, vsak molči, naj si bo prijatelj ali neprijatelj. Razlog je preprost: noben monarh nima v svojih rokah tiste moči, ki jo ima večina. Kralj ima le materialno silo, ki zadene dejanja, a volje ne more doseči; večina ima poleg materialne tudi moralno silo, ki vpliva na dejanja in voljo, na dejanja in želje. Nobene dežele ne poznam, kjer bi bilo vobče tako malo neodvisnosti duha in tako malo prave svobode diskusije kakor v Ameriki. Nobene verske ali politične teorije ni, ki je ne bi mogel človek v evropskih državah svobodno oznanjati: če biva v absolutni monarhiji, lahko dobi ljudstvo zase, če v svobodni državi, se lahko skrije v sili za vladarjevo avtoriteto. Toda v čisti demokraciji, kakor je v Ameriki, je le ena moč, le eno počelo, ki daje zmago, in poleg njega ni nič! V Ameriki zariše ‚večina‘ strašen krog okoli misli. Sredi tega kroga je pisatelj svoboden, a gorje mu, če prestopi ta krog! Ni se mu sicer bati kakega avtodafeja, toda izpostavljen je vsakovrstnim zoprnostim. Politična kariera mu je zaprta; razžalil je edino oblast, ki bi jo lahko odprla. Odreko mu vse, tudi slavo. Preden je dal svoje misli v tisk, je menil, da ima somišljenike; sedaj, ko je dal svoje nazore na svetlo, se zdi, da nima nobenih; tisti, ki ga grajajo, so glasni; tisti, ki so mislili kakor on, molče . . . Okovi in krvniki so bila huda orodja tiranije; dandanašnja kultura pa je izpopolnila vse, tudi despotizem. Pod absolutizmom je bila sila materialna; topli so telo, da bi segli do duše; v demokratični republiki pa je drugače; telo puste v miru, a lotijo se naravnost duše. V demokraciji ne pravi večina: če ne misliš kakor jaz, te ubijemo, marveč: svoboden si, misli, kakor ti ljubo; če hočeš tudi drugače kakor mi; ostane ti življenje in lastnina, le tujec boš med nami; ne boš izgubil državljanskih pravic, samo volil te ne bo nihče; ne boš izgubil časti, samo častil te ne bo nihče; med ljudmi ostaneš, samo tako boš drugim, kakor da nisi človek. Pojdi v miru! pustim ti življenje, a življenje hujše kakor smrt! . . .“

To je torej zadnji pomislek in vsakdo bo priznal, da ga je Tocqueville z vso živostjo narisal in napisal.

Kaj naj odgovorimo?

Lahko bi odgovorili kar kratko malo takole. Nas ta ugovor ne zadeva. Saj mi ne gorimo iz načela za absolutno demokracijo. Pri nas bi se to tudi malo strinjalo z lojalnostjo. Nam je demokracija en način vladavine, morda niti ne najboljši, gotovo pa podvržen slabostim in napakam, ki ni brez njih nobena človeška tvorba. Ni dognano, kakor smo rekli, ali se bo demokratično teženje razvilo do popolne, absolutne demokracije. Morda, morda tudi ne! A tudi v konstitucionalni monarhiji je mogoča demokracija: politično, če se uveljavi načelo splošne svobode; socialno, če se dvigne ljudstvo na stališče, ki mu gre.

Toda odgovorimo tudi naravnost. Kar pravi Tocqueville, to je, če se prav razume, najboljši odgovor nasprotnikom demokracije. Česa pa se najbolj boje nasprotniki demokracije? Ne tolikanj splošne svobode, marveč neomejene svobode! Svobodo bi končno še privoščili vsem, s to mislijo bi se sprijaznili, a neomejene svobode, svobode vsemu, te ne morejo dopustiti. Kaj pravijo na to branitelji demokracije? Pravijo, da o neomejeni svobodi pravzaprav ni govora. V vsaki državi, pa naj bo absolutična ali demokratična, morajo biti socialni zakoni, ki branijo pravico; vsak zakon pa omejuje svobodo. Le dalje zakoni ne smejo segati; segati ne smejo v osebno odgovornost posameznikov. Take svoboščine so: svoboda združevanja, govora, tiska, veroizpovedi . . . svoboščin zakoni naravnost ne smejo omejevati; zakoni jim stavijo meje le tedaj, ako bi prišle te svoboščine v nasprotje s socialnim redom. Toda s tem odgovorom nasprotniki demokracije niso prav zadovoljni. Zdi se jim, da je v mejah pravice še preširoko polje svobodi. Ali je n. pr. proti pravici, če kdo napiše podlo, nenravno knjigo ter jo vrže v stotisoč izvodih med ljudi? Komu s tem stori krivico? Težko bi bilo reči komu. Ali je proti pravici, če predstavlja v gledališču lascivne igre? Komu se godi krivica? Ali je proti pravici, če izpostavljajo v izložnih oknih nesramne podobe? Komu se s tem zgodi krivica? In vendar ali ni vse to veliko zlò, veliko socialno zlò? Ali je ponarejanje nraavnih nazorov manjše zlò kakor ponarejanje denarja?

Morda bi kdo rekel: pravica posameznikov s tem ni žaljena, a žaljena je socialna pravičnost; družba ima pravico do nraavnosti

in poštenja, torej socialna pravičnost terja zakone v obrambo javne nrvnosti. To bi bilo lepo, a potem, pravijo zopet nasprotniki demokracije, smo tam, kjer smo; potem more družba v imenu socialne pravičnosti odreči svobodo govora in tiska, svobodo veroizpovedi, svobodo združevanja . . .

Tu torej ni vse jasno. Določiti bi bilo treba natančneje pojem „socialnega reda“, „socialne pravičnosti“, da bi bilo mogoče prav umeti razmerje „pravovarstvene“ države do svobode.

Toda toliko pa je dokazal Tocqueville, da se nasprotnikom demokracije vendarle ni bati neomejene svobode. Zakaj kadar je zakoni ne bodo omejevali, omejevala jo bode ‚večina‘. Fizično bo svobodo omejevala le oborožena moč zakonov, toda moralno jo bode omejevala volja večine, javno mnenje, splošna zavest, moralno edinstvo. Zakoni morda ne bodo branili pisati nenravnih knjig, predstavljati lascivnih iger, izpostavljeni nesramnih podob, a branil bo to strah pred javnostjo, strah pred nevidnim sodiščem ljudstva. Tako bi bili vsi svobodni, in vendar ne bi rabili svobode za vse, ne bi zlorabili svobode!

Ali vam, ki ste nasprotniki neomejene svobode, ne ugaja taka demokracija? demokracija, ki daje svobodo vsem in vsemu, kjer pa nihče ne rabi svobode za zlò? Tocqueville, ki se nanj sklicujete, je dokazal, da je vsaka absolutna demokracija naravno taka.

Vsaka? Vsaka dobra demokracija! V vsaki demokraciji večina izkuša bolj in bolj uveljaviti svojo voljo. Če je večina dobra, bo svoboda vsem in vsemu v prid dobremu, a seveda, če je večina zlà, bo tudi svoboda le v prid zlù, neizmernemu zlù!

Ker je naša doba demokratična, ker ima le bolj ali manj popolna demokracija bodočnost, se zopet vrača naš vedni refren: Bratje, na krov! Gorje nam, če nas prehiti demokracija, ki ne bo demokracija krščanska!

* * *

Zdi se nam, da smo dosti pojasnili tezo: Zmage cerkve v javnem življenju nam je dandanašnji upati le s stališča demokracije.

Vse kaže, da bo zmagala demokracija. Zmagala bode torej tudi Cerkev, če zmagata demokracija krščanska! Za usodo Kristusove Cerkve na zemlji se nam res ni bati. A bati se nam je za usodo Cerkve v Evropi! Poganstvo preplavlja že široke sloje in s tem

poganstvom se prepajajo tudi že široke mase demokracije. A demokracija narašča in narašča . . . Kaj bo, če zmaga demokracija prepojena s sovraštvom do vsega, kar se imenuje Bog?

Le ena rešitev je, zaupanje v Boga in neumorno delo za krščansko demokracijo! Delo za krščansko demokracijo je zato tudi eminentno religiozno delo!) — —

Zor sije . . . dan svobode vstaja. A brez trudnega dela ne bo svobode za krščansko ljudstvo, ne bo svobode za Cerkev! Pretresljiv vzgled je ravno nesrečna Francija. Osnovana na načelu svobode nima svobode za krščansko ljudstvo. Framasonska zveza deluje z vsemi močmi na to, da se loči Cerkev od države. To bi samo po sebi pomenilo svobodo. Tako n. pr. pravi Georges Noblemaire: „Dandanašnji mora biti človek liberalen, če noče biti živ anahronizem, in ni dveh načinov, kako naj je kdo liberalen. Ne gre zase zahtevati svobodo, a odrekati jo ali jo samo meriti svojemu bližnjemu ali svojemu nasprotniku! . . . Fraza: mi zahtevamo od vas svobodo, kadar ste vi na krmilu, ker je to vaše načelo, in mi vam jo odrekamo, kadar smo mi na krmilu, ker ni naše načelo, ta fraza bi bila zelo nemodra in obenem krivična Cerkvi . . . Mi bi bili renegatje narodne ideje in republikanskega ideala, če nismo pripravljeni na vse žrtve, na vsak heroizem, da zabranimo zločinskim rokam atentat na to, kar je skupna last vseh, nedotekljiva dediščina, najvišja moč in najvišje dobro: Svoboda!“ Noblemaire sodi tudi kakor M. Ribot, da se bo Cerkev prej ali slej ločila od države. Zakaj, tako pravita, „tak je tok modernih idej; Cerkev bo spoznala sama, da je svoboda bolj in bolj pogoj njenega dostojanstva in da se dandanes vsak privileg usodno izprevrže v sužnost . . . Zveza med Cerkvijo in državo je bila blagodatna, ko je še vladalo v Franciji moralno edinstvo; a odkar je porušeno moralno edinstvo, je taka zveza polna zla“ . . . In vendar se Noblemaire boji tistega dne, ko bo dovršena ločitev! Tri oblike take države so, pravi Noblemaire. „Prva oblika: svobodna Cerkev v nevtralni državi — to je sen. Druga oblika: Sumljiva Cerkev v nezaupni državi — to je resničnost vseh časov in malone v vseh deželah. Tretja oblika: Pregarjana Cerkev v ločinski (sektarni) državi — to pa je resničnost naše dobe in v naši deželi.“

1) Primeri okrožnico Pija X. „de actione catholica“.

„Svobodna Cerkev v nevtralni državi. To je Cavourjeva formula: Svobodna Cerkev v svobodni državi. A svoboda države ni drugega kakor nje omnipotenca, vsemogočnost! . . . V jakobinski državi sledi iz ločitve preganjanje, kakor sledi iz vzroka učinek. To se bo ponavljalo, dokler bodo na svetu jakobinci, in žalibog se zdi, da ta rasa v Franciji še ne bo kmalu izumrla! . . . Ločitev jim pomenja uničenje!“

Pravijo: v Ameriki so vse Cerkve svobodne, vse države nevtralne. Da, pravi Noblemaire, a v Ameriki je zares politična svoboda in moralno edinstvo v krščanstvu. „Tudi v Ameriki so razna mnenja in razna nesporazumljenja; toda nikdar še ni prišlo najbolj brezbožnemu svobodomislcu na um, da bi sumničil praktično delovanje kateregakoli duhovnika; in nikdar ne misli noben ameriški duhovnik, da bi mogel biti kaj drugega kakor republikanec . . . Da, kliče Noblemaire, ko bi mogel kdo jamčiti Cerkvi v Franciji po ločitvi le deseti del tiste svobode, ki jo uživajo cerkve v Ameriki, nobenega katoličana bi ne bilo, ki si ne bi želel ločitve iz vse duše! Toda smo li mi sploh zreli za svobodo? ali vemo, kaj je? ali smo jo kdaj resnično in popolno uveljavljali? Bog ve, koliko žrtev, koliko kreposti, koliko heroizma more roditi v francoskem ljudstvu vzvišena potreba svobode! A kako malo jo poznamo! kako malo jo rabimo! kako si plačujemo z besedami, kako se hranimo s puhlicami! Če človek vidi, kako Francija brez ječanja prenaša jarem dandanes gospodujoče klike, se mora res vprašati, ali smo sploh vredni svobode, ali niso bili naši očetje, ki so tolikrat zanjo preivali srčno kri, bolj glupci kakor junaki? . . .“

„Amerikanska demokracija je krščanska; o vsaki priliki vlade priznavajo in poudarjajo pravice božje; vse se opira na krščanstvo; skoraj vse ustave se začenjajo s slovesno izpovedjo krščanstva; posvečevanje nedelj je povsod zakonito zapovedano; zakonodavstvo kaznuje bogokletje; strogo kaznujejo tudi vsako žaljenje duhovnikov. Roosevelt je dejal še nedavno: Bodočnost naše domovine je odvisna od tega, kako bomo znali združiti z močjo religijo!“¹⁾

V Franciji ni četrtnina tiste svobode, ki jo imajo cerkve v Ameriki, zato se Noblemaire tako boji ločitve. V Franciji velja le formula: preganjana cerkev v sektarni državi!

¹⁾ G. Noblemaire: Concordat ou Separation. éd. 2. Paris 1904. Libr. Plon. Str. 37, 217, V. 3^e, 137–147. Na koncu knjige so razni načrti o ločitvi.

In vendar se bo ločitev izvršila v imenu svobode! Kako glasan opomin je to vsem dobromislečim vseh deželâ, da se združijo, dokler je čas. Svoboda naj najde za svobodo zrelo, močno ljudstvo, ki bo svobodo, ki jo daje drugim, terjalo tudi zase in ki bo dvigalo prapor demokracije, a prapor demokracije — krščanske!

* * *

Kateri so naši ideali?

Naš najvišji ideal na zemlji je država božja — „civitas Dei“, kakor jo imenuje Avguštin v svojem nesmrtnem delu — kraljestvo resnice in pravice. Če uveljavita enkrat na zemlji svoje gospostvo resnica in pravica, kolikor je tu sploh možno, bo deležno človeštvo časne blaginje, ne da bi izgubilo večno.

To gospostvo resnice in pravice pa se ostvarja po Cerkvi. Zato je konkretno naš prvi ideal edinstvo vseh v Cerkvi in svoboda Cerkve, da more vršiti svoje vzvišeno zvanje. Za svobodo Cerkve smo pripravljene vse žrtvovati! Svoboda Cerkve — to je naš vzor, svet in nedotekljiv! Če inteligenca noče umeti tega, tedaj nam ne preostaja drugega, kakor da se obrnemo na ljudstvo. Ljudstvo čuti, da ni svobode ne njemu, ne Cerkvi, in da ne bo svobode, dokler se samo ne zgane, samo ne vstane, samo ne izkuša uveljaviti svoje volje. A mi smo z ljudstvom in ljudstvo bo z nami! Mi ne učimo ne prevrata in ne upora. Ustava daje ljudstvu zakonitih pomočkov, da si pribori svoje pravice in pravice svoje Cerkve. Treba je le, da se ljudstvo osamosvoji, da se združi in da združeno nastopi proti združenim nasprotnikom. V tem smislu: pozdravljena demokracija!

Vemo pa dobro, da je za zemeljsko blagostanje potrebna tudi država. Zato je naš ideal tudi mogočna in srečna država. Slabotna, tuji sili zaslužnjena država ni zares država. Država mora biti samostojna in sama sebi zadostna. Že Aristotel je označil kot bistveno svojstvo države samostojnost in samozadovoljnost — *αὐταρκεία*. V državi pa bodi za vse tista svoboda, ki je vredna človeškega dostojanstva in moderne kulture. Krščanski nauk o bratstvu vseh je prevzel že zavest vseh kulturnih narodov in kultura, omika, je boljbolj skupna last vseh, zato naj se uveljavi vse bolj tudi svoboda in enakost vseh v državi. Le delo in zasluge naj merijo vrednost in čast državljanov! Tudi tu med inteligenco ni umevanja.

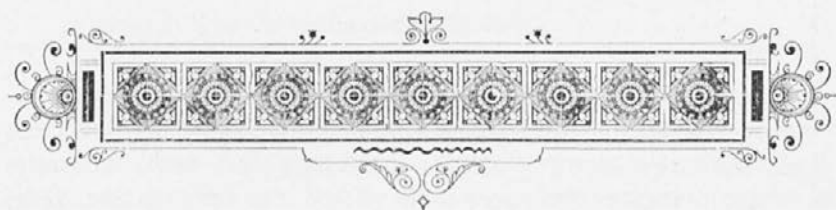
Najvrlejši mož, če je preprost, nima pri njej veljave. „Frak in klak“ — to sta ji simbola privilegiranih nadjudi, ki so tu, da uživajo, se zabavajo po glediščih in predstavljajo „narod“, a mase naj umirajo četudi od gladu! Tudi v tem zmislu: pozdravljena demokracija!

Države tvorijo narodi. Kakor nadjudi in mase, tako je izumel liberalizem tudi več in manj vredne (minderwertige) narode. Mi zametamo to aprioristično razliko. Vsak narod ima sam po sebi enako pravico, da je, da razvija svoje sile in se dviga na višjo in višjo stopnjo kulture. Kulturna premoč ni noben pravni naslov, da bi en narod zatiral druge, in kričeča krivica je, če se država istoveti z močnejšim narodom in odreka slabotnejšim prve življenske pogoje. Enakopravni naj bodo narodi pred državo. V medsebojni tekmi naj svobodno razvijajo svoje moči, a država bodi čuvar pravice! Kjer se godi krivica in nasilje, tam ni upravičene tekme. Enakopravnost narodov, tudi to je zahteva demokracije, zato pa tudi v tem zmislu: pozdravljena demokracija!

A vedno in vedno ponavljamo: paladij resnice in pravice nam je le krščanstvo. Materializem je smrt nraavnih načel! Brez religioznosti je demokracija anarhija ali tiranija. Zato pa bo resnično in pravično svobodo izvojevala demokracija le, če bo krščanska!

Dr. Aleš Ušeničnik.





Verski, zlasti katoliški motivi v Schillerjevi poeziji.

II.

Od zgodovinskih študij se je vrnil pesnik zopet k svojemu pravemu poklicu — k drami. Zadnjih šest let pred svojo smrtjo je najlepše drame — rekel bi — kar vsipal iz rok, kakor da je njegov duh slutil, da se bliža noč, ko ne bo več mogoče delati.

Pa kakor v dramah mladosti takó je tudi sedaj pred vsem versko navdahnjeni govornik, ki govori svojemu narodu.

Najmanj verskih motivov nahajamo v največjem dramatskem delu njegovem, v trilogiji Wallenstein. Kakor trdijo nemški slovstveni zgodovinarji, ni stalo nobeno drugo delo dramatika toliko navora, toliko študij kakor ta trilogija. In vendar je prav ta v nemškem ljudstvu najmanj popularna. Odkod to? Ker je v njej najmanj individualnosti Schillerjeve. Ogromna zgodovinska snov stoji v ospredju, pesnikova individualnost pa se je morala skriti v ozadje. Zato tudi sam ni bil čisto zadovoljen, ampak se je lotil snovi, kjer bi mogel zopet dati duška svoji resni, versko-navdahnjeni zgovornosti. (Schmidt. n. m.) In táko snov mu je nudila tragična zgodovina škotske kraljice Marije Stuart, čudežni pojav device orleanske pa pretresljiva tragedija knežje rodbine mesinske. V vsaki izmed teh dram se je dvignil pesnik-pridigar za eno stopinjo višje v svoji izpopolnitvi.

V žaloigri „Maria Stuart“ bojujeta dve cerkvi, katoliška in protestantska, boj za duše v Evropi. Škotska kraljica Maria Stuart, katoličanka, ima vso pravico do angleškega prestola, ki si ga pa lasti anglikanka Elizabeta, nezakonska hči Henrika VIII.

Po smrti svojega prvega soproga, francoskega kralja Henrika II., je 19letna vdova Marija nosila trojno kraljevo krono: francosko,

škotsko in angleško. In to je bilo težko breme. Marije Stuart največja krivda je bila nje izredna lepota. Omoživši se na Škotskem drugič s sirovim plemenitašem se je po tega smrti omožila v tretje in sicer z morivcem prejšnjega moža. Vsled tega upor na Škotskem; kraljica beži k sorodnici Elizabeti na Angleško, a ta jo da zapreti v trdno ječo in za varuha ji postavi trdosrčnega plemenitaša Pauleta. Nesrečna kraljica vzdihuje že 18 let v ječi. Kaj ji pomaga vse prizadevanje papeža samega, katoliške Francije in Španije, da bi ji izprosili rešitev? Že tri zarote za nje oprostitev so se žalostno izjalovile; četrto zasnuje Pauletov nečak Mortimer, ki je ravnokar prišel z dolgega potovanja po Italiji in Franciji, in te poti sad je bil, da je skrivaj postal katoličan. Elizabeta je neupogljiva. Za njo stojé angleški lordi, za njo ves angleški narod, kakor sama trdi. Katera bo zmagala? Še eno sredstvo bo Marija poskusila: iz oči v oči se še nista videli z Elizabeto; morda jo bo genila s svojo besedo. Zato prosi sestanka. Prizor, ko se kraljici snideta, je vrhunec dejanja. Kakšen bo uspeh? Ošabna anglikanka sirovo razžali Marijo, a ta se tudi ne more več premagovati ter vrže v obraz svoji nasprotnici, da je nezakonski otrok. Marijina usoda je s tem zapečatená. — Ko vemo, kdo je za Elizabeto, kdo za nesrečno Marijo Stuart, je za nas zanimivo vprašanje: na čigavi strani je pesnik? Da ni bil pozitivno veren, smo že videli; da je živel med samimi protestanti od mladih nog, je znano; na katero stran se bo torej nagnil? Odgovor mora presenetiti in razveseliti vsakega katoličana: pesnik je s svojim srcem, s svojo umetnostjo popolnoma na strani katoličanke Marije. Kakšen kontrast med kraljicama! Marija, zaprta v ječi, ostro obsoja vsako nepošteno sredstvo, ki bi jej prineslo svobodo, — Elizabeta namigava svojim plemenitašem, da bi ji bilo ljubo, ako bi kdo zavrato umoril kraljevo jetnico; Marija velikodušno odpušča, Elizabeta v svoji nizki duši ne pozna velikodušnega odpuščenja; ko se Marija poslavlja (V. 6.) od svojih zvestih služabnic, se porosi marsikako oko med gledavci; ko jo odpeljejo na morišče, gre za njo naše prepričanje, da je z njo krepost, značajnost, lepota, — na prestolu pa ostane podlost, zloba. In ko vidimo, da Elizabeto nazadnje vse zapusti, celó njeni najožji pristaši in da jej najboljši mož v državi zabrusi v obraz besede (V. zadnji prizor): „Du hast von nun an — Nichts mehr zu fürchten, brauchst nichts mehr zu achten“ — smo v dno duše prepričani, da Elizabeta zasluži to splošno zaničevanje.

„Marija Stuart je — naj je pesnik to hotel ali ne — veličastna glorifikacija katoličanstva nasproti angličanstvu“, piše P. Stecher S. J. (*Deutsche Dichtung für Schule und Haus*, XIX. Graz. Styria. 1881.) No, vere katoliške Schiller najbrže ni hotel poveličevati, a toliko je gotovo, da ga je s tajno in bajno silo vleklo naše katoliško bogočastje. Bolj navdušeno, nego mladi Mortimer opisuje (I. 5.) svoje vtise, ki jih je dobil v Rimu v cerkvi sv. Petra, ne bi mogel noben katoliški pridigar opisati sijaja papeževga Rima ob času svetega leta: vse ceste, ki vodijo v Rim, polne božjepotnikov — v cerkvi sv. Petra pa vse umetnosti, nebeška godba, čudovito lepe slike na stenah, kipi, vse govori k srcu, in slednjič papež, ki daruje slovesno sv. mašo in blagoslavlja narode: v resnici, to je kralj kraljev, a njegovo kraljestvo je božje! Kakó vsa drugačna je — meni Mortimer — anglikanska cerkev! „Es haßt die Kirche, die mich auferzog — Der Sinne Reiz, kein Abbild duldet sie, — Allein das körperlose Wort verehrend.“ (Ibid.) — Iz istega nagiba, ker so se mu zdeli obredi katoliškega bogočastja tako vzvišeni, takó estetsko-lepi, si moramo razlagati, da je Schiller vpletel v „Marijo Stuart“ tudi prizor (V. 7.) v katerem se kraljica izpoveduje Melvilu, svojemu dvornemu hišniku, ki je skrivaj v Rimu od papeža prejel mašniško posvečenje, samo da bi imela v zadnji uri pomoč in tolažbo katoliškega duhovna, in po opravljeni spovedi jo Melvil obhaja.¹⁾ — Bili so dobri katoličanje, ki sta jih Mortimerova pripoved in pa izpovedni prizor takó genila, da so trdili, da je Schiller na vsak način moral biti skrivaj — katoličan.²⁾ In nekateri protestantski literarni zgodovinarji, kakor n. pr. J. Schmidt, z veliko nevoljo opozarjajo na to, da Schiller vidi pri katoličanih samó luč, pri protestantih pa samó temo in da je s svojo pesniško domišljijo pristaš katolicizma. Pa oboji se motijo, kajti Schiller v svojem srcu ni prijazen nobeni pozitivni veri, tudi katoliški ne, in prav nekateri izreki v „Mariji

¹⁾ Ko se je leta 1800 žaloigra v weimarskem gledišču prvič predstavljala, se je protestantski dvor nad tem prizorom tako „pohujševal“, da ga je zanaprej pesnik črtal.

²⁾ Znano je, da se zanima učeni svet za veroizpovedanje še nekega drugega pesnika, namreč — Šekspirja, ki pa so pri njem vse drugačni razlogi za trditev, da je bil katoličan: njegovo svetovno naziranje se popolnoma strinja z nauki katoliške vere, v njegovih delih ni nikjer mesta, ki bi nasprotovalo kaki verski resnici, ampak se nasprotno opaža, da je pesniku dobro znana katoliška Cerkev bodisi gledé na nauke, bodisi gledé na obrede, in slednjič imamo neko važno zgodovinsko pričo iz one dobe, ki je izrekla ob smrti pesnikov: „he died as a papist“ — umrl je kot papist (t. j. katoličan).

Stuart^a dokazujejo, kakó malo je poznal katoliško vero in kakó slabo se je potrudil, da bi pisal o njej resnico. V slovečem 4. prizoru III. dejanja, središču žaloigre, kjer se obe kraljici vidita prvič osebno in — zadnjič, kjer se odloči usoda Marije, ondi torej trdi Elizabeta, da katoliška Cerkev posvečuje podložnikov upor in umor kralja:

„Die Kirche trennt aller Pflichten Band,
Den Treubruch heiligt sie, den Königmord,
Ich übe nur, was eure Priester lehren.
Mit welchem Schloß verwehr ich eure Treue,
Das nicht Sankt Peters Schlüssel öffnen kann?
Kein Bündnis ist mit dem Gezücht der Schlangen.“

Še v naših časih, ko imamo toliko kontroverznih spisov, so protestantje polni predsodkov proti katoliški izpovedi in odpustkom; kaj čuda, če nahajamo velike zmote v tem oziru pri Schillerju? In takó se res pesnikova Marija Stuart odloči (V. 7), da se hoče izpovedati Melvilu, preden še vé, da je duhoven:

„So seid Ihr nur, auch ungeweiht, ein Priester,
Ein Bote Gottes, der mir Frieden bringt.
Euch will ich meine letzte Beichte tun,
Und euer Mund soll mir das Heil verkünden.“¹⁾

Kar se tiče odpustkov, pa polaga pesnik Mortimerju na jezik take nazore, kakor so jih od nekdanj očiteli Luthrovi pristaši katoliški Cerkvi, češ, da deli odpustke kar naprej za vse pregrehe, ki jih bo človek storil:

„Ein Priester hörte unsere Beichte an,
Ablaß ist uns erteilt für alle Schulden,
Die wir beginnen. Ablaß im voraus
Für alle, die wir noch begehen werden.
Das letzte Sakrament empfangen wir,
Und fertig sind wir zu der letzten Reise. (III. 6.)

In le iz nepoznanja sv. maše obhaja pesnikov novomašnik Melvil kraljico Marijo pod obema podobama in sicer ima sv. hostijo že posvečeno iz rok papeža samega, kelih pa posveti kar sam izvun sv. maše, govoreč:

„Nimm hin, das Blut, es ist für dich vergossen.
Nimm hin! Der Papst erzeigt dir diese Gunst,

¹⁾ Opomnili bi pa tu vendar, da je bila v srednjem veku navada izpovedati se tudi neduhovniku, če ni bilo mogoče dobiti duhovnika. Seveda ta izpoved ni bila zakramentalna, temveč naj je bila le vnanji izraz notranjega kesanja in hrepenenja po zakramentu sv. izpovedi. Primeri: S. Thom. Summa theol. suppl. qu. VIII. a. 2. (Opomnja ur.)

Im Tode noch sollst du das höchste Recht
Der Könige, das priesterliche, üben!¹⁾ (V. 7.)

Navedeni vzgledi, katerih število pa bi prav lahko še izdatno pomnožili, dokazujejo očitno, da pri Schillerju ne moremo iskati, kakor hoče gori navedeni J. Schmidt in drugi, tendence v prilog katolicizmu; vendar pa moramo prav tako reči, da v nobenem Schillerjevem pesniškem delu zadnjih let¹⁾ ne najdemo tendence proti katoličanstvu, z drugimi besedami: Schiller je kot pravi Kantovec do pozitivnih verstev indiferenten, s srcem je le ondi, kjer vidi kaj estetične lepote.

Človek bi mislil, da bolj živo pesnik ne more več poseči v versko življenje kakor v „Mariji Stuart“. Saj sta tu angličanstvo in katoličanstvo takorekoč poosebljena in skoro kot osebi nastopata pred nami, in vendar pesnik — pridigar še ni zadovoljen: že ima pripravljeno novo snov, ki sega še globlje v versko življenje, snov, ki sega v svet čudežev, „Devico orleansko“. Ideja, ki jo pesnik izraža v tej romantični igri, je ista ideja, ki jo mi pridigarji vedno poudarjamo kot podlago prvemu krščanskemu življenju, namreč da prevzetnim se Bog ustavlja, ponižnim pa daje svojo milost. Ampak lepše najbrže ni izvršil svoje naloge noben pridigar kakor Schiller v tej igri. Naj denemo sem kratko vsebino, iz katere se bo razvidelo, da je res ideja ponižnosti središče igre in da Ivana v tem trenutku, ko se pregreši zoper ponižnost z napuhom, stori tragično krivdo. — V dobi vlade francoskega kralja Karola VII. smo. Francija stoji ob robu propada, skoro ji ni več rešitve; dvajsetkrat poražena, vse brezupno, sovražni kralj (angleški) si je že del na glavo krono francosko. V tej silni stiski se prikaže ubogi pastirici, ki od svojih otroških let pase čredo svojega očeta, Mati božja, ter jej ukaže, da naj reši francosko kraljestvo pogina. Ta uboga deklica se predstavi kralju in dokaže pred njim in njegovim spremstvom z nadnaravnim darom prerokovanja in kmalu nato s čudapolnimi čini, da je res od Boga poslana: od zmage do zmage hiti Ivana s svojo zastavo, oblegovavce prepodi izpred Orleansa ter pelje kralja, kakor je bila obljubila, sredi sovražnikov v staro prestolnico Reims, kjer dežela

¹⁾ Drugačen je bil v svoji prvi dobi, zlasti ko je pisal „Don Carlosa“; pesnik namreč sam priznava, da je v osebi velikega inkvizitorja ustvaril pravzaprav karikaturu, to pa z namenom, ki se glasi po njegovih besedah: „um die prostituierte Menschheit zu rächen u. die Schandflecken der Inquisition fürchterlich an den Pranger zu stellen.“

zopet nazaj dobi svojega zakonitega vladarja; če še omenimo, da se je deklici posrečilo spraviti dva ljuta sovražnika, kralja in pa burgundskega vojvodo, smo povedali vse važnejše čine Ivane orlanske, ki jih je izvršila, preden je dospela na vrhunec svoje slave. Zdaj, ob slovesnem kronanju v častitljivem hramu remskem, je uboga pastirica povišana prav do prestola kraljevega, vse ljudstvo jo časti kot od Boga poslano rešiteljico. Do tu sta zgodovinska Ivana in pa pesnikova enaki; odslej jo pesnik vodi po svojih potih. Ker hoče izraziti misel, da Bog dela velike reči le s ponižnimi, zato pusti pesnik, da se njegova junakinja za nekaj časa prevzame, da se je polasti duhovni napuh — to je zdaj tragična krivda, in zdaj padec za padcem: takoj za tem namreč začuti njeno srcé, doslej deviško čisto, nepravo nagnjenje do moža, Angleža Lionela. Zdaj se Ivana zavé zvoje krivde; ponižno spozna, da ni več vredna biti orožje Matere božje. Toda ne samo pred seboj je vsled svojega nerednega nagnjenja — ki je bilo pa le trenutno — globoko ponižana, ampak tudi zunanji udarci morajo priti nad njo, da bo popolnoma očiščena; zato sledi najprej obtožba očetova, češ, da je čarovnica, nató jo kralj veli izgnati iz Francije, revica beži, bežečo vjamejo Angleži.

Sedaj je ponižana do dna: ponižna je zopet v svojem srcu kakor takrat, ko je prvič zaslišala glas Marijin, ponižana pa tudi pred ljudmi, da bolj ne more biti — torej je zopet vredna biti orožje v rokah božjih, da izvršuje čudapolna dela in še večja nego prej. In res! od Angležev zaprta v trden stolp z debelim zidom, težke verige na rokah in nogah, — pa vse pretrga Ivana, vrata ječe se odpró in junakinja plane prav v najbolj odločilnem trenutku vun na bojno polje, kjer popolnoma porazi sovražnika, reši domovino, in — tudi sama slavno umrje. A njeno smrt obseva sijaj večne slave. — To kratka vsebina. Nehoté se nam vsiljuje vprašanje: Ali ni ta pesnitev lepa ilustracija k Marijini visoki pesmi „Magnificat“! „Quia respexit humilitatem ancillae suae . . . Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles“ . . . Ta misel: Bog se poslužuje ponižnih ljudi v dosego svojih visokih namenov — ta misel, pravi P. Stecher S. J. (l. c.), nosi vso čudovito stavbo cerkve božje na zemlji in je takó velika, da večje ni vtelesil noben drug pesnik. In kakor je celota popolnoma v duhu krščanstva, takó tudi posameznosti; ali si moremo, da omenim le eno, misliti lepši konec, nego ga ima ta igra? Ivana umira na

bojnem polju . . . Kralj, vojvodi, vojaštvo spoštljivo stoje okrog nje . . . Prosi, da ji dajo zastavo, ki je z njo trikrat zmagala, še enkrat v roko; oči uprè proti nebu: zamaknjena vidi nebeško kraljico, obdano od angelov, hitečo ji naproti . . . Z vzklikom: „Kurz ist der Schmerz, und ewig ist die Freude!“ blaženo umrje. — Mar se s to resnico ne tolaži vsako verno srce v bridkih urah? Po pravici veli P. Schmidt (l. c.) gledé na to igro o Schillerju: „Ob der Dichter als Mensch keine Religion bekannt — gleichviel: als Dichter hat er an sie geglaubt und sie mit gewaltiger Macht der Rede verkündet“. Tudi se ne čudimo, če so pesnika že sovrstniki hudo napadali zaradi „Devic orleanske“, češ da je z njo storil „einen Griff in das katholisch finstere und abergläubische Mittelalter.“

Res čudno! Bolj ko so mu očitali, da hodi h katoličanom po svoje pesniške snovi, bolj je res ril globoko noter v katoliško življenje. V „Nevesti mesinski“ so najvažnejše osebe sami „Stockkatholiken“, se je nevoljno izrazil weimarski vojvoda Karol Avgust proti svojemu prijatelju Goetheju. Čeprav to ni popolnoma resnično, ker omahujejo na desno in levo, toda pravo, globoko versko življenje prešinja skoziinskozi vse osebe te žaloigre. In če v „Devici orleanski“ takó neprijetno dirne protestante, ko slišijo proslavljati Marijo, Mater božjo, jim v „Nevesti mesinski“ morda še neprijetneje zveni proslavljanje samostanskega življenja. Beatrika, sestra sovražechih se mesinskih bratov don Manuela in don Cezarja, je preživela najsrečnejše dni svojega detinstva in svoje mladosti v tilhem zavetju samostana. Iz te tilhe sreče jo iztrgata nesrečna brata, ki se, ne da bi slutila v njej sestro, drug za drugim vanja zaljubita ter jo zasnubita. In ko v zadnjem dejanju umori don Cezar svojega brata in pride spoznanje, kdo je oboževana nevesta, tedaj govori zbor pretresljive besede:

„Und auch der hat sich wohl gebettet,
Der aus der stürmischen Lebenswelle
Zeitig gewarnt sich heraus gerettet
In des Klosters friedliche Zelle.
Der die stachelnde Sucht der Ehren
Von sich warf und die eitle Lust,
Und die Wünsche, die ewig begehren,
Eingeschläfert in ruhiger Brust,
Ihn ergreift in dem Lebensgewühle
Nicht der Leidenschaft wilde Gewalt;

Nimmer in seinen stillem Asyle
Sieht er der Menschheit traur'ge Gestalt." (IV. 8.)

Ko je Luther zapuščal svojo tiho celico in potem takó blatil redovno življenje, pač ni slutil, da bo kakih 200 let pozneje drugi največji pesnik Nemcev, vzgojen v čisto protestantskem duhu, takó lepó, takó navdušeno proslavljal samostansko življenje, ki ga katoliška cerkev od nekdanj cenil in neguje kot svoj najdražji cvet! In ko je izpeljal odpadlo redovnico iz samostana, pač ni slutil, da bo isti pesnik obsojal z najostrejšimi besedami ta čin:

„Raub hast du an dem Göttlichen begangen,
Des Himmels Braut berührt mit sündigem Verlangen,
Denn furchtbar heilig ist des Klosters Pflicht.“ (I. 7.)

(Besede veljajo don Manuelu, ki pripoveduje zboru, oziroma svojim prijateljem, kakó se mu je posrečilo govoriti s samostansko deklico rajске lepote — namreč s sestro.)

Kar se posebe tiče zbora (kor), ki ga je Schiller po starogrških vzgledih uvedel v tej drami, so njegove misli o človeškem življenju, o grehu in spravi (prim. sklep žaloigre: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht — Der Übel größtes aber ist die Schuld“) takó pretresljive, takó resnobne, da se človeku res zdi, kakor da sliši glasove največje verske lirike v celem svetovnem slovstvu, namreč — psalme!¹⁾

Zadnja drama, ki jo je Schiller še popolnoma dovršil, je „Viljem Tell“. „Don Carlos“ pa „Viljem Tell“ — oba se borita za svobodo, obe drami sta gromeči pridigi o prostosti ljudi in ljudstev, vendar pa je med obema velik razloček: v oni govori mladi pesnik, poln ognja in strasti (in prepričan, da mora katoliško cerkev kaznovati s karikaturo velikega inkvizitorja) tu pa govori zreli mož, mirno, s popolno oblastjo besede in čuvstev.

Pa ne samo v dramah, ampak tudi v svojih baladah in romancah se mudi Schiller rad na verskem polju, posebe še med katoličani. Kdo se ne spominja balade „der Graf von Habsburg“? V njej proslavlja pesnik veliko pobožnost Rudolfovo do sv. Rešnjega Telesa. Lepo izraža pesnik notranjo in zunanjo pobožnost prvega Habsburžana v znanih vrsticah:

„Der Graf zur Erde sich neiget hin,
Das Haupt mit Demut entblöbet,

¹⁾ Prim. P. Expeditus Schmidt. n. m. str. 456.

Zu verehren mit gläubigem Christensinn,
Was alle Menschen erlöset."

Ali pa zopet druga balada: „Der Gang nach dem Eisenhammer“: pobožni služabnik Fridolin se reši prav s tem strašne smrti v ognjeni peči, ker gre med potjo še prej k sv. maši, dočim njegovega sovražnika zadene zaslužena kazen. In če pomislimo, kolika je nevednost protestantov gledé sv. maše, tudi še v naših časih, se moramo čuditi, kakó dobro pozna pesnik obrede sv. maše in s kakšno vidno spoštljivostjo jih slika; n. pr. povzdigovanje:

„D'rauf, als der Priester fromm sich neigt
Und, zum Altar gewandt,
Den Gott, den gegenwärtigen, zeigt
In hocherhobener Hand,
Da kündet es der Sakristan
Mit hellem Glöcklein klingend an,
Und alles kniet und schlägt die Brüste,
Sich fromm bekreuzend vor dem Christe.

V prekrasni romanci „Der Kampf mit dem Drachen“ pa slavi redovnika, ki je kot pravi vitez reda sv. Ivana Krstnika premagal zmaja, a premagal še hujšega zmaja, ki ga nosi vsak človek v svojem srcu, namreč napuh; torej zopet slavi ponižnost.

„ . . . Umarme mich, mein Sohn!
Dir ist der här'tre Kampf gelungen.
Nimm dieses Kreuz. Es ist der Lohn
Der Demut, die sich selbst bezwungen."

Če končno povzamemo jedro iz vsega, kar smo pisali o verskih motivih pri Schillerju, bomo rekli: Četudi Schiller s svojim svetovnim naziranjem ne stoji na temelju pozitivnega krščanstva, ker je kot vnet pristaš Kantovega nacionalizma indiferenten do nadnaravne vere, ga vendar smemo v težkem boju za krščanske ideale v enem oziru pozdravljati kot sobojevnika, kajti bori se z nami vred za krepost, za pravost, za vero v Boga. To svoje svetovno naziranje lepo izraža v pesmi: „Die Worte des Glaubens“:

Drei Worte nenn' ich euch inhaltschwer . . .
Dem Menschen ist aller Wert geraubt,
Wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt:
Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei . . .
Und die Tugend, sie ist kein leerer Schall . . .
Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt . . .

Nedosežno lepo pa je vlil vse svoje svetovno naziranje v svojo najslavnejšo pesnitev, v svojo „pesem o zvonu“: kakor

se v nedeljo zjutraj zvon oglasi v zvoniku in vabi vernike v cerkev k sv. maši in pridigi, takó pa tudi Schillerjev „zvon“ mogočno doni med nemškim narodom in narod po veliki večini z veseljem posluša pridigarja, ki mu v praznični, nedeljski obliki oznanjuje, kakó naj bo kreposten, ako hoče srečno živeti. — Nas katoličane pa mora, četudi se je pesnik zanimal le za estetično stran katoliškega bogočastja,¹⁾ posebe veseliti, da je pesnik vprav v zgodovini katoliških narodov našel navdihnenje za svoje najlepše pesnitve.

Dr. Josip Debevec.



¹⁾ Takó sodijo skoro vsi katoliški znanstveni listi, ki so letos za stoletnico smrti Schillerjeve prinesli razne članke: „Katechetische Monatsschrift“ Münster i. W. Schöningh. 17. Jahrg. Nr. 5 n. pr. kratko resumira Schillerjevo versko stališče takó: „Am Ende seiner religiösen Entwicklung hatte er den Kirchenglauben aufgegeben und zeigt sich von dem Gedanken Rousseaus und Lessings entscheidend beeinflusst, selbst bis zur Preisgebung des Unsterblichkeitsgedankens. Seine Schätzung der katholischen Kirche ist eine rein ästhetische.“



Moderna veda in religijsko vprašanje.

Z dvema zanimivima novima knjižicama nameravam v nastopnih vrstah seznaniti „Obzornikove“ bravce. Obe obravnavata s stališča moderne vede religijsko vprašanje. Avtorja sta vseučiliška profesorja: Erich Adickes, profesor filozofije na tubiškem vseučilišču, in Ferdinand Buisson, profesor pedagogike na pariški univerzi. Prvega delce slove: „Charakter und Weltanschauung“;¹⁾ drugega pa „Religion, morale et science“;²⁾ pri roki je imam v češkem prevodu.

Najprej podam vsebino vsacega spisa posebej; potem pa pristavim nekaj opazk.

I.

Adickes: Značaj in svetovni nazor (Charakter und Weltanschauung). Metafizika kot veda ni mogoča. Sme se govoriti le o zgodovini metafizike. Novega v metafiziških vprašanjih ne smemo pričakovati. Vsi možni načelni odgovori so že dani. Napredek je mogoč le v tem, da se posamni pojmi natančneje izrazijo in da se nasprotne smeri jasneje ločijo druga od druge.

Prava veda je le tista, katera stoji na stališču izkustva. Tu vlada veden napredek. Ko bi vstali stari grški naravoslovci, zdravniki, zemljepisci, bi ostrmeli nad napredkom svojih ved; sedli bi kot učenci k nogam današnjih mojstrov; izprevideli bi

¹⁾ Tübingen 1905. I. C. B. Mohr.

²⁾ Náboženství, mravouka a věda. Převedel T. G. Klenský. Izdalo „Dědictví Komenského“. V Prazi 1905. Pri tej priliki opozarjam na plodovito zbirko pedagogičkih del, ki jih izdaja češko Komenskega društvo; zlasti je znamenita „Knihovna pedagogických klasiků“, ki bo obsegala tudi pedagogičke spise iz sholastiške dobe.

da jim manjka najenostavnejših pojmov, da jih nadkriljuje v marsičem prvošolec, in da so mnoge stvari vse drugačne, kakor so se njim zdele.

Stari metafiziki bi pa imeli popolnoma drugo stališče. Platon, Aristotel, Zenon, Epikur bi danes prav tako kakor ob svojem času lahko posegli v filozofske razprave o Bogu in duši, kreposti in nesmrtnosti. Rabili bi pri tem svoje staro orožje, ki mu je čas vzel le malo nekdanje ostrine. Čudili bi se, kako malo je napredoval svet v metafiziških vprašanjih. Slišali bi danes še ravno tiste nasprotnne odgovore, ki so se čuli v duševnih bojih njihove dobe.

Ko preminejo nova tisočletja bo ta stvar še ravno taka, razen če se docela izpremeni človeško srce s svojimi sanjarijami in težnjami. V človeškem srcu, ne v stvareh in njihovem znanstvenem raziskavanju, ne v logiških sklepih, je ključ svetovnemu naziranju posamnih ljudi.¹⁾

Nasprotni si načelni nazor v velikih metafiziških in religijskih vprašanjih imajo svoj vzrok v ravno tolikih različnih človeških tipih. Po značaju se meri teženje srca. Kakršen je individualen značaj, tak je nujno tudi nazor o svetu. V metafiziki in religiji se bodo vsled tega ponavljali vedno stari odgovori. Človek si ne sestavlja svoje metafizike umetno na temelju logiških nujnosti, marveč ona vzraste v njem z notranjo nujnostjo.

Razločevati moramo najprej dve vrsti ljudi: avtonomne in heteronomne. Pri avtonomnih značaj neposrednje določuje svetovno naziranje; svobodni gledé na zunanje vplive, vezani pa po notranji nujnosti si sami izbirajo nazor, ki je prikladen njihovi osebnosti. Heteronomni se pa najprej ravno vsled svoje posebne individualnosti podvržejo neki avtoriteti in od nje sprejemajo svoje metafiziške in religijske nazore.

* * *

Heteronomni ljudje morejo imeti najrazličnejše svetovne nazore. Sami v svoji osebnosti ne težé po nobenem določenem metafiziškem načelu, marveč čutijo le potrebo nasloniti se na druge, okleniti se nečesa stalnega, avtoritativno danega. Samostojno ne odločujejo. Zato sta si pa večkrat značaj in svetovni

¹⁾ o. c. str. 4.

nazor tuja pri njih; ta se namreč ni razvil organsko iz njih, marveč sprejeli so ga le zunanje. Nietzsche imenuje heteronomne ljudi „Herdenmenschen“, „Viel zu Vielen“ in se trpko norčuje iz njih, dasi je večina njegovih somišljenikov ravno te vrste. Vanjo ne spadajo namreč samo ortodoksni, konservativni ljudje, marveč tudi liberalci in radikalci. Označuje jih to, da niso samostojni. Ponavljajo, kar slišijo od drugih; v njihovih ustih so najradikalnejše trditve, najstrožje kritike samo gole puhlice.

Heteronomne osebnosti imajo tri podvrste:

1. Nekateri se naslanjajo na druge samo iz dobičkaželjnosti. Denarja, avanziranja se jim hoče. Pravico do svobodne osebnosti odmetajo z ozirom na gmotni dobiček. Ti so najnižji, nizkotni ljudje, in filozofu ne dajejo nobenih problemov. Dobičkaželjnost razloži vse pri njih.

2. Drugi imajo nagnenje do ustaljenih, po običajih utrjenih nazorov. Samostojnosti ali celo originalnosti jim ni mar. Kar so sprejeli od svojih vzgojiteljev in učiteljev, tega se trdo držé. Na tem, kar misli večina, med katero so rojeni in vzgojeni, se ne sme majati. Družba, ki živé v njej, jim podaja svojega duha v svojih običajih in izročilih.

3. Tretji težé po novem. Polni so častihlejja; radi bi veljali za originalne in samostojne. Zato vržejo od sebe vero svoje mladosti in da bi imponirali drugim kot močni duhovi, preganjajo kot renegatje, kar jim je bilo prej svetega. Na množico brez lastne sodbe gledajo zaničljivo doli in menijo, da spadajo k vodilnim duhovom, v resnici so pa zamenjali samo eno suženjstvo z drugim. Kar najbolj nasprotuje staremu običaju, jim je najbolj všeč. Pri vsem tem pa nimajo nič samostojne sodbe. Naslonijo se na vodilne osebe in samo v njihovem okrilju se čutijo varne. Čimbolj površno sprejme tak človek nauk svojih mojstrov, tem ošabneje in predrzneje ga zastopa; sam iz svojega dodaja samo pretiravanja. Tako vidimo, da imajo ravno najmlajši in najnezrelejši prvo besedo in ne morejo dovolj zaničevati starih nazorov, ki jih niso sposobni ne razumeti, ne po vrednosti presoditi. Mislijo, da nosijo nove ideje med svet, pa so le njihov odmev; menijo, da potiskajo, pa le drugi nje tlačijo naprej; sodijo, da so samosvetla solnca, pa njihov sijaj je le izposojen.

Te vrste ljudi je sedaj vedno več; v njih vidimo nekak znak naše dobe. V spremstvu duhovitih velmož kriče in so po-

največ vzrok, da zdravo jedro njihovih voditeljev šele kasno pride do veljave. Za kulturni razvoj imajo samo to zaslugo, da s svojim številom in krikom razširijo strugo, po kateri deró. Sami ne ustvarjajo nobene kulturne vrednosti. Pri nekaterih izmed njih pomenja to stanje samo prehodno dobo, ki iz nje polagoma prikljuje plemenitejše mišljenje in delovanje.

* * *

Avtonomne osebnosti dobivajo svoj svetovni nazor neposredne iz značaja z notranjo nujnostjo. Dve glavni podvrsti razlikujemo med njimi z ozirom na formalno stran njihovih nazorov: pozitiviste ali agnostike in dogmatike.

1. Pozitivisti ali agnostiki omejujejo vedo samo na izkustvo; vse transcendentno jim je samo subjektivnega značaja. Čakajo, dvomijo, vprašujejo. V vedi se trudijo odstraniti vse predsodke, vsak subjektivni vpliv. Nekateri izmed njih imajo pa vendar svoje trdno metafiziško prepričanje, ki ga pa ločujejo od objektivne veljave v stvareh in mu prisvajajo le subjektiven značaj. Zato pa ne vsiljujejo svojega metafiziškega prepričanja drugim.

Drugi agnostiki pa držé s Humom, ki pravi, naj se vse knjige šolske metafizike zmečejo v ogenj, ker ni nič drugega v njih, nego sami sofizmi in sleparstva. Z metafiziškimi vprašanji se niti pečati nočejo. Resignirajo na to, da bi dobili odgovor nanje, in jeze se nad tistimi, ki se ukvarjajo ž njimi, češ da ponavljajo stare litanije s praznimi sklepi in marnimi dokazovanji.¹⁾

2. Dogmatiki imajo glavno besedo pri religijskih veroizpovedih in v metafiziki. Njihovi nazori se jim ustalijo za dogme. Duševni mir morejo najti le pri nečem stalnem, dovršenem. Vprašajev ne ljubi njihov um. „Svetovne uganke“ in „ignoramus“ sovražijo; mej, ki jih človeško spoznanje ne more prekoračiti, ne priznavajo. Svoje nazore hočejo drugim nezmotno dokazovati. Brez vsega preiskavanja trdijo kar naprej, da biva znanstvena metafizika. Za trdne temelje se ne brigajo; samo zidajo po svojem načrtu in ko zvrše stavbo, menijo, da se ne more podreti. Ko jim agnostik ugovarja, da se mora razlikovati nujnost bivanja od

¹⁾ Adickes je sam s seboj v protislovju, če pravi (str. 19), da agnostiki neprenehoma iščejo resnico, ko vendar sam priznava, da odrekajo vsako objektivno vrednost metafiziškim načelom, in v obilnem številu zametajo sploh vsako metafiziško raziskavanje v „plemeniti resignaciji“ (str. 18).

nujnosti spoznavanja, in da je nujnost bivanja pač verjetna, toda nedokazana, nujnost spoznavanja pa nedosegljiva, ga pomilovalno gledajo in govoré o pretiranem skepticizmu, ki pobija najjasnejša dejstva in onemogočuje vsako vedo, vsak razloček med izvestnim spoznanjem in hipotezo. Umu prisvajajo, da nekatere stvari objektivno nujno spozna, da prodira do bistva stvari in v njih dojmuje splošno in nujno, ko se agnostiki zadovoljujejo samo s tistimi splošnimi načeli, ki si jih pridobé po indukciji.

Dogmatik je strog do drugih; njihove napake vidi natančno in jih razkriva; sebe ne kritikuje; svojo subjektivno izvestnost izpremeni v objektivno nujnost. To, česar si ne more drugače misliti, zanj ne more drugače biti. Metafizik pride do tega na temelju svojih baje logiško nujnih umskih sklepov, vernik pa na temelju svoje vere v božje razodetje. Vsebina kake veroizpovedi ali pa mogočna osebnost njenega oznanjevalca ga prevzame, da veruje v njen božji izvor. Končno mu postane celo njegova vera božje delo in se mu rodi izvestnost, ki presega vsako človeško izvestnost. Ta samoizvestnost religiozne vere je njena najvažnejša lastnost. „Bog tako hoče —“, to je vir silne moči in svetega navdušenja; svetniki, mučenci se rodé v tem geslu. Dela ljubezni do bližnjega in zatajevanja samega sebe, pa tudi križarske vojne in inkvizicije ga spremljajo. Nasprotna mnenja se zde verniku pregrešna, metafiziku neumna. O nasprotniku trdi prvi: noče; drugi pa: ne more, pretop je.

* * *

Samostojni metafiziški misleci se delé v dve glavni vrsti: v moniste in dualiste. Boj med monizmom in dualizmom se vleče skozi vse človeško mišljenje in delovanje. Um opazuje stvari na dvojen način: ali same na sebe gledé na razlike, ki jih imajo med seboj, ali pa gledé na skupno zvezo, na podobnosti, na enakomerno zakonitost, ki jo opaža pri njih. Analiza in sinteza se zoveta ti dve umovi delovanji. Pretiravanje na eni ali na drugi strani rodi spake. Prenapeti analitik ne vidi družega, nego svoje mahove ali bakterije ali listine; v podrobnem delu najde svoje zadovoljstvo; še bližnjih vprašanj se ne dotika, kam li, da bi težil po kakem svetovnem naziranju. Pretirani sintetik, ki ima svoje zastopnike v filozofih stare vrste, se pa zanima za vse in ima o

vsem svojo sodbo; o bistvu elektrike in živalskega magnetizma govori s tisto skrivnostno globino kakor o notranjem bistvu Boga in sveta.

Tudi pri delovanju opažamo obe struji. Analitiška nas drži v sedanjosti pri nalogi, ki nam je ravno dana; vodi nas k koordinaciji; posamno opravilo je najvažnejše. Sintetik pa sili v bodočnost; vedno se mu odpirajo nove naloge, novi načrti. Pretirani analitik postaja v dejanju malenkosten sitnež ali top egoist, ki ne pozna duševnega veselja, ne navdušenja. Kjer pa prevladuje sinteza, nastopajo ljudje, ki hočejo osrečiti celi svet, ki imajo za vse potrebe svoje načrte in se silijo povsod s svojim svetom ponujaje svojo pomoč.

Analizi odgovarja svetovno dualistiško naziranje, sintezi monistiško. Monista vodi nagon po edinosti, ki ga ima v svoji naturi. Po tem nagonu išče v vsem enote in trdi, da je logičsko prisiljen premostiti v tem oziru tudi prepad med duševnimi in tvarnimi bitji. Tudi vse pojave duševnega življenja podreja splošni kavzalni zvezi. Duša in tvar, Bog in svet se mu istovetita; iz tega pa nujno sledi tudi za nravno življenje determinizem. Vse se vrši po enotnih zakonih, življenje v naravi in notranje življenje v človeku. Sklicuje se v zagovor svojega nazora na izkustvo in vedo. Enotnost naravnih zakonov se vedno bolj odpira; vsa tvarna narava se vedno bolj kaže kot enoten sestav, ki ga veže trdna kavzalna zveza. Srce mu mika predstava splošne kavzalne zveze, kateri bi bil tudi sam podvržen.

Dualist se tudi sklicuje na dejstva, a v resnici gre tudi on samo po smeri, ki mu jo določa njegov duh. Večinoma igra v tem oziru religijsko-etiški moment prvo vlogo. Podlaga dualizmu je vera v osebnega Boga in v osebno nesmrtnost. Duševnega bivanja in delovanja ne more podrediti tvarnemu. V zunanji naturi vlada nujnost; v sebi se pa zaveda svobode. Spozna, da bi ne bilo razlike med dobrim in zlim, da bi ne bilo ne krivde, ne kazni, ne kesanja, ne vesti, ko bi bil veljaven monizem. Sam v sebi čuti brezdnost med duhom in stvarjo, zato pa tudi razliko med fiziškimi in nravnimi zakoni. Monisti po svoji naravi ne čutijo tega razločka; duševnih bojov ne poznajo. Če jih pa tudi izkušajo,

si jih tolmačijo po svoje kot posledico raznovrstnih sil v svoji notranjosti.¹⁾

* * *

Avtonomni metafiziki niso edini glede na prvo metafiziško vprašanje, na Boga. Tri različne glavne vrste razlikujemo med njimi: teiste, deiste in panteiste. Tudi ta razlika izvira iz različnih značajev.

Misel na Boga se rodi iz čuvstva odvisnosti vsega končnega. V ozadju čuti človek neskončno in zato gleda vse bivanje in delovanje z ozirom na neskončno in večno. Najprej se praktiško naslanja na Boga. Praksa ga šele sili k teoriji; življenje v čuvstvu odvisnosti potrebuje izpopolnjenja v religijskih pojmi. Teorijo o Bogu ali religijske pojme pa določa individualnost. Ta ga vodi, da postane teist, deist ali panteist.

1. Teisti so otroško razpoloženi ljudje, po metafiziškem prepričanju izraziti dualisti. V svojem čuvstvu odvisnosti se naslonijo na Boga kakor otroci na Očeta. Zaupajo nanj, da jih podpira, jim pomaga, jih rešuje iz nevarnosti, če je treba tudi proti naravnim zakonom. Sami izkušajo, kako so uslišane njihove molitve, kako čudovito posega v njihovo življenje božja moč. Nihče jih ne prepriča, da bi se dali razni dogodki, ki so jih doživeli, drugače tolmačiti. Teizem je vir enakomernega notranjega miru. V posamnih naturah oživi po njem dejanski heroizem, da gredo brez strahu in brez ozira v boj za to, kar spoznajo za pravo. Narodí in vekovi čutijo silo takega delovanja.

Pri teistu se morala izgubi v religiji. Če sam prestopi npravne meje, se mu zdi kakor otroku, ki ne uboga staršev: Boga je razžalil; zato ga izkuša s kesanjem nagniti, da mu odpusti. Antro-

¹⁾ Ta opis se je Adickesu zelo ponesrečil. Da se spozna vsa topoglavost njegovega poizkusa, spraviti pri monistih, ki izkušajo duševne boje, neko monistiško razlago na dan, navajamo njegove besede (str. 31): Auch die übrigen Monisten, welche die bittere Wahrheit des Worts Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht, vollauf sich selbst erfahren haben, werden die Ursache jenes Streits nicht in der Materie (!) suchen, sondern im eigenen Innern, in der Mannigfaltigkeit geistiger (! monisti?!) Kräfte und Tendenzen, die auseinander streben und wechselseitig um die Herrschaft ringen. Nicht nur die Sinnlichkeit: auch die Sittlichkeit ist ihnen ein Naturprodukt; jene darf nicht tyrannisiert, sie muß ethisiert werden. Nicht bedarf es nach ihrer Meinung, um das Wesen des Sittlichen zu erklären, eigenartiger Willensgesetze und Willenserscheinungen, die im übrigen Geistesleben (!) ohne Parallele wären. Nur wo aus dem Sollen ein freiwilliges (!) Wollen geworden ist, wo mit der Pflicht der Neigung sich paart, kann, wie sie glauben, von wahrer Sittlichkeit die Rede sein; denn um ihre zarteste Blüte zu entfalten, muß sie mit der Natur im Bunde stehen.

pomorfizmi so mu običajni. „V otroškem razmerju more človek biti le do Boga, ki si ga človeško misli; to resnico priznava krščanstvo med vsemi teistiškimi religijami najbolj, ker uči, da je Bog prišel na zemljo in se včlovečil.“

2. Panteist je monist po svojem metafiziškem značaju. Enote hoče med Bogom in svetom. Zato odstranja vsako transcendenco iz pojma Boga. Svet ni zanj božji umotvor, marveč nenastal, neporušljiv, živ organizem. Vse, kar je, je samo pojav ene žive celote, ki je po svojem bistvu ena in živa. Ta celota je njegov bog, ki se mu klanja v vseh naravnih pojavih, ki ga čuti v svojem lastnem bivanju, mišljenju in delovanju. Panteizem ima vsled tega najizrazitejši pesniški značaj.¹⁾

Čudežev panteist seveda ne priznava. Prepričan je pa, da je večno božanstvo razumno in dobro, in da ravno svoj razum in svojo dobroto razvija v svojem svetovnem razvoju. Odtod zajemlje pogum. Skrivnosti zlà pa ne more razložiti, ker ne priznava svobodno hotečih samostojnih bitij, ki bi svojevoljno grešila. To, kar vidimo kot zlò, je po njegovem tudi le pojav v razvoju božanstva in vsled tega v celoti dobro, da, relativno najboljše. Da relativno najboljše ni hkrati absolutno najboljše, da ima vesoljstvo tudi svoje nepopolnosti, to je panteistu božja tragika, tajna tajen.

3. Deizem je v sredi med teizmom in panteizmom. Deist je dualist; priznava od sveta različnega, osebnega Boga, a zraven trdi, da Bog ne posega več v svet. Svet se giblje po zakonih, ki mu jih je dal Stvarnik, v soglasju z nravnimi smotri, ki mu jih je postavil, neizpremenljivo, brez čudežev. Deizem ima značaj kompromisa. Smotro urejenega sveta, življenja in uma si ne more razlagati deist brez vsemogočnega in vsevednega Stvarnika. Zraven pa hoče ostati v soglasju z moderno vedo; zato zaneta vse nadnaravno in izločuje iz religije vse, kar presega človeški um. Vsled tega pobija seveda vsakršno nadnaravno razodetje in govori k večjemu o razodetju v naravi, ki ž njim Bog vzgaja človeštvo. Deist je po svojem značaju polovičar, ki ostaja samo na pol pota, dvomljivec, ki se je otrešel nekaj dvomov, drugim pa podlegel. Njegova religioznost je dolgočasna, brezbarvna; religioznega življenja pravzaprav niti ne pozna. — — —

¹⁾ Adickes pravi tu s smelim pretiravanjem, da so mistiki vseh časov izrečno priznavali panteizem ali se pa vsaj nagibali k njemu (str. 39).

Razprava o zvezi med značajem in med svetovnim naziranjem ne uničuje vere, marveč le pojasnjuje njeno moč, ker kaže, kako je vera zvezana s človeško notranjostjo. Uči pa seveda, da vera ni veda in ji jemlje vsako bojevitost. Pobijanje in dokazovanje ne velja več, marveč le spoštovanje tujega prepričanja. Da bi kdaj vsi ljudje imeli eno vero, ne smemo želeli, ker potemtakem bi se niveliralo vse duševno življenje. Čim različnejše osebnosti se razvijajo, tem bolj se razlikuje tudi vera.

II.

Buisson: Religija, nравnost in veda. Moderni vzgojevatelj se mora vprašati: kakšnega pomena so religije, veda in nравnost za vzgojo? Ali se skladajo? Ali so si v nasprotju? Katera je važnejša? Na ta vprašanja slove odgovor:

1. Med religijo, vedo in nравnostjo je nepremostljivo nasprotje. Začetkom je bila religija vse — veda, umetnost, obrt, zdravilstvo, zakonodajstvo, politiško pravo, nравnost, poznavanje prošlosti, sedanjosti in bodočnosti. To je bilo edino primerno otroškemu duhu človeštva. Religija je čuvstvo naše odvisnosti od višjega počela. V začetku človek ni poznal naravnih sil, ki ga obdajajo; čutil se je odvisnega od njih, jel jih je oboževati. Iz čuvstva odvisnosti se je razvilo teženje priti v stik s temi božanstvi, razvilo se je religijsko življenje. Človek je veroval v svoje bogove, ker je veroval v svojo naravo. Njegova vera je bila posledica njegovega znanja.

Najprej se je oddelila od religije veda. V tistem trenutku, ko je človeški duh jel nejasno pojmovati idejo prirode, da so namreč vse stvari med seboj zvezane po nekih zakonih, se je rodila veda. Poleg narave je pa človek še veroval v nadnaravni svet; in tu je gospodovala religija. Po dolgih stoletjih, po hudih bojih se je osvobodila veda in sedaj kliče: Vse, kar vemo o naravi, človeku, življenju, kar nas uči fizika in zgodovina, nam pravi, da ima svet zakone in da so ti zakoni brez izjem. Samo ena narava biva; nadnaravnega sveta ni.

Učenjak deli pač vseмир v dva dela: v znani in neznani, a sedaj ve, da tudi v neznanem vladajo stalni zakoni, da nikjer ne posega vmes višja moč. Vsaka religija ima čudeže. Ker si predstavlja Boga kot neomejenega gospodarja vesoljstva, je umljivo, da mu pripisuje vpliv na svet in na človeka; tako najde čudeže.

Razum pa nas uči po vedi, da je narava zvezana z neporušnimi zakoni. Veda je ločena od religije.

Ločila se je pa od religije tudi morala. Za zgled nam služi krščanstvo. Krščanski nauk pravi tole:

„Bog je ustvaril človeka po svoji podobi; dal mu je svobodno voljo. Človek je pa zlorabil svojo svobodo. Padel je in ž njim vse njegovo potomstvo. Zato nasledniki niso več svobodni, dasi imajo neko misel o tem v sebi.¹⁾ Rode se v grehu, greše vsled svoje usode. Zato jih bo Bog kaznoval s trpljenjem, ki nima konca, ne oddihljaja. Nekateri iz teh žalostnih bitij si izbere, da jih reši. Izbere si jih po svoji volji. K zveličanju jim je pa treba dveh stvari: ene, ki ni od njih odvisna; ta je, da Bog pošlje svojega Sina pretrpet namesto njih smrt, in druga, ki je odvisna od njih: vera z dobrimi deli.“

„V vsej tej povesti ni niti besede, ki ne bi izzivala v naši vesti, ne pravim pohujšanja (ker da bi se pohujševali, bi morali najprej v to verovati), marveč nemega in trdnega odpora.“

Upira se to pojmu resničnega, pravičnega, usmiljenega Boga. „Ne, ta Bog ni naš Bog in ne moremo zahtevati od svojih otrok, da bi verovali vanj . . . Pregloboko imamo v srcu podobo Boga, ki hoče, da ga vsi imenujejo ‚Oče naš‘.“²⁾

Dobro vemo, kako je nastala ta cerkvena dogmatika. Pred 15 ali 18 sto leti se ni zdelo nič čudnega, da se je Bog pojmoval v podobi vladarja starega sveta, absolutnega gospoda stvari in ljudi, ki vlada samo po svoji volji. Za tisti čas je bilo celo prav, da se je v obliki strahu pred peklom vcepil ljudstvu strah pred grehom; in tudi ideja odrešenja po odrešilnem žrtvovanju je bila primerna. V dobi, ko so nastale krščanske dogme, je bilo žrtvovanje bogovom splošna institucija na zemlji. Prvi Kristusovi učenci so napravili iz njegove smrti zadnjo levitiško žrtev, ki so po nji vse druge nepotrebne. „Sveti Pavel se je polastil te velike podobe in je napravil iz nje dogmo.“

Naša vest se dandanes temu upira. Nравnost zameta dogme, tudi v najpopolnejši krščanski obliki, ravno tako kakor veda zameta nadnaravni svet in čudež. Vzgojevatelj vidi torej, da so si tri temeljne discipline, ki hočejo imeti svoj vpliv pri vzgoji, med seboj v nepomirljivem boju.

¹⁾ Buisson je protestant.

²⁾ Str. 22. 23. Z ušesci zaznamovane stavke navajam dosledno.

2. V vzgoji mora vladati enoten duh. Da se izognemo anarhiji, moramo dati prednost ali religiji ali vedi ali morali. Kateri?

Mnogo jih je, ki pravijo, naj se vdamo religiji. Ukloniti je treba, tako trde, razumov napuh in obnoviti v sebi in izven sebe počelo avtoritete, pa najdemo zopet Boga. Pri nas govore o razumovi drznosti vseh reformatorjev in sploh nekatoličanov. Kje je več drznosti: ali v trditvi, da se je dogma izpremenila, ali da se ni; ali v trditvi, da čudež ni dokazan, ali da je; ali v tem če kdo soglaša z Arijem ali z Atanazijem?“ „Ko bi se poleg razuma, nad razumom ali pod njim ali proti njemu objavilo na obzorju našega znanja kaj božjega, po čemer koprni vsa naša zavest, ali ne vidite, kako brž bi uklonili ta napuh svojega razuma in bi hiteli k studencem žive vode? Žalibog ravno naša vest, in sicer mnogo bolj nego razum, nam brani, da se ne vrnemo k tradicionalni veri. Kar proti njej v nas najglasneje govori ni veda marveč vest.“

„Dogma je prenehala živeti v naši vesti, ker ni mogla več živeti.“ Tudi tisti, kateri se še imenujejo kristjane, ne verujejo več v Boga, ki naj bi bil podoben starim tiranom z absolutno samovoljo, ne verujejo v hudiča in peklo, ne verujejo, da čaka nekrščene otroke druga usoda na onem svetu kakor krščene. Ko bi verovali, bi ne živeli kakor živé. Zopet bi iskali puščav, zapirali se v samostane, da bi ušli peklu in našli nebesa. Ko bi imeli še vero srednjega veka, bi bilo mogoče le dvoje: ali bi iskali zveličanje po poti nizkega egoizma v praznoverskem izvrševanju religijskih dejanj, ali pa bi se vtopili v razkošno grozo asketizma in bežali sami pred seboj do polusmrti asketizma, kakor sveta Elizabeta, Terezija in Frančišek Asiški. To pa ni več mogoče, ker so stoletja prešla preko nas, razširila našega duha in nam omečila srca. „Danes bi že ne hoteli onega osebne zveličanja, ki je zadostovalo svetnikom starega sveta: ne prenesli bi več misli, da bi bili zveličani in srečni le sami in da bi se mogli s svojega vzvišenega stališča veseliti neskončnih muk svojih bližnjikov.“ Ko bi imeli krščanski nauk za resnico, bi nam ostalo le eno: vreči se v obup in hrepeneti po tem, da se uniči ta svet, zdel bi se nam razumen samo splošni samoumor.

Pač se sedaj javljajo v katoliški cerkvi tudi na Francoskem poizkusi kazati katoličanstvo moderni demokraciji v novi obliki: Slikajo ga, da je svobodoljubno, da podpira vsa dobra teženja

človeške duše, da zastopa najpopolnejšo moralo, uči v družabnem življenju najlepša načela. Zovejo k sebi dninarja, delavca, vajenca, malega uradnika. Trdijo, da hočejo podpirati demokracijo z vsemi silami, s pravico in ljubeznijo.

Ali je mogoče, da bi katoliška cerkev postala liberalna? Ko bi se katoličanstvo razvijalo, kakor trdijo ti glasovi, bi se mu pokazala alternativa, ali naj ostane samo religija ali pa naj bo velika politiška-cerkvena ustanova. Katoličanstvo v prvem zmislu bi se odprlo vsemu napredku, vzbujalo vsakšno svobodo in posvečevalo človeško življenje, ne bi se upiralo ne vedi, ne morali; ali pa bi po starem načinu utemeljevalo religijo na dogmi; dogmo na avtoriteti; to pa na ubogljivosti in lahkovernosti ljudstva. Morda zmagajo mladi ljudje proti rimski avtokraciji in odtrgajo katoličanstvo od zastarelih tradicij in poganskih ostankov. „Bodi kar more; katoličanstvo ne uide splošnemu zgodovinskemu zakonu: ali se bo razvijalo z ljudstvom ali se bo pa ljudstvo brez njega.“

Za zdaj pa je katoličanstvo v nasprotju z razumom in moralo in za zdaj mu ne moremo dati vodilne vloge v vzgoji.

Kaj pa veda? Ta stoji na zakonu nujnosti, determinizma. Razum proučava dejstva in iz njih razvija nujne zakone. S tem je delo vede končano. Ostaja pa še vse polno vprašanj. Odkod svet, kaj je njegov smoter? Povsod srečavamo smotrenost. Ali more biti svet kot celota brez nje? Veda ne odgovarja na to; ona ni kompetentna, da bi rešila to vprašanje. Toda: ker veda ne ve ničesar o cilju sveta, ali svet nima nobenega smotra? Veda se pač ne more odreči determinizmu, ali je pa zato determinizem zadnja beseda? Nekateri trde tako in zahtevajo, naj se ničesar drugega ne priznava, nego determinizem in znastveni relativizem. „Ateizem je imel svoje fanatike, kakor vse religije.“ Nekateri si delajo iz neke gotove oblike materializma in pozitivizma novo, tesno ortodoksijo. Po njihovi trditvi nima človek zdravega razuma, ki ne pobija kot jalovega pojma vse neskončne popolnosti, ideale, npravnega sveta. Nasproti tem s celim človeškim rodом trdimo, da veda ni popolnost življenja, ne individualnega, ne splošnega. Vzgojitelju je torej nemogoče, da bi vzprejel vedo kot edino vodilno počelo v vzgoji. Veda sicer obsega trdne resnice, v tem je boljši od religije; a ko bi samo ona veljala, bi se s tem potlačila v nas in uničila celo vrsto teženj, ki so naravne in zato tudi opravičene.

In moralka? V tem oziru si moremo misliti moralko le v tistem zmislu, kakor jo je opisal Kant. Ta sloni na ‚dejstvu‘, da je človek svoboden. Vsemir se loči v dva dela: svet stvari in svet vesti. O stvareh sodi um; o vesti moralka. Temu se pa upira razum: kako moremo imeti dve vrsti različnih pojavov, ki ne težita k ravno tistemu končnemu počelu, tega ne moremo umevati. S tem bi zanesel človek boj v lastno naravo. Tudi religija govori močno proti čistemu moralizmu trdeč, da mora človek verovati, da deluje za neki večni smoter. Gotovo je pri npravnem delovanju ogromnega pomena, ali ima svet kak smoter ali ne, ali ima človek trajno bivanje, ali je samo neskončno majhna, minljiva stvarca v vsemiru. V tem drugem slučaju pač nima npravna dolžnost tiste objektivne vrednosti kakor v prvem. Npravni človek Kantov je mrtva soha. Čista moralnost v njegovem zmislu tudi ne more zadostovati vzgojitelju.

* * *

Kako naj se torej doseže pri vzgoji enoten cilj? Vzgoja mora biti v soglasju s človeško naravo. Razumova vzgoja goji vedo; npravna vzgoja razvija vest; nobena teh dveh pa ni popolna, razen če potlačimo čuvstvo, da naša veda ne izčrpava vsega, kar biva, in naša vest ne izčrpava ideala. Popolna razumova vzgoja ima za predpogoj, da je za končnim svetom, ki ga proučava veda, neskončno, ki ga ne more doseči. Popolna npravna vzgoja pa ima za predpogoj, da biva nad najvišjo npravnostjo ideal npravne popolnosti, ki jo presega. Veda in moralka nam kažeta le smer, ki naj hodimo po njej, in nas morata varovati zmote, da smo že dosegli svoj cilj in da ni nič preko razumovega in npravnega delokroga.

Čuvstvo, da veda in npravnost ne izčrpavata vsega, pa mora v nas vzdrževati religija bodočnosti, do katere se mora razviti človeški rod. Ta religija nam mora ohranjati zavest, da smo nepopolni, in s tem tudi zavest npravnega zla; čuvati mora pa tudi teženje po popolnosti. Taka religija ni nič drugega nego brezmejno človeško koprnenje po resnici, dobroti in lepoti. Vse to troje skupaj, obenem, imenuje ta religija Boga. Pri tem pa seveda ne sme pretvarjati tega idela v kak predmet vede in ne sme nam v njegovo dosego ponujati kakih nadnaravnih sredstev, bodisi v razumovem delokrogu (z dogmami, skrivnostimi, svetimi

knjigami, nezmotnim duhovstvom), bodisi gledé na dejanja (z obredi, žrtvami, zakramenti). Vsem dosedanjim religijam se mora priznavati samo neka relativna vrednost. Nova religija ohranja tudi v nas zavest naše relativnosti, relativnosti vseh naših del, vseh naših idej.

Socialistiški voditelj Jaurés je v tem zmislu sam zapisal¹⁾ te-le besede: „Kar mene tiče, mislim, da bi bilo zelo težko, da bi bilo naravnost morilno, ko bi hoteli potlačiti vse religijsko teženje človeškega srca. Tega nikakor nočemo; narobe hočemo, da bi se vsi ljudje mogli dvigniti k religijskemu pojmovanju življenja z vedo, razumom in svobodo. Nikakor ne verjamem, da bi zadostovalo za človeka naravno in društveno življenje. Čim se uresniči v socialnem redu pravičnost, takoj spozna, da mu je treba izpopolniti še neizmerno praznino“.

Ugovarja se: Religijsko čuvstvo ne ostane dolgo samo čuvstvo; hotelo se bo okrepiti in izraziti; izpremeni se v sistem, v dogme, v institucijo. Tako idealno obnovenje religije bo koristilo samo katoličanstvu in njegovi avtoritativni in tradicionalni obliki.

Tega se ni bati. Kdor je spoznal vrednost svobodne misli in nramnega osebnega življenja, se ne bo dal zvezati v jarem zunanje avtoritete in starih izročil. Človek, izučen v metodah pozitivne vede, se ne bo več obračal k otroškim predstavam, k legendam in bajkam nekdanjih dob. Razum je osvobojen. Religija je bila v začetku človeštvenega razvoja enciklopedija človeškega duha; zopet more postati sila, ki vzbuja vse zmožnosti človeške, vznešeni vzlet njegove narave.

Drugi pravijo z Renanom: „Nevede moramo zahvaljati stare formule, ki smo jih nevoljni zavrgli, za ostanke svoje kreposti; hranimo se s senco, z duhom prazne posode. Za nami se bodo živeli s senco sence; bojim se pa, da bo to vendar preveč lahko-miselno“.²⁾

A religija bodočnosti, vtemeljna na vedi in morali, ne bo samo senca sence, ne razbline se v negotovo, zračno sentimentalnost. „Prava zveza človeka z vsemi bližnjimi, z vsemirom, z Bogom, z vsakim idealom; zveza ne samo zamišljena, marveč resnična, zveza z mislijo, s srcem, z dejanjem, z vsemi naravnimi in normalnimi smermi od študija do poezije, od čiste vede do čiste

¹⁾ L'action socialiste. G. Bellais.

²⁾ Discours de réception 1882.

vdanosti: taka bo religija bodočnosti“. Na ta način bo religijsko vsako dejanje, ki človeka dviga do sicer nedosegljivega, a tako krasnega ideala, da se čuti prisiljenega iti za njim. Religijsko je učenjakovo delovanje, ki se ves žrtvuje resnici, umetnikovo, ki gre za idealom lepote, vojakovo, zdravnikovo, uradnikovo, ki žrtvuje svoje življenje dolžnostim svojega poklica. Religijsko je najnižje dejanje najnižjega izmed nas, ki tiho duševno napreduje, ki žrtvuje nekaj svojih teženj, ali tudi nekaj svojih potreb, da bi postal boljši. To je pravi način verovati v Boga. Verovati v Boga ne pomenja verovati, da Bog biva, marveč hoteti, da bi bil.

Najgorji ateizem ali pravzaprav edini pravi ateizem ni metafiziški, marveč nramni. Človek more tajiti Boga in verovati v dobro; ne more pa tajiti dobrega in verovati v Boga. Ta nauk je najbližji evangeliju. Galilejski prerok je bil človek, ki je prvi našel Boga v samem sebi, in ga nam je dal najti tudi v vsakem izmed nas. „Morda pridejo tekom časa drugi in nas povedejo dalje. Zato pa ni nič manj gotovo, da do danes še noben človek nikoli ni govoril tako, kakor ta mož, ker nihče ni ljubil tako, kakor je on ljubil“.

„Morda bi bila najkrajša pot, da pridemo do religije bodočnosti ali do brezreligije bodočnosti, kar je enako, če se vrnemo k virom in iznova odkrijemo oni globoko izvorni in smeli pojav, ki je bil religija ali brezreligija Jezusova“.

* * *

Na Francoskem so obravnavana vprašanja posebno važna. Že Jules Ferry je hotel napraviti posvetno šolo in jo odtrgati cerkvenemu vplivu.¹⁾ Videl je zlasti, da je treba skrbeti za vzgojo ženske mladine. Zato je bilo treba posvetnih šol za učiteljice. V ta namen je ustanovil v vsaki pokrajini žensko učiteljsišče. A treba je bilo dobiti učnih sil za te zavode. Sklenili so vzgojiti v ta namen tudi ženske. In zato je ustanovil Ferry višjo normalno šolo, nekak ženski pedagogij za ženske, ki so že dovolj izobražene in ki bi mogle po par letih postati voditeljice in učiteljice pokrajinskih učiteljsišč. Organizacijo te šole je prepustil bivšemu protestantskemu pastору, pisatelju in časnikarju Pécautu. Ta je

¹⁾ Kakor je znano, je Ferryjevo delo zdaj popolnoma dovršeno. Redovnih šol na Francoskem ni več. Zaprte so; redovniki in redovnice pa izgnani križem sveta. Buisson še tega ni vedel. Njegovo delo je spisano leta 1900.

leta 1859 izdal knjigo „Kristus in vest“, ki je v njej slavil Jezusovo osebnost in njegovo moralo in religijo, zametal pa vsako nadnaravno stran njegovega življenja. Ta mož je vodil ženski pedagogij v Fontenay aux Roses. V njem je praktiški uresničeval načela, ki smo jih prej opisali. Vsako jutro je vzgajal na podlagi raznih odstavkov velikih pisateljev v čisti religiji in nramnosti. Pri mnogih je dosegel veliko uspehov.

III.

Vseučiliška profesorja, moderna filozofa, ki sem ju navedel, kažeta splošno enega duha. Ozračje, ki se v njem giblje velik del akademiškega izobraženstva, se jasno zrcali iz njiju. Adickesu moramo priznavati, da je globlji in razboritejši od lahkokrilega Francoza. Končno pa ni veliko razločka med vsebino obeh spisov. Mnogo posamnosti je v obeh krasnih, duhovito zamišljenih. Nikakor ne nameravam pisati podrobne kritike; zdi se mi nepotrebna. Poglavitni namen, ki sem ga imel, je že obsežen s tem, da vidimo v dveh značilnih zastopnikih moderne vede duha izobraženih miselcev, in po njih moremo vsaj po nekoliko sklepati na duha 'izobraženih' papir, ki vpijejo za vsakim izmed njih.

Adickes in Buisson sta po svojem temeljnem načelu empirista, pozitivista, ki ne dopuščata preko izkustva nobene vede. A hkrati tičita čez glavo v metafiziki in takorekoč z vsako vrsto dokazujeta, da je golo empiristiško načelo nemogoče. Kaj pomenja na temelju golega empirizma Adickesova razlaga, kako je značaj zvezan s svetovnim naziranjem, ko bi bila tudi bolj jasna in precizna kakor je? S tem bi se rodilo le novo vprašanje: Kaj pa tvori značaj ali individualnost? Ali je to nerazrešljiva zagonetka? Kdo naj tolmači individualnost: ali samo fiziolog, ali tudi psiholog, moralist, teolog? — In Buissonova religija bodočnosti? Kaj več nego nekaj fraz ni najti na njej. In potem to mešanje pojmov: čuvstvo, vest, zavest, sedaj eno, sedaj popolnoma različno. Kako se more vest staviti v nasprotje z razumom, ko vendar ni nič drugega nego razumovo dejanje. In čuvstvo ima tudi za svoj predmet le nekaj, kar se prej spozna. Pa kakor sem dejal, podrobnejša analiza nanižanih zmot v navedenih spisih se mi zdi nepotrebna. Pač bi bilo pa želeti temeljitih razprav o posamnih vprašanjih, ki jih je cela vrsta obseženih v njih. Potrebno se mi pa zdi opozarjati na te-le stvari:

1. Apologet naših dni mora biti globoko filozofsko izobražen; zlasti mora poznati razvoj moderne filozofije od Huma, Locka in Kanta. Ne gre nasproti modernemu svetu že več za obrambo posamnih resnic, za dokaze za bivanje božje, za apologijo krčanstva, marveč za to, ali sploh kaj biva razen samih pojavov v tvarnem svetu. Tu je treba zastaviti glavno orožje. Plitvost moderne vzgoje, razsekanost njenih panog in vsled tega občudovanja vredna nedoslednost v mišljenju ti zija povsod nasproti. Tu je treba radikalne izpremembe v vzgojnem sistemu, sicer ne more imeti apologetičsko delo nobenih pravih uspehov, ker manjka podlage, kamor bi se prišlo.

2. Apologetika mora pričenjati s človekom in njegovo naravo. Na psihologiji mora zidati metafiziko. Metodiško mora pričenjati s psihologijo in etiko. Individualnost igra v modernem svetu veliko vlogo. Zato mora krščanski apologet pred vsem rabiti konkretne dokaze o individualnosti Kristusovi. Stara shematika krščanskih apologij je sicer logičsko opravičena, a v sedanjih razrevolucioniranih umovih ne more doseči svojega smotra. S psihološko in etičsko razbistrenim očesom, v živem zmislu za pedagogičska in estetska načela naj proučuje krščanski apologet neizmerno bogastvo Kristove osebnosti; v njem bo našel vire za svoje delovanje. Ljudje, ki so vzgojeni à la Adickes in Buisson in toliko znanstveno poštene, kakor se kaže onadva, bodo našli po taki poti najprej rešitev iz labirinta svojih zmot.

3. Moderne ideje postajajo last ljudstva; kjer se vgnezdijo, tam takozvane popularne apologetike, vkrojene vse po eni šabloni, ne opravijo ničesar. Tudi ljudstvo mora biti umsko pripravljeno, da parira napade; in ko je že okuženo z empiristiškim naziranjem in ž njim zvezano evolucijsko idejo, mu je še mnogo težje priti do živega nego vseučiliškim profesorjem. Zato je neobhodno potrebno, da ima vsa ljudska krščanska vzgoja svoj temelj v globoki filozofski izobrazbi njegovih vzgojevalcev.

To velja za pridigarja in kateheta, za ljudskega govornika in voditelja društev. Psihološko in etičsko se mora bistriti ljudstvu um. Središče apologetike zanj pa mora biti osebnost Kristusova, kakor jo nam kaže evangelij in kakor živi v Evhavrístiji in Cerkvi.



K glagolskemu vprašanju.

I.

Z gorenjim naslovom ne merim na pereče liturgično vprašanje, ki med Hrvati razburja javno mnenje, ki je bilo spomladi predmet posvetovanju jugoslovanskih škofov in prav zdaj čaka končne rzsodbe apostolske stolice. Pri nas Slovencih, ki imamo že več sto let enotno latinsko liturgijo, to vprašanje ni toliko praktično-liturgično, kolikor marveč literarno-zgodovinsko.

V tem pomenu pa je glagolsko vprašanje tudi za nas važno, ker se tiče naše slovstvene in cerkvene preteklosti. Gre namreč za to, ali smo res Slovenci bili izključeni od dediščine sv. Cirila in Metoda, katero so zvesto hranili in razmnoževali naši bratje na jugu? Ali smo res bili več kot osemsto let trhla veja na rodovitnem drevesu jugoslovanstva in je trebalo šele lutrstva, da nam je vlilo novega življenja in razgibalo duševne sile? Ali res sloni vse naše slovstvo na verskem prevratu 16. stoletja in smo bili preje celo vrsto stoletij brez knjige in pismenstva? Vse te točke obsega naše glagolsko vprašanje in z njega rešitvijo se nam bode razkril velik del slovenske kulturne zgodovine.

Obžalovati je le, da so se slovenski slovstveniki in zgodovinarji doslej premalo zanimali za to vprašanje in prezrli mnogoštevilne spomenike v deželi, ki nam pričajo o naši glagolski preteklosti. Zato mi je bil namen s člankom „Glagolica v akvilejski patriarhiji“ („Kat. Obzornik“ 1905. II. zv.) opozoriti slovensko javnost na te pozabljene fragmente in hkrati pojasniti cerkveno-politične in liturgične razmere v okrožju akvilejske patriarhije, ki so mogle pospeševati razširjanje staroslovenskega bogoslužja.

Razprava je zbudila mnogo zanimanja in pritrjevanja. Vendar sem si svest, da z njo vprašanje še ni vsestransko pojasnjeno, temveč je le začrtana smer, v kateri se imajo vršiti daljnje preiskave, da nam končno podajo jasno podobo o razsežnosti in vplivu glagolskega slovstva med Slovenci.

K tem preiskavam danes mal donesek.

Med slovenskimi slovstvenimi spomeniki, ki so se ohranili iz dobe pred Trubarjem, zavzemajo prvo mesto takozvani „brižinski odlomki“. S tem imenom se nazivljejo trije spomeniki, ki so se našli v nekem kodeksu nekdanje škofijske knjižnice brižinske (Freisingen na Bavarskem). Prvi izmed njih obsega očitno izpoved, ki jo je navadno ljudstvo molilo za duhovnikom po pridigi, („Glagolite po nas redka slovesa“), drugi obsega kratko homilijo ali nagovor in tretji izpovedno molitev („Jaz se zaglagolo . . .“) Po obsegu in zlasti po lepem jeziku ti spomeniki daleč nadkriljujejo vse drugo, kar se je sicer ohranilo iz srednjega veka pisanega z latinico. Kopitar, ki jih je prvi izdal, hvali njih lepo karantansko slovenščino, in Dobrovský mu je iskreno čestital, da imajo zdaj Kranjci najstarejše spomenike latinsko-slovanskega pismenstva. Splošno so smatrali jezikoslovci brižinske odlomke za prvi samostojni poizkus pisave v slovenskem narečju in jih uvrščevali med pristno-slovenske spomenike.

A najnovejši čas so se nazori o brižinskih odlomkih popolnoma izpremenili. Že Sreznevskij, za njim Miklošič in Jagič so zasledili, da je imela pri postanku teh odlomkov cerkvena slovanščina, kakršna se je ohranila v staroslovenskih prevodih sv. pisma in obrednih knjigah, velik vpliv. Slutili so že, da so brižinski odlomki v neki notranji zvezi z glagolskimi spomeniki. Miklošič je to zvezo glede drugega spomenika naravnost dokazal in navedel več stavkov, ki so vzeti iz neke homilije sv. Klementa, Metodovega učenca.

Najmarljiveje je zasledoval to zvezo dr. Václav Vondrák, profesor slovanske filologije na češkem vseučilišču v Pragi, in objavil uspeh svojih znanstvenih preiskav v znamenitem delu: „Frisinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví“.

Ta knjiga pomenja popoln preobrat sedanjega naziranja. Mesto slovenskih spomenikov nam je praški slavist v njej razkril spomenike cerkveno-slovanske.

Pisatelj temeljito dokazuje, da brižinski odlomki niso samostojen poizkus slovanske pisave, temveč da so izdelani po glagolskih predlogah, pisani večinoma v jeziku cerkveno-slovanskem in sicer z latinico zato, da so služili v porabo nemškimi misijonarjem.

Denimo semkaj kratke rezultate njegovih filoloških preiskav:

V vseh treh brižinskih odlomkih se nahajajo posamezne besede in celi stavki, ki so vzeti iz staroslovenskih prevodov sv. pisma in obrednih knjig. Celo pri pravopisu se kaže vpliv staroslovenskega pismenstva. Vondrák pravi o njih jeziku dobesedno: „Brižinski spomeniki so vznikli na podlagi cerkvene slovanščine in brez cerkveno-slovanske (glagolske) literature bi ne imeli nikakih brižinskih spomenikov.“ (str. 16.)

Po vsebini sta spovedni molitvi (I. in III. spomenik) v tesni zvezi s formulami, ki se nahajajo v glagolskem sinajskem evhologiju, homilija pa z neko pridigo, ki se pripisuje sv. Klemenu. Prvotni original vseh treh odlomkov so staronemške izpovedne molitve, kakršne so bile v navadi na Bavarskem. Slovanski duhovniki so našli take molitve že v rabi po Panoniji in Karantaniji, predstavili so jih v cerkveno slovanščino in jih uvrstili v glagolske obredne knjige (sinajski evhologij). Po glagolskih predlogah posnete in z latinico pisane molitve so prešle v brižinski kodeks (str. 22. sl.)

Prvotni glagolski teksti, ki so piscu brižinskih odlomkov služili za predlogo, niso došli k Slovencem naravnost iz Panonije ali iz pokrajin nekdanje velikomoravske države, kjer so najbrže nastali, ampak so prišli k Slovencem po hrvaških glagoljaših. To izpričujejo sledovi srbsko-hrvatskega jezika, ki se nahajajo v njih (str. 32.)

Pisci brižinskih odlomkov so bili misijonarji (skoraj gotovo Nemci), ki so bili večči slovenskega narečja (slovenizmi v spomenikih!), pa tudi cerkvene slovanščine in glagolskih pismenk (str. 33.)

Kraja, kjer so spomeniki nastali, Vondrák ne more natanko določiti. Prvotni staroslovenski tekst, ki je služil za predlogo, je skoraj gotovo nastal kje na zapadnem Ogrskem. Prepisan pa je bil v latinico in predelan morda na Kranjskem ali Koroškem (str. 33 in 50.)

Starost brižinskih odlomkov pa je mogoče natanko določiti. Zgodovinar E. Mühlbacher in ravnatelj monakovske knjižnice Laubmann sta jih l. 1895 na Vondrákovo prošnjo iznova preiskala in, oprta na paleografska znamenja, z gotovostjo izjavila, da je bil spisan I. odlomek koncem 10. ali začetkom 11. stoletja (okoli l. 1000.), II. in III. odlomek pa koncem 11. stoletja (str. 48.)

Pisatelj zaključuje preiskavo s sledečimi besedami: „Brižinski spomeniki so nam torej nov dokaz, kako so tudi zapadni Slovani zajemali iz zakladov, ki jih je nudilo cerkvenoslovansko slovstvo . . . Slovanska apostola sta izvršila delo, čigar učinki so se pozneje pojavili tudi izven ozemlja, v katerem sta prvotno delovala, pri južnih, vzhodnih in zapadnih Slovanih. Žal, da ta vpliv na zapadne Slované doslej ni bil dosti natančno in pravično ocenjen in pripoznan . . . A javil se je tudi na slovenščino, kakor sedaj jasno vidimo, in reči smemo, da je delo slovanskih apostolov vplivalo na celo slovanstvo (str. 48.)

Tako učeni jezikoslovec na podlagi svojih filoloških študij. — Pridenimo zdaj njegovim izvajanjem še nekaj zgodovinskih podatkov!

Brižinski spomeniki nas vedejo nazaj v deseto in enajsto stoletje slovenske zgodovine, v ono dobo, ko so prenehali roparski pohodi Ogrov v naše dežele. Madjarska povodenj je bila večinoma zatrla kali krščanstva po Panoniji in Karantaniji. Zato je bilo treba koncem 10. stoletja nove setve evangeljskih nauk in novega misijonskega dela. Poleg Akvileje in Solnograda, ki sta že izza časa Karola Velikega delovala med Slovenci, je sedaj tudi škofija brižinska stopila na plan. — Brižinski menihi iz samostana Innichen (Indija), ki ga je vojvoda Tassilo ustanovil, so že v osmem stoletju delovali med Slovenci na Koroškem. Tem ložje so zdaj zastavili misijonsko delo tudi med Slovenci onstran Karavank. Zato so jim nemški cesarji prepustili obsežna zemljišča na Gorenjskem (l. 973 loško gospostvo; l. 1015 Dovje), Dolenjskem (Belacerkev, Zagrad) in v Istri. Povsod na teh posestvih je bilo treba vztrajnega misijonskega dela.

Že Kopitar je menil, da so bili naši odlomki prirejani v porabo škofu Abrahamu (957 — 994), kadar je šel med svoje slovenske podložnike. A le prvi odlomek je pripisovati desetemu stoletju, zato je treba pri ostalih dveh upoštevati drugega brižinskega škofa, ki je bil s Slovenci v tesni zvezi — Ellenharta. Ta je živel v drugi polovici 11. stoletja in se pogosto imenuje v darilnih listinah, ki se tičejo naših dežel.¹⁾ Njegovega kapelana

¹⁾ Leta 1062 je podaril cesar Henrik IV. škofu Ellenhartu posestva pri Piranu in Novem gradu v Istri, leta 1067. pa kraje: Kubeč, Loka, Osp, Rosariol, Trukše, Steina (Sterna?) in sv. Peter v Istri. Leta 1074 se je škof Ellenhart pogodil z akvilejskim patriarhom Sighartom zaradi desetine na loškem gospostvu, nastavljanja duhovnikov in zidave novih cerkv, katere je obljubil postaviti pri Vinvrhu na Dolenjskem in na drugih posestvih. (Schumi: Urkunden und Regesten I. str. 49. 56. 60.)

Wathona pa nazivlje neki bavarski kronist celo „apostola Karantanije“. Iz vseh poročil, ki jih imamo o Ellenhartu, se da sklepati, da se je ta škof mnogo trudil za ureditev cerkvenih razmer med Slovenci. Če komu, se sme njemu ali njegovemu kapelanu pripisovati sestava drugega in tretjega odlomka ali pa sta bila vsaj po njegovem naročilu spisana.¹⁾

Tak „vademecum“, kakor sta ga imela brižinska škofa Abraham in Ellenhart za uporabo med Slovenci, v tedanjih časih ni bil ne navaden. Mnogi nemški škofje, ki so delovali med Slovani, so si dali napraviti malo zbirko homilij in molitev, da so jih prilično uporabljali na svojih misijonskih potovanjih. O škofu Brunonu iz Oldenburga (leta 1156) poroča Helmold v svoji znani kroniki: „habuit sermones conscriptos verbis slaviciis, quos populo pronuntiaret opportune“²⁾ in o meziborskem škofu Vernerju (l. 1111) poroča kronika: „libros slavonicae linguae sibi fieri iussit.“

Tudi brižinskim škofom je bilo na tem, da so mogli slovanskim podložnikom včasih oznanjevati besedo božjo v njihovem jeziku. To je bilo treba zlasti takrat, kadar so obiskali svoja posestva v Loki, na Dolenjskem in v Istri. Za take slučaje jim je dobro služila zbirka homilij in molitev, kakršna se je ohranila v brižinskih odlomkih.

A najbolj pomenljivo je za nas, da so brižinski misijonarji pri sestavljanju cerkvenih molitev in govorov uporabljali glagolske predloge. Če se spomnimo na strasten odpor nemških duhovnikov proti Metodovemu delu, bi se nam to morda utegnilo čudno zdeti. A sila je Nemce zmordila. Ko je šlo nemškemu škofu za to, da si z misijonskim delovanjem utrdi svoj vpliv med Slovenci, in je bilo treba v slovanskem jeziku sestavljati molitve in pridige, zajemali so iz bogatih zakladov, ki so jim bili na razpolago, — iz staroslovenskega cerkvenega slovstva.³⁾

To nam je pa neovrgljiv dokaz, da je moralo biti že v 10. in 11. stoletju glagolsko slovstvo v deželi. Pisari brižinskih spomenikov so morali sami biti večji cerkvene slovenščine in so jo uporabljali zato, ker je bilo ljudstvo nanjo

¹⁾ Nemški učenjak Schmeller je že leta 1837, ko so bili brižinski spomeniki prvič izdani, smatral za njih povzročitelja Ellenharta in Wathona. Tem verjetneje je to zdaj vzpričo Vondrákovih preiskav. (Vondrák o. c. 47.)

²⁾ Helmoldi Cronica Slavorum II. c. 83.

³⁾ Ali se je potem čuditi, da so se našli pred nekaj leti v okrožju nekdanjega brižinskega gospostva, v Selcih nad Škofjo Loko, fragmenti glagolskega rituala, breviarja in misala?

privajeno in jo je razumelo. In če je glagolsko slovstvo že tedaj imelo tolik vpliv v deželi, da so si celo neslovanski pisatelji od njega izposojevali svoje vzorce, ali moremo vpričo mnogoštevilnih spomenikov iz poznejših dob še dvomiti, da se je ta vpliv pojavljal prav tako v 13., 14. in 15. stoletju?

Brižinski odlomki so najstarejši dokaz, da je bilo glagolsko slovstvo med Slovenci razširjeno, so prvi člen v oni verigi staroslovenskih spomenikov, ki se vleče od 10. pa do 16. stoletja, in izpričujejo, da glagolski fragmenti, ki jih še sedaj imamo, niso bili po naključju zanešeni v deželo, temveč da so jih nekdam nemški in (a potiori) slovenski duhovniki uporabljali, da so po njih prirejali svoje molitve in pridige, skratka, da so bili ti spomeniki v srednjem veku duševni zaklad našega naroda.

Dr. Josip Gruden.





Odkod življenje?

Zanimivo je opazovati moderne „znanstvenike“. Samo to, kar je pozitivno, kar je empirično, kar je dostopno izkustvu, pravijo, da priznavajo. A oglejte si le nekoliko to, kar imenujejo svoj „svetovni „nazor“, pa bodete videli, koliko tiči v tem nazoru sestavin, elementov, ki presegajo vsako izkustvo, ki so v tem oziru zares transcendentni. Tako ti možje nehote izpovedajo, da pozitivna veda sama ni zmožna odgovoriti na prva vprašanja človeškega življenja. Odkod in kam? na to in na toliko drugih vprašanj pozitivna veda ne ve odgovora.

Tako vprašanje je tudi vprašanje v vzniku življenja. Odkod življenje? Pozitivna veda je izkustveno dognala le to, da je dejansko vsako živo bitje iz drugega živega bitja; vsaka živa stanica iz žive stanice, vsako životno zrno iz drugega životnega zrna. Samoplodnje, samoniklega življenja dejansko ni nikjer v prirodi. So rastline samorastke in samo-sevke, a poganjajo iz semenja, ki ga siplje priroda naokrog.

Odkod prvo življenje? Veda, če naj je res pozitivna, mora odgovoriti: ne vemo, ignoramus. In kdor za Kantom trdi, da um ni zmožen seči do prvin in vzrokov stvari, da so predmet spoznanja le pojavi, a ne tudi bistvo, mora tudi kot filozof odgovoriti: ne vemo, ignoramus, in sploh ne moremo vedeti, ignorabimus. Če potemtakem moderna veda dokazuje, da je življenje večno, ali, da je življenje nastalo samo po sebi, priznava s takim dokazovanjem molče dvoje (kar sicer izrečno taji): namreč prvič splošno, da je poleg pozitivne vede upravičena filozofija, in drugič še posebej, da človeški um lahko seže preko empirije, da more doznati v pojavih tudi notranje odnose, prvine in vzroke. To priznanje, ki se nehote izsili moderni vedi, kadarkoli se loti kakega višjega vprašanja, je jako dragoceno. Priča namreč, kako po krivici moderni znanstveniki zametajo ali vsaj zanemarjajo metafiziko. Saj rečeno priznanje ni drugega, kakor priznanje metafizike. Ali je kaj drugega metafizika kakor razmatranje odnosov, prvin in vzrokov, ki tiče za čutnimi pojavi?

Take misli so se nam zbujele, ko smo prebiralí knjige prirodno-znanske družbe „Kosmos“ — knjige, katerih odmev je vse, kar se je med

Slovinci zadnji čas o teh stvarih govorilo in pisalo z nasprotne strani. Tri publikacije se zlasti bavijo s vprašanjem o postanku življenja: Bölsche, „Die Abstammung des Menschen“; Dr. Meyer, „Welt-schöpfung“; Dr. Teichmann, „Vom Leben und vom Tode“.

Poslušajmo slovečega Bölscheja, kako modruje o postanku življenja.¹⁾ Bölsche je pravkar „dognal“, da je človek nastal iz rastline. Klasični dokaz za to se je glasil: „Essen tut er sie ja heute noch!“ ... Tedaj pa mu stopi nasproti vprašanje: odkod pa je življenje sploh?

Ko bi kdo mislil, da je Bölsche v zadregi, bi se seveda motil. Mož, ki je s tako lehkoto razvil človeka iz „črva“, se ne ustraši kmalu kakega vprašanja! Priznava sicer, da si tu mnogo darvinistov ne upa naprej, ampak da stoje na razpotju, ne vede ne kod ne kam. Mnogokomu se zdi, da ni početka življenja brez stvarjenja. Bölsche najprej kratkomalo zavrne vsako misel o stvarjenju. Zavrne pa takole: Dolgo in resno sem se trudil, pravi, nepristransko presoditi to vprašanje. Vpraševal sem se resnobno, ali bi ne bilo mogoče nekoliko odnehati in tako odpraviti neizrečeno mučni razpor svetovnih naziranj, ki moti kulturno delo naše dobe. Toda vedno in vedno sem dobil z železno doslednostjo odločni odgovor: ne! In zakaj ne? Zares zanimivi so Bölschejevi razlogi. Zakaj ne? Prvič zato ne, ker bi bilo treba naenkrat premeniti metodo. Vse se je razvilo, kakor uči darvinizem, drugo iz drugega, tu bi pa obstali pred bitjem, ki se ni razvilo iz drugega. Drugič, pravi Bölsche, bi morali zamenjati načelo vzročnosti (Ursachen — Princip) z načelom čudežnosti (Wunder — Princip). In tretjič: kaj bi bilo to, „ustvarjeno“. To se pravi, da bi bilo nastalo brez vzročne zveze, brez pogojev, brez logičnega razloga. Dokler človeštvo ne prizna čarovnije, ne more priznati stvarjenja. Čudeži se dandanes nočejo zgoditi, zato se tudi tedaj niso mogli goditi.

Kaj tedaj? Kako razložiti postanek življenja? Nekateri mislijo, pravi Bölsche, da je položaj brezupen, a tako absolutno brezupen ni. Cela vrsta možnosti je, kako vzročno razložiti postanek prastanice, in četudi so si te možnosti v protislovnem nasprotju, vendar so tu in dajejo s svojo večino trdno oporo.

Najprej, pravijo nekateri, ni mogoče, da bi se bilo življenje na zemlji sploh tu začelo, kjer nahajamo najstarejše okamenine. Biti je moralo na zemlji že milijone let poprej, da se je moglo povzpeti do tistega razvoja, ki ga kažejo okamenine. Kaj brani, da si mislimo ta

¹⁾ o. c. 82—93.

»praprostor« neizmerno raztegnjen do tega, kar imenujemo ljudje po meri našega časovnega čuta »večnost«? Zemlja, sama večna, bi imela od večnosti najnižja živa bitja, ki bi bila potem o gotovem času vsled kakega časovnega vzroka krenila na višjo stopnjo razvoja in se povzpela do človeka. Logično tej podmeni ni ničesar očitati. Živa prastanica bi bila večno na zemlji. Toda je proti tej misli, priznava, Bölsche prirodosloven dokaz. Geologi dandanes skoro splošno sodijo, da je bila zemlja nekdanj v žareče plinastem stanju, kakršno je še dandanes solnce. V taki vročini pa ne more in ni mogla živeti nobena ameba. Šele tedaj, ko se je zemlja toliko ohladila, da je dobila skorjo, je bilo možno življenje na njej.

Če torej življenje na zemlji ni večno, sta pa zopet dve možnosti, kako je moglo nastati, ko je bila zemlja dosti pripravljena.

Ali ni morda življenje padlo od zunaj na ohlajeno zemljo? Znano je, da vedno padajo manjši in večji tvarni delci iz svetovja na zemljo. Imenujemo jih meteorite. Ali niso morda tudi životne klice kdaj dežile na zemljo? da se je zemeljsko ozračje z njimi »inficiralo«? Od večnosti bi bili plavali po svetovnih prostorih taki »kozmični bacili«, zatopljeni v nekako spanje, dokler bi plavali v mrazu brez zraka in vlage, a ki bi se prebudili v pravo življenje in začeli razvijati, ko bi prišli na dosti ohlajeno telo. Rekel bi kdo, da bi morali padati taki bacili tudi še sedaj na zemljo in pa – ne vemo, zakaj je Bölsche to zamolčal – da je bilo po Kant-Laplacovi teoriji nekdanj vse svetovje v žareče plinastem stanju.

No, saj ni treba, pravi Bölsche, da bi sprejeli to hipotezo, saj je še druga možnost. Prava samoplodnja, kjer bi se razvilo brez razloga živo iz neživega, res ni mogoča. Toda stvar si je mogoče še drugače razložiti. Treba je le pojem anorganične materije, t. j. prirode pod prvo životno stanico nekoliko bolj široko definirati. Lahko pravimo: prva stanica, prvo pravo živo bitje je nastalo na zemlji po naravnem razvoju, ko se je zemlja primerno ohladila; in sicer je nastalo iz tako imenovanih anorganičnih snovi. Dostavimo le: te snovi dotlej niso bile sicer sestavile nobene žive stanice, vendar so imele v sebi vse zadostne pogoje, da so mogle v primerni toploti proizvesti tako stanico; to je, niso imele v sebi le kemično-fizikalnih snovi in motoričnih prvin, ki bi mogle svojedobno tvoriti stanico po nje kemično-fizikalni plati, ampak imele so v sebi tudi neko splošno osnovno prvino »čutenja«, iz katere se je potem lahko razvilo čutno življenje stanice. Z drugimi besedami: Čutenje si moramo misliti kot prvobitno svojstvo vse materije v vesoljstvu,

torej tudi anorganične materije, kot svojstvo, ki je neodvisno od vsake toplote. Življenje bi bilo le nekako zbirališče in osredotočje tega svojstva, ki bi moralo imeti seveda svoj posebni vzrok in je najbrže mogoče šele tedaj, kadar poneha žarenje snovi. Tisti hip, ko bi se bilo pod ugodnimi pogoji to svojstvo tako osredotočilo, bi bil hip samoplodnje.

Jako previdno pa je dostavil Bölsche na koncu teh „možnosti“: Nihče ni dolžan oprijeti se tega ali onega nazora, le to je gotovo, da nam ne manjka idej, kako naravno razložiti postanek življenja, in da nam ni treba „čudeža“. Najbolje je, da pustimo odprtih več potov. Jako previdno, pravimo, je Bölsche to dostavil, zakaj pravzaprav si je sam dejansko zaprl vsa pota razen zadnjega, saj je zato iskal vedno nove možnosti, ker vselej prejšnja nikogar ni zadovoljila, celo njega samega ne. O zadnji možnosti pa je tudi dobro čutil, da bo težko koga zadovoljila. In zares njegov tovariš dr. Meyer v „Weltschöpfung“ ni nič kaj zadovoljen z njo.

Tudi dr. Meyer seveda taji stvarjenje. „Iz nič ni nič“ – to je njegov dokaz. Snov torej mora biti večna; najprej je morala biti v nekakem kaotičnem stanju, potem pa se je počasi razvijala in organizirala.¹⁾ A odkod življenje? Ognjeni plameni, ki so divjali po mladem svetovju, bi bili uničili tudi zadnje životne klice, ko bi bile tičale morda kje v prasnovi. Odkod življenje? Ali je nastalo po samoplodnji? Tega vprašanja, pravi dr. Meyer, se le doteknimo, saj ga je že Bölsche mojstrsko obdelal. Bölsche sodi, da se je res na zemlji izvršila samoplodnja in sicer v tistem hipu, ko je bila mogoča. Velika težkoča je le v tem, pravi dr. Meyer, da smo doslej prisvajali živim bitjem neko osnovno svojstvo, ki jih nepremostljivo loči od nežive snovi, kakor se vsaj mnogim zdi, namreč čutenje. Vse vnanje pojave žive prirode lahko izvajamo iz gibanja, kemičnih procesov itd., ali vsaj vidimo, kako bi jih bilo mogoče izvesti iz njih, toda čutenja, zavesti, ne moremo nikdar nikoli izvesti iz gibanja. Bölsche si je pomagal s tem, da pripisuje tudi neživi materiji že izpočetka možnost čutenja, tako da bi pravzaprav nič neživega ne bilo na svetu; le gotovo obliko da dobe živa bitja pod gotovimi pogoji. Torej tudi kamen, ki nanj stopim, bi čutil to, samo slabotno. Tega mnenja, pravi dr. Meyer, ne moremo ovreči, a malo sitno je, da ga tudi nikakor ni mogoče dokazati, kakor Bölsche mora sam priznati. Seveda, če nočemo „čudeža“, smo nekako prisiljeni tudi kamenu prisvajati zavest. Dokazov ni; to je nekaka veroizpoved. Seveda s tem

¹⁾ c. c. 6. 7.

čudežno svojstvo čutenja in zavesti le za stopnjo niže potisnemo, v nekako latentno stanje, ki si ga prav tako ne moremo razložiti. Toda, pravi dalje dr. Meyer, ali ni mogoče, da je tudi duh večni? Gibanje ne more postati zavest duha, toda ali ni mogoče da so trije večni činitelji sveta, materija, gibanje in duh? Naj je v kamenu življenje in zavest ali ne, naj se je moglo razviti po samoplodnji ali ne, samoplodnje ne potrebujemo več, zakaj duh je bil večno v svetovju in življenje se je širilo od sveta do sveta. Življenje je moralo priti na zemljo z neba. „Das Leben muss aus dem Himmel zu uns herabgeregnet sein!“¹⁾

Tako imamo torej že dva Kosmosova filozofa o postanku življenja. Možnost, ki jo je vzprejel Bölsche, je dr. Meyer zavrgel, a možnost, ki jo je vzprejel dr. Meyer, je zavrgel Bölsche!

Kaj pa pravi tretji dr. Teichmann v knjigi „Vom Leben und Tode“?

Odkod življenje? Najprej pravimo splošno: razvilo se je. S tem še ni nič rečeno o prvem postanku življenja. Odkod torej prvo življenje? odkod življenje sploh? Dà, ali je sploh nastalo? Ali ni morda večno?

Kar moremo odgovoriti na taka vprašanja, pravi dr. Teichmann,¹⁾ je vse le golo domnevanje. Iz izkušnje ne vemo o teh stvareh ničesar. Le nekaj si more lastiti verjetnost. Vse kaže, da naša zemlja ni bila vedno v tem stanju, marveč da je bila nekaj v žareče-tekočem stanju. Če je to resnično, življenje na zemlji ne more biti od večnosti. Saj zemlja sama ni večna. Tudi more življenje bivati le pod gotovimi pogoji in teh pogojev na zemlji ni vedno bilo. So gotove toplotne meje, ki jih organično življenje ne more prekoračiti. Odkod torej življenje? Pred tem vprašanjem, pravi dr. Teichmann, stoji veda nevede, kaj naj odgovori. Nekateri mislijo, da so prišle prve životne klice od zunaj. Padle naj so na zemljo z meteoriti. Ta odgovor, pravi dr. Teichmann, gotovo ni zadovoljiv. Vsak bo takoj vprašal, odkod pa so te kozmične klice? Ali so bile večne? To bi se dejalo odreči se odgovoru, odgovor to ni. Drugi pravijo, da so prve žive stanice same nastale. Že nekateri stari filozofi so mislili tako, da n. pr. črvi nastanejo sami iz gnjilochih snovi. Toda moderna veda je to mnenje definitivno zavrgla. Morda so bitja nekaj nastajala tako? Nastati so morala iz anorganične snovi, kako pa naj so sicer nastala? Le da s tem postanek življenja ni razložen. Dostoj se ni posrečilo niti mrtve beljakovine umetno proizvesti. In ko

¹⁾ o. c. 63.

¹⁾ o. c. 67.

bi se tudi to posrečilo, kaj, če pa še vedno ostane vprašanje, odkod pa tisto zagonetno nekaj, po čemer se loči živa beljakovina od nežive?

Sedaj pa preskoči dr. Teichmann zopet v agnosticizem. In ko bi se kdaj tudi posrečilo proizvesti v retorti življenje, ali bi vedeli, kaj je življenje? Ali bi si mogli razložiti, odkod je dobila protoplazma taka svojstva? Vprašanje po postanku življenja je skrivalnica. Tudi ko bi se posrečilo odgovoriti na vprašanje odkod? bi s tem življenje še ne bilo razloženo. Vse, kar moremo povedati o tej stvari, je le domnevanje. Kaj je življenje, tega ne bo človeški um nikdar dognal. Življenje je dano in tako je moramo vzprejeti. Tu je zopet neka meja našega spoznanja!

Tako torej Kosmosovi filozofi drug drugega pobijajo; vse možnosti se izkažejo dejansko za nemožnosti, a edini so vsi v tem, da taje stvarjenje. Vse je možno, četudi je nemožno, samo stvarjenja nikakor ne!

In zakaj ne? Dr. Teichmann se ne zmeni za to vprašanje. Življenje je nastalo iz anorganične snovi, kako pa naj bi bilo sicer nastalo? To je njegov argument. Dr. Meyer pravi: življenje mora biti večno, ker iz nič ni nič. Bölsche pa pravi, da bi bilo treba premeniti metodo, če naj bi priznali stvarjenje. Kakor da naj se resnica ravna po metodi, in ne metoda po resnici! Ali so to trdni, trezni razlogi? Iz vsega zveni vedno le gola — theofobija, strah, da ne bi bilo treba priznati Boga. Priznajte Boga, prvi nadsvetovni vzrok — in vse je jasno, početek vesoljstva in gibanja in življenja in samozavesti! Ker ga nočete priznati, je povsod ignoramus in ignorabimus, so povsod zagonetke in uganke!

* * *

Poglejmo, kako mirno in vedro sodi o tem vprašanju dr. I. Reinke, profesor botanike na kielski univerzi! Mirno in vedro, ker je brez theofobije, željan le resnice. Letos je napisal novo delo: *Philosophie der Botanik*.¹⁾ Zanimiv je že moto iz Stewart Chamberlaina: „La science sans philosophie est un simple bureau d'enregistrement“. Veda brez filozofije je zgolj registrativni biró! V 12. poglavju te knjige (str. 183 — 198) govori zopet o postanku življenja, kakor je že tudi sicer večkrat obravnaval to vprašanje.²⁾

Problem o postanku življenja, pravi dr. Reinke, se temeljito loči od problema evolucije. Ko bi si prirodoslovje tudi prisvojilo načelo, da so se razvila živa bitja iz najpreprostejših početkov, bo moralo vendar

¹⁾ Leipzig 1905. Verl. Barth.

²⁾ Primeri: „Kat. Obzornik“ VII. 313 sl.

vzprejeti prve žive stanice kot nekaj danega, kot Arhimedovo točko, ki bo od nje izvajalo dejansko znana živa bitja. Agnostična filozofija bo storila isto, kar je najbolj pripravno. Prirodna filozofija si pa ne more odreči, da ne bi izkustveno danega svetozora z umovanjem dopolnila ali bolje, ne more si odreči, da ne bi strnila od izkustva danih mozaičnih kamenčkov z umovanjem v celotni svetozor. In problem o postanku prastanic je zgolj prirodno - modrosloven.

Dandanašnja prirodna filozofija ne sanjari, temveč spoštuje dejstva. Kar se tiče našega problema, pozna izkustva le „protoplazma-organizme“, organizmov iz ognjene dobe, ki sta o njih fantazirala Fechner in Preyer, izkustvo ne pozna in jih zato tudi prirodna filozofija ne more vpoštovati.

Tri možnosti so, kako si razložiti postanek življenja. Prvič: življenje bi bilo od večnosti na večni zemlji. To podmeno (hipotezo) jaz odklanjam, pravi dr. Reinke, ker imam Kant-Laplacovo teorijo za pravo. Drugič: življenje bi bilo prišlo iz svetovja na zemljo. Tudi te podmene ne morem vzprejeti, ker ji izkustvo ne nudi nobene, tudi ne najmanjše opore. To podmeno smatram za golo izmišljino. Tretjič: življenje bi se bilo začelo na zemlji, ko se je zemlja zadostno ohladila in so se uresničili potrebni pogoji. Biogenetični osnovni zakon: ‚omnis cellula e cellula‘, vsaka stanica iz druge stanice, bi torej segal le do tu, do prastanic; le-te pa bi bile nastale brez matice, iz nežive snovi, recimo kratko, iz vlažnega ila.

Pri tej podmeni, ki jo imam za pravo, nadaljuje dr. Reinke, je zopet dvojje mogoče: ali so prastanice nastale le enkrat ali pa se je to ponavljalo in se ponavlja do današnjega dne. Tej zadnji misli se upira vse izkustvo, zato sodim, da so prastanice le enkrat nastale brez matice.

Sedaj pa postavimo še zadnjo alternativo: ali so nastale prve stanice same iz sebe, t. j. po fizikalčno-kemičnih silah nežive snovi, ali pa je bilo treba, da je posegla vmes posebna sila, ki je na snovi in njenih sestavinah samoposebi ni? Prvo podmeno, da so nastale stanice same po sebi, imenujemo samoplodnjo, drugo pa, da je bilo treba posebne sile, ki jih je v ilu udejstvilo, stvarjenje. Jaz, pravi dr. Reinke, verujem v stvarjenje, zato, ker se da dokazati, da je samoplodnja kemično-fizikalčno nemogoča.

Ne gre sklicavati se na prejšnje bolj tople dobe. Povišana toplina more organizme umoriti, a ne more izpremeniti kemičnih spojin v organizme. Tudi slične pogoje toplote in pritiska, kakršni so bili v prejšnjih dobah, lahko v laboratorijih obnovimo, a nihče ne bo resnobno

poskusil pod takimi pogoji izpremeniti ila v žive organizme. „Kakor dve črti v nobeni zemeljski dobi nista zadoščali za trikot, tako kemično-fizikalne sile nikdar niso zadoščale, da bi proizvedle tudi najpreprostejši organizem“.

Samoplodnja ni zgolj kemičen problem, temveč je fiziološki, organizatoričen problem. Gotove kemične spojine so le pogoj za organizme, a organizmi imajo poleg specifično kemične konstitucije tudi specifično organizirano konstitucijo: deli so neenaki celoti in med seboj, a vsak del po svoji svojski delavnosti sodeluje v celoto.

Samoplodnja je nemogoča že zgolj s kemične plati. Izkustvo uči, da nastanejo organske sinteze kakor sladkor, beljakovina, iz neorganske snovi le po naravnih zakonih iz živih stanic ali pa umetno po človeški inteligenci. Ni si pa mogoče misliti slučaja, da bi kemično-fizikalne sile nežive snovi sami sebi prepuščene proizvedle sladkor ali beljakovino. Pasteur in Nägeli pa sta dokazala, da sladkor in beljakovina, če sta že tudi dana, ne moreta niti začeti spontane tvorbe protoplazme!

Samoplodnja je tudi energetično nemogoča. Energetično pravilo, pravilo kemično-fizikalnih sil je, da vsi sistemi sami sebi prepuščeni teže po vedno stalnejšem ravnotežju, a nikdar ne narobe. Gorljive spojine protoplazme so v jako labilnem stanju, il pa je bolj ali manj na višku stabilnosti. Zato ni v ilu nobene tendence, da bi se sestavila iz nje samaposebi beljakovina, kam li protoplazma. Samoplodnja je torej tako nemogoča kakor *perpetuum mobile*!

Jaz, sklepa iz tega dr. Reinke, verujem v stvarjenje. Marsikomu se bo zdelo moje stališče naivno, toda historično dejstvo je, ki stoji kakor skala v kipenju dnevnih mnenj, da je tako naziranje staro, kakor je staro znanstveno umovanje, da sega do Aristotela, Anaksagora in Ksenofona in da ga silni napredek naravnih ved v zadnjih treh stoletjih ni niti najmanj omajal.

Zakaj veruje dr. Reinke v stvarjenje?

Dokazal sem, kakor mislim, pravi dr. Reinke, da je podmena o samoplodnji prepolna protislovij. Odtod dalje sklepam: Ker v ilu, v njegovih prvih in sestavnih ni dejanskega razloga za postanek prvih stanic, je moral biti tak razlog zunaj. V teoriji stvarjenja smatramo, da je dejanski razlog za postanek prvih stanic iz neorganske snovi dejavnost neke prasile, ki je delovala na neživo snov in jo udeleževala v živo. Opazovati te sile ne moremo, moremo jo le sklepati iz učinka, a to ne more biti noben povod, da bi tako silo zavrgli. Že Kant je

dejal, da se zde organizmi razmišljajočemu človeškemu umu, kakor da so proizvedeni od višje naš um presegajoče inteligence. Jaz grem dalje in izpovedam: jaz verujem, da jih je res proizvedla stvariteljna inteligenca, inteligentna prasila. Ker so tu organizmi, sklepam, da je poleg moje inteligence in inteligence drugih ljudi še neka višja v svetu, neka kozmična inteligenca. Ta kozmična inteligenca se sicer javi najjasneje v človeškem umu, a odtod ne sledi, da se drugje ne more javiti.

Naj nihče ne pravi, nadaljuje dr. Reinke, da ni mogoč drug um, kakor tisti, ki je navezan na velike možgane. Priznavam, da je ta um najbolj znan, a zakaj ne bi mogla bivati še druga inteligenca? Prirodoslovno izkustvo ne ve, ali je um res navezan na možgane ali pa more bivati tudi brez njih. Kant je bil jako pozitiven duh, a je bil trdno prepričan, da duša biva tudi še po smrti.

Tudi naj nihče ne oporeka, da bi kozmična inteligenca kršila prirodne zakone in raztrgala vzročno zvezo. Ali človeška inteligenca raztrga vzročno zvezo, če napravi telefon ali oklopnico? Tudi to ne gre, da imenujejo stvarjenje 'čudež' in mislijo pri tem na legendarne čudeže. Čudež je, če je čudež to, kar je nam nepojmljivo. Po pravici je omenil že Ehrhardt, da se tudi postanek kemičnih spojin, n. pr. soli iz klora in natrija, more imenovati čudež.

Dr. Reinke pravi, da je trdno prepričan, da se to naziranje o stvarjenju lepo da strniti z naziranjem o veseljstvu, vendar ne terja za svojo misel matematične izvestnosti, temveč le tisto, ki jo more dati prirodoslovno spoznanje. Kozmologični ateizem smatra za tako nemogoč kakor samoplodnjo.

Sklepa pa: Kot prirodoslovec pravim: organizmi so dani; kot filozof pravim: organizmi so ustvarjeni!

A. U.





Še enkrat Haeckel kot filozof.

Že večkrat je osvetlil „Katoliški Obzornik“ Haecklovo filozofijo. Človeku bi se zdelo, da te filozofije sploh ni mogoče več resno vpoštevati. Ne! Nekateri se ne morejo ločiti od tega moža. Ta mož, ki piše vse, kar mu pride pod roko, da le more izliti svoj bolesten srd na krščanstvo in ves dualizem, je še vedno malik nekaterih slovenskih „znanstvenikov“. Radi bi iztrgali ljudstvu iz srca globoko versko in etiško prepričanje, zato slepe javno mnenje s pomočjo naravoslovca Haeckla, ki je zašel v filozofijo. To je res umazana in nizka cena! Označimo torej še enkrat Haeckla, kakršnega se je pokazal pred sodiščem kritike in resnice!

Haeckel – in to poudarjajo tudi nasprotniki dualistiškega krščanskega naziranja: Paulsen, Adickes, Eucken in neštivilno drugih modernih modroslovcev – ni filozof, ampak materialist najslabše in najprimitivnejše vrste. Ker bi rad svoja naziranja olepšal z monistiškim, jih modificira in pri tem meče vse mogoče modroslovne sisteme v en koš in jih zamenjuje. Enkrat hoče biti monist, drugikrat je materialist, parkrat pa postaja celo mističen in govori o neki „trojici resnice, dobrote in lepote“, ki naj odslej zavлада. (Welträtzel, str. 388.) Ta konfuzni naravoslovec očitno ne pozna docela niti sistemov, na katere se naslanja, ne pozna ne Spinoze, še manj pa Kanta, kar mu je najbolj dokazal avtoriteta prve vrste v tej stvari, profesor na berlinskem vseučilišču Friderik Paulsen (*Philosophia militans*; str. 122–192).

Haecklov monizem se osredotočuje v razmerju med fiziškimi in psihiškimi dejstvi. Na str. 23 in 249 svojih „Welträtzel“ pravi: „Mi se trdno držimo čistega in nedvoumnega monizma Spinozovega: snov kot neskončno raztezna substanca in duh (ali pa energija) kot čutna ali misleča substanca sta obadva temeljna pridevka ali lastnosti božanstvenega bistva vseobsegajoče substance.“ V Spinozi pa se ta teza vse drugače glasi, kajti kakšen nezmisel je ta Haecklov stavek: Ena substanca ima kot pridevka tudi dve – substanci, snov in duha, in dasi po Spinozi ta dva pridevka nista isto, istovelji Haeckel v istem stavku duha z energijo! Dve substanci atributa ene substance in duh enak energiji,

tako Haeckel pretvarja Spinozovo naziranje, ki se ga v isti sapi hoče trdno držati! To je več kot ignoranca. Le oglejmo si поблиže Spinozovo pojmovanje psihofiziške vzporednosti: „Med duševnimi pojavi in fiziškimi gibanji ni vzročnega razmerja, obe ti bitni formi temeljita vsaka neodvisna od druge v dveh nasprotnih atributih svetovne substance.“ Tako židovski mislec, ki je bil v kljub svojim temeljnim zmotam velik mislec. Haeckel pa v „Welträtsel“ ta monizem od konca do kraja izkrivlja, da, Haeckel je v svoji zmedenosti v istem trenutku, ko zagovarja Spinozo, aristotelik! Najprej istoveti duha z energijo, kar pomeni načelno zanikanje Spinozovega naziranja, na str. 137, 140 svoje proslule knjige pa pravi doslovno, da je nastanek okostja enostaničnih organizmov le tedaj mogoč, „če gradeči plazmi pripisujemo zmožnost za predstave in sicer zmožnost predstavljanja (Reproduktion) plastiškega čuta za razdaljo (plastisches Distanzgefühl)“. Torej enostanične živali si svojega okostja ne zgradijo s pomočjo fiziških sil, ampak s pomočjo nesvestnih predstav! Haeckel je kar čez noč postal pristaš Aristotelov, ki ga sicer jenski profesor drugače prezira; Aristotel in sholastiki so namreč učili, da so ideje, entelehije, formalni princip in vzrok organskih oblik in rasti. Toda že na 148. strani je Haeckel zopet materialist, kajti tu pravi, da je že „veliki Spinoza v svoji znameniti statiki čustev“ dokazal, da so vsa čustva podvržena fizikalnim zakonom, dalje pa pravi, da je „zavest zgolj fiziološki problem in da se mora zvesti na fiziške in kemične pojave“ (str. 211). In potem si drznejši slovenski „znanstveniki“ z nečuvno nevednostjo trditi, da Haeckel ni filozofski materialist! Paulsen pravi (Phil. mil. str. 143 od spodaj): „Mi se primemo za čelo: kje pa smo pravzaprav? Najprej nam je (Haeckel) dejal, naj stvari konstruiramo po paralelistični teoriji Spinozovi. Potem pa pravi: mičnih in kompliciranih teles radiolar ni moči umeti drugače, kakor takó, da si mislimo pri njihovem nastanku sodelujočo predstavo in spomin, kar gotovo velja tudi za ustroj človeškega telesa in Flechsigovih organov za mišljenje, ali pa se ta ustroj ložje razloži čisto mehaniško? In končno pravi: Mi lahko vsled velikanskega napredka bioloških ved razlagamo ne samo organsko življenje, ampak celo zavest in mišljenje iz kompliciranega ustroja organov. Ali se nam pri tem ne godi ravnotako kakor tistemu, ki pravi o njem Mefisto v „Faustu“: ein Kerl, der spekuliert und dabei von einem bösen Geist im Kreise wird herumgeführt? Kaj naj si torej mislimo: kako je, ali duša ustvarja telo, ali telo ustvari dušno življenje kot svojo lastno funkcijo, ali pa ne eno, ne drugo?“

Haecklova filozofska nevednost se najbolj kaže tam, kjer napada znanstvenike, ki niso njegovega mišljenja. Haeckel hoče biti, kakor sam neštetokrat poudarja, monist po Spinozovem vzorcu, ne pa materialist. Wundt pa, mož svetovne slave, je gotovo najbolj dosledno izvedel in izpopolnil Spinozov psihofiziški paralelizem. Vsak trezen človek bi mislil, da bo Haeckel, ki nam je tako lepo razložil, kaj je ta paralelizem, Wundtu pritrdil. Kaj še, Haeckel se huduje nad Wundtom — kateremu, mimogrede rečeno, jenski falzifikator klišejev ne sega niti do kolkov — da je iz monista postal v starih dneh dualist, ker uči — Spinozov paralelizem! (str. 117; Welträtsel). Haeckel tu kaže, da še modroslovnih terminov ne pozna, oziroma ne pozna njihovega obsega, ne vsebine. Če kdo zagovarja psihofiziški paralelizem, je po Haecklovem mnenju — dualist! In vendar ve vsak kandidat filozofije, če prebere prvi poljubni kompendij zgodovine filozofije, da je naziranje psihofiziškega paralelizma docela monistiško, ker izvaja ta pojav na eno svetovno substanco, ki ima dva različna atributa; saj je Spinoza priznan prvi večji monist in sam Haeckel mu zato poje hvalo. Sedaj pa mu je Spinoza kar čez noč dualist, oziroma mu mora biti, če šteje Wundta, ki je Spinozov psihofiziški paralelizem izpopolnil, med dualiste. Na to klasično bedarijo odgovarja Paulsen, (str. 146; Phil. mil.), da si Haeckel pač misli: „pravi Spinoza uči isto, kar učim jaz: istovetnost duše in telesa ali vzročno zvezo med duhom in tvarjo, kajti istovetnost je vendar isto kot vzročna zveza“.

Najbolj zmešan je jenski filozof, ko se spravlja na Kanta, ki ga v svojem življenju nikoli ni temeljito preštudiral, kar mu je evidentno dokazal Paulsen. Haeckel namreč piše o Kantu, da je bil v svoji mladosti — monist! Haeckel se sklicuje za to trditev na Kantovo „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“. (1755). V tej „monistiški“ Kantovi knjigi pa stoji, kakor nam pove Paulsen (str. 161), zapisano že v začetku: „Nisem se preje lotil tega dela, dokler se nisem zagotovil o dolžnosti naproti veri. Moja vnetost se je podvojila, ko sem pri vsakem koraku videl, kako se razpršujejo megle in se je pojavila v največji svetlobi lepota večnega bitja. Ta knjiga torej, kjer Kant čisto pripoznava transcendentalno počelo svetovja, je Haecklu — monistiška. Haeckel knjige sploh bral ni, kakor tudi ni bral ne Spinoze in v zadnjem času ne Wasmannove biologije in vendar je o njej pisal in sicer vse kaj drugega, kakor je res v njej.

Haeckel je tudi na drugih poljih taka reva, kakor na modroslovnem. — O cerkvi in krščanstvu je v svoji umazani knjigi nagro-

madil toliko laži, da ga je moral zavriniti protestant, profesor cerkvene zgodovine Loofs v Halleju. (Anti Haeckel. Eine Replik nebst Beilagen. Halle. Niemeyer 1900.) — Loofs pravi o Haecklu, da je porabil naj-obskurnejše vire in mu je to dokazal. Loofs piše, da Haecklova vest v znanstvenem oziru ni normalna in da ga ni resno vpoštevati. Kar je Haeckel pisal o papežih, ni povzel iz znanstvenih zgodovinskih knjig, — ampak iz socialno-demokraških brošur! Lep znanstvenik! Še protestanta Loofs in Paulsen se zaradi teg napadov na katoliško papeštvo norčujeta iz Haeckla. (Phil. mil. 175.)

Zares, lep „znanstvenik“, lep vzornik slovenskik „znanstvenikov“!

Franc Terseglav.

Pojasnilo.

V oceni Štrekljevih „Slovenskih narodnih pesmi“ v opazki na str. 88 letošnjega I. zvezka se meni večkrat očita, da sem se „gotovo norčeval iz duhovščine“, ko sem jo na občnem zboru „Slovenske Matice“ poučeval, „da je študij nemoralnih pesmi potreben bogoslovcem.“

Resnici na ljubo in stvari na korist odgovarjam to-le:

Ko je šlo za to, naj li izdaja „Slovenska Matica“ dalje Štrekljeve narodne pesmi ali ne, mi je bilo to znanstveno in književno vprašanje, od katerega je po mojem prepričanju bila odvisna tudi čast našega prvega književnega zavoda, tako važno, da meni pri tem ni bilo za nobeno šalo. „Norčevati se“ iz kogarkoli, posebno pa iz celega stanu, sploh ni moja navada; še manj pa bi jaz bil zaradi tega celo dvakrat potoval iz Gradca v Ljubljano. Jaz pa tudi nisem dokazoval, da so narodne pesmi samo za duhovnike važne, ampak sem posebe imenoval tudi pravnike „in vse ljudi, ki imajo z narodom posla“. Važnost vsega narodopisja za znanost in življenje sem že večkrat dokazoval (pr. „Letopis Slov. Matice“ za l. 1895 str. 132—137 in lani v mariborskem „Časopisu za zgodovino in narodopisje“ I. 209) in trdil v besedi in pismu, da celo oni del slovenskega razumništva, ki je sam prišel iz ljudstva, premalo pozna svoj narod. V razpravi o jugoslovanskih hišah, ki še letos izide v „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft“ na Dunaju (v uredništvu je že od septembra 1904), „norčujem se“ zaradi tega tudi iz naših srednješolskih profesorjev, ki učencem dajejo bogve kake visokoleteče filozofske naloge, ne učijo jih pa opazovati in opisovati

svoje najbližje okolice. „Norčujem se“ celo iz samega sebe, ker navajam sebe kot primer, kako se tudi moderni filologi premalo brigajo za narod, katerega jezik in duševne proizvode tolmačijo: še kot mlad doktor sem živel cele tedne v slovenskih krajih, ki imajo prav posebne hiše, ali nisem jih niti pogledal, tako da sem jih moral l. 1903 ves iznenaden „odkriti“. Po takem seveda ostajem pri tem, da je tudi vsakemu duhovniku treba spoznavati narod in posebe njegovo moralo, ki res hodi v raznih vprašanjih svoja pota.

V Gradcu, 7. julija 1905.

Dr. M. Murko.

Dostavek uredništva. — Rade volje objavljamo to izjavo velečenjenega gospoda vseučilišnega profesorja dr. M. Murka. Tista kratka opazka pod črto je izražala mučni vtis, ki so ga napravila nekatera njegova tedanja izvajanja na navzoče duhovnike. In le veseli nas, da ni tako mislil, kakor pa smo ga umeli! Da je narodopisje važno za znanost in življenje in da slovensko razumništvo le premalo pozna svoj narod, kdo bi o tem dvomil? Tudi to je resnično, da hodi narodova morala v raznih vprašanjih rada žal! svoja pota. Nitimur in vetitum semper — tako je bilo in tako je še; odtod le prevečkrat: video meliora proboque deteriora sequor, kakor je dejal že star Ovid. Nam se je le zdelo, da je hotel g. govornik tisto prakso položeno tuintam v narodne pesmi tudi teoretično opravičiti, češ tako je in to tudi ni nič hudega. Tako smo umeli tisti izrek o „nekem štajerskem župniku“ — navzoči se gotovo še spominjajo, tu ga ne bomo ponavljali — a kakor smo rekli, veseli nas, da ni imel velečislani gospod profesor nobene žale misli! Bodi torej tista opazka v tem zmislu popravljena!





Iz književnosti.

Občna metafizika in ontologija. Spisal Fr. Kovačič. Maribor 1905.¹⁾

Slovinci smo dobili svojo občno metafiziko in, kar je glavna stvar, spisano tako, da smemo biti ž njo zadovoljni. Veleč. g. Fr. Kovačič je za to delo razumno uporabil najboljše bitoslovne pisatelje, posebno pa Gutberleta, Zigliara, Lehmena. Knjiga razpravlja o vseh vprašanjih, o katerih govore slična navodila ontologije sploh. Mnogo dobrega je tukaj zbranega, najbolj pa nam je ugajal temeljiti dokaz za stvarno veljavo podstati (§ 32), posnet zvečine po Gutberletu, in pa odstavek o velevažnem načelu vzročnosti (§ 45). Čestitati moramo tudi g. pisatelju, da se mu je tako uspešno posrečilo premagati velike težave v jeziko-slovnem oziru, zlasti ako pomislimo, da je ta prva bitoslovna knjiga v Slovencih ter da se poleg tega vendar sama priporoča ne le s svojo stvarno resnico, ampak i vobče z lepim in pravilnim jezikom. Zasluži torej vsekakor to delo podrobno oceno in zato sem se namenil na tem mestu nekoliko reči opomniti bodisi glede stvari same ali pa glede oblike, kolikor se namreč jaz ne ujemam popolnoma z našim pisateljem.

Na str. 51 v prvi opombi ni sodba o Kantu povsem opravičena. Prvič ni res, da bi bilo tam prazno iztorečje (tavitologija), saj ni tega niti v samem načelu istovetnosti (str. 50). Drugič pa g. pisatelj krivo umeva Kantove besede, dasi je Kant prav o tej priliki čisto jasno povedal svojo misel, da govori namreč o umoslovnem nasprotju med osebkom in dopovedkom v stavku, ne o bitoslovnem, kaj komu prija ali hasne (gl. Krit. d. r. V.² str. 190). Že davno pred Kantom je dal istemu načelu iz sličnih vzrokov podobno obliko Suarez (Met. d. 3. s. 3. n. 11.: „Nullum ens est et non est.“ T. Pesch (Inst. log. II. 2. Frib.

¹⁾ V zadnjem zvezku smo že kratko naznanili in pohvalili to delo. Danes prinašamo podrobno oceno izpod peresa gospoda dr. Fr. Žigona, profesorja modroslovja v goriškem osrednjem semenišču. — Op. ur.

1890 str. 51) izraža načelo protislovja tudi takole: „*Ens non est Non — ens*“ ali „*Esse excludit Non — esse*.“

Načelo izključene sredine (morda boljše: izključenega stavka — sredka) ali izključenega tretjega se ne glasi (str. 52): Od dveh protislovnih stavkov ne moreta biti oba resnična ali oba kriva, eden od njih mora biti resničen in drugi kriv. To bi bilo uže načelo izključenega tretjega združeno z načelom protislovja (*principium disjunctionis contradictoriae*, načelo protislovne razdružbe, kakor je nekateri imenujejo). Samo načelo izključenega tretjega se pa glasi: Ni mogoče, da bi kako bitje niti bilo niti ne bilo, oziroma: oba protislovna stavka ne moreta biti kriva (ampak vsaj eden mora biti resničen, iz neresničnosti enega sledi resničnost drugega), kakor se glasi samo načelo protislovja: Ni mogoče, da bi isto bitje i bilo i ne bilo, oziroma: oba protislovna stavka ne moreta biti (določilo „obenem“ je pač nepotrebno) resnična (ampak vsaj eden mora biti kriv, iz resničnosti enega sledi neresničnost drugega). Sicer pa res ni skoro nikjer tolike zmešnjave pri raznih modroslovcih kakor prav o obliki načela izključenega tretjega. Celo T. Pesch (l. c. 55) piše: *judicia inter se contradictorie opposita una non possunt esse falsa nec admittunt veritatem judicii tertii, quod inter illa duo sit medium. Vel brevius: esse non potest, ut propositiones duae contradictoriae simul verae sint (namesto falsae). Najtočniše o teh načelih razpravlja Überweg (System d. Logik⁵ str. 230 d.)* Ako bi bilo načelo izključenega tretjega v istini tako, kakor trdi g. pisatelj, bi mu pristalo tudi brez nobene dvojbe „prvenstvo pri dokazovanju in utrjevanju resnic“ (str. 53), ker bi obsegalo razen načela protislovja še drugo pri dokazovanju nič manj važno načelo. Navadno se uči pač, da sloni nenaravnostno (indirektno) dokazovanje na načelu protislovja, a v resnici se bolj opira na načelo izključenega tretjega sklepa iz neresničnosti protislovnega stavka na resničnost prvotne trditve.

Na str. 56 g. pisatelj razločuje presežno in številno ali matematično enoto ter pravi: „Ta navidezno neznatna razlika med metafizično in matematično enoto se v modroslovju ne sme prezreti, sicer dovede (kdo? — pač to preziranje) do popolnoma napačnih posledic.“ Meni se pa zdi, da je rečeno razlikovanje med presežno in številno enoto v istini povzročevalo in da še vedno povzročuje večjo zmešnjavo in večjo preglavico negoli preziranje iste razlike. Toda dvakrat nedoumno mi je, kako morejo modroslovci, kakor dela tudi naš pisatelj, hkrati pobijati peripatetični nauk o stvari kot počelu poedinosti in obenem še poudarjati omenjeno razliko; saj mora ta razlika pasti nujno

s prvo trditvijo (oziroma zanikanjem) kot njena nerazdružna posledica. Tomisti pač dosledno uče, da število v pravem pomenu se nahaja samo v tvarnih bitjih, ker je njim tvar počelo števila. A g. Kovačič zahteva za število v tem oziru le, da se stvari „vsaj v najvišjem pojmu bitja“ ujemajo (str. 64). Sicer pa ni zgodovinsko niti resnično, kar ponavljajo tomisti še zmirom za sv. Tomažem o Pitagori in Platonu radi tiste razlike, čeprav slednjič niti sploh natančneje ne raziskujemo, izvirajo li res neizogibno takšne posledice iz onega preziranja, kar treba zanikati.

O počelu poedinosti se drži g. pisatelj Suarezovega mnenja (str. 62). Tudi jaz se v stvari sami popolnoma strinjam s Suarezom, a prav zato trdim nasprotno, da je med vrstnim bistvom in med posameznikom (oziroma počelom posameznosti) stvarna razlika. Res taji to Suarez (Met. d. 5. s. 2. n. 9 dalje), ali če dobro preudarimo njegov nauk in njegove besede, spoznamo, da zanika takšno stvarno razliko, kakršno uče skotisti t. j. stvarno razliko, iz katere bi sledila prava, t. j. stvarna sestava med vrstnim bistvom in posameznostjo. Drugače je tudi on sam s sv. Tomažem v soglasju, da posameznik v sebi strinja nekaj pozitivnega, stvarnega, kar je pridejano splošni vrstni naravi (individuum aliquid reale [et positivum] addit praeter naturam communem ibid. n. 8). Kdor pa kar tako zagovarja nazor, da „med specifično bitjo pa med individualnostjo ni stvarne razlike“, se ne more več dosledno izogniti panteizmu, ker kakor so poedinci iste vrste med sabo ista specifična bit, prav tako so tudi iz istega razloga vse stvari sploh ista razpolna bit, t. j. isto vseobčno bistvo, z drugimi besedami, so samo razni načini istega bistva in iste podstati. Jaz nikakor nečem braniti, kakor sem že dejal, mnenja sv. Tomaža o počelu poedinosti, vendar pa ima sveti Tomaž gotovo prav, ako sklepa iz nauka, da je angel kot čisti duh (netvarno bitje) svoje vrste bistvo (angelus est sua quidditas), dosledno drugi nauk, da je v isti vrsti samo en angel mogoč ali da je nujno toliko vrst med čistimi duhovi, kolikor je posameznih bitij. Kar velja tukaj za poedino vrsto, mora veljati potem pa tudi seveda za najvišji red, za razpol (kategorijo) podstati. Imamo torej panteizem, kateremu hočemo ravno po tem potu iz skotističnega sestava uiti.

Na str. 108 zastopa g. Kovačič in to po pravici mnenje, da je dejanski neskončno število nemožno. O sv. Tomažu in njegovi šoli pravi, da izrecno pobija možnost tacega števila. To je res. Trebalo bi vsekakor tedaj še v misel vzeti, da sv. Tomaž in njegova šola vendar ne priznava veljave dokazu, da je dejanski neskončen čas nemogoč. Opomba, ki jo ima v tem oziru I. Baur (Phil. Jahrb. 1900. str. 390) je opravičena.

Napačno pa navaja g. pisatelj med zagovorniki možnosti dejanski neskončnega števila tudi Illigensa, dasi izkuša ta narobe nemožnost dokazati (Phil. Jahrb. II. [ne III.] 440 in III. 99. 168).

Nauk o sestavi (str. 109) bi bilo boljše povedati po sv. Tomažu. Izvestno ne postopa logično, kdor navaja najprej pogoje za sestavo v obče, potem naštevši razne vrste omenjene sestave mora sam priznati, da sestava v pravem pomenu je le fizična sestava, ker samo v nji da so izpolnjeni pogoji za stvarno sestavo. Razdelitev sestav, kolikor sodi v bitoslovje, je po sv. Tomažu čisto preprosta: vsaka sestava je ali stvarna (bitoslovna) ali umska (umoslovna); stvarna je zopet podstatna ali pritična. Vprašal bi rad g. pisatelja, v kako vrsto bi del on sestavo v angelu med podstatjo in pritikami ali pa med njegovimi pritikami med sabo. V fizično gotovo ne, ker fizika, ker se loči od metafizike, po sholastičnem nazoru govori le o tvarnem, gibnem bitju; v metafizično bi je blizu istotako ne stavil, ker po njem niso v metafizični sestavi deli med seboj stvarno različni.

Ako bo imel g. pisatelj na umu pogoje, ki so potrebni za stvarno sestavo (str. 109. 111) ter zraven bodisi tudi le površno proučil de verit. qu. 27. a. 1. ad 8 in še morda primerjal I. qu. 50. a. 2. ad 3., razišodi lahko brez napornega truda sam takoj, ali je sv. Tomaž učil stvarno razliko v vseh ustvarjenih bitjih med stvarnim bistvom in bitkom. Drugo vprašanje je kajpada, ali je to mnenje sv. Tomaža resnično. Jaz zase pa sem docela uverjen, da kdor razume dobro nauk sv. Tomaža v tem oziru, se mora tudi ž njim ujemati. Naš g. pisatelj ne pozna zadostno dotičnega nazora sv. Tomaža, sicer bi ne vprašal, ali res ta cerkveni učitelj zagovarja stvarno razliko med aktualnim bistvom in bitkom v ustvarjenih rečeh (str. 30). Ali naj mar podtaknemo sv. Tomažu Heglov panlogizem, češ, da so po njem ustvarjena bitja nekako stvarno sestavljena iz idealnega bistva in bitka!?

Po krivici našteva g. Kovačič (str. 29. op.) med modroslovci, ki zanikujejo rečeno stvarno razliko med bistvom in bitkom tudi Aleksandra Haleškega, ko je vendar že izdavnica znano, da je spisal komentar Aristotelove metafizike, ki je izdan z njegovim imenom, v resnici neki drugi frančiškan Aleksander Lombardski († 1314). Niti Dominik Soto in pa Lepidi ne spadata v tisto družbo, ker nekaj družega je smatrati kako vprašanje manj važno in ne odločiti se za kako mnenje, ali pa to mnenje izrecno pobijati.

Nepopolno podstat loči g. pisatelj v podstatno in vrstno nepopolno ali pa samo vrstno nepopolno (incompleta ratiōne substantiae et

speciei vel incompleta ratione speciei str. 125). Meni se vidi, da mora biti vsaka nepopolna podstat tudi podstatno nepopolna. Namesto podstatno (ratione substantiae) treba bolje reči pač osebno (glede osebovanja, ratione subsistentiae). Imamo tedaj samo osebno nepopolno podstat, katera ne osebuje (non subsistit in se, človeška narava v J. Kristusu), drugič samo vrstno nepopolno (ratione speciei, človeška duša) in tretjič i osebno i vrstno nepopolno (ratione subsistentiae et speciei, duša neumne živali).

Na str. 126 se daje Lockeju prevelika čast, da je prvi zasledoval psihološki postanek pojma podstati; k večjemu se da trditi, da je prvi izkušal na podlagi empirizma razlagati pojem podstati, t. j. tajiti njegovo stvarno veljavo, ker je že on proglasil podstat popolnoma za subjektiven stvar naše domišljije. Zato pa ni mogel za njim tega še dosledneje storiti Hume (str. 126), dasi je res v drugih ozirih dosledneje razvil Lockejev empirizem v skepticizem.

Na str. 141 g. Kovačič napačno tolmači misel sv. Tomaža, izraženo z besedami, ki jih sam pod črto navaja. Pritiki namreč ni nikakor bistveno biti v drugem bitju, drugače bi niti božja vsemoč ne mogla čudotvorno v presv. evharistiji pritik ločiti od sonaravnega podmeta.

Ali ne dela novejši nauk o pritikah v bogoslovju nikakršnih težav (str. 144), o tem bodo bogoslovci bržčas ne brez tehtnega dogmatičnega razloga dvomili.

Da so arabski aristoteliki Avicenna in Averroes (Ibn Rošd – čemu okorni tuji sch v arabskih imenih str. 8?) tajili stvarnost odnosa (str. 154), trdijo sicer Zigliara, Lahousse in dr., toda tudi tukaj velja, narobe je prav (prim. Averroes met. 12. com. 19). Nesporazumenje je bržkone nastalo, ker pravi Suarez (met. d. 47. s. 1. n. 8), da zanikajo stvarne odnose nekateri modroslovci, ki jih omenjata Avicenna in Averroes, dasi potem dostavlja izrecno, da učijo nasprotno vsi razlagatelji Aristotelovi, med katerimi ko prvega imenuje Averroesa.

Četrty pogoj za stvarni odnos (str. 155 sub d) je odveč. Obrazložba pa je precej piškava, saj ni nujno treba, da je podlaga odnosu s podmetom istovetna.

V odstavku o kolikosti pogršam jako, da se ni uporabila razprava dr. Fr. Schmida o tej stvari (Zeitschr. f. k. Theol. XIII. str. 506 d.). Pri razvrstitvi kolikosti treba najprej ločiti presledno kolikost (število) in zdržno (continua, za ta pojem imamo že dober izraz ter ne kaže uvajati drugih: spojen, strnjen; zdržna kolikost v pravem pomenu zasluži sama to ime, ali ima pa kamen takšno kolikost v resnici, ni

tako gotovo). Zdržna kolikost je zopet lahko stalna (hkratna, prostor) ali zaporedna (čas).

Modroslovca Leibniza nazor o prostoru je nekoliko točnejši, kakor čitamo na str. 167. Prostor mu je namreč red sobivajočih (sosotnih) pojavov, čas pa red zaporednih pojavov. Toda samoobsebi se ume, da v njegovem sestavu je vsa razsežnost sploh le videz, ker so mu monade enovite, neprostorne podstati. Lockeju ni prostor „podstat“, ampak način (modus), to je sestavljena ideja, ki ne izraža osebujočega bitja (podstati); isto velja o času (str. 183). Morda pa treba na str. 168 brati namesto Locke – Gassendi, a tudi v tem slučaju moramo besedo „podstat“ nadomestiti z drugo: „bitje“; zakaj Gassendiju je res prostor kakor čas (str. 182) bitje čisto svoje vrste, ki pa ni niti podstat niti pritika.

Prvi pomislek proti praznemu prostoru (str. 180), dasi ga res navajajo tudi drugi, n. pr. Lehmen II. str. 149, ni opravičen, ker iz nauka, da kolikost ni stvarno različna od podstati, bi se dalo samo na sebi prej dosledno z Kartezijem sklepati ravno nasprotno, da ne more biti nikakor praznega prostora.

Premalo in preveč obenem govori gosp. pisatelj na str. 190 o vekotrajnosti netvarnih bitij; premalo, ker iz njegovih besed neuki čitatelj ne more posneti, kaj mislijo pravzaprav sholastiki s tem pojmom; preveč pa, ker kdor to vprašanje natanje s svojo glavo razmotruje, spozna skoro, da to razlikovanje med časom in vekom v sholastiki nima trdne podlage, da je mera bitka ustvarjenih bitij sploh — čas in sicer naš pravi, zaporedni in zdržni čas, bodisi za snovne bodisi za brezsnovne stvari, ter da je razlika med časom in vekom in pa med našim zdržnim tvornim in med takozvanim duševnim, preslednim časom le izmišljina modroslovcev. Ako pa imenujemo dolgo trajanje ustvarjenih reči tudi večnost (str. 190), to se rabi ta izraz le v prenesenem zmislu in ne v pravem modroslovskem pomenu.

Somernost (proportio ali sorazmernost), o kateri govori g. pisatelj na str. 198, se ne nahaja med tvornim vzrokom in med podmetom, ampak mora biti med podmetom trpnosti in med učinkom; podmet mora namreč imeti trpno možnost zu učinek, da sprejme vase učinek tvornega vzroka. Med tvornim vzrokom in med podmetom pa časih ni nobene sorazmernosti, n. pr. med neskončnim Bogom in končnim svetom, ki ga Bog vzdržuje.

Na str. 216 se šteje Malebranche med milejše okazionaliste, v resnici pa spada med skrajnje; doslednejši v tem pogledu je le Spi-

nozov nauk, ki pa zato ni več okazionalizem, ampak panteizem. Po pravici piše zategadelj Stöckl (Lehrb. d. Gesch. d. Phil.^a II. str. 152 d.) »In der Naturphilosophie und Psychologie bekennt sich Malebranche zum Occasionalismus, und zwar in seiner excessivsten Form«.

Dodati hočem še nekoliko opomb o znanstvenem nazivoslovju. Na sploh je g. Kovačič, kakor sem že omenil, pravo pot tudi tukaj pogodil primerno svojstvu našega jezika, tupatam bi si, kakor ne more biti drugače, seveda želeli v obliki ali izrazu kakšne izpremembe.

Za latinski »univocus« rabi g. pisatelj istoličen, a pri nazivih ne moremo govoriti o istem liku, ampak samo o istem pomenu, umu, značilu: torej (isto-) enoznačen, enoumeven. Celo pa ne more služiti izraz »enakorečen« (istorečen pomeni tautologisch) za »aequivocus«, bolje se mi zdi po prejšnjem: inoumen, dvoumen ali tudi inoznačen. Pač pa je dobro rečeno istoličen (oz. inoličen) pri vzroku (str. 200); kar je boljši nego morda istovrsten in (ino-) drugovrsten, ako namreč govorimo o Bogu, ne gre ga imenovati drugovrstni vzrok, ker Bog ni sploh v nobeni vrsti.

Quidditas, Washeit, τὸ τί ἐν εἶναι (str. 23) se lahko sloveni z kajstvo, quidditativus = kajstven.

Kakor dej znači »actus« tudi dejstvo. Odtod udejstviti (odejstviti) = in actum reducere, udejstvitev (actualisatio), udejstvovati (impf.); dejstvovanje (str. 36) pomenja slovenski samo »agere«.

Besede prvina ne kaže rabiti za »principium«. Kdo poreče: Oče je prvina Sinu? Preveč se je že udomačila za »Element«, »Grundstoff«. Ne gre torej brez potrebe izpreminjati značila, posebno ker stoji lahko načelo za »principium« sploh. Komur bi se pa morebiti čudno zdelo govoriti v bitoslovnem redu o načelih, naj rabi zato počelo.

Namesto »vsakršno« (str. 100, vrsta 10) mora biti zgolj (samo), sicer bi veljal izraz čista popolnost (perfectio simplex) edino o Bogu.

Namesto daljen (str. 102 in drugod) beri daljnji (daljen = entfernt, weit; daljnji = weiter, entfernter).

Celota (str. 121, v. 16) ne znači »Allheit«, ampak »das Ganze«; boljše bi bilo: vesoljnost, vsesplošnost, vsečihernost.

Mesto: »Tudi v duševnem življenju« beri: V dušeslovju, na dušeslovnem polju (str. 127, v. 23).

Za latinski „subsistere“ (esse in se) rabi g. pisatelj: biti zase, biti v sebi, biti po sebi; po mojem mnenju slovenski pravilno je samo: o sebi biti, rabiti se da tudi: osebovati (saj ima „oseba“ prav zato takšno ime, ker je o sebi, osebuje; torej znači besedoslovno oseba pravzaprav isto, kar hypostasis sploh). „V sebi biti“ je, ako strogo pomislimo, slovenski nezmisel, ter se da razlagati le nalično po: biti v drugem bitju. Samoobsebno bitje bi stalo torej za „ens in se = hypostasis, substantia; samoodsebno bitje = ens a se (samobiten je v rabi za širši pomen); samonasebno bitje = ens absolutum bolj že v strogem pomenu (primeri: voda sama na sebi = lauter Wasser).

Na str. 130, v. 14 mesto „Pritike so“ itd. beri: Pritike so namreč stvarnosti, ki ne morejo naravno o sebi biti, nekatere se celo itd.

Na str. 135 v drugi op. zadnji stavek se mora glasiti: V Kristusu, pravijo, je božja oseba s svojim neskončnim bitkom udejstvila tudi človeško naravo, zato le-ta ni tvorila svoje osebe (ne osebnosti = personalitas). Niti pri drugih ljudeh človeška narava ne tvori svoje osebnosti, ampak svojo osebo, ker je pač tvorilno počelo (principium constitutum) osebe, a ne osebnosti. Sicer pa je verjetneje z modroslovskega in bogoslovskega stališča mnenje sv. Tomaža, ki stavi radi stvarne razlike med bistvom in bitkom istotako med osebo (oziroma samostat) in naravo v ustvarjenih bitjih stvarno razliko.

Namesto: „Odnos vključuje v sebi tri počela“ beri: Odnos terja, zahteva tri reči, zakaj predmet ni vedno počelo odnosa; tudi bi jaz rad tisto nepotrebno besedo „vključevati“ popolnoma izključil. Lahko se reče: strinja v sebi, ima v sebi, obsega, vsebuje, terja, zahteva ali kako drugače, n. pr. (str. 160) namesto: „V pojmu kolikosti je vključeno“ bi bilo boljše priprosto: Kolikosti je bistveno, da.

Str. 153 v. 16 namesto: dopoveden beri: razpolen (razpol = praedicamentum, kategorija).

Str. 156 v. 3 namesto: „njeno“ beri: svoje (t. j. primerno).

Str. 193 namesto: principia essendi et existendi beri: principia constitutiva et effectiva (saj esse = existere).

Str. 196 v. 5 namesto: Podmet delovanja, beri: podmet delovanju ali podmet trpnosti (subjectum passionis, ne actionis).

Str. 201 v. 16 namesto: „vprilichi“ beri: upodablja; priličiti znači bolj: anpassen.

Str. 203 v. 6 namesto: je naravnano, beri: meri.

Na str. 208 v. 14 treba bolj določiti pomen besede: drugače t. j. brez določenega zakona, brezvzročno.

Tiskovnih hib, ki bi zmisel besedam motile, nismo mnogo našli. Nekatero hočem tukaj navesti. Comte je umrl 1857. l. (str. 10). Na str. 10 v. 2 od spod. namesto: ves nadčuten beri: ves nadčutni. Hartensteinovi knjigi (str. 11) naslov je: Die Probleme itd. Na str. 11 zadnja vrsta namesto 1847 mora biti 1874. Frohschammer ni Josip, ampak Jakob (str. 12). Balnes je umrl l. 1848. Okrožnica „Aeterni Patris“ je iz l. 1879 (str. 13). Eggerjeva knjiga je izšla v šestih izvodih (str. 13). Str. 77 v. 25 namesto: resnična mora biti: resničen ali resnična stvar. Na str. 108 namesto: Coutusat beri: Couturat in namesto: Böhrer pa Böhner. Na str. 110 v. 26 namesto: iz vrste beri: iz roda. Na str. 161 v. 27 nam.: subjektivni, vrojeni, beri: subjektiven, vrojen. Na str. 207 v. 12 nam.: 1771, beri: 1711. Na str. 208 v. 2 nam.: in beri: in ti (namreč sodi).

Dr. Fr. Žigon.

Po desetih letih. (Spominska knjiga). Per aspera ad astra. Uredil Vincencij Marinko. Ljubljana 1905. Tiskala Katoliška Tiskarna.

Lepa je ta knjiga — spominska knjiga o desetletnici „Danice“. Pravijo nekateri — liberalci seveda, — da je prepojena s fanatizmom. A ni fanatizma tam, kjer so svetli ideali in zlati cilji! Ni fanatizem živa ljubezen in gorko navdušenje, ki žari iz jasnega spoznanja lepih vzorov! In mladina, ki je nje knjiga ta spominska knjiga, je polna idealnosti, polna dejavne vere v zmagalno silo velike ideje krščanske!

Knjiga, ki je izšla kot 4. in 5. številka letošnje „Zore“, ima dva dela. Drugi del zavzema zgodovina in statistika. Karol Cepuder je napisal podrobno zgodovino „Danice“. Jako zanimivo opisuje, iz kakšnih časovnih razmer je izrastla živa potreba katoliškega dijaškega društva. Zlat list v početku te zgodovine je posvečen znamenitemu prvoboritelju za zmago katoliške ideje med Slovenci, dr. Mahničju. Opisane so tudi težkoče in ovire, s katerimi se je morala boriti „Danica“, preden je mogla nastopiti na prvem občnem zboru leta 1894. Zgodovina „Danice“ od leta 1894 do leta 1904 je zgodovina dela in truda, nad in prevar, a večinoma vendarle veselega dela, čvrstega napredka, zmagovalnih bojev katoliške akademične mladine do danes, ko je združena „Danica“ s posestrimo „Zarjo“ v slovenski dijaški „Zvezi“ pod geslom: Naprej do zmage!

V prvem delu zavzema prvo mesto krasen članek dr. Josipa Srebrničja: „Idealnost in slovensko dijaštvo.“ Lepo razlaga idealni pisatelj, kaj je idealnost, kaj prava idealnost, in kje je v slovenskem

dijaštvu taka idealnost, kje je dejavna vera v zmagalno silo velike ideje, kje je mogoča nesebična delavnost, brez katere ni resnične idealnosti. Članek kliče katoliško slovensko dijaštvo na delo, da slej ko prej v zaupanju na svojo mogočno Idejo-vodnico dosega in uresničuje svoje velike načrte in ideale. Na drugem mestu je ponatšnjen prelepi in znameniti govor dr. Jan. Ev. Kreka: »O nalogah slovenskega dijaštva«, ki je na slavnostnem zboru ob desetletnici »Danice« vzbudil tako viharo navdušenje. Potem sledi kratka, a ljubka črtica, polna poezije in poleta: »Iz življenja šibkih« (Ivo Pregelj). Povest je to o mladem mornarju, ki je zahrepenel v dalje neizmerne in šel naproti dnevu, solncu in luči, a je sredi pota obstal, izgubil cilje, izgubil upe, in sedaj umira mlad in strt brez ciljev . . . Ne, umirajočemu so se razširile oči in sedaj zopet vidi v dalji cilj, edin, svet . . . Povest mladih src. »Mati, mati, do kdaj naj umirajo tvoji sinovi, kdaj bodo močni v Njem?« Za to črtico je zopet ponatšnjen drug govor s slavnostnega zborovanja »Danice« (15. sept 1904): »Po desetih letih.« Vincencij Marinko je posegel v tem govoru globoko v kulturno zgodovino našega naroda. Pokazal je, kako se vsa kulturna zgodovina našega naroda od l. 1848 sem deli na dva dela: v dobo narodnega probujenja in v dobo kulturnega boja. Doba kulturnega boja še ni končana in v tem boju je zavzemala in še zavzema važno mesto tudi »Danica«. (Dr. Krek jo je imenoval v svojem govoru naravnost »avantgardo naše svete vojne«). »Danica« je, pravi Marinko, v odločilnem trenutku zaklicala slovenskemu dijaštvu, da mora naša šele porajajoča se kultura temeljiti na krščanstvu. »Do tega koraka, pravi, sta jo dovedla dva razloga: prvič vera v božanski izvir krščanstva in drugič prepričanje, da le taka kultura more uspevati med našim narodom.« Dr. V. S c h w e i z e r je napisal v spominsko knjigo nekaj spominov »Izza rojstnih dni Danice«. Na koncu knjige pa je krasna himna katoliškega dijaštva »Naša pesem«, ki jo je zložil naš dični skladatelj P. H. Sattner: »Mi gremo na dan, mi gremo na plan . . . na solnčni dan!«

Naj končamo tudi mi to poročilo o lépi spominski knjigi »Danice« z besedami dr. Pavletiča, s katerimi je Marinko končal svoj govor. Pred desetimi leti je zaklical »Danici« gledajoč v bodočnost iur. Franc Pavletič (sedaj odvetnik in odličen rodoljub v Gorici): »Ti pa, Danica, ostani mi taka, kakor si bila: čista in neomadeževana, bodi res prava vodnica mojemu narodu v temnih dneh, dokler tudi nanj ne posije solnce sreče!«

A. U.

Od Leona do Pija. Dogodki v zadnjih dneh papeža Leona XIII. in v začetku vlade Pija X. Nabral prijatelj vernih Slovencev. V Ljubljani 1905. Založilo „Tiskovno društvo“. Tisk Katol. tiskarne. Cena s poštnino vred 33 vin.

O smrti Leona XIII. in o izvolitvi Pija X. so pisali razni liberalni listi tako nespodobno in sovražno, da je moralo v srce boleti vsakega katoličana. Tudi „Slovenski Narod“ je menda prinesel celo vrsto člankov, v katerih je zlobno zavijal in krivil dogodke v Rimu ter skušal zbuditi v bravcih mržnjo do papeštva in Cerkve. To in ono se je res razneslo iz takih časnikov med ljudi, kar bi moglo žaliti verno čustvo in čisto ljubezen našega ljudstva. Zato je odličen pisatelj in velik prijatelj našega naroda napisal knjižico „Od Leona do Pija“, ki v njej verno in mirno, s spoštovanjem in ljubeznijo, toda stvarno in nepristransko opisuje vse, kar se je zgodilo v zadnjih dneh Leona XIII. in v začetku vlade Pija X. Knjižica je na videz neznatna in malo zastarela, a če jo odprete, jo boste brali z veseljem in zanimanjem do konca. Podrobno, a genljivo so opisani zadnji dnevi velikega Leona, jako zanimivo naslikan konklave in kronanje Pija X., v velikih potezah očrtano vladanje sedanjega papeža do rimskega sestanka jugoslovanskih škofov. Naj bi se ta lépa knjižica razširila med naše ljudstvo, da bi ljudstvo bolj in bolj spoznavalo Cerkev, zakaj čim bolj jo bo spoznavalo, tem bolj jo bo ljubilo. In plameneče močne ljubezni je treba v hudih dneh, ki še čakajo narode!

A. U.

Krščanski detoljub. List za krščansko vzgojo in rešitev mladine.

Zdi se nam, da je še vedno premalo zanimanja za ta list. Izhaja sicer že 14. leto in storil je že mnogo dobrega, vendar ne uživa tiste podpore, ki mu po vsej pravici gre. Zato zopet opozarjamo nanj. Marljivi urednik Mihael Bulovec, spiritual pri uršulinkah v Ljubljani in voditelj društva detoljubov, mu je oskrbel novo, lično obliko (tiska ga tiskarna kat. tiskovnega društva v Postojni) in se trudi, da bi tudi vsebina bila raznovrstna in zanimiva. List izhaja po štirikrat na leto s prilogami za mladino in stane 80 vin.

Piščalka za abstinence, pивce in pijance. Mesečnik, posvečen protialkoholičnemu gibanju na Slovenskem. Urejuje Leop. Lenard. Celje. Zvezna tiskarna. Št. 1. 2. 3. S prilogo: Lermontove izbrane lirične pesni v slovenskem prevodu.¹⁾

¹⁾ Naročnina za I. 1905 K 2. Upravništvo na Jagnjenici pri Radečah.

Kdo bi še tajil, da je alkoholizem – ali recimo pijanstvo – velika rak-rana na organizmu našega naroda? Mi smo prepričani, da je alkoholizem glavni vir tiste sirovosti in podivjanosti, ki se kaže še po mnogih krajih v preklinjanju in klafanju, v tepežih in pobojih, v spolnih ekscsah in družinskem razdjanju. Ne moremo pozabiti, kako je domačin tam gori nekje v visoki Tatri našemu rojaku označil Grane – Kranjce, ki delajo tam po gozdih: „Pjut i bjut sja“, pijejo in bijejo se! Pijejo in bijejo se – to naj bo torej narodni beleg Slovencev? Pozdravljen vsak, kdor hoče dvigniti naš narod na višjo stopnjo omike in kulture! Pozdravljen zato tudi vsak, kdor izkuša iztrebiti iz našega naroda alkoholizem! Vedno bolj se širi prepričanje, da sami opomini in pouki zoper pijanstvo malo ali nič ne pomagajo; treba je pred vsem zgledov. Tudi se vse bolj širi prepričanje, da pijanca ne reši zmernost, ampak le abstinenca! Za pijanca namreč zmernosti sploh ni, ker ga vsaka mera žene dalje do nemere! Če je torej najboljši pomoček zgled in če je za pijanca rešilna le abstinenca, treba je mož, ki se iz ljubezni do pijancev zdrže vsake opojne pijače; mož, ki s svojim zgledom kažejo, da je mogoče pustiti vsako alkoholno pijačo, da ni škodljivo v zdravju, da je abstinenca celo jamstvo čvrstejšega rodu! V tem je socialni pomen abstinenčnih društev. Abstinantom ni prvi namen osebna askeza – tudi taki abstinentje so bili in so še – marveč dasi ne zametajo asketične vrednosti abstinence, jim je vendarle v današnjih žalostnih razmerah prvo: socialni vpliv, vpliv zgleda. Nam se zdi lepa analogija za ta pojav v devištvu. Kajpada je že samonasebi nekaj idealno vzvišenega in gotovo tudi samovsebi, v svojem čistem združenju z Bogom dosega svoj prvi in najvišji namen. Vendar pa je devišstvo tudi velikega socialnega pomena: uči namreč z zgledom, da je mogoče živeti čisto, in tako dviga moralni nivo posameznikov, a zlasti zakonov. Devišstvo ne bo nikdar splošno, nato ni misliti in tega se v interesu rodu tudi ni bati, toda, to je gotovo: v dobi, ki ne čišla in nima devišstva, pada tudi moralni nivo družbe in zlasti tudi moralni nivo zakonov; zakon tedaj ne ohrani niti one čistosti, ki jo mora kot krščanski zakon imeti. Nekako tako, seveda na nižji stopinji, je z abstinenco. Abstinenca ne bo nikdar splošna – ne bojmo se tega „zmerni pivci“! – abstinenca tudi ni ukaz, ampak svet. Toda, če bo v družbi neka elita, neka zbrana četa abstinentov, se bo tudi v ostali družbi manj pilo in bo več prave zmernosti. Iz elite abstinentov bo izhajala neka tajna moralna moč, ki bo držala pivce v gotovih mejah, ki bo počasi iztrebila pilske razvade, in ki bo krepila tiste, ki bi radi

vstali iz barja pijanstva, a sami nimajo moči. Zato pa prejmite, vrli abstinentje, vi idealni boritelji za blaginjo našega naroda, pozdrav od slabotnega neabstinenta, ki vas občuduje v vašem poletu in hvaležno priznava velik socialni pomen vašega truda, četudi sam še tolče naprej po kantonski cesti pivske zmernosti!

Naj se množi in krepí vaša četa, da bo kdaj močna falanga v boju zoper alkoholizem! Naj vedno glasneje odmeva „Piščalka“, vaše glasilo, da minejo predsodki in nesporazumljenja¹⁾ ter se uveljavi socialno doumevanje abstinence!

A. U.

Janežič-Bartel: Nemško-slovenski slovar. Četrta izdaja. (Deutsch-slovenisches Handwörterbuch von A. Janežič. Vierte Auflage, bearbeitet von A. Bartel.) Tiskarna družbe sv. Mohorja v Celovcu je ravnokar dovršila in izdala četrto izdajo nemško-slovenskega slovarja. G. prof. A. Bartel v Ljubljani je to izdajo predelal, pomnožil in popravil na podlagi Pleteršnikovega slovarja in Levčevega pravopisa. Velika prednost nove izdaje je zlasti ta, da imajo skoraj vse besede označen naglas. Tako je sedaj slovar posebno še za tujce jako uporaben. Pomagali so g. pisatelju gg. prof. M. Pleteršnik, L. Pintar in g. A. Mikuš. Dasi je obseg knjige za 4 pole, to je 64 strani, večji kakor oni tretje izdaje (sedaj obsega 57 pol, t. j. 912 strani), je ostala cena neizpremenjena, namreč: 6 kron za broširan in 7 kron 20 vin. za vezan iztis. (Poštnina za posamezne pošiljatve 30 vin. več.)

Knjige družbe sv. Mohorja za l. 1905. Tudi letos je oskrbela družba sv. Mohorja Slovencem mnogo lepega in koristnega beriva: za gospodarje knjigo gospodarskih naukov, za krepke fante zgodovino bojev v Bosni l. 1878., za molitvene Baragovo „Dušno pašo“, za družine v zimskih večerih „Večernice“ in „Koledar“, za vse pa in za najblažje ure prelepe „Zgodbe sv. pisma“.

¹⁾ Tako nesporazumljenje je glede teze: vino je strup. Vino prazapravi ni strup, ampak v vinu je strup; kakor ni kafe strup, ampak kafein, ki je v kavi, in ne krompir, ampak tisti sok, ki je v mladih olupkih svežega krompirja. Tudi je ločiti strup in strup. Strup v manjših množinah često nima tistega vpliva, ki ga mislimo, ko govorimo o zastrupljenju. Fiziološko je ta in oni pojav zastrupljenja, ki organizmu ne napravi posebne kvare in pri tem lajša in slajša življenje, kar je tudi nekaj vredno. Saj je tudi gorenje nekaj hudega in vendar živimo le od gorenja! Alkohol fiziološko morda nikdar ni kaj prida, vendar je prijetna in vedrilna primes vinu. Vino je bilo, je in bo pijača, ki si je človek časi po delu in trudu lahko mirno in veselo malo privošči, da se razvedri in pozabi za hip težav življenja. A pijanstvo je veliko zlo in le proti pijanstvu se bore abstinentje; bore pa se z zgleodom popolne abstinence. Moderno pitje pa je neredka pot do pijanstva. Zato pobijajo tudi moderne pivske razvade.



To in ono.

Ideje in dejstva. — Kakšen je bil zadnji čas razvoj idej v naši domovini? Liberalizem je brezploden. Brez doumevanja za časovna vprašanja ponavlja v raznih inačicah vedno le staro frazo o klerikalizmu, a pozitivnega ne ustvari nič. Obupno se je oprjel Prešernovega spomenika, da bi se zdelo, da ima zmisel vsaj za poezijo in umetnost. A našel je v Prešernu le politika, ki ni bil, in obožaval na Prešernu to, kar je temnega, a prezrl to, kar je resnično lepega. „Poročil ali ne poročil!“ kliče „Ljubljanski Zvon“ (št. 10) kot glasilo liberalizma. „To, kar se smatra dandanes za zakrament zakona, je samo ceremonija...“ Pravi, da se Prešeren z Ano že z ozirom na obstoječe okolnosti absolutno ni mogel poročiti. Tudi je „možno, da se radi tega z Ano ni poročil, ker ga duševno daleko ni dosegala“... A njegova ljubezen, pravi, je kljub temu bila „idealna“ in je „šla seveda svojo naravno pot, stopnjevala se je končno v zakonsko ljubezen“... „Čisto je ostalo to razmerje do konca dni, navzlic vsemu, kar se je zvedelo in čulo!“... Ali je mogoča bolj nesrečna apoteoza Prešerna? Ali ne priča slovstvena zgodovina, da je prav to razmerje Prešerna popolnoma upro-pastilo? Ubilo je poeta Prešerna in človeka Prešerna spravilo na rob

propada! „Mokrocvetiče rož'ce poezije“, ki so dale Prešernu nesmrtnost, niso vzrasle iz onega razmerja, ampak iz onega nesrečnega razmerja je vzrasel le obup, ki je otroval pesniku dušo in telo ter mu zamoril sploh vso poezijo! „Magistrale“ Prešernove poezije je bila ljubezen ena, a ljubezen do Ane to ni bila! — Če je liberalizem brezploden, ima pa radikalizem slovenske omladine vsaj zmisel za narodnostno in socialno idejo. To se je pokazalo zlasti na I. shodu narodno-radikalnega dijaštva v Trstu (6. sept. t. l.). Konstatirati pa moramo, da gledé verske ideje tudi radikalizem le nadaljuje hinavščino liberalizma. „Omladina“ je baje v Trstu „precizirala svoje svetovno naziranje, zavzela je stališče napram veri in znanosti, postavila filozofski temelj svojemu delovanju“ (Omladina št. 7.), a v resolucijah vidimo o vsem tem le borni in bornirani stavek: „Narodno-radikalno dijaštvo opozarja javnost na škodljivost škofovih zavodov, kojih intencije nasprotujejo temeljnim principom srednješolske vzgoje.“ — Z veseljem pa moramo beležiti, da se zmagovalno dejstvuje katoliška ideja! Ljudstvo je imelo svoj tabor v Mariboru, ko je zborovala slov. krščansko-socialna Zveza. Ljudstvo hrepeni po izobrazbi in krščan-

ska Zveza s čilimi močmi razgiblje vse svoje sile, da res dá ljudstvu take izobrazbe. Dan za dnevom se snujejo nova izobraževalna in strokovna društva za izobrazbo uma in srca, in če razmahla še „Orel“ svoje peruti, bodo telovadna društva gojila tudi telesno moč in krepost, da bo tako vstal narod izobražen, podjeten, pošten in krepak! Dijaštvo se je združilo v svoji „Zvezi“, da tako skupno nastopa v borbi za ideale in v delu za narod. Dom bodoči inteligenci, ki naj bi pomnožila vrste katoliških laikov in tako prerodila vse sloje našega naroda, pa je zgradil na šentviškem polju ljubljanski škof s svojo duhovščino in s svojim ljudstvom. Velika misel je našla plamenečo dušo, ki se je vsa zavzela, da ostvari to veliko misel! Velikih žrtev je položil škof na oltar Kristusu — Zveličarju sveta, da uresniči to, kar se je zdelo še za dolgo časa le sen: položil je vidne žrtve (1.400.000 K so že doslej veljali zavodi in večji del je položil škof), a položil še večje nevidne žrtve, ki so skrite sodbi sveta. Da bi pač našel še poslej odprtih src in odprtih rok, da bi mogel tako čudovito dovršiti, kakor je čudovito začel in čudovito nadaljeval. Njegovo upanje pa je Bog in Mati božja Marija! V idejah je moč, a v katoliški ideji je božja moč!

† **Fra Grgo Martić.** — Umrli je 30. avgusta t. l. v frančiškanskem samostanu v Kreševem eden največjih pesnikov jugoslovanskih. Rodil se je fra Grgo Matić l. 1822 v selu Rastovači v Hercegovini. Že l. 1834 je prišel v kreševski samostan, kjer je pohajal gimnazijo. Filozofijo je študiral v Zagrebu, bogoslovje v Belemgradu. Deloval je potem v dušnem pastirstvu po

raznih krajih Bosne, zlasti v Šerajevu. Večkrat mu je šlo za glavo v tedanjih burnih časih, ko sta strahovala Bosno poturica Omer paša Latas in divji vezir Topal Osman-paša. Poleg svojega posla je marljivo zbiral narodne pesmi in tudi sam pel. Njegovo najznamenitejše delo so „Osvetnici“. Ta velika epska pesem obsega 7 knjig ter je divna epopeja tragičnih zgodb hrvatskega naroda in njega silne borbe „za krst častni i svobodu zlatnu“. Sam je imel za najboljšo delo epsko pesem „Osmanija“, a to je l. 1867 skril pred strahovitim vezirjem Osmanom in v skrovišču so mu jo popolnoma uničile miši. Kakor njegov slavni prednik pesnik fra Kačić, tako je bil tudi Grgo Martić vsekdar z dušom in telom Hrvat. Izšel je iz naroda in živel za narod. Ostane mu časten spomin v zgodovini „raja“, a tudi v svetovni književnosti. (Primeri: Vrhbosna br. 17. in 18.)

Nov vseslovanski časopis. — Na slovitem Velehradu začne izhajati mesečnik „Ruch Cyrillo-Methodějský“. Prinašal bo dela somišljenikov cirilo-metodijske ideje v vseh slovanskih jezikih. Literarni prispevki naj se pošiljajo na „Vydavatelstvo časopisa „Ruch Cyrillo-Methodějský na Velehradě. (Morava).

Družba sv. Mohorja. — Naša družba je imela letos 83.572 udov, 1026 manj kakor lani. Napredovala je najbolj ljubljanska škofija (za 535), a nazadovala tržaško-koperska (za 259). Doslej je razposlala družba med narod nad 10 milijonov knjig. Vseh udov od početka doslej je zapisanih v „zlatih bukvah“ 259.984. — Naj bi rastla družba tudi poslej v ponos in blaginjo našemu narodu!

Listnica uredništva: Vlm. M. Zdziechowski, vseučilišni prof. v Krakovu. — Iskrena hvala Vam za izražene simpatije! Vaša misel pa, da treba, če hočemo delovati na sodobno čud, začeti od moralnih argumentov in preko njih utirati pot do racionalnih argumentov, se mi ne zdi neupravičena. Nadejam se, da nam dopošljete Svojo brošuro o tem vprašanju, čim prej izide. Veselo novo leto!

J. D. — V kakšni vrsti si slede članki v „Obzorniku“, vprašuješ. Po kakšnem načelu? misliš pač. Načelo, prijatelj, je dano s programom; veri in vedi. Najprej kak apologetični uvodnik, potem članki iz filozofije, sociologije, zgodovine, na to literarne razprave... Seveda — in ta seveda je zelo odločen — če pisatelji o pravem času dopošljejo svoje razprave, da jih je mogoče začasa urediti. Če ne — in naši sicer vse časti dostojni, izvrstni sodrujki so časih malo zamudljivi — mora vladati načelo sile! Urednik, ki najbolj ve, kako se tiska list, ki ima 7 polj, mora tedaj najbolj pohiteti, in tako se rado zgodi, da so njegovi članki prvi. Pa ne, prijatelj, da bi Ti bil malce posumnjal o uredniški skromnosti? I, pojdí no nekaj časa za urednika, pa boš videl sam, da ni skromnejših bitij na božjem svetu, kakor so uredniki! Saj če kdo, urednik mora biti skromen, ko mu neprestano iz najraznovrstnejših dobrohotnih in manj dobrohotnih kritik zveni tlako staro, prvo načelo o ponižnosti: *Quoth! saxon!* Spoznavaj sam sebe!

M. P. v B. — Kaj pa je z Vami? Ali ste pustili filozofijo popolnoma v nemar? Ali ne veste, kaj bi pisali? Saj vse vpilje krog nas po filozofiji! „Rane javnega življenja, javna morala, narodnostno vprašanje, pravica in krivica, pravo in sila, bodočnost narodov brez vere, krivja prisega in sodišča brez krivja, etična načela v porotah, ideje in njih moč, ideje in njih objektivnost, naši ideali, idealno in realno, logika in dejstva, logika in zgodovina, princip vzročnosti,“ itd. itd. itd. Saj je nebroj vprašanj, ki kličejo in vpiljejo: kje ste filozofi? kaj pravite vi? Pozdrav!

Dr. Fr. B. v S. — Veselo novo leto! Ideja zmaguje! Naj bi se vse bolj uveljavil Vaš lepi izrek: „Načela vse, osebe nič!“

G. K. Fr., ž. v M. Potrjujemo s tem, da smo prejeli Vašo ustanovnico za „Leonovo družbo“. Glasnik „L. dr.“ je moral lo pot odpasti. „K. O.“ se je preselil v novo tiskarno, in tako ni bilo mogoče takej vsega urediti. Prihodnjé.



„KATOLIŠKI OBZORNIK“ izhaja
po štirikrat na leto.

=====
Cena 5 K, za dijake 2 K.
Naročnina naj se pošilja po polož-
nici „Leonove družbe“ ali po na-
kaznici z naslovom:

=====
„Leonova družba“ v Ljubljani.



