



Svoboden zakon in svobodna šola.

Zakon in šola — to sta dve ustanovi, katerima se nihče ne drzne odrekati izrednega socialnega pomena. Zakon je počelo rodbine, a na rodbini se snuje ves socialni organizem. Rodbina je v človeški družbi to, kar je stanica v životnem organizmu. Šola pa nadomestuje, nadaljuje in dopolnjuje eno prvih funkcij rodbine — vzgojo. Zato ni čuda, da se izpremeni vsak boj, ko gre za zakon in šolo, v velik socialni boj.

V Avstriji vse kaže, da je predvečer takega boja. Gibati so se začele tajne sile, zbirajo se čete iz raznih slojev in njih zastava je: *svobodna šola in svoboden zakon*. Čas je, da tudi mi pregledamo svoje čete in se pripravimo za boj. Ker pa je ta boj boj načel, je treba predvsem, da so svetla in jasna naša načela.¹⁾

Naš boj glede zakona bo v prvi vrsti boj za nerazdružljivost. Nasprotniki zahtevajo, naj država revidira zakonsko pravo ter naj je, kakor pravijo, „modernizuje“. Terjajo, naj se država nič ne ozira na versko naziranje državljanov, marveč naj so ji merodajni edino le „socialni oziri.“ Na tej podlagi zahtevajo: „Enotna postava, ki naj odgovarja modernemu naziranju družbe, mora predvsem odpraviti zadržek različnosti veroizpovedanja za zakone kristjanov z nekristjani (judi itd.), zadržek višjih redov in obljube čistosti . . . Najradikalnejša izprememba (pa) tiči v določbi razdružljivosti zakona: postava mora statuirati razdružljivost zakona tudi za katoličane . . . Razdružitev zakona naj izreče po-

¹⁾ Primeri tudi dr. Krekov članek: Zakon v Avstriji v „K. O.“ IX. str. 217 sl.

stava ali na podlagi zahteve dveh zakoncev, ki izjavita sporazumno, da drug poleg drugega ne moreta in nočeta živeti, ali na podlagi zahteve posameznika vsled krivde zakonskega sodruga . . . Opravičeno pa je, da sodišče brez nadaljnega raziskavanja o istinosti navedeb zakoncev njuni zahtevi ugodi in zakon razdruži.“²⁾

Vnanja ločitev zakona je bila v gotovih slučajih vedno dovoljena. Če mož in žena nista mogla živeti skupaj, sta cerkev in država dovolili, da sta se ločila in živela vsak zase, če se nista premislila in spravila. Seveda zakon ostane zakon; dasi sta telesno ločena, ju vendar družijo npravna vez in vsak poskus, skleniti s kom drugim novo zvezo, bi bil prešušten. Moderni pa s tem niso zadovoljni. Zahtevajo popolno ločitev; vez sama naj preneha; dovoljen in veljaven naj bo obema nov zakon s komerkoli. Bila sta poročena; država naj ju razporoči; poroko naj razveljavi razporoka.

Razporoka — to je skratka prva zahteva naših nasprotnikov. Kajpada judje žele, da bi jim država dovolila jemati v zakon katoličanke, žele duhovniki-odpadniki, da bi jim dovolila ženiti se, žele nune-uskoke, da bi jim dovolila možiti se, vendarle je prva želja splošnejša, želja po razporoki.

Ta zahteva ni čisto nova. Že l. 1868, kakor pripoveduje dr. Novak, ko je bil odpravljen konkordat, so dvignili syobodomiselci svoj glas, „da se naj reformuje zakonsko pravo po naprednih načelih.“ L. 1875 so se iznova pojavili taki glasovi. Zlasti je bil tedaj vnet zagovornik razporoke baron Hein (oče bivšega kranjskega predsednika). Sedaj pa se je seveda zopet oglasila ta zahteva „napredka in humanitate“, in dr. Novak sodi, da je ne zaduši noben veter več. To je seveda še vprašanje!

Zakaj smo torej katoličani proti razporoki?

Tudi nam so merodajni „socialni oziri“!

Mi smo zoper razporoko, ker je razporoka počelo velikega socialnega zla, počelo moralne in socialne korupcije.

Zakon ima dvojen namen: rodno in vzgojo ter medsebojno zvesto pomoč.

²⁾ Dr. Fran Novak v „Slovanu“ (1906. zv. 3. str. 81 in sl.) Članek Novakov se zdi, da je referat za kranjsko odvetniško zbornico, ki je izvolila poseben odsek, da izdela „predmetno mnenje“ in resolucijo in jo odpošlje vladi. Tako resolucijo je že sklenila nižjeavstrijska odvetniška zbornica.

Za rodno trajen zakon ni absolutno potreben. A namen zakona ni le rodnja, ampak rodnja in vzgoja. Vzgoja pa terja ne le zakon, marveč trajen zakon. Oče in mati, to sta prva in prava vzgojitelja otrok. Oče in mati, oba skupaj! A vir vse vzgoje je čista ljubezen: ljubezen staršev do otrok, ljubezen otrok do staršev. In najmočnejše jamstvo te ljubezni je trajnost zakona. Ali je mogoča za otroke večja beda kakor ta, da jih mati pusti ter gre za drugim v svet uživati in ljubovati? Kakšna vzgoja je mogoča, če so prvi najnežnejši spomini v otroški duši, spomini na mater poteptani in opljuvani? Odkod bo zajemal otrok moč, če je spomin nanjo, ki bi mu morala biti vzor čiste, nesebične in samozatajevanja polne ljubezni, umazan in ognušen z madežem verolomstva in nezvestobe?

Teh žalostnih posledic za otroke je res da nekoliko kriva že tudi navadna ločitev. Toda če je v takem slučaju spomin na starše žalosten, tako omadeževan ni. Ljubezni med starši ni, a vsaj nista pustila otrok, da bi šla s sebičnim samoljubjem za uživanjem! In pa — in to je poglobitno — prav to, da ločitev ni razporoka, ki bi dopuščala nov zakon, je močna obramba prvotnega zakona. Ni prijazna pot v pustiv, če je onemogočena vsaka nova zveza. Taka žena trikrat premisli, preden pusti vse ter gre, in če je šla, jo zopet muči vedna misel, ali bi ne bilo bolje, da se vrne?

Skrb za otroke izpolni vse življenje staršev. In ker je nerodoviten zakon le izjema, zato se tudi postava ne ozira nanj, temveč smatra trajnost kot bistveno svojstvo zakona. Kakor pa mora rodno in vzgojo voditi in blažiti ljubezen, tako mora sploh moža in ženo družiti ljubezen. Tudi brezploden zakon ima še svoj smoter. Zakon nima samo namena telesnega združenja dveh spolno različnih oseb — da ponovimo dr. Novakove besede — zakon naj bo popolna združitev dveh oseb v eno celoto. Tudi to duhovno združenje more ustanoviti le ljubezen. A najgloblji postulat ljubezni je, da je verna in večna. Lepo in resnično je to poudaril škof dr. Rössler v letošnjem postnem pastirskem listu. „Predstavimo si mlada poročenca! O čem govorita? O večni ljubezni in zvestobi. O čem pišeta v svojih pismih? O večni ljubezni in zvestobi. Ali sta govorila na poročni dan kaj o tem, da bi se utegnila kdaj ločiti in poročiti z drugim? Kratkotrajno ne. Groza bi ju bilo take misli. Kaj to dokazuje? To dokazuje, da prava zakonska ljubezen po svoji naravi nikdar in nikoli ne

pozna ločitve. Le v tej misli, da ňju ljubezen in zvestoba ne bo nikdar nehala, sta poročenca srečna in zadovoljna. A kdo zagotavlja ta nežna čustva, te svete prirodne pravice? Naš Gospod in Odrešenik, ki je izrekel nerazdružljivost zakona. In doklej ostane srečen mir med poročencama? Dokler ju druží nerazrušljiva vez večne zvestobe. Čim se zbudi strast in se pojavi misel, da je mogoča ločitev in nova zveza, zazija prepad, ki raste in raste, dokler ne požre staršev in otrok!¹⁾

Že sama misel, da je mogoča ločitev, bi bila usodepolna za rodbino. Po pravici je dejal v italijanski zbornici, ko se je obravnavala predloga za razporoko, minister Pisanelli: „Ko bi položila postava na prag zakonskega svetišča misel na razporoko, bi otrovala svetost poroke, pogazila poštenje, zakaj le ta misel bi se izpremenila med domačimi zidovi v vedno grenko sumnjo.“²⁾

Ta misel bi bila tudi neredko velika skušnjava. Kdo bi tajil, da lahko v zakonu nastopijo težke krize? Zavest dolžnosti, zavest, da je zakonska vez večna in sveta, premaga take krize. A le sama misel, da je možna razporoka, bi oslabilila to zavest in nje moč, laskala bi se samoljubju in varala ga s slepivimi obeti svobode, nove ljubezni, novega uživanja. Ali se ne bi izprevrgla taka misel često v veliko skušnjava, da bi si ta ali oni zaželel proč, da bi iskal povoda, da bi se vrgel lehkomišelní nedovoljeni strasti v naročje? Ali ne bi bila taka misel lahko celo početek šikan, mučenja in trpljenja, da bi tako naposled nedolžna žena četudi nerada vendarle pod kruto silo privolila v razporoko? „Sodišče,“ pravi dr. Novak, „naj brez nadaljnega raziskavanja o istinosti navedeb zakoncev njuni zahtevi ugodi in zakon razdruži, saj je večkrat težko z dejstvi dokazati tako medsebojno nenaklonjenost.“ Ali ne bi prešušten del nalašč izzval ločitve, da se tako osvobodí in najde uživanja v novi zvezi? Takih zgledov v obilici nudi Francoska, ki ji je masonstvo vsililo razporoko. Ženin vzame nevesto radi dote; ko pa dobi doto v roke, poišče povoda za razporoko, in gre za drugo, s katero je živel že prej in vmes. Mož opazi, da ga druga ženska rada vidi. Ker je bogata, se mu je zahoče; začne torej odslavljeti prvo; nič lažjega kakor to: zagreni ji življenje in ko ji je neznosno, si sama poželí svobode; ali

¹⁾ „Vaterland“ 4. febr. 1906.

²⁾ Citat pri S. Brandi: *Il Divorzio in Italia*. Studio giuridico. Roma. 1901. str. 12.

pa, pravi Francoz Ferdinand Nicolay, pahne jo počasi na pot krivde in potem zahteva zakonito razporoko.¹⁾ Tudi v Ameriki imajo razporoko. A veliki rodoljubi čutijo, kako propada rodbinsko življenje v največjo kvar domovini, zato se prizadevajo, da bi počasi kako izpremenili usodepolno postavo. Človekoljubi Roosevelt o vsaki priliki poudarja, da je le npravna sila in le verno in zvesto rodbinsko življenje jamstvo ameriške svobode in veličine. In najhujše zlo, ki razjeda rodbinsko življenje, je možnost razporoke!

Razporoka ni noben pomoček zoper nezvestobo, marveč podžig na zakonsko nezvestobo! Zlasti bi bila usoda žene žalostna. Že Bonald je omenil, da ni zakon kaka trgovska pogodba, kjer bi vsak prinesel seboj enako in bi z enakim delom lahko odstopil. »Rodbina je družba, kjer zastavi mož svojo moč, žena potrebe svoje slabosti; mož oblast, žena dolžnost; mož avtoriteto, žena svojo čast in dostojanstvo. Če se ločita, izide mož z vso svojo avtoriteto, žena more rešiti le gmotno imetje.²⁾ Le prerado se zgodi, da je žena v razdružljivem zakonu le še sužnja pohoti! In kam vodi pot takih žensk? Le prevečkrat v zločin, prostitucijo, blaznost, samomor! Pozitivistični laški sociolog Morselli pravi: »Statistika dokazuje, da je tesna vez med razporoko na eni strani in med najhujšimi pojavi človeške duše na drugi strani; ti pojavi so namreč: zločin, samomor, blaznost, prostitucija.«³⁾

Leon XIII. je v prekrasni okrožnici »Arcanum« (10. febr. 1880) kratko povzel vse zlo razporok. Možnost razporoke je kriva lahko-miselnih zakonov, nestanovitnosti in omahljivosti v zakonu; podpira needinost, neti strasti in mami v nezvestobo; kvarna je varstvu in vzgoji otrok; razdeva rodbinsko življenje, seje sovraštvo in neslôgo v družine, ponižuje čast žene. Razporoka je počelo korupcije v vsem socialnem življenju. Po pravici kaže Leon XIII. na zgled starih Rimljanov. Dekadenco rimske države se je začela z npravno dekadenco, a ta se je najbolj razpasla potem, ko so oskrnili svetost zakonske vezi z razporokami. Tedaj je nastopila doba, da žene niso več štele let po konzulih, marveč po svojih možeh.

¹⁾ Nicolay: Questions brûlantes. 2. ed. V. Retaux. Paris. str. 281.

²⁾ Citat pri Brandi o. c. str. 28.

³⁾ Citat pri Brandi: Il Divorzio alla Camera dei deputati. Roma 1903.

Nejčešče ugovarjajo odvetniki razporoko, da bodo razporoke le izjema. To je gola prevara. Kdor tako govori, ne pozna logike strasti! So slučajji, ko bi človek le z ozirom na poedinca želel, da bi bila mogoča razporoka, toda v največ slučajjih si želi razporoke lehkomišelnost in strast. Če pa daste duška strasti z možnostjo razporoke, tedaj ne bo nobene meje več. Logika bo tirala dalje in dalje. Logika bo prevrnila tiste ograje, ki bi jih sedaj še rada ustanovila postava. Zakaj bi bil zakon razdružljiv le v teh in teh slučajjih, zakaj ne tudi v onih? In res že sedaj postavodavstvo ne more določiti nobene prave meje. Da je omenjeni izgovor le prevara, to dokazujejo tudi dejstva. Nimamo pri rokah natančne statistike, toda to konstatirajo, da število razporok, če je enkrat možnost dana, narašča od leta do leta, a da se krči število zakonov. To razmerje je dokazal na podlagi statistike vseh držav, ki je v njih moderna razporoka, francoski pravnik Glasson v delu: *Mariage et Divorce*, potrdila sta je pa Renault in Legrand.¹⁾ Za Belgijo je konstatiral Legrand petletno progresijo razporok v razmerju: 9 – 22 – 41 – 65 – 108 – 142, a obenem regresijo zakonov od 39000 – 38000 – 36000 Za Švico je progresija razporok: 6 – 16 – 17 – 66 – 73, obenem pa zvezni urad toži, da so se strašno razrahljale vse družinske vezi. Za Združene države imamo statistiko, ki jo je l. 1902 po New York American objavila „Civiltà Cattolica“ (quad. 1259). Že do l. 1870 je bilo število razporok zelo veliko. V 40 letih so sodišča izrekla pol milijona razporok. Od l. 1890 pa se je število razporok potrojilo. Časih po en sodnik razreši v malo urah po sto zakonov. Zadnjič, pravi ameriški list, je sodnik v St. Louis v 7 urah razrešil 62 zakonov, torej ni porabil za vsak slučaj niti 7 minut. Zgodi se, da se izvrši razporoka že celo po telefonu ali telegrafu. Leta 1881 je prišlo na sto zakonov 4·8 razporok, l. 1890 že 6·2%, l. 1900 8%.

A tisti izgovor, da bodo razporoke le izjema, ni le prevara, ampak tudi zelo grda prevara. Kdo pa se najbolj poteguje za razdružljivost zakona? Ali ne naturalisti, masoni in socialisti? A kaj je njih zadnji namen? Tega kar nič ne tajijo: s v o b o d n a l j u b e z e n! Dr. Novak sicer pravi: „Prosta ljubezen, v trivialnem pomenu besede, spravila bi človeško družbo na živalski nivó. Za tako prosto ljubezen pa človeštvo nima zmisla, kar kaže kulturna

¹⁾ Primeri: Nicolay, *Questions brûlantes*, str. 288 sl.

zgodovina narodov. Država in družba temelji na rodbini, a podlaga za rodbino je zakon . . .“ To je deloma resnično. Neka vnanja etiketa, neka legalna formalnost ostane zakonu tudi še poslej. Toda kaj pomaga vnanja etiketa, če je vsebina izkvarjena? In pa, doklej ostane še taka etiketa? Naturalist Emile Zola je na ves glas izpovedal: „Jaz sem za absolutno svobodo ljubezni, in če je potrebna razporoka, mora biti nje svoboda neomejena; dati se mora, če hočeta oba, a tudi če hoče le eden.“¹⁾ Iste nazore pa ima tudi socializem. Brandi citira Stahelberga, ki pravi: „Ena glavnih nalog socializma je osvoboditi človeštvo mōre moralnosti, ki je tlačí . . . Zakon, naj je tudi zakon iz ljubezni, je vedno nemoralno in protinaturno dejstvo!“²⁾ Da pa imajo svojo roko vmes masoni, to je tudi gotovo. Za Italijo je stvar uradno dognana. L. 1899 10. aprila je veliki mojster Ernesto Nathan razposlal italijanskim ložam okrožnico, ki v njej poudarja, naj masoni neprestano agitirajo za civilni zakon in razporoko, dve težnji, ki „smo ju mi započeli — due nostre iniziative —.“³⁾

Razporoka da duška živalskim inštingtom in taka svobodna ljubezen se pač le malo loči od „proste ljubezni v trivialnem pomenu“. Če smo dejali, da je razporoka počelo socialne korupcije, moramo prav tako tudi poudariti, da je že sama posledica npravne izkvarjenosti. „Če raziskujemo početke razporoke, pravi italijanski pravnik Emilio Federici v svojem delu „Divorzio e Socialismo“, najdemo, da izhaja razporoka povsod iz npravne korupcije; v moderni dobi jo je obnovilo in razširilo odtujenje od krščanstva, skeptiizem in vedno bolj splošna nemoralnost; sploh je navada razporok sodobna z dekadenco narodov in držav.“⁴⁾

Proti vsemu, kar smo povedali, smo našli pri nasprotnikih le en navidezno upravičen ugovor. Obnovil ga je tudi dr. Novak v pozitivni in negativni obliki.

Pozitivno pravi, da postulira zakon duševno harmonijo in da je le zato nerazdružljiv in monogamističen. Negativno pa izvaja, če odpade ta harmonija, da zakon preneha biti pravi zakon

¹⁾ Citat pri Brandi, Divorzio in Italia str. 19. Izvirni tekst v Revue des Revues 1. marca 1901.

²⁾ o. c. 27.

³⁾ Brandi, Il Matrimonico cristiano. Roma 1900. str. 1.

⁴⁾ Delo je izšlo v Benetkah 1902. Citat pri Brandi, La follia del divorzio. Roma 1902.

in da je „krivičen nezmisel“ siliti taka dva človeka še skupaj in jima braniti nov zakon.

Ta ugovor jasno kaže, kako malo umevajo nasprotniki bistvo zakona. Gotovo, za zakon je treba harmonije. Neki činitelj te harmonije je čutnost, a ne najblažji in ne najbitnejši. Duševna harmonija mora biti v prvi vrsti npravna, harmonija src in volje, harmonija hotenja. Harmonija hotenja pa je odvisna od svobodne volje. Kajpada, če se snuje ta harmonija obenem na duševni sorodnosti, na sorodnosti mišljenja in čuvstvovanja, na sorodnosti čudi in nagnenj, je mnogo lažje ohraniti npravno harmonijo hotenja. Toda tudi tedaj, če se pokažejo velike duševne razlike, če se pojavi naravna disharmonija in apatija, tudi tedaj je še mogoča npravna harmonija. Treba je npravne resnobe, treba je samozatajevanja, treba je morda heroizma, a mogoča je! Mogoča je tam, kjer je zavest dolžnosti, zavest, da ni ne prvi, ne najvišji smoter zakona uživanje, marveč da mora služiti zakon blaginji človeštva, služiti tudi sredi bojev in žrtev! A mnogi moderni so, kakor se zdi, izgubili ves zmisel za npravno resnobo, za višje cilje življenja, za življenje samozataje in žrtve, temveč cenijo vse po sli in užitku. Če strast nima več netiva, tedaj je zanje zakon brez smotra in zato brez podlage. Odtod hlepenje po razporoki! Še Schiller je dobro ločil ljubezen in ljubezen, ki ju moderni ne morejo več ločiti, čutno ljubezen in višjo npravno ljubezen. Prva lahko mine, a ni, da bi morala zato miniti tudi že npravna ljubezen. Tako lepo poje v „Pesmi o zvonu“:

Glej torej, kdor se zveže večno,
bo li sreč ob srcu srečno!
Omama kratka, dolg je kes. –
Oli, z najlepšim dnem na sveti
je življenja maj končan;
s pasom in s tenčico strelj
mora se prelestni san.
Strast ugasne potem,
ljubezen še gôri;
cvet nagne se k tlem,
a plod dozôri.

(Schiller – Funtek.)

Kakor o devištvu moderni človek nima nobenega doumevanja, tako tudi ne o zakonu. Vse mišljenje mu meri na hedonizem, na uživanje, zato ne umeva več npravnih smotrov, npravnih nagibov, npravnih sil. Devištvo, ki se odpove uživanju čutne ljubezni, da

more tembolj služiti blaginji vsega človeštva, mu je nenaturno, a zakon brez čutnosti mu je krivičen nezmisel.

Krščanstvo nikakor ne zanemarija duševnega momenta v zakonu, kakor ji po krivici očita dr. Novak — kdo lepše in globlje pojmuje zakonsko ljubezen, kakor krščanstvo, ki terja od poročencev, če je treba, heroizma medsebojne ljubezni in ji stavi za vzor samo brezkončno ljubezen Kristusa do neveste-edinice, svete Cerkve? — toda daje pač vsakemu momentu tisto veljavo, ki mu gre.

Duševna sorodnost je zaželjena za zakon, npravna harmonija je dolžnost. Duševno sorodna poročenca bodeta lažje ostvarjala skupne smotre zakona, a dolžna sta jih vzajemno ostvarjati tudi tedaj, če mine čutnost ali se pokaže celo v marsičem nasprotje. „Strast ugasne, ljubezen še gôri!“ Zakon pa ni ne ena, ne druga harmonija. Zakon je neka npravna vez, ki je v postanku sicer odvisna od svobodne volje — vzajemna volja je nje vzrok — toda neodvisna v bitju. Svobodno se združita zaročenca, toda smotrov zakonu in zatorej tudi bistva in svojstev ne moreta več svobodno določevati. Smotre in bistvo in svojstvo zakonu je določila narava sama. Narava, ki hoče, da bodi zakon počelo rodbine in človeške družbe, ustanovi med možem in ženo nerazdružljivo vez. Zakaj brez nerazdružljivosti ni zajamčena dobrobit ne rodbine, ne človeške družbe. Zato je tudi malo modro, če nekateri hočejo zakonsko razdružljivost, češ, da je zakon pogodba. Je pogodba, a svoje vrste. Je pogodba, a pogodba, ki ustanovi nov stan z novimi dolžnostmi do rodbine in človeške družbe. Je pogodba, a pogodba, ki ji bistvene pogoje določuje naravno pravo. Zato ni več svobodno poročencema odstopiti od pogodbe, razporočiti se. Čutnost mine, duševna harmonija se morda izprevrže v disharmonijo, tudi npravno harmonijo morda poruši krivda — vez ostane. Poročenca nista več v vsakem oziru sama svoja; poročenca morata živeti drug drugemu, živeti morata rodbini, živeti morata človeški družbi. Zakon morda ne nudi poročencu individualno ničesar več, kar je prijetno človeški naravi, — ne uživanja, ne ljubezni, ne miru — a vedno še ima veliko nalogo, npravno nalogo žrtvovati se rodbini, žrtvovati se človeštvu. A kaj ima človeštvo od takega zakona? Ima lahko heroičen zgled človeške vzviženosti nad živalskimi instinkti in nad vso materijo in nad vso čutnostjo, zgled zmagalne, osvobodilne sile duha, zgled npravne svobode in zmage v najhujših konflikatih človeškega življenja. Vedno pa ima vsaj

zglede, kako socialni smotri morajo prevladovati nad individualno-časovnimi. A kar je poglavitno: družba je s tem rešena velikega zla. Bolje bi bilo morda za poedinca, da se loči, a zlo bi bilo to za družbo: nestanovitnost zakona bi omajala rodbino in ž njo vso družbo. Ali nimamo tudi drugod takih zgledov, kjer socialni moment zmaga nad individualnim? Poglejte vojaka! Morda je poln plameneče ljubezni do domovine, morda je tudi prešinjen od npravne zavesti, da je njegova dolžnost iti v boj za domovino. Vesel je tak boj in vesela taka smrt za domovino v prekipevajočem navdušenju in heroični zavesti domovinske ljubezni. A kdaj morda ni ne navdušenja, ne npravne zavesti, ni ne čutne, ne npravne harmonije med njim in domovino, in vendar ji mora služiti, vendar mora zanjo umreti. Prebežnika — ustrelé! Na čem sloni tako vojno pravo? Na zavesti, da socialna blaginja mora prevladovati nad individualno!

Moderna doba pozna le besedo „pravico“, a pozabila je na dolžnost, odtod toliko zla, odtod vse prevratno gibanje, odtod libertinizem, odtod tudi hot po svobodnem zakonu, po svobodni ljubezni, odtod zahteva — razporoke!

Ko je masonstvo v Italiji zahtevalo razporoko, so se dvignili proti tej zahtevi vsi, kar je bilo dobromislečih brez razlike strank, od preprostega težaka do prevzvišenega senatorja. In vlada se je ustrašila in umeknila predlogo. Angleški državnik Ewart Gladstone pa je pisal tedaj voditelju brambe za edinstvo zakona, profesorju Gabba: „Čestitam Vam iz srca, da se Vam je posrečilo odvrniti od Italije veliko socialno in religiozno zlo (*the social and religious mischief*), ki bi bilo posledica razporoke!“¹⁾ Veliko socialno zlo, to je razporoka. Paul Bourget je sklenil svoj zadnji roman »*Un divorce*« (Razporoka) z besedami: „... In Gabriela je klela zločinsko postavo, ki ji je omogočila razporoko, skušnjavo, ki ji je nje ženska slabost podlegla, postavo, ki ubija rodbinsko in religiozno življenje, postavo anarhije in prevrata, postavo, ki obeta svobodo in srečo, a donaša le sužnost in bedo!“ — — —

Socialni oziri so torej, ki nas vodijo v boj zoper razporoko. Kajpada nam je zakon še več kakor le neka naravno-pravna ustanova. Kristus, ki je bolj kakor kdo drugi do dna motril

¹⁾ Angleški citat pri Brandi, *Il Divorzio in Italia*. str. 31.

ves socialni pomen zakona in njega nerazdružljivosti in vse socialno zlò razporok, je utrdil, okrepil in posvetil zakon in njega nerazdružljivost z nadnaravno zakramentalnostjo. Zakramentalnost je zakonsko vez utrdila, a obenem iz zakramentalnosti črpa zakon tisto nadnaravno moč, ki omogočuje edinstvo tudi v težkih krizah življenja!')

Zato so naša načela jasna.

1. Mi katoličani že zgolj iz socialnih ozirov nikdar in nikoli ne bomo radovoljno dopustili, da država uzakoni razporoko. Mi sploh ne priznavamo državi kompetence za to. Bistvo in smotre in svojstva zakona je določilo naravno pravo samo, in nad naravnim pravom priznavamo mi le eno gospostvo, to je božje gospostvo! Pač ima država pravico postavno urejati takomenovane civilne in politične posledice (doto, nasledstvo, dedovanje), kakor je poudarjal že sv. Tomaž Akvinski,²⁾ a nerazdružljivost zakona je eno izmed osnovnih svojstev, ki poteka iz narave same zakona.

2. Krščanski zakon pa niti ni zgolj naravna ustanova, marveč zakrament. Že po naravi je zakon nekaj religioznega, saj mu je eden prvih smotrov poleg rodnje vzgoja, a prvine vzgoje so religiozne (vzgoja mora človeka usposobiti za smoter, a človekov končni smoter je religiozen). Toda kot zakrament je zakon nekaj sam v sebi posvečenega, kar spada po svojem bistvu izključno pod oblast Cerkve. Zato mi katoličani tudi na podlagi tega pravnega naslova ne moremo priznati državi kompetence, da bi uzakonila razporoko med kristjani.

3. Če terjajo nasprotniki svoboden zakon, terjamo tudi mi po svoje svoboden zakon. S stališča politične svobode in svobode vesti zahtevamo svobodo in pravice tudi Cerkvi. Država naj se ne vtika v to, za kar nima kompetence; prepusti naj verskim družbam, da določijo in uredi zakonsko pravo po svojem verskem naziranju; to pravo naj uzakoni in sama naj določi in uredi civilne državljanske posledice. — —

* * *

¹⁾ Kar piše dr. Novak v „Slovanu“ o katoliškem nauku o zakonu, to je možu malo v čast. Nagrabil je nekaj liberalnih fraz. Značilno je n. pr., da navaja kot avtoriteto apostata de Dominis. Značilno, da govori o dogmah, kakor da so „milostne določbe raznih kongregacij rimskih eminenc“. Liberalizem je pač tako ohol kakor nevešč!

²⁾ Matrimonium . . . in quantum ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis. (Contra gentil. l. IV. c. 78.)

Boj zoper zakon je boj za libertanizem, a obenem tudi boj zoper krščanstvo. Moderni naturalizem bi rad izrinil iz socialnega življenja vsak vpliv religije, da, celo vsak simbol religioznega mišljenja in čuvstvovanja. Zato izkuša vzeti zakonu vsak religiozni znak in ga izprevreči v čisto navadno lajiško pogodbo, v pogodbo, ki bi bila popolnoma istovrstna z vsako drugo kupno ali trgovsko pogodbo.

Ta naturalistična težnja vsega gibanja zoper krščanski zakon se kaže zlasti tudi v tem, da je sodobno z gibanjem za svoboden zakon nastalo tudi gibanje za svobodno šolo. Saj je šola poleg zakona ena izmed prvih osnov civilizacije. Kdor hoče zatreti krščansko civilizacijo, ta mora najprej zatreti vsak vpliv krščanstva na zakon in šolo. Kar se je posrečilo jakobinskemu despotizmu v Franciji, to bi zveza protikrščanskih strank rada dosegla tudi v Avstriji!

To je vidik, s katerega moramo motriti to gibanje.

Šolsko vprašanje je jako težko. Država si je prilastila vso oblast nad šolstvom in jo izkuša še čedaljebolj centralizirati. Večkrat se že govori o podržavljenju tudi ljudskega šolstva. Učitelji si tega žele, nekoliko, ker bi bilo tako lažje rešiti njih gmotno vprašanje, a mnogi pa tudi zato, da bi bili kar najbolj mogoče prosti vsakega verskega vpliva.

Čuden pojav: Svobodo je oznanjal liberalizem od početka svojega bitja in žitja, svoboda mu je bila vse — a kadarkoli gre za religijo in vzgojo, liberalizem vselej zataji sam sebe in z drznim protislovjem izkuša zaslužniti Cerkev in šolo državi. To je živ dokaz, da je prvo gonilo vsega liberalizma sovražstvo proti krščanstvu.

Sovražstvo proti krščanstvu je skotilo tudi frazo o svobodni šoli.

Svobodna šola! Kaj bi bila zares svobodna šola? Če razmotrimo bistvo šole, najdemo v tej ustanovi dve prvini: pouk in vzgojo. Vzgojo in pouk pa so očitvidno dolžni dati otrokom starši. Šola je torej po svoji naravi neka ustanova, ki nadomestuje funkcijo staršev. Zato mora biti za šolo najprej odločilna in merodajna volja staršev. Ker starši sami ne morejo vsemu kaj, zato se združijo sosedje s sosedi ter ustanove šolo. Na šoli nastavijo učitelja, ki naj v njih imenu poučuje in vzgaja otroke. Tako so nastale prve šole. A ne vedno in povsod! In tudi to je značilno. Dejansko je naše šole ustanovila Cerkev. Cerkev je sama velika božja šola za vse človeštvo. Cerkev je prejela od svojega

božjega ustanovitelja poslanstvo, naj uči in vzgaja vse narode in vse ljudi. To poslanstvo vrši Cerkev na razne načine, in en način, kako dejansko uveljavlja svoje poslanstvo, je ustanova šol.

Tako imajo oblast v šoli starši in Cerkev, starši po naravnem pravu, ki jim veleva skrbeti za pouk in vzgojo otrok, Cerkev po pozitivnem božjem pravu. A to dvojno pravo si nikakor ne nasprotuje, temveč je v lepi harmoniji. Starši imajo dolžnost poučevati in vzgajati otroke, Cerkev ima dolžnost poučevati in vzgajati starše in njih otroke. Tako je vrhovni pravec šole eden ter isti, pravec krščanske vzgoje. A kaj je storila država? Država je iztrgala šolstvo staršem in Cerkvi ter sili vse v svoje šole. To je bilo prvo protipravno dejanje. Država pa je drugič zavrgla pravec krščanske vzgoje ter postavila šolstvo na „medversko“ podlago: verouk je še predmet, a verstvo ni pravec pouka in vzgoje. Država je sicer pridržala v vzgojnem načrtu besedo „sittlich — religiös“, a ta beseda je prazna fraza, ker religija za medversko državo nima nobene vsebine. Da bi pa vendar kaka vlada ne umevala izraza „sittlich — religiös“ v krščanskem zmislu in tako vplivala na šolstvo, zato je liberalizem započel boj, da vrže religioznost še s te zadnje postojanke. In to nakano je začel pod geslom — svobodne šole. Svobodna šola mu je šola prosta vse religioznosti, ki je prvi element vsake vzgoje!

Zares svobodna šola pa bi bila šola prosta državnih okov, prosta birokratizma, šola, ki bi bil v njej odločilen krščanski princip in volja krščanskih staršev. Kakšna svoboda je, če naj država sili krščanske otroke v brezverske šole? To je jakobinizem, a ne svoboda!

Seveda ko bi bilo mogoče vzgojo ločiti od pouka, bi bilo morda še mogoče nevtralnno šolstvo. Vzgojo naj bi prevzela Cerkev, svetna šola pa naj bi poučevala le praktične svetne stroke. Mogoče so take zgolj strokovne šole poleg drugih šol, a v prvi vrsti morajo biti šole vendarle vzgojevalnega pomena. Sicer je pa sploh težko, da bi šole zares bile nevtralne: obzorje takih šol bi moralo biti silno omejeno. Ali je mogoče le nekoliko globlje obravnavati razna zgodovinska, prirodoslovna, estetična vprašanja brez ozira na etično in religiozno vprašanje. Na Francoskem je država „laicizirala“ šolstvo, a to je storila prav iz sovraštva do krščanstva in zato tudi šole tam niso nevtralne, marveč pozitivno sovražne krščanstvu. Drug zgled nudijo ameriške Združene države, kjer

so šole res da bolj nevtralne ter imajo bolj znak strokovnih šol,¹⁾ a tam so tudi prav posebne razmere in pa — kar je odločilno — tudi tam so take šole semenišča, če ne pozitivnega brezverstva, vsaj indiferentizma. Dokler nam je šola nekaj več kakor mehanična učilnica brez višjih smotrov, dotlej ni mogoča šola brez verstva. „Šola, pravi po pravici protestant jenski profesor dr. W. Rein, mora dati tista tla, ki je vanjo zasidrano enotno svetovno in življensko naziranje. Tudi ko bi šola hotela zavrniti religijo iz svojih prostorov, je ne more. Neki svetovni nazor mora gospodovati v šoli, če se hoče dvigniti količkaj nad golo znanje. Šola ne more odreči odgovora mladini, ki vedoželjna izkuša prodreti dalje in globlje, če ne, bo šola le še tovarna, ki prodaja znanje v gotovih količinah. Tudi se zelo moti, kdor misli, da bi bil abstraktni moralni pouk zadostno nadomestilo za verski pouk... Blodno je misliti, da je mogoča vzgoja brez verskih motivov. Brez verskih idej ostane glede najvišjih in zadnjih odnosov neka praznina, ki je vse propovedi o humaniteti ne morejo pokriti. Kdaj se je kaj doseglo tako? Vse druge presegajoči verski motiv ima edini v sebi tisto moč, ki more gibati svet!“²⁾

Že iz sedanjih šol, ki vendar še dajejo verstvu nekaj malo duška, izhaja rod brez religije. „Izobraženi in neizobraženi zapuščajo versko zastavo — pravi isti protestant — vnanje in notranje odtujenje narašča boljbolj ter prevzema cele množice, ne morda toliko v katoliški kakor v evangelijski cerkvi. Dejstvo je, da milijoni nočejo več živeti v okrilju cerkve, da so marveč premnogi z gnevom in sovraštvom do nje napolnjeni . . . Naša mladina se pogreza boljbolj v materializem in pesimizem. A katero večje zlo, pravi Emerson, more zadesi kak narod, kakor če izgubi vero? Tedaj propade vse. Genij zapusti svetišče in se naseli na trgu. Književnost postane frivolna, veda mrzla. Oči mladine ne razžarja

¹⁾ Glej članek v „Österreichische Rundschau“ (15. febr. 1906): „Die niederen Schulen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika“ (von dr. Paul Cohn). Tam loči *Public schools* (ljudske šole), *Grammar schools* (nekako naše meščanske šole) pa *manual trainings*, obrtne in umetno-obrtne šole. Za verski pouk skrbe verske družbe.

²⁾ Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion. München. 1905. Članek: Religion und Schule. Str. 282–304. Ta knjiga je zbornik člankov, ki so jih napisali razni protestantovski učenjaki o verskem vprašanju. Tu so imena najodličnejših pisateljev Eucken, Deissmann, Gunkel, Schröder, Herrmann . . . itd.

več upanje na drugi svet in starosti ni časti. Človeška družba živi le še za bedne malenkosti, in ko ljudje umro, niso vredni nobenega spomina. Če je resnično, da tvorijo kulturo narodov npravne ideje, zajemajoče svojo moč iz pravrelca skupnega religioznega naziranja, moramo vse storiti in zabraniti, da ne zamori življenja našemu ljudstvu brezverska civilizacija.“¹⁾

Tako resen protestant.

Kaj tedaj? Odgovor je jasen. Če je religija tako odločilnega pomena za pravo kulturo, tedaj mora biti religija zenica našega šolstva. Tedaj po pravici moremo zahtevati svobodo religiji v našem šolstvu! Tedaj moramo po pravici zahtevati: staršem pravice v šoli, ljudstvu pravico in svobodo gledé vzgoje!

Dr. Rein upravičeno dolži liberalizem protislovja. Svobodo oznanja, a ljudstvu bi rad vsilil svojo šolo. Kje je svoboda vesti? „Ali se ne pravi to silo delati ljudstvu, ki po veliki večini noče razdvojene (medverske), marveč enotno v enotnem duhu uravnano šolo? . . . Pustimo, naj starši odločijo, v kakšne šole hočejo pošiljati otroke. Le to se strinja s pravo svobodo vesti. Svoboda vesti je del rodbinskega prava in sicer najmenitnejši del, dokler je versko prepričanje nedotekljivo svetišče človeškega srca . . . Le tedaj, če se bodo priznale staršem njih pravice, se bo vrnil mir v šolskem vprašanju.“²⁾

Mi ne odrekamo državi vse oblasti glede šolstva. Moderna država je v prvi vrsti pravovarstvena. Če je pravovarstvena, mora biti nje prva naloga, da res varuje pravo vsem in v vsem. Varovati pravo pa se pravi čuvati tisto svobodo, brez katere se pravo ne more uveljavljati. Ako je torej šola (mislimo vzgojevalne šole, ne zgolj strokovnih) v pravnem področju staršev in Cerkve, mora država varovati to pravo in čuvati Cerkvi in staršem svobodo, da uveljavljajo v šolstvu svoj vpliv.

A namen države je seveda drugotno in pogojno tudi le ta, da pospešuje socialno blaginjo v ekonomičnem in moralnem oziru. Vsled tega mora država ostvariti tiste pogoje, ki so potrebni za zdrav razvoj šolstva. Ljudstvo plačuje državi silne davke za splošno blaginjo, torej je tudi država dolžna gmotno pospeševati šolstvo,

¹⁾ o. c. 283. 303.

²⁾ o. c. 300.

kjer ljudstvo samo vsega ne zmore. Država ima tudi pravico skrbeti za to, da otroci res dobe zadostnega pouka. Zlasti naj država tudi pomaga občinam in deželam snovati razne strokovne šole. Odrekamo pa državi pravico, da bi s svojo birokracijo uganjala absolutizem v šolstvu. Birokracija za marsikaj ni poklicana, a najmanj je poklicana za vzgojiteljico našemu ljudstvu! — —

Mi torej vzprejmemo klic po svobodni šoli.

1. S stališča politične svobode in svobode vesti zahtevamo avtonomijo občin in dežel glede šolstva. Birokratični in absolutistični centralizem naj preneha in ljudstvu naj se vrne pravica in svoboda.

2. Osnujejo naj se verske občine (ki jih itak naše zakonodavstvo že suponira.) Šole naj bodo last verskih občin, da se bodo tako strinjale z verskim vzgojnim naziranjem ljudstva in s svobodo vesti. Kjer se torej politična in verska občina radi mešanega prebivalstva ne krijeta, tam naj vsaka verska občina osnuje svoje šole.

3. Cerkvi in ljudstvu naj se zajamči pristojen vpliv na vzgojo in pouk, na nadzorstvo in nastavo učiteljev.

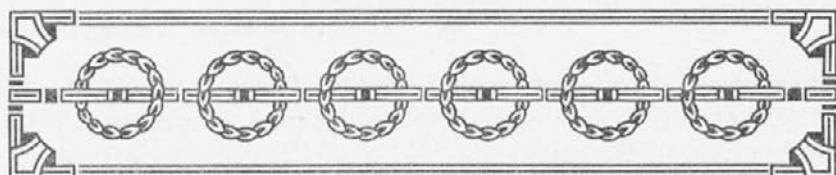
Ali ni krivica, da bi moralo ljudstvo plačevati težke davke za šole, ki bi se po njih rod kvaril in vzgajal za naturalizem in ateizem? Ali ni v interesu države same, da zavlada zopet med narodi strah božji, ki je začetek modrosti in pravičnosti in najtrdnjša bran zoper revolucijo in anarhijo?

* * *

Ljudska pripovedka pravi, da poglavar pekla, kadar se mora umekniti iz kraja, pusti za seboj silen smrad. Ta pripovedka nam prihaja v spomin, ko mislimo na liberalizem. Liberalizem je že močno dogospodaril, a preden se umakne, izkuša še za vedno okužiti semenišče krščanske civilizacije — zakon in šolo! A upamo, da ga bo veselje minilo! Ljudstvo vstaja in njega je — strah!

Dr. Aleš Ušeničnik.





Fogazzarov „Il Santo“ in Dostojevskega „Bratje Karamasov“.

Kritična študija ob priliki jubileja Dostojevskega.

Ravnokar je povsodi zaslovel najnovejši roman znanega italijanskega pisatelja A. Fogazzara „Il Santo“. Z zanimanjem sem ga jel čitati, ker obravnava versko vprašanje in misel, kako prenoviti moderno družbo. Ni me pa zadovoljil. Že, ko sem prelistal prve strani, sem se spomnil ruskega romansjeja F. M. Dostojevskega, ki je v „Bratih Karamasov“ isto vprašanje rešil z globokostjo in preišljenostjo ruskega uma in ustvaril delo, ki v filozofskem in zgoj umetniškem oziru daleč nadkriljuje Fogazzarov roman. Dolga doba let je že pretekla, odkar je Dostojevski legel k počitku, njega in njegove umotvore zapad premalo pozná in slava starca iz Jasne Poljane je zatemnila priznanje, ki gre največjemu ruskemu mislecu in psihologu. In vendar je Dostojevski temeljitejši nego Tolstoj in poleg Solovjeva še nihče ni religioznega problema pojml tako do dna kakor Dostojevski. Fogazzarovo delo povsod zaostaja za „Brati Karamasov“ in naj ga še tako hvalijo. Fraza o modernosti tu ne odločuje; „Bratje Karamasov“ so pisani v letih, ko se je realizem šele porajal; malokdo jih pri nas čita, a vendar so modernejši nego vsi poznejši filozofski in sociološki romani; pisani so, ko je Dostojevski v proroški zavesti zrl pred seboj prihodnji vek, ki bo torišče boja med dvema velikima svetovnjima nazoroma. Hvaležnost do ruskega veleuma, ki mi je v svojih delih že tolikrat razjasnil marsikak problem, me je napotila, da „Brate Karamasov“ primerjam s Fogazzarovim „Santo“ in naj v par potezah pokažem, kakó je Dostojevski verski in modroslovni sestav krščanstva postavil v nasprotje z neplodnim ateizmom, pokazal pot, kako naj se družba regenerira in svojemu

kulturnemu stremljenju postavi idealen temelj in idealen cilj. Fragmentarični roman ruskega misleca je od kraja do konca pisan „sub specie aeternitatis“.

* * *

O tem, kako nadkriljuje ruski roman Fogazzarovo delo v umetniškem oziru, nočem pisati, vsaj Dostojevskega kot psihologa doslej še nihče ni dosegel, ne izvzemši Dickensa in Ibsena; tudi o dispoziciji obeh romanov ne obravnavam, ker zato nimam ne časa ne prostora: gré mi zgolj za temeljno misel obeh. Fogazzaro opisuje, kako se neki freigeistovski aristokrat Piero Maironi izpreobrne, zaslovi kot svetnik, si pridobi mnogo pristašev iz preprostih in aristokratiških krogov in naposled uspe, da izpreobrne protestantovko Noemi d'Arxel in v svoji nekdanji ljubicí Jeanne Desalle, ki je bila doslej, hrepeneča po lepoti in ljubezni, skeptična in indiferentna, vname živo vero v krščanstvo. „Bratje Karamasov“, velik fragment, slikajo propad ruske veleposestniške rodovine, ki je vsled poltenosti propadla, poglavarja družine, Feodora Pavloviča Karamasova in njegovih treh sinov. Razven najmlajšega sina Aljoše, ki živi v samostanu pri menihu starcu Sozimi, so vsi vsled slé razjedeni, umsko in nravno perverzni. Dostojevski opisuje umor Feodora Pavloviča, proces, v katerega se zaplete vsled tega sin Pavlovičev, Dimitrij, predvsem pa podobo angelsko čistega Aljoše, učenca čestitljivega starca, meniha Sozime, in vpliv, ki sta ga ta dva imela na sodobno družbo. Sozima in Aljoša sta „svetnika“, misleca, oznanjevalca boljše dobe, čista in neomadeževana sredi ljudi, ki so zbegani vsled „zapadnih idej“, načeti od gnilobe, živeči v praznoverju, skepsi, anarhiji in sirovosti. Njun evangelij je ljubezen, kakršno je oznanjeval Krist. V njej vidita rešitev človeštva; „renesanca krščanstva“ jima je tudi renesanca človeštva in v tem je analogija njunega delovanja z delovanjem Fogazzarovega Piera Maironi. Toda Aljoša in Sozima sta globočji, slovanski duši, jasnejša v svojih ciljih, večja v mislih in silnejša v dejanjih.

Starac Sozima je ruski menih. Kar ga predvsem odlikuje, je to, da umeva preprosto ljudstvo in zgolj od uboge mase pričakuje odrešenja Rusije, nove kulture Vzhoda in prenovljenja vesoljstva. Druga dominantna v njegovi bogati bogaboječí duši je ljubezen do cerkve, solidarnosti vseh kristjanov, ki se čutijo edine v veri in ljubezni. Nasproti modernemu individualizmu poudarja

povsod, da ni Kristove vere brez občestva vernikov in svetnikov, to vse ga visoko povzdiguje tudi nad „Svetnikom“ Fogazzara. Eminentno „moderna“ pa je na njem poteza, ki jo zares najdeš pri mnogih svetnikih, tudi pri intelektualno zelo izobraženih: umske dokaze o resničnosti Kristovega evangelija in krščanskih dogem upošteva manj nego preobrazbo srcá; zdi se mu, da je treba Gospodu pripravljati pot v človeških dušah, ki so bolj do-
vzetne za lepoto in silo praktičnega krščanstva kakor za umske dokaze njegovega idejnega sestava. Ker pa sivólasi starec ljubi cerkev, upošteva tudi tradicijo, odet je z epitrahilionom in blagoslavlja pravoslavno ljudstvo po starem ortodoksnem običaju. Ne zameta vede, a tudi ne veličastva konservativnih momentov v Kristovi cerkvi. Z načeli katoličanstva ne stopi nikoli v očitno nasprotje¹⁾ in sploh z nobeno drugo krščansko konfesijo ne; svetovno naziranje starčevo pa je diametralno nasprotno subjektivizmu protestantstva. Starec ljubi vse človeštvo, tudi brezbožnike, ateizem pa mu je najhujše zlo, gibalno vseh razdirajoči moči, ki jemlje družbi umsko in нравno moč. Podoba starčeva je najkrepkejši protest proti destruktivni sili anarhizma, ki na njem boleha Rusija.

Najlepšo sodbo izreka o svetem starcu ljudstvo, ki ga silno ljubi in poveljuje: „Četudi je med nami mnogo greha in nepravčnosti, vendar imamo tu na zemlji svetnika; pri njem je resnica in pravo; zato na zemlji nikoli ne bo zatoniła sreča, nekđaj je bomo deležni in resnica bo zavladała nad svetom, kakor nam je bilo obljubljeno On je svet, njegovo srce hrani v sebi skrivnost prenovljenja vseh, tisto moč, ki bo na zemlji nekđaj zopet povzdignila resnico in pravico in potem bomo vsi očiščeni, ljubili se bomo, ne bo več revežev, ne bogatašev, ampak vsi bomo otroci božji; nihče se ne bo poveličeval in nihče ne bo tlačen: pravo kraljestvo Kristovo bo napočilo.“ Svet in vzvišen je način, kako starec poučuje in tolaži kmetsko ljudstvo, ki roma k njemu. Globoki poznavavec ruske duše govori s preprostimi preprosto govorico, vsakemu se prilagodi in malokdo more reči o sebi tako kakor on: Omnibus omnia factus sum. Zato ga ljudstvo obsiplje s svojo ljubeznijo, imenujejo ga „zaželjenega ljubčka, rešitelja,

¹⁾ Dostojevski sam je bil hud nasprotnik katoličanstva; značilno pa je, da starcu Sozimi izvzemši par besed nikoli ne polaga v usta besed, ki bi žalile „rimsko cerkev“. Le nekje izraža starec nekaj pomislekov proti kat. hierarhiji.

batjuško.“ Najlepša stran o ruski literaturi je tista, kjer Dostojevski opisuje verne ruske ženske, ki se pridejo poklonit starcu in mu potožijo svoje bolečine. Nastasja je prehodila tristo vrst, da obišče z drugimi ženami vred starca in najde pri njem tolažbe, ker je umrl triletni sinček Nikita. Starec je izprva ne more utešiti. Pravi ji: „Glej, mati, nekoč je velik svetnik zrl pred seboj v templju tako žensko kakor si ti, ki je jokala za svojim edinčkom. Ali ne veš, je dejal svetnik, kako so ti mali predrzni pred božjim prestolom? Nihče ni v nebesih tako predrzen kakor ti otročički. Ti, Bog, si nam podaril življenje, tako pravijo, toda komaj smo ga jeli živeti, že si nas vzela k sebi. In tako predrzno prosijo in preprosijo Bogá, da jih takoj izpremeni v angele . . . Zato tudi ti nikar ne joči, ampak raduj se.“ Ko vse nič ne pomaga, se starec mahoma izpremeni. Vmislil se v materino žalost in njene misli napelje drugam. Ves se ji prilagodi. „Tako je bilo v stari zavezi: Rahel je plakala za svojimi otroci in ne more se potolažiti, ker jih ni. Taka je vaša usoda, mamica, na zemlji. Nikar se ne utolaži, ni ti treba, le joči. Toda, vsakokrat ko se solžiš, pomisli, da zre nate tvoj sinček, angel božji in se raduje nad tvojimi solzami in jih kaže Gospodu. In še dolg bo ta materin jok, toda polagoma se bo izpremenil v tiho veselje in grenke solze bodo postale solze molčeče ginjenosti in očiščenja srca, svojih grehov se boš rešila. Toda sinka tvojega se bom spominjal, da bo mir njegoví duši. Kako mu je bilo ime?“ – „Aleksej, batjuška.“ – „Ljubko ime. Po Alekseju, svetniku božjem?“ – Da, božjem, batjuška, božjem, po Alekseju, svetniku božjem.“ In tako jo starec polagoma uteši. Druga ženska pride k njemu, da ga vidi, jeli res bolan, kakor pravijo ljudje. Šest vrst daleč je hodila, s svojim dojenčkom je prišla. „Prišla sem, da te vidim. Dejali so mi, da bolehaš . . . Pojdi, pojdi, še dvajset let boš živel, zares, Bog te ohrani! Mar nas je malo, ki molimo zate? – „Hvala ti, hvala za vse, ti, dobra . . . Ljubim te, jeli to deklica, ki jo imaš v naročju?“ – „Deklica, ti luč moja, Lizabeta.“ – „Bog vaju oba blagoslovi, tebe in dete tvoje, Lizabeto. Ti si vzradostila moje srce, mati. Zdravstvujte, ljubčki moji, zdravstvujte, dragi miljenci.“

In blagoslovil je vse in se vsem globoko poklonil.

Starec, ki je nekdanj bil višji častnik, pogodi tudi dušo aristokratske ruske dame. Eksaltirana, enciklopediško izobrazena gospa

potoži očetu Sozimi, da ima malo vere. Nazorov je heglovskih in pripada oni liberalni struji, ki je prva jela razglabljati o ortodoksni veri, je docela ne zavrže, o vsem dvomi in ničesar temeljito ne zná. Starec jo do dnà umeje, novodobna naziranja vsa pozná, vsem dušam najde leka. Dama ostane stara, vendar ji starčeve besede vzbudé v duši, kar je v njej še nepokvarjenega in plemenitega. Starec se poslužuje pri tem posebne metode. Govori bolj v aforizmih, ne disputira, se povsod naslanja na svojo veliko in bogato izkušnjo, vsekdar zadene motive, ki nagibajo dušo do dejanj — je izboren, skoro preveč analizujoč psiholog. Ko ga dama vpraša, kako naj najde izgubljeno vero, ji odgovori: „S tem, da se jamete vaditi v dejanski ljubezni. Potrudite se ljubiti svojega bližnjega dejansko. Čimbolj boste v tej dobroti imeli uspehov, tembolj se boste prepričali o tem, da biva Bog in je duša neumrjoča. Če pa samo sebe docela zatajite pri tej ljubezni do bližnjega, potem boste imeli vso vero in dvom se vam v duši nikoli ne bo zbudil. To je gotovo, preizkušeno. V nadaljnjem pogovoru ji starec razjasni, kako težka je dejanska ljubezen in kako globoko se razlikuje od moderne humanitete. Zdi se ti, da čuješ govoriti staropisemsko knjigo modrosti, tako lapidarno govori starec. Proti koncu pravi otec Sozima gospé: „Žal mi je, da vam ne morem reči nič tolažilnejšega, kajti v primeri z abstraktno, splošno ljubeznijo je dejanska težka in strašna. Ljubezen, ki živi zgolj v glavi, koprni po hitrih uspehih, hipni utehi in zahteva, da jo ves svet vidi. Tako daleč pride, da bi vsak rad žrtvoval svoje življenje s pogojem, da stvar dolgo ne traja, ampak se hitro razvije, kakor na odru, in da vsakdo to vidi in pohvali. Dejanska ljubezen pa — ta je delo in vztrajnost, cela znanost . . . Toliko ran razkrije starec, on sam pa je miren in srečen. Sam pravi: „Za srečo so ljudje bili ustvarjeni in kdor je popolnoma srečen, ta je dobil milost, da pravi o sebi: Zapovedi božje sem izpolnil na zemlji. Vsi pravičniki, vsi svetei, vsi sveti mučeniki so bili srečni.“

* * *

Ko starec umira, zbere okoli sebe brate menihe in se poslovi od njih. Mnogo krajev svete Rusije je s svojimi brati preromal, ubogo ljudstvo je poučeval, zdravil bolnike, razjasnoval dvome, povsod pustil za seboj svetlo in jasno sled. Slovó, ki ga vzame

od tovarišev, je sinteza njegovega svetovnega naziranja, izliv najčistejše krščanske ljubezni. Kar starca stori mnogo bolj simpatičnega nego Piero Maironija Fogazzara, je to, da ni v njem niti najmanjše erotične poteze. Tudi nezdrave ekstaze, sentimentalnosti, hudih, mučnih dušnih bojov ni v starcu. Ko mu polagoma pojema telesna moč in počasi ugaša, govori takole zbranim menihom:

„Ljubite se med seboj, očetje, in ljubite ljudstvo božje. Bolj sveti kakor posvetnjaki nismo zategadel, ker smo prišli semkaj in se zaprli za temi zidovi, nasprotno vsakdo, ki je prišel k nam, je že s tem očitno izpoznal, da je hujši nego vsi posvetnjaki, slabši nego vsi in vse na svetu. In čimdelj živi menih v teh zidovih, tembolj in globlje se mora tega zavedati. Drugače ne bi bilo treba priti semkaj. Le tedaj, če ga vsega prešinja misel in čustvo, da ni samo slabši kakor vsi posvetnjaki, ampak da je kriv pred vsemi ljudmi, odgovoren za vse in pred vsemi, za vse grehe ljudi, človeštva in vsakega posameznika, le tedaj ima meništvo svoj pomen.

Kajti znajte, ljubčki moji, vsak od nas je posvoje kriv ne samo splošnega dednega greha, ampak vsak posameznik osebno odgovoren za vsakega človeka na zemlji. In menihi niso posebni ljudje, ne spodobi se jim, da bi hoteli biti drugačni, kakor so vsi na svetu. Le tedaj se bo vaše srce vnelo v sočutni ljubezni, v neskončni, vseobsežni in nikoli ne pojemajoči ljubezni. Le tedaj bo vsak od vas imel moč, odkupiti ves svet z ljubeznijo in s svojimi solzami izprati greh svetá. Vsak naj se pogrezne v svoje srce, vsak naj se samsebi neprestano izpoveduje. Toda, ne postanite vsled grehov malodušni; da se jih le kesate, Bogu ne stavljajte ovir. In vedno vam pravim, ne bodite napušljivi. Ne napihujte se pred ubožci, pa tudi ne pred velikaši. Ne sovražite tistih, ki vas zatajujejo, psujejo in obrekujejo. Ne sovražite ateistov, krivovercev in materialistov; molite zanje tako: Odreši vse, o Gospod, tudi tiste, za katere nihče moliti noče. In pristavite: ne prosim te tega iz ponosa, kaj ti slabši semod vas vseh“ . . . Ljubite ljudstvo božje in ne dopustite, da vam ga ukradejo tujci; kajti če bode vsled lenobe, iz napuha in samoljubja zaspali, tedaj bodo prišli od vseh strani in vam oropali vso čredo. Neprestano učite ljudstvo evangelija . . . In ne skoparite . . . Srebra in zlata ne ljubite in ne nabirajte ga . . . Verujte in visoko dvigajte prapor . . . Visoko ga dvignite.“

Nemogoče mi je v tako ozkem okviru izčrpati moči, lepote in vseobsežnosti starčevega naziranja. Že iz teh skromnih podatkov se razvidi, kako enotne, v Bogu zbrane in visoko nad navadnim nivojem modernega izobraženstva so bile misli svetega meniha. Kar mu daje veliko prednost pred junakom Fogazzarovega romana, je pred vsem to, da bolj umeva kvintesenco krščanstva, pomen cerkve. Solidarnost vsega človeštva mu je temelj vsakega nabožnega delovanja. Človeštvo je solidarno v grehu, izveličanju in posvečevanju. Kdorkoli se pregreši, vsakdo s tem pomnoži število zla na svetu, naj bo njegova krivda še tako neznatna. Greh je liki kamen, ki ga vržeš v mirno vodo; udarec njegov vpliva nadeleč, vedno večji krogi se razširjajo iz centralne točke, kjer je kamen vzburkal valovje. Zato tudi odrešenja ni, kjer ne odkupi sveta eden za vse in se vsi med seboj ne posvečujejo. Ta altruizem je altruizem pravega krščanstva: popolnoma tuj protestantskemu duhu, obsodba modernega individualizma. Še lepše se to zrcali iz zapiskov, ki jih je napravil starec sam v svojem življenju. Dotično poglavje v „Bratih Karamasov“ je naslovljeno: Iz življenja v Bogu umrlega duhovnika meniha, starca Sozime; sestavljeno po njegovih lastnih podatkih od Aleksija Feodoroviča Karamasova. Iz njih bom sedaj posnel, kar je za starčevo osebo najbolj značilno.

Otec Sozima je bil sin plemenitaša. Iz očetove hiše je vzel seboj v svet samo ljube in svetle spomine. Krščanstva se ni bil naučil iz dogmatik, črpal je evangeljske nauke iz svetega pisma in nežnega materinega srca. Čisto srcé je sprejelo vase čisti nauk. Tuja, Kristu sovražna naziranja je spoznal šele v pozni dobi; težav mu niso delala, ker vsa umska razmišljanja niso mogla v njem podreti etične moči, ki mu jo je bilo krščanstvo podelilo; moč in življenje cerkve sta mu bila porok za resničnost Kristovih nauk. Ko je bil še deček, se mu je vtisnilo globoko v spomin, kako je umiral njegov brat Markelij, mlad ateist. Brat Markelij se je spokoril, preden je izdihnil; zadnje dni svojega življenja je živel pravo bogoljubno življenje. Pred ikono je prižgal luč, vse je ljubil, mater in služabnike, ki so mu stregli, pred vsemi se je čutil krivega in prosil je vse odpuščanja. Služabnikom je govoril: „Ljubčki moji, dragi, zakaj mi služite? Sem li tega vreden? Če bi bil Bog tako dobrotljiv, da bi me pustil živeti, bi Vam hotel služiti jaz, kajti eden drugemu moramo služiti.“ Materi, ki se je besedam sina vseučiliščnika čudila, je dejal: „Mamica, ti moja lastna kri, ti

veselja polna, vedi, da je vsakdo nasproti vsem za vsako stvar odgovoren in kriv pred vsemi . . . Da, velika je bila slava božja okoli mene: povsod ptički, drevesa, polja in nebó; jaz pa sem živel samotni v tej naravi, vse sem oskrunil, slave Gospodove in lepote njegove nisem zapazil . . . Pusti me, majka, da se pred vsemi čutim krivega; mnogo mi bo zaraditega odpuščeno in glej — to je paradiž.“ In tako je spravljen z vsemi umrl brat Markelij, pravi Rus: mehak in ljubeč Krista. Sozimi pa se je to vtisnilo globoko v srcé. Nauk o splošnem zlu, o odpuščanju, ljubezni, ki vse izravná, in o ponižnosti se mu je že iz mlada zdel temeljen. V tem duhu je bral z materjo sveto pismo in pohajal pravoslavne cerkve, kjer se je vse v zlatu bleščalo, se dvigalo kadilo iz kadičnice in se je luč iz kupole razlivala na pozlačene ikone. Starec Sozima popisuje kot starček te spomine z nenavadno močjo. Posebno se spominja knjige Jobove, ki so jo lektorji v cerkvi čitali. Tu zopet privrè na dan ena temeljnih misli starčevih. „Koliko velikosti in tajnosti je skrite v knjigi Jobovi. V poznejših letih sem slišal, kakó so zabavljivci ponosno dejali: „Kakó je Bog mogel izročiti svojega služabnika zlobnosti satanovi, da se igra ž njim, mu pomori otroke, ga udari z boleznijo in kugo, tako da mora s črepinjami praskati gnoj iz ran? Čemu to? Le zato, da se more pred satanom pobahati: Glej, kaj vse prenese moj svetnik zaradi mene.“ Toda kar je tu vzvišeno, je ravno to, da se v tej zgodbi skriva misterij, da je minljiva zemeljska prispodoba združena z večno resnico v eno celoto. Pred zemsko pravico se vrši delovanje večne. Tu imaš stvarnika, ki, kakor prve dni stvarjenja, zaključuje svoje delo s hvalo: Dobro je, kar sem ustvaril! in ki sedaj, ko zrè na Joba, vnovič hvali svoje delo. Job pa ne služi s tem, da poveljuje Boga, samo sebi, temveč celemu stvarstvu od rodú do rodú, na vse veke, kajti zato je bil tudi poklican. Moj Bog, kakšna knjiga je to, kakšni nauki! Kakšna knjiga je sveto pismo, kak čudež in kaka moč je ž njo človeštvu podeljena! Ona je ogledalo svetá, ljudi in njihovih značajev, vse je v njej označeno in s pravim imenom zaznamovano za sedaj in za vse veke. In koliko skrivnosti je v njej razrešenih in odkritih. Bog zopet povzdigne Joba in mu vnovič podari bogastva. Zopet preide mnogo let in glej, že ima druge otroke in jih ljubi. Moj Bog, kako je bilo mogoče, da je tudi te mogel ljubiti, saj so mu prejšnji na tako zli način poginili? Kako je mogel biti z novimi popolnoma za-

dovoljen in srečen, dasi jih je ljubil, če se je pa prejšnjih spomnil? Da, mogoče je to, mogoče. To je velika tajnost življenja — stara bolečina se polagoma izpremeni v tiho, radostno ginjenje; namesto mlade, kipeče krvi stopi mir ponižnega, jasnega starca. Vsak dan blagoslavljam solnčni vzhod in kakor nekdanj ga poveljuje moje srcé, toda ljubši mi je solnčni zaton, solnca dolgi in poševni žarki, ko mi pridejo tihi in ponižni spomini, vse ljube podobe iz dolgega in blagoslova bogatega življenja — in nadvsem plove ginljiva, vse odpuščajoča pravičnost božja, ki vsem podeljuje miru“

Misli starčeve se v ruski literarni zgodovini večkrat vračajo. Zlasti Tolstoj jih je obdelal, a postal je medel panteist, posebno v knjigi o „zmislu življenja“. Tu obravnava Tolstoj na podoben način kakor starec Dostojevskega idejo predestinacije, ki se ji moramo vsi ljubeče podvreči. Toda starčeva predestinacijska misel je krščanska, Tolstojeva resigniran determinizem. Piero Maironi Antona Fogazzara pa se v to skrivnost ne uglablja. Vsa lepota starčevih idej pa privrè na dan, ko govori o ruskem mužiku, o kmetu in trpinu. Takó govori sveti puščavnik bratom menihom o ruskem kmetu: „Le malega neznatnega semena je treba; ruski svečenik naj ga vsadi v dušo preprostega kmetiča in ne bo zamrlo; v njegovi duši bo celo življenje delovalo, skrito bo sredi teme, sredi gnusobe njegovih grehov liki svetla točka, liki velik spomin. In ni potreba velikih razlag, vse bo razumel v svoji preprostosti. Mar mislite, da preprosti ubožec ne bo razumel svetih knjig? Poizkusite, berite mu pripovedko o lepi Esteri in oholi Vasti, ali pa čudovito zgodbo o preroku Joni. Ne pozabite pripodob Gospodovih, posebno tistih po evangeliju Lukeževem in iz apostolskega dejanja izpreobrnjenja Savlovega — to prav posebno — in končno iz zgodb svetnikov, življenja Alekseja, svetnika božjega, in egiptovske matere Marije, ki je med velikimi velika, ker je bila radostna mučenica, Boga gledajoča in posoda Kristova, in vi boste s preprostimi pripovedimi prešiniteli srcé kmetovo. Videl boš, da je naše ljudstvo dobro in hvaležno; stotero hvalo ti bo dalo . . . Kdor ne veruje v Boga, ta tudi v ljudstvo ne veruje. Kdor pa veruje v ljudstvo božje, ta bo veroval tudi v najsvetejši zaklad ljudstva, če je morda prej izgubil vero vanj. Samó in izključno le ljudstvo in njegova prihodnja duševna sila more kdaj iz-

preobrniti ateiste, ki so se odtujili domači zemlji. In kaj je beseda Kristova brez živih zgledov? Ljudstvu, ki je brez besede božje, preti poguba, kajti duša njegova hrepeni po besedi Gospodovi in po spočetju vse lepote.“ Potem pripoveduje starec, kako je na svojih potovanjih, ko je po vsej Rusiji s patrom Anfinom nabiral milodarov za samostan, srečal mladeniča, kmeta. Razložil mu je, kakó je krasno vse stvarstvo in kakó brez zlá so vse cvetlice, živali in nebó božje. Dejal mu je, da tudi v stvarih biva Krist. „Pa kakó je mogoče,“ vpraša mladenič, „da bi Krist bil tudi v njih?“ „Kako pa naj bo drugače,“ sem mu dejal, „saj je beseda božja za vse, za celo stvarstvo in za vsak stvor; vsako peresce se obrača k besedi, povečuje Boga, joče Kristu nasproti, ne da bi zato vedelo, in vse to izvrši vsako bitje po svojem tajinstvenem nedolžnem življenju.“ In pripovedoval sem mladeniču, kakó je nekoč k velikemu svetniku prišel medved. Velikemu svetniku se je smilil, brez strahu je šel iz svoje celice in dal je živali kos kruha. „Pojdi“, mu je dejal, „pojdi in Krist bodi s teboj.“ In divja žival je poslušna in ponižna odšla, ne da bi komu kaj prizadela. In mladenič je bil ginjen, ker je žival odšla, ne da bi kaj škodila in ker je bil Krist z njo. „Ah“, je vskliknil, „kakó je to vse lepo, kako je vse, kar je božje, dobro in čudovito.“ Nato se vsede in premišlja, tiho in ljubko. Videl sem, da me je umel. In zaspal je ob moji strani, spal je lahko nedolžno spanje. Gospod, blagoslovi mladost! In jaz sam sem takrat molil zanj, ko sem legel k počitku. Gospod, pošlji tvojim otrokom mirú in luči.“

Starec je postal po precej burni mladosti, preživeli v nekem polku, menih. Značilno je, kako pojmuje moderno dobo. Starec Sozima razreši problem brezbožne kulture. Zlá te kulture, njenih motivov, stremljanja in ciljev ne vidi v znanosti, niti ne upa, da bi bilo mogoče intelektualnim potem privedi človeštvo do spoznanja: ves problem mu je zgolj etičen. Svoje nazore o tem nam je razjasnil v svojih spominih na onem mestu, ko govori o ruskem menihu in njega pomenu. V nobenem romanu, v nobenem eseju, izvzemši morda knjig globokega misleca Ruskina, nikjer nisem našel teženj naše dobe bolj izraženih, nikjer s tako preprostimi besedami slikanih, kakor na teh straneh Dostojevskega romana. Otec Sozima je do dna zrl v ta kaos, kjer vró misli in se bojujejo med seboj čustva, sovražna krščanstvu. Kulturni problem mu je moralni problem. Um mu je zgolj

ogledalo srcá; veda: sinteza in sistem, opravičevanje čutnih teženj, pečat, vtisnjen na ploščo, kamor so zapisale svoje želje, svoje hrepenenje plemenite in zîè strasti. Moderna prosveta mu je prosveta egoizma, moderno svobodoljubje teženje po utešenju čutnih potreb, slè in napuha. Toda najlepše besede bi ne mogle izraziti starčevih idej bolj kakor jih je on sam. Če bodo kdaj pozabljene vse novele Turgenjeva in skice Čehova, prvega poglavja šeste knjige „Bratov Karamasov“ rusko slovstvo ne bo pozabilo. Naj tu doslovno navedem starčeve besede.

„Očetje moji in bratje, kaj je menih? V naših izobraženih krogih se dandanes ta beseda ponekod izgovarja sramotilno, drugi jo imajo za psovko. In čimdelj se bo razvijala družba, tem huje bo. Da res je, res, med menihi je mnogo lenuhov, pohotnežev in potepuhov. Na te kažejo s prsti izobraženi posvetnjaki. „Lenuhi ste in nerabni člani družbe, od tujih žuljev živite, nesramni berači ste.“ Toda — koliko jih je med menihi, ki so pobožni in ponižni, hrepeneči po samoti in prîsrčni molitvi! Na te se malokdo sklicuje, dà, zatajujejo jih in kako bi se ljudje čudili, ko bi jim dejal, da bo prišlo od teh tihih molilcev rešenje Rusije! Kajti v resnici, ti so se skrivaj pripravili „na dan in uro in mesec in leto.“ Zgled Kristov hranijo v svoji samoti slaven in nepokvarjen, v njegovi božanski čistosti in resnici, kakor so nam ga izporočili stari očetje, apostoli ter mučenci, in kadar bo čas zato, ga bodo postavili nasproti omahujoči resnici svetá. To je velika misel. Od vzhoda bo ta zvezda zopet vzžarela.

Tako jaz mislim o menihu in jeli to napačno in domišljavo? Le pogledjte na posvetnjake — in vso družbo, ki si domišlja, da stoji visoko nad ljudstvom božjim, ni li ta izpačila podobe božje in izkrivila njegove resnice? Izobraženci si prilaščajo zgolj znanost in v tej znanosti le to, kar je podvrženo čutom. Duhovni svet pa, plemenitejši del človekove narave, docela zatajujejo in izgnali so ga iz svoje srede z veseljem, dà, s sovraštvom. Svet je proglasil svobodo, posebno zadnje dni, kaj pa je ta svoboda drugega kot suženjstvo in samoumor? Svet govori: „Ti imaš potrebe, zato se nasiti, kajti iste pravice imaš kakor najbogatejši ljudje. Ne boj se, nasiti se in svoje potrebe le še povečuj.“ To je dandanašnji nauk svetá in v tem vidijo svobodo. In kaj je posledica te pravice, povečevati svoje težnje? Pri bogataših osamljenje in duševni samoumor, pri si-

romakih zavist in umor, kajti pravico so pač dali, niso pa dali sredstev, da se vse težnje utešijo. Zatrjujejo pač, da se bo svet polagoma zedinil in se razvil v bratovsko družbo s tem, da se bodo daljave izkrajšale in bo mogoče sporočati misli nadaleč. Toda, kdor pojmi svobodo v tem zmislu, da je povečavanje in hitro utešenje vseh teženj, ta izpridi človekovo naravo, kajti vzbudi v njej nebroj nespametnih želja, razvad in kapric. Gorjé, ne verujte v tako pobratenje človeštva! Sedaj žive samo zató, da se medseboj zavidajo, strežejo svoji pohoti in napuhu. Prirejati obede, voziti se na promenade, imeti ekipaže, visoka mesta in pokorne služabnike, tega vsega ljudje ne morejo pogrešati in celó življenje, čast in človekoljubje žrtvujejo, da uteše te nepremagljive želje; da, mnogi se sami končajo, ker vsega tega ne morejo doseči. Pri teh, ki niso bogati, se vrši isto in siromaki se omamljajo s požrešnostjo, če se jim ne posreči uživati finejših razvedril. Toda kmalu se bodo mesto z žganjem jeli opajati s krvjó, kajti k temu jih navajajo. Vprašam Vas, jeli tak človek prost? Poznal sem takega „borilca za naziranje“, ki mi je sam povedal, da ga je v ječi tako mučila prepoved kadenja, da bi bil kmalu opustil svoja „mnenja“, ako bi bil mogel za to ceno kupiti tobaka. In tak človek kriči: „Jaz se hočem boriti za človeštvo.“ Kako naj to izvrši, kakšne zmožnosti ima sploh zato? Morda je zmožen hitrega dejanja, ali vztrajnosti nima. In — čudno — namesto svobode so v suženjstvu in ne da bi gojili bratoljubje ter združili vse človeštvo, so ločeni in osamljeni. Zato med človeštvom vednobolj ugaša zavest, da stojimo vsi v službi človeštva, misli o bratstvu in tesni združitvi ni nikjer. V resnici — tej misli so se jeli že rogati, kajti, kakó naj potem strežemo svojim razvadam? Kaj naj tedaj počne tak suženj, ki živi zgolj za to, da zadovolji svoje potrebe? On je sam zase, kaj ima opraviti s skupnostjo? In tako daleč so zavozili, da so obogateli pri denarju, a so borni in brez veselja.

Drugače pa je z meniškim poklicom. Pokorščino, post in molitev zasmehujejo in vendar je le to edina pot do prave svobode. Odrečem se nepotrebnim željam, svojo egoistično in ponosno voljo bičam in jo ukrotim s pokorščino, z božjo pomočjo osvobodim svojega duhá in s tem dosežem dušno radost. Kdo je bolj sposoben, da postane nositelj velike misli in se napoti v svet, da ji služi, osamel bogataš ali pa ta, ki se je rešil

tiranstva, posesti in razvad? Menihu očitajo njegovo samoto. „Ti si se ločil od nas“, pravijo, „da se izveličaš med štirimi zidovi samostana; pozabil si pa služiti v bratstvu človeštvu“. Toda, le pogledjmo, kdo bolj marljivo izvršuje dejansko ljubezen do bližnjega. Osamelosti ni med nami, med njimi je; oni pa tega ne vidijo. Že odnekdaj so izšli iz naše srede tisti, ki so delali za ljudstvo, zakaj bi tega dandanes ne zmogli? Da — čisto taki ponižni in pobožni postivci in molčaki se bodo vzdignili in se posvetili velikemu delu. Iz ljudstva bo izšlo rešenje Rusije. Ruski samostan pa je odnekdaj bil ljudski. Če je ljudstvo osamljeno, smo osamljeni tudi mi. Ljudstvo je verno kakor mi in brezbožne sile, naj pohajajo iz še tako globokih src in ženijalnih duhov, ne bodo v Rusiji ničesar opravile. To pomnite. Ljudstvo se bo vzdignilo proti ateizmu, ga bo premagalo in Rusija bo ostala edina, pravoslavna. Spoštujte ljudstvo in negujte njegovo srce. V tihoti ga vzgajajte. To je vaša meniška naloga, kajti to ljudstvo nosi Boga v svojem srcu Bog bo osvobodil Rusijo, kajti dasi je nižje ljudstvo pokvarjeno in skoro nezmožno, da se odpove svojim grehom, vendar vé, da je njegov greh od ljudstva proklet in da slabo dela, kadar greši. In tako imá naše ljudstvo neomajno vero v resnico. Boga pripoznava, joče se. Toda z izobraženci je drugače. Ti si hočejo svoje življenje urediti s pomočjo vede in sicer brez Krista, ki so preje verovali vanj; že so oznanili, da zločina in greha ni. S svojega stališča imajo prav, ker, če Boga ni, kaj je potem zločin? V Evropi se ljudstvo že dviga s silo proti bogatašem, povsod ga ščuvajo njegovi voditelji, da preliva kri in uče ga, da je njegova jeza pravična. Toda prokleta naj bo njegova jeza, ker je neusmiljena . . . Očetje moji in bratje, ohranite ljudstvu vero. Ona ni prazni sen. Vse življenje me je prešinjala zavest o slavnem dostojanstvu našega ljudstva; videl sem ga ter se čudil; videl sem ga vzlic pregrešnosti in nazatnosti našega muhika. On ni suženj, dasi je bil dvesto let zasužnjen . . . Samo vera v človekovo duševno dostojanstvo je temelj enakosti in samo ta nauk bodo pri nas razumeli.“

Vseh zapiskov starca Sozime ni mogoče docela navajati. Vso njegovo naziranje preveva neizmeren optimizem. Temna mu je zemlja in blodne misli zemljanov, a vsekdar napolnjuje njegovo srce z radostjo zavest, da ljubi Krist vse stvarstvo in ga sam vodi do izpopolnjenja. Na zemlji se zdi, da vsi blodimo in če ne bi imeli

vsekdar pred očmi dragega obličja Kristovega, bi morali propasti.“ Dogma, na kateri temelji veseli optimizem starčev, je vera v tiste nevidne vezi, ki spajajo človeštvo z višjimi, nadnaravnimi svetovi. Kdor izgubi to vero, temu priseda življenje in jame ga sovražiti. Kajti življenje, ki ne išče izpopolnjenja in zveze z življenjem Božanstva, ni življenja vredno.

Še bolj pa dviga učenca Kristovega zavest, da je moč vere in ljubezni nepremagljiva in zmagoslavna. Tu se zopet vrača ideja o solidarnosti človeštva v grehu in kreposti. Nihče naj se ne prevzame in naj grešnikov ne obsoja. Navadno je tudi pravičnik kriv, da je toliko teme okoli njega. Greh bližnjega mu ni tuj, zvezan je z njim. Za grehe drugih se pokôri, pretrpi vse muke, kakor da bi bil ti sam grešnik, pa se bo tvoje srce umirilo, uvidel boš, da si ti sam kriv, kajti lahko bi se bil pred zločinci svetil kot edini čisti, pa ti jim nisi bil svetel zgled. Če bi se bil svetil, bi bila tvoja luč razsvetljevala drugim pot in tisti, ki je izvršil zlodejstvo, bi ga bil morda v tvoji luči opustil.“ Tudi odrešenje, izveličanje, regeneracija mu je v prvi vrsti socialen problem. Posameznik nima sam v sebi sile, da se izpreobrne in se izpopolni, treba mu je Bogá, prerokov, svetnikov in družbe. Proces očiščevanja je počasen, a gotov. En sam greh ima neizmerne posledice, ena sama dobra beseda, eno samo plemenito dejanje rodi nebroj še boljših, četudi morda dozori šele pri poznih rodovih.

„Če pa se svetiš pred drugimi, in spoznaš, da se ljudje v tvoji luči ne očiščujejo in preobrazujejo, vztrajaj in ne dvomi nad močjo nebeške luči v tebi; veruj, da se bodo, če ne sedaj, pa pozneje kdaj rešili. In če se tudi pozneje ne, se bodo izveličali njihovi sinovi, kajti tvoja luč ne bo ugasnila, če tudi umreš. Pravičnik leže k počitku, luč njegova pa ostane. Saj se vsi šele spokore po smrti izpreobrniteljevi. Človeštvo ne časti svojih prerokov, ampak jih sramoti, mučenike pa ljubijo ljudje. Ti delaš za celoto, deluješ za prihodnji rod.“ Na tem svetovnem naziranju sloni starčeva ljubezen.

* * *

Tesna notranja vez spaja „Brate Karamasov“ s Fogazzarovim „Santo“.1) Časovno ločeni in zelo različni po snovi, se ujemata

1) Antonio Fogazzaro: Il Santo. 21^o Migliaio. Milano, Baldini 1906.

obe deli v vodilni ideji. Tudi junak „Santa“ je svetnik, ki teži za istimi ideali, kakor starec Sozima in njegov angeljskočisti učenc Aljoša. Toda Piero Maironi je psihološko vse drugačno zasnovan in sredstva, s katerimi hoče reformirati družbo, so vsa drugačna kakor starčeva. Piero Maironi je modern, reformni svetnik, svetnik lajikov in aristokratov, slikan z vso fineso, medla, navidezna kopija Frančiška Saleškega in Asiškega, toda menj univerzalen, menj ljudski, menj živ in ljubeč kakor pobožni ruski menih. Starec Dostojevskega je podoba, zajeta iz življenja, dasi zelo idealizovana, Fogazzarov „Santo“ je liki podoba svetnikova, ki je vsa zlata in dostojanstvena, naslikana na mozaiku, a pogreša življenja. Piero Maironi je tendenčni svetnik, produkt moderne kulture, nejasen v svojih ciljih in velika podoba starčeva ga povsem in povsod otemnjuje.

Bogati aristokrat Piero Maironi je nekdanj živel v razkošju. Soproga mu je zblaznela. Zaljubil se je v Jeanne Desalle, prostomiseln in inteligentno damo in se ves vdal grehu in sli. Na smrtni postelji pa se vrne njegovi ženi razum, ona izpreobrne moža in ta se udinga v nekem samostanu za preprostega delavca; menih Don Clemente — najlepša podoba v celém romanu — mu postane duhovni voditelj in z njegovo pomočjo se Maironi povzpne do visoke stopinje svetosti. Potem se vrne v svet, živi preprosto, pridobiva ljudstvo za Krista, pride v kroge, ki se bavijo z versko-filozofskimi vedami, zopet vidi svojo nekdanjo ljubimko, ki ga še vedno blazno in vdano ljubi, sklene moliti in delovati za njeno izpreobrnitev, roma v Rim, ondi razkrije papežu svoje misli, kako naj se reformira Cerkev in umre kot svetnik. Na smrtni postelji ga poseti Jeanne Desalle, on ji ponudi križ, ki ga ta vroče poljubi. Roman konča, ne da bi se izpreobrnitev Jeanina delj razvijala: roman je v umetniškem oziru mnogo popolnejši kakor v snovnem.

Duša Sozime je preprosta, a bogata, Piero Maironi je zelo kompliciran značaj vendar je v njem ena sama dominantna. Jeanne Desalle, užaljena v svoji ljubezni, ga je izpočetka sodila pristransko, vendar je mnogo resnice v njeni sodbi: „Piero Maironi . . . ni zmožen dela, neodločen in občuten liki ženska, nima moškega kritičnega duha, da bi presojeval svojo mistično histeričnost . . . On je bil nekdanj preveč senzualen . . . njegova vera bolj temelji v čustvu kot v umu.“ Piero Maironi je v resnici vzvišenejši nego ga slikajo te besede, da — Fogazzaro ga ponekod slika popolnoma

očiščenega, vendar nekaj nejasnega, ženskega in sanjavega spremlja svetnika do groba. Maironi in Sozima se ravno tu najbolj razlikujeta; Maironi je vzlic vsem reformnim idejam veliko bolj pasiven nego starec; sprejema vase vse vtise, je dovtizen za vsa razpoloženja v svoji okolici, odvisen od različnih „občutji“ (Stimmungen), zelo senzitiven. Ekstremi v njegovi duši se dolgo ne izravnajo, v njegovi fantaziji se vrsti podoba za podobo („fervere delle immaginazioni“), njegov notranji mir je kupljen za drago ceno hudih dušnih bojev, njegov misticizem nalahko panteistično nadahnen, njegova duša polna vizij.

Starčeva kontemplativnost sloni na solidnem intelektualnem temelju, Maironijeva je sad čustvenega mističnega razpoloženja. Starec govori le enkrat o „ekstazi ljubezni do vsega stvarstva“, Maironi živi vseskozi v večalimenj izrazitem zamaknjenju. Starec globoko pozna svet in sebe, Maironi se bavi bolj s seboj, z analizo svoje psihe; starčeva duša je dovršena, v Maironiju se proces posvečevanje še vrši. Res je, da Maironi oznanjuje reformno misel ljudstvu, papežu in izobraženstvu, toda povsod stopajo v ospredje njegovi nazori, on svojo misel z vso ponižnostjo vsem oktroira; starec pa je veliko bolj univerzalen in vsestranski: on pozna ljudsko dušo, jo iskreno ljubi, se ljubeče vmisli vanjo in izvabi iz nje same, kar je plemenitega: „ljubo obličje Gospodovo“ povsod išče in tudi skoro povsod najde. Maironi je aristokrat, dasi blagoslavlja ljudstvo — sam ne čuti, kako malo je vkoreninjen v ljudski duši. Nekaj rezerviranega se ga drži, ljudstvo ga silno ljubi, a ga le malo razume: privlačuje ga njegova čistost in nemadeževanost, za njegove misli pa se ne more ogreti. Tu moram še pripomniti, da pisatelj vsled tendence romana svetniku marsikaj prideva, kar se iz svetnikove individualnosti same, kakor je sicer orisana, ne da izvajati; ljudstvo sledi Pieru Maironiju zato, ker je Fogazzaro tako hotel in nameraval; kako naj bi drugače naslikal modernega reformnega katoličana svetnika? Če mu sledi ljudstvo, je eo ipso dokazano, da ima reformni svetnik prav. In ta dokaz je zelo poceni. Značilno za Maironija je, da mu najpreje napolnjuje dušo misel na izpreobrnitev Jeane Desalle, nekdanje ljubimke, da so temu delu posvečene njegove najgloblje misli, dočim je starec Sozima izpočetka pojmoval svojo nalogo bolj obsežno. Prvi stadij starčevega izpreobrnjenja označuje temeljna misel, o razmerju med gospodarji

in služabniki, misel, naj vsak vsakemu služi in naj ljubezen izravna razliko med višjimi in nižjimi. O tem je otec Sozima najpreje premišljeval.

Naj preidem do idejnega sestava Fogazzorovega svetnika. Tem idejam naljubo je tudi „Santo“ napisan — Piero Maironi je prorok reformnega katoličanstva. Pravzaprav je „Santo“ in karnacija idej učenjaka, filozofa Giovanni Selve in kroga, ki se zbira okoli slednjega. Ti katoličani čutijo potrebo prenovljenja družbe. Ta se jim zdi le mogoča, če se prenovi cerkev. Njihove reformne ideje so zelo splošne, nedoločene in jedro stvari le malo tangirajo. Knjiga me ravno zaradi teh običajnih fraz ni zadovoljila. Giovanni Selva, obenem mistik in „intelektualist“, moli zgolj duhovno in notranje; čuti, ki ga pri tem obidejo, so „spoštovanje in tiha žalost, misli, ki se ne izrekajo, misli negotove prihodnosti.“ Primum movens njegovega poleta je bila globoka ljubezen do lastne soproge, plemenite in fine Marije d' Arxel. Svoje erotično čustvo je poizkušal povzdigniti do višje stopinje, hotel ga je spraviti v sklad z ljubeznijo do Boga. Reforma cerkve je njegova življenjska naloga; da jo doseže, zbira okoli sebe duhovnike in lajike, piše filozofske knjige in si prizadeva, da pridobi somišljenikov. Kje naj začne s preosnovo, sam ne ve, ne vedó pa tega niti njegovi prijatelji niti „Santo“. Giovanni Selva hoče „intelektualno akcijo“, pater Salvati pa meni, da je treba moralne reforme. Minucci je ves vtopljen v misel, da se bo izvršila cela „verska transformacija“, da bo vera postala bolj „intenzivna“, čimbolj se bo zmanjšala njena „ekstenzivnost“, skratka: ves ta reformni krog misli mnogo lepega, a se lovi za negotovimi cilji, problema se pa nihče ne dotakne tam, kjer bi se dal razvozlati. Najbolj zadene vse njihove težnje in ideje abbé Marinier z besedami: „C'est beau, mais ce n'est pas logique.“ Vsem se zdi, da tiči zlò v nasprotstvih med „spremenljivimi elementi“ v cerkvi in „nespremenljivimi božanstvenimi“, toda kateri so ti elementi, o tem si niso nikakor jasni.

„Santo“ je oznanjevalec njihovih idej. Njihova stremljenja združuje s svojo svetostjo. V mestecu Jenne, kjer slovi med preprostim ljudstvom kot čudodelnik, razodene svoje misli ljudstvu. Lepe so te misli, a za preprosto ljudsko dušo niso tolažilne. Vse drugače občuje z ljudstvom starec Sozima. Piero Maironi zahteva od ljudstva „ponotrevanja“ vere, starec najde tudi v zunanji

molitvi in naivni veri v čudeže zlata zrnca ljudske duše in njegove otroške ljubezni do Boga in vsega plemenitega. Starec razveseljuje srce mužikovo z legendo o Alekseju, svetniku božjem. Maironi podcenjuje legendo in čudež. Otec Sozima koplje dragocene zaklade tudi iz ljudskega srca, Piero Maironi samo iz lastnega.

Ta individualistiška poteza v značaju Fogazzarovega „Svetnika“ nam pojasnjuje drugo potezo v njegovem značaju: on veliko bolj ceni in ljubi cerkev, kakor si jo je zasnoval sam v svojem umu, kakor že obstoječo. Starcu je obstoječa cerkev in hierarhija vse. Maironi nima tega globokega zmisla za kolektivnost, dasi večkrat poudarja avtoriteto hierarhije. V VII. poglavju Fogazzarovega romana namiguje „Santo“, kaj misli o cerkvi in te misli so kaj malo precizne. Zdi se mu, da v cerkvi, ki je občestvo vseh kristjanov, svečeništva in lajkov, delujeta dva principa: *tradicionalni element*, „oficielna teologija“, vodilne misli, ki so večalimenj vtelesene v hierarhiji, in *tajni element*, ki živi na dnu srca vsakogar, naziranja, ki se neprestano menjavajo in se prilagodujejo izkušnjam življenja. Tajni element reagira proti tradiciji. Te mistične sile, ki takorekoč tvorijo prehod med naravo in nadnaravo, posredujejo neposredno med Bogom in človekom, so regulativ, pravec vodilnih misli in oficialnih naziranj cerkve; Maironi jih imenuje nasproti konservativnemu elementu „neizčrpljiv zaklad božanstvene resnice“. „Santo“ pravi, da ima cerkev, ki spaja v sebi obadva ta elementa, neumrjočega Krista bolj v svojem srcu kakor na ustih, zato se cerkev ne postara in ne izgine. Zato meni Maironi, da je postranska stvar misliti n. pr. na avtentičnost IV. evangelija ali pa na to, jeli prorok Izaija zares avtor tistih prerokov, ki mu jih pripisujejo. Dekreti indeksa in svetega Oficija ne morejo motiti srčnega miru tistemu, ki sprejme Krista v svetem zakramentu. Seveda so izvajanja Maironijeva pogrešena. Ako so v cerkvi res spojeni vsi elementi, tudi taki, ki si nasprotujejo, potem je pač vseeno, kaj si kdo misli o avtorju IV. evangelija. Toda, kaj je kriterij za resničnost tega mističnega drugega elementa, ki se stavlja v nasprotje s tradicijo ali pa jo modificira? Ako kak tak element večalimenj nasprotuje določbam sv. Oficija, je li res še cerkvena prvina mističkega telesa Kristovega? In — ali so dopustni elementi, ki naj bodo pravec dogmam? Če pa ne gre za dogme, čemu govori Maironi o Izaiju preroku? Tu tiči hiba

Maironovih idej; njegovo krščanstvo je zgolj čustveno; toda, kaj je krščanstvo, če ni tudi umsko utemeljena njegova resničnost? In zato si mora vsakdo tudi gledé Izaije, ki je oznanjeval Kristovo kraljestvo in njegov prihod, biti najasnejši; ravnotako glede dekretov indeksa. Fogazzarov „Santo“ ponekod zataji umsko utemeljitev krščanskega svetovnega naziranja. Ker preveč koncedira moderni vedi in kulturi, zato skuša povzdigovati etično moč krščanstva, ki je vzvišena nad vsemi ugovori. To pa se pravi rešiti problem le na pol in izogniti se najtežjemu vprašanju.

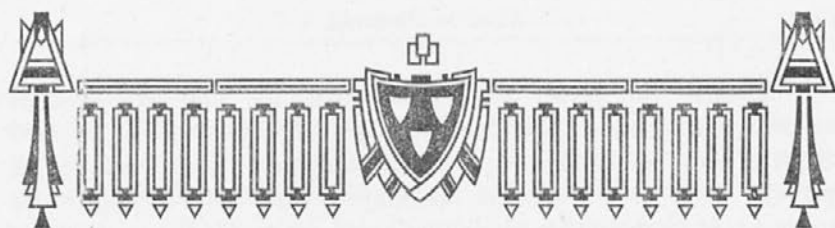
Še manj razreši Maironi vprašanje o reformi cerkve v pogovoru, ki ga ima s papežem. (VII. pogl.) Razpravlja o stvareh, ki niso bistvenega pomena, kjer pa se dotakne temeljnih idej, postane dvoumen in nejasen. Ker je v razgovoru „Svetnika“ s papežem osredotočena vsa tendenca Fogazzarovega romana, ker tu tiči in izvira njena maksima z vsemi svojimi opravičenimi in neopravičenimi momenti, naj razgovor nakratko analiziram. Maironi pravi svetemu očetu, da razjeda cerkev „duh laži“. „Krist je dejal: Jaz sem resnica, toda mnogo jih je v cerkvi, tudi takih, ki so pobožni in dobri, mnogo jih je, ki razločujejo v svojem sreču med resnico in resnico, nimajo spoštovanja do resnice, ki jo nazivljejo neverno, se bojé, da ne bi resnica premagala resnice, stavljajo Boga v nasprotje z Bogom samim, temò ljubijo bolj kakor luč, da takó zagospodujejo nad ljútvom. Imenujejo se vernike in ne pojmiyo, da je njihova vera borna in skromna, tuja duha apostola, ki je „vse preiskoval“ (scrutans omnia). Obožujejo mrtvo črko, hočejo prisiliti odrasle, da se nasitijo z otroško hrano, ne razumejo, da si mora človek predstavljati neskončnega in neizpremenljivega Boga vedno bolj popolno, izpopolnjevatí neprestano idejo o Bogu in o vsem božjem razodetju Dandanes je malo kristjanov, ki vedó, da vera v prvi vrsti ne obstoji v tem, da se um ukloni gotovim verskim formulam, temveč je v prvi vrsti delovanje in življenje po božji resnici. Ta resnična vera je več nego izpolnjevanje negativnih verskih dolžnosti in poslušnost nasproti cerkveni avtoriteti“ . . . Piero Maironi je otrok svojega časa. Tu se vidi, kakó malo kritičnega duha je v njem in kakó pojema njegova logika pred vtisi, ki jih je v njem zapustila moderna kultura, odtujena pozitivnim verskim sestavom in nagnjena k versko-etičnemu misticizmu. Cerkev ne loči resnice od resnice,

ampak svoja načela od nasprotnih, ki ne morejo biti resnična, ker uničujejo, ako se uveljavijo pojem krščanske, vidne cerkve in religije, ki sloni na razodetju. Načela je razložil že Krist sam. „Veni gladium mittere in terram.“ Veda zelo pripomore, da si o Bogu ustvarjamo vedno lepšo in obsežnejšo idejo, toda ta veda mora biti v skladu z načeli, ki so za obstoj cerkve vitalna. Res je, da religioznost ne obstoji zgolj v umskem pripoznavanju resnice, toda vera, ki tega solidnega intelektualnega temelja nima, ni svetovni nazor in zato tudi ne more dati določene in prave etične direktive. Ostale reformne ideje Maironijeve so premalenkostne, da bi o njih obširno razpravljali. Znana Ehrhardova knjiga o cerkvi v XX. stoletju je šla stvari veliko bolj na dnò kakor Fogazzarov roman.

Ko Maironi umira, govori zbranim častivcem in učencem lepe, vzvišene besede. Slog tekmuje z mislijo samo, umetniška lepota z naziranjem, končno pa odložiš knjigo, v duši pa ti je še bolj mučno kakor preje. Povesti o čestitljivem starcu Sozimi ni mogoče čitati, da te ne bi dvignil polet njegovih idej do onega jasnega mirú, ki ožarjuje podobo starčevo, vsaka beseda njegova vzbudi v tvoji duši soroden akord in te vneme. Fogazzarovo delo občuduješ liki dragoceno umetnino, ki je dovršena, a nima stika s tvojimi bolečinami in težnjami. Njena doktrinarnost odbija, svetost njenega junaka gré mimo tebe, a v duši se ti ne nastani. Če bodo te vrstice pripomogle k temu, da se bolj seznanimo z deli Dostojevskega, ki je v „Bratih Karamasov“ ideal svetosti naslikal popolneje in lepše nego Fogazzaro s svojim „Svetnikom“, z deli velikega Slovana Rusa Dostojevskega, čigar jubilej smo nedavno obhajali († 9. 2. 1881), sem dosegel svoj namen.

Franc Terseglav.





Lamennais.

Zgodovinske refleksije o novejših cerkvenih in političkih strujah.

Kdor zasleduje pojave in struje modernega življenja, bodisi na političkem in socialnem polju ali pa na polju duševne kulture in jim hoče določiti njih postanek in izvor, bode moral poseči nazaj v čase francoske revolucije. Po pravici pričenjajo z njo zgodovinarji novo dobo svetovne povestnice. Povzročila nam je popoln preobrat javnega življenja, v politiki z idejo parlamentarizma, republikanizma in demokracije, v socialnem oziru z idejo gospodarskega liberalizma in socializma, v vednosti s popolno emancipacijo od Boga in božjega razodetja. Ali se je potem čuditi, da so prav te ideje vplivale več ali manj tudi na cerkvene kroge, na versko življenje in cerkveno politiko najnovejšega časa, in da so se pod njih vplivom razvile nove oblike, nove smeri, ki jih označujemo z imenom krščanska demokracija, krščanski socializem i. t. d.? Celó politička organizacija katoličanov s katoliškim časnikařtvom in razvitim društvenim življenjem vred je le nujna posledica novih razmer. In kdor bode hotel pisati zgodovino katoliškega gibanja v 19. in 20. stoletju, tudi tisti bode moral poseči nazaj v prva desetletja prejšnjega stoletja, ko se je v odporu proti brezverski revoluciji razvilo novo versko in cerkveno življenje, a deloma pod njenim vplivom na drugačnem temelju kakor nekdanj.

S tem je dovolj označen pomen te razprave. Doba, ki jo hočem tu vpoštevati, se imenuje doba verske restavracije. Prve njene pojave opazujemo na Francoskem, kjer je nekaj odličnih mož dvignilo prapor krščanski in s svojimi spisi vnelo katoliško samozavest in navdušenje za verske ideale skoraj po vsej Evropi.

Voditelj jim je bil dokaj časa mož, čigar ime sem postavil na čelo temu članku. Njegova usoda je sicer žalostna. Saj je umrl razprt s cerkvijo. A tu ne gre toliko za njegovo osebo, temveč za gibanje, ki je je on započel, za ideje, ki so izšle iz njegovega kroga in ki še dandanes obvladujejo naše javno življenje. Pravkar se je izvršila na Francoskem ločitev cerkve od države. Lamennais je bil prvi izmed katoličanov, ki jo je napovedal in jo zagovarjal, seveda v drugačnem zmislu, kakor jo je sedaj izvršila vladajoča prostožidarska klika. Ob tem važnem dogodku nekaj zgodovinskih podatkov!

I.

Doba, ko je Lamennais javno nastopil, je mnogo dobrega obetala za verski preporod na Francoskem in po drugih deželah. Revolucija je bila ukročena, Napoleonovo nasilstvo strto, stari red se je zopet povrnil v deželo in z njim se je tudi vzbudilo neodoljivo hrepenenje po Bogu in razodeti resnici. *Chateaubriand* je oznanoval svojim rojakom vzvišenost krščanskega naziranja v svojem delu „Genie du Christianisme“, *De Maistre* jim govoril o poslanstvu cerkve in papeštva („Du Pape“), *Bonald* jih vnmal s svojimi političnimi in modroslovnimi spisi. Bolj kakor kdaj prej je bilo javno mnenje na Francoskem naklonjeno cerkvi in njenim naukom. Tu je vzšla nova blesteča zvezda na obzorju Francoskem — *Felicité Robert de Lamennais*.

Lamennais je bil rodomec Bretonec kakor *Chateaubriand*. Luč sveta je zagledal v malem mestecu St. Malò leta 1782. Ker je že zgodaj osirotel, ga je vzel stric k sebi v pouk in ga učil latinščine, grščine in francoščine. A žal, da je premalo pazil na vzgojo svojega varovanca. Mladi Feliks je hlastno čital vse, kar mu je prišlo v roke: pesnike in filozofe, romane in brezverske zisteme. Njegov ljubljenec je bil zlasti Rousseau, čigar nazori so se mu najgloblje vtisnili v srce. Od tega pisatelja se je Lamennais navzel onega socialnega naziranja, ki se pojavlja v vseh njegovih spisih in ki ga je usposobilo, da je pozneje bistroumno zasledoval in presojal vse pojave javnega življenja. A ni se čuditi, da je ob takih knjigah izgubil vso vero. Ko je bilo treba iti k prvemu svetemu obhajilu, se je deček uprl, češ, da ima dvome o tej katoliški dogmi. Zdaj se je zavzel zanj starejši brat Jean Marie, učen in pobožen duhovnik, ki je takrat opravljal službo vikarja v St. Malo. Pod nje-

govim blagodejnim vplivom so se umirili viharji izkušnjav in dvomov v srcu Feliksovem. Leta 1804. se je spreobrnil in na lastno zahtevo prejel sveto obhajilo, že 22 let star. Zdaj se je lotil krščanskih modroslovnih del in apologetičskih spisov. Bratova zasluga je, da je vnel nadarjenega in duhovitega Feliksa za obrambo vere in cerkve. Delovala sta najprej skupaj v kolegiju, ki ga je osnoval Jean Marie v St. Malo, za izobrazbo duhovskega naraščaja. Ko je pa Napoleon dal kolegij zapreti, sta šla brata na očetovsko posestvo v „La Chesnay“ in tu v samoti izdala prve apologetičske spise: „Refleksije o razmerah cerkve na Francoskem“ („Reflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVIII^e siècle et sur sa situation actuelle“) in pa „Cerkvena tradicija o nameščanju škofov“ („La tradition de l'église sur l'institution des évêques“). To so bili prvi pozivi na francoske katoličane, da se vzdramijo iz nebrižnosti in si pribore boljših časov, prvi uničujoči udarci na suženjske sponse, v katere sta bila vkovala katoliško cerkev brezverska revolucija in Napoleonovo nasilstvo.

V prvem spisu, ki je izšel l. 1808, razgrinjata brata temno podobo tedanjih cerkvenih razmer na Francoskem: žalostne posledice kalvinizma in janzenizma, Diderotove enciklopedije in Holbachove brezverske šole, propast verskega mišljenja in življenja koncem 18. stoletja; a oznanujeta tudi potrebo cerkvene preosnove po provincialnih koncilih in škofijskih sinodah, skupnem življenju duhovstva, misijonih za ljudstvo in vzgoji mladine v verskih šolah. — Vsa poznejša katoliška akcija, ki se je na Francoskem izvršila tekom 19. stoletja, je v glavnih obrisih že načrtana v tem prvem Lamennejevem delu.¹⁾ — Še pomenljivejši je drugi spis: „Tradicija o nameščanju škofov“, ki je bil natisnjen l. 1814 v treh zvezkih. To delo je bilo zlasti naperjeno proti galikanizmu, ki je izkušal tekom 17. in 18. stoletja cerkev na Francoskem odtrgati od Rima, pa jo je skoraj popolnoma izročil samovoljnosti svetnih vladarjev. Nasproti janzenistiškim in galikansko-jožefinskim naukom sta brata v tem delu z obsežnim zgodovinskim gradivom dokazovala, da le papežu pristoji pravica nastavljeti škofove, ker ima oblast čez vso cerkev, in sta že takrat poudarjala njegovo osebno nezmotljivost. Ta knjiga znači začetek hudega boja proti galikanizmu, ki ga je moral Lamennais pozneje skoraj sam izvojevati, ki mu

¹⁾ Spuller: Lamennais. Etude d'histoire politique et religieuse pag. 49.

je nakopal strastnih nasprotnikov, a tudi pripravil končno zmago rimskim načelom na vatikanskem cerkvenem zboru.¹⁾

Žal, da je v teh letih Lamennais storil korak, ki ga je pozneje imenoval najusodnejšega v svojem življenju. Postal je duhovnik – brez poklica. V starosti 29 let je prejel v Rennes tonzuro in nižje redove. A takoj so se mu pojavili najhujši dvomi in boji o sposobnosti za stan, ki si ga je nameraval izbrati. Treba je bilo odločnega prigovarjanja od brata in prijateljev, da se je pet let pozneje l. 1816 dal posvetiti v mašnika. Pisma iz te dobe sicer pričajo, da je dolžnosti svojega poklica smatral resnimi, a tudi dokazujejo, kako nesrečnega se je čutil v njem.

Zdaj je Lamennais živel nekaj časa v Parizu ob pičem zaslužku, ki so mu ga donašali časnikarski članki, in pripravljal delo, ki mu je imelo naenkrat pridobiti evropski sloves. To delo je bilo „Essai sur l'indifference en matiere de la religion“ („Razprava o brezbriznosti v verskih zadevah“).

Leta 1817. je izšel prvi zvezek. Vse je občudovalo duhovite misli, krasen slog novega apologeta. Vse francosko razumništvo je stalo pod mogočnim vtisom njegovega dela. V kratkem času je bilo 40.000 izvodov razprodanih; kmalu so je začeli prevajati v razne evropske jezike. Lamenneja pa so primerjali najslavnejšim cerkvenim očetom: Origenu in Avguštinu. Ta knjiga, pravi naj novejši njegov biograf, je naznanila cerkvi enega izmed največjih modernih apologetov, Franciji pa enega izmed najznamenitejših njenih pisateljev.²⁾

In njena vsebina? Ne gre je smatrati za teološko delo, še manj za metafiziško, temuč pred vsem za delo krščanskega sociologa. – Brezbriznost, ki jo pobija pisatelj „Eseja“ je zistematiško brezverstvo, ki se hkrati javlja kot modroslovni nauk in politiško načelo. Tej brezbriznosti pripisuje Lamennais ves socialni nered, vse krize tedanje francoske družbe. Indiferentiste deli v tri razrede: Prvo skupino tvorijo oni, ki imajo religijo zgolj za politiško ustanovo, da morejo ž njo lažje ljudstvo krotiti (ateisti). Drugi priznavajo potrebo neke naravne religije, a zametujejo božje razodetje (deisti, Rousseau). Tretji verujejo v nadnaravno religijo,

¹⁾ Bautard: Lamennais, sa vie et ses doctrines str. 92.

²⁾ Bautard o. c. str. 148.

a tajé mnoge nje bistvene dogme (protestanti). Vsem tem dokazuje Lamennais z železno logiko njih nedoslednost, dvoumno ravnanje, ki si samo sebi nasprotuje. — V drugem delu slika pisatelj z vso vnemo lepoto krščanstva. Družbi, ki je osnovana na brezverskih filozofskih načelih, stavi nasproti družbo, ki temelji na religiji. Tu, ko razpravlja o socialnem vprašanju, se giblje Lamennais na svojem lastnem terènu in razvija vso svojo moč, ves svoj talent, dočim niso na istem višku poglavja, kjer se dotika bogoslovnih ali metafiziških vprašanj.

Ko je izšel prvi del „Eseja“, mu je svetoval neki prijatelj, naj izrednega uspeha, ki ga je dosegel, nikar ne slabi s tem, da bi izdal kako manj popolno delo. A Lamennais je imel polno glavo misli in načrtov, ki so silili na dan. Predvsem je hotel podati neko teoretiško podlago za svojo nazore o religiji, o avtoriteti cerkve in papeštva in o pomenu družbe za umstveni in politiški red.

Čez dve leti je prišel na svetlo drugi del „Eseja“. Mnogi so bili razočarani, ko so vzeli knjigo v roke. Mesto ognjevitte apologije — modroslovnih problemi, mesto krasnega vznešenega sloga — suhoparni znanstveni dokazi. Vendar je knjiga za razumevanje Lamennejevih nazorov velike važnosti.

Problem, ki ga Lamennais rešuje v drugem delu „Eseja“ je izmed najtemnejših vse filozofije, namreč problem o gotovosti (izvestnosti) človeškega spoznanja. Na vprašanje, kaj more človek sam od sebe spoznati in vedeti, odgovarja pisatelj: ničesar. Pamet posameznika (individualni razum) nikdar ne more zagotovo vedeti, je li tisto, kar potom čutov zaznava, resnično ali ne. Šele s tem, če se v svojem zaznavanju, v svojih sodbah zлага s zaznavanjem in sodbo kakega drugega, ima nekaj jamstva za gotovost. In čim več ljudi se strinja glede posameznih točk, tem večja je gotovost. Kriterij resnice je torej splošna človeška sodba, katero imenuje Lamennais „sens commun“, „raison general“.

Ni treba menda tu na dolgo in široko razkladati, da so Lamennejeva izvajanja napačna. „Sens commun“ ne more biti edini pravec resnice, ker se mnenje ljudi izpreminja in se dobe skoraj v vseh dobah splošne zmote n. pr. politeizem. Tudi ni razvidno, zakaj bi človek v zvezi z drugimi bil sposoben za spoznanje resnice, ako je vsakdo sam zase nesposoben. A Lamennais se je tako tesno oklenil svojega zistema, da ni dopustil nikakega ugovora.

Imel je svoj zistem za edino možno sredstvo, da uspešno brani vero in cerkev. Katoliška cerkev, ki uči le to, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est“ je v verskih zadevah edina zastopnica prave tradicije, in papež, ki je glasnik tega splošnega prepričanja, je nezmotljiv. — Zlasti je Lamennais menil, da je zadel brezverski filozofiji smrtni udarec. Vse zlo izvira po njegovem iz tega, da se smatra človeška pamet za neodvisno sodnico, da ne priznava nad seboj nikake avtoritete. Protestantizem je vpeljal to naziranje v religijo, Descartes pa v filozofijo. To prevzetno pamet, pravi v nekem pismu, je treba napasti na njenem prestolu, jo ukloniti in prisiliti, da moli „Credo“ do zadnjega zloga.¹⁾ Zato je individualizmu Cartezijevemu nasproti postavil svoj „sens commun“ kot edini vir resnice.

Prvotni nagibi, ki so vodili Lamenneja pri sestavi svojega zistema so bili pa vsekako sociološki. „Zakaj gre?“ vprašuje v predgovoru k drugemu delu „Eseja“. „Za preosnovno politiške družbe s pomočjo verske družbe.“ Opiraje se na svoje nazore o gotovosti človeškega spoznanja pride namreč do zaključka: „Ni je avtoritete, ni je gotovosti kakor v družbi.“ Ker je družba nositeljica resnic od Boga samega ji razodetih (tradicionalizem), jo je treba poslušati, kadar govori, ji verovati, kadar kaj zatrjuje, jo ubogati, kadar kaj zapoveduje.²⁾ To je demokračsko načelo Lamennejeve filozofije, na katero je pozneje oprl vse svoje politiško delovanje.

Drugi del „Eseja“ sicer ni vzbudil v javnosti tolike pozornosti kakor prvi, a našel je tem več odpora. Francoskim bogoslovcem ni ugajal novi način obrambe verskih resnic. Tembolj se jim je zdel sumljiv, ker je njegov avtor popolnoma zavrgel stari skolastiški sistem, češ, da ne zadostuje več za naše čase, in je uspeha pričakoval le od svoje filozofije. Kmalu se je pojavila med duhovstvom in škofi proti njemu huda opozicija; brezpogojno so se oklenili Lamennejevih naukov in jih branili le nekateri mlajši duhovniki, tako: abé de Salinis, Gerbet in Rohrbacher. Rim se v ta razpor ni vtikal in je pripustil, da se potem znanstvene preiskave nazori pojasné in razbistré. Značilno pa je, da je že takrat Lamennais hotel pridobiti svoji filozofiji

¹⁾ Bautard o. c. str. 195.

²⁾ Bautard o. c. str. 201.

neko potrjenje apostolske stolice in jo v ta namen predložiti njeni razsodbi. S težavo ga je odvrnil od te namere Montalembert.

V letih, ko se je Lamennais pečal s spisavanjem „Eseja“, je bival v nekem zavodu, kjer so se vzgajale hčerke francoskih plemičev („Institut royal de Marie Therese“). Tu je imel dovolj časa za študije in pisateljevanje. Zato je v letih 1817–1824 izdal še več drugih del politiške in asketiške vsebine, med njimi zlasti klasiški prevod Tomaža Kempčana: „L'Imitation de Jesus Christ“ (Hoja za Kristusom), ki mu je dodal krasne refleksije. Ta knjižica je do Lamennejeve smrti izšla že v tridesetih izdajah in devet let pozneje jih je bilo že 56. Hkratu je sodeloval pri nekaterih katoliških listih: „Conservateur“, „Drapeau blanc“, „Quotidienne“.¹⁾

Leta 1824. je potoval v Rim, kjer so ga sprejeli z velikim odlikovanjem. Papež Leon XII. mu je ponudil bivališče v rimskem kolegiju in mu trikrat dovolil avdienco. Ko je bil v konzistoriju z dne 21. marca 1825. imenovan neki kardinal „in petto“, so bili Francozi prepričani, da ni ta nihče drugi kakor njihov Lamennais. Vendar ni nikakih dokazov za to. Pač pa so v Rimu večkrat hoteli dati Lamenneju kak kanonikat ali pa službo knjižničarja, da bi ga preskrbeli.²⁾

II.

Že prvo bivanje v Rimu označuje v Lamennejevem življenju in razvoju važen mejnik. Doslej je bil Lamennais zgolj apologetiški pisatelj in časnikar, odslej je nastopil kot organizator in voditelj politiške stranke.

Novo ustavno življenje z jasno izraženo demokratiško tendenco, ki se je pod vplivom francoske revolucije pričelo razvijati po raznih evropskih deželah, je nujno zahtevalo nov način obrambe cerkvenih pravic. Ko so se majali temelji absolutizma in niso več vladarji narekovali podložnim narodom svoje volje, je bilo zaman od njih pričakovati pomoči in rešitve iz velike krize, ki je pretila porušiti prestol in oltar. Treba je bilo iskati opore v ljudstvu in je združevati v obrambo onih svetinj, ki so morale biti trajni temelj vsake družabne organizacije. Tako so nastale stranke s katoliškim programom, tako je nastal „politiški katolicizem“.

¹⁾ Bautard o. c. str. 227. sl.

²⁾ O tem Pfülf S. J.: Lamennais Höhe und Sturz. (Stimmen aus Maria Laach 1898. str. 292.)

Prve take organizacije so se pojavile na Irskem in v Belgiji, kjer so bili katoličani najbolj tlačeni od protestantskih vlad. Na Irskem se je boril v letih 1820 – 1840. sloviti O' Connel s svojo „Chatolic Association“ za versko in narodno svobodo svojega naroda, v Belgiji pa je prišlo leta 1830. do ločitve od protestantske Holandije in do proklamacije verske svobode, ki je zlasti Montalembertu veljala za vzor, za katerim naj stremijo vsi katoličani 19. stoletja.¹⁾

Kakor je bil potreben odpor tlačanih katoličanov v protestantskih državah, tako je bilo pa tudi treba organizovati jih za boj proti liberalizmu in birokratskim sponam, v katere je bila vkovana cerkev v dobi galikanizma in jožefinizma. Lamenneju gre zasluga, da je izprevidel to nujno potrebo in prvi združil francoske katoličane v mogočno katoliško stranko. Kot pripravo za veliko političko akcijo smemo smatrati dva spisa, ki sta izšla kmalu po vrnitvi iz Rima. Prvi nosi naslov: „De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil“ (O razmerju religije do politiškega in civilnega reda).

Ta spis je najdrznejša obtožnica francoske vlade za časa restavracije, plamteč protest proti politiki, ki se opira na ateistiško revolucionarno idejo. — Pisatelj dokazuje, da je religija na Francoskem izvun civilne in politiške organizacije in da jo vlada smatra zgolj za neko administrativno zadevo. Krščanske monarhije, kakršno je cerkev ustvarila v srednjem veku, ni več. Kralj sicer na videz še stoji na čelu vlade, toda v sedanji družbi ni drugoga kot „častitljiv spomin na preteklost, napis s starega templja, ki zdaj visi na pročelju modernega poslopja.“

Lamennais je hotel s svojo knjigo predvsem opomniti francoske katoličane, naj ločijo svoje verske koristi od monarhiškega stremljenja. „Monarhija se bliža svojemu koncu. Kralji se majejo in njih prazni prestoli nimajo nikake opore več. Treba se je držati tega, kar ima trajni obstanek in ne bo nikdar premagano, križa Kristusovega.“ Kdo bi tajil vzpričo poznejših žalostnih dogodkov na Francoskem, da je bil ta opomin zelo umesten? Ali ni Leon XIII. prav tega polagal francoskim katoličanom na srce? — A tudi še v drugem oziru je ta spis značilen. Lamennais, ki se je zavzemal pozneje pod vplivom liberalnih idej

¹⁾ Svoje nazore je razvil v brošuri: „Interets catholiques au XIX. siecle.“

za ločitev cerkve od države, stoji tu še popolnoma na cerkvenem stališču: cerkev in država sta sicer različni družbi, vendar se morata vzajemno podpirati pri svojem delovanju.

Odpovedi na monarhizem, ki jo je Lamennais v svoji razpravi v imenu katoličanstva javno naznanil, je kmalu sledil novi demokratski program.

Ko je Karol X. l. 1828 pod pritiskom liberalne večine v parlamentu izdal odlok, naj se jezuitom in drugim redovnikom odvzame vodstvo škofijskih semenišč, je nastalo med francoskimi katoličani veliko razburjenje. Škofje so molčali o teh naredbah, zlasti, ker jih sveta stolica ni izrecno obsodila. A tu je nastopil Lamennais.

Knjiga, ki jo je sedaj izdal v obrambo cerkve, nosi naslov: „De Progres de la Revolution et de la guerre contre l' Eglise“. („O napredku revolucije in boja zoper cerkev“).

Boj proti cerkvi, kateri je zapričela revolucija, nadaljuje zdaj monarhija. Zato je izgubila pravico do obstanka. Vsi moderni narodi težé za demokracijo. Teh teženj ne gre obsojati, ker bodo ustvarile nov družabni red, utemeljen na svobodi in pravici. A velika politiška izprememba se mora izvršiti pod vodstvom cerkve. — V sedanjih razmerah pa morajo katoličani zase zahtevati svobodo, ki je po ustavi zajamčena vsem religijam, „katero uživajo protestantje, judje, in ki bi je bili deležni tudi privrženci Mahomeda in Budha, ko bi bili v Franciji“¹⁾; zahtevati morajo svobodo vesti, svobodo tiska in pouka, kakor belgijski katoličani, zatirani od sovražne vlade.

Že tukaj je najti nekaj zahtev, ki jih je Lamennais pozneje zagovarjal in utemeljeval v „Avenirju“ in postavil v splošni politiški program katoličanov. To so znane štiri svoboščine (les quatre grandes libertés): svoboda pouka, svoboda združevanja, svoboda tiska in svoboda kultov. Apostolska stolica je ta načela zavrgla, kolikor izražajo splošen nauk, ki naj bi bil pravec vsemu politiškem delovanju katoličanov.²⁾ Zlo ne more imeti tiste pravice kakor dobro, laž ne tiste svobode kakor resnica. A v gorenji knjigi je Lamennais le opozarjal katoličane na orožje, ki jim je nudi ustava sama, ki priznava svobodo raznim

¹⁾ De Progres de la revolution . . . Preface.

²⁾ Tako že Gregor XVI. v encikliki „Mirari vos“ l. 1832 in pozneje Pij IX. v „Syllabus errorum“ (§ X. Errores, qui ad liberalismum hodiernum referuntur) l. 1864.

veroizpovedim, pa vendar tlači cerkev. V takih konkretnih slučajih je popolnoma umestno sklicavati se na pravice po ustavi zajamčene. In dandanes, ko se božje in zgodovinsko pravo cerkve skoro nikjer več ne priznava, nimajo katoliški politiki drugega pripomočka, kakor da v imenu svobode zahtevajo zanjo svoboden razvoj. In res se je - pozneje Montalembert l. 1850 na podlagi načela o „svobodnem pouku“ uspešno boril proti državnemu šolskemu monopolu (lex Falloux) in omogočil ono obsežno organizacijo katoliških šol, katero je šele v zadnjih letih prostozidarska francoska vlada s silo zatrla. In kolikor svobode uživa cerkev sedaj na Angleškem, v Belgiji in Severni Ameriki, priborila si jo je na podlagi teh štirih zahtev. Tudi v naših dneh izkuša katoliški centrum v nemškem državnem zboru v imenu svobode izvojevati katoličanom politiško enakopravnost in cerkvi svoboden razvoj.)

Lamennejeva knjiga „De progres de la revolution“, ki je postavila katoliško politiko na čisto novo podlago, je v francoski javnosti vzbudila velikansko senzacijo. V štirinajstih dneh je bilo 6000 izvodov razprodanih. A pojavil se je tudi viharen odpor, tako med rojalistiškim plemstvom kakor med višjo duhovščino, ki je bila večinoma na strani Bourboncev.

Lamennais se je umaknil pred temi napadi v Bretanjo na samotni dvorec „La Chesnay“, ki ga je podedoval po svojih starših. Tu je zbral okoli sebe mnogo odličnih mladih mož, ki so se pod njegovim vodstvom s temeljitimi študijami pripravljali za javno delovanje. Tako je nastala slovita Lamennejeva šola. Najznamenitejši izmed Lamennejevih učencev so bili: Lacordaire, Montalembert, Gerbet, Rohrbacher, De Salinis, Gueranger i. dr. Učni program je obsegal modroslovje in bogoslovje v najširšem pomenu; smoter je bil: boj proti galikanizmu in volterjanizmu, politiška organizacija katoličanov na demokratiški podlagi, vzgoja mladine, ljudski misijoni. Za podlago teoretiškemu modroslovju je služil Lamennejev nauk o „sens commun.“

Za razvoj katoliškega gibanja na Francoskem je bila ta šola velikega pomena. Iz nje so izšli skoraj vsi katoliški prvoboritelji, ki so se proslavili v prvi polovici 19. stoletja. In tudi potem, ko je že njen ustanovnik zašel na napačno pot, so učenci še nada-

(¹ Primeri zadnji „Toleranzantrag des Centrums“ in govor poslanca pl. Hertlinga.

ljevali delo svojega mojstra in v pravem tiru ohranili ono gibanje, ki se je bilo pod njim tako srečno započelo.

Politiški dogodki l. 1830 so pozvali samotarja v La Chesnay nakrat na politiško pozorišče. Julijeva revolucija je strmoglavila Bourbonce in dvignila vojvoda orleanskega Ludovika Filipa na prestol. A nova ustava je bila le po imenu monarhiška; „meščanski kralj“, ki je stal na čelu, je bil dejansko le najvišji uradnik buržoazijske republike. Lamennejevo prerokovanje o poginu bourbonske monarhije se je uresničilo. In zdaj je napočil trenotek, ko je mogel uveljaviti svoje politiške ideje.

Prvo, za kar so poskrbeli Lamennais in njegovi tovariši, je bilo katoliško časnikarstvo. Dne 16. oktobra 1830 je izšla prva številka novega lista „L'Avenir“ („Bodočnost“).

Že ta pojav sam zase je za zgodovino katoliškega gibanja velike važnosti. „L'Avenir“ je bil prvi francoski katoliški dnevnik, in hkrati list, ki si je pridobil evropski sloves. Hlastno so ga čitali na Nemškem, v Belgiji, na Angleškem in v Zedinjenih državah ameriških. Na mnogih krajih so se pod vplivom „Avenirja“ ustanovili provincialni in lokalni katoliški listi; tako: „Strassburger Correspondent“, „Union“ v Bruselju i. dr. — Sicer je bilo že prej v raznih deželah nekaj cerkvenih listov, a razvoj katoliškega politiškega časnikarstva se pričinja z „Avenirjem“.)

Še pomenljivejši so nazori, ki jih je ta list razširil.

Stopil je svet z obilico novih idej in zahtev; med njimi je bilo mnogo praktičnih in za razvoj cerkvenega življenja silno pomenljivih: neodvisnost cerkve in njenih organov od spon državne oblasti, prostost v izvrševanju njenega poslanstva, prepород verskega življenja pri duhovstvu in vernikih s pomočjo provincialnih in škofijskih sinod, duhovnih vaj, skupnega življenja duhovstva, ljudskih misijonov, cerkvenih kongregacij i. t. d.

Poleg cerkvega programa pa je razvil „Avenir“ tudi obsežen socialen program. V predgovoru k zbirki člankov, ki so se pozneje posebej natisnili, pripoveduje Lamennais sam o namerah urednikov: „Mi smo bili prepričani, da imajo narodi, ki pričakujejo izboljšanja svojega socialnega stanja v prihodnosti . . . oporo in merilo za svoje težnje v zapovedih evangelija, ki spominjajo vse ljudi, da so po rojstvu enaki, ki jih združujejo z vezmi bratstva,

) O vplivu „Avenirja“ glej: Pfülf: „Lamennais“ Höhe und Sturz v „Stimmen aus Maria Laach“ l. 1898. str. 141 sl.

in da so te zapovedi, ki so strle staro suženjstvo, prav tako zmožne odpraviti moderno suženjstvo.“¹⁾

Zato je „Avenir“ v imenu krščanstva zahteval zakone za varstvo delavcev proti brezsrčnemu izkoriščanju kapitalizma. In ko je liberalna francoska vlada preganjala delavske družbe, se je z vso energijo potegoval za upravičenost delavskih organizacij v obrambo svojih koristi.²⁾ Prav tako je zahteval razširjenje volilne pravice na delavske mase.

Tu vidimo prvi poizkus za rešitev socialnega vprašanja na podlagi krščanskih načel. Prav takrat, ko so nastopili francoski komunisti: St. Simon, Fourier, Cabet, Blanqui, je „Avenir“ njih utopiškimi sanjarijam nasproti postavil realen program. — Sedanji krščanski socializem sicer ni francoskega izvora, a vendar imamo v krogu katoličanov, ki se je zbiral okoli „Avenirja“, vsaj njega znamenite predhodnike.

Za list in za vso pričeto akcijo so bili pa najusodnejši njega politiški načrti.

Glavna smer lista je bila izražena v geslu „Dieu et liberté“ („Bog in svoboda“). Uredniki (Lamennais, Lacordaire, Montalembert) so smatrali za svojo glavno nalogo: harmonično združiti težnje moderne družbe po svobodi in napredku z nazori in zahtevami katoliške cerkve. Zato si je „Avenir“ izposodil dokaj točk svojega programa od liberalizma in jih zagovarjal v imenu katolicizma. Taki nazori so: Krščanstvo ima samo v sebi princip napredka, ako le more prosto razvijati svoje moči. Cerkev se mora postaviti na čelo modernemu stremljenju po napredku in svobodi, le na ta način si bode priborila znago. — Na ti podlagi je „Avenir“ zagovarjal načeloma že imenovane štiri svoboščine (quatre grandes libertés), češ da so edino primerne moderni družbi, in postavil na prvo mesto v svojem politiškem programu: ločitev cerkve od države.

Zadnjo zahtevo so že tedaj zagovarjale razne cerkvi sovražne stranke. Lamennais jo je sprejel in z vso vnemo branil, a nele zaraditega, ker je hotel upoštevati moderne zahteve, temveč iz starega nasprotstva proti birokratizmu. V boju proti galikanizmu in tesnim sponam, katere je nadel cerkvi francoski konkordat, se

¹⁾ Preface des „Troisiemes Melanges“ pri Spullerju: Lamennais str. 174.

²⁾ L' Avenir z dne 19. oktobra 1830.

je vedno bolj v njem utrdilo prepričanje, da je odvisnost cerkve od države vir vsega zla. Zato je treba razdružiti prestol in oltar, religijo in politiko. Ako bode cerkev prosta državnih vezi in se opirala le na svojo moralno moč, si bode zopet priborila oblast čez srca. Ne da se tajiti, da je velikodušno zupanje na zmagonosno silo, ki jo ima cerkev sama v sebi, zlasti vplivalo na urednike „Avenirja“, da so z liberalci vred v imenu katoličanov začeli zahtevati ločitev obeh oblasti. A premalo so v tej zadevi vpoštevali cerkvena načela in so predstavljali javnosti kot ideal, kar se utegne le včasih z ozirom na posebne razmere voliti kot manjše zlo.

Obenem s časnikom so ustanovili Lamennais in njegovi tovariši tudi društvo, ki je imelo biti središče politiške organizacije francoskih katoličanov in praktično uveljaviti ideje „Avenirja“. Imenovalo se je: „Agence generale pour la défenſe de la liberte religieuse“. Stavilo si je namen: 1. Razveljaviti vsako naredbo, ki ovira svobodo cerkvene oblasti z interpelacijami v parlamentu in tožbami pri sodiščih. 2. Podpirati ljudske, srednje in viſje ſole proti napadom na svobodni pouk. 3. Braniti prostost zdruſevanja. 4. „Agence generale“ naj je srediſče vseh lokalnih druſtev, ki v Franciji že obstoje ali pa se imajo ſe ustanoviti z enakim namenom.

Druſtvo se je formalno ustanovilo 29. aprila 1831 in je ſtelo že ob pričetku 1200 članov. Predsednik mu je bil Lamennais, njemu ob strani je bil odbor devetih moſ, ki so bili večinoma člani uredniſtva „Avenirja“; poleg tega si je predsedstvo pridruſilo ſe sedem najodličnejſih pariſkih advokatov, ki so mu bili svetovavci v pravnih zadevah. — A delovanje druſtva se ni omejilo na Francijo. Za razne deſele in provincije v inozemstvu so bile določene posebne sekcije, katerim so načelovali Lacordaire, Montalembert, de Coux. „Agence“ je podpirala odpor Ircev proti Angleſem, belgijske katolike, revolucijo Poljakov. Vse te pojave je imela za katoliſke zadeve. Nič manjši ni bil njen vpliv na Nemčijo, s katero je vodil dopisovanje Montalembert.

Na Francoskem je „Agence“ predvsem razvila živahno agitacijo za svobodne verske ſole proti državnemu ſolskemu monopolu. V kratkem času je predloſila zbornici 379 peticij z 18.000 podpisi. In ko to ni pomagalo, je začela sama ustanavljati katoliſke ſole. Policija jih je sicer s silo zapirala, a toſbe ki so vsled tega nastale, so zdramile francoske katoličane. L. 1850 je prodrla v parlamentu

lex Falloux pod vplivom tistega gibanja, ki ga je povzročila „Agence“ v prilog verski šoli.

Tudi v drugih ozirih so bili uspehi te politiške organizacije izredni.

Ni dvoma, da zaznamujeta „Agence“ in „L'Avenir“ pričetek velikega katoliškega gibanja, ki se je pojavilo v 19. stoletju in se razvija naprej v naših dneh. Vse njega vodilne ideje: svoboda cerkve, tesna zveza z Rimom, skrb za rešitev socialnega vprašanja, zahteva verskih šol, politiška organizacija katoličanov, so že jasno izražene v programu Lamennejevem in njegovih sotrudnikov. Žal, da se to gibanje ni takoj v početku ohranilo v pravih mejah in da je mož, ki mu je stal na čelu, vsled svojih drznih naklepov in neupogljivega ponosa prišel v konflikt prav s tisto oblastjo, ki jo je branil z vso svojo energijo.

Ni se čuditi, da je zadela nova organizacija v Franciji na ljut odpor. Srdito so jo napadali rojalisti, ki so imenovali Lamennejeve privrženec odpadnike in jih dolžili, da v imenu krščanstva oznanjujejo revolucijo. Višja duhovščina, vzgojena v galikanskih nazorih in vdana vladnemu zistemu, je itak že od prvega početka nasprotovala Lamennejevim naukom. Sedaj se je razpor tembolj poostril, ker je „Avenir“ imel mnogo vnetih zagovornikov in razširjevalcev, zlasti med duhovskim naraščajem, ki so često v listu javno grajali stališče škofov. A tudi mnogo dobromislečih mož se je spotikalo nad smelimi naklepi novotarjev, ki so hoteli kar čez noč prevrniti ustaljene zgodovinske razmere. Sam Montalembert, najognjvitejši Lamennejev učenec, je pozneje priznal: „S praktičnimi, novimi, pravičnimi in poštenimi idejami, ki so od tedaj že skozi dvajset let vsakdanji kruh krščanske apologetike, smo nespametno združevali pretirane in drzne teorije in jih (kar je bilo še bolj krivično) branili z neko absolutno logiko, ki vse stvari onečasti ali pa pokvari.“¹⁾

Kriza med francoskimi katoličani in srditi napadi na novo strujo so slednjič dosegli tolik višek, da se je Lamenneju zdelo nemogoče nadaljevati svoje delo. Tudi „Avenir“ je prišel v denarne zadrege. V teh razmerah je sklenil Lamennais pri sveti stolici si iskati potrjenja svojega ravnanja in zaslombe za prihodnje boje.

¹⁾ Montalembert: Le père Lacordaire str. 15.

Dne 15. novembra 1831 je naznanil „Avenir“, da preneha izhajati, dokler se papež ne izjavi o njegovem delovanju. Trije uredniki: Lacordaire, Montalembert in Lamennais pa so takoj odšli v Rim, da izposlušajo rzsodbo.

Apostolska stolica se dotlej v francoske prepire ni prav nič vmešavala. Vpoštevala je velike zasluge, ki so si jih pridobili Lamennais in tovariši za probujenje katoliške zavesti, in pustila, da sta se prosto razvijala „Avenir“ in „Agence“. Lamennejevo modroslovno teorijo je prepustila znanstveni preiskavi, o novih politiških teorijah pa se je zdržala vsake izjave. Čas in izkušnja naj bi pojasnila in opravičila nazore.

Tembolj je neprijetno dirnilo vaticanske kroge, ko so došli Avenirjevi uredniki v Rim z odkritim namenom, da dobe aprobacijo in zavarujejo svojo filozofijo in drzne politiške načrte z avtoriteto svete stolice. Zato so jih sprejeli v Rimu precej hladno. Papež Gregor XVI. jih ni pozval v avdienco. In nihče ni kazal veselja pečati se s preprirom, ki so ga imeli s škofi in vlado. Lacordaire je na to dne 3. februarja 1832 predložil spomenico o delovanju „Avenirja“ in „Agence“ in o namenih in načelih njih voditeljev. Ločitev cerkve in države je zahteval samo za Francosko in zahtevo utemeljeval s sovražnimi odredbami, ki jih je francoska vlada izdala proti cerkvi. Kardinal Pacca, ki je papežu predložil spomenico, je takoj sporočil podpisanim trem voditeljem, da sveti oče priznava njih dobre namene, da hoče po njih želji preiskati poročilo o njih naukih in delovanju, da bode pa ta preiskava precej dolgo trajala. Zato naj se vrnejo v domovino in ondi čakajo rzsodbe. Iz pisma kardinala — državnega tajnika se je dalo sklepati, da v Rimu nočejo obsoditi prepornih točk, da je pa nemogoče jim dati zaželjeno aprobacijo.¹⁾

Lacordaire in Montalembert sta takoj spoznala položaj in sta bila pripravljena vrniti se domov. Drugače pa Lamennais. Prišel je v Rim s prepričanjem, da papež mora potrditi njegova načela in delovanje. In ko se je v svojem mnenju varal, je že začel v pismih iz Rima pikro obsojati papeža in njegove svetovavce. Ostal je še v Rimu do začetka meseca julija. A ko rzsodbe le ni hotelo biti, je slednjič v družbi z Montalembertom odpotoval preko Nemčije domov.

¹⁾ Ledos: Lacordaire (Übersetzt von Sebastian Zeissner) str. 57.

V Monakovem so se trije rimski romarji zopet sešli in imeli posvetovanja z voditelji nemških katoličanov, z Görresom, Döllingerjem in drugimi. Prav tu pa jim je došla enciklika Gregorja XVI. »Mirari vos« s pismom kardinala Pacca, v katerem jih obvešča, da je med nauki, ki jih papež obsoja, tudi nekaj takih, ki jih je Lamennais doslej branil. Iz priznanja za njegove zasluge in iz naklonjenosti do njegove osebe papež ni izrecno imenoval niti Lamenneja niti naslovov dotičnih spisov. Slednjič jih kardinal opominja, naj se podvržejo razsodbi svete stolice.

Papeževa enciklika je bila naperjena proti verskemu indiferentizmu, tistemu zlu, katero je nekdanj Lamennais s svojim najznamenitejšim spisom pobijal, a zadnji čas s svojimi liberalnimi nazori zopet pospeševal. Izmed nazorov »Avenirja« je bilo pet stavkov obsojenih: nazor o renesanci cerkve, kakor bi se mogla bistveno izpremeniti, svoboda tiska, ker ima namestnik Kristusov dolžnost slabe spise zatirati; teorije, ki so opravičevale revolucijo; vzajemno delovanje z brezverci, ki ne bodo nikdar hoteli sodelovati za neodvisnost cerkve, in slednjič ločitev cerkve od države. O poslednji pravi papež, da gotovo ne bode donesla one koristi, niti veri, niti državi, kakršno pričakujejo zagovorniki ločitve, in da se le ljubitelji nebrzdane svobode boje one vzajemnosti, ki je i za duhovsko i za svetno oblast vedno bila najkoristnejša.¹⁾

Vsi trije uredniki so še isti večer, ko jim je došla enciklika, sestavili izjavo, da se podvržejo papeževi razsodbi. A dočim je bila izjava Montalemberta in Lacordairja odkritosrčna, jo je Lamennais podpisal le prisiljen. V njem je kuhalo in vrelo. Zdelo se mu je, da so njegovi nazori o katoliški resnici edino pravi in da se mu zdaj, ko jih je papež obsodil, majejo temelji religije. Nebrzdana strast, ki je bila glavna lastnost njegovega značaja, ki ga je dvignila do slave voditelja in prvoboritlja za katolicizem, ga je sedaj v odločilnem trenutku strmoglavila v prepad.²⁾ Kmalu je izšla knjiga, ki je pomenjala očitno odpoved cerkvi in njenim oblastim — *Paroles d'un croyant* (Besede vernika).

¹⁾ Odlomek enciklike pri Denzingerju: *Enchiridion* str. 430.

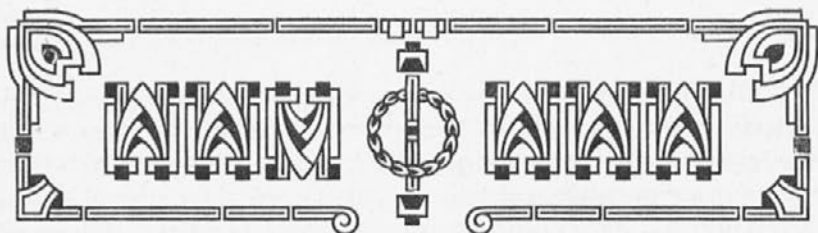
²⁾ Najbolje je pogodil vzroke Lamennejevega odpada njegov prijatelj Lacordaire pišoč Foissetu: »Dvakrat je Lamennais izpremenil svoje nazore. Prvič, ko je zamenjal absolutizem z liberalizmom, drugič, ko je od katoliškega prepričanja prešel v skepticizem, a obakrat se je ta izprememba izvršila siloma, pod vplivom grozne strasti. Prvikrat, ker škofje in privrženci kraljestva niso pritegnili njegovim nazorom, drugič, ker se je papež izjavil proti njemu.« (*Le los*: Lacordaire str. 66.)

Ob tej peripetiji v Lamennejevem življenju še kratek dostavek o usodi njegovega dela. „Avenir“ in „Agence“ sta sicer vsled papeževe obsodbe za vedno prenehala, vendar nadepolna katoliška stranka na Francoskem s tem ni bila zatrta. Montalembert in Lacordaire sta dalje razvijala zdrave ideje svojega nekdanjega učitelja in v pravih mejah vodila od njega zapričeto gibanje. Montalembert si je zlasti v letih 1830 – 1850 pridobil velikih zaslug za cerkev, ko je s svojim mogočnim vplivom priboril katoličanom pravico ustanavljati si svoje verske šole, Lacordaire pa je l. 1848 stopil zopet na politiško pozorišče in zvest demokratiškim načelom zagovarjal zvezo katoličanov z republiko. Namesto „Avenirja“ so stopili zdaj zapored vplivni katoliški časniki: „Ere nouvelle“, „Univers“ in „Correspondant“. Nekaj pa je še ostalo tem zaslužnim možem kot duševna dediščina po nekdanjem njih učitelju, in to je bil – katoliški liberalizem. Vedno in vedno se pojavljajo znane štiri svoboščine (quatre libertés) v politiškem programu francoskih katoličanov, in sicer ne le kot trenutno orožje zoper krivico, temuč kot politiško načelo. Prav tako tudi ideja ločitve cerkve in države ni izginila s površja. Še „Correspondant“ je v letih 1850 – 1860 zastopal geslo „L'eglise libre en l'état libre.“ („Prosta cerkev v prosti državi“). Gotovo je značilno, da so katoličani sami to idejo z večjo vnemo zagovarjali kakor njih nasprotniki in da so od nje pričakovali novega razvoja in novih zmag za katoliško cerkev.¹⁾ A tem pomenljiveje je, da je v trenutku, ko se je ločitev cerkve in države na Francoskem res izvršila, Pij X., držeč se krščanske tradicije, to načelo prav tako odločno obsodil kakor Gregor XVI. za časa Lamenneja in njegovih sotrudnikov.

Dr. Josip Gruden.



¹⁾ Prim. zadnje pastirsko pismo kremonskega škofa Bonomellija (Kathol. Kirchenzeitung).



Analiza moderne nevere.

Najgloblji problem moderne duše je problem vere in nevere. Materializem si je dolgo časa laskal, da je verskemu vprašanju izpodmeknil tlà, a vedno bolj ga obhaja zavest, da je bilo njegovo mnenje le iluzija. Materialistično pojmovanje vesoljstva more zadovoljiti le človeka, ki mu je vse mera, teža in število, ki mu zadoščuje, da le vidi mehanično plat bitja, brez zmisla za globine človeške duše, brez doumevanja za višje vrednote človeškega življenja, brez metafizičnega poleta nad široke, a duhu vendarle preozke meje časa in prostora, brez umskega vpogleda pod videz in vnanjščino v bistvo in smotrenost stvari. Človeka, ki motri življenje človeštva in njega neutešno hrepenenje po spoznanju, neiztržno vero v ideale ljubezni in pravice, njega borbe in zmage nad materijo in živalskimi instinkti, a tudi njega strah in kès, up in obup, nravno propalost in nravno prerojenje — takega človeka materializem ne more zadovoljiti. In takih ljudi je še vedno mnogo. Le tako je umevno, zakaj vedno in vedno zopet vstaja v duši modernega človeka versko vprašanje, zakaj to vprašanje nikdar ne miruje, nikdar ne umolkne.

Zakaj torej moderni človek ne veruje?

Kdor hoče podati analizo moderne nevere, mora poznati analizo vere.

Vera je po katoliškem pojmovanju produkt treh činiteljev: uma, volje in milosti.

Predmet krščanske vere so dogme, skrivnosti, ki presegajo naravno moč človeškega uma. So sicer predmet krščanske vere tudi nekatere resnice, ki jih človeškemu umu ni nemogoče spoznati, toda te so predmet vere le drugotno. Počelo krščanstva je

nadnaravno, nadnaravno je bistvo, nadnaraven cilj. Sv. Trojica, včlovečenje, bogopodobnost človeške narave po milosti, večno blaženstvo v intuiciji božji – to so dejstva, ki jih končen um sam po sebi ne more ne dokazati, ne ovreči. To so zanj v polnem zmislu transcendentna dejstva.

Vprašanje je torej, kako naj se ima človek do teh dogem. Krščanstvo je v zgodovini človeštva tako velik in tako izreden pojav, da se ga resen človek ne more ogniti. Mora mu pogledati v lice, mora si odgovoriti, kaj naj hoče ta pojav. Po vsem svetu gre blagovest o Bogu očetu, po vsem svetu odmeva molitev: Oče naš. Človek se mora odločiti. Troje je mogoče: afirmirati, priznati in vzprejeti krščanstvo kot pravo religijo; negirati, pozitivno je zavreči kot zmoto in laž; ignorirati, obrniti mu hrbet in indiferentno iti mimo.

Denimo, da človek vzprejme krščanstvo. Kaj se je moralo goditi v njegovi duši? Katere faze zasledi psihološka analiza v tem procesu? Proces je skrivnosten; vera je tajna človeške duše; vendar moremo izločiti nekatere momente, ki so različni drug od drugega, najsi se tudi javijo v posamezniku nerazločno in obenem. Naslikati si moremo tipus verskega procesa.

Religioznost ima svoje kali že v naravi človeški. V človeški duši živi hrepenenje po spoznanju resnice in koprnenje po sreči. Živi pa tudi zavest odgovornosti. Popolnoma naravno je, da pride človek na podlagi teh prvin do spoznanja božjega. Ne mislimo, da bi se človek kar tako lahko povzpел do jasne ideje o Bogu – kaj takega si misliti bi bilo malo modro – a neko temno slutnjo, neko slutnjo, ki se iz nje počasi izcimi bolj ali manj medla misel o Bogu, pač ima. Spoznanju ne najde količkaj zadovoljivega odgovora na vprašanje zakaj in odkod? hrepenenju količkaj zadovoljivega cilja, zavesti odgovornosti količkaj zadovoljivega razloga – brez Boga. Zvezdnato nebo nad njim in zavest dolžnosti v njem mu šepetata o Bogu. Prav tako naravno je, da si človek skuša pojasniti in urediti svoje razmerje do prvega bitja. To pa je že religioznost. In to je prva faza.

Kakršen pa je dejansko človek, bo komaj našel zadovoljstva v tako pridobljeni religioznosti. Ostalo mu bo preveč negotovosti, preveč nejasnosti, preveč onemoglosti. Zaželel si bo več luči, več spoznanja, več gotovosti; zaželel si bo iz svoje slabosti in onemoglosti več moči, več kreposti, več stalnosti. Če mu torej stopi

nasproti tak pojav, kakor je krščanstvo, ki obeta svojim višje spoznanje o Bogu, višjo moč, višje življenje, bi ne bil človek „dobre volje“, ako ne bi zaželel bližje spoznati tega pojava. Pred njim stoji dejstvo z veliko vsebino in veliko zgodovino. Kar mu je pravila pamet, kar mu je šepetalo srce o Bogu, vse najde v krščanstvu, le še neskončno več. Odkrije se mu neko transcendentno spoznanje. Seveda, ker je transcendentno, ne more s svojim umom presoditi njegove resničnosti; more le verovati. A da more pametno verovati, mora imeti jamstvo, da je zajeto to spoznanje iz višjega uma, ki so mu take resnice svojski predmet. Krščanstvo ima na sebi znake božjega izvora. Ti znaki s svojo božjo močjo mu morajo objeti zavest. To se lahko zgodi na razne načine. Kdo preuči početke krščanske religije, zasleduje historično resničnost Kristusove osebe, se zatopi v Kristusovo osebnost, razmišlja njegovo bitje in nauk njegov, opazuje in preučuje njegova dela in čudeže. Tako se uveri, da je nespametno dvomiti o božjem izvoru krščanstva. Lekko se pa tudi vglobi v zgodovino krščanstva samega, v bitje in žitje Cerkve ter morda primerja krščansko religijo še z drugimi religijami. Tudi tako se mu pokaže, da nosi krščanstvo na sebi beleg višje božje moči. Krščanstvo je sicer čudežno dejstvo, a zato taka metoda ni neznanstvena; on konstatira, da tega pojava ni mogoče razložiti iz naravnih zgodovinskih prvin in počel, in zakaj bi to ne bilo znanstveno? Še več čudežev bi moral verovati, če ne bi hotel verovati čudežnega izvora krščanstva, le še s to razliko, da bi bili tisti čudeži protiznanstveni in nezmiselni!) In to je druga faza.

Krščanstvo pa terja absolutno vero, vero, ki se ne opira na moralno izvestnost zgodovinskih dejstev, temveč na absolutno božjo avtoriteto. Historična izvestnost historičnih dejstev je pač pogoj vere; brez tega bi vera ne bila pametna in zato ne nravna in ne dostojna umnega bitja, človeka. Toda če se je človek enkrat uveril, da ni mogoč pameten dvom o božjem izvoru krščanstva, tedaj mora ukloniti svoj um božjemu umu, vreči se mora v naročje božje Skrivnosti in sprejeti z vdano vero božji pouk o transcendentni resničnosti, ki je naravnim silam človeškega uma nedostopna.

¹⁾ Primeri o tem knjigo: F. Ballard, *The Miracles of Unbelief. Die Wunder des Unglaubens.* (Übers. v. Dr. E. König). Runge. Berlin 1903.

o božjem življenju v troedinstvu, o zmislu človeškega življenja pod nadnaravnimi cilji, o večnem življenju v Bogu. In to je v verskem procesu tretja faza.

Kdor zasleduje ta proces v različnih fazah, najde, da vedno delujeta um in volja. Um v prvi fazi iz notranjega in vnanjega sveta razbere manj ali bolj popolno spoznanje božje; um spozna razmerje človeka do Boga; um torej da osnove prvi religioznosti. Toda brez volje um ne bi niti razmišljal, in slaba volja bi odvrčala um, da se ne bi vglobil v svoje spoznanje, da bi hiteval lehkomišelnost, iskal morda ugovorov, težkoč, pomislekov, a umikal se neoporečnim razlogom in dokazom. Brez volje se um ne bi brigal za razmerje med Bogom in človekom, a priznati to razmerje, uravnati življenje po njem, to je celo le delo volje.

Prav tako: naj so v drugi fazi dokazila za božji izvor krščanstva še tako močna, kaj dé, če pa človek nima niti volje, da bi se vglobil v bitje in zgodovino krščanstva, če se vrže lehkomišelnost v življenje, ki vrvi daleč izven mej krščanske religije. In če se že človek zatopi v razmišljanje, bo mu devala zla volja sto malenkosti in ovir na pot, vodila ga bo na stranpoti in odvrčala um od jasne velike poti spoznanja.

In v tretji fazi: res da je vera dejanje uma – um je, ki pritrudi božjim resnicam – toda če kje, je tu treba volje; volje, da se človek popolnoma zaupa Bogu, da mu je božja beseda blagovest, resnica in življenje. Dogme so skrivnosti, ki jih um ne more obseči; luč so, a za človeški um kakor refleksi iz neskončnosti, „sled sence zarje unstranske glórije“; ako se človek ne zaupa Bogu, ako vanj nepremično ne strmi ter njega ne sluša, ki je Resnica, se mu bo porodilo v duši sto dvojbe. A kdo naj ustali um, da se ozira v valovju in med brezni človeških zmot le v božjo zvezdo? Volja. Dogme so tudi načela za življenje; načela samoodpovedi, žrtev, heroizma v mukotrpnem človeškem življenju. Kdo naj utrdi um, da prizna ta načela, naj so izvor še tako težkih dolžnosti? Volja!

Ni treba mnogo razsodnosti, da obsledimo v teh fazah prostor še tudi za milost. Brez božje pomoči, brez luči in moči od zgoraj bi človek težkoda ohranil tisto resnobo, tisto energijo, tisto dobro voljo, da bi šel sredi težav in kriz življenja nepremično, brezobzirno dalje in dalje do atrija krščanstva. In ko bi prišel do krščanstva, bi težkoda vstopil, videč na pragu križ in izklesan

rek: Kdor hoče priti za menoj, naj zataji sam sebe, vzame svoj križ in hodi za menoj! In ko bi vstopil, bi vstopil brez milosti le naravno kot historik, kot estetik, kot znanstvenik, kvečjemu kot dober človek; a vera kristjanova mora biti že obenem počelo in kal novega življenja, nadnaravnega življenja božjih sinov. Tako je milost za vero potrebna, v zadnjem oziru celo absolutno potrebna.

Um, volja, milost, — to so trije činitelji vere. Kaj je torej krivo, da moderni človek ne veruje? Ali um? ali volja? ali milost?

Da ni kriva milost, o tem ne more biti nobenega dvoma. »Bog hoče — tako kliče apostol narodov — da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja resnice; zakaj en Bog je, tudi en Srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal sam sebe v rešilo za vse.« (I. Tim. 2, 4.) Kristus je »Luč, ki razsvetli vsakega človeka, kateri pride na ta svet.« (Jan. 1, 9.)

Krivda more biti le v umu ali volji.

Kar tiče uma, moramo priznati, da je njegovo razpoloženje gledé bogoznanja v modernem človeku kolikor mogoče neugodno. Cela vrsta činiteljev je delovala v zadnjih stoletjih ter je povzročila v moderni družbi neko duševno razpoloženje — mentalnost je imenujejo moderni¹⁾ — ki je mnogo bolj dovzetno za ateizem negoli za krščanstvo. Z ene strani je deloval realizem in pozitivizem. Človeški duh je obrnil vso paznost na čutni svet, in čim več novih, dotlej neznanih pojavov se mu je odkrilo, tembolj se je veselil novega spoznanja, tembolj se je osredotočil v novo pozitivno metodo, ki mu je odkrila toliko novega v vesoljstvu. Počasi počasi je začel izgubivati veselje do metafizike, zmisel za metafiziko, in ni bilo sicer logično, a psihologično je umljivo, da je naposled metafiziko kar zavrgel. Z druge strani je deloval subjektivizem in kritičizem. Človeški duh je začel razmišljati, pristoji li temu, kar spozna, tudi prava objektivnost. Izgubil je zaupanje vase, zameknil se sam v sebe ter izkušal sam iz sebe prodreti do realnega sveta. In ni se mu posrečilo. Tedaj je tudi on s svoje strani izpovedal, da je vsa metafizika le iluzija. To, v zvezi še z drugimi vplivi, je ustvarilo neko stalno razpoloženje modernega duha, neki prvi veliki metafizični predsodek: da sploh ni mogoče spoznati Boga. Agnosticizem (bogoneznanje) je plod te moderne mentalnosti. Moderni človek sploh nič več ne razmišlja

¹⁾ mens = duh; mentalnost = svojstvo, razpoloženje duha.

o Bogu. Njemu je dogma, da metafizika ni mogoča, da je nemogoče tudi spoznanje božje. „O Bogu – tako se moderno izraža slovenski dijak v „Omladini“ (1906. št. 12.) – o Bogu nisem rekel niti, da je, niti, da ga ni.“ Če na podlagi take mentalnosti moderni človek ne priznava, da bi bilo mogoče spoznati Boga, kako naj pride do krščanstva, ki je bistveno božje razodetje? kako naj v vdani veri ukloni svoj um božji Resnici?

Kar pa tiče volje, je moderni človek epikurejec. Uživanje življenja, to mu je prvo. Pravica mu je vse, dolžnost nič. Avtonomija osebnosti – to je kratek izraz moderne etike; nadčlovek, to pa je pristni plod te etike. Ko bi moderni človek tudi ne imel tiste ateistične mentalnosti, kakor smo dejali, da jo ima, bi vendar ne veroval. Vera je bistveno služba božja; vsaka služba pa nasprotuje avtonomiji osebnosti. Volja, ki ji je prvo egoizem, bo našla sto in sto ovir, da um ne bo razmišljal resnice, da mu resnica ne bo posijala v svoji lepoti, marveč da jo bodo zavijale megle in teme. In ko bi človek prodril do krščanstva, bi ga um spoznal, a volja ga ne bi priznala. Drugo je spoznati, drugo je pripoznati. Človek bi spoznal Boga, a ne bi upognil kolena, marveč bi šel mimo.

Oboje – moderna mentalnost in moderna immoralnost¹⁾ – je kriva, da pride moderni človek tako težko do vere. Še bolj usodno pa je to, da drugo na drugo vpliva. Ateistična mentalnost se izlije popolnoma logično v immoralnost, a immoralnost se zopet izkuša teoretično uveljaviti v mentalnosti. Vsak duševni konflikt je neznosen; zato vsa duševnost teži po harmoniji: um si izkuša prilagoditi srce, a srce um. Če pa je sorodnost že dana, je uveljavljena tudi harmonija. Ker torej immoralnost popolnoma odgovarja moderni mentalnosti, se moderni človek niti več ne vznemirja v svoji neveri . . .

Apostol narodov, ki je tako globoko proniknil v dušo poganstva, je drastično opisal ta proces, ki je docela podoben procesu novopoganstva: Boga je mogoče spoznati iz stvarstva. A ljudem ni bilo mar spoznati Boga. Ko so ga bili spoznali, ga niso kot Boga pripoznali. Izgubili so se v svojih mislih in otemnelo je njih nespametno srce. Modre so se imenovali in so neumni bili.

¹⁾ Načelno neodvisnost od vsakega pravca mravnosti, avtonomijo volje imenujejo nekateri po pravici immoralnost, t. j. načelno negacijo moralnosti.

In spremenili so resnico božjo v laž in so služili rajši stvarjem kakor Stvarniku. Zavoljo tega jih je Bog prepustil željam njih sreca, nesramnim strastem . . . da so Bogu sovražni, napuhjeni, brez ljubezni, brez zvestobe, brez usmiljenja . . . (Rim. 1, 19–32.)

Ko človek razmišlja moderno nevero, se mora zgroziti. Nekateri mislijo, da je tako lahko vrniti se k veri. A kako naj je lahko, če v modernem človeku ni več doveznosti za vero, ne v umu, ne v volji? Zdelo bi se skoraj, da je moderni človek brez krivde, če ne veruje. Ali more on kaj zato, da je taka moderna mentalnost? On jo je že našel. Objela ga je, kakor človeka objame ozračje, kakor ga objame časovni tok. Nevera naj je iluzija, a kaj more on zato, da živi v iluziji? Ko bi vedel, da je iluzija, bi ne bila več iluzija! Zdelo bi se — in gotovo ni lahko modernemu človeku zopet verovati! Toda en činitelj je, ki jamči, da je vendarle mogoče! Ta činitelj je — milost. Tako se zopet vrnemo k milosti. Razpoloženje moderne duše z ozirom na vero je res tako, da bi človek zdvojil o modernem človeštvu, če ne bi mu sijala v dušo božja resnica: „Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja“. Brez dvoma torej deluje v človeštvu božja moč. Božja moč deluje tajno v srcih in tista gotovost, ki je kaže moderni človek v svoji neveri, je le navidezna. Časih ga hipoma objame zavest, da je vse življenje brez vere vendarle prazno, da je vsa samozadovoljnost moderne vede le iluzija. O kriticismu toliko govori moderna veda. Ali pa ni v zvezi s tem kriticismom nazadnje le velika slabost uma? Ali ni le slabost duha, da moderni človek priznava le to, kar je empirično in pozitivno, a zameta vso metafiziko? Ali ne uporablja vsak dan v življenju načela vzročnosti, ali ga ne uporablja celo v znanstvu? Ali ni to načelo metafizično? S kakšno pravico torej zameta metafiziko, ki ne terja zase nič drugega kakor prav to načelo? In pa avtonomija v etiki? Kaj pa je potem vsa socialnost? Kaj je potem vse človekoljubje, kaj so vsi ideali ljubezni in pravice, o katerih govori tako rad moderni človek? Ali niso le lažnjive fraze? Zakaj pa pravzaprav ne veruje moderni človek? Ali ni zadnji vir morda le napuh? O dā, napuh vede, napuh življenja je, kar vzdržuje moderno mentalnost in moderno immoralnost! Take misli vzbudi časih milost v moderni duši in tista navidezna gotovost je omajana, duše se loti nemir, polasti se je hrepenenje po boljšem, po lepšem življenju, hrepenenje po božjem. Če se to hrepenenje izlije v srčno

molitev, če se to hrepenenje, ki v njem že deluje početno božje spoznanje, uveljavi v praktičnem življenju, izginejo pomalem dvomi, izginejo ovire in človek se zavé, da zopet veruje in da vera ni težka. „Kdor dela resnico, pride k luči“. (Jan. 3, 21.)

Zadnji vzrok moderne nevere je potemtakem vendar le v volji. Kdor dela resnico, pride k luči.

Kakor se zdé časih moderni učenjaki samozadovoljni in mirni v svoji neveri, ne moremo verovati v dobro vero moderne nevere! Zatopljeni v svoje znanstveno delo res da navadno ne čutijo, da bi jim česa nedostajalo. Toda če se tak učenjak zave kdaj, da je človek, že stoji pred njim problem vére, in njegova krivda je, ako skomizgne z ramami ter se zopet zaglobi v svoje delo. Velik učenjak, a majhen človek!

Dr. Aleš Ušeničnik.





Tolstoj in religija.

Ko je izdal Tolstoj svoj „Krščanski nauk“, sintezo vseh svojih nauk in svoj katekizem, je zapisal v uvodu sledeče besede: „Po moji starosti in po svojem zdravju stojim že z eno nogo v grobu in posvetni oziri nimajo zame nikakega pomena. Vem, da mi ta razlaga mojega verskega prepričanja ne prinese niti posvetne koristi, niti slave . . . Prosim torej vse tiste, ki to berejo in razumejo, kar sem zapisal, da odlože kakor jaz vse posvetne ozire in imajo pred očmi le princip resničnega in dobrega, po katerem smo prišli na ta svet in po katerem bomo kot telesna bitja kmalu izginili, ter da razumejo in sodijo brez naglice in strasti, kar pravim, in mi naznanijo, če se ne strinjajo z menoj, ne z zaničevanjem in sovraštvom, ampak z usmiljenjem in ljubeznijo. Če se pa strinjajo z menoj, tedaj naj se spominjajo, da resnica, če jo govorim, ni moja, ampak božja, in samo slučajno prešinja mene delek te resnice, kot prešinja vsakega izmed nas, ki resnico umeva in jo razodeva drugim.“¹⁾

Meni se zdi, da so te besede karakteristične za Tolstega. Ta ponosni, samozavestni mir, ta lepa zavest dolžnosti voditi brate, ki še ne poznajo cilja in potov, in njegova velika ljubezen! Vedno se spomnim, kadar berem Tolstega krepke mirne stavke, na Rjepinovo sliko Tolstega: Star, a krepak mož v kmetski srajci z močno roko za pasom, in s tistim nepopisno mirnim in odločnim pogledom. To je Tolstoj, ki gleda iz zgoraj navedenih stavkov in bolje ga mojster ni mogel zadeti — to je Tolstoj, čigar dela so šla po svetu in si osvojila ne toliko treznih glav kakor topla srca. Kajti ta njegov mir je, ki ga dela velikega v modernem svetu: sredi mizerije in razkosanega in razbitega življenja, sredi boja in

¹⁾ Die Christliche Lehre. Berlin. Hugo Steinitz. 1899. Str. 15. 16.

nemira govori prerok iz jasne Poljane z besedami miru in ljubezni ter kaže pot iz doline, oškropljene s krvjo in solzami, pot vseobsegajoče ljubezni, ožarjeno z zarjo nastopajočega mladega dne, brez solza in krvi. Čigavo srce bi ne zahotelo po tej poti? — Vrhutega je glede pozitivne religije istih misli kakor moderni človek, kako bi se mu torej ne prikupil? — Nima sicer tolažbe polne morale, da se zavijejo v njeno udobno, z mehko, toplo kožo podloženo sukno vse naše nelepe pregrehe, a prijetna je njegova morala, lepo se da sanjati ob njej o popolnosti človeštva in ima neprecenljivo lastnost, da ostane lepa tudi v slučaju, da se moderni človek ne ravna po njej. — Najbolj simpatičnega pa dela Tolstega sedanjemu času najkrepkejša črta njegovega značaja in nauka — radikalni demokratizem.

To so po mojem mnenju vzroki, da si je Tolstoj pridobil toliko somišljenikov — zlasti na Ruskem — dasi nima enotnega, logično izpeljanega sistema in je njegov nauk poln notranjih nasprotstev. Ta notranja neskladnost njegova se kaže zlasti v njegovem nauku o religiji. Njegov pojem religije na prvi pogled zadovolji srce, ker meri zlasti na moralo popolnega človeštva, a ne more utešiti zahtev mislečega uma.

* * *

Ni nam mogoče analizirati pojma religije pri Tolstem, ako ne poznamo njegovih nazorov o principih religije, zlasti njegovega nauka o Bogu.

Tolstoj je učenec panteistov in tudi sam popoln panteist. Ob času njegovih študij je začel Spinozov panteistiški sestav, po kratkem spanju pokrepčan, znova dvigati glavo in se hitro razširjati. Da je Tolstoj veliko študiral panteiste in da se strinja z njimi v religijskem vprašanju, dokazujejo njegove besede, da so vsi najboljši možje rešili religijski problem na isti način kakor on. In tu imenuje zraven Mojzesa, Izaija, Konfucija, starejših Grkov, Buddha, Sokrata — tudi Spinoza, Fichteja in Feuerbacha.) Da nam bo lažje umeti rešitev religioznega problema pri Tolstem, naj še omenim mesto iz njegovega »Vstajenja«, kjer popolnoma jasno in odkrito pove, kateri pisatelji so mu bili merodajni pri študiji religijskega vprašanja. O državnem pravdniku Seleninu

¹⁾ I. c. 14.

pripoveduje Tostoj sledeče: ¹⁾ »Kot pošten, resnicoljuben mož v dobi prve mladosti, dijaških let, in ko je bil prijatelj Nehljudovu, ni skrival, da se je oprostil predsodkov oficialne vere . . . Ako si je stavil vprašanje, če je ono pravoslavje, v katerem se je rodil in je bil odgojen, katero je zahtevala od njega vsa njegova okolica, brez katerega priznavanja ne more nadaljevati svojega ljudem koristnega dela, opravičeno — si je navadno odgovarjal že naprej. In v to, da bi si objasnil to vprašanje, se ni poprijel Voltairja, Schopenhauerja, Spencerja, ampak filozofskih knjig Hegela in nabožnih spisov Vineta, Homjakova ter je navadno našel v njih to, kar mu je bilo treba: nekako zadovoljstvo in potrdilo onih nauk, v katerih je bil odgojen, katerim je razum že davno nasprotoval . . .«

Pri Tolstem se pozna vpliv vseh teh filozofov, a na prvi pogled je jasno, da se je on pridružil zlasti panteistični struji. Direktnosti Tolstega od Spinoza ni mogoče pregledati. Kakor Spinozu je tudi Tolstemu materija Bog: »V molitvi k Bogu sem spoznal, da je Bog podoben realnemu bitju, da je namreč ljubezen, katero predstavlja vesoljstvo, čigar roba se jaz v podobi ljubezni dotikam. To ni samo čustvo, to ni nič abstraktnega, ampak je bitje, ki je realno. In tipal sem Boga.« ²⁾ In še jasneje pravi: »Bog je vesoljstvo, neskončno vesoljstvo, za čigar del se jaz priznavam. Zato se omejuje v meni vse po Bogu in jaz ga čutim v vsem. In to niso le besede, ampak ono, po čemer živim.« ³⁾ Vse telo je Bog; del telesa sem jaz.« ⁴⁾ — Popoln panteizem.

Še določneje se kaže vpliv Spinozov na Tolstega v nauku o prosti volji. Kljub temu, da je prosta volja popolnoma nerazdružljiva s panteistiskim sistemom, uči Spinoza v petem delu »Etike«, da moramo svoje afekte natančno spoznati in jih spraviti v sklad z ljubeznijo do Boga. Vzvišenost in veličastnost te ljubezni nam slika Spinoza z navdušenimi besedami in trdi, da se nam ni treba ničesar bati, če smo zvezani v tej ljubezni z Bogom. Z njo dobimo najvišjo stopnjo sreče in zadovoljnosti. ⁵⁾ — Tega se je poprijel tudi Tolstoj, samo da je nauk o ljubezni do Boga in

¹⁾ »Vstajenje«. Gabršček. Gorica. 1902. Zv. 7. Str. 486. 488.

²⁾ Die Chr. Lehre. Str. 124.

³⁾ l. c. 125.

⁴⁾ l. c. 126.

⁵⁾ Prim. Hafner. »Gesch. d. Phil.«. Mainz. Kirchheim. 1881. str. 839 in sl.

o Bogu še dalje razvil. Njemu je Bog ljubezen, ta svetovna duša, ki objema stvarstvo; vesoljstvo pa le toliko, kolikor je neka čutom dostopna inkarnacija ljubezni, kolikor vesoljstvo predstavlja ljubezen. Tako sta mogoča pri njem izraza: „In ti pa! sem Boga“ ter „tako si mislim, ali bolje, tako čuti m Boga.“¹⁾ Kakor Spinoza opisuje tudi Tolstoj z vznesenimi besedami srečo, mir in zadovoljnost, ki nam jo prinaša življenje po božji volji ter ljubezen do Boga („ljubezen ljubezni“). Če živimo po božji volji, ni nam treba nobenega strahu in smrt nam je draga in ljuba.

Do trditve, da je Bog ljubezen, pride takole: v prvi dobi se človek ne zaveda življenja in živi popolnoma tako kakor žival. Svoje lastno življenje začne takrat, ko se zave, da živi. Znamenje, da je oživela zavest v njem, je pa to, da spozna, da stremi z vsemi drugimi bitji po sreči — kar se zgodi takrat, ko se vzbudi v človeku razum. Ko človek spozna, da vse hrepeni po sreči, spozna tudi, da te sreče kot oddeljeno (abgesondert) bitje ne more doseči in da ga mesto sreče čaka bol, nesreča in smrt. Vsled tega nasprotja želi, ali naj bi bil žival kot pred vzbujenjem zavesti ali pa angelj. Oboje nemogoče. Odtod dvojna zavest v njem: zavest, da je oddeljeno bitje in zavest hrepenenja po sreči; te dve zavesti pa sta si v nasprotju. „Kje je torej pravo življenje?“ se poprašuje človek in spozna, da pravega življenja ni niti v njem, niti v stvareh, ki ga obdajajo, ampak edino v tem, kar hrepeni po sreči. In ko je človek to spoznal, ne smatra več svojega lastnega, oddeljenega in umrljivega bitja za „sebe“, ampak smatra „sebe“ kot tisto bitje, ki je nerazdružljivo z drugimi, duhovno in zato nesmrtno in ki se mu kaže po njegovi samozavesti. In to bitje hrepeni po sreči, ne po sreči telesa, ampak po splošni sreči, to je bitje, ki daje življenje — to bitje imenujemo Boga. To stremljenje po splošni blaginji je vir vsega življenja, je ljubezen, je Bog; kakor pravi evangelij: „Bog je ljubezen.“²⁾

To je Tolstega teorija o ljubezni — Bogu. Ni dvoma, da njene korenine tiče v Spinozovem nauku in v Fichtejevem navdušenju za splošno humaniteto,³⁾ razvil pa jo je dalje sam; s koliko samovoljnostjo, je razvidno.

¹⁾ Die Chr. Lehre. Str. 118.

²⁾ Die Chr. Lehre. Str. 24 in sl.

³⁾ Hafner „Gesch. d. Ph.“ Str. 966.

Tolstoj je tudi sicer zelo odvisen od Spinoza. V citiranem delu piše Hafner o Spinozu: „In ihm konzentrieren sich alle falschen Anschauungen des Jahrhunderts: Der Naturalismus und Idealismus verschmilzt sich mit dem Rationalismus. Ein trügerischer mystischer Hauch verbindet sich mit der falschen mathematischen Strenge, um die sinnlosen und willkürlichen Behauptungen des Philosophen zu verhüllen.“¹⁾ Vse te lastnosti bi se dale obrniti tudi na filozofijo Tolstega, samo da njega ne krasi niti zunanja matematiška strogost pri izvajanju . . .

Toliko je vplival na Tolstega pri njegovem nauku o Bogu Spinoza. Zanimivo bi bilo opazovati sorodnost med Tolstim in Fichtejem²⁾ ter Feuerbachom in zlasti med njim Voltairjem. A to ne spada semkaj.

Ko smo tako podali Tolstega nauk o Bogu, je lahko umljiv njegov nauk o duši in večnosti. Duša mu je zopet Bog, t. j. ono hrepenenje v človeku po splošni sreči — vseobsegajoča ljubezen, ki je tudi neumrjoča. Kajti s smrtjo se človek otrese onih vezi, ki vežejo ljubezen v njem, in začne se „pravo življenje“ ljubezni, ki mu ni konca. — Samoposebi se razume, da Tolstoj kot panteist ne priznava Boga-Sodnika. Vendar je zanimivo, da na več mestih ponavlja z veliko zadovoljnostjo dokaze proti možnosti kakega plačila ali kazni v onem življenju. „Dober in hudoben more biti samo Bog, ki je stvarnik sveta in človeka in ki je plačnik in kaznovatelj ljudi. Tak Bog pa ni nič drugega kot ostudno praznoverje, takega Boga si pošten človek niti misliti ne more.“³⁾ Krščanskim religijam očita notranja nasprotja nauka „o krutosti vere v Boga, ki kaznuje ljudi z večnimi mukami.“⁴⁾

To je njegov nauk o Bogu, duši, večnosti. Očitno je, da bolj samovoljen skoro ni mogel biti. Zastonj iščemo filozofičnega dokazovanja v njegovem sistemu. Namesto tega najdemo le trditve zraven trditve, ki si velikokrat nasprotujejo; namesto logične natančne doslednosti rabi pesniške primere in nenavadne sentence — vse to pa ovija mehak, božajoč ovoj mističnega čuvstvovanja, kakor Tolstoj sam priznava: „Boga spoznavamo manj z umom,

¹⁾ Str. 842.

²⁾ „Eksistira neki „jaz“, ki s čuti zaznava svet in svojega lastnega notranjega Boga-Očeta. On je začetek mojega duhovnega „jaza“. Zunanji svet pa predstavlja le neko omejenost.“ Die Chr. Lehre. Str. 127.

³⁾ Die Chr. Lehre. Str. 128.

⁴⁾ Prim. tudi str. 14.

tudi ne toliko s srcem kakor s čustvom popolne odvisnosti od njega. To je podobno čustvo, kakor čustvo dojenca v materinem naročju. On ne ve, kdo ga drži, kdo ga greje, hrani, toda on ve, da je nekdo pri njem, a ne, da samo ve, on ga tudi ljubi.¹⁾

* * *

Tako smo določili Tolstega nauk o principih religije. Sedaj moremo razgledati njegovo definicijo religije.

Kot panteist bi Tolstoj ne smel govoriti o svoji religiji, a on si je dovolil majhno nedoslednost. Ko je določil Boga kot stvarstvo ali bolje kot ljubezen, ki jo harmonično urejeno stvarstvo predstavlja, začuti, da ga to še ne zadovoljuje. Bog je sicer tukaj in jaz sem del njega; on je večni in jaz z njim; večno prenavljanje, izpreminjanje, toda — čemu vse to? Pridemo in gremo, naši potomci pridejo in gredo — a kje je namen tega večnega uničevanja in oživljanja? Kje je zmisel našega življenja? Na to vprašanje nam mora po nauku Tolstega odgovoriti religija. „Brez vsega moremo živeti, samo ne brez odgovora na to vprašanje (čemu živim?) . . . In ta odgovor nam bo dala religija. Ako je ono religijo, h kateri ste se prej priznavali, vaša kritika podrla, tedaj si iščite takoj nove religije, t. j. drugega odgovora na vprašanje: „Čemu živite?“ . . . *Le roi est mort, vive le roi* . . . Samo religija, t. j. odgovor na vprašanje: „Čemu živim?“ bo storila, da pozabim sebe samega, svojo nično, umrljivo osebnost, ki sem se je tako naveličal in ki je tako strašno sebična.“²⁾

Tu tiči nedoslednost Tolstega pri njegovem razmotrivanju religijskega vprašanja. Odgovor na vprašanje „kaj je zmisel našega življenja?“ obsega sicer tudi odgovor na vprašanje „kaj je religija?“ — toda šele sekundarno. Ko opazujemo sebe kot omejeno, relativno, minljivo bitje in življenje tega omejenega . . . bitja ter se vprašamo „čemu to življenje?“ spoznamo, da zahteva omejeno, relativno, minljivo bitje neskončnega, absolutnega, večnega bitja in da ima naše življenje zmisel le po tem bitju. In šele ko poznam to bitje — kolikor nam je to mogoče — moremo določiti, kak je zmisel našega življenja, t. j. kak je odnos do neskončnega bitja.³⁾

¹⁾ Die Chr. Lehre. Str. 120.

²⁾ „Über d. Sinn d. Lebens“. Berlin. H. Steinitz. 1901. Str. 30.

³⁾ „Zmisel“ rabljen kot ga rabi Tolstoj; zmisel življenja = služba božja.

Tolstoj pa je šel drugo pot. On najprej določi pojem Boga in sicer ne toliko z umóm kakor s čuvstvom. In nato si stavi vprašanje „čemu življenje?“ Seveda mora biti odgovor na to vprašanje tak, da se ujema s pojmom njegovega Boga, kakor si ga je napravil brez ozira na to vprašanje.

In ko razmišlja Tolstoj svojega Boga ter življenje vsega stvarstva in odnos med obema, pride do sklepa, da ne more določiti življenju končnega cilja. „Cilja, končnega cilja človeškega življenja v časovno in prostorno neskončnem vesoljstvu ne more človek razumeti v svoji omejenosti.“¹⁾ In še jasneje pravi malo pozneje: „Cilj življenja? Cilja ni in tudi biti ne more in nobena veda ga ne more najti.“²⁾ Da življenje ne more imeti namena, dokazuje tako: „Pojem, namen“ je pojem omejene človeške narave, kakor pojmi „plačilo“ in „kazen“, in zato pojem, ki se ne da obrniti na življenje sveta. Če je kak namen, tedaj ga je mogoče doseči, s čimer pa bi bilo vse končano.“³⁾

Kaj tedaj? Človeško življenje nima namena, a ima zmisel (Sinn); in nam odgovarja na vprašanje o zmyslu življenja religija. „Človek rabi razum, da se vpraša „čemu in odkod?“ . . . Toda razum, kaže, da ni nobenega odgovora. Pri teh vprašanjih nam postane glava težka in zavrti nam se . . . Razum odločuje le v glavnem vprašanju „kako?“⁴⁾ Znana nam je torej le pot, ki nam jo kaže religija in po kateri moramo hoditi, namen pa leži v neskončnosti in je zato nedosegljiv. „Človeštvu stavljen cilj je neskončen. Življenje obstoji v tem, da se mu bližamo. Cilj, ki se da samo v neskončnosti doseči, je nedosegljiv, smer pa je dosegljiva.“⁵⁾ Človek pride in gre. Ve, da ni vse drugo zanj, ampak da je on del velikanskega stroja. Ne ve, čemu deluje ta stroj, a to ve, da z ljubeznijo podpira njegovo delovanje, s sovraštvom ustavlja.⁶⁾

Zmisel daje človeškemu življenju njegov odnos do Boga, t. j. do ljubezni. Celó človeško življenje mora biti neko približevanje Bogu, ki se pa godí s tem, da človek živi „po božji volji“. „Z

¹⁾ Ü. d. Sinn des Lebens. Str. 8.

²⁾ l. c. 10.

³⁾ l. c. 13.

⁴⁾ l. c. 16. 17.

⁵⁾ l. c. 20.

⁶⁾ l. c. 27.

novo močjo sem spoznal, da moje in ostalih ljudi življenje obstoji samo v službi (božji) in da samo na sebi nima namena.¹⁾ Samo če služimo Bogu, t. j. izpolnjujemo njegovo voljo, si moremo biti gotovi, da živimo resno in izpolnjujemo namen svojega življenja.²⁾ Kaj pa je volja božja, ki po njej mora človek uravnati svoje življenje? „Nam ni treba vedeti volje božje . . . Vemo pa in moremo vedno vedeti, ali izpolnjujemo njegovo voljo. On nas drži takorekoč na uzdi in mi vemo ravno tako malo kakor konj, kam in čemu gremo; samo po občutku bolesti spoznamo, da gremo napak in po občutku svobode, da smo na pravi poti. Zato spoznamo po skušnji, po vsem svojem bitju, da je prvo, najvažnejše in edino znamenje izpolnjevanja božje volje naše čustvo lehkote, ravnotežja, celo veselja.“³⁾ „Skladanje z voljo božjo“ istoveti Tolstoj z „izpolnjevanjem vseh zahtev vesti (razuma in ljubezni).“⁴⁾

Tako govori zmeden mistik in ne jasen filozof. Ko bi Tolstoj bil filozof, bi rekel s kratkimi besedami takole: Suponiram, da je Bog ljubezen, harmonija, ki se kaže v čutni obliki kot vesoljstvo. Ker vesoljstvo — Bog ni nujno in jaz kot del vesoljstva nisem nujen, ne vem, čemu je vesoljstvo in čemu jaz: namena nima moje življenje. Ker pa ne poznam namena, si tudi poti ne morem iskati za življenje; vse eno je, ali živim tako ali tako, ker ne vem, katera pot je prava. Čutim⁵⁾ pa, da me noben drug način življenja ne zadovoljuje razen način življenje po božji volji, t. j. po ljubezni. Ta način življenja daje življenju zmisel, a ne namena.

To je ob kratkem nauk o bistvu religije mistika Tolstega. Razvidno je, da tudi v tem vprašanju ni dosleden in jasen. Jasnejši bi bil Tolstoj, ko bi ne bil vzel iz pozitivnega krščanstva in zlasti iz evangelijev izrazov, ki jasno zaznamujejo pojme in ki jih on potem obrača na svojo mistično teorijo ter jih rabi v popolnoma drugem zmislu.

Ko vemo, kaj razume Tolstoj pod pojmom „religija“, moremo govoriti tudi o njegovih nazorih gledé začetka religije. O

¹⁾ l. c. 16.

²⁾ l. c. 16.

³⁾ l. c. 32.

⁴⁾ l. c. 60.

⁵⁾ Da je čustvo notranje nezadovoljnosti edini vzrok, ki sili človeka k življenju ljubezni, se razvidi iz cele knjige „Über d. Sinn d. L.“, zlati pa še iz predgovora k delu „Die Chr. Lehre.“

tem piše tako: „Od najstarejših časov so ljudje čutili gorjé, negotovost in nezmislčnost svoje eksistence in so iskali rešitve iz te bede, negotovosti in nezmislčnosti pri Bogu ali pri bogovih, ki naj bi jih rešili težav tega življenja v drugem življenju, ki naj bi jim prinesli sreče, po kateri so hrepeneli v tem življenju, katere pa niso mogli doseči. Bili so torej v najstarejših časih učitelji pri najrazličnejših narodih, ki so učili ljudi o naravi Boga ali bogov, ki naj bi jih rešili, ter o sredstvih, da se Bogu ali bogovom približajo in tako dobé plačilo v tem ali onem življenju.“¹⁾

Postanek religije je Tolstoj pravilno razložil. „Gorjé, negotovost, nezmislčnost“ — pravilneje in enostavneje r e l a t i v n o s t naše eksistence je človeka nagnila, da je umsko sklepal na eksistenco absolutnega bitja in tako prišel do religije. Toda tudi tukaj je prezrl Tolstoj, da mora človek prej poznati Boga, preden išče rešitve pri njem, t. j., preden določuje svoje odnose do njega.

Zdi se mi, da dobro označim Tolstega, ako ga sodim po tem njegovem nauku o religiji, kot mehko, dobrohotno rusko naravo, resnice žejno in pripravljeno sprejeti resnico, samo da jo je vzgoja napravila nesposobno za resnico. Usodepolno je bilo za Tolstega, da je bil vzgojen v religiji, ki je ena najbolj trhljih in suhih vej večno krepkega in zdravega drevesa krščanstva. „Čim natančneje sem opazoval, tem bolj sem bil prepričan, da ni nobene trdne resnice v tej religiji (moje mladosti), da je podlaga njenega nauka hinavstvo in dobičkaželjnost goljufov ter umska zaostalost, trdovratnost in strah ogoljufanih.“²⁾ Iz trdega, obrlega pravoslavja ni mogel dobiti mladi Tolstoj zdravega, živega duha krščanstva! — Razen tega je ob času njegovih študij cvetela protikrščanska, zlasti idealistiška struja v modroslovju, ki je zelo vplivala na mladega, pesniško nadarjenega Rusa. Umevno je, da je delovala nanj zlasti panteistiška šola Spinozova — kateri filozofski sistem je bližji pesniku kot panteistiški, nauk enote, ljubezni, harmonije? A tudi Fichtejev „jaz“ ni šel brez sledú mimo mladega filozofa Tolstega, pozna pa se mu tudi vpliv empiristiške šole (Prim.: Popolne, nepremagljive moči prepričanja nimamo takrat, kadar so naši dokazi logično nedotakljivi, in tudi ne takrat, kadar se ujema čustvo z dobljenimi resnicami, ampak samo tedaj, če se prepričamo po skušnji (izkustvu), zlasti po

¹⁾ Die Chr. Lehre. Str. 19.

²⁾ Die Chr. Lehre. Str. 11.

izkustvu nasprotja, da je samo ena pot mogoča. „O zmislu življenja“. Str. 22.) Pod vplivi najrazličnejših filozofskih struj, ki so se pa vse strinjale v tem, da so izpodkopavale v njem podlago za vsako pozitivno religijo, je prišel iz svobodne, živalne Nemčije domov — domačija pa je bila vsa mrzla in suženjska. Umevno je, da je vzrok njegove mistične teorije ljubezni tudi potreba politične reforme, katero bo dal po njegovem mnenju samo njegov nauk. Njegova vseobsegajoča ljubezen bo dala gorkote mrzlemu domu in življenja pod jarmom suženjstva otrpelim domačinom. V usodepolnem trenutku je segel, dasi racionalistiškega duha poln, po evangeliju.

„Od svoje mladosti že sem ohranil nezavedno misel, da se nahaja v evangeliju odgovor na moje vprašanje (o zmislu življenja). Iz teh naukov evangelija sem občutil (fühlte ich heraus) resnico kljub vsem napačnim razlagam krščanskih cerkvá; slednjič sem zavrzel z zadnjim naporom vse razlage, začel evangelij brati in študirati ter pojmovati njegov zmisel. Čim globlje sem umeval zmisel te knjige, tem jasneje sem spoznaval nekaj novega, popolnoma drugačnega od onega, kar so učile krščanske cerkve, kar je pa rešilo problem mojega življenja.“¹⁾ — To je bila naravna posledica. Če išče človek resnice v evangelijih brez vere in brez krščanske filozofije, mora postati to, kar je Tolstoj — mistik.

Stoji Tolstoj. Okoli njega polno ljudi, on pa jim govori mogočne besede o veliki, vseobsegajoči božji ljubezni in polne poleta so te njegove besede. Gledajo ga ljudje z začudenimi očmi, gledajo njegov ognjeni pogled in sivo brado in raskavo srajco, gledajo in poslušajo sladke besede, zveneče v topli mistiki, kimajo in pravijo: „Glejte, velik mož in visoko nad nami!“ In Tolstoj hoče vzbuditi v njih „duhovno bitje“ in jih dvigniti k sebi, toda samo njihove oči in sanje se dvigajo k njemu, sami pa ostajajo pri tleh, ker jim ne dá kril lepo hrepenenje. Gleda Tolstoj in vidi da je sam, kalno je njegovo oko, v dnu duše pa morda nehoté slutí, da je drugod nauk, ki dviga ne le misli in hrepenenje, ampak daje ljudem tudi kril . . .

C.



¹⁾ D. Chr. Lehre 13.



O analogiji in slovenskem filozofskem nazivoslovju.

I.

Pametno misel ste zadnjič sprožili, g. urednik, o modroslovnem nazivoslovju. Vprašanje o tej prepotrebni stvari mora vsakega slovenskega modroslovca zanimati. Vrhutega pa nas čaka tukaj, kakor ste sami opomnili, še sila težkega dela, da ga eden ne zmore. Največja težava se mi zdi, ker, kdor se hoče s tem ukvarjati, mora pač biti dobro podkovan v jezikoslovju in hkrati strokovnjak v modroslovju. Le tako je pričakovati, da kot modroslovec spozna, katerim različnim pojmom je iskati primernih izrazov, kot jezikoslovec pa da tudi najde in izbere nazive, ki zraven tega ustrezajo vsaj kolikor toliko pravičnim zahtevam jezikoslovja. Poreče sicer kdo, da v zadnjem oziru ne bo posebnih križev in zadreg, ker je vsak Slovenec že po rojstvu dober jezikoslovec. Jaz menim pa ravno nasprotno, da končna odločitev za eno nazivalo treba prepustiti ne nam, ki smo samo po rojstvu jezikoslovci, ampak odličnejšim strokovnjakom v tej vedi, in hvala Bogu, saj imamo tudi duhovnika v tem pogledu popolnoma sposobnega, mislim namreč preč. o. Stanislava Škrabca. Mi pa ne smemo, samoobsebi se ume, imeti toli slepe očetovske ljubezni do svojih skovank, da bi mu takoj zamerili, če jih nekoliko opili in začeli ali tudi, kadar zaslužijo, s svojim peresom brez usmiljenja kar razmesari ali celo glavo odreže nakaznim spakam, ki bi ne mogle vsled svoje slabosti niti životariti v našem slovstvu.

Za danes sem se namenil najprej pojasniti svoje mnenje o besedi „aequivocus — univocus“, oziroma zakaj se nisem mogel sprijazniti v svoji kritiki Kovačičeve občne metafizike med drugimi tudi z dotičnimi nazivi: enakorečen, istorečen za „aequivocus“ in istoličen za „univocus“.

Ako želimo natanko ustanoviti pomen slovu: aequivocus — univocus, treba nam poseči daleč do prvega izvira. Aristotel rabi koj v

začetku svojih „Kategorij“ za ta pojma besedi: ὁμώνυμος in συνώνυμος, Boetij je pa v svojem prevodu in svoji razlagi iste Aristotelove knjige uvedel v latinščino: *aequivocus* in *univocus*. Obojni nazivali značita prvotno reči in sicer ὁμώνυμα, *aequivoca* so reči, ki jim je samo ime skupno, a pomen bistva izražen z istim imenom (ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας) jim je raznoter; συνώνυμα, *univoca* pa so reči, ki jim je isto ime skupno, a z istim imenom se pri njih izraža tudi isto bistvo tako, da je tem opredelba značiča bistvo (kajstvo = *quidditas*) čisto ista, onim pa razna. N. pr. medved – žival, Medved – človek, medved – ozvezdje so bitja, ki imajo isto ime, a značilo imena „medved“ je pri posameznih drugačno; imajo torej skupno samo ime, ne pa opredelbe; so *aequivoca*. Ako pa rečem: človek, konj, vol so živali (v modroslovskega pomenu – *animalia*), imajo vsi skupno ne samo ime: žival, ampak tudi opredelbo gledé skupnega imena, kolikor so živali t. j. žive in čutne podstati, dasi se drugače vrstno razlikujejo; so *univoca*.

Kako pa zdaj sloveniti tale naziva: *aequivocus* – *univocus*? Videli smo, da Aristotel in njegov razlagatelj Boetij upotrebljata ti besedi za reči, ne za nazivala. Reči so jima ὁμώνυμα (*aequivoca*) in συνώνυμα (*univoca*), ne pa slova. A v modernih jezikih gledamo bolj na pomen besed, ločimo bolj značilo nazivom, z drugimi besedami pazimo bolj na razliko med *aequivocatio* in *univocatio* nego na razliko med *aequivoca* in *univoca*. Očividno znamenje in jasen dokaz sta nam v tem oziru italijanščina in francoščina: v obeh pomenja „*equivoco*“ oz. „*équivoque*“ čisto kar v slovenščini „*dvoumen*“ oz. v nemščini „*zweideutig*“. Od reči prešel je izraz na besede.¹⁾ Zato sem jaz nasvetoval za „*aequivocus*“, kadar je govor o nazivih: *dvoumen*, *inoumen*, *inoznačen* in dosledno za „*univocus*“ *enoumen*, *enoznačen*, *istoznačen*. Iz tega vzroka se ne morem ogreti za „*istoličen*“, ker pri nazivih ne moremo govoriti o istem liku, ampak samo o istem pomenu, umu, značilu. Kar se tiče pa naziva: enakorečen, *istorečen* za *aequivocus*, mi ne ugaja, ker je *istorečen* že v rabi za *tautologisch* (glej Wolfov slovar) in sicer čisto po pravici, ker *istorečen* besedoslovno znači *das selbesagend*, oz. *enakorečen gleichsagend*, ne pa *enakoimen*, *enakoimenski* ὁμώνυμος, *aequivocus*, ali pa celo ne *dvoumen*.

Kam pa spadajo nalični nazivi? Da vādije povem, kako jaz sodim o tem vprašanju sploh, rečem, da treba nalične nazive pri raz-

¹⁾ Primeri: Urráburu *Logica* str. 129 v opomnji, ko govori o nazivih: *Caeterum appellatio univocorum et aequivocorum magis proprie rebus ipsis competit, quam vocabulis, spectato vocis etymo.*

delitvi nazivov gledé pomena staviti kot tretji člen (del) med dvoumne in enoumne (inoznačne in enoznačne), kakor delajo mnogi umoslovci, ali pa če že prav hočemo imeti samo dva člena pri omenjeni razdelitvi, treba jih, kakor je storil tudi Boetij, združiti vsekakor z dvoumnimi (aequivoci) v skupno višjo vrsto, ne pa z enoumnimi (univoci). Tako mislijo pač malone vsi modroslovci.

Jaz sem uže mnogo knjig o tej stvari prebral, še več pa sem s svojo glavo o tem razmišljal, a zmerom bolj spoznavam, da najglobočji, najtemeljitejši spis o rečenem vprašanju je kratka razprava globokomiselnega kardinala Kajetana: *De nominum analogia*. Kakor to slavno delce bistroumnega tomista vsako leto v šoli priporočam svojim učencem, tako svetujem tudi tukaj vsem, ki se bavijo z našim predmetom, naj dobro proučijo njegov nauk. Prepričan sem namreč, da čim bolj se kdo uglobi v navedeno razpravo, tembolj se uveri o njeni resničnosti. Samo svariti moram čitatelja, da ne vrže knjige iz rok, ako je morda takoj prvokrat popolnoma ne razume; saj sem se tudi jaz dolgo in mnogo trudil, predno sem spoznal, kaj in kako misli pravzaprav njen pisatelj. Kar se dostaja razdelitve posameznih vrst nalike, ujemam se ž njim povsem; reči moram, da ga gledé tega ni razumel niti Suarez niti tisti, ki stopinje pobirajo v tem oziru za Suarezom. A kar se tiče istote pojma v naliki sorazmernosti (proportionalitatis), priznavam rad sam, da ne bi hotel priseči kar tako na njegov nauk, dasi mi res vedno bolj od leta do leta ginejo dotični dvomi.

Kajetan razločuje tri glavne vrste nalike: 1.) naliko neenakosti (*analogia inaequalitatis*), kadar imajo namreč reči skupno ime, a kajstvo (bistvo, ratio, quidditas) izraženo z onim imenom je tudi popolnoma isto, samo stopinja deležnosti glede istega bistva je pri različnih bitjih neenaka (nomen est commune et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata): n. pr. žival (animal) — človek in žival — konj, sploh različne vrste istega roda glede skupnega rodnega bistva, katerega pa niso deležne vse vrste v enaki meri: živalska narava je popolnejša v človeku kakor v konju. Ta se imenuje le napak (abusive) nalika; zakaj umoslovno so takšni nazivi čisto istoznačni (univoci) ter samo bitoslovec jih lahko z ozirom na raznoteri način deležnosti imenuje nalične (*analogia secundum esse, non secundum intentionem*, pravi sv. Tomaž I. d. 19. q. 5. a. 2. ad. 1).

2. Privedna nalika (*analogia attributionis*), kadar imajo reči skupno ime in kajstvo izraženo s tem imenom je isto glede svojega predmeta, a raznotero glede odnosov do istega predmeta (nomen est commune,

ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum et diversa secundum habitudines ad illum): n. pr. zdrava se zove žival, hrana, barva z ozirom na isto zdravje, ki se nahaja v živali, a odnosi proti istemu zdravju so razni v raznih bitjih; žival je zdrava, ko ima v sebi zdravje kot svojo pritiko; hrana pa, ako je vzrok, pomagalo zdravju in barva se imenuje zdrava, ker je zunanje znamenje znotranjega zdravja. Grki pravijo takim nazivom ne nalični, ampak o d n o s n i (ad unum, ab uno), ker se vsi nanašajo na eden pojem, od katerega dobijo tudi svoje ime po zunanjem nazivanju (denominatio extrinseca). Vedno se nahaja zares dotično bistvo ali svojstvo, ki je izraža ime v tej naliki, samo v ednem bitju kot lik (lično, formaliter), drugim se prideva le po zunanjem nazivanju, da si utegnejo morebiti drugače, ako jih ne motrimo z ozirom na to naliko, imeti v sebi tudi same sorazmerno isto popolnost (zato imenuje sv. Tomaž takšno naliko: analogia secundum intentionem, non secundum esse). Tako je Bog bitje, njegova stvar je po pridevni naliki tudi bitje, ker je njegov učinek; a Bog je bitje vsled svojega bitka, njegova stvar se imenuje pa bitje po zunanjem nazivanju vsled istega božjega bitja (kakor se zove „Rafael“ tudi slika Matere božje, ki jo je naslikal umetnik Rafael), dasi ima seveda vrhutega i stvar božja svoj bitek, radi katerega je zopet, ako jo primerjamo Bogu, nalično bitje po naliki sorazmernosti (*analogia proportionalitatis*). V tretji vrsti nalike imajo reči skupno ime, bistvo izraženo z istim imenom ni popolnoma isto, niti popolnoma raznotero, ampak slično ali isto po sorazmernosti, n. pr. kakor sem ravnokar rekel, Bog je bitje, ker ima svoj bitek, človek je bitje, ker ima tudi svoj bitek. Bitek je v človeku le sorazmerno isti kako v Bogu t. j. samo pogojno isti (secundum quid idem), sam na sebi pa je raznoter (simpliciter diversum). Kdor se z menoj vred uklene tega Kajetanovega ne malo verjetnega nauka, ne bo izvestno nič omahoval, kam ima prištevati ali k enoznačnim ali k inoznačnim nazivom nalične (izvzemši kajpada besede po na liki prve vrste, saj nalika neenakosti ni sploh nikakor analogija v navadnem pomenu). Primeri, kar pravi Billot govoreč o naliki med Bogom in stvarstvom (De Deo uno et trino str. 163): Aequivoca vero sunt, quorum nomen est idem, non autem eadem ratio per nomen significata, sed vel omnino et absolute diversa, (et tunc habetur aequivocatio pura); vel simpliciter diversa, et eadem secundum quid, hoc est, secundum quandam proportionem aut proportionalitatem, (et tunc habetur aequivocatio a consilio sen analogia, quae idem sonat ac proportio vel habitudo unius ad aliud). Ta nalika sorazmernosti je prava pravcata

analogija, ki jo tudi grški modroslovci s tem imenom nazivajo (sv. Tomaž ji pravi: analogija secundum intentionem et secundum esse). Loči se pa tretja vrsta analogije v naliko v pravem (n. pr. Bog je bitje, človek je bitje) in v prenesenem pomenu (n. pr. ko Kristus pravi: Jaz sem trta).

So res modroslovci, ki trdijo, da je v naliki sorazmernosti, kadar se rabi skupno ime v pravem in ne v prenesenem značilu, pojem brez-pogojno isti (simpliciter idem). Pa tudi ti prištevajo nalične nazive s takozvanimi „pure aequovoci“ pod višji rod inoznačnih. (Gl. Urráburu, ki je zvest privrženec Suarezov, *Ontologia* str. 164). Le skotisti uče in sicer, kakor se vsaj meni zdi dosledneje, ako bi bil v resnici pojem popolnoma isti, da so nazivi v takšni naliki i nalični i ob enem vsled tega tudi istoznačni = univoci. Da bi pa celo med skotisti kdo spravljal nalična slova na sploh z drugimi, ki so „univoca“, pod skupni rod istoznačnih – kar bi bilo gotovo napačno – mi ni znano.

Ker nečem, da se moje pojasnilo razširi v celo razpravo, opustim druga sem spadajoča vprašanja in povzamem samo na kratko sklep dosedanjemu razmišljanju:

1. Nazivalo „aequivocus – univocus“ pristoji po prvotnem besednoslovnem pomenu bolj *rečem*, kakor nazivom. V tem pomenu nam lahko rabi n. pr. pri vzrokih: *istoličen, inoličen* (istoroden, inoroden), kakor je učinek istega bistva z vzrokom ali pa ne. Tako se tudi „generatio aequivoca“ utegne sloveniti z „inorodna plodba“ t. j. ploditev, pri kateri bi bil plod druge vrste nego njegovo načelo n. pr. živo bitje iz neživega. Res, da more resno kaj takšnega učiti v sedanjih časih, ko je prirodoslovje na izkustveni podlagi po navodnej metodi toliko naprej dovalo v vseh svojih panogah, samo kdor je v slepi strasti pripravljen žrtvovati zdravi razum svojemu nespametnemu sovraštvu do krščanske vere, a nam ni tukaj do tega, ampak gre edino za pojem in njega znak, naziv.

2. Ako upotrebljamo pa „aequivocus – univocus“ pri *nazivih*, odgovarja slovenski tema izrazoma bolje: *dvoumen, inoznačen* in *enoumen, istoznačen*, ker tukaj treba zaznamenjevati značilo, pomen besede, ne pa istoličnosti (istorodnosti oz. inoličnosti, inorodnosti) stvari.

3. Deliti moramo po mojem mnenju *nazive* glede pomena ali v tri vrste: termini aequivoci – analogi – univoci (*dvoumni, nalični* in *enoumni*) ali pa v dve vrsti: aequivoci – univoci (*dvoumni* in *enoumni*), a „aequivoci“ so zopet lahko aequivoci casu, pure

aequivoci (popolnoma dvoumni) in aequivoci a consilio t. j. analogi (nepopolnoma dvoumni t. j. nalični.)

Dr. Fran Žigon.

II.

„Ustrežete mi, ako mi na moje pojasnilo glede naličnih izrazov kaj odgovorite . . .“ Tako mi pišete, g. doktor, v priloženem listu. Ker je vprašanje važno, dasi za večino nezanimivo, naj se ga kratko dotaknem.

Dve reči ste pojasnili v svojem spisu: nazivoslovje za aequivoca, analogata, univoca, pa pravo umevanje analogije.

Po pravici se sklicujete v vprašanju o analogiji na Kajetana. Tudi meni ni znano kaj boljšega, kakor je to, kar je napisal Kajetan v delcu „De nominum analogia“ pa še v komentarju „De ente et essentia“. Kar mi je prišlo tomističnih knjig v roke, vse sem videl, da najrajši dobesedno zajemajo iz Kajetana. Ker merite name, kakor da jaz analogata prištevam med univoca, moram pač takoj izpovedati, da ste preveč iztislili tisto kratko opomnjo v „Obzorniku“ (X. str. 116). Res sem del iz praktičnih ozirov analogata med enoznačne nazive, kjer so tudi univoca, a poudaril sem tako zelo razliko, da ne more biti govorjenja o pravih vrstah. Naj pojasnim tudi jaz to iz Kajetana in naj obenem uporabim nekoliko že tudi Vašo terminologijo!

„*Pure aequivocata* sunt, pravi Kajetan (de ente et essentia c. 2.) ki jim je skupno isto ime, značenje imena (ratio sec. illud nomen) pa je docela razno.“ Take reči imajo torej slučajno isto ime, so zgolj istoimenske, naziv odgovarjajoč jim je docela raznoznačen, docela dvoumen, pojmi o njih so docela drugi in drugi docela in i.

„*Univocata* sunt, pravi dalje Kajetan, ki jim je skupno ime, a je tudi značenje imena docela isto (ratio . . . simpliciter eadem).“ Take reči imajo torej isto ime, a ne slučajno, zakaj istemu imenu odgovarja tudi isti pojem v umu in isti lik zunaj uma; njih naziv je čisto enoznačen, njih pojem docela enoumen, njih bistvo popolnoma istolično.

„Sredi med univoca in pure aequivocata, pravi najin veljak, pa so *analogata*, ki jim je skupno ime, značenje imena pa je nekoliko eno ter isto, nekoliko pa razno; tudi njih definicija je nekoliko ena, nekoliko razna“ (kar je naravno, saj pravi Akvinec [I. 13. 1.], da definicija ni drugega kakor tisto, kar znači ime).

Take reči imajo torej isto ime, temu imenu pa odgovarja pojem, ki je v nekem oziru eden, v drugem oziru razen; naziv torej znači nekoliko eno, nekoliko pa razno, ni ne docela enoznačen, ne docela raznoznačen, je enoznačen in raznoznačen pod drugim in drugim ozirom; prištevamo ga lahko sedaj med raznoznačne, sedaj med enoznačne, „kakor nanese prilika in potreba“. (Kajetan: De nom. analogia c. 4.) Tudi pojem ni ne docela enoumen, ne docela inoumen, ne docela istoličen, ne docela inoličen; bistvo ene reči ima neki odnos ali neko sorazmerje, neko sličnost (so-ličnost) do bistva druge reči, je nalično, in tako je tudi pojem naličen in po tem se imenuje naličen tudi naziv. Zato poudarja Kajetan (de nom. analogia c. 11.), naj nas ne bega, če prištevajo modroslovci analoga sedaj med raznoznačne, sedaj med enoznačne, zakaj, pravi, kar je v sredi, je deležno obeh skrajnosti: „analogum medium inter aequivocum et univocum est extremorum naturam sapiens . . . ideo plerumque doctores utentes analogo ex parte unitatis, quam ex univocis participat, univocorum non solum conditiones, sed etiam nomen eis attribuunt.“ Analogum je v sredi, je enoznačno in raznoznačno (dicit quodammodo plures rationes, quodammodo unam), zato pravijo „illustres philosophi et doctores“ časih, da je enoznačno, časih da je raznoznačno. (De ente et essentia c. 2.). Zato se meni ne zdi prav govoriti o vrstah; analoga ne spadajo ne v vrsto čisto enoznačnih, ne v vrsto čisto raznoznačnih, ampak so v sredi, deležni obeh. Če rabite izraz „enoznačen“ za docela enoznačen, čisto enoznačen, padejo analoga takoj med raznoznačne; a prav tako, če rabite izraz raznoznačen za docela raznoznačen, čisto raznoznačen, padejo analoga med enoznačne. Strogo formalno-logično res spadajo bolj med „aequivoca“. Namreč njih „ratio“ je simpliciter diversa, eadem sec. quid; ker je torej simpliciter poglavitnejše, odloči in uvrsti analoga me „aequivoca“, ki je njih „ratio simpliciter diversa“.

A kakor sem že omenil, praktično se niti sholastiki niso vedno ozirali na to. Dà, že sam Aristotel je prednjačil sholastikom v tem, kakor omenja Kajetan (de ente et essentia c. 2. qu. 3.). Aristotel, pravi Kajetan, je V. Physic. analogum imenoval univocum, in po pravici, pravi Kajetan, zakaj aequivocum znači pravzaprav docela drugo in drugo, Aristotel pa je govoril o istosti, ki je med vzrokom in učinkom. Maksima je, da vzrok in učinek nimata samo skupnega imena, ampak da je v njih nekako tudi ista formalna popolnost, torej neka enota, neka istost. S te plati so torej nalični nazivi res enoznačni.

Prav zato sem tudi rabil zgled pravičnosti v Bogu in ljudeh, da bi upravičil enoznačnost naličnih nazivov. Povzel sem zgled iz „nalike sorazmernosti“. Ali ne pravi Aristotel, ali ne poudarja Kajetan, ali ne priznavate tudi Vi sami, da je ta nalika najbolj pristna nalika? Jaz bi še dodal s Kajetanom, da je to tista nalika, ki je zlasti v metafiziki v Bogu eminentnega pomena. (ib. c. 10.) Kako pa naj kaj dokazujem o Bogu, če moje besede ne pomenjajo nekaj, kar res pristoji Bogu? če niso glede stvari in Boga enoznačne? Jaz nisem nikjer dejal, da so popolnoma istoznačne. S sv. Tomažem sem ločil dvoje: popolnost, ki jo naziv znači, in način, kako jo znači. „Glede na to, kar značijo besede, pravi sv. Tomaž (I. 13. 3.), popolnosti zares v pravem pomenu (proprie) pristojne Bogu, glede na način značenja pa ne.“ Ko pravim o Bogu, da je pravičen, tako pa sem pisal jaz v tisti opomnji, umem isto popolnost, toda zavedam se ob tem, da je v Bogu na višji način, ne istolično, (univoce), temveč le nalik pravičnosti v ljudeh, nalično (analoge). Tako pravi tudi Billot, ki ga navajate, da so čiste popolnosti v Bogu „formaliter“, dasi „eminentiori modo“. Zdi se mi celo, da je zoper tiste, ki poudarjajo le raznoznačnost in dvoumje analognih pojmov, Skot upravičeno zastavil svojo kritiko. Kako moremo kaj spoznati in dokazati o Bogu, je dejal Skot, če vsaka beseda, ki jo rabimo, z ozirom na Boga nekaj drugega znači? Imeli bi tako v vsakem silogizmu štiri termine, kar je ravno sofizem dvoumja (fallacia equivocationis). Kajetan je zavrgel le Skotovo posledico, da so potentakem naši nazivi in pojmi o Bogu in stvareh „univoici“, popolnoma istoznačni, istolični, poudarja pa enoto in istost, ki je v naličnih pojnih (de nom. anal. c. 10.) Še prav posebej pa je tako enoto dokazal v komentarju „de ente et essentia“ (c. 1.). „Vse slične reči — to je njegov dokaz — torej tudi nalične morejo imeti z ozirom na to, v čemer so slične, eno sliko, en lik v umu. Med Bogom in stvarmi pa je sličnost, vsaj analogna, n. pr. z ozirom na bit. Torej moremo imeti eno sliko, en umski lik o Bogu in stvareh z ozirom na bit. Ta lik je formalni pojem bitja.“ Prav tako rabi drug zgled: „Božja modrost je vzrok človeške modrosti, ki je nekaka (vendar nepopolna) nje slika. Človeška modrost pa rodi svojo sliko v našem umu, ki ni nič drugega kakor modrost po intencionalni biti, kakor je modrost zunaj uma modrost po fizični biti. Ker pa ta umski lik modrosti predstavlja človeško modrost po tem, po čemer je slična božji modrosti, torej en umski lik predstavlja oboje, človeško in božjo modrost, človeško neposredno, božjo posredno . . .“ Besede so značice pojmov, pojmi znaki reči. Tako sem pisal v tisti

opomnji. Ko bi bili naši pojmi o Bogu in stvareh adekvatni, popolni, tedaj bi, kakor pravi Kajetan (v pojasnilu Frančišku Ferraria na koncu de nom. anal.) analogni mentalni pojem ne bil numerično eden, ampak samo eden po analogiji. A ker so naši pojmi nepopolni, zato je lahko o več rečeh, ki imajo sličnost ali odnos, en mentalni pojem, ki predstavlja eno reč določno, druge nedoločno, ali pa predstavlja vse nedoločno v skupnem formalnem značenju.

Iz tega je tudi jasno, kako so, če govorimo o cvetočih cveticah in cvetočem obrazu, zdravem človeku in zdravu pijači, ti nazivi enoznačni. So sorazmerno enoznačni, so odnorno enoznačni. Neštetokrat poudarja Kajetan v svojem delu, da je enota in istost mnogolična in da analognim nazivom ne odgovarja le eno ime, ampak tudi eno značenje, en pojem, seveda sorazmerno. Ko pravim, zdrav človek, zdrava pijača, zdrava barva, vedno mislim, izražam, značim isto, seveda le odnorno isto, mislim zdravje, ki je v človeku kot v subjektu, recimo lično (formaliter), v pijači kot v vzroku, vzročno (causative), v barvi kot v znamenju zdravja (significative). Izrazi so Kajetanovi. Če pravim cvetoč obraz, mislim res na cvetenje in je dopovedam o človeku po prenosbi (metaphorice).

Tako so v nekem oziru analogni nazivi res enoznačni. Kajpada so v drugem oziru raznoznačni. Kakor je gotovo, da nekaj pojmin, ko pravim o Bogu, da je pravičen, tako je gotovo, da je moj pojem nedostaten, ki niti z daleka ne obseže tega, kar je pravičnost v Bogu. Tudi to je treba poudarjati, zlasti kadar govorimo n. pr. o transcendenci božji. Bog je substanca, Bog je moder, je dober, je pravičen, a vse te besede ne morejo izraziti tega, kar je Bog. Če s substanco hočem izraziti substanco, kakršno pojmin, ko pojmin kategorijo substance, bi moral celo reči, da Bog ni substanca. V tem oziru po pravici pravijo nekateri grški očetje, da je Bog brezimeni (ἀνόνομος). (Primeri: S. th. 1. 13. 1. 1. — in sploh qu. 13.)

Če vse povzamem, se mi zdi, da morete ta pojasnila vzprejeti. Kar se pa tiče izraza istoličen, nisem trmoglav, da se ne bi rad uklonil. Opomnil sem v „Obzorniku“, kako je prišel ta izraz v Kovačičevo „Ontologijo“. Izraz je dober, pristoji pa res le bolj rečem, še dosti tudi pojmom, a manj dobro nazivom. O liku lahko govorimo pri rečeh (stvarni lik), nekoliko še tudi pri pojmih (umski lik), pri nazivih pa samo moremo reči, da jim odgovarja v stvareh in v umu isti ali razen lik. Zato sem poudarjal, da je za nazive ta izraz le denominacija. Porabil sem pa izraz „istoličen“ za nazive, ker vsi

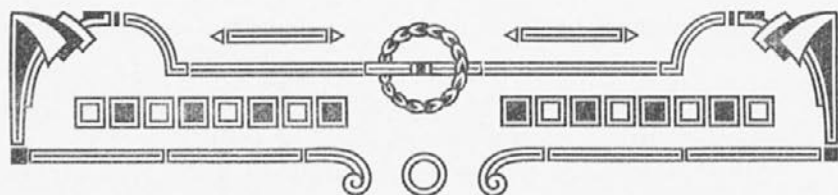
rabimo za analogne nazive že izraz „naličen“, ki v njem tudi tiči „lik“. Vendar, kakor rečeno, nimam razloga, da bi se ustavljal boljšemu.

Gledé nazivoslovja torej pripomnim le še to. Ločiti nam je reči, pojme in nazive. Izraze enoznačen, raznoznačen bi bilo treba umevati strogo v pomenu: popolnoma, zgoljno, čisto enoznačen ali raznoznačen. Izraz naličen se je že udomačil za reči, pojme in nazive, zato ga ohranimo za vse tri. Tako bi dobili obrazec:

	<i>univoca</i>		<i>analogia</i>		<i>aequivoca</i>
Reči so:	istolične	—	nalične	—	inolične (zgolj istoimenske)
pojmi:	enoumni	—	nalični	—	(inoumni)
nazivi:	enoznačni	—	nalični	—	raznoznačni, inoznačni (enoumni) (nepopolnoma dvoumni) (popoln. dvoumni).

Dr. Aleš Ušeničnik.





Dvakrat pri špiritistih.

Pri H. kličejo duhove z onega sveta. Tako je šlo po fari od hiše do hiše. Ondan so poklicali rajno K-ovo mater, in naročila je, naj molijo zanjo eno leto vsak dan deset rožnih vencev. Spet tamle en večer so poklicali rajnega Z-ovega brata. Pet hudičev ga je privedlo. Njegov brat, ki je bil navzoč in se je bil nekdam z njim pravdal, se ustraši in zblazni. — Pa običajno špiritistovska miza se tudi vzdiguje.

Nekaj mora biti, sem si dejal. Prav pravi špiritizem, ki ga cerkev prepoveduje, pa tudi bržčas ne bo, sicer bi vračujoči se duhovi ne priporočali molitve.

Poglej, sem si rekel in stopil sem enkrat v špiritistično hišo. Povprašam gospo, kako je s stvarjo. Ne da bi mnogo odgovarjala, pokliče naglo svojega sina. Dober mladenič je to, ki je študiral srednje šole, zna italijansko in precej zgodovine. Usodno mizico postavijo sredi sobe. Sedeta k nji, drug nasproti drugemu. Roki položita nanjo tako kakor otroci v šoli, le da prsti enega pridejo vrh prstov drugega. Mizica je majhna, iz mehkega lesa, na štirih vun molečih kakor palčice tenkih nogah in čisto lahka; otrok dveh let bi jo nesel. Na vrhu ima malo luknjo in vrezano Kristusovo ime.

Torej pripravljeno! Meni dajo na izbero, kaj naj vprašajo. Pravim: kdaj je bil pri nas zadnjič misijon? Gospa: „Kateri duh bi neki to vedel? E, rajnega gospoda župnika.“ — Dobro. „Gospod župnik B. ste tu? Če da, naj udari enkrat, če ne — dvakrat.“ — Noga se dvigne in udari enkrat. Ona: „G. župnik, kdaj je bil v naši fari zadnjič misijon? Koliko let je?“ Miza se zopet dvigne in začne tolči enkrat . . . desetkrat. — Bilo je prav. — Gospa: „Kateri mesec?“ — Zopet tolče enkrat osemkrat. — Osmi mesec avgust. Dobro! „Kateri dan se je začel?“ Udari enkrat. „Končal?“ Udari petkrat. — To pa se ni ujemalo. Vpraša še enkrat za dneve. Isti odgovor. Gospa: „Ali ste vi še tu, g. župnik? Če da, naj udari enkrat, če ne — dvakrat.“ Noga se dvigne enkrat. „Dobro. Ali veste gotovo

kdaj se je začel in nehal misijon? Če da, naj udari enkrat! — Udari enkrat. Pove zopet narobe. — Gospa je nevoljna in obdolži špiritovskega „foppgeist-a“, da se je vmes vtaknil. —

Kaj drugega! — Kdaj je bil g. katehet tu rojen? Kolikrat po tisoč? — Udari enkrat. — Kolikrat po sto? Osemkrat. Kolikrat po deset? — Sedemkrat. In koliko let še zraven? Enkrat — osemkrat. Torej 1878. Bilo je prav. Mesec julij zadel, dan zopet narobe. Po dnevu vprašata večkrat, pa nikoli ni pravega odgovora, oziroma oddara.

Zdaj sin kar sam zastavi vprašanje. „Kdaj je odkril Kolumb Ameriko?“ Mislil sem že naprej, da bo uganil in tudi je. — Za tako znane letnice ni treba duhov, saj jih mora vsak že tako vedeti. Vpraša naj se kaj takega, sem si mislil, česar onadva niti od daleč ne znata, pač pa dotično vem jaz. Vprašamo torej duha, kdaj je bil rojen sveti Ignacij Lojolski. Miza se dvigne in tolče . . . po tisoč — enkrat, po sto . . . petkrat. Povem, da narobe. Tolče zopet enkrat . . . petkrat. Narobe. — Torej duh ne ve. „Kdaj pa je umrl? Kolikokrat tisoč?“ . . . Enkrat. Po sto . . . petkrat. Prav. „Kolikrat po deset? Enkrat . . . trikrat. Ni prav. — Ponovimo, pa ne pride na pravo. (Omenim, da je bil sv. Ignacij rojen 1491, umrl je 1556.)

Vprašali smo še par stvari. Tupatam je bilo precej zadeto, drugod nič. Če je bilo narobe, je bil vselej kriv „foppgeist“, goljufni duh.

Ker se mi je vse to zdelo le premalo duhovno, eminentno špiritistično, marveč le bolj slučajno ugibano, so mi dejali, da se vrše posebnosti le, kadar je kdo navzočih izbran od duhov za „medij“. Take dneve povedo duhovi že par tednov naprej. „Kdaj bo kak tak dan?“ Drugo soboto, pravijo. „In kaj se bo takrat zgodilo?“ „Dejali bomo v škatljico vizitko in svinčnik in duh bo sam pisal.“ — Res so to napravili, pa pisalo ni.

Po nekaj tednih sem bil drugič tam. Zdaj miza bolj počiva. Začeli pa so s pisanjem. Iz dveh palčic imajo napravljen poldrug decimeter velik križ. V križišču je zasajen svinčnik. Dva primeta križ in svinčnik piše odgovore. Imajo jih že precej pol. Kakšni so ti odgovori? Nekateri jasni in pravi, drugi nečiljivi, pa si jih sami, kakor jim prija, razbirajo, zopet drugi so pa odločno napačni.

Enkrat so vprašali duha, kdo je bil trojanskega junaka Hektorja oče. Zapisalo je Eneja. — Ves čas so menili, da je odgovor pravi; šele jaz sem jim raztolmačil, da je bil očetovo ime Prijam. — Vera v učenost duhov se jim je malo omajala.

Tamle en dan je pa hčerka, ki obiskuje četrti razred, zapisala s tem križem očetovo ime z grškimi črkami. Prej jih menda ni poznala. Rad bi bil videl oni papir, pa izgubil se je. Vprašam punčko, kako je bilo. Nekake čačke so bile, pravi, pa ne vem, če je bilo tisto grško Rudolf. —

Drugih podrobnosti skoro ni treba omenjati. Kaj soditi?

Dotični, ki se s tem ukvarjajo, so pošteni, verodostojni ljudje. Namenoma gotovo ne slepé. Tudi ne bi imeli povoda, ker nimajo nič od tega. Sami so uverjeni, da se vračajo duhovi. Tudi v dejanju se kaže ta vera. Preje se gospodar in nekateri njegovi za cerkev in zakramente niso brigali, zdaj hodijo redno vsako nedeljo k maši. Tudi k spovedi hodijo. Pravijo, da jih je špiritizem pre naredil. Življenje je res dokaz, da so o stvari prepričani. Drugim pa te vere ne vsiljujejo. Opomnil sem nekoč gospé, da je vse naravno, le da si ne znajo razložiti. Jaz zase, pravi, sem o tem do dobrega prepričana; če bi tudi morda ne bilo res, vendar je naši hiši to prineslo srečo.

Kaj pa mi k temu? Zdi se mi, da je takole. Mizica se vzdiguje pod vplivom živalskega magnetizma. Veliko sile za tako mizico sploh ni treba. Vendar pa se pod prsti vsakogar ne bi dvigala. Kdor je prvič pri njej, misli na razno, je raztresen in njegove sile se ne koncentrirajo na mizico, zato pa tudi ne učinkujejo. Saj tudi električni stroji večasi nagajajo, ker ni vse v redu. Pripomnim naj za bolj maloverne, da špiritista ne dvigata mizice namenoma. Gledal sem na roke in videl, da se niso nič trudile. Tudi se je mizica tako mirno in v taktu premikala, da bi namenoma tega skoro ne mogla napraviti.

Kaj pa z odgovori, ki so nekateri pravi? Učili smo se, da se ne izgubi noben vtis. Kar si kdaj slišal, videl, vedel, je nekje v tebi, v možganih ali kdosi gave kje. Kadar se spominjaš, ožive ti vtisi. Če je človek normalen, se javljajo ali vzbujajo ti vtisi le pod vplivom volje. Volja deluje nanje, da stopijo v dušno obzorje. Večkrat pa volja teh vtisov ne more obnoviti. Trudi se, pa zastonj. A vtiski so kljub temu vendarle v duši.

Se li morejo ti vtisi oživiti brez volje? Ponoči, v sanjah se že. In velikokrat bolj jasno in določno kakor podnevi. Nekako sami se obnove. In glej, kar se v spanju samoposebi godi, to skuša špiritist napraviti namenoma. Voljo on odrine v stran, naj domišljija sama deluje, naj se vtisi samiposebi obnavljajo. V tem je podoben spečemu. Razlika pa je tale: speči ne sliši vprašanja, zato tudi nanj ne more odgovoriti, špiritist pa vprašanje ume in takoj nato namenoma voljo

odstavi, naj se odgovor snuje brez nje pod samimi prejšnjimi vtisi. Kar je nekdanj znal, zdaj pa že pozabil – se mu more vzbuditi. In zato trdijo špiritisti, da po špiritistovskih eksperimentih zvedo marsikaj, kar so že zdavnaj pozabili. Česar pa nikdar niso vedeli, tega pa še približno ne zadenejo. *Ex nihilo nihil.*

Po tej obrazložbi bodo zgorajšnji slučajji umljivi brez vmesnih duhov. Leto mojega rojstva sta ugenila sklepajoč po zunanosti – in ugenil je tudi duh. Odkritje Amerike je znana letnica – torej je miza lahko pravo zadela. Kdaj je bil Ignacij Lojolski rojen, tega pa vsak ne ve, torej tudi ne duh, recimo duh špiritistovski.

Kakšen bi bil končni sklep? Tak, kakor se včasih sliši o špiritizmu. Kar je dokazano, da so res naredili, se da naravno razložiti; kar pa se naravno ne bi moglo raztolmačiti (kakor n. pr. da bi svinčnik sam pisal ali da bi neuka deklica grško pisala), to pa ni dokazano. Špiritisti radi sami sebe varajo. So pa bržčas tudi taki, ki namenoma iz sebičnosti varajo tudi druge!

I. Z.





Iz književnosti.



Dr. Anton Bonaventura Jeglič, knezoškof: Kn. šk. zavod sv. Stanislava v Št. Vidu.

Dejstvo je, da je velik del svetne inteligence v naši dobi odtujen cerkvi in krščanstvu, če ni celo naravnost sovražen. Eden prvih vzrokov je nedostatna religiozna vzgoja za časa dijaških let. Gimnazije so načelno interkonfesionalne, dejanske razmere pa so časi še bolj neugodne razvoju religioznega značaja v mladini. Ko je začel tudi na Slovenskem en del akademične mladine vedno odurneje kazati svojo zamrzo proti krščanstvu, je sklenil l. 1898 ljubljanski knezoškof dr. A. B. Jeglič ustanoviti katoliško gimnazijo z deškim semeniščem za bodoče duhovnike in konviktom za lajke. Kdor pozna razmere slovenskega naroda, ve, da je taka misel velikanska. Mnogi so se bali, da stvar ne bo uspela, marveč, da se bo razbila ob nasprotovanju razmer. Tako imenovana liberalna inteligenca je takoj napovedala škofu najhujši boj – in k tej inteligenci se pri nas radi prištevajo zlasti imovitejši krogi – naše ljudstvo pa je primeroma ubogo. Toda škof se ni ustrašil nobenih ovir. Ideja se mu je zdela providencialna in šel je na delo z velikim zaupanjem v slovensko ljudstvo in še z večjim zaupanjem v božjo previdnost. In sedaj, ko je preteklo sedem let, stoji že na št. viškem polju ponosna zgradba – vzor moderne stavbe – z blestčim napisom: „Kristusu Zveličarju sveta“, in v njej se je že pričela s prvim razredom katoliška gimnazija.

Vse dogodke, ki se tičejo tega velikega podjetja, je opisal škof sam in tako podal sedaj v lepi knjižici slovenskemu narodu kratko zgodovino zavodov, od prvega dne do dne otvoritve 21. septembra 1905. Knjigi je dodan natančen opis poslopja od arhitekta pl. Vancaša s 3 natančno izdelanimi načrti in več fotografijami. Iz tega opisa povzamemo, da obsega zazidana površina 6050 m², da ima hiša 410 vrat,

880 oken ter da znašajo skupni stroški doslej nad 1,300.000 K. Velik trakt še čaka zidarja; veliki bodo še stroški, preden bodo polni razni gimnazijski kabineti, knjižnica . . .; mnogo truda bo treba, preden bo vsa gimnazija z obema zavodoma z vsem preskrbljena, toda škofu dviga dušo tisto veliko zaupanje, ki je z njim delo započel, da je bo tudi dovršil . . . Njegov up je Kristus: Kristus zmaguje, Kristus kraljuje, Kristus zapoveduje!

Fr. Kovačič: Doctor Angelicus Sv. Tomaž Akvinski. Maribor 1905. Založilo uredništvo „Voditelja“. Tisk Cirilove tiskarne. Cena broš. K 1·10 (s poštino). — Filozofija sv. Tomaža se predava že več let po naših semeniščih, a tudi dijaki po visokih šolah se vedno resneje zanimajo zanjo. In po pravici! Saj je dovršil sv. Tomaž veliko modroslovno sintezo vsega znanja svoje dobe na podlagi občeveljavnih načel in zakona kontinuitete, ki vlada tudi v človeškem napredku. Tako je filozofija sv. Tomaža mogočen mejnik v vednotrajni filozofiji. Moderna doba je zavrgla tista načela, ki jih je spoznal in dognal sv. Tomaž za osnovna vsaki pravi filozofiji, obenem pa je pretrgala tudi kontinuiteto človeške misli. Zato je edino rešilno za modroslovje, če se vrne tja, kjer je sv. Tomaž završil razvoj od početka do svoje dobe, ter odtod z istimi večnimi načeli in po istem zakonu kontinuitete zasleduje prave smeri človeške misli v menah časov. Le tako pridemo do modroslovne sinteze vsega znanja tudi v naši dobi.

Sv. Tomaž pa ni bil le velik filozof, ampak tudi velik človek. Kdo bi ne želel poznati sv. Tomaža tudi od te strani? Dr. Kovačič nam je podal v navedenem delu vesten življenjepis sv. Tomaža. Tu vidimo, kako se je razvijal Akvinec od detinskih let, kako sta v njem vzporedno v lepi harmoniji napredovali znanje in krepost. Tako nam pisatelj v lepi psihološki študiji slika Tomaža kot „vzor učenjaka“. Vnanjo podobo njegovo, delo njegovo, pa nam kaže v okviru tedanjih časovnih razmer, ker le v okviru zgodovinskih razmer je mogoče prav presoditi vsako znanstveno delo.

Za nas Slovence je še posebej zanimivo, kar po izročilu, seveda z vso reservo, omenja pisatelj (str. 25), da sta se na naši zemlji mudila dva največja moža tiste dobe, sv. Tomaž in sv. Bonaventura; Tomaž v dominikanskem samostanu v Brežah, Bonaventura v Beljaku, kjer ga je Tomaž tudi obiskal.

V dodatku (II. delu) dr. Kovačič natanko navaja vsa dela sv. Tomaža z zanimivimi literarno-kritičnimi opazkami. Navaja tudi izdaje Tomaževih del, važnejše prevode in Tomaževe življenjepisce.

Vsem, zlasti slovenski mladini, toplo priporočamo to delo marljivega pisatelja. Naj bi bil „Doctor angelicus“ vsem, ki jih na delo kliče znanstvo, vzor kot „doctor“, a tudi kot „angelicus“!

A. U.

Fr. Kovačič: Anicij Boëtij in njegovo modroslovje. Ponatisk iz „Voditelja“. Maribor 1905. Tiskarna sv. Cirila. Cena 1 K (pri uredništvu „Voditelja“). — Nikomur, ki se je kdaj zanimal za krščansko modroslovje, ni neznano ime Boëtija pa naslov njegovega največjega dela: De consolatione philosophiae (Tolažba modroslovja). Vendar pa ta in oni ne bi mogel povedati kaj več ne o znamenitem možu, ne o njegovem slovečem delu. Zato moramo biti hvaležni prof. dr. Kovačiču, da je izpolnil to vrzel našega znanja ter nam podal kratko biografijo Anicija Boëtija, opis njegovih del ter vestno analizo najznamenitejšega njegovega dela. „Boëtij († 524) je večerni sij grško-rimske omike“ iz dobe ko je barbarski mrak padal na Evropo, „zadnji zastopnik je grškega modroslovja, ki je izročil srednjemu veku dediščino novoplatonizma“ (str. 2). „Vtelesena je v njem tragična usoda klasične kulture; podlegel je kruti barbarski sili, a vendar je ostal učitelj naslednjim zarodom“. Bil je velik državnik, učenjak, pesnik, govornik; v temni ječi pa je napisal svoje najlepše delo o „tolažbi modroslovja“. Ta knjiga je „cvetnik“, ki je v njem zbrano najlepše cvetje grško-rimske filozofije, obenem pa „slovesen protest proti sirovemu materializmu in vse razdevajočemu skepticizmu“ (str. 62). Vsebina knjige je: o človeški sreči in božji previdnosti. Dr. Kovačič je lepo nanizal vse misli; lepša mesta, ki jih je Boëtij izrazil v verzih, podaja tudi v izvirniku. — Želimo, da bi vsi, ki jim je mar modroslovja, segli po dr. Kovačičevi skrbno izdelani monografiji.

A. U.

O. Urban Tališa: Socijalizam i socijalno pitanje. Dubrovnik 1905. — Razboriti in marljivi frančiškan, urednik „Lista dubrovačke biskupije“ je v tem listu o priliki socialno-demokratskih konferencij v Dubrovniku jel pisati o socialnem vprašanju. Članke je zbral v posebno knjigo pod navedenim naslovom. Najprej moramo pohvaliti pisatelja, ker je zbral v svojem delu ogromno gradivo. Zavaljo tega je mogoče le izobraženemu človeku s pridom ga vzeti v roko. Nič puhlic, niti nič nepotrebnih besedi, nič zoprnih deklamacij, — vsak stavek je kleno zrno, ki je priklilo iz pisateljevega obsežnega znanja po pridnem delu. Knjiga je plod duha; zato pa tudi bodri in izpo-

polniju. Ni pa suha in mrzla. Kako gorko pojmuje pisatelj socialno nesrečo, kako v živo opisuje proletarski razpad delavskih stanov! Krepke so njegove socialno-reformatorske zahteve — jezgrovite in jasne. Temeljna načela zajemlje iz del Leona XIII. Polemiški del je filozofsko in ekonomsko globok; socializem in liberalizem sta dobro označena. Lepo je tudi opisano, kakšne dolžnosti ima cerkev in duhovstvo v tem vprašanju. Samo moralna plat njegova sega direktno na cerkveno polje. Ta pa je v socialnem gibanju prva, temeljna. — Na tako malem prostoru (str. 187) nimamo izlepa toliko dragocenega socialno-znanstvenega gradiva. Zato Talijevo knjižico, pisano v lepem jeziku, toplo priporočamo.

Dr. Krek.

Nepredavana predavanja. Izdalo hrv. akad. društvo „Hrvatska“ u Beču. 1905. Tisk. „Kurykta“ u Krku. — „Danice“ posestrima „Hrvatska“, ki je doslej imela „Zoro“ za svoje glasilo, se je odločila, da bo izdavalala z l. 1906 za hrvatsko dijaštvo svoj list „Luč“. Da pa pokaže že vnaprej nekako smeri in cilje, ki jo bodo vodili, je izdala zbornik „nepredvanih predavanj“. V tem lepem zborniku (str. 115) je obrazložila „Hrvatska“ proti vsem klevetnikom pravico svojega bitja, svojo „raison d' être“. Poleg tega pa v zanimivih razpravah orientira hrvatsko mladež gledé velikih vprašanj naše dobe. Tu je članek o darvinizmu v veri, morali in politiki, drugi o monizmu, o nalogi prirodnih znanosti, o modernih dogmah . . . Želimo, da bi hrvatska mladež ostala zvesta velikim tradicijam svojih dedov ter se združila v močni ljubezni za vero in dom!

A. U.

Stjepan Radić: Savremena Evropa ili karakteristika evropskih država i naroda. Izdala Matica hrvatska. Zagreb 1905. str. VII. 416.

Prama naslovu razpada se to dielo u dva velika diela. U prvom dielu obradjuje pisac pojam Evrope i njezine elemente — taj dio možemo nazvati političkom (u širokom i modernom smislu) povještu, koji je izprepleten raznim opazkama i refleksijama bazirajuč na socijološko-psihološkoj metodi. Taj prvi dio sastoji iz četiri poddjela: 1. pogled na grčku, rimsku in sredovječnu Evropu, 2. nove evropske države 3. novi narodi, 4. novi faktori u javnom životu. U drugom dielu pisac prosudjuje Evropu „po obilježju kulture i po značaju glavnih četiriju plemena, koja u njoj živu.“ Pisac sam kaže u drugom dielu „zadubit ćemo se u slavensku dušu, u englezku industriju i trgovinu, u njemačku novu, praktičnu znanost i u romansku umjetničku snagu i strast.“ Time

je određena razdioba drugog dielu. Iza uvodnog odjeli govori se: 1. o slavenskom području moralne evropske kulture, 2. o anglosaskom području evropske materijalne kulture, 3. o germanskom području evropske intelektualne kulture i 4. o romanskom području evropske umjetničke kulture. Time je označen samo kostur tog diela – zaista upravo je nemoguće u jednoj recenziji samo iz daleka podati glavne misli vodilici, a kamo li upozoriti na tolike i tolike misli, konstrukcije, intuitivne poglede, kojih je djelo puno. To bi djelo općenito karakterizirao zovuć ga temeljitom, svestranom i dubokom študijom modernih država i naroda, koja se temelji na kršćanskom i demokratskom principu. Čovjek, koji se prije nije bavio tim problemima, tome se otvaraju sasna novi vidici – u kratko novi svjet ideja i životnog rada, društva i pojedinca, morala i vjere, energije i ljepote. Čuditi se valja, kako je pisac na nešto više od 400 stranice mogao takav golimi material pred čitateljima tako jasno i pregledno razviti. I to je druga velika prednost te knjige.

Da se u djelo sa tako bogatim gradivom uvuće gdjevoja nekorektnost, nije za čuditi. Ponajprije (i to je najveća pogriješka) pisac ne prosudjuje sasna svestrano i psihološki srednji viek i njegov upliv na moderno doba, isto vriedi i za papinstvo. Svakak nije korekten izraz na str. 7., da je Crkva primila od rimsk. carstva oblik vladavine. Na str. 8. bit će drugi razlog zašto je kršč. Evropa bila nemoćna, da se opre musulmanskem pokretu. Na str. 58. se predbacuje kršč. što nije u svom začetku bez smilovanja odstranilo poganskog praznovjerja – to najedanput postići je bilo psihološki nemoguće. Krščanstvo se je uzdignulo nad rimstvo, a nije krščanin i Rimljanin iza tri stoljeća progonstva označivao jedan te isti pojam, kako se na str. 58. tvrdi. Valja dokazati da je bila zaista rimska težnja, da se izbrišu sve narodne razlike (str. 58). Pitanje je, da li se je sredovječno krščanstvo veoma često shvaćalo poput osvajačkoga islamisma (str. 59). Neugodne se doimlju čuti od očunog i objektivnog muža fraze kao n. pr. sredovječna magluština (str. 59). Na str. 186 – 187 se stavljaju nasuprot mučenici uvjerenja i mučenici vjere, kao da mučenici vjere niso mučenici svog najnutarnijeg uvjerenja. Psihološki je nevjerovatno, da prvu kulturu stvoriše žene i bolestni (str. 191). Ova rečenica: tražila je (t. j. Crkva) od njih (od pokrštenih vladara) ravno to, da u vlastitom narodu nište sve, što bi makar samo iz daleka sjećalo na doba predkrščansko (pogansko), u ovoj obćenitosti nije korektna (str. 215), zar nije Crkva upravo poganske običaje prilagodila krščanskim? Nepravedno je reći o

Crkvi, da „se smatra ovlaštenom i zvanom, da odlučuje o svakoj misli, dapače o svelolikom unutrašnjem životu uma i osjećaja“ (str. 219). S toga je i neizpravno to navadljati kano razlog državnoj praksi u Francezkoj, po kojoj se zatvara na tisuće školâ radi njihovega kršč. duha (str. 219 u opazci). Svakako nije historijski utvrđeno, da je rimska Crkva krščanstvo navještala krvavim oružjem (str. 220). — To su samo neke opazke, koje se u veličini, korektnosti, punini i dalekovidnosti ideja gube.

G. Radić je v istinu svrg djela postigao, jer on nas je tako vodio, da smo si mogli lako razgledati „cielu Evropu s visoke kule svoje tisućljetne povjesti i s još višega gledišta slavenske svoje kulture“ i on nas je doveo do toga, da imademo sada vrelo, iz kojeg možemo kao Evropljani od starine pokupiti sve stečevine romanskoga genija, englezke samosviesti i germanskoga mara i dovesti ih u posvemašnji sklad sa svim osebinama svoga slavenskoga uma i srca.

E. I. Leopold.

D. Dr. Martin Grabmann: P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit. Mainz 1905. Verlag von Kirchheim & Co. 8°. 62 S. M 1.50. — Mlad učenjak, ki ga je uvedel P. Denifle v proučevanje zgodovine srednjeveške filozofije in teologije, posvečuje to knjižico spominu svojega učitelja in prijatelja.¹⁾ Kakor pravi naslov, nam hoče naslikati G. učenjaka Denifleja, pokazati, katerih problemov srednjeveške kulture in cerkvene zgodovine se je lotil, koliko prepornih vprašanj je rešil, s kakšnimi sredstvi in po kakšnih metodičnih načelih je delal in kaj je dosegel s svojimi študijami. Učenjak se pa ne da ločiti od človeka, in zato spozna čitatelj tudi Deniflejev plemeniti značaj, ki ga kratko in jedrnatu karakterizuje zgodovinar Pastor: „Bil je eden izmed onih redkih ljudi, ki ne izustijo nikdar v življenju neresnice.“ Ne morem naštevati epohalnih D. del o mistiki, o zgodovini srednjeveških vseučilišč, posebno pariškega, ne njegovih študij o srednjeveški paleografiji, slovstveni in znanstveni zgodovini, o angleško-francoski 100letni vojski, opozarjam le na 5. poglavje o Deniflejevem Luthru (prim. K O VIII (1904) 336 – 342). Ostra kritika modernih protestantskih učenjakov, še bolj pa Deniflejeva sodba o reformatorju, ki

¹⁾ P. Denifleja (* v Imstu na Tirolskem dne 16. jan. 1844) je zadela na potu v Cambridge, kjer naj bi bil dne 14. jun. promoviran častnim doktorjem, dne 5. jun. 1905 v Münihovem kap. Umril je dne 10. jun. Dva dni pozneje, na binkoštni ponedeljek, so ga položili v kripti bazilike sv. Bonifacija k večnemu počitku.

je prišel do nje po neizprosni logiki zgodovinske metode, je povzročila pri protestantih besno polemiko. (Prim. n. pr. naslove: Waltherr, Denifle's Luther eine Ausgeburt der römischen Moral; Kolde, P. Denifle, Unterarchivar des Papstes, seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche. Navajam te dve brošuri, ker sta pisatelja vseučiliška profesorja!) Tudi mnogi katoliški kritiki so se spotikali ob ostro pisavo, dasi so priznavali Deniflejeve rezultate. G. poudarja principe, ki je treba po njih presoati to delo – žalostno, da je treba ponavljati, kar je jasno povedal že pokojni učenjak sam v prvi in drugi izdaji in v repliki proti Harnacku in Seebergu. Med strogo znanstveno metodo učenega dominikanca in samovoljnostjo protest. Luthrovih biografov je moralo priti do resnih nasprotij. Ne iz verskega nasprotja in vsled konfesionalnih predsodkov – da so taki nagibi D. tuji, je poudarjal l. 1886 radikalni prot. teolog F. Loofs – ampak zaradi neznanstvenega in nemetodičnega početja protest. profesorjev in njih pristranskega presojanja wittenberškega reformatorja jim je povedal učeni redovnik resnico – odkrito in konkretno. Sodbo o znanstveni vrednosti dela o Luthru podaja G. v sledečih točkah: 1. Denifle si je stekel zaslug za kritiko besedila Luthrovih del, ker je strogo ocenil weimarsko kritično izdajo. 2. D. je zasledoval notranji razvoj reformatorjev ter pojasnil psihološki problem njegovega odpada. 3. D. je preiskal in temeljito presodil Luthrove spise z dogemsko- in slovstveno-zgodovinskega stališča in pokazal, kako površno je bil izobražen reformator v bogoslovju. 4. D. je temeljito ocenil protestantska dela o Luthru in zgodovini dogem.

Fr. Ksav. Lukman.

Ludwig Busse: Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1903. 8^o. IV. u. 488 S. — V ospredju novodobnega dušeslovja stoji vprašanje o razmerju med duhom in tvarjo, dušo in telesom. Tu se križajo razni modroslovni sestavi. Materializmu je realna samo tvar, duh je proizvod tvari; idealizmu in spiritualizmu priznavata samo duševno (psihično) bivanje; dualizmu so tvorni in duševni pojavi enako realni; paralelizmu so samo dve različni obliki, dva različna načina enega realnega bitja. Od vseh teh sestavov prideta za nas v poštev samo paralelizem in dualizem. Idealizem in spiritualizem sploh ne poznata tega vprašanja, ker jima je vse bivanje le duševno. Ako pa projicirata svoje predstave v realni svet, se pridružita ali paralelizmu ali dualizmu, t. j. nauku o medsebojnem vzročnem razmerju med dušo in telesom (vzročna teorija).

Proti materializmu govori vse današnje prirodoslovje; njemu je že odzvonilo. Katerega sestava se naj torej oklenemo: paralelizma ali vzročne teorije?

Kaj je psihofizični paralelizem? Bistvo paralelizma izraža dvoje glavnih načel; načelo popolne skladnosti (kongruence): vsakemu fizičnemu pojavu odgovarja psihični pojav; načelo popolne vzporednosti (paralelnosti) ali pa samostojnosti (Geschlossenheit) obeh strani: ni vzročnega razmerja med fizično in psihično platjo. Iz teh načel sledi, da je dosledno izveden paralelizem „panpsihizem“; ker ni najti razloga, zakaj bi enemu fizičnemu pojavu odgovarjal psihičen, drugemu pa ne. Metafizična podlaga paralelizma je ali dualizem ali pa realistični ali idealistični monizem. Dualizem, ki deli svet v dva neodvisna dela, brez vsake enote, ne zadovolji duha, zato tudi ni našel zagovornikov. Oba monizma pa združujeta obe strani v eni višji enoti. Realističnemu monizmu so fizični in psihični pojavi samo dva načina enega in istega bitja. Una eademque res duobus modis expressa. Zastopa torej metafiziko identitetnega modroslovja (Identitätsphilosophie). Uče ga: Spinoza, Bain, Carus, Jodl in dr. Idealistični monizem ima za podlago idealizem: vse je duh, stvar je samo pojav duha. Zastopajo ga: Paulsen, Lange, Fechner, Wundt.

Kaj govori za psihofizični paralelizem? Dejstvo je, da so se ga oklenili skoraj vsi sloveči prirodoslovci. Zakaj? Prirodoslovci so z ene strani zapustili materializem kot svetovno naziranje; z druge strani se pa vendar ne morejo odreči osnovnemu načelu njegovemu: mehanski razlagi prirode. Paralelizem jih je rešil iz te zagate. Psihična in fizična stran sta med seboj neodvisni, vzporedni; na vsaki strani vladajo posebni zakoni. Končan je boj med vero in vedo, umom in srcem!

Toda ozrmo se tudi na njegove slabe strani. Njegova metafizična podlaga je ali realistični ali pa idealistični monizem. Realistično monistično naziranje je nezmožno podati trdno oporo paralelizmu ali sploh kakemu modroslovnemu sestavu. O idealistično monističnem naziranju trdi pisatelj, da ne sledi nujno iz paralelizma, ne protivi se mu pa tudi ne. (Pisatelj zastopa namreč sam idealizem).

Odločiti morajo torej dejstva boj med vzročno in paralelno teorijo. Sigwart je označil te-le točke, ki bodo odločevale v tem boju.

- 1.) Ali govori pojem vzročnosti za paralelizem ali za vzročno teorijo.
- 2.) Ali so posledice (konsekvence) paralelizma proti njemu.
- 3.) Ali dopušča zakon ohranitve energije vzročno teorijo.

Preglejmo poedine točke!

1.) Pojem vzročnosti kot tak govori proti paralelizmu. Pravilno odvisnost med pojavi izražamo s pojmom vzrok. In kje najdemo bolj pravilno odvisnost kakor med telesnimi in duševnimi pojavi? Spoznavanje, čustvovanje govori jasno o tem. In vendar zavrača Wundt v imenu zakona vzročnosti vzročno teorijo. Toda to le radi tega, ker spaja zakon vzročnosti z zakonom samostojne prirodne vzročnosti ali pa z zakonom energije. Ta dva zakona pa ne sledita nujno iz zakona vzročnosti, ampak sta, če imata občno veljavo, izkustvena zakona.

2.) Kakšne so posledice paralelizma? Načela popolne skladnosti fizične in psihične strani ni mogoče izvesti. Vedno ostane nekaj na psihični strani, kar nima svojega korelata na fizični strani. Omenimo samo tako imenovano „das beziehende Denken“ – enotno združevanje mnogoličnega –; logični in etični zakoni ne najdejo odgovarjajočih jim pojavov na fizični strani. Zares popolna samostojnost (Geschlossenheit) obeh strani se torej nikakor ne da izvesti. Vsi proizvoda duha, vsa kultura naj bi bili igra atomov brez vsakega vpliva duševnih sil. To je skrajnji materializem, ki je že obsojen. Ozrmo se še na psihološke posledice. Paralelizem nas vodi k pluralističnem dušeslovju. Duša in telo sta dve vzporedni strani; telo je samo funkcionalna enota, torej mora dosledno biti tudi duša skupina (agregat) psih. Do tega zaključka so tudi prišli današnji dušeslovci. Toda enotnost svesti se ne da razložiti brez duševne podstati in sploh ne temeljni pojavi duševnega življenja. Dalje nas vodi paralelizem v duševno atomistiko ali Mind-Stuff teorijo. Duša je skupina psih; vladati mora atomistika po zakonu skladnosti. Iz te atomistike sledi mehansko dušeslovje. Tudi na duševni strani kakor na tvorni vladajo mehanski zakoni. Ali nobena teorija asociacij nemore razložiti logičnih in etičnih zakonov duševnega življenja. Brezsmrtnosti seveda to dušeslovje ne pozna, ko ne prizna duše kot podstati. To je psihofizični paralelizem dosledno proveden. Proti njemu govore vsa dejstva našega duševnega življenja.

3.) Ako pa moramo zavreči psihofizični paralelizem, nam ne preostaje drugega kakor priznati vzročno teorijo. Toda takoj nam grme nasproti prirodoslovci: zakon samostojne prirodne vzročnosti. (Prinzip der Geschlossenheit der Natur-Kausalität) in zakon energije onemogočujeta vzročno teorijo. Kaj je resničnega v tej trditvi? – Zakon samostojne prirodne vzročnosti zahteva: vsak fizični učinek mora imeti fizični vzrok, vsak fizični vzrok fizični učinek. Načelo je veljavno za vso anorgansko prirodo; toda za or-

gansko prirodu ne more veljati, ker ta se ne da mehanski razložiti. – V načelu ohranitve energije se občno razlikuje dvoje zakonov (načel): zakon ekvivalence in zakon konstance energije. Prvi zakon, zakon spreminjanja energije v ekvivalentnih razmerjih, določa, da ostane pri vsakem spreminjanju množina energij enaka, spreminja se samo oblika. Zakon konstance energije pa določa, da je sploh vsa fizična energija konstantna. Prvo načelo ekvivalence energije nikakor ne nasprotuje vzročni teoriji. Ono samo določa razmerje, ko deluje telo na telo; nič pa ne določi, ako bi telo delovalo na dušo ali duša na telo; tega ne vključuje in ne izključuje. Dejstva so dokazala, da velja za vso neorgansko prirodu in tudi za organsko tam, kjer ne pridejo duševni pojavi v poštev. Kjer torej delujejo fizične sile, naj te pripadajo organski ali neorganski prirodi, se vrši delovanje po zakonu ekvivalence energije. Toda zakon konstance energije, po katerem bi morala biti vsa energija vedno enaka, se zdi, da nasprotuje vzročni teoriji; ker pravijo, tedaj bi se energija ali zmanjševala ali pa množila. Razni dušeslovci so izmislili prav duhovite sestave, da bi dokazali, da se to ne bi zgodilo. Ali vsi ti poskusi ne dokažejo nič in zraven tega jih sploh ne potrebujemo. Zakon ekvivalence temelji na zakonu samostojne prirodne vzročnosti. Predpostavlja kot gotovo, da je priroda samostojen sestav; seveda tedaj bi veljal zakon ekvivalence energije.

Dejstva govore jasno proti psihofizičnemu paralelizmu, posledice ga obsojajo; zakon ohranitve energije ni v nasprotju z vzročno teorijo; torej razmerje med dušo in telesom je vzročno, ne vzporedno.

To je končni rezultat te zelo stvarno izdelane knjige königsberškega profesorja: popolna obsodba paralelizma; obsodba v imenu empirične vede. Pripomniti moramo, da se Busse drži idealističnega ali bolje spiritualistično monadologičnega svetovnega naziranja. Ali to pri reševanju našega vprašanja – kolikor pridejo dejstva v poštev – nikakor ne vpliva. Busse sam priznava, da za idealistično in spiritualistično naziranje, ako govorimo z metafizičnega gledišča – sploh ne obstoji vprašanje o razmerju med duhom in stvarjo. Ta dva sestava zanikata stvarnemu svetu vsako stvarnost; zato morata, ako sploh hočeta govoriti o tem vprašanju, zapustiti svojo metafiziko ter se postaviti na stališče naivne svesti (des naiven Bewußtseins). Tako izvajanja pisateljeva veljajo tudi za nas. Na koncu knjige dodaje Busse kratek načrt svojega naziranja na spiritualistični podlagi. Vse rezultate pisateljeve lahko za se porabimo; nazadnje bi morali zavrniti pisateljevo svetovno naziranje in pokazati, da krščansko modroslovje, katerega seveda Busse, kakor se zdi, ne pozna, na temelju

dokazanega vzročnega razmerja med dušo in telesom¹⁾ postavilo najbolj utemeljeno in najbolj veličastno svetovno naziranje. — Poglavja o materializmu (razen idealističnega dokaza proti materializmu, ki seveda dokazuje samo za idealiste) ter zavrnitev realističnega monizma in slikanje posledic paralelizma, so v resnici klasično izdelana. Kdor se želi vsestransko orientirati v tem danes tako aktualnem vprašanju, ne najde morda bolj stvarne knjige.

Prešeren.



- Knjige Slovenske Matice za l. 1905: 1.) Zbornik. 2.) Simonič, Slovenska bibliografija I. 3.) Štrekelj, Slovenske narodne pesmi. 4.) Dr. Vošnjak, Spomini I. 5.) Anton Knezova knjižnica XII. 6.) Prevodi iz svetovne književnosti II. Skakespeare — O. Zupančič: Beneški trgovec. 7.) E. Lah, Letopis. — Odslej bo izdavala „Slov. Matica“ še po eno hrvatsko knjigo, „Hrvatska Matica“ pa po eno slovensko.
- A. Kržič: Kratka katehetika s praktičnimi pojasnili. Založilo društvo: „Pripravniki dom“. Tisk Katoliške tiskarne. Ljubljana 1906. Cena broš. s poštnino 60 v.
- V. Bernik: Dvojno kazalo za „Duhovnega pastirja“ (1894 — 1903). Stvarno kazalo podaja v abecednem redu razdelitev in kratko vsebine posameznih govorov. Cena s poštnino vred K 1·10.
- Spillmanove mladinske povesti. V.: Ujetnik morskega roparja. VI. Arumugam. VII. Sultanovi sužnji. (Cena à 40 v., VII. 60 v.)
- F. Ferjančič: Moški zbori. Ljubljana 1906. Cena K 2·20.²⁾



¹⁾ namreč v tem zmyslu, da tvorita telo in duša kot tvar in dej eno substanco . . . (Op. ur.)

²⁾ Vse v oddelku „Iz književnosti“ omenjene knjige se dobe v „Katoliški Bukvarni“ v Ljubljani.



To in ono.

Pij X. in škof Bonomelli. – Zoper francoski zakon o ločitvi cerkve in države je izdal Pij X. znamenito okrožnico (*Vehementer Nos* . . . z dné 11. febr. 1906). Načelo, da je treba državo ločiti od cerkve, pravi Pij, je popolnoma napačno in skrajno pogubno. Prvič zato, ker se snuje na socialno verskem indiferentizmu, kakor da se družbi ni treba ozirati na religijo, ko je vendar Bog stvarnik in ohranjevalec poedincev in družbe. Drugič, ker je to načelo naturalistično; kakor da ni ničesar nad naravo, meri vse le po časnih blaginji, ki je neposredni smoter države, brez ozira na večno blaženstvo; in vendar država ne le ne sme ovirati teženja po zadnjem smotru, marveč ga mora pospeševati. Tretjič: to načelo prevrača naravni red, ki ga je Bog modro ustanovil. Država in cerkev imata sicer obe vsaka svoj delokrog, toda ker so člani obeh isti, ni mogoče, da ne bi nastala vprašanja, ki jih ni mogoče pravično in mirno rešiti brez vzajemnosti in zloge. Naposled pa je to načelo državi sami v največjo kvar. Brez religije, ki je učiteljica in varihinja pravic in dolžnosti, tudi država ne bo dolgo ne prospevala, ne sploh bivala. Seveda če je krivično ravnanje katerekoli krščanske države, ki se loči od cerkve, je tembolj obsodbe vredno ravnanje Francije. Francijo je apostolska stolica posebno ljubila; s Francijo je bila združena cerkev s svečano pogodbo; način, kako se je Fran-

cija ločila, je proti vsemu mednarodnemu pravu; zakon sam o ločitvi ne daje cerkvi splošne politične svobode, ampak je poln še posebnih krivic zoper svobodo cerkve.

Isti čas, ko je izšla okrožnica Pija X., je pa izdal tudi znani škof Bonomelli pastirski list o ločitvi cerkve in države. List je izšel pod naslovom *«La chiesa e i nuovi tempi»* (Cerkev in nova doba) kot posebna knjižica (Cremona 1906 str. 101). List je vzbudil veliko senzacijo. Polastilo se ga je liberalno časopisje (še preden je izšel, je neki liberalni časnik prinesel značilnejše odlomke) in ga izrabljalo proti Piju in cerkvi. Ločitev, kakor se je dovršila na Francoskem, so liberalni časniki začeli zahtevati tudi za Italijo. Kaj je torej zmisel tega pastirskega lista? Škof Bonomelli loči v zgodovini in razvoju cerkve tri dobe. Prva je bila doba preganjanja in boja (*stato di lotta*); druga doba sloge in vzajemnosti (*stato di alleanza*); tretja, nova doba pa bo doba ločitve in neodvisnosti (*stato di separazione*). »Kdor pazno zasleduje socialni in religiozni tok ter proučuje težnje in duha naše dobe, ta, pravi Bonomelli, ne more ni za hip dvomiti, da bo, preden zaide pravkar započeto stoletje, le to rešitev velikega problema: splošno pravo, samo, a polno splošno pravo!« Ta doba, doba splošne svobode za vse, doba ločitve države od cerkve, pravi dalje Bonomelli, se bliža, naj nam je drago ali ne, zato je čas,

da se pripravljamo nanjo. (Str. 9). Ko bi bil Bonomelli izvedel samo to misel, bi pač ne bilo nič hudega, a bi tudi ne bil žel liberalne pohvale. Toda Bonomelli se je spustil tudi v kritiko trojne dobe v cerkvi in v tej kritiki je povedal to in ono, kar je dvoumno. O dobi aleance pravi, da se mu zdi bolj nevarna kakor doba preganjanja (str. 15), strašna poskušnja za cerkev (str. 18), doba suženjstva in ponižanja (str. 21). Ker ne loči ideje o aleanci cerkve in države od časovnih oblik, kako se je ta ideja ustvarjala, preide do logične posledice, da je bodočnost cerkve v dobi ločitve. Od hipoteze je zašel v tezo. Od hipoteze: če pride za cerkev doba ločitve, bo tudi v tej dobi cerkev ostala zvesta svojemu zvanju ter bo živela za trpeče človeštvo, kakor je živela od početka v dobi preganjanja, je Bonomelli zašel v tezo: najbolje je, če se cerkev loči od države! Res še tuintam mimogrede opomni, da bo tudi doba ločitve čas poskušnje, vendar prevladuje ljubezen do nove dobe, ljubezen do svobode, tako da se zdi doba ločitve zaželjen ideal. „Časovni razvoj, pravi, je napravil mogoč, da, nujen sistem Montalemberta in Lacordairja . . . Ta sistem je najbolj primeren socialnim zahtevam . . . Ta sistem bo napravil konec ponižanju cerkve in začel bo za cerkev dobo veličine in moralne moči, do kakršne se v prešlih časih še nikdar ni povzpela . . . Ta triumf cerkve bo največji v vsej zgodovini!“ (Str. 53, 54, 59, 62, 9). Enkrat, pravi, je že sinila taka doba, tedaj ko je Konstantin izdal edikt: *Christianis et reliquis omnibus libera facultas* . . . a prehitro je prešla v dobo aleance. Sedaj pa oficialna aleanca ni več ne mogoča, ne koristna. Po tem Bonomelli tolmači duhovščini, kaj ji je storiti. Pridobiti si mora zaupanje in ljubezen moderne družbe. Pridobi si

jo, če bo iskreno ljubila domovino, če bo ljubila svobodo v vseh oblikah do splošne volilne pravice, četudi za ženske. „Avtoriteta in svoboda sta tečaja, ki se v njih vrti vse socialno in religiozno življenje. Avtoriteta predstavlja počelo stalnosti in varnosti, sredotežno silo; svoboda pa gibajočo, sredobežno silo; njiju harmonija tvori red, napredek in prospek“ (str. 80). Duhovniki naj bodo očetje, ne avtokratje (padri, non mai padroni). Vera se ne da komandirati. Duhovščina naj se zanima tudi za naravoslovne vede, izobraža naj tudi ljudstvo, snuje ljudske knjižnice, odvrča s pošteno zabavo od krčme. Moderna družba se je zelo odtujila krščanstvu, a eno krepost ima, usmiljenje s trpečimi. Upajmo, da ji to usmiljenje pridobi usmiljenje božje. Največja moč, ki je sad civilizacije, vede in kreposti, je moralna moč. Ta mora biti naš ideal, naš cilj. Demokracija se bliža na obzorju; nje prihod je nevzdržljiv in usoden; vrhovi se ponižujejo pred njo, a polnijo kotline; odpira se neizmerna ravnina. Vse države hite v veliko morje svobode; bliža se doba svobode za vse . . . Jaz ljubim, tako sklepa Bonomelli, jaz se klanjam božji avtoriteti in se oklepam cerkve kot sin matere, a ljubim tudi svobodo in imam vanjo veliko, neporišno zaupanje. Želim, da bi bili avtoriteta in svoboda prijateljici, a ne po legalnih vezeh, ki malo ali nič ne koristijo, marveč po hrepenenju in svobodni ljubezni za blaginjo cerkve in domovine. Cerkev bo že storila svoje sama! To je velikodušna deviza, vredna nje, ki zajema svojo moč iz besed svojega Ustanovitelja: Zaupajte, jaz sem svet premagal!

Marsikaj lepega in dobrega je povedal Bonomelli v svojem listu, a zagrešil je dve veliki napaki. Ves zmisel lista je tak, da se človeku zdi, kakor

smo že omenili, kakor da je ločitev cerkve od države ideal, edino mogoča, edino upravičena in edino pametna rešitev problema o razmerju med cerkvijo in državo. Potem pa ni dosti opozoril na to, da se ta ločitev lahko izvrši in v modernih državah, kjer je zadobilo brezverstvo toliko moč, najrajši izvrši ne na podlagi splošne svobode, temveč na podlagi nasilja in jakobinske tiranije. Najmodernejši zgled ločitve nam nudi Francija, a Bonomelli je samo pod črto (str. 55) omenil, da taka ločitev ni ločitev, temveč rop in nasilje ter dostavil: „Jaz imam popolno zaupanje v praktični čut Italijanov, da ne bodo storili tako kakor Francija. Italija tega nikdar ni storila in ne bo storila!“ (Kaj pa je storila s papeškim Rimom?) Ni čuda torej, da je provzročil ta pastirski list v itak veliki zmedzi pojmov še večjo zmešnjavo. Nekateri so zamerili Piju, da je obsodil Francijo, češ da je uvedla le to, kar je edino primerno novi dobi. Drugi so začeli delati javno mnenje, naj bi se taka ločitev izvršila tudi v Italiji. Oglasil se je med drugimi tudi katoliški romanopisec Fogazzaro. „Pastirski list škofa Bonomelija — tako je pisal avtor zaslovelega romana „Il Santo“ — je najčistejša, najvernejša beseda resnice, kakršna že dolgo časa ni prišla iz škofovskih ust, najzanesljivejša beseda vere. Nikoli še ni nihče z večjo avtoriteto religiozne luči razsvetlil poti Cavourjeve Ideje, izražene v petih besedah (Libera Chiesa in libero Stato), Ideje, ki si vsebolj osvaja vesti z zmaganlo silo prirodnega zakona.“ In vendar je znano vsem, da je Montalembert protestiral proti Cavourju, češ da je ta formula, kakor jo je umeval Cavour, le lice-merska deviza za oropanje papeževe države! Pija X. je ta zmeda pojmov, ki je je mnogo kriv ravno Bonomellijev list, globoko užalostila. Pisal je milan-

skemu kardinalu pismo, v katerem pravi, da je „ta publikacija obžalovanja vredna sama v sebi in vsled tužnih razmer, v katerih je izšla; še bolj obžalovanja vredna pa je radi žalostnih posledic.“ „Velika je kvar, katero provzroči taka publikacija v veliki množici tistih, ki jih mamijo mnenja modernega liberalizma ter niso vajeni distinkcij in subtilitet, marveč gledajo le na videzno avtoritativni vir, ki iz njega izhajajo taki spisi, in potem s pomočjo slabih časnikov pijejo smrtonosni strup načel, ki jih cerkev nikdar ne bo mogla vzprejeti.“ Naposled pravi Pij, da apostolska stolica kakor sicer ne tako tudi v tem slučaju ne bo zamenjala svoje dolžnosti. Bonomelli je prišel že pred leti s sveto stolico navzkriž vsled neke brošure o „Italija unita“.

„**Mučeniki**“ — Dejali so, da bo Aškercovo najnovejše delo zbudilo velikansko senzacijo. Delo je izšlo, a tisti, ki so čakali senzacije, so prevarani, tisti pa, ki je proti njim naperjeno delo, so ostali popolnoma hladni. „Mučeniki“ so sicer grd pamflet zoper katoliško vero in cerkev, a delo ni vredno, da bi se človek razburjal. Aškerc si je pridobil v slovenski književnosti ime kot pesnik balad. V prvih njegovih poezijah je nekaj pesnitev, ki so s svojo plastiko, s svojo dramatiko klasični vzorj baladske poezije. Toda Aškerc si ni znal ohraniti vedrega duha pesnika-epika. Začel je pokladati v epične poezije svojo mržnjo zoper krščanstvo. Začel je cediti glen na vse, kar je katoličanom svetega. Nič več ni čutil, kaj je pesniško, a kaj ne, in pred nekaj leti se je že — popavlišil. Kot Pavliha je zbijal bolj ali manj čedne in nečedne, modre in nemodre dovtype po slovenkem Parnasu, misleč, da je satirik in da bo s satiro zadel v živo svojo zasovraženo mater, katoliško cerkev. Potem je v

prozaično verzificirani biografiji proslavljal Primoža Trubarja. Aškerc se zdi sam sebi heroj. Ker pa tega drugi nočejo verjeti, zato jemlje za junake svojim pesnitvam bolj ali manj sebi podobne ali sorodne ljudi; te obdaja z nimbom herojev, da bi tako vsaj posredno svet spoznal, da je tudi Aškerc-heroj. Tudi „Mučeniki“ imajo ta namen: pogrdo cerkve, obenem pa gon za herojstvom. „Naprej, heretiki sveta vi slavni – tako kliče v uvodni himni – vi geniji uporni vseh vekov! tovariši ste naši in soborci, vi vsi hodili pot ste svoj, pot nov.“ A z „Mučeniki“ Aškerc ne bo uničil cerkve, niti si priboril herojstva!

Ne rečemo, da ni v „Mučenikih“ nobenega lepega mesta. Tuintam še izzveni kaka pesnitev kakor v prvih časih, da ima človek nekaj umetniškega užitka. N. pr. balada o hudiču-luteranu (Juzuitov spremljevalec) se bere kakor v prvih zbirkah balada o kugi. Seveda je čudno, kako je prišla ta pesnitev v „Mučenike“. Aškercu je menda tudi že hudič – mučenik svobode in zato simpatičen? Če prezremo tendencioznost, je še to in ono vredno verzov. Ampak po večini so „Mučeniki“ po vsebini in po obliki tako trivialni, da utegne Aškercu iznikniti še tisto malo nimba, kar ga mu je ovila okrog glave poezija prvih let. In vedno deklamira Aškerc isto pesem: „In privihrala strašna je pošast . . . In glej in glej, kaj zdaj iz sebe bruha? Sovražnikov za rojem silen roj vali se ji počasi iz trebuha. Beriči besni lezejo na dan, porajajo se zviti jezuiti . . . Glej, združena divjata meč in križ nad lutrovske Slovence v boj srditi.“ „Ljubljanski Zvon“ je čutil to trivialnost in se drži jako rezervirano; zdi se, da hvali, a v resnici odreka „Mučenikom“ vsako umetniško vrednost prav s tem, da jih imenuje „agitatorno knjigo“. „Slovan“ pa se je

spustil v tako napetoličen slavospev, da se je očitvidno norčeval iz Aškercu. Tako hvali le mož, ki za njim stoji Mefisto in se heheče. Obžalujemo Aškercu, če mu je dobro del ta slavospev!

Mučeniki! – Mučenik je Aškercu Jerom Stopistran, ki se sleče v cerkvi in kriči: „S papisti proč in antikristi!“ „In slekli so se vsi skakači, začel se ples je razuzdan. Nag Stopistran je skakal ž njimi, do belega je plesal dne . . .“ Mučenica mu je Maruša Medvedova, ki „raduje se svoje svobode“: „Povešajo žalostne glave papisti po cerkvah le naj! A naša je vera vesela, nam služba je božja sam raj. To služba je božja vesela! Najburnejše vije se ples, vse meša se urnih teles. Vrtijo se pari objeti, dekleta in žene, možje in skačejo kakor zblazneli in mečejo kvišku noge . . .“ Mučenik mu je župnik Lapidida, ki je živel v konkubinatu, a mu je papežev vizitator Francesco Barbaro ukazal, naj pusti priležnico. „Vi pravite, da to je greh? No, potem grešil pač Bog je prvi, ustvarivši ženo in moža! V Rimu pa modrejši so ko stvarnik in obsojajo celo Boga!“ „In debele vlijejo se solze Lapididi Francu iz očij . . .“ Pravkar je rekel, da je to božji zakon, a radi kruhka pusti ono, ki se ž njo obabil je. Mučenik! – Mučenica je Aškercu opatinja Suzana, ki se je gostila in popivala z luteranskimi graščaki v mekinskem samostanu, a jo je Francesco Barbaro opominjal, a ko ni nič izdalo, zaprl v drug samostan. Itd. itd. Aškerc proslavlja kmeta, ki na lepe opomine odgovarja: „Če vzame me hudir, pred vami vsaj imel bom mir.“ „In zgrudi kmet se Grča vznak, izdihne grešnik in junak.“ Proslavlja Luterana Kremenjaka, ki za testament uči sina: „Kdor ljubi tebe, ti ga ljubi! Življenja to uči modrost. Kdor črti te, še ti ga

črti! Vse drugo sin moj, je norost! In kdor udari tebe enkrat po licu levem, ti njega po licu desnem malni dvakrat — in še pripravljen stoj s pestmi!" Proslavlja kmeta Zagorjana, ki za pečjo leži na smrt bolan. „Bil katoličan vse življenje svoje sem udan. Pa ti veš, da tudi rad sem pil. Samo to zdaj v zadnji uri vem, da me muči zopet strašna žeja. Veš kaj, pošlji po Andreja, tistega gospoda predikanta, on mi ne prinese samo hleba, nego tudi kar mi najbolj treba — kelih dobrega prinese vina. Protestant bo dal Boga mi piti, žejo mi pomore pogasiti.“ — Mučeniki!

Naravnost podla pa je insinucija Aškercčeva, ko pravi, da je škof Hren v velenjsko cerkev vzdal razne „koščice in pa — mleko Marije Device“. Znano je, da je blizu Betlehema tako imenovana „mlečna votlina“. Tja se je, pravi legenda, za prvi hip umeknila Mati božja pred Herodom. Kamenčke bele krede iz te votline jemljejo romarji za spomin in jih imajo kakor kamenčke z drugih svetih krajev za „svetinjce“. Ti beli kamenčki imajo ime: „mleko Marije Device“. (Prim. Schuster-Holzammer 5. Aufl. II. B. str. 52.) Ali iz nevednosti ali iz gole podlosti bi Aškerc rad oskrnil tudi to, kar je v duši slovenskega ljudstva najljubeznivejšega in najnežnejšega, otroško vdanost do Matere božje. Tak človek bi zaslužil le hladno zaničevanje, a mi tudi njemu želimo usmiljenja Nje, ki je — Mater misericordiae!

Sicer pa se je zgodilo Aškercu kakor Balaamu. Ko človek odloži njegove „Mučenike“ ter se zbere, opazi, da so mu ostale v duši neke svetle podobe, in če si jih bliže ogleda, spozna resne obraze Polidora Montagnana, Francesca Barbaro in Tomaža Hrena. Ljubili so resnico, a sovražili zablode, pa naj so jih našli med luteranci ali katoličani. Vstal je Aškerc in šel pro-

klinjat, a meneč, da proklinja, je blagoslavljal!

Narodni radikalizem. — Slovenska „omladina“ je izdala poročilo o prvem shodu narodno-radikalnega dijaštva v Trstu (5.—8. kimovca 1905): »*Iz naroda za narod.*« Človek bi bil vesel „omladine“, pridne, delavne, vnete za pozitivno delo. „Bila je doba, je dejal na shodu Pavel Grošelj, ko je bilo slovensko dijaštvo brez vseh idealov, (redki posamezniki so si vsak zase ustvarjali svoje cilje) . . . Merilo je vrednost dijaka po kubičnih centimetrih izpitega piva in njegovo hrabrost po številu zlomljenih sabelj . . . To dijaštvo je bilo, ki je v svojem *jenseits von Gut und Böse* ustvarilo tudi ono veleznačilno tezo: Kdor ni bil nikdar spolno bolan, sploh ni pravi dijak! . . . (Sedaj) je dijaštvo zadobilo ideale . . . Zanimanje za splošna in aktualna človeška vprašanja se je jelo širiti, prazne kvante prejšnjih dijaških družb vidiš nadomeščene z živimi in resnimi debatami . . . (Omladina) se klanja idealom in etičkim načelom.“ (Str. 80—83.) Omladina se se je izrekla proti neurejenemu seksualnemu uživanju, ki „jemlje veselje do resnega dela in kvari karaktere“, za zakon kot fiziološko utemeljen (str. 82). Sveta dolžnost akademičnih društev je povzdigniti svoje člane tudi nravno (str. 91). Gledé dvoboja pravi, da mora vsak priznavati, da naj društva ne stojé na stališču brezpogojnega zadoščenja z orožjem. Taka društva da so anahronizmi. Prizadevanja različnih antiduelnih lig bodo gotovo zmagovita. (Str. 92.) O veri je dejal zastopnik Kramer, da „mora akademično društvo spoštovati versko naziranje vsakogar“. „Nikdar ne smemo žaliti verskega čuvstvanja.“ To bi bila netaktnost, nevredna akademika. (Str. 92.) Omla-

dina se vnema tudi za socialno delo. Demokracija se ji zdi rešilna. (Str. 126, 130.)

Zakaj torej „omladine“ ne moremo biti veseli? Zato ne, ker se je malo-modro postavila na protikrščansko stališče. Že lani smo pisali, da narodni radikalizem ni mogoč, ne da bi se orientiral in odločil gledé religije. Mogoča je površna politika, mogoč radikalizem v tej ali oni točki narodnega programa, a dosleden vseobsežen narodni radikalizem ne! Narodno vprašanje je tudi etično vprašanje in eden najglobljih činiteljev narodne kulture je religija. Omladina, se zdi, da je to spoznala in nekateri bi bili že radi izpremenili ime in pustili „radikalizem“, da ne bi bilo treba izvajati posledic ter se postaviti ali na krščansko ali na protikrščansko stališče. Toda zmagal je radikalizem in danes stoji omladina na – protikrščanskem stališču. To je vkljub vsem frazam docela razvidno iz govorov na tržaškem shodu. Mnogo je sicer govorila omladina o veri v visoke smote, brez katere ni velikih činov, mnogo o etičnih načelih in idealih, toda ti smotri in ideali niso krščanski. Omladina sama jih stavi v nasprotje s krščanstvom. Gledé vere si je osvojila misel modernih liberalnih protestantov, da je vera le produkt čuvstva in domišljije: „Vera temelji na čuvstvu, iz katerega je izšla“ (str. 40). „Človek si je v svoji naivnosti predstavljal vstvarjajočo moč narave kot neko njemu podobno bitje, ki misli, ljubi, sovraži kakor človek, samo da je popolnejše. Da bi si pridobil naklonjenost tega božanstva, je organizoval kult ali bogočastje . . . Tak organiziran kult s fiksnimi verskimi naziranjmi je tudi cerkev . . .“ (str. 26). Gledé etike pravi omladina, da je nje pozitivna etika v načelnem nasprotju s krščan-

ske etiko. „Nepremostljiv prepad je med pozitivno in transcendentno (krščansko) etiko (str. 24). Nadnaravna in pozitivna etika si stojita v principnem nasprotju; prva črpa svojo moč iz avtoritete religije, slednja iz razuma“ (str. 38). Zato tudi ni čuda, da je sprejela mladina na shodu resolucijo, ki ž njo „opozarja javnost na škodljivost škofovih zavodov, kojih intencije nasprotujejo temeljnim principom srednješolske vzgoje“ (str. 102).

Omladina se je torej postavila na protikrščansko stališče in sicer na podlagi takih argumentov, da se nam je vzbujalo v duši poleg začudenja resnično sočutje. Nje zastopniki so pokazali čudovito nepoznanje krščanstva (zlé volje jim nečemo podtikati) in prav tako nepoznanje modroslovja. „Kleli so, česar ne poznajo!“

Strmeč kakor v boga je poslušala omladina Pavla Grošlja, ki ji je razlagal, da imajo logični in etični zakoni le relativno vrednost. „Logični zakoni, je dejal, so navezani in omejeni na organizem zoološke vrste homo sapiens; drugače organizovanemu bitju bi se narava odkrivala na drugačen način in njegova logika bi zavzela docela drugačno lice.“ (Str. 36.) Če je torej Leverrier s samo logiko matematike in načela vzročnosti postuliral Neptuna, je bil ta postulat le fikcija? Kako neki to, da so potem z daljnogledom Neptuna res odkrili? in kako to, da vsak dijak dvojko dobi, ki ne prizna realnosti Neptuna? Etični zakoni, je dejal Pavel Grošelj, pa so le neka „tiha konvencija“, ki „njih sila leži v socialnem moralnem pritisku okolice na nas“ (str. 36). Torej sila etičnih zakonov leži le v konvencionalnosti? Le v konvencionalnosti, pravi Pavel Grošelj, takoj na to pa dostavlja: „Toda ta pritisk, ta socialna kontrola

je preslaba, da bi dala etičkim zakonom ono moč, ki je potrebujejo.“ Kaj tedaj? Tedaj je treba Pavla Grošlja, da jih podpre! Ipsissima verba! Αβρός έφρα: „Jaz pa jih hočem danes podpreti z avtoriteto razuma!“ (Str. 36.) Tisočletja torej so slonela vsa etiška načela na „tih konvenciji“, katere moč je za etične zahteve „preslaba“, šele 6. septembra 1905 na tržaškem shodu jih je podprl Pavel Grošelj z avtoriteto razuma! O veliki moži, o veliki zakonodavec!

Toda recimo, da se je Pavel Grošelj le tako neumno izrazil. Kaj bi potem mogel biti zmisel njegove filozofije? Mogel bi biti ta: Nekateri trdijo, da sloni vsa etika le na tih konvenciji in nje moč le na moralnem pritisku okolice. Toda tak pritisk bi bil za etiko odločno preslab. Etiška načela bi izgubila vso moč, kadar okolica dejanj ne bi mogla kontrolirati. In koliko je takih dejanj! Treba je torej močnejše sankcije, in to daje avktoriteta razuma. Tako bi res Grošelj z druge strani pojasnoval to, kar je pojasnoval Rostohar s sociološkega stališča. Oba sta pa pokazala pri tem silno nepoznanje krščanske etike. Seveda Tomaž Akvinski je prtljakavec, če se meri z njima! Vendar, ko bi si bila od kakega bogoslovca izposodila Tomaževo „Summo“ iz mračnega srednjega veka, bi bila s čudom brala, da je sv. Tomaž že davno davno pred njima oprl etiko na avktoriteto razuma in da jo je tudi obravnaval s sociološkega stališča. Le to se je zdelo Tomažu, da je sama empirija – enostranska površnost! Naj anatom še tako natančno secira rastline, bo razložil sicer vsa podrobna vlakenca in stanice, a življenja ne bo našel in ne razložil. Moderna veda je tak anatom etike. Secira in secira ter najde oblike, formalizem, konvencio-

nalizem, a življenja etiki, moči, obveznosti ne najde in ne razloži! Zato je segel Tomaž globlje in v pojavih našel večne zakone kot izraz večnega božjega uma. Spoznal je, da ima avktoriteta človeškega uma toliko moči, kolikor je deležna absolutne avktoritete božjega uma. S tem se Tomaž ni postavil v nobeno nasprotje s pozitivno vedo, temveč je pozitivno vedo le poglobil in dopolnil z metafiziko. Seveda kakor se je pokazalo krščanstvu vesoljstvo tudi še pod novo višjo perspektivo, tako priznava krščanstvo poleg naravnih etičnih zakonov tudi še nekatere višje zakone, ki se snujejo na realnosti nadnaravnega sveta. Gledé nadnaravnega pa veda ni kompetentna!

Ne, gospoda Grošelj in Rostohar! Krščansko modroslovje se prav nič ne plaši moderne vede. Moderna pozitivna veda naj le raziskuje; čim bolj, tem bolje. Le ničesar naj ne trdi, česar ni dognala, in ničesar naj ne taji, česar ni ovrгла! In videli bodete, kako vesela je bo krščanska filozofija. Moderna veda ji bo tako znašala material, kamenčke, ki jih bo zlagala krščanska filozofija v veličanski mozaik svetozora!

Ne moremo zavračati vseh napačnih trditev knjižice „Iz naroda za narod“, o „dogmatizmu“ katoliške znanosti (str. 25), o „izključno karitativni metodi“ krščanske demokracije (str. 29) o religijski veri in cerkveni veri (to učenost je sicer razlagal le dr. Tuma) itd., to pravimo: obžalujemo mladino, ki se da slepiti s takimi frazami. Naj bi mladina pač mirno analizirala pridobitve moderne vede in spoznala bi, da je moderna veda odkrila mnogo pozitivnega, a da je nje negacija krščanstva, krščanske religije in etike le samovoljno lažizanstvo, le lažnivo šarlatanstvo!

Knjižni program „Slovenske Matice“. — „Slovenska Matica“ je v seji, dne 18. prosinca, sklenila sledeči književni program: 1. „Zbornik“ se kot periodična knjiga obdrži v ta namen, da se v njem objavljajo krajše razprave strogo znanstvene vsebine. — 2. Letopis ostani še nadalje društvena knjiga za objavljanje pisarniškega poročila. — 3. Matica izdaj vsako leto po eno ali dve monografiji. — Kot primerna tvarina tem monografijam se priporočajo sledeče razprave: *a)* Zgodovina Ilirije, kot spominska knjiga z ozirom na bližajočo se stoletnico. *b)* Zgodovina ilirizma. *c)* Zgodovina reformacijske dobe v Slovencih. *č)* Bleiweis in Novice, ob stoletnici pokojnikovega rojstva. *d)* Zgodovina slovenskega naroda. *e)* Zgodovina slovenske in ostalih slovanskih književnosti. *f)* Opis ostalih slovenskih pokrajin. *g)* Prešernov zbornik. *h)* Etnografske študije o Slovencih (z ilustracijami). *i)* Novejše tehnične pridobitve (z ilustracijami). *j)* Občna zgodovina v monografijah (ilustrirana). *k)* Zgodovina umetnosti v monografijah (ilustrirana). *l)* Kemična tehnologija. *m)* Bakteriologija in mikroskopija (ilustrirana). *n)* Narodno gospodarstvo. *o)* Socializem in socijologija. *p)* Poučni spisi iz zdravstva. *r)* Etika. *s)* Estetika. *š)* Poetika. *ž)* Astronomija. — 4. Leposlovju naj se pridrže vsako leto vsaj po tri knjige pod splošnimi naslovi *a)* Knezova knjižnica, *b)* Zabavna knjižnica, *c)* Iz svetovne književnosti. Sprejemajo se pa le prevodi po izvornem besedilu; prevodi iz nemščine pa sploh ne.

„Bisernice“. — Svoj čas so bili vsi listi polni „narodnega blaga“. To so bili časi narodnega probujenja. Potem je to ponehalo. Sedaj je zanimanje za narodno blago zopet večje, a poglabil se je obenem tudi zmisel.

Razvila se je posebna veda, folkloristika. Iz pesmi, pripovedk, običajev in navad, pregovorov in rekov izkušajo zdaj spoznati narodovo dušo, narodovo mišljenje in čustvovanje, narodove nazore, narodovo filozofijo. Le tako bo mogoča tudi narodna psihologija. V Slovencih je započel to delo dr. Štrekelj (Slovenske narodne pesmi). Te dni je izšel iz toli zanimive Bele Krajine prvi zvezek „Bisernic“. (Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada I. V Adlešičih nabral Ivan Šašel, župnik. Založilo „Kat. tisk. društvo“ v Ljubljani. Tisk Krajec nasl. v Rudolfovem. 1906. Cena 2 kroni.) V Beli Krajini se je ohranilo še mnogo pristno narodnega, kar se je drugodi večinoma že poizgubilo. A tudi v Beli Krajini ginejo stare navade in lepe pesmi bolj in bolj, zato je zadnji čas, da se zbere, kar je še mogoče dobiti. Župnik Šašel, znan že kot marljiv opazovavec belokranjskega narodnega življenja, je zbral, kar se je ohranilo v Adlešičih, in namerava izdati v „Bisernicah“. Prvi zvezek je torej pravkar izšel. Na 330 straneh obsega ta zvezek: I. pregovore in reke; II. pesmi (pripovedne, lirične, zlasti kolednice in kresnice, pobožne, vojaške in različne pesmi); III. vraže, prazne vere, narodove običaje; IV. bajeslovne stvari; V. pripovedke in pravljice; VI. slovarček. Bela Krajina nam je še malo poznana. V „Bisernicah“ se nam odkriva nežno, a globoko čuteča duša Belokranjca. Pa kako lep jezik govori Belokranjec in kako bogat izrazov, rekov in zanimivih prislovic! Zlasti bo tudi zanimal slovarček belokranjskih izrazov. Upamo, da bo g. Šašel delo nadaljeval, obenem pa, da bo dobil še tovarišev, ki bi tudi po drugih krajih zbirali narodne bisere, dokler se ne poizgube v valovanju novih časov.



Osnove za ljudska predavanja.

Razporoka.

1. Po celi državi vre agitacija, naj se v državnem zboru razveljavi postava, po kateri sedaj katoliški zakon more samo smrt ločiti. Hoče se doseči, da bi se mogel tudi zakon katoličanov tako ločiti, da bi vsak ločencev lahko sklenil nov pred državo veljaven zakon.

2. Kako se je to začelo? Postava o zakonu je v državljskem zakoniku (2. poglavje). Pred par leti so na Nemškem sklenili za celo državo veljaven državljski zakonik, ki ga prej sploh niso smeli. V njem so tudi določili, da se mora zakon sklepati pred posvetno gosposko in da se po državni postavi more vsak zakon popolnoma razdreti — razporoko.

Pri nas capljamo za Nemci. Bivši ministrski predsednik Körber je sestavil iz več znamenitih juristov, večinoma protiverskega mišljenja, komisijo, ki naj nasvetuje, kaj naj se v našem državljskem zakoniku izpremeni. Brž, ko se je to spravilo v tir, so stopili na noge ljudje, ki so zahtevali, naj se pri ti priliki sklene tudi razporoka, to se pravi, naj se razveljavi § 111. državljskega zakonika, ki slove: Zveza veljavnega zakona se more ločiti med katoliškimi osebami samo s smrtjo enega zakonskega druga. Ravno tako nerazrušljiva je zakonska vez, če je bil ob času, ko se je zakon sklenil, le en del katoliške vere.

V prvi vrsti se je jelo zato potezati društvo „Katoliško ločenih“, ki mu predseduje Fric Riederer. Za njim so pa prišli na dan judje, liberalci in nasprotniki cerkve vseh vrst. Že dne 30. marca 1905 je sklenila dunajska advokatska zbornica, da se pridruži tej zahtevi. Pričeli so vpiti Vsenemci in socialni demokratje; to gibanje je prišlo že tudi na Slovensko. Dr. Ferjančič je izjavil, da se njemu zdi ta zahteva simpatiška. Kranjska advokatska zbornica se pripravlja, da se pridruži bojevnikom za razporoko. Po liberalnih listih in celo po leposlovnem Slovanu se širijo spisi v tem zmislu.

3. Katoličani ne smemo spati. Treba je predvsem jasnih pojmov, pouka po časopisju in po društvih. Treba pa tudi živahnih protestov: velikih shodov, kjer naj se pokaže, da katoliško ljudstvo ni voljno prenašati udarcev, ki se namerjajo proti njegovemu verskemu življenju. Za to namreč gre. Če se ustanovi razporoka, se zaneti ljut verski boj in zanese neizrekljivo nesreč med katoliško ljudstvo.

a. Katoliška cerkev uči, da je zakon med kristjani nerazločljiv razen po smrti. Tega ni sama tako uredila, marveč je določil njen božji Ustanovnik: Kdorkoli se loči od svoje žene in drugo vzame, prešuštuje; in kdor ločeno vzame, prešuštuje. (Mat. 19, 9.) To se ne da izpremeniti. Gospod je tako rekel in Cerkev se mora tega držati. Noben škof, noben papež ne more tu nič drugega storiti, nego učiti, kar je Gospod naročil. Dokler bo svet stal in na njem cerkev, ne bo nihče slišal v cerkvi druge postave, nego: zakon med kristjani je do smrti neločljiv. Naj bi bile razmere kakršnekoli, naj bi bilo po človeški sodbi v kakem posamnem slučaju res želeti, da bi se dovolila popolna razporoka, — nemogoče, ker nasprotuje jasna Gospodova beseda. Cerkev se je tega dozdej tudi v najhujših stiskah držala in se bo tudi poslej. (Angleški kralj Henrik VIII.)

Iz tega pa sledi, da bo cerkev vsako zvezo gledé na katoličana, ki ima še živečega zakonskega druga, imenovala nedovoljeno, pregrešno prešuštvo. Četudi državna postava priznava tako zvezo za zakon, cerkev je ne bo nikoli priznavala. Iz tega sledi, da noben duhovnik ne sme taki osebi deliti zakramentov; ne sme je odvezati, še manj obhajati v nobenem slučaju ne. Najprej se mora dotična oseba odpovedati pregrešni zvezi, potem je šele mogoče, da prejme zakramente.

b. Če se sklene državno veljavna razporoka, potem se bodo ponavljali taki-le slučajji: Dva se ločita in se poročita iznova. Mož dobi drugo, žena drugega. Ni treba, da bi bila popolnoma brez vere. Ob

takih prilikah govori srce, prevpije kri hladen razum, češ, saj država priznava zakon. Kaj bo vse prišlo, si pri tem ne predstavljata; vso srečo si slikata samo vsak v svoji novi zvezi. Zveza traja; pridejo otroci. Vrne se pa tudi prej zamorjena verska zavest. On ali ona bi rada k zakramentom. Pride velikanoč; drugi opravijo svojo dolžnost, ta dva ne moreta. Vsak duhovnik, ki pride taka oseba k njemu, mora reči: Najprej vsaksebi; potem šele morem dati odvezo. Kam vsaksebi? Razmere so tako močne, da se to zdi nemogoče. Kam pojde žena, kam naj dene otroke?

V duši se ji rodi vojska –; pekel ji nastane v srcu, ki ga nikomur ne more potožiti, ki ne more iz njega. In če opomni te boje svojemu drugu, nastane boj v rodbini. Kakšna more biti v takih razmerah verska vzgoja otrok? Otroci, ko malo dorastejo, spoznajo, da je zakon njihovih staršev pred Bogom neveljaven; spoštovanje jim izgine, boj se zanese tudi med nje. Strašne razmere! In vse to samo posledica postave, ki daje strasti trenutno zmago nad vero, ki pa potem rodi trajen, neminljiv poraz! Kaj je hujše: ali boji kake uboge žene, ki mora živeti samska, ločena od moža, ali boji take uboge revice, ki je ob možu sama v svojem boju in svojem dušnem peklu?

Zagovorniki razporoke pravijo: Enaka postava bodi za protestante, jude in katoličane; če se protestantje morejo razporočiti in iznova sklepati zakon, naj velja to tudi za katoličane. Proč s § 111. državlanskega zakonika!

Protestantska in judovska razporoka ima sicer tudi dosti kvarnih posledic, toda nesrečnega, obupnega verskega razdvojenja pa ne zanaša v srca in ne razbija novih rodbin ž njim kakor pri katoličanih. Tam moreta živeti verska zavest in razporoka, pri katoličanih pa ne. Z verskim prepričanjem se ne sme igrati državna postava; more pač pomagati strastem do zmage nad njim, a ko pridejo težki, obupni dnevi nemirne vesti, ne more dati nobene tolažbe, nobene pomoči.

c. Za proletarski slovenski narod je razporoka posebno nevarna. Izseljevanje v zvezi z razporoko utegne pri nas ubiti brez števila zdaj versko mirnih src. Koliko zakonskih mož je pri nas v tujini; delajo po raznih krajih, mnogo njih daleč preko oceana. Nevarnosti za nove zveze so na obeh krajih. Nezvestoba je lahko razložljiva. V strasti se pojde še dalje; do razporoke in do nove zveze. S tem pa pridemo na poševno pot, ki vodi v brezno.

č. Že zdaj je nered v spolskem življenju nekaj navadnega. A vsaj to se priznava, da to ni prav. Če se pa kot veljavno prizna raz-

poroka, potem se mora priznati za opravičeno vsaka zveza med moškim in žensko, kakršnakoli. Kaj pa je na tem, da dva skleneta razdružljivo pogodbo pred državo? Ali ni vseeno, če jo skleneta sama? Čemu naj se družita in razdružujeta samo, če država to pripozna? Zakaj bi ne smela o tem odločevati sama? Ko pade božja postava gledé na zakon, se tudi državna ne more držati. Gledé na vero je tudi res vseeno: Zveza, ki ji država pravi zakon, ali pa prosta zveza liki zvezam ljube živinice.

4. Nevarnost je tu. Treba je pazljivosti in resnega dela. Naši protesti naj odmevajo po celi državi. Volivni boj za državni zbor naj se vrši v znamenju odpora proti napadavcem na verski mir!

Dr. Krek.





Zakonska zveza.

Človek je socialno bitje, in zato je Stvarnik določil, da se človeštvo v družbi razvija in vzgaja. Najprvotnejša in najnujnejša družba je pa rodbina, ker se v njej družita mož in žena za skupno življenje, v katerem se oba spola medsebojno dopolnjujeta in iz katere se človeštvo neprenehoma pomlaja v otrocih. Ta družba je temelj vsej človeški družbi, je zibelka vsaki kulturi. Čimbolj naravna in neoskrunjena je ta družba, tem srečnejše je človeštvo, tem sposobnejše za vsakteri napredek v pravi kulturi. Nasproti je pa s propadom zakonske zveze vedno združen tudi kulturni propad. To nas uči zgodovina. Zakonska zveza mora biti sveta, nerazdružna in edina – in kot tako jo mora priznati in varovati tudi država, ker s tem varuje ljudstvo, da ne propade nravno in kulturno.

A. Pred krščanstvom.

I. Bog je zakon ustanovil v raju kot zvezo enega moža z eno ženo, nerazdružno do smrti – Adam in Eva.

II. Mnogoženstvo in razporoka sta posledici greha in nramnega propada.

1. Pri poganskih narodih je zakon vedno bolj propadal, čimbolj so se oddaljevali od naravnega zakona in prvotnega razodetja. Posledica tega je bila:

- a) Nebrzdana pohotnost, vsled katere so poganski narodi fizično in moralno propadali, kakor uči zgodovina.
- b) Suženjstvo žene. Namesto pravice, ki je branila ženo pred nasilstvom moža, je nastopila sila močnejšega. Ker si je mož lahko vzel več žena in odslovil one, ki mu niso bile všeč, je bila žena ponižana v sužnjo, ki se je morala brezpogojno pokoriti svojemu gospodarju.
- c) Zanemarjanje otroške vzgoje. Ker ni bilo med starši prave, zveste ljubezni, iz katere izvira ljubezen do otrok, ni bilo požrtvovalnosti, ki je potrebna za dobro vzgojo. Mož ni hotel, žena ni mogla.

Raztrgano rodbinsko življenje s slabimi zgledi je mladino že zgodaj izpridilo. Zato se pa noben poganski narod iz lastne sile ni mogel dvigniti, ampak je propadal globlje od rodu do rodu.

- č) Propad drugih socialnih organizmov, ki temelje na rodbini, zlasti države. Vse največje poganske države so vkljub zunanji sili propadle na notranji gnilobi, ki je izvirala iz propada zakonske zveze. (Avgustovi zakoni v rimski državi.)

2. Tudi pri Judih je bilo mnogoženstvo z razporoko posledica greha in je povzročilo propad (Salomon). Bilo jim je le pripuščeno „zaradi trdovratnosti srca,“ ne pa kot redno pravo.

B. Krščanstvo in zakonska zveza.

Kristus je dal zakonski zvezi prvotno čistost in veljavo ter jo povzdignil v zakrament. Iz tega sledi takoj v prvih časih novo oživiljenje in preroditev človeške družbe.

Vzor: Sveta družina. Marija.

1. Vkljub največjim težkočam je krščanstvo sredi poganske družbe zahtevalo in uveljavilo edinstvo in nerazdružnost zakona. Iz tega je sledilo:

- a) Žena, prej zaničevana ali pa proslavljana samo zaradi greha, dokler je bila mlada in lepa, je dobila nazaj svoje človeško dostojanstvo. Postala je v zakonu enakovredna možu. To je bila prava emancipacija ženskega spola. Žena je dobila s tem stalno eksistenco in je bila socialno dvignjena ob strani moža ter je mogla vse svoje sile razviti v prospeh rodbini in družbi.
- b) Mož je bil navezan na eno ženo, in s tem se je ohranila njemu moralna in fizična moč.
- c) Rodbinsko življenje je postalo pristrčno in zvesto, kar je vplivalo na značaj vse družbe.
- č) Otroška vzgoja je bila v dobrih rokah;
- d) Enoženstvo je uredilo zakonske zveze tudi s tem, ker ni imel eden preveč ženâ, drugi nobene; žena ni bila več blago, ki se je kupilo, ampak družica in pomočnica svojemu možu do smrti.

Ugovori nasprotnikov, da je cerkev izpočetka priznavala razporoko, ne veljajo. Povod so jim dale razdružitve zvez, ki izpočetka vsled razdiralnih zadržkov niso bili pravi zakoni.

2. Škozi ves srednji vek so se krščanski narodi držali edinstvi in nerazdružnosti zakonske zveze. Dasi so vladarji včasih zahtevali iz

kakršnihkoli — tudi političnih vzrokov — razporoko, niso papeži nikdar dopustili združitve veljavno sklenjenega zakona. (Zgled angleški kralj Henrik VIII., ki je zavrnil svojo prvo ženo. Papež je rajši pustil odpad vse Angleške in grozno krvavo preganjanje katoličanov, nego da bi bil privolil razporoko.)¹⁾

- a) Edinost cerkve in države z vsemi svojimi blagodejnimi posledicami, ki so ustvarile visoko kulturo Evrope, katero je iz tega majhnega dela sveta naredila gospodarico cele zemlje, izvira iz krščanskega značaja zakonske zveze.
- b) Stanovska organizacija srednjega veka glede kmečkega in obrtnega stanu je temeljila na načelu, da se mora zagotoviti rodbinam obstanek. Tako je iz načela krščanske zakonske zveze vzrastla tista stanovska organizacija, ki je v svetovni zgodovini najlepši zgled skrbi za splošni blagor ljudstva.
- c) Visoko spoštovanje do ženske, ki se kaže v slovstvu in v socialni zgodovini srednjega veka, temelji v krščanskem zakonu. Žena, v poganstvu samo sužnja pohotnosti, je posvečena in čiščena kot devica in mati.
- č) Otrok — božji dar — posvečen po zakramentu, čast in ponos svojih staršev. V poganstvu je bil le nepoklicano breme, ki so se ga radi iznebili.
- d) Skrb za pohabljenе, bolne in osirotele otroke, ki je poganstvo ni poznalo. Sirotišnice, zavetišča itd. kot nadomestila za rodbino.

C. Novi vek.

Humanizem je poživil zopet poganške nazore. Pohotnost, ne-nravnost. Iz tega luteranstvo.

1. Luter izpočetka ni tajil nerazdružnosti zakonske zveze. A iz zaničevanja devišstva je bil dosledno tiran, da je položil razdiralno roko na zakonsko zvezo. Prvič je zašel v ta položaj, ko je čeželni grof hesenski Filip poleg prave žene hotel imeti drugo ter od Lutra zahteval dovoljenja. Luter je bil v zadregi. A ker je od Filipa dobival podpore, mu je dovolil, „če skrivno ostane“. A ni ostalo skrivno, in kar je Luter dovolil grofu, je bilo končno dovoljeno vsakemu protestantu. Odtod imajo protestantje razdružnost zakonske zveze.²⁾

2. Angleški nacionalisti in naturalisti in za njimi drugi „filozofi“ (Rousseau, enciklopedisti) so zagovarjali nramni materializem, iz katerega

¹⁾ Brück: Kirchengeschichte (5. izdaja) str. 650 sl.

²⁾ Natančnejše glej: Denifle: Luther und Lutherthum.

je sledilo, da med živaljo in človekom ni razločka — torej tudi ne glede zveze med moškim in žensko.

3. Francoska revolucija je te nauke začela praktično izvajati. Odpravila je krščanski zakon in iz njega naredila čisto posvetno, svobodno državljansko zvezo. Skok je bil prenegel, in ljudstvo se je še dalje držalo krščanskih načel, ki so bila pa omajana. Država je začela stremiti po posvetnem zakonu brez cerkvenega značaja.

4. Liberalizem, ki ne priznava ne krščanstva, ne cerkve, ampak samo državno silo, je izkušal v teku prošlega stoletja razkristjaniti zakonsko zvezo. Njegova sredstva so:

- a) Odpraviti cerkvene zadržke za sklepanje zakona in jih nadomestiti samo z državnimi. (Obljuba večnega devištva mu ne velja, zato vpeljuje vojaško dolžnost itd.).
- b) Cerkvi se vzamejo krstne, poročne in mrliške knjige in se zato nastavijo posebni državni uradniki. Namen je ta, da ne bi prišli zakonski v stik s cerkvijo.
- c) Velja samo zakon, ki je sklenjen pred županom, ne pa, če je sklenjen v cerkvi — civilni zakon.
- č) Zakon ni zakrament, ampak samo pogodba dveh ljudi, da hočeta do preklica skupaj živeti. Kadar hočeta, gresta lahko narazen in skleneta drug zakon. Država se briga samo za civilno - pravne posledice te pogodbe. Zvestobo sta si dolžna samo, dokler velja pogodba.

Liberalne države so vpeljale ta načela. Posledice se kažejo v najhujši meri na Francoskem. Tam se vsled tega silno lehkomišlno sklepajo in razdirajo zakoni. A ne le to: Namestu da bi sklepali zakone, žive ljudje v divjih zvezah, katerih posledica je velika nravna propalost. Otroci so zanemarjeni, ker starši ne živijo v stalni zvezi. Prebivalstvo pa gre tudi po številu nazaj v krajih, kjer je ta razvada ukoreninjena. Francoski narod, pred sto leti prvi in najmogočnejši v Evropi, je zaradi nenravnosti oslabil in po notranji gnilobi propada in izgublja svojo nekdanjo moč.

Č. Sedanja gonja v Avstriji.

Boj proti katoliškemu zakonu so začeli judje, ker se po cerkvenem pravu krščen in nekrščen (kristjan z judinjo ali obratno) ne moreta poročiti. Borba se je začela na Ogrskem. Judje so si osvojili borzno kupčijo in si pridobili ogromno kapitalistično moč. Da prodró popolnoma, morajo vdreti še v krščanske rodbine po zakonskih zvezah.

Ker so na Ogrskem voditelji framasonskih lož skoro izključno judje (tudi v Avstriji, kjer so te lože prepovedane, pa jih je vendar veliko število¹⁾), je ta organizacija delovala s podkupovanjem časopisja in s pomočjo liberalnih državnikov toliko časa, da so tam vzeli cerkvi matrike in uvedli civilni zakon.²⁾

Isto se poizkuša v Avstriji. Veliki nemško-avstrijski listi so vsi v judovskih rokah in ti neprenehoma pišejo, da je sedanje zakonsko pravo v Avstriji potrebno „reforme“. Liberalni vseučiliški profesorji, ki isto razlagajo s katedra, pošiljajo vanje svoje članke. Osnoval se je odbor, ki je izdal oklic za nabiranje podpisov po celi državi. V njem so podpisani odpadniški Vsenemci, liberalci, socialni demokratje itd. brez razlike strank. Osnoval se je torej nekak protikatoliški „bloc“ po zgledu francoskega parlamenta, ki hoče izvesti „zakonsko reformo“. Njih načela so:

- a) Zakon se naj popolnoma odtegne cerkvenemu vplivu in naj postane čisto posvetna pogodba brez ozira na vero;
- b) odpravijo se naj vsi cerkveni zadržki in uveljavijo edino le državni. Zato se naj dovoli zakon odpadlim katoliškim duhovnikom in redovnikom in uveljavi se naj razporoka. Posebno se zaganjajo v postavo, ki priznava cerkveno pravo v točki, da se katoličan, tudi če je poročen z luteranko, ne sme v drugič oženiti, ako sta se ločila.

Njih namere gredo še dalje, kakor sami pravijo, a zazdaj hočejo izpeljati to.

Posebno se sklicujejo na to, da je velika krivica, če moreta mož in žena, tudi če se ne razumeta med sabo, biti zavezana do smrti. Navajajo veliko število nesrečnih zakonskih, ki živé ločeni od ženâ, pa se ne morejo v drugič poročiti, dokler njih žene živé. „Društvo katoliško ločenih“ trdi, da je takih ločenih zakonskih 38.000 na Dunaju, v celi Avstriji 200.000. Tako je zatrjeval predsednik tega društva pred ministrskim predsednikom, in to se ponavlja po vseh liberalnih listih.

A to število ni resnično, dasi ga zopet ponavlja poročevalec dr. Techan v justičnem odseku. Uradna statistika izkazuje za dunajsko mesto l. 1904 sodnijsko ločenih 4111 mož in 4723 ženâ, skupaj 8834; prostovoljno ločenih (brez razsodbe) 353 mož, ženâ 457. Vseh ločenih na Dunaju torej ni 38.000, ampak 9644, in ti niso samo katoliško

¹⁾ Pr.: Stauracz: Die Logen in Österreich an der Arbeit. priloga „Reichspost“, sredi marca 1906.

²⁾ Kannengiesser: Juden und Katholiken in Österreich-Ungarn.

ločeni, ampak so med njimi všeti ločeni vseh veroizpovedanj, ki jih je gotovo precejšen odstotek. Te številke dokazujejo, kako lažnjivi podatki služijo za dokazilo sovražnikom katoliškega zakona. Da v Avstriji ni 200.000 katoliško ločenih, je tudi gotovo. Uradna statistika navaja v 23 letih (od 1882 – 1905) vseh katoliških zakonskih ločitev 20.051. Ker seveda velik del teh ločenih več ne živi, je istotako jasno, da število ne more biti tako veliko.

Med milijoni katoliških zakonskih pomenijo ti ločeni torej le jako majhen odstotek. In ti zahtevajo, da se naj njim na ljubo izpremeri postavodajalstvo za vso ogromno večino drugih, ki so zadovoljni s katoliškim zakonom! To ne gre. Naše stališče je sledeče:

1. Priznavamo, da je hudo katoliško ločenim, da se ne morejo drugič poročiti. A to zlo je veliko manjše, nego je zlo, ki sledi iz postav, dovoljujočih razporoko.

2. Ne vtikamo se v zakone judov in protestantov; zato pa zahtevamo, naj tudi ti pusté pri miru katoliški zakon.

3. Država priznaj gledé zakona vsakemu veroizpovedanju njegove lastne določbe ter se jim prilagodi. Če dela tako s Turki v Bosni, zakaj ne s katoličani v Avstriji?

4. Edinost in nerazdružnost katoliškega zakona morata biti v zakonu zajamčeni. Ugovor, da katoličani lahko iz svobodne volje vkljub temu sklenejo poleg državnega razdružljivega še cerkven nerazdružljiv zakon, ne velja, ker najvažnejša socialna institucija, ki je zakon brez dvojbe, ne more biti prepuščena samovolji ljudi, zlasti zato ne, ker se zakoni sklepajo ponavadi v razmerah, ki ne izključujejo velike lahko-miselnosti.

5. Civilni zakon poleg cerkvenega je nepotreben, ker zadostuje za državo vodstvo cerkvenih matrik, ker nalagajo državne matrike nove stroške in sitnosti ljudstvu in se tudi, kakor kaže izkušnja na Ogrskem, slabše vodijo od cerkvenih.

Konec: Vsa agitacija za razporoko je boj proti cerkvi, boj za razkristjanjenje človeške družbe. Obrambna sredstva naša so: Boj proti liberalnemu in socialnodemokračskemu časopisju, pouk ljudstva, agitacija, da se katoliško ljudstvo prebudi in zahteva od države spoštovanje do katoliškega zakona.

Dr. E. Lampè.





Svobodna šola.

1. Najraznovrstnejše stranke se družijo v naši državi s klicem: Svobodna šola. Socialni demokrat, gosposki liberalec, pustolovni Vse-nemec — so tu skupaj. Njihova zahteva pomenja, naj se iz naših šol izloči vse, kar je z vero v zvezi: v šolah naj se ne poučuje več krščanski nauk; duhovnik naj nima več nobenega glasu v krajnem, okrajnem in deželnem šolskem svetu; iz učnih knjig naj se odstrani vse, kar govori o veri; učitelj naj učencem ne opomni nič o veri; noben učenec naj se iz šole ne vodi k verskim vajam. Svobodna šola pomenja popolno ločitev šole od vere.

2. Zahteva svobodne šole je zvezana z zahtevo razporoke. Če se država gledé na zakon loči od cerkve in nič ne vpošteva vere svojih državljanov, se mora dosledno tudi gledé na druge stvari. Naštejmo po vrsti, kar sledi iz tega:

- a) Pasti mora določilo, po katerem so krščanski starši zavezani dati krstiti svoje otroke. To pomenja nov hud boj v rodbinah. Brez-verski oče se bo bojeval z ženo v tem oziru. Gotovo pa je, da bo marsikdo oropal nedolžne otroke pravice, ki jo imajo do krsta.
- b) Duhovnikom se morajo vzeti matice rojstne, mrliške, poročne. Zveza med duhovnikom in ljudstvom naj se od države sploh v ničemer ne podpira. Tako naj se pripravlja na ločitev cerkve od države, ki govore o nji naši nasprotniki, marveč boj države proti cerkvi po francoskem vzorcu. Namen je prozoren; pot je prava. Izpelje se tudi, če bomo držali roke križem.

Svobodna šola ima torej v svojem spremstvu celo kopo zahtev, ki imajo vse namen izpodkopati cerkev in vero.

3. Svobodna šola stoji na stališču, da ima v šoli govoriti izključno država; socialističnega značaja je. To stališče je pa napačno:

- a) Šola ima namen pomagati domači, rodbinski vzgoji. Ker oče in mati ne moreta dati otrokom vsega dandanes potrebnega pouka, zato plačujeta za šolo in pošiljata otroke vanjo. Otroci so njihova, ne pa državna last.
- b) Starši so odgovorni za vzgojo otrok. Zato morajo skrbeti, da se tudi šolska vzgoja vrši v tistem duhu, ki so v njem sami dolžni

vzgajati svoje otroke. Starši so pa dolžni otroke vzgajati versko. Šola pa mora tudi v tem podpirati. Zato jo plačujejo. Ko bi učitelji plačevali starše, ker jim pošiljajo otroke v šolo, bi imeli seveda sami govoriti o tem, kaj jih uče. Dokler pa starši plačujejo šolo in učitelje, se morajo učitelji zavedati, da so namestniki staršev ki uče in vzgajajo v imenu in po volji staršev, in v nobenem drugem imenu ne, tudi ne v imenu dežele ali države.

- c) Kakšna svobodna šola je ta, če morajo starši pod strogo kaznijo pošiljati otroke vanjo in ne smejo zahtevati, da se v nji uči tudi krščanski nauk, da se oni sploh vzgajajo v verskem duhu? To je najhujše tiranstvo. Ta svoboda pozna le gesli: moraš in ne smeš.

4. Boj za svobodno šolo ne bo utihnil. Premagati ga more le trdna organizacija krščanskih staršev, ki morajo pri volitvah pokazati svojo voljo, da ne puste razkristjaniti šole, ki jo sami plačujejo. Svobodna šola in razporoka mora postati bojno volilno geslo, ki ž njim pokaže krščansko avstrijsko ljudstvo, da nočemo francoske verske vojske.

Dr. Krek.





„Svobodna šola“.

Nasprotniki krščanstva agitirajo zdaj v naši državi z geslom „Svobodna šola!“ da bi se iz šole odpravil krščanski nauk, da se šolski otroci ne bi več udeleževali bogoslužja in da bi bil ves pouk brezverski.

Temu se moramo upreti, ker je šola namestnica staršev in mora torej vzgajati otroke v onem duhu, v katerem žele starši. Starši pa zahtevajo, da se njihovi otroci vzgoje v krščanskem duhu in da šola ne razdira tega, kar je mati sama naučila otroka, ko je vzgojo začela doma v duhu krščanstva.

A) 1. Nasprotniki ugovarjajo, da mora biti pouk brezverski, da se ga lahko udeležujejo otroci vseh veroizpovedanj. Pri nas pa so otroci vsi katoliški, in če pride vmes kak jud ali protestant, nima pravice zahtevati, da bi se zaradi njega izpremenila vzgoja vseh katoliških otrok.

2. Dalje pravijo, da mora vsakdo imeti pravico, da postane učitelj, tudi jud ali protestant. Zato pa ne sme imeti šola verskega značaja. Mi pa pravimo: Jud naj uči juda, katoličan pa katoličana – to je pravično.

B) Nasprotniki pri tej priložnosti napadajo katoliško cerkev, da je šolstvu sovražna, a to ni res. Zgodovina priča:

1. Poganstvo ni poznalo ljudskega šolstva. Samo bogataši so mogli dati izučiti svoje otroke, a še pogani so zahtevali od šolskega pouka verski značaj. Cicero (de leg. II. 7) pravi: Ker država temelji v svoji najvišji in zadnji podlagi na veri, morajo državljani že zgodaj biti prepričani, da so bogovi gospodarji in voditelji vseh stvari in vidijo v notranjost človekovo. To človeka obvaruje nespametne prevzetnosti in kršenja postave.

2. Krščanstvo je ukazalo duhovnikom, da morajo poučevati ljudstvo v svetih resnicah. Zato so morali poučevati tudi otroke, in tu je začetek ljudskega šolstva. Šola ima torej svoj začetek v verskem pouku.

3. Okoli škofijskih, župnih in samostanskih cerkvâ so ustanovili tekom časa šole, v katerih so se poleg vere poučevalo tudi druge potrebne znanosti, zlasti branje in pisanje.

4. Za časa reformacije je bilo mnogo katoliških šol, ki jih je pa Lutrova prekucija uničila v neizmerno škodo ljudstva. Šele polagoma so se nadomestile te šole z novimi, a tudi protestantje so se držali z največjo odločnostjo verskega značaja v svojih šolah.

5. Šele Rousseau je zahteval, da naj bodo šole brezverske, to pa vsled svojega nauka, da je vera le izmišljotina in da se mora človek povrniti v „prvotno stanje“ divjaštva nazaj.

C) Borba med versko in brezversko šolo.

Krščansko in protikrščansko versko naziranje se borita neprenehoma za šolo zlasti od druge polovice XIX. stoletja sem. Protestantje in anglikanci se splošno držijo verske šole. V katoliških državah pa hočejo liberalne in socialistične stranke (framasonski loža — Alliance Israélite) izpodriniti katoliško cerkev zlasti na šolskem polju.

Zgled: Francija.

L. 1882 so prepovedali francoskim učiteljem, da ne smejo v cerkvah orglati in peti. Iz ljudskih šol so vrgli vsa sveta razpela ter jih pri tem zasramovali. L. 1886 so prepovedali osebam duhovskega stanu, da bi učile na občinskih šolah.

Katoličani so začeli zato ustanavljati svoje lastne šole, v katerih so poučevali redovniki in redovnice. Vlada je prepovedala vsem uradnikom, da ne smejo svojih otrok pošiljati v krščanske šole. Vkljub temu so se krščanske šole silno razširjale po veliki požrtvovalnosti katoličanov. Vlada je začela boj proti krščanskim šolam. L. 1901. je sklenil državni zbor postaviti proti redovnim šolam. Istega leta so zaprli čez 2500 krščanskih šol in izgnali iz njih čez 150.000 otrok. Odslej je preganjanje vsako leto hujše. Sklenili so postaviti, ki prepoveduje vse krščanske šole. Redovniki in redovnice so izgnani iz države. Nobena oseba, ki je storila obljubo čistosti, ubožstva in pokorščine, ne sme poučevati mladine, ki je izročena samo državnim brezverskim učiteljem, starši pa prisiljeni, da jim morajo pošiljati v šolo svoje otroke. Kako nasilstvo je to, dokazuje dejstvo, da je leta 1881. bilo 67.66 % otrok v krščanskih šolah, in le 32.34 % v državnih, ker so starši zahtevali krščansko vzgojo.

V kakem duhu hočejo vzgajati liberalci mladino, kaže katekizem, ki ga je sestavil André Berthot, in ki uči:

Kaj je Bog? — Ne vem.

Kdo je svet ustvaril? — Ne vem.

Odkod je človeštvo? Kam pojde? — Ne vem.

Kaj bo po smrti? — Ne vem.

V katero resnico pa verjameš, če se iznebiš verskih resnic?

Verujem v socialno osvoboditev po znanosti, v harmonijo, ki nastane iz dolžnosti, v obnovenje domovine po demokraciji, v slavnega genija našega naroda, ki je vedno delavni glasnik prosvetljenja in svobode itd.

Nato sledi pouk o descendenčni teoriji, po kateri se je svet sam iz sebe razvijal itd.

S tem hočejo nadomestiti krščanski nauk.

Č) Šolstvo v Avstriji.

I. Pred Marijo Terezijo.

1. V naši državi je najprej cerkev ustanavljala visoke, srednje in ljudske šole.

2. Ljudsko šolstvo se ni moglo razviti do 2. polovice XVIII. veka, ker se država ni prav nič brigala zanje.

3. Učitelji so bili najprej duhovniki, potem za elementarni svetni pouk cerkveni služabniki (učitelj – organist – cerkvenik), ki sta jih vzdržavala cerkev in ljudstvo.

4. Šolski prostori so bili vsi cerkveni. Le na prigovarjanje duhovnikov so dajali starši otroke poučevati.

II. Državna skrb za šolo v slogi s cerkvijo.

Cesarica Marija Terezija je proglasila šolo za državno stvar. V kolikor je šola vsled tega napredovala, je zasluga duhovščine:

1. Posavski škof Leopold Ernst grof Firmian je v svoji škofiji reformiral šolstvo. Ker je velik del njegove škofije spadal v avstrijsko državo, kjer ni imel svetne oblasti, je l. 1769. priporočil reformo šolstva cesarici Mariji Tereziji.

2. Leta 1770. je Jožef Messmer, voditelj šole pri sv. Štefanu na Dunaju, izdelal načrt za reformo šolstva in vzgojo učiteljstva. On je postal ravnatelj c. kr. normalne šole na Dunaju za izobrazbo učiteljev.

3. Dunajski nadškof kardinal Migazzi je pomagal vladi pri organizaciji šolstva. Največ je storil pa saganski opat Felbiger, ki je izdal „splošni šolski red“ in preskrbel učne knjige.¹⁾

4. Duhovščina je vodila šolstvo po državnih določilih, ker ni bilo nikogar, ki bi se bil za šolstvo potrudil. Duhovščina je to opravljala brez plače od države.

5. Dohodki učiteljev so bili skromni, ker je bil to nov stan, za katerega ni bilo preskrbljeno. Za slabi gmotni položaj cerkev ni odgovorna, ampak država, ki niti cerkvi ni dala odškodnine za njen trud na šolskem polju.

¹⁾ Pr. Fr. Anthaller: Christenthum, Confession u. Schule. Regensburg 1870.

III. Liberalna doba.

Zakon z dne 14. maja 1869. je odpravil zgodovinsko pravico cerkve do šole, ker določa, da je šola čisto državna stvar, pri kateri nima cerkev nobene pravice.

1. Vzeli so cerkvi nadzorstvo šole.
2. Polastili so se šolskih poslopij, ki so bila cerkvena last.
3. Šolstvu so dali birokratičen značaj.
4. Vlada si je prilastila gospodstvo nad šolo, ukazovala ustanovitev novih šol, a stroške naložila občinam in deželam.
5. Učiteljski stan, ločen od cerkve, ni dobival novemu stališču zadostujoče plače.
6. Nastali so prepiri med cerkvijo in šolo. Občine in dežele so le nerade nosile visoke stroške.
7. Učiteljstvo, navdano z liberalnimi idejami, je začelo boj proti cerkvi.¹⁾ Šlo je v službo liberalnih strank, pričakujoč od njih večjih plač.
8. Nastala je v ljudstvu velika nevolja proti šolstvu. Zahteva se, da se naj šola bolj ozira na praktične potrebe preprostega ljudstva.²⁾

D) Kaj hoče „Svobodna šola“?

Protikrščanske stranke hočejo to ločitev šole od cerkve izpremeniti v boj šole zoper cerkev. Zato zahtevajo podobnih postav, kakor so jih sklenili na Francoskem, zlasti pa:

1. Iz šole se naj odpravi krščanski nauk in otroci naj se več ne udeležujejo verskih vaj.
2. Pouk v šoli se naj vrši brez ozira na vero, duhovniku se prepove vstop v šolo.
3. Učitelj bodi povsod župnikov nasprotnik, da mu popolnoma izpodkoplje ugled pri ljudstvu in pri mladini.
4. Učitelj naj s svojim poukom odvrta mladino od vere in cerkve.
5. V ta namen se po vsej državi začne velika agitacija, ki jo vodi društvo „Svobodna šola“, ustanovljeno od framasonov in od njih podpirano

Konec: Tako gre razvoj dosledno dalje. Najdražje, kar je cerkev ustanovila z velikimi žrtvami, se ji je najprej iztrgalo iz rok in polagoma odtujevalo. Zdaj pa hočejo iz otroka cerkve narediti ubijavca, ki naj bi umoril svojo mater. — Dolžnost avstrijskih katoličanov je, da preprečijo ta napad na vero svojih očetov in da poskrbe reformo šolstva v prid versko-nravni vzgoji in stanovskim potrebam našega ljudstva.

Dr. E. Lampè.

¹⁾ O tem mnogo podatkov v Stauraczevih brošurah o šolstvu.

²⁾ Pr. Psenner: Die Schulreform.

Vsebina II. zvezka.

Svoboden zakon in svobodna šola. (<i>Dr. Aleš Ušeničnik</i>)	117
Fogazzarov „Il Santo“ in Dostojevskega „Bratje Karamasov“. (<i>Fr. Terseglav</i>)	133
Lamennais. (<i>Dr. Josip Gruden</i>)	153
Analiza moderne nevere. (<i>Dr. Aleš Ušeničnik</i>)	170
Tolstoj in religija. (<i>C.</i>)	178
O analogiji in slovenskem filozofskem nazivoslovju. (<i>Dr. Fran Žigon in Dr. A. U.</i>)	188
Dvakrat pri špiritistih. (<i>I. Z.</i>)	198
Iz književnosti:	
<i>Dr. Anton Bonaventura Jeglič, knezoškof: Kn. šk. zavod sv. Stanislava v Št. Vidu</i>	202
<i>Fr. Kovačič: Dr. Angelicus Sv. Tomaž Akvinski. (A. U.)</i>	203
<i>Fr. Kovačič: Anicij Boëtij in njegovo modroslovje. (A. U.)</i>	204
<i>O. Urban Talija: Socijalizam i socijalno pitanje. (Dr. Krek)</i>	204
<i>Nepredavana predavanja. (A. U.)</i>	205
<i>Stjepan Radić: Savremena Evropa ili karakteristika evropskih država i naroda. (E. I. Leopold)</i>	205
<i>D. Dr. Martin Grabmann: P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit. (Fr. Ksav. Lukman)</i>	207
<i>Ludwig Busse: Geist und Körper, Seele und Leib. (Prešeren)</i>	208
To in ono: Pij X. in škof Bonomelli. — „Mučenički.“ — Narodni radikalizem. — Kajzični program Slovenske Matice. — „Bisernica“	213
 Priloga.	
O razporoki I. (<i>Dr. Krek</i>)	1
II. (<i>Dr. E. Lampè</i>)	5
O svobodni šoli I. (<i>Dr. Krek</i>)	13
II. (<i>Dr. E. Lampè</i>)	15

