

# Katoliški Obzornik.



Urejuje in izdaja

**dr. Aleš Ušeničnik.**

---

Letnik IV. — Zvezek II.

---



V Ljubljani, 1900.

---

Tiska „Katoliška Tiskarna“.

## Vsebina II. zvezka.

	Stran
Božji in človeški element v sveti cerkvi. (Dr. A. Ušeničnik.) . . . . .	97
Aristotelovo svetovno naziranje. (Dr. Fr. Kovačič.) . . . . .	110
Liberalizem — vodilna ideja rimskega prava. (J. Š.) . . . . .	137
Proslavljeni apostat. (Dr. M. Opeka.) . . . . .	161
„Aglaja“ in Aškerčev umetniški ideal. (Dr. J. Gruden.) . . . . .	166
Rim in Pariz ob koncu XIX. stoletja. (G. F.) . . . . .	170
Novo poezije. (Dr. A. Ušeničnik.) . . . . .	172
Literarni quodlibet. (Dr. A. Ušeničnik.) . . . . .	181
Slovstvo. — I. Razgled raznih knjig: Dr. L. Fischer: Der Triumph der christlichen Philosophie. — Dr. C. Gutberlet: Der Kampf um die Seele. — Dr. Schneider: Göttliche Weltordnung u. religionslose Sittlichkeit. — V. Cathrein S. J.: Religion u. Moral. — H. A. Krose S. J.: Der Einfluss der Konfession auf die Sittlichkeit. (A. U.)	188
II. Iz sociološkega slovstva: J. Biederlack S. J.: Die sociale Frage. (E. Lampe.) . . . . .	190
Drobtinice. Kant in sv. Tomaž. (G. F.) — Proslavljeni apostat med Hrvati. (Dr. M. O.) — Lurški čudež. (A. U.) — Laška „Leonova družba. (A. U.) . . . . .	192

---

### Naznanilo upravnništva.

Dobita se še *prvi* in *drugi* letnik „Katoliškega Obzornika“, *tretji* je pošel.

Opozarjamo p. n. naročnike, da se je začela vsled cesarske naredbe z dné 21. septembra 1899 s 1. januarjem 1900 izključno kronska veljava. Položnice so še veljavne, a premeniti se mora na njih gld. in kr. v K in h. Prosimo, naj se vsi ravnajo po tem, da ne bodo imeli pri pošti sitnosti!

Ustanovnina za „Leonovo družbo“ je vsaj 100 kron, udnina rednih članov z naročnino za „Katoliški Obzornik“ vred 10 K, udnina podpornih članov z naročnino vred 6 K, naročnina sama za „Katoliški Obzornik“ pa 5 K.

Če se kak p. n. naročnik preseli, naj to uljudno naznani, da mu vemo kam pošiljati list.

**Upravištvo „Katoliškega Obzornika“.**

---

„Katoliški Obzornik“ izhaja štirikrat na leto.

Velja 5 kron.

Naročnina naj se pošilja pod naslovom: **Upravištvo**  
**„Katoliškega Obzornika“ v Ljubljani.**

## Božji in človeški element v sveti cerkvi.

„Prosimo, če je kdo kriv, obsodite ga, a ne kot kristjana!“

*Sv. Justin filozof: Apolog. II.*

**Z**e dalje časa vsak greh, vsako napako tega ali onega katoličana, morda duhovnika, liberalizem podtika katoliški cerkvi. Kar se zgodi grdega, vsemu sovražniki svete cerkve pridevajo „klerikalno, katoliško“. Semtertam se to sliši celo od takih, ki bi bili močno užaljeni, če bi jim rekli, da so liberalni. To nedoumevanje o bistvu katoliške cerkve je žalosten pojav naše dobe in nam se zdi mnogo krivo, da se duhovi vedno bolj odtujujejo krščanstvu. Zloba je vrgla take zmote med ljudi, zloba jih širi in hrani, slabost človeška pa jim verjame. Zato je treba pouka, mnogo pouka, posebno o cerkvi! Saj je resnica o cerkvi tako lepa, tako tolažilna, tako blagodatna, da jo mora vzljubiti srce, če se le v svoji svetlobi pojavi duhu!

Namenili smo se v le tej razpravi v velikih obrisih načrtati nekatere bistvene poteze katoliške cerkve. O priliki morda izpregovorimo o tem in onem kaj več.

### *Cerkev katoliška — mistično telo Kristusovo.*

Katoliška cerkev je mistično telo Kristusovo. To je bila ideja-vodnica sv. Pavla, ko je pisal o cerkvi. Sv. očetom je bila ta ideja tako mila in govorili so o cerkvi kot mističnem Kristusovem telesu tako navadno, da bi se to moglo imenovati, kakor omenja kardinal Franzelin, „krščanska definicija“ katoliške cerkve. Tudi razkolni Rusi so ohranili to definicijo. Evgenij Akvilonov je napisal celo knjigo „Cerkov“<sup>1)</sup>, ki v njej dokazuje, da je po apostolskem nauku in očetnih sporočilih cerkev „telo Kristusovo.“

Vsaka družba je telo, je organizem. Pri cerkvi pa je to posebno, da je nje organizmu glava Kristus. Zato tudi Akvilonov imenuje cerkev „bogo-človeški organizem“. Seveda ni cerkev fizično, naravno telo Kristusovo. Zveza Kristusa s cerkvijo je po skrivnostnem nadnaravnem življenjskem vplivu. Zategadelj se imenuje cerkev mistično telo Kristusovo. V glavi je namreč središče življenja in iz glave se razteka z živčevjem v ves organizem. V glavi so tudi vsi čuti, ki vodijo in vladajo organizem. Tako Kristus kot

<sup>1)</sup> S. Petersburg 1894.

glava, „prvorojen med stvarjenimi bitji, poln milosti in resnice“, vpliva po sv. Duhu, ki je srce cerkve<sup>1)</sup>, nadnaravno življenje v organizem, v ude krščanske cerkve. Ves nadnaravni božji vpliv v človeštvu je iz polnosti Kristusove.

Dà, cerkev ni le mistično telo Kristusovo, ampak v nekem zmislu mistični Kristus sam. Tako tolmači sv. Avguštin I. Kor. 12. 12. Tudi Gregor iz Nise trdi, da apostol narodov večkrat imenuje cerkev Kristusa. In po pravici! V cerkvi in po cerkvi namreč Kristus nadaljuje svoje božje poslanstvo, svojo misijo, uči, vodi, posvečuje, dviga k Bogu, skrivnostno pobožuje (deificat) Adamove otroke, dajoč jim božje sinovstvo in dedinstvo.

Zato pa je cerkev tudi deležna božje-človeškega Kristusovega življenja. Trpljenje in poveličanje Kristusovo se mistično nadaljuje in dopolnjuje v cerkvi. Sv. Pavel sam rabi ta izraz: dopolnjuje (Kol. 1. 24.). Seveda cerkev ne dopolnjuje Kristusovega trpljenja, kakor da bi to ne bilo zadostno za odrešenje človeštva! Ne tako, ampak cerkev je deležna trpljenja, da je tem bolj zedinjena s Kristusom kot mistično njegovo telo, dà, kot mistično v zgodovini človeštva živeča njegova osebnost! Kakor Kristus, tako z božjim dopuščanjem tudi cerkev trpi, da po trpljenju tem lepše in tem bolj zaželjen zasije veličanski zor neminljivega zmagoslavja!

Cerkev je zato podobna Kristusu tudi po svoji rasti. Kristus ni stopil v polnosti moštva na svet, ampak rodil se je kot slabotno detetce in raste, kakor rastejo ter se razvijajo drugi Adamovi otroci. Vse slabosti, ki so po grehu skupne človeštvu, je sprejel s človeško naravo, le greha in tistih slabosti ne, ki nasprotujejo polnosti milosti in spoznanja. Tudi cerkev kot mistično telo Kristusovo raste. Kakor fizično telo, da raste, mora vase sprejemati in sebi prilikovati zunanja bitja, tako tudi mistično telo, družabni organizem, mora vase sprejemati vnanja bitja, ljudi, ter jih sebi prilikovati in izpopolnjevati. Le v tem izpopolnjevanju je med Kristusom in cerkvijo razlika.

Rast udov v Kristusu je bila le fizična, v cerkvi kot družabnem organizmu mora biti to prilikovanje in izpopolnjevanje moralno.

Rast mističnega telesa Kristusovega je, kakor uči sv. Pavel, rast v popolnost svetosti in ljubezni: Delajmo resnico v ljubezni in rastimo v vsem v njem (grško: vanj, εις αὐτόν), ki je glava, Kristus..., dokler se ne snidemo vsi v popolnega moža, v mero polne starosti Kristusove. (Efež. 4. 15. 12. 13. — I. Kor. 12. 21. — Kol. 2. 18.).

Odtod pa takoj sledi drug razloček, ki je bil in je še povod mnogim zmotam o cerkvi.

V udih resničnega Kristusa so bile le fizične slabosti udov, v udih mističnega Kristusa so tudi moralne. V udih resničnega Kristusa so bile fizične, brezgrešne slabosti, v udih mističnega Kristusa so tudi moralne, grešne. Udje cerkve Kristusove so tudi — grešniki. Niso pa v cerkvi,

<sup>1)</sup> „Cor Ecclesiae“, ga imenuje sv. Tomaž 3. 8. 1. 3.

ker so grešniki, ampak cerkev jih je sprejela in vpliva nanje, da bi ne bili grešniki! Niso grešniki, ker so v cerkvi, ampak v cerkvi so, dasi so grešniki!

Kdor to umeje, umeje bistvo Kristusove cerkve. Odtod tudi ni težko razbrati in presoditi božjih in človeških elementov, ki so v katoliški cerkvi.

### *Božji in človeški elementi v katoliški cerkvi.*

Da ne bodemo dvoumni, pojasnimo najprej pojme. Božje imenujemo, kar biva naravnost pod vplivom božjim. Božječloveško nam je, kar stori človek kot ud božječloveškega organizma sv. cerkve, kar stori človek, a pod vplivom božjim in po vplivu božjem. Zgolj človeško pa je, kar stori človek preko božjega vpliva. Zgolj človeški je le greh, le zloraba božjega vpliva in svobodne volje.

Zgolj božje je bilo v Kristusu edinstvo božje in človeške narave, zgolj božja je bila polnost milosti in spoznanja, polnost darov sv. Duha, večno svečeništvo, neskončna moč... Božječloveško je bilo, kar je delovala človeška narava pod vplivom in vodstvom božje narave: pozemsko življenje Kristusovo, njegovo učenje, njegovi zgledi, njegova dela, njegovi čudeži... Zgolj človeškega pa v Kristusu ni bilo, ker je bil najsvetejši in brezgrešen.

Ker je cerkev mistični Kristus, zato je v njej kakor v Kristusu nekaj zgolj božjega, nekaj božječloveškega. Ker pa je le mistični Kristus, ker ima v sebi ude — ljudi, ki jih hoče moralno izpopolniti, a le tako, da jim ne krati svobodne volje, zato je v cerkvi tudi zgolj človeški element.

Kateri so torej božji elementi v katoliški cerkvi?

Prvi božji element v cerkvi je milost, ki jo deleži cerkvi Kristus po svojem Duhu. Milost je vir nadnaravnega življenja, princip sinovstva in dedinstva božjega, jamstvo glorijske in torej cilje vseh želja. S posvečujočo milostjo so združene nadnaravne kreposti in darovi sv. Duha. Kristus sam po svetem Duhu vpliva tudi dejansko milost, ki razsvetljuje duhove in ogreva srca, da zažele posvečenja, da vztrajajo, da napredujejo.

A milost daje Bog navadno le pod vnanjim socialnim vplivom. Kristus posvečuje ljudi kot ude vidnega socialnega organizma. Zato je Kristus ustanovil v svoji cerkvi vidne elemente, vidne principe posvečenja — zakramente. Zakramente je Kristus podredil vidnim ljudem: postavil je duhovstvo in ustanovil zakramentalno oblast, ki jo daje duhovnikom v posvečenju obenem z neizbrisnim znakom duhovstva. Veliki, večni, a nevidni duhovnik Kristus po vidnih duhovnikih in vidnih zakramentih posvečuje ljudi. Duhovstvo kot ustanova (hierarhija), zakramentalni znak (karakter), zakramentalna oblast in zakramenti s svojimi učinki so torej drugi božji elementi v katoliški cerkvi.

Za posvečenje pa je treba v človeku gotovih umskih in nraavnih svojstev (dispozicij). Sinovstva božjega ni brez vere in brez ljubezni, ki sta tudi božja elementa. Da pa zasveti umu vera in zažari srcu ljubezen, zato je poleg notranjega božjega vpliva treba človeku vnanjega pouka in vod-

stva. Tudi to dvojje pa je Kristus podredil socialnemu vplivu. Dal je cerkvi in v cerkvi duhovstvu učečo in vladno oblast. Tudi ta dvojna oblast je božji element v katoliški cerkvi.

Učeči cerkvi je obljubil v rečeh vere in nravi nezmotljivost. Zakaj vsaka splošna zmota v verskih in nravnih stvareh bi bila osodepolna in pogubna za cerkev. Sledil bi absurdum, da bi mistični Kristus blodil v zmoti in da bi mistični Kristus grešil. Tudi nezmotljivost v cerkvi je božji element.

Vladna socialna oblast pa mora imeti v družbi določene nositelje. Družba mora imeti neko gotovo vladavino, neko konstitucijo. Tudi cerkvi je dal Kristus tako konstitucijo. Odločil je, naj cerkev vlada prvopastir, vrhovni ključar, papež, škofi. Ta konstitucija je torej v cerkvi božji element.

Skratka: božja je v cerkvi milost (z nadnaravnimi krepostimi in karizmami), božji so principi milosti (duhovstvo, zakramentalna oblast, zakramentalni znaki, zakramenti), in božja je socialna oblast, ki vodi človeštvo k virom milosti (učea oblast, vladna oblast, vladavina).

Kateri pa so v katoliški cerkvi božječloveški elementi?

Vse delovanje božječloveškega organizma je božječloveško. Karkoli stori kak ud cerkve, v kolikor je ud cerkve, torej pod notranjim ali vnanjim socialnim vplivom, je božječloveško. Stvar je jasna. Če je notranji in tudi vnanji socialni vpliv v katoliški cerkvi božji, prvi naravnost, drugi po hierarhiji, mora biti človeško dejanje storjeno pod tem vplivom in po tem vplivu božječloveško.

Božječloveški so torej ukazi, ki jih daje papež črpajoč iz polnosti socialne oblasti, ki jo je Kristus izročil svoji cerkvi. Božječloveški je torej tudi razvoj cerkve pod tem vplivom. Božječloveški so ukazi škofov, ki jih dajo zajemajoč iz svoje škofovske oblasti.<sup>1)</sup> Zato so tudi verniki pokorni v škofu Kristusu-Bogu.

Božječloveška so vsa dejanja udov, ki jih storé kot udje svete cerkve. V heroizmu mučeništva in devištva se ta božji element posebno lepo kaže. Božji element, četudi neviden, je tudi v vsakem dejanju storjenem v posvečujoči milosti ali le pod vplivom dejanjske milosti. Tudi taka dejanja so torej zares božječloveška. A božječloveška so tudi dejanja storjena le pod socialnim vplivom svete cerkve. Prav zares! Kako naj je grešnik ud mističnega Kristusa, kako naj je grešnik svet v občestvu svetnikov? Po samem zakramentalnem znaku sv. krsta ne! Tudi protestant ima lahko ta znak, a radi tega še ni ud mističnega Kristusa in ni še v občestvu svetnikov. Grešnik je ud mističnega Kristusa, ker še veruje in upa pod vplivom božjih čednosti, ali če je izgubil že upanje ali celo srčno vero, ker vsaj javno še izpoveda

<sup>1)</sup> Dejal bo kdo: Če torej škof ukaže kaj slabega, je tudi tak ukaz božječloveški. Na ta ugovor porečemo: Nikakor ne, ker namreč tak ukaz sploh noben ukaz ni, torej je tem manje božječloveški ukaz. „Lex, pravi sv. Tomaž, si in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.“ (1—2. 95. 2.) Prav tako torej tudi velja: Ukaz, ki se ne strinja z božjimi ukazi, ni nikak ukaz!

krščansko vero pod socialnim vplivom božječloveškega organizma, učeče cerkve. Prav tako je grešnik še v občestvu svetnikov, dokler se ne odtegne tudi zadnjemu vplivu svete cerkve. Dotlej torej je na njem še vedno sled svetega, sled božječloveškega; dotlej je še vedno v njem vlakence, vez, ki ga veže z mističnim Kristusom!

Božječloveške so v cerkvi tudi tvorbe socialne oblasti: formulacije simbolov<sup>1)</sup>, kanonično pravo, liturgija, disciplina...

Zgolj človeški element v katoliški cerkvi je pa le tisto, kar je v njej preko božjega notranjega ali vnanjega socialnega vpliva: vsa zloraba oblasti in vsi grehi.

Kristus vpliva notranje in vnanje v duhove in srca; notranje po milosti, vnanje po pouku in vodilih. Če se duhovi zapirajo spoznanju resnice, če se zatapljajo v mračno brezverstvo, in če so srca mrzla, brez čuvstva, brez ljubezni, je to preko božjega vpliva, proti božjemu vplivu. V cerkvi so grešniki in v cerkvi so brezverci, a niso izšli iz cerkve! Ako človek živi po principih svete cerkve, je nemogoče, da bi se na njem našel greh. Zakaj cerkve principi so božji principi. Kar je torej iz cerkve, je sveto. Kar je nesvetega, se je razvilo cerkvi v kljub. Cerkev je po svojem bistvu in po svoji notranjščini brez madeža. Omadeževani so le udje, ki se odtegujejo njenemu vplivu in srkajo vase tuje vplive. Nobeden vernik, nobeden duhovnik, nobeden škof, nobeden papež se ni omadeževal v cerkvi. Cerkev mu je vtisnila s svetim krstom zakramentalni znak in ga posvetila v Kristusu. Cerkev ga je v sv. evharistiji združila s Kristusom v tajinstveno, mistično edinstvo. Zedinjen pa s Kristusom, njemu mistično vtelesen človek more biti le svetnik, a grešnik nikdar! Kar je torej v cerkvi greha, ga je preko cerkve, proti principom cerkve. V cerkvi ni principa greha, princip greha je le v človeški svobodni volji! Svoboden pa je vsak človek, svoboden navadni vernik, svoboden duhovnik, svoboden škof in svoboden papež. Bog noče sužnjev, ampak svobodne sinove! Brez Boga nihče ne more doseči sinovstva božjega, a brez svobodne volje Bog noče sinov! Bog deluje po svoji cerkvi v duhovih in srcih, a človeku je svobodno, da odpre um in srce ali ne. Ker bi pa bil marsikdo in marsikdaj rajši popolnoma samsvoj ali pravzaprav suženj svojih strasti, suženj svojih malikov, ker se mu zdi bolj božje, če pravi Bogu „non serviam!“ ga Bog pusti, naj se pokaže tista čista človečnost v svoji moči in svoji lepoti, in pokaže se zgolj človeško — greh. Ecce mysterium iniquitatis! Odtod je v cerkvi zlò! V cerkvi je, a ni iz cerkve!

Poseben greh v cerkvi je zloraba oblasti. Kristus je dal cerkvi oblast in v cerkvi jo je dal hierarhiji. Oblast je torej v cerkvi, kakor smo dejali, božji element. A jasno je, da je Kristus dal in mogel dati hierarhiji oblast le v dobro rabo, „in aedificationem, non in destructionem“, v boljšanje in ne v podiranje mističnega telesa Kristusovega (II. Kor. 13. 10.). Zloraba oblasti je torej v cerkvi zgolj človeški element.

<sup>1)</sup> Vsebinska vere je božja, izraz je božječloveška tvorba.

A paziti je tukaj, da se človek ne zamota v zmote.

Gotovo je želeti, da bi bil vsak, ki ima v družbi oblast, vsem drugim zgled: državni oblastnik zgled dobrega državljana, oblastnik v cerkvi zgled dobrega katoličana. Želeti je, da bi bil vsak, ki rabi zakramentalno oblast drugim v posvečenje, tudi sam svet; da bi bil vsak, ki oživlja mistične ude Kristusove, tudi sam živ mistični ud Kristusov. Vendar Kristus z ozirom na ubogo ljudstvo v svojem milosrčju tega ne terja tako, da bi bila raba oblasti sicer nična in neveljavna. Nična in neveljavna je le tedaj, če je nedostatek biten. Nična in neveljavna je raba socialne oblasti, če sega čez meje; nična in neveljavna je raba zakramentalne oblasti, če ni z namenom podrejena Kristusu, knezu vsega duhovstva.

Sicer pa je raba zloraba, če so ž njo združeni nedostatki, a oblast vendarle doseže svoj cilj.

Nevreden papež je vendarle papež. „Oblast Petrova je tudi v nevrednem dediču.“ (Leon V.) Če nevreden papež kaj ukaže, so mu kristjani dolžni pokorščino. Zakaj papež ukazuje in ne grešnik, in pokorni so papežu, ne grešniku.

Grešen duhovnik je vendarle duhovnik. Znak duhovstva mu je vtisnjen neizbrisno. Grešnik je morda, a kot duhovnik je služabnik božji. „Če on krščuje, Kristus krščuje; če on daruje, Kristus daruje.“ Z omadeževanimi rokami morda daruje duhovnik, a dar je neomadeževan (oblatio munda). Duhovnik greši, če tako zlorabi zakramentalno oblast, vendar če posvečuje, posveti. Nevredno, a veljavno!

Zloraba je torej zgolj človeški element v cerkvi, vendar oblasti ne uniči, če ni nedostatek biten. Veljavnost zakramentov in zakonitost odredb ni odvisna od vrednosti ali nevrednosti hierarhičnih oseb.

Tako torej božji element, božji duh vse pronica, vse oživlja, vse giblje v cerkvi Kristusovi. Le greh je zgolj človeški element. Cerkev je zase božječloveški organizem, čigar vsako organsko dejanje je tudi božje dejanje. (Greh ni dejanje ljudi, ker so udje, ampak dejanje udov, ker so ljudje!)

Kakor duša vse telo oživlja, tako božji duh vso cerkev Kristusovo. „Poglejte, pravi sv. Avguštin<sup>1)</sup>, kaj je duša telesu! Vse ude oživlja; z očmi vidi, z ušesi sliši, z nosom vonja, z jezikom govori, z rokami dela, z nogami hodi; v vseh udih je obenem, da živé; vsem daje življenje, vsakemu posebej opravilo. Oko ne sliši, uho ne vidi, ne vidi jezik, ne govori uho ali oko, vendar živi; živi uho, živi jezik; opravilo je različno, življenje skupno. Takšna je tudi cerkev božja: v nekaterih svetnikih dela čudeže, po drugih oznanja resnico, v teh čuva devišstvo, v onih zakonsko čistost; v teh to, v onih ono; vsak svoje dela, a vsi skupaj živé. Kar pa je duša človeškemu telesu, to je božji duh telesu Kristusovemu, sveti cerkvi!“

<sup>1)</sup> Sermo 267.



### *Moderne zmote o bistvu katoliške cerkve.*

Prva moderna zmota v cerkvi je liberalizem. Liberalizem je polutansko naziranje, ki se hinavsko pretvarja, kakor ravno kaže. A v bistvu mu vendar tiči velika herezija. „Non serviam“ — absolutna svoboda je njegov princip. Tako svobodo si prisvaja tudi za mišljenje. Zato priznava nadnaravno ali pa ne, kakor se mu ljubi in kakor mu priči. In navadno se mu ne ljubi. Zato, kjer ima količkaj poguma, kar očitno taji vse nadnaravno.

Nadnaravno v cerkvi je božji element. Liberalizem zategadelj taji vse božje v cerkvi. Cerkev mu ni božja ustanova. Če je Kristus sploh ustanovil kako cerkev, o čemer pa liberalizem dvomi, če sploh ne taji kar božanstva Kristusovega, — če je torej Kristus ustanovil kako cerkev — se je že davno docela izpremenila in sedanja cerkev ni več Kristusova cerkev. Liberalizem taji božji element v hierarhiji. Njemu je hierarhija le sebična vladaželjna kasta. Odtod liberalne fraze o klerikalizmu kot o nekem duhovskem sistemu gospostva in nadvladstva. Liberalizem taji ne le vladno, ampak tudi učečo oblast cerkve. Dogme so mu le fosilne, okorele formule srednjeveške skolaslike. Liberalizem taji tudi notranji božji element v cerkvi. Kar je slabega v cerkvi, to pripisuje principom katoliške cerkve. Kar je lepega, o tem pravi, da je v cerkvi navkljub cerkvi.

Liberalizem taji cerkvi sploh vse božje elemente: milost, principe milosti in socialno oblast. Cerkev mu je le politična ustanova. Zato toliko govori o politiki Vatikana, o političnih tendencah katoliške cerkve, o političnih aspiracijah katoliških škofov. Zato tira papeža in škofe pred sodišče političnih listov. Zato se vtika v vse: v volitve papežev, občne cerkvene zборе, kongregacije, liturgijo, okrožnice, pastirske liste, odloke, v vlado cerkve in škofij...

Nič bi se v cerkvi ne smelo zgoditi brez njegovega sveta in mnenja. Liberalizem naj bi obenem s škofom podpisal zadnji dekret zadnjega zagorskega kaplana!

Jasno je, da mora shirati vse katoliško življenje, kjer se zajé liberalizem. Liberalizem je negacija božjega duha. Pod vplivom liberalizma ostane le formalizem, kjer je bilo kdaj močno katoliško življenje. Žalosten zgled nam je liberalna inteligenca. V cerkvi živi, a o katoliški zavesti pri njej ni več sledú. Krščena je, a moč krsta ji zamori v najlepši mladosti časovni duh. Zakramenti ji ne dajo nobenega življenja, nobenega hrepenenja. Krščansko svetovno naziranje ji je tuje. O krščanskem veličanskem idealizmu pri njej ni nobene klice. Kar je še verskega, cerkvenega v nje življenju, je le formalizem! Ker je tako običaj, šega, navada..., zato ne morejo pustiti vsega, a ostale so od starih običajev le forme brez duha. Zgodi se celo, da tak mož, taka žena na smrtni postelji odženetá duhovnika od praga. Še le tedaj, ko sta mrtva, prihiti postrežnica po duhovnika... odhiti, zopet prihiti... „je že mrtev, je že mrtva!“... To pa le zato, da ju cerkveno pokopljejo... Formalizem! Duhovnik jim je le še za parado!

Liberalizem razjé v narodu vse življenjske kali, potem se pa čudi, da krščanstvo za narod ni več, kar je bilo!

Na videz milejši po principih, radikalnejši po sredstvih, enako poguben po posledicah je — husitizem. Husitizem na videz priznava božji element v cerkvi, a ga preveč omejuje. Socialno oblast v cerkvi izvaja bolj iz osebne vrednosti negoli iz božje moči. Od papeža je po principu husitizma mogoče apelirati na Kristusa in tako uničiti papeževo oblast. Papež, škof, ki je v smrtnem grehu, izgubi vrhovno, škofovsko oblast, ni več papež, ni več škof. Ljudstvo mora torej presoditi, je li škof v milosti božji ali ne. Če se mu zdi, da ni, mu ni dolžno biti pokorno. To so husitski principi, in husitje so jih uveljavljali z ognjem in mečem.

Kristus posvečuje narode po hierarhiji. Kdor torej odtrga hierarhijo od narodov, prepreči božji vpliv na narode, izpodreže živce in žile, ki se raztakajo iz glave in srea mističnega Kristusa v ude. To pa dela husitizem. Če daje vsakemu pravico soditi hierarhijo in priznati jo le tedaj, kadar se njemu zdi, je životna božja vez med hierarhijo in poedinci pretrgana. Tedaj veže množice s hierarhijo, če jih še kaj veže, le samovolja. Samovolja pa ne more biti princip nadnaravnega življenja. Posledica husitizma je torej končno ista kakor liberalizma. Husitizem je smrt katoliškega življenja.

Husitizem tudi le na videz priznava božji element v cerkvi. Le taktično! Takrat, ko je vstal Hus, ni še bilo mogoče ljudstvu iztrgati naravnost vere iz srca. Zato je vrgel husitizem med ljudstvo le princip, da je duhovska oblast odvisna od osebne vrednosti. Potem pa je začel vzbujati dvome proti osebni vrednosti, podžigati v masah strasti proti duhovščini, sovraštvo proti škofom, nezaupanje proti papežu. Tako je odtrgal ljudstvo od hierarhije in s tem od Kristusa.

Vsaj dandanašnji je ta taktika očitna. V zvezi z liberalizmom blati husitizem hierarhijo. Vsako napako, vsak pogrešek, vsak greh, ki ga cerkev odločno obsoja, spravljata na dan, odkrivata, ponavljata, zavijata, povečavata, množita v časnikih. Iz vseh krajev in iz vseh dob kopičita osebne pregrehe, da bi se v ljudstvu vzbudilo nezaupanje do hierarhije, da bi ljudstvo začelo dvomiti o božjem nje poslanstvu, da bi se začelo odtegovati nje vplivu, in ker se mora brez tega vpliva izsušiti versko življenje, zato je res končni uspeh le ta, da se v ljudstva izgublja krščanstvo in širi materialistični egoizem ter intelektualni in moralni skepticizem.

Pri nas Slovencih je husitizem na delu že celo vrsto let, in žali Bog! husitska setev gre semtertam že bujno v klasje.

Najmodernejša zmota o katoliški cerkvi pa je — amerikanizem. Ta zmota je izrodek slabo umevane svobodomiselnosti. Amerikanizem ne taji notranjega božjega vpliva v cerkvi, celo preveč ga poudarja; tako ga namreč poudarja, da mu je vnanji socialni vpliv malone preveč. Sodi namreč, da je vnanje učiteljstvo, vnanje vladstvo in vodstvo v naši dobi svobode manj potrebno, celo manj koristno; da v naši dobi sv. Duh razliva v srca več in obilnejših darov negoli prejšnje čase in sicer neposredno, neodvisno od socialnega vpliva. To zmota je zavrzel Leon XIII. v znani okrožnici

amerikanskim škofom.) „Če je božja modrost in previdnost hotela, da sta se ravno v naši dobi vrhovna oblast in učiteljstvo apostolske stolice s slovesno razsodbo izrekla, je to hotela zlasti zagadelj, da bi uspešneje obranila katoličane zoper nevarnosti nove dobe. Razbrzdanost, ki se tolikokrat zamenjava s svobodo; strast, vse reči in prereči; popolna svoboda, karkoli misliti in pisati, je tako zelo omračila duhove, da je uprav sedaj bolj negoli kdaj poprej hasnivo in potrebno učiteljstvo, da ne zanemari kdo vesti in dolžnosti. . . Nihče ne dvomi, da sv. Duh deluje v srcih; ko bi tako ne bilo, bi tudi vse vnanje vodstvo in učiteljstvo bilo zaman. Toda teh opominov in nagibov sv. Duha večinoma ni mogoče čutiti brez neke pomoči in priprave vnanjega učiteljstva. Splošen je namreč zakon, da premodri Bog, kakor je sklenil ljudi navadno rešiti po ljudeh, tako tudi one, katere kliče k višji stopinji svetosti, po ljudeh tja rokovi, da bi se namreč, kakor pravi Križostom, po ljudeh od Boga učili.“

Amerikanizem je na videz sestav izredne popolnosti, a v resnici tiči v njem isto strupeno jedro kakor v husitizmu in liberalizmu: pod pretvezo popolnosti prezira hierarhijo, ker je hierarhija iz ljudi; vdaja se, kakor pravi, le notrajinim vplivom sv. Duha, a po resnici so ti vplivi le vplivi samoljubja in oholosti; po svobodi teži, a ta svoboda je le svoboda samovolje.

Amerikanizem bi raztrgal božječloveški organizem, edinstvo mističnega Kristusovega telesa, sv. cerkve. Odtegnil bi narode božjemu vplivu in zvodil jih v zmote in blodnje.

### *Nekatera katoliška načela o katoliški cerkvi.*

Moderne zmote nam odkrivajo, kateri pojmi so v naši dobi najbolj zmedeni. Vse moderne zmote o cerkvi se opirajo na zmedene pojme o hierarhiji. V hierarhiji je božji in človeški element: božji element, brez katerega bi cerkev ne bila več Kristusova cerkev; človeški element, vsled katerega so v cerkvi človeške slabosti, napake, grehi; božji element, ker je hierarhija božja ustanova, človeški element, ker je hierarhija občestvo ljudi. Da bi zatrli božji element, zato sovražniki Kristusove cerkve kažejo le na človeški element.

Prvo načelo katoliško mora torej biti, da ločimo v cerkvi božji in človeški element. Ločimo božji in človeški element posebno v hierarhiji!

1. Hierarhija je božja ustanova. Po božjem pravu biva papeštvo in škofovstvo, škofovstvo in duhovstvo. Zato je vedno bilo v cerkvi in vedno bo. Vladavina cerkve je neizpremenljiva.

2. Kdor je papež, kdor je škof, ima od Boga socialno oblast v cerkvi. Kdor je škof, kdor je duhovnik, ima od Boga po zakramentalnem znaku duhovstvo in zakramentalno oblast. Zato so papež in škofje zares namestniki Kristusa kralja vseh src, in škofje in duhovniki so zares služabniki Kristusa, večnega velikega duhovna.

<sup>1)</sup> Cf. Kat. Obz. III. 167 ss.

3. Kristus je določil vsaj splošno načelo, kako naj se izroča od rodu do rodu hierarhična oblast, ni pa naravnost določil za vse čase fizičnih oseb. Ker je bil Aleksander VI. zakonito izbran, zato je prejel po božji moči Kristusovih večnih besed „Ti si Peter“ vrhovno oblast v cerkvi, in ne zato, ker je bil recimo nemoralen. Ker je bil Herberstein zakonito postavljen, zato je prejel škofovstvo v ljubljanski škofiji, in ne zato, ker je bil morda jožefinec. Ker je bil ta ali oni pravilno posvečen, zato je pravi duhovnik, in ne zato, ker je tak ali tak. Kot papež je bil Aleksander pravi prvopastir krščanstva, pravi naslednik Petrov in namestnik Kristusov, naj si je tudi bil osebno nevreden. Kot škof je bil Herberstein pastir ljubljanske škofije, naslednik apostolov in namestnik velikega škofa naših duš, in ko bi tudi bil osebno nevreden. Kot duhovnik je ta ali oni pravi služabnik velikega duhovnika, posvečevavca naših src, naj si je tudi morda osebno nevreden in omadeževan! Osebna nevrednost je človeški element.

4. Da, celo v način, kako kdo pride do oblasti, se lahko vmeša človeški element. Lahko kdaj vpliva protekcija, vsiljevanje, strast, zavist, zloba..., da je le način po bistvu še kanoničen, sprejme izbrani pravo oblast. Tako je presojati volitve nekaterih papežev, imenovanje raznih škofov...

Oblast je božja, naj je tudi v nevrednem človeku! Sv. Duh je dovolj močan, da posvečuje srca tudi po nesvetem duhovniku; Kristus je dovolj močan, da vlada cerkev tudi po nevrednem papežu! Tu je ključ cerkvene zgodovine! Žalostne čase je pripustil Bog in slabe pastirje je trpel Bog v svoji cerkvi. Pokazati je hotel, da cerkve ne vlada, ne ohranja, ne krepi in ne širi človeški, ampak božji element! Zato pa ima malo verskega poleta, kdor se vedno zadeva ob človeške slabosti in napake hierarhije, a božje moči, ki deluje po njej, ne vidi! Malo katoliške zavesti ima, kdor izgublja vero, ko vidi, kako je padel ta in oni duhovnik! Duhovniki padajo, božja moč v cerkvi pa ostane!

Drugo katoliško načelo mora biti katoliška pokorščina Pokorni bodimo Bogu in ljudem, ker Bogu!

1. Hierarhija je od Boga postavljena oblast, zato smo ji dolžni pokorščino. Kdor cerkve ne posluša, Boga ne posluša. Ne more imeti Boga za očeta, kdor nima cerkve za mater. Po papežu in škofih nas vodi Kristus, nam ukazuje Kristus. Zato Kristusa zaničuje, kdor zaničuje papeža in škofo.

2. Hierarhija v cerkvi so papež in škofje, tisti papež, ki sedaj vlada vesoljno cerkev, in tisti škofje, ki sedaj vladajo posamezne škofije. Ta papež je sedaj za nas namestnik Kristusov, in ti škofje so nam od Boga postavljeni pastirji!

3. Papež in škofje so pa ljudje, ki imajo morda to in ono slabost, to in ono napako, to in ono, kar nam ni simpatično, kar bi si drugače želeli. Morda! Toda pokorščine merilo niso osebna svojstva, ampak oblast. Katoličan ne sme biti zato pokoren temu, ker mu je simpatičen, in prav zato ne onemu nepokoren, ker mu je nesimpatičen, ampak katoliško načelo terjaja pokorščino brez ozira na simpatijo ali apatijo, le zato, ker je ta in oni škof! Morda je ta bolj svet, morda oni ni v vsem svet. Tudi zato pravi katoličan

ni pokoren, ker je škof svet, ampak zato, ker je škof! Kajpada svetost vzbuja zaupanje in ljubezen, a pokorščina se tudi ne sme ravnati po osebnem zaupanju in osebni ljubezni, ampak po škofovski časti in oblasti!

4. Vprašanje o zlorabi oblasti ne pristoji pred sodišče časnikov. Vprašanje o kompetenci v vsaki urejeni družbi pristoji pred višjo instanco. Tako tudi v cerkvi. Če kdo misli, da se mu godi krivica, naj apelira na škofa, od tega na nadškofa, od nadškofa na papeža. To je zakonita pot. Malovredno in maločastno pa je, če katoličan apelira na kakega časniškega Penižka ali Malovrha! Kdo je postavil Penižke in Malovrhe za razsodnike v cerkvi? Ne zaničujmo se sami, da ne bomo tujcem v posmeh!

5. Zloraba vrhovne oblasti za vesoljno cerkev je nemogoča. Papež kot prvopastir vesoljnega krščanstva ne more dati krivih nauk in krivičnih zakonov. V to mu je dana od Boga nezmotljivost. Kaj pa, če papež ali kongregacije za posamezne cerkve ali posamezne osebe odločijo kaj, kar se zdi krivično? Apelirati seveda od papeža na nikogar ni mogoče. Saj tudi v državi od vrhovnega sodišča ni apelacije! Ko bi papež ukazal kaj, recimo, kar je naravnost grešno, je jasno po evangeljskem nauku, da treba Boga bolj slušati kakor ljudi. Če pa papež ukrene kaj, kar je težko, je treba kakor povsod drugje pokorščine in potrpežljivosti. Težak je končno vsak zakon, vsak ukaz, in kam bi prišli, ko bi smel vsak otresati, če se mu zakon ne zdi moder ali če se mu zdi težak, morda celo krivičen? Samoljubju se marsikaj zdi nemodro, kar drugi store, marsikaj težko, kar mu drugi naložé, in marsikaj krivo, kar mu drugi pravijo! Davek, ki ga država naloži, je morda kdaj popolnoma pravičen in za celokupno blaginjo prav hasniv, a vendar se bo mnogim zdel krivičen! Njim, ki stojé na vidiku vesoljnega krščanstva, moramo prisoditi vsaj toliko bistrca in toliko obzorja, kakor ga imamo sami. Če ga pa vsaj tolikanj prisodimo, ne bo težko svoje sodbe podrediti njih sodbi! Tako je smelo, če kak pisatelj misli, da je kongregacija po krivici prepovedala njegovo knjigo. Kongregacija sodi v tem, kakšne misli so izražene v knjigi, in če so izražene misli zmotne, jih obsodi. Kongregacija torej ne sodi prvotno tega, kaj je pisatelj mislil povedati, ampak kaj je povedal. V tem pa pač več nepristranskim modrim in učenim možem moremo prisoditi toliko razboritosti, kakor je ima pisatelj sam. Saj je le prenaravno, da pisatelj o svoji knjigi sodi lažje subjektivno, kakor pa objektivno. Prav tako se nam zdi smelo, če odrekajo nekateri francoski katoličani pokorščino papežu, ki jim je z ozirom na krščansko stvar velel, naj se postavijo na republikansko stališče. Kaj je v prospeh krščanske stvari, o tem gre sodba pač bolj papežu nego-li temu in onemu, ki sodi o krščanstvu s svojega partikularističnega stališča pod vplivom osebnih, strankarskih aspiracij!

Žrtve za celokupnost terja vsaka družba. Če pokorščina kdaj zahteva tako žrtev, je to žrtev za celokupnost. Saj je brez pokorščine družba nemogoča!

A hudo je, pravijo, če cerkev najboljšemu delavcu zveže roke! Pustimo to, prijatelj! Najprej je, kakor smo rekli, veliko vprašanje, če je res delo tega in onega tako blagovito za cerkev. V tej stvari moramo vendar tudi

cerkvi pripustiti nekaj razsodnosti. Potem, ko bi tudi res bilo, Bog je dovolj močan, da tudi brez njega pribori zmago tej ali oni ideji! Kar pa se tiče oseb, mora biti vidik, s katerega katoličan presoja osebno dobro in zlo, višji nego-li so zemeljske krtine. Njegov pogled mora segati v brezbrežno večnost, k „zlatim večnim ciljem“. Sub specie aeternitatis pa se bo mnogokaj videlo drugače kakor z vidika zemeljske grude! Če katoličan kaj po krivici, a molčé trpi, moj Bog, v Bogu ni nobene krivice in zmote in cerkev ga vodi k Bogu! Če tudi pred ljudmi kaj izgubi, pred Bogom mnogo mnogo pridobi!

Več luči, več nadnaravne luči — in marsikaj bomo sodili drugače, a pred vsem bomo drugače sodili — katoliško pokorščino!

Tretje katoliško načelo o cerkvi bodi: reformacija, a ne revolucija!

1. V cerkvi je trojen element: božji, božječloveški, zgolj človeški. Božji element je božji in ne potrebuje človeške pomoči. Božječloveške tvorbe so izpremenljive, ker je izpremenljivo človeštvo, a kakor so nastale le pod božjim notranjim in zunanjim socialnim vplivom, tako se morejo tudi izpremeniti le pod božjim notranjim in vnanim socialnim vplivom. Izpremenljivi so cerkveni zakoni, liturgija, disciplina... a cerkev jih je ustanovila in le cerkev jih more in sme izpremeniti. Kdor vstane brez cerkvenega poslanstva kot reformator v teh stvareh, ni reformator, ampak anarhist. In če si prisvaja božje poslanstvo, ne deluje v njem božji duh, ampak človeški napuh! Lutrova „reformacija“ je bila zategadelj le revolucija. Luter ni vrgel v cerkev princip reformacije, ampak princip anarhije! Lutrovo delo je bila le deformacija, reformacijo je izvršil tridentinski cerkveni zbor!

2. Zgolj človeški element pa ni le izpremenljiv, ampak prav zato je Kristus ustanovil svojo cerkev, da bi iztrebila in izgnala zgolj človeški element iz src. To je naše delo, to je naša naloga, pod vodstvom in vplivom Kristusove cerkve!

Brez ljuljke in plevela božje polje na tej zemlji nikdar ne bo. Kristus sam je to že naprej povedal, da ne bi bili v pregorečnosti nemodri! Brez ljuljke in plevela nikdar ne bo, a da bi bilo malo ljuljke, malo plevela, da bi zlato žito vedno lepše poganjalo, vedno bujnejše rastle, vedno bogateje rodilo, to bodi naša skrb! Sami sebi bodimo reformatorji! Med brati, med svojim ljudstvom, med svojim narodom bodimo reformatorji!

Četrto katoliško načelo: zavedajmo se, da smo v občestvu svetnikov!

1. Po zakramentalnem znaku sv. krsta, po hierarhični vezi, po edinstvu vere in zakramentov smo udje mističnega telesa, čigar glava je Kristus. Naš zlati cilj je Bog, naše znamenje je božje. Božje je sveto. Zato je naše občestvo občestvo svetnikov.

2. Ljubezen in milosrčje božje je nas privedlo v občestvo, in ljubezen in milosrčje je prvo, kar mora vse družiti. „Per charitatem spiritus servite invicem!“ (Gal. 5. 13.)

Ta ljubezen do sobratov, ki druží vse v najlepše bratstvo, deluje z molitvijo in daritvijo. Vse občestvo, vsa cerkev moli in se daruje za vse ude. A molitev je tem močnejša in daritev src tem bogoljubnejša, čim svetejši je cerkev. Cerkev je tem svetejši, čim svetejši so udje. Vsako lastno posvečenje je torej tudi delo ljubezni do bratov, vsako lastno posvečenje je že — socialno delo! To socialno delo je pa tem večje, če molimo in se darujemo tudi naravnost za sobrate; če pomagamo sobratom z zgledom, svetom in delom. Govori in piše se dandanes o apostolstvu. To je najlepše splošno apostolstvo! Govori in piše se o socialnem delu. To je prvo socialno delo! Brez tega dela ne more uspeti drugo in pod ozirom na to se mora vršiti vse drugo!

3. Na nekaj preradi pozabljamo. V občestvu svetnikov bi morali moliti in darovati se, mnogo moliti in mnogo se darovati posebno za hierarhijo: za dobre škofe in dobre duhovnike. Gotovo je, tudi škofje, tudi duhovniki so ljudje. Tudi po njih srcih pôlje Adamova kri, tudi nje zalezuje satan, da, nje prav posebno. Gotovo je, da je greh v hierarhiji zgolj človeški element, ki prav nič ne dokazuje proti svetosti katoliške cerkve. A vendar! Ljudje so slabi in ljudje težko ločijo božje in človeško v isti osebi. Če ima lep zgled duhovnikov tako velik socialni vpliv, mora imeti pač tudi slab zgled velik socialni vpliv! Zato pravi katoličan moli še prav posebno, da bi dal Bog svoji cerkvi dobrih pastirjev, da bi jih čuval krivih potov, da bi jim dajal moči v bojih! To molitev mu narekuje ljubezen do cerkve, ljubezen do bratov, a tudi ljubezen do duhovnikov samih, ki je njih socialna odgovornost tako strašno velika! Zato pa tudi nimajo nasprotno prav nobene ljubezni do cerkve, prav nobenega sočutja do bratov, prav nobenega človeškega čuta do duhovnikov tisti časnikarji, ki napake in grehe duhovnikov razkrivajo, povečujejo in vsemu stanu podtikajo. Taki časnikarji so v cerkvi pravi socialni anarhisti!



To so nekatere poteze o bistvu katoliške cerkve in nekatera praktična načela, ki jih treba poudarjati proti modernim zmotam posebno dandanašnji.

Seveda ni misliti, da bo kedaj preganjanje cerkve popolnoma prenehalo. To pač ne! Sovražniki ne preganjajo cerkve radi človeškega elementa, ki je v njej, ampak človeškega elementa se veselé, saj je človeški element v cerkvi produkt njihovih principov. Cerkve ne sovražijo, ker je v njej človeški element, ampak, ker je v njej božji element. Zato sovražijo cerkev, je dejal že veliki sv. Avguštin, „ker sami prst in zemljo ližejo!“<sup>1)</sup> Človeški element v cerkvi jim je le hinavski povod, da lažje rujejo zoper božji element. Ne, preganjanje ne bo prenehalo. Če so Kristusa preganjali, si cerkev ne more obetati njih prijateljstva. Boj zoper cerkev je znamenje, da cerkev, zvesta svojemu ustanovniku, noče nobenega kompromisa s človeškimi strastmi.

<sup>1)</sup> Serm. 358.

A nekaj je pač želeti. Če bode v narodih živa katoliška zavest, zavest katoliških načel, jih preganjanje ne bode begalo, motilo in pohujševalo. Sedaj še marsikomu klone pogum, marsikomu vstajajo dvomi, marsikdo je zbežan, ko kažejo sovražniki na človeški element v cerkvi. To bi pa ne smelo biti! Ta zavest mora prodreti, da ni med nami zla, ker smo v cerkvi, kakor očitajo sovražniki, ampak le zato, ker smo pod njih vplivom. Liberalizem je zakrivil pri nas največ zla! Zato pa povejmo liberalcem v obraz: Če smo krivi, obsodite nas, a ne kot kristjane, kot katoličane, ampak kot svoje zaveznike, kot liberalce! Da, le obsodite nas, a z nami obsodite sami sebe in svoje principe — potem pa se skupno vrnimo tja, kjer je edino nadeja lepše bodočnosti nam in vam, — v k a t o l i š k o c e r k v e v !

Dr. Aleš Ušeničnik.

## Aristotelovo svetovno naziranje.<sup>1)</sup>

Namen te razprave je dvojen: 1) da se sploh vzbudi med Slovenci živahnije zanimanje za modroslovje stagirskega modrijana, tega „vednega kneza vseh pravih mislecev“, kakor ga imenuje A. Comte; 2) ker se tudi Slovencem novejši čas vsiljuje svetovno naziranje nasprotno mišljenju in čuvstvanju naših očetov. Glasi se klic: nazaj v krepko poganstvo! Če se zdi komu taka razprava suhoparna, zagotavljamo ga, da je vprašanje, o katerem se suče, prav aktualno ne le z zgolj znanstvenega stališča, ampak tudi z ozirom na naše javne razmere.

Želeti je, da se pri nas začne modroslovno znanstvo krepko razvijati. Nikakor pa ne velja, da se naše mlado modroslovje zarije v kak enostranski nemški sestav, ki kakor hudournik nagloma zašumi, a ravno tako hitro zopet izgine. Naše modroslovno polje naj bi se napajalo iz bistre reke, ki ima svoje žile v sivi starini in teče iz treh mogočnih studencev, Sokrata, Platona in Aristotela, ter se razliva skozi vsa stoletja, dasi se včasih vije med ozkimi skalami ali pa skozi močvirne nižave, a vendar zanesljivo nosi ladjo resnice žejnega človeškega uma.

Pač bahato nastopajo od 18. stoletja sem razni modroslovski sestavi, ki zaničljivo gledajo na stare čase, češ, šele mi smo našli zlato rudo — resnico. Toda če človeški um ni našel sploh resnice od časov Aristotelovih do 18. stoletja, je pač jako sumnjivo, da bi jo našel sedaj.

Govori se dandanes o napredku in zopet o napredku. Tudi mi smo za napredek, toda kdor hoče napredovati, mora začeti z nečim realnim. Da se drevo more razrasti v mladike, mora imeti tudi deblo in korenine. Ni nam na kraj pameti, da bi priporočali, naj se slepo zarijemo v kak stari

<sup>1)</sup> To razpravo je smatrati kot nadaljevanje članka: „Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu v III. l. K. 0. na str. 112. 202. 326.“



sestav, toda pritrčiti moramo v tem oziru nepristranskemu mislitelju R. Euckenju, ki pravi o Aristotelovi filozofiji: „Wo immer aber die aristotelische Denkart Einfluss gewann, da hat sie zur logischen Erziehung, zur Bildung grosser Zusammenhänge, zur Sicherung eines festen Grundstockes der Kulturarbeit, zur energischen Austreibung von Willkür und Subjektivität gewirkt . . . Ohne ihre erziehende und befestigende Wirkung ist auch die moderne Wissenschaft und Kultur undenkbar.“<sup>1)</sup> Da, logične vzgoje je treba dandanes, in k temu je Aristotel, „oče logike“, prikladen bolj kakor kdo drug. Aristotelov sestav nikakor ni mrtva mumija ali razpadajoč spomenik davno minole dobe, iz katerega bi se dali vzeti le kosci in vzdati v novo poslopje, marveč cel aristotelizem s platonizmom vred se mora zlit v nek višji in popolnejši sestav. Tako Francoz Victor Cousin.<sup>2)</sup>

Aristotelov sestav je skupno polje, na katerem se lahko zblížajo različne smeri, nasprotni nazori, verstva in narodnosti (Trendelenburg), sploh vsi, katerim je do resnice in pravega napredka. Pač marsikaj se ima današnji svet učiti od Aristotela, to je med drugim odkritosrčna ljubezen do resnice, gospostvo duha nad stvarjo, objektivna veljava resnice, večne in nespremenljive. Svetovno naziranje, kakor je ima Aristotel, daje širok prostor napredku, in njegov sestav prošinja ideja, da je resnica tudi dobra, da spoznanje resnice osrečuje in oblažuje. Prav ta moment se ne more dovolj glasno podarjati ravno v današnjih časih, ko skeptični pesimizem kaj rad v prozi in pesmi predstavlja spoznanje resnice kot bridko prevaro, kot vir zla in nezadovoljstva, ali ko se možaki strašijo praktičnih in logičnih posledic svojih lastnih teoretičnih premis, katere so jim vzvišene nad vse dvome. Kar se spozna kot nedvomno resnično, iz tega se smejo tudi posledice izvajati in se sme tudi praktično uporabljati. Pač žalostno spričevalo je za „novo“ svetovno naziranje, če je n. pr. dunajski profesor Billroth čutil potrebo, svojim poslušalcem resno zabičati, naj posledkov „moderne eksaktne vede“ (namreč materializma) ne zanašajo med ljudstvo, ker bo lahko postalo smrtonosno za družbo, kulturo in državo, če bi se odstranili ali v dvom spravili pojmi: Bog, prostost volje, odgovornost, neumrljivost, prvenstvo duha pred stvarjo.<sup>3)</sup> Res je, da ni vse za vsakega in bi bilo nespametno n. pr. podrobnosti medicinske vede spravljati med množice ali celo otroke, toda svetovno naziranje, ki hoče biti resnično, mora jamčiti tudi za svoje posledice. Če se torej materializem boji javnosti in ga je strah za kulturo, je pač jasno, da tak sestav ne more biti resničen. To bi seveda bilo kaj, visoka gospoda, ki dobiva dobro plačo in vsak dan izvrstno jé in pije, bi naj živela po načelih materializma, lačne množice pa naj bodo „v imenu božjem“ pokorne in naj delajo za „napredek“ t. j. za gospodo.

Čas, v katerem so mogoči taki nazori, je pač potreben, da mu malo posveti luč Aristotelove „suhoparne“ logike.

<sup>1)</sup> Die Lebensanschauungen str. 90.

<sup>2)</sup> De la métaphysique d' Aristote. Paris 1835. str. 105. Pri Commerju, Die immerwähr. Philosophie str. 77.

<sup>3)</sup> Poročilo v „Vaterlandu“ dne 13. junija 1899.

Nasproti temu se nam kaže Aristotelovo svetovno naziranje kot drag amulet plemenitega grškega genija. To naziranje pripozna v človeku nekaj božanskega in največjemu modrijanu starega sveta je razlaganje sveta mogoče le, če se predpostavi Bog, začetek in cilj vsega, kar je. — Ni treba človeka biti sram, če stoji na strani takšnega modrijana.

## I. Platon in Aristotel.

Ni zlepa zanimivejšega predmeta v modroslovni zgodovini, kakor je razmerje med Platonom in Aristotelom ter njiju veljava in vpliv na poznejše filozofske sestave. Kaj različni glasovi se slišijo od najstarejših časov do današnjega dne o Platonu in Aristotelu ter njunem medsebojnem razmerju. Neredko se stavljata oba velikana v nepremostljivo nasprotje in se zlasti Aristotelu očita pristranost in nehvaležnost nasproti slavnemu učeniku Platonu.<sup>1)</sup> Toda ako stvarno razmotrino sestav Platonov in Aristotelov ter zaslišimo sodbo najznamenitejših modroslovcev poznejših časov, dobimo o njima po priliki ono idejo, ki je navdahnila čopič slavnemu Urbincu Rafaelu da Sanzio v vatikanskih stanzah. Sme se trditi, da noben umetnik ni lepše predstavil človeškega stremljenja in teženja po večni resnici in zadnjem smotru kakor Rafael v t. zv. Camera della Segnatura s krasnimi slikami na presno, ki nam predstavljajo štiri velemoči človeškega duha: modroslovje, bogoslovje, pesništvo in pravo. Po pravici mislijo poznavavci lepih umetnosti, da je Camera d. S. krasna ilustracija besed plemenitega humanista Pico della Mirandola: „Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet“<sup>2)</sup> (modroslovje resnico išče, bogoslovje jo najde, vera jo ima). Dočim je umetnik z „Disputo“ oslavlil največjo skrivnost vere (sv. Rešnje Telo), je na nasprotni steni postavil spomenik modroslovju. To je t. zv. atenska šola.

Pred veličastno stavbo se vzpenjajo prostrane stopnice; sliki Apolona in Minerve na prednji steni nam kažeta, da je to tempel modrosti. Iz notranjosti sijajne dvorane, katero nadvišuje kupola, stopata lahni korakov do roba stopnic Platon in Aristotel. Platon, častitljiv starček, visokega čela, bele brade, je ogrnjen z dolgo sivovijoličasto dopetno obleko, čez katero je vrgel jasnordeč filozofski plašč. V levici drži knjigo z napisom „Timeo“; desnico je povzdignil kvišku, obraz pa obrnil proti Aristotelu, ki z leve zraven njega koraka. Aristotelova postava nam kaže moža najlepših let. Čez obleko oljične barve mu visi modrosivkast filozofski plašč. Z levico drži knjigo „Etiko“, desnico je pa stegnil vodoravno, kažoč na zemljo. — Zamišljena, resna obraza nam kažeta, da sta moža v živahnem pogovoru o najvišjih vprašanjih človeškega modrovanja. Nad njuni glavi se iz kupole

<sup>1)</sup> Izmed Slovencev je rajni dr. Pajk hudo mahnil po Aristotelu v „Edinosti“ l. 1898, št. 23 in 24. Vidi se pa, da je dotični članek bolj izliv hipne ogorčenosti kakor treznega razmišljanja. Sicer pa politični listi tudi niso pristojno mesto za rešitev takih filozofskih vprašanj.

<sup>2)</sup> Pastor, Geschichte d. Päpste. 1. und 2. Aufl. Freiburg, 1895. III., str. 767 i. d.

vsiplje luč, ki ju razsvetljuje v preiskovanju večne, neminljive resnice. Z desne in leve jima stoji zbor učencev, ki z velikim spoštovanjem zró na svoja učenika.

Po stopnicah so v raznih skupinah razvrščeni drugi modrijani. Tu nam se oko ustavi sredi stopnic na čudaku Diogenu, ki je, ločen od drugih, zaničarno stegnil svoje truplo po stopnicah. Zgoraj nekoliko ob strani na levo zapazimo tipičen obraz Sokratov, ki mladim poslušavcem na prstih razčlenjuje svoje pojme. Nekoliko nižje Pitagora piše in razlaga svoje številke. Pred njim vidimo krepkega moža, ki je na kolena naslonil odprto knjigo; najbrž da je Parmenid. Ob vznožju stopnic je pri mizi glavo z roko podprl „temni“ Heraklit. V kotu na desni strani pa vidimo geometre in astronome.

Na tej sliki so torej zastopane vse važnejše smeri grškega modroslovja, kakor tudi vede, ki vodijo k modroslovju: gramatika, retorika, dialektika (logika), muzika, aritmetika, geometrija, astronomija. Slavni umetnik je dalje veleumno izrazil splošno prepričanje ne le svojega časa, marveč vseh stoletij, da sta Platon in Aristotel kralja vseh modrijanov.

Da je Platona postavil na desno in mu s tem priznal neko prvenstvo, je — brez ozira na osebno razmerje obeh mož — pripisovati duhu preporodne dobe, ko je bil Platon poseben ljubljeneec. Slika nam nazorno kaže zvezo med obema pa tudi razliko. Platon kaže kvišku, v idealni, nadčutni svet; Aristotel pa steguje roko nad zemljo, kar predstavlja njegov realizem. Vendar si nista nasprotna, temveč le različna značaja in misleca, ki prijateljski pretresujeta najvažnejša vprašanja človeškega umovanja. Aristotelovo modroslovje nikakor ni podrlo Platonovega, marveč ga je razširilo, spopolnilo, opililo.

V zvezi med Aristotelom in Platonom so že zdavna nazirali tok prave filozofije. Že novoplatonik Ammonius Hermias, razlagavec Platonovih in Aristotelovih spisov, ju smatra za dva stebra filozofije.<sup>1)</sup> Sploh v novejšem platonizmu prevladuje prepričanje o popolnem soglasju med Platonom in Aristotelom. To soglasje se v takratni eklektični smeri često celo pretirava. Vendar kakor so ravno nanese kulturne in časovne razmere ter naravni razvoj posameznih šol, dobi prvenstvo sedaj Platonov, sedaj Aristotelov ugled.

Tudi krščanski očetje so vzeli za podlago svojega modroslovskega raziskovanja načelo, da med Platonom in Aristotelom ni bistvenega nasprotja; v njunih sestavih nazirajo glas naravnega človeškega razuma. Apologetu Justinu n. pr. sta Platon in Aristotel obzidje in opozorišče modroslovja.<sup>2)</sup> To je bilo prepričanje tudi srednjeveških modroslovcev, dasi sicer dajejo prvenstvo Aristotelu. Albert Veliki n. pr. vidi pravo modroslovje v zvezi med platonizmom in aristotelizmom. In to je edina prava podlaga, iz katere je treba presojeti sestavo obeh grških velikanov. O tem so prepričani tudi današnji poznavavci grškega modroslovja. Zeller n. pr. pravi: „Dasiravno (Aristotel) pogostoma ostro nasprotuje svojemu učeniku in le redkoma izraža

<sup>1)</sup> Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig, 1898. Str. 314. Commer Dr. E., Die immerwährende Philosophie. Wien, 1899, str. 12.

<sup>2)</sup> Dial. c. Tryph. c. 5—7.

svoje soglasje ž njim, vendar se v glavni stvari strinja ž njim veliko bolj, kakor mu nasprotuje, in ves njegov sestav se dá le takrat razumeti, ako ga smatramo kot preosnovno in daljni razvoj platonskega sestava in kot dopolnitev pojmovnega modroslovja, katero je Sokrat zasnoval in Platon dalje razvijal.<sup>1)</sup>

Očitano se je Aristotelu, da preostro in brez pravega povoda nasprotuje Platonu, svojega soglasja ž njim pa nikjer ne poudarja, dasiravno so njegove misli večkrat Platonova lastnina. Nasproti temu je poudarjati, da se Aristotel često priznava platonika; ker je Platonov nauk bil splošno znan, tudi ni bilo treba posebej poudarjati soglasja ž njim. Temeljne poteze celokupnega filozofskega mišljenja, vodilna načela v etiki, politiki, retoriki in poetiki so skupne Platonu in Aristotelu. Platonizem in aristotelizem sta le dela ene zgradbe; Platon je zidal v višino, Aristotel v širino, temelj je pa postavil Sokrat.

A četudi ni bistvenega razločka ali celo prekoslovja med obema, v mnogoterih točkah se vendar razlikujeta. Dokaj je različna že zunanja oblika, v katero zaoddevata svoje ideje. Platon je oduševljen pesnik, njegov slog je zato živahen in poln podob, Aristotel je pa nasprotno hladen preiskovavec, ki povsod išče natančnega logičnega dokaza, zato mu je slog suh, kratek, sploh zunanja oblika nekam zanikarna. Seveda pri tem ne smemo pozabiti, da so se nam Aristotelovi spisi ohranili v veliko slabšem stanju kakor Platonovi.

Kar se tiče stvarne razlike, se nam je tukaj ozreti le na dve točki; prva se tiče metode, druga pa nauka o idejah.

a) *Aristotelova metoda.* Znano je, da je Platon čutno izkustvo manj cenil, da celo odvrčal se od njega, Aristotel pa nasprotno obrača na izkustvo največjo pozornost; bilo bi vendar preveč Aristotela zaradi tega smatrati za golega empirista kakor Platona izključnega idealista. Platon presoja čutno izkustvo z idealnega stališča, Aristotelu pa je izkustvo ona pot, ki nas vodi od čutnega do idealnega, od tvarnega do netvarnega, od posameznega do splošnega. Aristotel ni toliko spekulativen mislec kakor skrben opazovavec in ostroumen razsojevavec stvarnega, sicer pa idealno stran tudi on višje ceni nego čutno. — Duša človeška nima vrojenih idej, kakor je to Platon učil, marveč vrojena ji je le zmožnost spoznavanja in ima od narave znanje le v možnosti, in potentia. Spoznavanje se razvija le počasi, začnši od lažjega, posameznega in čutnega. Splošne pojme dobivamo le z odmišljanjem (abstrakcijo), stopajoč od stopinje do stopinje, od čutnega zaznavanja k spominjanju, od spominjanja k izkustvu, od izkustva k pravemu znanju,<sup>2)</sup> kateremu predmet sega že v nadčutni red. Izkustvo so torej Aristotelu trdna tla, v katerih poganjajo korenine našega spoznavanja in zato mu je čutno zaznavanje velike vrednosti, češ, čuti nas kot taki po svoji naravi nikdar ne varajo, pomote pridejo od tega, ker napačno spajamo njih podatke. Strogo loči med čutnim

<sup>1)</sup> Die Philosophie der Griechen. II. 2. 161<sup>3</sup>.

<sup>2)</sup> Metaphys. I. p. 980b. — Citacija po Beckerju, po kateri je urejena izdaja Aristotelovih del v „Bibliotheca Teubneriana“, ki mi je pri rokah.

zaznavanjem (*αἰσθησις*) pa umskim spoznanjem (*ἐπιστήμη*). To sta dva velika vreleca, iz katerih teče vse naše znanje.

Platon nasprotno upira svoj pogled naravnost v nadčutni svet idej, v božanske pravzorke ter od idealne enote, najvišje dobrote in resnice, stopa doli na svet k čutnim stvarim. Da zagotovi veljavo resnici in lepoti, skuša Platon kolikor mogoče razstaviti čutni in nadčutni svet, Aristotel ju pa kar najtesneje spaja. Aristotel gre od čutnega pojava do idealnega bistva, od učinka do vzroka, dokler ne pride do najvišjega vzroka in cilja, do najstvarnejšega bitja — Boga. Platonov pot je od božanstva k svetu, Aristotelov od sveta k božanstvu. Aristotelova indukcija na ta način dopolnjuje Platonovo dedukcijo; s svojo analizo pa tudi Aristotel prodira do skrajnih mej človeškega spoznanja.<sup>1)</sup>

To umerjeno upoštevanje posameznega in splošnega, zaznavanja in mišljenja, analize in sinteze je največjega pomena za znanosti, je edini pravi tir, katerega se morajo vede držati, da ne zabredejo na enostranska in napačna pota. Že zaradi metode je aristotelsko modroslovje sposobno biti zanesljiva podlaga daljnemu filozofskemu raziskovanju in posredno tudi drugim vedam. Dejanski in trajni uspehi raznih ved v starih in novih časih so se v resnici tudi dosegli po tej dvojni poti, četudi se teoretično večkrat enostranski pripoznava veljava le indukciji ali pa dedukciji (materializem, idealizem). Aristotel sam ni vselej zvest svojemu načelu.

Empirično realna metoda je Aristotela usposobila tudi za kritičnega razsojevalca prejšnjih filozofičnih sestavov. Po pravici ga zato smemo imenovati ustanovitelja modroslovske zgodovine. Z obsežnostjo svojega dula se je postavil na neko višje, objektivno stališče nasproti raznim predsokratičnim sestavom; z ostroumnim presojevanjem je vedel ločiti pšenico od pleve. Zmisel za historični razvoj grškega modroslovja je sploh značajna črta peripatetičnega sestava. Izhajajoč od načela, da ljudje po naravi težé za znanjem<sup>2)</sup> in da večinoma zadenejo resnico,<sup>3)</sup> Aristotel vpošteva tuje nazore ter jih rajši spopolnjuje, kakor bi jim nasprotoval; zlasti mu je velike važnosti splošno ljudsko prepričanje in pa soglasje znamenitih mož. Kar se ujema z občnim mišljenjem in prepričanjem, ima za svojo resničnost važno oporo, kar je v nasprotju s splošnim prepričanjem, vzbuja sum o svoji veljavnosti. Posebno v etičnih vprašanjih pripoznava Aristotel občnemu prepričanju polnoveljavno dokaznost.<sup>4)</sup>

Ravno zato je peripatetično modroslovje kaj primerno za objektivno presojanje raznih filozofskih sestavov, dasi je Aristotel sam včasih res nekoliko enostranski. V tej točki je pa Stagirit tudi v popolnem nasprotju z onimi modernimi sestavi, ki v slepi bahatosti zanikavajo sploh vsako vrednost pridobitvam prejšnjih časov in hočejo čez noč pozidati nekaj čisto

<sup>1)</sup> Commer, Die immerwährende Philosophie str. 67.

<sup>2)</sup> Πάντας ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Začetne besede v Metafiziki (pg. 980a 21).

<sup>3)</sup> Rhetor. I. 1, 311, 54.

<sup>4)</sup> Dr. R. Eucken, Die Methode d. Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien d. Aristoteles. Berlin, 1872. Str. 13.

novega. K sreči se novejši čas začenja zopet bolj poudarjati historični princip in ta historična smer bo morda novi čas zopet pomirila s starim in vede več ali manj navrnila v oni tir, ki ga kaže aristotelično modroslovje. In tako, upamo, ne bo izgubil veljave izrek Hegelov: „Njega (Aristotela), če koga drugega, je treba smatrati učiteljem človeškega rodu.“<sup>1)</sup>

Ta konservativni značaj Aristotelovega modroslovja mora imeti pred očmi, kdor hoče nepristransko presojati njegovo razmerje do drugih modroslovcev, posebej Platona. Četudi včasih pobija svoje prednike, vendar se pri natančnejšem opazovanju spozna, da se v važnih točkah strinja ž njimi ter da se meč njegove kritike obrača le proti temu, kar je v dotičnih sestavih nedostatno ali naravnost krivo.

b) *Nauk o idejah*. Pri Platonu je nauk o idejah središče celega sestava; v njem se stekajo stvarni, spoznalni in etični red. Platonove ideje Aristotel odločno pobija in je v tej točki glavno razpotje med obema modroslovcema. Kakor ideje pri Platonu tako je središče Aristotelovega sestava to, kar je on postavil namesto idej. Platonov nauk o idejah stavlja pod oster kritični nož zlasti v metafiziki (Metaph. I, 9. XIII, 4—10) in tudi sicer, kjer se mu le nudi prilika. Glavni ugovori zoper Platonove ideje so ti-le: Po Platonu so ideje istovetne s splošnimi pojmi in le njim pripada v resnici bitek; nasproti temu ugovarja Aristotel, da kar je podstatno in stvarno, je vedno posamezno, splošno v resnici v stvarnem svetu ne obstoji nikjer, v resnici obstoji n. pr. le to ali ono drevo, splošni pojem drevo kot tako se ne dobi nikjer. Po Platonu so dalje ideje bistvo reči in vendar imajo svojo pravo bit in bitek izven reči. Kako more bistvo reči biti izven reči same? Ta tehtni Aristotelov ugovor skuša sicer dr. Willmann omejiti, češ, tudi Aristotel uči, da reči dobivajo svoje bistvo od drugod in da težé po smotru, ki z ene strani določuje njih bistvo, z druge strani je pa vender izvun njih.<sup>2)</sup> K temu je pripomniti, da po Aristotelu dobivajo reči bistvo od drugod le v postajanju (n. pr. žival dobi svojo bit od druge živali) ne pa tudi v bivanju, po Platonu je pa bistvo stvarne reči izvun nje tudi še takrat, ko že stvar zares obstoji. Kar se tiče cilja, po katerem stvari teže in ki določuje njih bistvo, se poteškoča reši z imenitno smotrenostjo, o čemer bo priložnost govoriti v naslednjem odstavku.

Tretji razlog, zaradi katerega Aristotel pobija Platonove ideje, je ta, da jim manjka gibajoče moči, zatorej ž njimi ne moremo razložiti vzrokov stvarnih pojavov. Ako hočemo s pomočjo idej razlagati čutni svet, ne smejo biti ideje iznad njega, marveč v svetu, v rečeh samih; ako hočemo pojmiti spreminjanje v čutnem svetu, si moramo ideje misliti kot dejstvujoče moči.

Ker je Platon smatral le ideje kot pravo bit in stvarnost, tvar pa nasprotno kot nebit, se je s tem zapletel v nepremostljiv dualizem. Nasproti si stojita tvar in ideja, posamezno in splošno, prvo kot nebitje, drugo kot istinito bitje. Da je tvar zmožna sodelovati v stvarnem tvorjenju, ne sme

<sup>1)</sup> „Er ist, wenn einer, für einen Lehrer des Menschengeschlechtes anzusehen.“ Hegel, Werke. XIV. 8, 416.

<sup>2)</sup> Geschichte des Idealismus, Braunschweig, 1894. I, 557.

biti prazno nebitje, μή ὄν, ampak nekaj, kar še sedaj sicer ni, pač pa lahko postane in sprejme vase lik, je torej v stanju možnosti, δυνατόν ὄν. Aristotel jemlje tvar kot δυνατόν ὄν, Platon kot μή ὄν. „Krajše in izrazitejše se ne dá predstaviti razloček med Platonom in Aristotelom“, meni Kuno Fischer.

Le to slabo stran Platonovih idej pobija Aristotel, nikakor jih pa celoma ne zametuje. Vodilne misli Platonovega nauka o idejah je pridržal tudi on, le da jih skuša spopolniti in postaviti na trdnejše noge.<sup>1)</sup> „Aristotelove entelehije pa Platonove ideje se med seboj ne izključujejo, marveč predpostavljajo.“<sup>2)</sup>

Aristotelov sestav je le naravni razvoj Sokratovega intelektualističnega sestava. Popolnoma si nasprotujoče sodbe o Aristotelu in njegovem razmerju do Platona izvirajo zlasti pri novejših modroslovcih iz enostranske metode, po kateri se razlagajo njegovi spisi in pa ker se moderno stališče prenaša tudi v Aristotelovo dobo. Ker dandanašnji hoče vsaka glava imeti svoj „izvirni“ sestav, se misli, da je tudi ob času Aristotela bilo tako. V razlaganju Aristotelovih spisov si pa stojita nasproti zlasti dve metodi: „atomistična“ ali jezikoslovno-zgodovinska, pa „organična“ ali filozofično-zgodovinska. Prva s pomočjo današnje filologične in zgodovinske kritike razčlenjuje posamezne stavke ter iz teh drobcev skuša ugeniti Aristotelovo misel ter jo združiti z drugimi, na enak način pridobljenimi mislimi. Tako iz majhnih koscev polagoma vzraste cel Aristotelov sestav. Nasprotno pa „organična“ metoda smatra celoten Aristotelov sestav kot organizem, v katerem se morejo deli strinjati s celoto. Ako se torej gre za zmisel kakega nejasnega mesta, se je ozirati na celoten sestav in sklepati, da bode ona misel Aristotelova, ki se najbolj strinja s celotnim sestavom, ker ni mogoče, da bi „oče logike“ sam sebi nasprotoval. Ta metoda ne najde v Aristotelu nikjer znatnega nesoglasja, dočim mu prva prišiva očitvidna prekoslovja, katera bi lahko opipalo tudi dete.<sup>3)</sup> Prva kakor druga je enostranska, ako se izključno uporablja; zlasti je pa „atomistična“ Aristotelu krivična, ker je tekst njegovih del vsled stoletnih nezgod često izkvarjen in tudi najbistrejšim kritikom ne dá jasnega zmisla. Zato je rabiti tudi tukaj splošno hermenevtično pravilo, da, kjer je zmisel nejasen, je dati prednost oni misli, ki se strinja z mišljenjem dotičnega pisatelja, ker ni lahko, da bi človek zdrave pameti sam sebi nasprotoval, zlasti če se gre za važnejše reči.

Naloga tega spisa je, da si ogledamo celokupni Aristotelov sestav v najpoglavitejših točkah, a tudi tu bomo srečali različna mnenja. Svota Aristotelovega metafizično-kozmologičnega in etičnega naziranja je obsežena v dveh vprašanjih: kaj je začetek in kaj cilj sveta?

<sup>1)</sup> Zeller, Grundriss str. 167.

<sup>2)</sup> Willmann, n. m. str. 562.

<sup>3)</sup> Dr. Lamb. Filkuka, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles, Wien, 1895. Str. 3.

## II. Metafizična načela o svetu.

Naloga najvišje vede, ki se po eni skupini Aristotelovih spisov imenuje metafizika, je, da preiskuje najvišja načela in vzroke vseh reči. Aristotel našteva štiri vzroke vseh bitij: 1. tvar (*ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον*); 2. lik (*μορφή, εἶδος*); 3. gibajoči vzrok (*τὸ κινητικόν, εἶθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*); 4. cilj (*τὸ οὐ ἐνεκα*).<sup>1)</sup> Razlaganje teh počel pa sloni na pojmu dejanstva in možnosti (*actus et potentia*). Prav ta točka daje nepremagljivo moč in trajno veljavo peripatetičnemu modroslovju in le na tej podlagi se dajo razumno razložiti postanek in prvine obstoječega sveta.

### I. Dejantvo in možnost (*actus et potentia*).

Kakor neomajna pečina stoji in kakor glas preročišča zveni stavek Aristotelovega modroslovja: „Iz dejanski bivajočega je vse, kar postaja (*ἔστι γὰρ εἰς ἐντελεχείᾳ ἐντος πάντα τὰ γινόμενα*).<sup>2)</sup> Bitje mora biti pred nebitjem, dejantvo (stvarnost) pred možnostjo, popolnost pred nepopolnostjo, to je temeljno načelo Aristotelovega sestava in te podlage se mora okleniti vsak modroslovni sestav, vsako svetovno naziranje, ako hoče sploh ustvariti kaj pametnega in trajno veljavnega. V tem je pa tudi Aristotelov sestav v popolnem nasprotju z novejšimi evolucionistično-panteističnimi sestavi, ki začenjajo s praznim nič ali z nezavestnim, le možnim in nedoločnim bitjem ter iz tega po nedoglednem razvoju izvajajo absolutno popolno bitje in tako naravnost bijejo v obraz znanemu načelu „*ex nihilo fit nihil*“ (iz ničla ne postane nič), na katero se sicer radi vesijo, kadar jim služi zoper nasprotnika.

Pojem možnosti in dejavnosti Aristotel natančneje razlaga v 9. knjigi Metafiz. Pojem možnost (*δύναμις*) ima pri Aristotelu različen pomen. Možno se imenuje to, kar nekaj lahko postane, dasi še to sedaj ni v resnici. Tako n. pr. seme še ni rastlina, a lahko postane rastlina, je torej rastlina v možnosti. V možnosti je kos kamena, iz katerega lahko postane kip, dasi še sedaj ni. „Možno“ pa pomeni tudi notranjo možnost, ali v filozofskem jeziku: objektivno mogočnost t. j. da se pojmovne sestavine med seboj ne izključujejo, da ni med njimi prekoslovja (zlata gora je n. pr. notranje mogoča, železen les nemogoč); kjer ni znotranje možnosti, tam je postanek sploh nemogoč. Možnost pa pomeni tudi moč, silo, zmožnost, bodisi razumno ali nerazumno, ki lahko nekaj stori ali sprejme, trpi.<sup>3)</sup> V vsakem slučaju se pa možnost dá določiti le s pomočjo soodnosne dejavnosti. V graditelju n. pr., da rabimo Aristotelov vzgled, je možnost, da zgradi hišo, in le z ozirom na dejansko grajenje se mu prisoja možnost. Iz tega je razvidno, da je dejantvo ali stvarnost pred možnostjo v logičnem oziru. To namreč, po čemer se nekaj drugo opredeljuje, je prej v razumu, ker si s pomočjo tega um ustvarja pojem nečesa drugega.

<sup>1)</sup> Physic. II, 3, 2649; Metaph. I, 3, 983a 26.

<sup>2)</sup> De Anima III, 7, 431a. Metaph. IX, 8, 1049b 25.

<sup>3)</sup> Dr. Matth. Kappes, Aristoteles-Lexikon Paderborn, 1894. str. 22.



A tudi v stvarih samih (ontologično) mora biti realnost in aktualnost pred možnostjo. Res je sicer vsaka rastlina poprej v semenu, torej v možnosti, in potem šele v istini rastlina, istotako je človek in vsaka druga stvar poprej v možnosti, ki je kakor klica in početni stadij vsakega bitja; nasproti temu je dejanstvo zrel plod, dovršeno, istinito, stvarno bitje. Toda napačno je možnost sploh staviti pred stvarnost. Četudi je vsaka rastlina bila poprej v možnosti, vendar pred semenom je morala biti že druga rastlina, torej stvarnost pred možnostjo. Da je človek *A* iz možnega stanja prešel v stanje stvarnega bivanja, je moral že pred njim biti neki drugi človek *B*, torej zopet stvarnost pred možnostjo. „Vedno namreč iz možnega bitja postaja stvarno bitje po stvarnem bitju, kakor človek iz človeka.“<sup>1)</sup> Karkoli postaja, postaja iz nečesa, postaja nekaj in po nečem. „Zatorej je jasno“, sklepa Aristotel, „da je stvarnost pred možnostjo gledé na postajanje in čas.“<sup>2)</sup> Aristotel še opozarja, da to, po čemer kaj postaja, mora biti ž njim iste vrste (rastlina ne postane od kamena, človek ne od rastline, vešč citaraš postane, če se vadi igraje na citaro in ne na kako drugo godalo).

A ne samo časovno, marveč tudi podstatno (substancialno, οὐσίαν) je stvarnost pred možnostjo. Kar je po postajanju poznejše, mora biti že nekako poprej gledé na lik in podstat. Posamezen človek je poprej seme, potem otrok, deček in napósled mož, a podstatno mora biti poprej človek kakor seme, poprej mož kakor deček.

Tako gre logično, časovno in podstatno dejanstvo pred možnostjo skozi celo vesoljstvo do najzadnjega principa. Ako se pripusti, da sploh nekaj je (si aliquid existit), tedaj mora biti nekaj večno in to je po bistvu prej kakor minljivo. Kar je pa možno, ne more biti nikdar večno.<sup>3)</sup> Razlog je po Aristotelu ta, ker vsaka možnost vključuje v sebi odnos na nasprotno, n. pr. topla stvar je v možnosti gledé na mrzloto. „Kar je nemožno — pravi Aristotel — ni lastno nobeni stvari, vse pa, kar je možno, je lahko tudi nestvarno. Kar je možno gledé na bitek (δυνατόν εἶναι) lahko je in lahko ni. Kar pa je možno nebiti, tudi v resnici lahko ni. Kar pa je možno nebiti, je minljivo,<sup>4)</sup> ali nasploh (gledé na bit) ali pa z ozirom na kraj, kolikost, kakovost.“ Temeljna misel tega odstavka je, da se večnost in možnost izključujeta.

Ako bi možne reči bile večne, tedaj ne bi mogle nikdar nebiti, ker potem ne bi bile več večne. Ako pa ne bi mogle nikdar ne biti, tudi ne bi bila v njih mogočnost nebiti (nespametno bi bilo n. pr. nekemu pridevati možnost govorjenja, če ne more nikdar govoriti). Dejanski pa vidimo, da so bitja možna in zatorej minljiva in kot taka ne morejo biti večna. Sklep: Kar je večno, ne more biti možno, marveč stvarno, aktualno. In kar je večno, je obenem nujno in kar je nujno, je prvo, ker če tega ne bi bilo, sploh

<sup>1)</sup> Metaph. IX. 8, 1049b 25.

<sup>2)</sup> Ib. 1050a 3.

<sup>3)</sup> ἔστι δ' οὐδὲν δυνατόν ἀείδιον Metaph. IX, 8, 1050b 7.

<sup>4)</sup> τὸ δ' ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν. Ib.

ničesar ne bi bilo. Jasno je torej, da je dejanstvo pred vsako možnostjo in principom spreminjanja<sup>1)</sup>.

Ako torej hočemo na ta ali oni način razlagati postanek in razvoj svetovnih bitij, moramo vedno na začetek postaviti nekaj stvarnega, ki je kot tako tudi večno. Skrajno ozadje vseh končnih in omejenih bitij, ki nosijo v sebi možnost nasprotnega (*ἀντιφασεως* t. j. nebiti), vsega vesoljstva mora biti stvarno bitje. Ako se prvo bitje, prapočetek vseh bitij, pojmuje kot možnost, ki šele po dolgem razvoju dosega stvarnost, se vpraša: Od kod ta stvarnost? Odgovor je: „ex nihilo fit nihil“, in dosledno se mora zanikati objektivna stvarnost svetu in konec te logične lestvice je popolni skepticizem, oziroma nihilizem. S svojim naukom o stvarnosti in možnosti je Aristotel zasadil za vse čase meč v srce vsakršnemu monističnemu evolucionizmu.

V stavku: stvarnost je pred možnostjo, je vključen še drug nauk: stvarnost je odličnejša, popolnejša, boljša kakor možnost. O tem nas Aristotel kratko pouči v dokaj zbitem 9. poglavju IX. knj. Metaf. Možnost kot taka vključuje v sebi nasprotstvo, kar je n. pr. v možnosti zdravo, je v možnosti tudi bolno. Eno izmed teh nasprotstev mora biti dobro, toda možnost kot taka ni ne eno ne drugo, boljša je torej stvarnost kot sama možnost (*ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων*)<sup>2)</sup>. Z drugimi besedami: možnost meri na stvarnost kot spopolnjenje in ne obratno; imamo n. pr. možnost gledanja ne zato, da bi mogli gledati, ampak da res gledamo. Ako torej stvarnost mora biti vir vsega, ker postaja in gine, je ta stvarnost popolnejša kakor vse drugo, kar se pozneje ostvarja in razvija. Na začetku stvari torej po Aristotelu stoji najpopolnejša stvarnost, ravno nasprotno, kakor uči evolucionizem, ki na začetek stavlja nepopolnost, iz katere se v posledku razvije absolutna popolnost.

## 2. Tvar in lik.

Nauk o stvari in liku, ki je bistven in značilen člen peripatetičnega modroslovja, sloni ves na nauku o možnosti in dejanstvu. Pojma stvari in lika je Aristotel dobil po izkustveni poti, opazujoč, kako v vidnem svetu stvari prehajajo druga v drugo. Beseda tvar (*ὕλη*) ima pri Aristotelu dvojen pomen<sup>3)</sup>: prvič je tvar nedoločeno počelo, iz katerega vse postaja in kot tako je nekaj stvarnega, ker so iz tega vse reči; drugič pomeni nekaj, kar še dejanski ni, pač pa lahko postane, je torej sama možnost. Kot nekaj pozitivnega določuje Aristotel tvar v fiziki<sup>4)</sup>, ko pravi: „Tvar imenujem prvo osnovino (substrat) vsakega bitja, iz katerega postaja nekaj kot imanentnega,

<sup>1)</sup> Ἐτι μὲν οὖν πρότερον ἢ ἐνέργεια καὶ δυνάμειος καὶ πάσης ἀρχῆς μεταβλητικῆς φανερόν, Met. IX., 9, 1051a.

<sup>2)</sup> Metaph. IX., 9, 1051a 4.

<sup>3)</sup> Filkuka, n. d. str. 23. Pisatelj opozarja na obširnejše spise o tem predmetu, kakor: Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie; in Hertling, Materie & Form und die Definition d. Seele bei Aristoteles. Primeri tudi Kappes, Lexicon-stran 58.

<sup>4)</sup> Phys. I, 9. 192a 31.

in ne pritičnega ( $\mu\eta\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\gamma\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ ). Kot nedoločno in le možno bitje jemlje tvar v Metafiziki<sup>1)</sup>: „Imenuje se tva“, kar samo po sebi ni nekaj (t. j. določeno sobstvo), ne kolikerno (določene kolikosti), ne drugo kaj, po čemer se določuje bitje (n. pr. kakovost, odnos i. t. d.). Aristotelu jako običajna je tudi razlika med prvo in drugotno tvarjo ( $\acute{\upsilon}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \acute{\upsilon}\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\eta$ ). Prva tvar je temeljna in zadnja osnovina vseh telesnih podstati, je sama po sebi popolnoma nedoločena z ozirom na bit, kolikost in kakovost in kot taka v resnici nikjer ne biva, je le pojem; druga ali zadnja tvar se pa imenuje, v kolikor je po svoji naravi sicer že določena, vendar pa iz nje postaja neko novo bitje, n. pr. kamen ima že določeno naravo, v kolikor pa iz njega postaja kip, se kamen imenuje tvar (in sicer druga) z ozirom na kip.

Pojasnimo si pojem tvari sploh z vzgledom Aristotelovim. Vzemimo kos železa, ki je bilo prej mrzlo in je sedaj postalo toplo. V tej izpremeni je po Aristotelu ločiti tri činitelje: mrzloto, toploto, železo. Nikakor ne more mrzlota sama kot taka preiti v toploto ali obratno, ker mrzlota in toplota se med seboj izključujeta, marveč kjerkoli opažamo prehod iz mrzlot v toploto, moramo privzeti še tretje počelo n. pr. železo, ki samo po sebi ni ne mrzlo ne toplo, pač pa je sprejemljivo za mrzloto in toploto in torej v možnosti gledé na eno in drugo. Pri vseh izpremembah mrzlot in toplote ostane nekaj, kar je nositelj vseh teh izprememb. To je pojem tvari.

Toda v naravi opažamo še drugačne izpremembe. V navedenem vzgledu se podstat železa ni izpremenila, ampak le prešla v drugo stanje; drugače je pa, če se n. pr. les sežge in postane iz njega pepel, ali če mrtva snov preide v živo živalsko ali rastlinsko telo, ali če nasprotno organsko telo zopet razpade v neorganske snovi. Take izpremembe se imenujejo podstatne. Kakor v prvem vzgledu, tako mora biti tudi v podstatnih izpremembah nekaj, kar je nositelj vseh teh izprememb in kar vkljub vsemu izpreminjanju ostane istovetno ter je možno postati to ali ono. Moramo torej privzeti neko nedoločeno počelo, neko pratvar kot zadnji podstav vseh bistvenih izprememb in to je pojem prve tvari. Aristotel pri tem kaže nedostatnost Empedoklejevega sestava, ki je iz določenih prapočel (zemlja, voda, zrak, ogenj) hotel razložiti postanek vseh stvari. Ta štiri počela jemlje tudi Aristotel kot bližnje sestavine vseh tvarnih reči, toda nasproti Empedokleju poudarja, da nikakor ne morejo biti zadnja osnovina vseh reči. Vsako teh počel je nekaj in je iz nečesa, lahko se namreč predstavlja nekaj, kar lahko postane zemlja ali voda i. t. d. In mora se nujno predpostaviti nekaj, kar lahko sprejme vase ali lik ognja ali vode ali zraka, ker ta počela si med seboj nasprotujejo, ne more postati ogenj kot tak voda i. t. d., marveč nekaj drugo mora biti, ki je sposobno sprejeti vase vsa ta nasprotstva.<sup>2)</sup> Ta ugovor zadeva deloma tudi moderne atomiste, ki vse tvarno presnavljanje izvajajo iz neskončno majhnih drobcev, kateri se vsled gibanja med seboj različno združujejo in tako tvorijo različna telesa. Atomisti zato odklanjajo Aristotelov nauk o tvari in liku. Toda v strogem atomizmu srečavamo ravno tisto potežkočo, kakor

<sup>1)</sup> Metaph. VII, 3, 1029a 20.

<sup>2)</sup> Metaph. I, 8, 989a 20.

pri starih atomistih. Vzemimo te prvotne drobce; tu je mogoče dvojno. Ali so ti drobci popolnoma istovrstni, kakor je Kartezij mislil, ali pa so že v začetnem stanju različne narave. Ako je prvo, kako morejo iz istorodnih atomov nastati podstatno različna telesa? Razlika bi kvečjemu bila mogoča gledé zunanje oblike, nikakor pa ne v notranji naravi, kakor je n. pr. med kamenom in konjem. Atomistični monizem je zato prisiljen zanikati podstatno razliko med telesnimi bitji, kar je zoper vsako izkustvo. Če drugo ne, vsaj med organsko in neorgansko tvarjo je tolik prepad, da ga tudi najdrznejši materialist ne more preskočiti.

Ako so pa pradrobeci že v prvotnem stanju različne narave, tedaj se ne moremo izogniti Aristotelovi razliki stvari in lika. Ako namreč povprašujemo po notranji sestavini atomov, ki se po svoji naravi razločujejo, nahajamo v njih nekaj, kar jim je skupno, namreč tvarnost in nekaj, po čemer se razločujejo, v tem je pa ravno tvar in lik. Zatorej se zmerni atomizem prav dobro dá združiti s tvarjo in likom peripatetičnega modroslovja.

Kot počelo, iz katerega vse postaja, se tvar smé smatrati kot neka podstat (substancija) in kot taki ji pripada neka stvarnost, ni goli nič. Vendar Aristotel stvari ne lasti polne podstatnosti in stvarnosti kakor posameznim stvarjem, ki so v resnici.<sup>1)</sup> V vseh izpremabah je namreč res nekaj, kar ostane in to počelo kot tako mora biti popolnoma nedoločeno, a določljivo, ima le eno lastnost, da je v možnosti postati to ali ono. Zatorej je tvar sama za sebe v možnosti vse, dejanski (aktualno) nič. „Vse, kar postaja, bodisi po naravi ali umetnosti, ima tvar; pri vsaki stvari je namreč mogoče, da je ali ni (namreč ta določena stvar) in v tem je ravno tvar“<sup>2)</sup>. Tvar torej ni prazen nič nasploh (simpliciter), marveč le to ali ono še ni, temveč je v možnosti za vse.

Poslednje razmatranje o stvari nam odkriva zelo važno stran Aristotelovega nauka o možnosti in stvarnosti. Tvar kot počelo možnosti je most in posredujoči člen med nebitkom in bitkom (non esse — esse) in nam pomaga zadostno razložiti spreminjanje, postajanje in ginevanje. Ob enem se tukaj najbolj razvidi nedostatnost Platonovega nauka o stvari in pa novejšega Hegelovega panlogizma. Platon je namreč označil tvar kot privacijo, kot princip zla in nepopolnosti, celo kot nebitje. S tem je pa porušena nujna zveza med idejami in stvarnimi reči. Ako je tvar princip zla in nebitje, potem je nerazumljiva vsakršna popolnost v čutnem svetu, nerazumljivo tudi postajanje. Tvar marveč mora biti sprejemljiva in določljiva, mora imeti nekaj realnosti; le tako si moremo razložiti postajanje t. j. prehod od nebitja k bitju, ako med goli nič in aktualno bitje postavimo posredujoč člen, ki je sicer nič z ozirom na aktualni bitek, a ni absolutni nič, temveč nekaj, kar je v stanu možnosti, blizu poti k aktualnemu bitku.

Hegelovemu panlogizmu je ena glavnih dogem istovetnost idealnega in stvarnega reda. Pojem bitja v čisti abstrakciji je izhodišče logičnega in

<sup>1)</sup> "Οτι ο' εστιν ουσια και η υλη, δηλον. Metaph. VIII. 1, 1042a.

<sup>2)</sup> "Απαντα δε τα γινόμενα η φύσει η τέχνη έχει υλην. δυνατόν γάρ και είναι και μή είναι έκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' εστιν έκαστη υλη. Met VII, 7, 1032a 20.

realnega reda. Toda nedoločen pojem bitja je hkrati nič, zato je najabstraktnejša ideja ob enem bitje in nebitje, nekaj in nič. Spoj bitja in nebitja je postajanje (das Werden).

Zatorej je Hegel — po vzgledu Heraklitovem — uklonil tudi načelo prekoslovja (principium contradictionis). — Kar je v Hegelovem umovanju resničnega, ni novo, marveč to je povedal že Aristotel v prvih poglavjih 4. knjige Metafizike. Znanost (ki se z ene strani lahko imenuje logika, z druge pa metafizika), ki razčlenjuje sestavine jestva, pride naposled do pojma „bitje“ in ta pojem nosi s seboj tudi pojem nebitja, ne kakor bi obojno objektivno bilo istovetno, ampak pojem „bitje“ je trditev, ki izključuje negacijo, nebitje, zato je metafizika, ki govori o bitju kot takem, mora govoriti tudi o njega nasprotju, o nebitju. Na tem sloni princip prekoslovja, katerega dejanski ne more zanikati ni oni, ki ga z besedami zanika. Aristotela in Hegela lahko tako-le vzporedimo: Aristotel uči: Bitje ni nebitje; Hegel pa: Bitje je nebitje. Hegelu velja to v logičnem in ontologičnem oziru, po Aristotelu pa moramo razločevati tri stadije bitja: 1. stvarno bitje, ki zares biva; 2. stvarno nebitje, toda možno ali idealno, n. pr. drevo v semenu, kip v ideji umetnikovi; 3. stvarno in idealno nebitje, čisti nič, nemožnost, ki le v mislečem umu dobiva neko senco jestva. Nebitje, omenjeno pod točko drugo, je le relativna in ne absolutna negacija, pod točko tretjo je absolutna negacija in v pravem pomenu ni stadij bitja. Ta razloček med absolutno in relativno negacijo je Hegel prezrl, kar je bilo usodno za njegov sestav; na tej prhli podlagi istovetnosti absolutne negacije in absolutnega bitja ni mogel Hegel kaj znatnega ustvariti v razlaganju objektivne realnosti, v naravni filozofiji<sup>1)</sup>. Aristotel je pa s pojmom možnosti in stvari srečno pregazil ta za špekulativno mišljenje nevarni čret in s tem ob enem pripravil tla za zdravo naravno filozofijo.

Oglejmo si sedaj, kaj pomeni Aristotelov „lik“. Za ta pojem nahajamo pri Aristotelu več nazivov: *μορφή*, *εἶδος*, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*, *οὐσία* i. dr. Četudi ti nazivi večkrat isto značijo, izražajo vendar tudi stvarne razlike in nam včasih svetijo v globine Aristotelovega umovanja. Kakor pojem stvari tako mu služi tudi lik za razlaganje čutnega sveta. Kakor je stvar nedoločeno, a določljivo počelo, tako je lik določujoče, in kot tak se navadno imenuje *εἶδος* v ožjem pomenu in je torej konkretna stvarnost individualnega bitja. Tako je n. pr. kamen stvar, ki je v možnosti postati to ali ono; da torej postane iz kamena določen kip, mora pristopiti še nekaj in to je ravno lik, ki mu dá konkretno obliko. Ker tedaj lik daje stvarnost bitju, se mu zato pripisuje tvorna moč in kot tak se kaj primerno imenuje dejavnost (*ἐνέργεια*).

Beseda *energeia* namreč izvirno pomeni tvorno moč, delovanje ali dejavnost<sup>2)</sup>. V koliko pa ta dejavnost doseže svoj cilj in konec, se imenuje

<sup>1)</sup> „In keiner Partie hat Hegel so viel zu thun übrig gelassen, wie in der Naturphilosophie und in keiner hat seine Schule weniger geleistet.“ J. Ed. Erdmann, Grundriss d. Geschichte d. Philosophie. Berlin, 1895. Str. 620.

<sup>2)</sup> Velike težave dela slovenjenje Aristotelovih tehničnih izrazov. V latinskem jeziku se je tekom stoletij izbrusilo nazivoslovje za razne pojme Aristotelovega modroslovja.

entelechia (τὸ ἐντελεές ἐχειν). Ta pojem nam pové nekaj več, kakor energiea, namreč ostvarjenje, istinitost bitja, stopinjo popolne realnosti.

Lik je torej v stvari ono počelo, po čemer je stvar ravno to in ne drugo. Tvar je trpni, lik dejavni notranji princip stvari in zato tudi odličnejši<sup>1)</sup>.

Lik torej določuje bistvo reči in zato rabi Aristotel za lik tudi naziv οὐσία, ki pa ima zopet dvojen pomen. Lahko namreč pomeni osebek (subiectum), kateremu se pritike (accidentia) pridevajo, sam se pa ne prideva ničemur drugemu. To je latinska substantia in naša podstat. Pomeni pa οὐσία tudi notranji razlog bitja (αἴτιον τοῦ εἶναι, ratio entis), po naše: bit, essentia = bistvo, bitnost. Ker po Aristotelu prava stvarnost ali istinitost pripada le posameznim rečem, zato so tudi lete prave biti. Ker so pa vse posamezne reči spremenljive, torej možne, to, kar je v njih stvarno, je za pravo lik, z druge strani pa stoji trdno Aristotelovo načelo, da je stvarno le od stvarnega in da je stvarno pred možnostjo; vpraša se torej, od kod pride lik v reči? Odgovor na to nam je znan iz prvega poglavja, da lik ali bistvo v postajanju pride od zunaj. Kjerkoli kaj postaja t. j. kjer neka reč dobiva določen lik, je moral ta lik že prej nekje biti.

Vse postajanje deli Aristotel v tri vrste: nekaj postaja po naravi (φύσει) ali po umetnosti (τέχνῃ) ali pa samo od sebe t. j. slučajno (ἀπὸ ταύτοματου).<sup>2)</sup>

Romanski jeziki si lahko pomagajo z latinščino; Nemci vkljub razvitemu modroslovju slovstva še vedno niso povsem edini, še težja pa je stvar pri nas Slovencih. Potrebno je, da si ustvarimo kolikor mogoče domače nazive, a pri tem se ne smé sila delati jeziku in se ne smejo izvračati pojmi, zlasti kadar se gré za stare modrijane. Ni treba ravno vselej kovati novih besed, tudi stare lahko z rabo dobijo nov pomen; kjer pa ni najti primerne domačega izraza, ne vem, zakaj ne bi vzeli latinskega. Če so se drugi narodi okoristili z latinskimi zakladom, zakaj se ne bi tudi mi? Za zgoraj navedene, delomo sinonimne izraze Aristotelove, rabim te-le slovenske nazive Μορφή in εἶδος = oblika, lik; ἐνέργεια je pri Aristotelu nasprotna pojmu δόνησις in se v latinščini izraža za actus, actualitas. Pomeni namreč stanje stvarnosti pa tudi dejavnost; v nemškem: ἐνέργεια = Vollendung, Wirksamkeit, ἐντελέχεια = Vollendungszustand, Wirklichkeit Trendelenburg: ἐνέργεια magis ipsum rei actum, ἐντελέχεια statum ex actu exortum significat: ἐνέργεια in ipsa adhuc actione versatur, ἐντελέχεια contra ex actione in statu quodam acquievit, ut ἐντέλ. aliquanto ulterius processerit quam ἐνέργεια. Gl. Kappes, Lexicon. str. 27. V slovenščini bi morda bilo primerno za latinski actus, v kolikor pomeni stanje stvarnosti, vzeti dejanstvo, kar po Pleteršniku znači die Thatsache, a za Thatsache rabimo v pisavi navadno „dejstvo“. Latinsko actualis (Wirksamkeit) bi pa bilo primerno prevajati z dejavnost ali dejstvovanje za proces sam. Za grško entelechia je prikladna naša beseda stvarnost ali pasivno ostvarjanje in če se hoče izraziti resničnost bivanja: istinitost, bitnost. Hrvati imajo za energ. in entel. eno besedo „čin“. (Dr. A. Bauer, Opća metafizika . . . Zagreb, 1894, str. 42), a pri nas ne kaže te besede rabiti v tem pomenu, tudi je boljše vzeti za različni pomen besede actus tudi različne nazive. Če kdo najde primernejše izraze, naj se oglasi. „Kdor zna bolje, prosto mu je polje“.

Pis.

Pri pomenja: Morda bi kazalo porabiti za „actus“ staroslovenski izraz „dej“, ki pomenja isto. Torej: actus: dej, m.; actualitas: dejavnost; actuatio: dejstvovanje n; actuare: udejstviti, ostvariti.

Op. ur.

<sup>1)</sup> Τὸ γὰρ ἐν καὶ τὸ εἶναι: ἀπὸ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἢ ἐντελέχεια ἐστίν. De an. II. 1, 412b 8.

<sup>2)</sup> Metaph. VII, 7, 1032a 12.

Poslednje za pravo ni samostalen način postajanja, ker slučaja kot takega ni. Kako se torej vrši postajanje po umetnosti in kako po naravi? „Umetno postaja to, kar ima svoj lik v duši.“<sup>1)</sup> Umetnostni proizvodi imajo svoj določujoč princip izvan sebe, narava pa sama v sebi.<sup>2)</sup>

Kako nastane n. pr. hiša? Če bi lik t. j. bistvo hiše bilo že v stvari, v lesu in kamenju, tedaj bi hiša sama nastala. Toda to se ne dogaja, marveč hišo zgradi graditelj, ta pa deluje po zasnovani ideji in po stavbenih pravilih. Ta jih ima v umu. Torej tvorna hiša postane iz netvarne v umetnikovem umu, njen določujoč princip je „v drugem“, v duši umetnikovi in pred tvorno hišo samo. Na enak način pride ozdravljenje bolnika iz zdravja, ki je v zdravnikovem umu. Enako je tudi v naravi; razložek je le ta, da je v umetnosti bližnji določujoč princip v zavestnem mišljenju, v naravi je pa to določen tip, kar tu deluje, je gledé na lik istorodna narava, človeka n. pr. vodi človek.<sup>3)</sup> V naravi zatorej srečavamo sličen določujoč princip, kakor je umetnost v umetnostnih proizvodih.<sup>4)</sup> Hiša postane od hiše, toda ne tvarne (istovrstne), temveč idealne, človek pa postane od človeka, ne idealnega, temveč istovrstnega.

Tukaj smo prišli do točke, kjer lik kot bistvo prestopa v idealni red, toda stavek, da bistvo prihaja v reč od drugega že stvarnega bitja, nas opozarja na tretji izmed zgoraj naštetih vzrokov. To je tvorni vzrok (causa efficiens, τὸ κινητικόν ἔσθ' ἐν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως). Da si ne pretrgamo zveze, govoriti nam je sedaj o tvornem vzroku in gibanju, ki je vključeno v njegovem pojmu.

### 3. Tvorni vzrok in gibanje.

Pred vsem opozarjamo, da je med Aristotelovimi štirimi principi tvar popolnoma ločena za sebe, dočim se ostali trije (lik, tvorni vzrok, smoter) deloma krijejo in so med seboj v tesni zvezi. Tvorni vzrok je ono počelo, iz katerega izhaja postajanje. Postajanje (γένεσις) je po Aristotelu prehod iz možnosti v stvarnost, iz nebitja v bitje; kar je bilo prej le možno, sprejme sedaj konkreten lik, postane istinito. Nikakor ne smemo tega tvornega principa stavljati v tvar kot tako. To Aristotel odločno odklanja. Les ne dela sam postelje, ampak vzrok gibanja (postajanja) je iskati drugod, tvar sama sebe ne giblje. „Vse kar postaja, postaja od nečesa, iz nečesa in nekaj.“<sup>5)</sup> Delotvorna moč, s katero tvorni vzrok isto možnost pretvarja v stvarnost, more izhajati le iz aktualnega bitja — ἐξ ἐνεργείας ἢ δυνάμεις, tukaj seveda ima dynamis drug pomen, kakor poprej kot možnost, tu je ravno delotvornost, moč in ne samo možnost. Zato graja Aristotel stare modroslovce, ki so vse postajanje in gibanje izvajali iz pratvari, ki je nedoločeno, trpno, sprejemljivo

<sup>1)</sup> Ib. a 32.

<sup>2)</sup> ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. Metaph. XII. 3, 1070a 7.

<sup>3)</sup> καὶ ὅφ' οὗ ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγόμενη φύσις ἡ ἁμοιωθῆς. αὐτὴ δ' ἐν ἄλλῳ ἀνθρώπου γὰρ ἀνθρώπου γεννᾷ. Met. n. m.

<sup>4)</sup> De part. anim. I, 1.

<sup>5)</sup> Metaph. VII, 7.

počelo, prezrli so pa odličnejši, višji vzrok (*τὴν κυριωτέραν αἰτίαν*). Ker je princip gibanja le stvarno bistvo, stvarno je pa po liku, zato je lik bližnji princip gibanja, ne sam za sebe, ampak v kolikor dejanski določuje neko stvar. Aristotel nas še vrhu tega pouči, da le podstati (*substantiae*) morejo biti vzrok izprememb in gibanja. „Vsa bitja obstojé ali za sebe ali pa ne; prvo so podstati in zato so podstati vzroki vsega, ker brez podstati ni ne lastnosti ne gibanja.“<sup>1)</sup> Zelo važna točka je to, da vsi pojavi, vse izpremembe, kakovosti, delovanje in gibanje mora izvirati iz neke podstati kot trdnega temelja. Aristotelova pamet je tudi tu daleč od onega nezmisla, v katerega je zabredlo zlasti moderno empirično dušeslovje, ki pozna duševne pojave, predstave in psihično delovanje brez podstatne duše. (Höfding, Jerusalem, Jodl, Wundt i. dr.) Beseda „duša“ je k večjemu predstava ali pojem, v katerem zbiramo različne psihične pojave. Morda še pride čas, ko nas bodo mineralogi učili o lastnostih zlata brez zlata!

Ker reči v čutnem svetu spoznavamo po njih delovanju, zato obrača Aristotel glavno pozornost na postajanje in gibanje. Nauk o gibanju (postajanju) je za pravo središče celega nauka o veselstvu. Kot izhodišče celega dokazovanja o gibanju velja načelo: Karkoli se giblje (spreminja), se mora od drugega gibati. Kajpada Aristotel še ni poznal vseh zakonov, katere pozna današnja mehanika, a v tej točki uči soglasno z Aristotelom tudi današnja fizikalna veđa, da vsako gibanje pride od zunaj in da je gibanje v stvari le nekaj pritičnega (akcidentalnega).<sup>2)</sup> To sledi iz vztrajnosti stvari. Dvojno namreč stoji v izkustveni vedi kot trden aksiom: 1. nobeno telo ne more samo iz sebe prestopiti iz mirovanja v gibanje; 2. nobeno telo ni prvotno po svoji naravi v stanju gibanja.

Da nobena reč ne more sama sebe gibati, prihaja od tod, ker eno in isto ne more biti hkrati (istodobno in v istem oziru) v stanju možnosti in dejanstva. Ako bi pa nekaj gibalo samo sebe, bi bilo v možnosti, ker zagibati se more le to, kar ni v dejanskem gibanju. Vendar bi pa to isto že moralo imeti gibanje, ravno ker se giblje, torej bi z ozirom na gibanje bilo v stanju možnosti in dejanstva, kar je protislovno. Ako se torej tudi reče, da se nekaj samo giblje (n. pr. živo bitje ima princip gibanja v sebi, se torej samo giblje), je to umeti le tako, da eden del drugega giblje, a vselej in povsod mora posamezen atom dobiti gibanje od drugod. Iz tega načela pa prestopi Aristotel na važen stavek: V vrsti gibajočih in gibanih reči ne smemo iti v brezkončnost, marveč moramo priti do prvega gibajočega vzroka. Ako namreč ni prvega, najvišjega gibajočega vzroka, tedaj sploh ni gibanja, ker vsi srednji členi gibljejo le zato, ker imajo gibanje od prejšnjih členov. V mislih moramo vedno imeti, da Aristotel ne jemlje gibanja v onem ožjem pomenu, v katerem mi navadno rabimo besedo „gibanje“, marveč pri njem je gibanje toliko kot izpreminjanje,

<sup>1)</sup> Ἐπει δ' ἔστι τὰ μὲν κυριωτέρα τὰ δ' ὀ κυριωτέρα, οὐσαί ἐκείνα, καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἰτία ταῦτα, ὅτι τῶν οὐσῶν ἕνεκα οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. Met. XII, 5, 1071a.

<sup>2)</sup> Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Leipzig, 1898. Str. 28, 83. i. dr.



torej gibajoč vzrok = tvorni, presnavljajoči vzrok. Vzemimo celokupno vidno vesoljstvo v celoti, tu vidimo, da je vse stvarno, izpremenljivo, torej možno, in vendar je stvarno pred možnim, gibanje mora imeti stvarno bitje kot izhodišče, torej mora biti neko aktualno bitje prvi princip vsega gibanja in tvorjenja — *πρῶτον κινεῖν*.

Ako opazujemo neko bitje *A*, ki je sedaj v stanju gibanja t. j. presnavljanja ali tudi gibanja v lokalnem pomenu, vidimo, da ima bitje *A* svoje gibanje od drugega, n. pr. bitja *B*. Kako pa giblje bitje *B*? Ali daje bitju *B* gibanje iz lastne moči in narave, ali pa ima i samo svoje gibanje od tretjega bitja *C*. Ako je prvo, tedaj smo že prišli do prvega gibajočega vzroka, če pa drugo, tedaj se pri bitju *C* in vsakem naslednjem ponavlja isto vprašanje. Načelo zadostnega vzroka neizprosno zahteva, da kjer je gibano (v pasivnem zmislu), mora biti tudi gibajoče (v aktivnem zmislu). Ako je torej celokupno vesoljstvo (universum) gibano (motum), mora biti tudi aktivni gibajoči princip (primum movens non motum), ki daje gibanje vsemu, sam pa ni več pasivno giban od kakega drugega bitja.<sup>1)</sup> To je Aristotelov prvi dokaz za bivanje najvišjega vzroka, Boga.

Do sedaj smo od Aristotela zvedeli le to, da na dolgi lestvici gibanih in gibajočih bitij moramo priti do najvišjega gibajočega vzroka, ki daje gibanje vsemu drugemu. A to še ni vse. Prav s pomočjo gibanja pride Aristotel tudi do sklepa, da pravi gibajoči vzrok mora biti nad svetovno bitje, čisto stvarno bitje, brez primesi kake možnosti, če pa to, tedaj tudi netvarno, torej duh.

Začetkom 2. pogl. XI. knj. Metafizike Aristotel stavlja vprašanje, ali je poleg vidnih, čutnih, posameznih reči še kaj drugega, kar bi naj metafizika preiskovala, ali so marveč le vidne reči prava in edina bitja in torej edin predmet metafizičnega raziskovanja. Tudi tu najprej zavrača Platonove ideje, kakor bi poleg stvarnih podstati in nad njimi bile še nadčutne — ideje. Ako pa razven stvarnih reči ni ničesar, kje naj iščemo vzrok in princip rečem, če ne v stvari? Toda tvar kot taka dejanski ne bistvuje, ampak le v možnosti. Ako že res razven vidnih reči ni ničesar, tedaj je poprej lik prapočelo vsega, ne pa tvar. Toda lik je i sam minljiv, ker se reči podstatno in pritično (akcidentalno) izpreminjajo in ker mora v vsako bitje priti lik od nekega stvarnega bitja. Ako torej razven stvarnih reči ni ničesar, tedaj sploh ni jestva, ki bi v istini bivalo, ni večne, neminljive za sebe obstoječe podstati. Taka podmena je pa nespametna (*ἄστονον*) in zoper splošno prepričanje. Aristotel tudi tu opozarja na splošno mišljenje in soglasje starejših modrijanov. Vsi namreč najostroumnejši raziskovalci predpostavljajo in preiskujejo neki večni princip kot začetek in vzrok in sicer ga smatrajo za podstat. „Kako bi mogel še sploh biti kak red, če bi ne bilo nekega večnega, za sebe obstoječega, stalnega bitja?“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Phys. VIII, 10, 266b 28. Sploh govori o tem 7. in 8. knj. Phys. in v Metaf. 6. in 7. pogl. 12. knj. Primeri tudi: Dr. E. Rolfes, Die Gottesbeweise b. Thomas v. Aquin. Aristoteles. Köln, 1898. Str. 46—71.

<sup>2)</sup> Ἦός τ' ἄρ' ἔσται τὰς μὴ τινος ὄντος ἀίδιον καὶ χωριστὸν καὶ μένοντος; Met. XI, 2, 1060a 26.

Toda Aristotel očividno uči tudi večnost stvari in gibanja. Za ravnokar navedenim stavkom namreč omenja poteškočo, kako morejo iz enega in istega večnega, stvarnega principa izhajati minljiva in neminljiva bitja. To isto vprašanje obdeluje tudi v III. knjigi Metafizike in pride do sklepa, da ne more biti isti princip minljivim in neminljivim rečem, zato je poleg čisto stvarnega bitja, Boga, stavlja še drug sovečen princip, stvar. Vsako gibanje dalje predpostavlja gibljivo stvar in gibajoč vzrok. Gibljiva stvar je večna stvar, gibajoč vzrok je pa tudi večni, torej je i gibanje večno. Zdi se torej, da nas je Aristotel speljal na materialistično pot. Toda nikakor ne. Časovno večno gibanje pri Aristotelu nikakor ne izključuje, marveč predpostavlja nadsvetovno gibajoče bitje, ki je čista stvarnost. Nujnost takega bitja je neizogibna, ali se sprejme ali zavrže večnost gibanja in stvari. Teža tega dokaza ne tiči toliko v večnosti ali časovnosti gibanja in stvari, marveč zopet v pojmu stvarnosti in možnosti in pa v opredelbi bitja od sebe (ens a se) in bitja od drugega (ens ab alio). Vsako gibanje predpostavlja tvorni vzrok. Kar je z ozirom na gibanje trpno in možno, ne more biti bitje od sebe; ker je pa vse, kar je stvarno, trpno in možno z ozirom na svoj bitek in gibanje, mora torej poleg stvarnega sveta biti večnostvarno, nadsvetovno bitje. Tu si materializem ne more drugače pomagati, kakor s trdovratnim zanikanjem ali pa z meglenim „ignoramus“. Seveda negacija je jako prostorna jama, v katero se lahko pomeče, kar je komu neprilicno, toda nazadnje se i sam vdere vanjo z vsem svojim bahatim znanjem, z realnim svetom in lastnim osebkom vred; idealistični nihilizem je logični amen vsakega sestava, ki se ne opre na popolnoma stvarno jestvo. V Metafiziki (XII, pogl. 6.) omenja Aristotel starih fizikov, ki so na začetek stavili nek kaos, v katerem so bile pomešane vse stvari. Kako se je mogla — vpraša Aristotel — ta mešanica zagibati, kako iz nje razviti razne stvari s svojimi popolnostmi, če ni bilo nekega prvega tvornega vzroka? To isto zadeva tudi moderne materialiste. Če ti pripoznavajo le večno stvar in ji lasté večno gibanje, še s tem nikakor niso odstranili nujnosti stvarnega, nadsvetovnega bitja. Celokupna stvar je namreč po svojem bistvu trpna in možna, zato se nujno zahteva večni, stvarni tvorni vzrok in se torej mora dopustiti vsaj dualizem: dve večni vzporedni bitji, katerih eno je večna, tvorna in stvarna podstat, bitje od sebe, drugo pa trpno, sprejemljivo, bitje od drugega. Zato si celo Häckel mora pomagati z „atomska duša“.

V takem dualizmu je zastal Aristotel. Današnja izkustvena veda odklanja večno gibanje,<sup>1)</sup> takozvani Klavzijeve drugi glavni stavek njegove mehaničnogorkotne teorije, katerega sta Thomasson in Helmholtz raztegnila na vse vesoljstvo, kaže celo nemožnost večnega gibanja.

V 7. pogl. XII knj. Metaf. graja Aristotel tudi Speusippa in pitagorejce, ki so trdili, da najlepše in najboljše (vrhunec popolnosti) ni v začetku, opirajoč se na to, da v naravnem razvoju so sicer principi pravi vzroki, vendar pa nimajo vseh onih popolnosti, katere ima potem dovršeno bitje, ki je učinek

<sup>1)</sup> Du Bois-Reymond. n. m.

onih principov. Tako n. pr. je seme sicer vzrok z ozirom na rastlino, vendar se ne more trditi, da bi seme imelo v sebi že vse one popolnosti, katere ima pozneje rastlina. Ako ta navod (indukcijo) razširimo na vesoljstvo, dobimo evolucijonistično svetovno razlaganje. Zakaj se ne bi tudi vesoljstvo tako razvilo iz prativari kakor rastlina iz semena? Aristotel to odločno zavrača. Ako se že razvoj posameznih bitij prenese na vesoljstvo, sledi ravno nasprotno, kakor hoče evolucijonizem. Seme in tako vsaka stvar, ki je princip drugemu bitju, je iz drugih že popolnih bitij. Pred vsakim živalskim ali rastlinskim semenom je že dovršena žival ali rastlina, iz tega navoda torej za vesoljstvo sledi sklep: v začetku vsega postajanja in gibanja mora biti dovršeno, vsestransko popolno in stvarno bitje, v katerem koreninijo popolnosti vseh drugih bitij. „Iz vsega tega“ — sklepa Aristotel — „je torej jasno, da biva večna podstat, negibana, ločena od vidnega sveta.“<sup>1)</sup>

Dokazano je pa tudi (v mislih ima Phys. VIII, 10, 267 b), da ta podstat ne more imeti velikosti, marveč da je nedeljiva in neločljiva, giblje namreč v neizmernem času, zato ima neizmerno moč, kar pa ima neizmerno moč, ni omejeno.<sup>2)</sup>

Bistvo prvega vzroka mora biti prosto vsake trpnosti, izpremembe in možnosti, njegova bit je bistvovati.<sup>3)</sup> Prvo bitje mora biti tudi prosto vsake tvarnosti, je torej duh. Če bi namreč to bitje ne bilo duh, marveč tvarno, ali bi vsaj imelo nekaj tvarnega v sebi, tedaj bi bila v njem neka možnost; kar je pa možno, je nepopolno in predpostavlja nekaj stvarnega, po čemer ona možnost more preiti v stvarnost. Možnost sama po sebi se ne more nikdar ostvariti. Ako je torej v prvem bitju kaka možnost (kakor je n. pr. v panteističnem nezavestnem bitju), tedaj se mora postaviti tudi dejstvujoč princip, ki lahko ono možnost ostvari, sicer sploh ni možnost, potem bo pa ta dejstvujoč princip prvo bitje in ne ono. Ker torej v božanstvu ni nikakšne možnosti in tvarnosti, sledi iz tega nujno njegova duševnost, razumnost in druge popolnosti, o katerih izpregovorimo v naslednjem odstavku. Tukaj je le še treba opozoriti, da je zadnji gibajoči vzrok le eno bitje. „Negibano gibajoče prvo bitje je po pojmu in po številu eno.“<sup>4)</sup>

Tako nas je Aristotel z opazovanjem gibanja v končnih bitjih privedel do najvišjega vzroka, do večne, nadsvetovne, duševne podstati, ki je čista aktualnost. Tudi v končnih bitjih mora biti najprej nekaj stvarnega; stvar mora imeti istinito, realno bistvo in potem šele more delovati. Podstati v končnih bitjih so sicer istinite, toda ne iz sebe, ampak bit imajo od drugega. Prvo in neskončno bitje pa mora imeti iz sebe nespremenljivo bit in dejavnost. V končnih bitjih se delovanje in bivanje izpreminja, prvo bitje pa mora biti večno in nespremenljivo, zato je vsaka izprememba v čutnem svetu, sploh vsak sled biti spominja večnega bitja, katerega opredelba je, da je (Ego sum, qui sum).<sup>5)</sup> Tako je sodila grška pamet.

<sup>1)</sup> "Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀθάνατος καὶ ἀκίνητος καὶ χωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρηγμένων. Metaph. XII, 7, 1073a 3.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Δεῖ ἀρα εἶναι ἀρχὴν τῶν αἰσθητῶν ἢ οὐσία ἐνέργεια. Mat., XII, 6, 1071b 20.

<sup>4)</sup> Metaph. XII, 8, 1074a, 36.

<sup>5)</sup> Rolfes, Gottesbeweise 128.

#### 4. Načelo smotrenosti.

Četrty izmed zadnjih vzrokov, ki jih mora preiskovati metafizika, je smoter, ki je istoveten z dobrim, „to namreč je svrha in cilj vsega postajanja in gibanja.“<sup>1)</sup> Ta princip nam odpira širono polje Aristotelove teleologije in tu srečavamo važne probleme, ki zasegajo v jedro celega sestava. Kakorkoli važen in značilen je nauk o stvari in liku, o gibanju in vzroku gibanja, vendar nad vsem prevladuje ideja smotrenosti in sicer v vseh delih Aristotelovega modroslovja: v metafiziki in fiziki, v psihologiji in zoologiji, etiki in politiki. Smotrenost je ona ideja, ki spaja Aristotelovo svetovno naziranje v enoto.<sup>2)</sup>

Zveza med gibanjem in smotrom čini za pravo naravo reči, a prvo je podrejeno drugemu. Z ozirom na gibanje je smoter to, v čemer gibanje preneha, ker je dospelo do točke, na katero je bilo naravnano. Zato se pravi, da je smoter ali cilj nasproti tvornemu vzroku, iz tega namreč gibanje izhaja, v onem se konča. Ker se pa smoter prišteva med vzroke, mora nekako vplivati na delovanje in torej biti v nekem zmislu že v začetku gibanja, ker le tako more vplivati na dejanje, dasi se stvarno doseže šele ob koncu delovanja. V kolikor je smoter že v začetku gibanja, zavzema prvo in najodličnejše mesto, celo pred tvornim vzrokom, ker smoter je ono, kar je tvorni vzrok nagnilo k delovanju, zaradi česar deluje. Naj nam Aristotel stvar pojasni z vzgledom. Umetnik hoče n. pr. napraviti kip. V ta namen je seveda potrebno, da se loti dela. Umetnik je tvorni vzrok, njegovo delovanje je gibanje t. j. prehod kipa iz možnosti v stvarnost; kip sam, ki ga hoče narediti, je smoter, na katerega meri delovanje, ki bo prenehalo, kadar bo kip gotov. Toda kako more umetnik uravnati svoje delovanje, če že v začetku nima kipa pred očmi? Preden torej začne delovati, že mora biti kip navzoč v ideji umetnikovi in po njem umetnik določi način delovanja.

Oglejmo si še nekoliko natančneje ta smoter v navedenem vzgledu. Kaj hoče umetnik izvesti? Ostvariti hoče kip, v stvari hoče upodobiti določen lik. Smoter je torej v najožji zvezi z likom, da, istoveten ž njim, zato Aristotel pravi: „Štirje so vzroki . . . zaradi česar kot smoter in pa pojem bistva (lik); to pa se mora očitvidno smatratir kot eno.“<sup>3)</sup> To isto trdi v Metafiziki, naštevajoč imenovane štiri vzroke (Met. VIII, 4, 1044b). Iz tega sledi vrlo važen nauk: ostvarjenje lika, oziroma bistva reči, je ono, zaradi česar se vrši gibanje in delovanje. Kjerkoli je torej gibanje in delovanje, tam je neka težnja po stvarnosti, ostvarjenje bistva, zmagovanje lika nad nelikom, in vsako bitje, ko doseže polnost svoje bitnosti, doseže s tem svojo popolnost. Še več! Ako je smoter to, na kar je naravnano delovanje, ako je ostvarjenje lika tudi popolnost bitja, tedaj je pač smoter istoveten z dobrim.

<sup>1)</sup> Τετάρτην δὲ (φαινὴν) τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν τῆς πράξεως (gibajočemu vzroku), τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰ γὰρ τὸ τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τούτ' ἐστίν). Metaph. I, 3, 983a 31.

<sup>2)</sup> Nik. Kauffmann, Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung für die Gegenwart. II. Aufl. Paderborn 1893, str. 5.

<sup>3)</sup> De anim. gen. I, 1; III, 319.

Pojem dobrega in popolnosti se torej krije s pojmom smotra; le kar je dobro in popolno, je vredno, da se pridobi in da se zaradi njega prične delovanje. „Vse, kar je dobro samo po sebi in po svoji naravi, je smoter, in kot tako vzrok, ker zaradi njega postaja in je vse.“<sup>1)</sup> S tem se popolnoma strinja znana Aristotelova opredelba dobrega, ki nam jo podaja v začetku Nikomahove Etike: „Dobro je, po čemer vse teži“ (*τὸ πᾶν τ' ἐπείττει*).<sup>2)</sup> Formalni razlog, zakaj smoter gane tvorni vzrok k delovanju, je ravno dobrost, ki je v smotru.

Zdravnik n. pr. zdravi bolnika. Bolnikovo zdravje je že nekako v umu zdravnikovem in je povod, da se zdravnik odloči za gotovo delovanje. Zakaj? Zato, ker je zdravje nekaj dobrega, popolnega, boljše kakor bolezen. Ker je smoter v nekem zmislu prvi med vzroki, vzročno moč pa ima po dobroti, zatorej je utemeljeno Aristotelovo načelo: „Dobro je v vsem v največji meri vzrok.“<sup>3)</sup> Zato tudi graja nekatere modroslovce, ker so dobro (in zlo) izključili izmed principov, ko je vendar dobro najbolj vzrok. Drugi, ki so dobro priznali kot princip, so zagrešili v tem, da niso razložili, v kakem zmislu je dobro princip, ali kot smoter, ali kot gibajoč princip, ali kot lik. V kakem zmislu si Aristotel misli dobro kot princip, je iz doslej povedanega jasno.

Rekli smo, da se pri Aristotelu lik in smoter krijeta; ker je pa lik ravno stvarno bistvo reči, smoter pa ob enem dober, sledi dalje, da je stvarnost, aktualnost, sploh realno bivanje nekaj dobrega, po čemer po pravici vse teži. Kolika razdalja je zopet tu med Aristotelom pa med današnjim nihilističnim pesimizmom, ki proklinja vsako eksistenco in stavlja kot cilj vsega razvoja, presnavljanja in delovanja — splošno uničenje!

Doslej smo označili ostvarjenje lika kot smoter gibanja in postajanja, a s tem še pojem Aristotelove smotrenosti nikakor ni izčrpljen.

Ali je ostvarjenje lika (bistva reči) res že nasploh zadnji smoter? Na to nam Aristotel odgovori (Phys. II, 9) s tem-le vzgledom: Nekdo n. pr. dela sekira ali žago (*ὁ πρίων*). Kaj je smoter njegovega delovanja, ali bolje, postajanja v tem slučaju? Očividno to, da napravi žago ali sekira, t. j. da ostvari bistvo te reči. Zakaj pa mora sekira ali žaga biti ravno iz trdega železa? Zato, da bo mogla sekati ali žagati. Torej bistvo reči določuje zopet nekaj drugo in na to je kot smoter naravnano bistvo samo. Kaj je to? Dejavnost, razvijanje moči, ki koreninijo v bistvu samem. Stvar torej doseže svojo popolnost takrat, kadar razvije svoje zmožnosti, kadar delujejo njene moči, tedaj je stvar v polnosti svoje aktualnosti. Potemtakem so stvarna bistva nekaki klini v dolgi lestvici naravnega postajanja.

Ker je bistvo reči bližnja svrha postajanja in je ostvarjeno bistvo zopet klica nadaljnega smotrenega delovanja, je jasno, da je po Aristotelu zakon smotrenosti *st v a r e m i m a n e n t e n*.<sup>4)</sup> S tem dobijo stvari v vidnem svetu pravo vrednost in delotvorno moč. Princip: popolnost bitja je razvijanje

<sup>1)</sup> Metaph. III, 2, 996a 25.

<sup>2)</sup> Eth. Nic. I, 1094a 3.

<sup>3)</sup> Καίτοι ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή. Met. XII, 10, 1075a 37.

<sup>4)</sup> Filkuka, n. d. str. 54.

njegovih moči, usposablja peripatetično modroslovje, da postane zanesljiv temelj vsakršnemu napredku, in ta princip mu daje životvorno moč.

Toda če ima vsako bitje svoj lasten, imanenten smoter in vsled neke notranje nujnosti teži razviti in spopolniti svoje bistvo, ali si ne stojé potem nasproti smotri raznih samostojnih bitij? Ali ne postane potem v vesoljstvu vsesplošen boj med raznimi smotri, pravcati „boj za obstanek?“ Ali se še more potem govoriti o redu in enoti v vesoljstvu kot celoti? Aristotel nas o tem takole pouči: stvari težeč in dosežajoč svojo popolnost vsled imanentne smotrenosti, služijo s tem ob enem celoti; posamezni smotri so zvezani ter urejeni med seboj in vsi skupaj podrejeni enemu najvišjemu smotru.

Važen in poučen je v tem oziru začetek 10. pogl. 12. knj. Metafizike, zatorej ga tu podamo v prevodu in k posameznim točkam dostavimo nekatera pojasnila. — „Preiskovati je še“, pravi Aristotel, „kako ima celotna narava dobro in najboljše (kako teži po skupnem in enotnem smotru), ali kot nekaj, kar je ločeno in samo za sebe obstoječe, ali pa kakor red (imanentno), ali pa obojno, kakor je n. pr. v vojski. Dobro namreč (t. j. smoter) je v redu in v vodju, pa veliko bolj v vodju. Ni namreč vodja od reda (postavljen, odvisen), marveč red je po njem. Vse je nekako urejeno, toda ne enako, i ribe i ptice i rastline. Ni pa tako, kakor da bi drugo z drugim ne imelo nič (opraviti), marveč ima. Na eno namreč (kot središče) je vse naravnano. Toda kakor je v hiši svobodnim osebam najmanj prosto delati, kar se jim poljubi, marveč vse ali večinoma jim je določeno, dočim sužnji in živali imajo malo opraviti s splošnim in marsikaj lahko delajo, kar jim slučajno pride pod roke, tako deluje kot princip vsakega bitja lastna narava, vse pa mora priti v soglasje in še marsikaj je takega, v čemer vse sodeluje za splošni smoter.“

Glavna misel tega odstavka je ta-le: Celo naravo preveva zakon smotrenosti t. j. celokupna narava teži po dobrem in svojem najvišjem spopolnjenju. Dasi so težnje bitij mnogovrstne kakor bitja sama, vendar je vse naravnano na eno kot središče. Vpraša se pa, kako se nahaja „najboljše“ t. j. najvišji smoter v vesoljstvu? Na trojni način je to mogoče, kakor opaža Schwegler v svojem komentarju k dotičnemu mestu (str. 287): 1. ali je to posebno, nadsežno bitje, samo za sebe, izvun vesoljstva, ločeno in različno od sveta in narave; 2. ali je pa to le vse vesoljstvo imanentno prešinjajoč red in skladnost; 3. ali je pa hkrati obojno.<sup>1</sup> Poslednja je misel Aristotelova. Primera z vojsko nam celo stvar prav nazorno pojasni. V vojski ima vsak posamezen vojak določeno mesto in opravilo, vendar si zato različna opravila mnogih vojakov niso v navskrižju, temveč vsak posamezen vojak, izpolnjujoč svojo lastno nalogo, služi ob enem skupnemu namenu; red preveva celo vojsko in posamezne smotre veže v skladno enotnost. Red je torej vojski imanenten, toda ta red določuje vojskovodja, ki ima pred očmi

<sup>1</sup> Prim. Kauffmann, n. d. str. 82.

določen načrt in namen n. pr. zmago. Ta smoter je izven vojske, ker je v umu vojskovodje, a je vendar tudi vojski imanenten, ker ji je imanenten red in razpored, ki izhaja iz vodje in celo vojsko naravnava na njegov smoter.

Enako je tudi v naravi. Tudi tu ima vsako posamezno bitje svoj poseben namen, a kot člen celote služi ob enem skupnemu smotru, ker je podvrženo redu, ki preveva celo vesoljstvo, nad vesoljstvom pa stoji liki vodja neko enotno, nadsežno bitje, različno od imanentnega reda. Potemtakem moramo pri Aristotelu razločevati dvojni smoter, bližnji in zadnji, kar tudi često sam izrečno poudarja. Bližnji smoter vsakega bitja je njega lastno spopolnjenje, zadnji smoter, kateremu so podrejeni vsi drugi, je pa oni, po katerem teži celotno vesoljstvo. Ta smoter je sicer izven vesoljstva, vendar mu je imanenten v tem zmislu, ker je težnja po njem vsajena v notranje bistvo vsake reči. Ker je smotrenost rečem imanentna, sta oba smotra v tako tesni zvezi, da bitje izpolnjujoč svoj bližnji namen t. j. vsestransko ostvarjenje in spopolnjenje svojega lastnega bistva, deluje s tem že tudi za zadnji smoter, in težeč po zadnjem smotru, dosega s tem tudi svoj lastni smoter.

S tem dobé stvari pravo vrednost in to načelo blagodejno vpliva na raziskovanje naravnih zakonov, ker vsak še tako neznatni pojav v vesoljstvu ima svoj pomen za celoto, ker narava ničesar zastonj ne dela. Ko bi se to načelo vselej vpoštevalo, bi izginilo marsikatero nasprotje in nespoznanje med naravoslovci, modroslovci in bogoslovci. Če modroslovec ali bogoslovec obračata svojo pozornost v prvi vrsti na najvišji vzrok in smoter, gleda ju naravoslovec s sovražnim očesom, češ, da prezirata naravne zakone in odrekata vrednost naravnim rečem. In nasprotno, ker naravoslovec s svojimi sredstvi zasleduje le naravne zakone, se modroslovcu in bogoslovcu rad vzbudi sum, da hoče odstraniti nadsvetovno bitje. Zlasti se to lahko opaža v razlaganju Mojzesovega šestodnevja in naravoslovnega razlaganja o postanku in razvoju svetovja. Vsled iste pomote se dalje stavljata v nasprotje naravni in nadnaravni red, razum in razodetje, cerkev in naravni napredek i. t. d.

Prav v tem načelu se zopet kaže značaj peripatetičnega modroslovja, ki povsod skuša oblažiti in zblížati nasprotstva ter dobre elemente spraviti v skladnost. Na ta način je Aristotel tudi srečno pogodil pravo razmerje med posameznim in splošnim, svetom in božanstvom ter se z ene strani izognil panteizmu, z druge pa pretiranemu transcendentalizmu Platonovih idej.

Še na eno točko se moramo ozreti v odstavku, ki smo ga povzeli iz 10. pogl. XII. knj. Metaf. Primera z družinskim redom nas opozarja, da niso vsa bitja v enaki zvezi z vesoljnim smotrom. Kakor v hiši sužnji (in tem Aristotel vzporeja živali!) opravljajo nižja opravila, katere slučaj nanese, dočim so svobodne osebe v ožji zvezi z družinskim redom in smotrom, zato jim je tudi natančneje določen red. Iz tega sledi: kolikor popolnejše je katero bitje, toliko bližje je skupnemu, zadnjemu smotru, toliko popolnejše v njem vlada zakon smotrenosti. Potemtakem nižja bitja služijo višjim kot sredstva in v tem je za pravo njihov pomen. Iz tega pa lahko sledijo ne-

varne posledice, katere so potem v nasprotju s smotrenim načelom samim. Ravno napačna naobračba smotrenosti je Aristotela zapeljala, da zagovarja in odobrava sužnost. V človeški družbi morajo namreč ljudje biti drug drugemu podrejeni, če pa ima nižji svoj bitek (Existenz) le v tem, da služi višjemu, torej so nižji ljudje brezpravni sužnji, ki so le zato, da služijo višjim.<sup>1)</sup> Na isti način je Aristotel tudi posameznika vtopil v splošnosti, v državi.

Slišali smo začetkom istega 10. pogl., da je najvišji smoter hkrati najvišje dobro in kot tako predmet težnja; to teženje je stvarnem imanentno, dočim je najvišje dobro samo, kakor smo slišali, izvun vesoljstva. Bistvuje torej najvišje dobro, ki nekako privlači k sebi vse reči in ni nekaj, kar se šele mora proizvesti (v zmislu evolucionizma), marveč je že, je nespremenljivo stvarna, absolutno popolna podstat, katere druge reči hočejo postati nekako deležne. Rekli smo prej, da se prvotno javlja smotrenost v tem, da bitje teži po vsestranski realizaciji svojega bistva in to je, sklepamo, razlog, da vsa bitja težé po najvišjem, najstvarnejšem, absolutno popolnem bitju in je vsem stvarnem globoko zasajen neki horror vacui, horror nihili — strah pred uničenjem. Zatorej je aktualnost tolike važnosti v Aristotelovem modroslovju. Ali pa v modernem modroslovju ne izvira praznota; skeptični nihilizem in grozota splošnega uničenja odtod, ker se trdovratno zanika ono bitje, ki je Aristotelu bilo ἀριστον καθ' αὐτό, „dobro samo po sebi“, najvišji predmet težnja, najaktualnejše bitje?

Kakor torej vse gibanje izvira iz prvega, najvišjega gibajočega vzroka, tako zopet vsa bitja težé nazaj po njem kot svojem najvišjem vzroku.

### 5. Smoter in lik kot umstveni (inteligibilni) princip.

Povzemimo zopet nauk Aristotelov, da smoter, ker se prišteva vzroku, mora biti že v začetku gibanja in delovanja, ker le tako se mu more pripisovati vzročna moč. Kako je v umetnem delovanju smoter že v začetku gibanja, nam je Aristotel pokazal z vzgledom umetnika, ki dela kip, in zdravnika, ki zdravi bolnika. Tu je namreč smoter v začetku gibanja navzoč v ideji umetnikovi, torej kot idealni princip. Kako je pa v naravi? Aristotel pravi: „Kakor razum deluje zaradi nečesa, istotako tudi narava, in to je njen cilj.“<sup>2)</sup> Kjerkoli je pa smotrenost, tam mora biti tudi razumnost kot reditelj. Toda narava kot taka nima spoznalnosti in rabsodnosti, zatorej se vpraša: Ali vlada zares tudi v zunanji naravi zakon smotrenosti in odkod izvira smotrenost v nerazumni naravi? Aristotel odločno poudarja smotrenost v zunanji naravi, zlasti proti koncu II. knj. Fizike. Kar se redno in stalno vrši, ne more biti delo slepega slučaja, marveč razumnega vzroka. „Slučaj“ je v tem, kar se ne godi vedno in redno, marveč le tu in tam iz nepoznanega vzroka. V naravi pa opažamo redno delujoče moči, ki proizvajajo svoje

<sup>1)</sup> Eucken, Die Methode der Aristotel. Forschung, Str. 120.

<sup>2)</sup> Ὡσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἐνεκα τοῦ ποιῆσαι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτῆς τέλος. De an. II, 4, 416b 16.



učinke ne le od slučaja do slučaja, temveč, če že ne vselej in povsod, vsaj z malimi izjemami stalne učinke, zlasti v živalstvu in rastlinstvu prikladne organizmu. Tudi se ne more reči, da bi sedanji red v naravi bil nastal le vsled dolgotrajnega slepega mešanja, v katerem bi se združilo in ohranilo, kar skupaj sodi, ostalo pa propadlo. (Phys. II, 8). Če bi bilo tako, bi morali v naravi temu najti sledove, a v resnici nikjer ne najdemo poleg tisoč neprikladnih organizmov enega prikladnega, dočim ostali izginejo, marveč nasprotno, poleg tisoč pravih organizmov komaj po eden spaček, ki ni zmožen življenja. Izkustvo nas torej uči — potem indukcije, — da red in smotrenost v naravi ni posledek slučaja in slepih mehaničnih sil, marveč v naravi delujoče moči so že po svojem bistvu naravnane, da proizvajajo določene in pravilne učinke, smotrenost se ne javlja le v proizvodih, temveč je skrita že v delujočih silah. Zatorej ni samo smotrenost in prikladnost v naravi, marveč v naravi je tudi težnja po smotrenosti. Opravičeno je torej načelo: „Kakor deluje razum zaradi nečesa, tako tudi narava.“ Narava še celo prekaša umetnost, ker ta kaj lahko zgreši svoj smoter, narava pa deluje nujno po zakonu smotrenosti. Umetno delovanje je le neko posnemanje narave.

Ako se pa v naravi javlja smotrenost in red, kje je tedaj razum, ki je to uredil? Ker si narava sama (izvzemši človeka) ne more izbrati in določiti smotra, torej mora biti urejujoč razum izvun narave. Zato Aristotel hvali Anaksagora, ki je prvi prišel na misel, da princip svetovnega reda mora biti neki razum, graja ga pa, ker je delokrog temu razumu preveč omejil in ga vzel na pomoč le takrat, ko so mu drugi vzroki odrekli službo v pojašnjavanju svetovnega reda.<sup>1)</sup> Aristotelov sestav se nam zato javlja kot težnja, vzrok in smoter čutnim rečem najti v umstvenem redu. Ker smoter povsod nastopa kot določujoč in urejujoč princip, zato se javljajo povsod zakoni in sta torej smotrenost in pa razumnost dva neločljiva pojma. Ker se pa smoter in lik stikata in, kakor smo slišali, lik pride od drugod v stvar, torej je bistvo reči že bilo nekako predodločeno, še preden je stvar sama postala. Tako nam tudi lik stopa pred oči kot idealni, umstveni princip. V umetnostnih izdelkih je jasno, da je smoter in lik poprej v umu; ker je pa v naravi ravno tako, kakor v umetnosti, torej moramo i tu lik in smoter smatrati kot idealni princip. Neposredno je seveda lik poprej v drugi istovrstni stvari, toda nekje vendar moramo priti do razuma, ker narava kot taka ga nima. Torej pred vsemi stvarnimi procesi moramo, če že ne časovno (ker je po Aristotelu gibanje večno), vsekako pa ontologično staviti neki razum, v katerem so liki jedro obseženi vsi liki in smotri. To nam potrjuje tudi Aristotelov naziv λόγος, ki pomeni splošni pojem, v katerem je izraženo bistvo reči, pomeni pa tudi bistvo samo in se vzporedno rabi z izrazi: οὐσία, εἶδος i. t. d. Beseda λόγος naposled pomeni tudi razum sam. Ako torej Aristotel s tem istim izrazom označuje tudi lik in smoter, ga pač nedvomno označuje kot umstveni princip. Sedaj razumemo, zakaj Aristotel

<sup>1)</sup> Metaph. I, 3, 985a 18.

varne posledice, katere so potem v nasprotju s smotrenim načelom samim. Ravno napačna naobračba smotrenosti je Aristotela zapeljala, da zagovarja in odobrava sužnost. V človeški družbi morajo namreč ljudje biti drug drugemu podrejeni, če pa ima nižji svoj bitek (Existenz) le v tem, da služi višjemu, torej so nižji ljudje brezpravni sužnji, ki so le zato, da služijo višjim.<sup>1)</sup> Na isti način je Aristotel tudi posameznika vtopil v splošnosti, v državi.

Slišali smo začetkom istega 10. pogl., da je najvišji smoter hkrati najvišje dobro in kot tako predmet težnja; to teženje je stvarno imanentno, dočim je najvišje dobro samo, kakor smo slišali, izvan vesoljstva. Bistvuje torej najvišje dobro, ki nekako privlači k sebi vse reči in ni nekaj, kar se šele mora proizvesti (v zmyslu evolucionizma), marveč je že, je nespremenljivo stvarna, absolutno popolna podstat, katere druge reči hočejo postati nekako deležne. Rekli smo prej, da se prvotno javlja smotrenost v tem, da bitje teži po vsestranski realizaciji svojega bistva in to je, sklepamo, razlog, da vsa bitja težé po najvišjem, najstvarnejšem, absolutno popolnem bitju in je vsem stvarno globoko zasajen neki horror vacui, horror nihili — strah pred uničenjem. Zatorej je aktualnost tolike važnosti v Aristotelovem modroslovju. Ali pa v modernem modroslovju ne izvira praznosta; skeptični nihilizem in grozota splošnega uničenja odtod, ker se trdovratno zanika ono bitje, ki je Aristotelu bilo *ἄριστον καθ' αὐτό*, „dobro samo po sebi“, najvišji predmet teženja, najaktualnejše bitje?

Kakor torej vse gibanje izvira iz prvega, najvišjega gibajočega vzroka, tako zopet vsa bitja težé nazaj po njem kot svojem najvišjem vzroku.

### 5. Smoter in lik kot umstveni (inteligibilni) princip.

Povzemimo zopet nauk Aristotelov, da smoter, ker se prišteva vzroku, mora biti že v začetku gibanja in delovanja, ker le tako se mu more pripisovati vzročna moč. Kako je v umetnem delovanju smoter že v začetku gibanja, nam je Aristotel pokazal z vzgledom umetnika, ki dela kip, in zdravnika, ki zdravi bolnika. Tu je namreč smoter v začetku gibanja navzoč v ideji umetnikovi, torej kot idealni princip. Kako je pa v naravi? Aristotel pravi: „Kakor razum deluje zaradi nečesa, istotako tudi narava, in to je njen cilj.“<sup>2)</sup> Kjerkoli je pa smotrenost, tam mora biti tudi razumnost kot reditelj. Toda narava kot taka nima spoznalnosti in razsodnosti, zatorej se vpraša: Ali vlada zares tudi v zunanji naravi zakon smotrenosti in odkod izvira smotrenost v nerazumni naravi? Aristotel odločno poudarja smotrenost v zunanji naravi, zlasti proti koncu II. knj. Fizike. Kar se redno in stalno vrši, ne more biti delo slepega slučaja, marveč razumnega vzroka. „Slučaj“ je v tem, kar se ne godi vedno in redno, marveč le tu in tam iz nepoznanega vzroka. V naravi pa opazamo redno delujoče moči, ki proizvajajo svoje

<sup>1)</sup> Eucken, Die Methode der Aristotel. Forschung. Str. 120.

<sup>2)</sup> Ὅσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἐνεκα τοῦ ποιεῖν τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος. De an. II, 4, 416b 16.

učinke ne le od slučaja do slučaja, temveč, če že ne vselej in povsod, vsaj z malimi izjemami stalne učinke, zlasti v živalstvu in rastlinstvu prikladne organizmu. Tudi se ne more reči, da bi sedanji red v naravi bil nastal le vsled dolgotrajnega slepega mešanja, v katerem bi se združilo in ohranilo, kar skupaj sodi, ostalo pa propadlo. (Phys. II, 8). Če bi bilo tako, bi morali v naravi temu najti sledove, a v resnici nikjer ne najdemo poleg tisoč neprikladnih organizmov enega prikladnega, dočim ostali izginejo, marveč nasprotno, poleg tisoč pravilnih organizmov komaj po eden spaček, ki ni zmožen življenja. Izkustvo nas torej uči — potem indukcije, — da red in smotrenost v naravi ni posledek slučaja in slepih mehaničnih sil, marveč v naravi delujoče moči so že po svojem bistvu naravnane, da proizvajajo določene in pravilne učinke, smotrenost se ne javlja le v proizvodih, temveč je skrita že v delujočih silah. Zatorej ni samo smotrenost in prikladnost v naravi, marveč v naravi je tudi težnja po smotrenosti. Opravičeno je torej načelo: „Kakor deluje razum zaradi nečesa, tako tudi narava.“ Narava še celo prekaša umetnost, ker ta kaj lahko zgreši svoj smoter, narava pa deluje nujno po zakonu smotrenosti. Umetno delovanje je le neko posnemanje narave.

Ako se pa v naravi javlja smotrenost in red, kje je tedaj razum, ki je to uredil? Ker si narava sama (izvzemši človeka) ne more izbrati in določiti smotra, torej mora biti urejujoč razum izvan narave. Zato Aristotel hvali Anaksagora, ki je prvi prišel na misel, da princip svetovnega reda mora biti neki razum, graja ga pa, ker je delokrog temu razumu preveč omejil in ga vzel na pomoč le takrat, ko so mu drugi vzroki odrekli službo v pojašnjevanju svetovnega reda.<sup>1)</sup> Aristotelov sestav se nam zato javlja kot težnja, vzrok in smoter čutnim rečem najti v umstvenem redu. Ker smoter povsod nastopa kot določujoč in urejujoč princip, zato se javljajo povsod zakoni in sta torej smotrenost in pa razumnost dva neločljiva pojma. Ker se pa smoter in lik stikata in, kakor smo slišali, lik pride od drugod v stvar, torej je bistvo reči že bilo nekako predodloženo, še preden je stvar sama postala. Tako nam tudi lik stopa pred oči kot idealni, umstveni princip. V umetnostnih izdelkih je jasno, da je smoter in lik poprej v umu; ker je pa v naravi ravno tako, kakor v umetnosti, torej moramo i tu lik in smoter smatrati kot idealni princip. Neposredno je seveda lik poprej v drugi istovrstni stvari, toda nekje vendar moramo priti do razuma, ker narava kot taka ga nima. Torej pred vsemi tvarnimi procesi moramo, če že ne časovno (ker je po Aristotelu gibanje večno), vsekako pa ontologično postaviti neki razum, v katerem so liki jedro obseženi vsi liki in smotri. To nam potrjuje tudi Aristotelov naziv λόγος, ki pomeni splošni pojem, v katerem je izraženo bistvo reči, pomeni pa tudi bistvo samo in se vzporedno rabi z izrazi: οὐσία, εἶδος i. t. d. Beseda λόγος naposled pomeni tudi razum sam. Ako torej Aristotel s tem istim izrazom označuje tudi lik in smoter, ga pač nedvomno označuje kot umstveni princip. Sedaj razumemo, zakaj Aristotel

<sup>1)</sup> Metaph. I, 3, 985a 18.

pravi, da lik, bistvo ne postaja, da je torej večno.<sup>1)</sup> V mislih ima pratvar in pralik, ker se krčevito drži večnega gibanja. A na istem mestu pravi, da se vse spreminja in sicer od nečesa (z ozirom na pratvar in pralik), od prvega gibajočega vzroka, spreminja se nekaj, namreč tvar in v nekaj, v lik. Torej tudi tu ima lik svoje ozadje v razumu. Od tod tudi nekoliko nenavaden izraz za opredelbo bistva: τὸ τί ἦν εἶναι; pomožni glagol v polpreteklem času z nedoločnikom nam izraža neki način bistvovanja, preden je stvar sama postala, v kateri je sedaj bistvo ostvarjeno.

Tako nas je Aristotel privedel prav blizu Platonovih idej s tem razločkom, da lika ne smatra kot sobstva za sebe, marveč ga stavlja v najvišji razum, ki kot prvi motor stoji na prapočetku vsega stvarstva. Obenem pa vidimo, da sta se tu realni in idealni (umstveni) red tesno zblížala. Čujmo še izjavo Aristotelovo o razmerju med resnico (kot umstvenim načelom) in jestvom (kot objektivno-realnim počelom): „V največji meri je lastno kako svojstvo onemu, od katerega izhaja dotično svojstvo tudi za druga bitja, tako je n. pr. ogenj najbolj topel, ker je vzrok toplote v drugih bitjih. Tako mora v najvišji meri biti resnično to, kar je razlog, da je resnično vse naslednje. Zato morajo biti nujno vselej najbolj resnični principi večno bivačega bitja (pri Aristotelu množina), ker niso resnično le včasih (ποτέ) in nimajo svoje biti od drugega, ampak vse drugo od njih, zatorej kolikor ima katero bitje jestva, toliko ima tudi resnice.“<sup>2)</sup> Ako je torej resnica sorazmerna z jestvom in bistvovanjem, je torej najstvarnejše in najpopolnejše bitje tudi najvišja resnica. Da v navedenem odstavku Aristotel govori o najvišjem vzroku, ki je najstvarnejše in enotno bitje, je razvidno iz tega, ker je samo od sebe in daje bit vsemu drugemu. V grškem je pa množina menda radi tega, ker je najvišje bitje na različne načine vzrok vsemu drugemu.

Doslej smo razmotrovali umstveni princip sploh in prišli do najvišje resnice, oglejmo si še sedaj kratko, kako nas Aristotel privede do istega rezultata po poti našega mišljenja in teženja. V 7. pogl. XII. knj. Metaf. Aristotel hoče pokazati, kako izhaja gibanje od najvišjega gibajočega negibanega vzroka. Kjerkoli se vrši gibanje, je gibajoče bitje tudi gibano od nekega prejšnjega. Le v samem začetku gibanja je drugače. Prvi gibajoči vzrok samo giblje in ni giban, gibanje daje najbližjemu bitju (po Aristotelu najvišje nebo), ki je torej gibano in obenem gibajoče, ker priobčuje sprejeto gibanje vsem drugim bitjem. Ali pa imamo kje vsaj naliko (analogijo), kjer bi nekaj gibalo in ne bilo gibano? Da! — „Poželjivo in spoznatno giblje negibano (τὸ ὁρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν, appetibile et cognoscibile), to je pa v prvinah istovetno.“<sup>3)</sup> Spoznatni predmet namreč določuje (giblje) razum (νοῦς ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται). Naše mišljenje je namreč odvisno od predmeta, ako torej spoznavamo neko stvar, je ta kot gibajoč princip, naš razum pa gibano t. j. odvisen od predmeta. Slično je v teženju, bodisi v čutnem, bodisi razumnem

<sup>1)</sup> Metaph. XII, 3, 1069b 35.

<sup>2)</sup> Metaph. II (A ἑλαττον) 1, 993b 24—31.

<sup>3)</sup> Metaph. XII, 7, 1072a 26.

(hotenju), predmet nekako privlači in določuje naše hotenje in je kot tak negibljev. Toda v spoznanju in hotenju gremo od predmeta do predmeta do najvišjih principov in tako moramo priti do najvišjega inteligibilnega predmeta, v hotenju pa do najvišjega dobrega. V zunanjem svetu so različne stopinje bitij, katerim jestvo pripada v večji ali manjši meri, istotako so gledé na druge popolnosti višje in nižje stopinje.

Stopinji jestva pa odgovarja stopinja resnice v umstvenem redu, dobrost in popolnost bitja pa z ozirom na svojo stopinjo privlači težavno zmožnost. Kjer je pa med stvarmi dobro in boljše, tamkaj mora biti tudi najboljše.<sup>1)</sup> Tako torej sklepčni člen v redu spoznavanja in teženja mora biti najvišja resnica in najvišje dobro. Toda razumno teženje ali hotenje ima svoj začetek v spoznanju — ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις — po znanem izreku: Ignoti nulla cupido, iz česar zopet sledi istovetnost najvišjega dobrega z najvišjo resnico in najvišjim razumom.

Tako se nam Aristotelov sestav kaže kot sijajna apologija razuma nasproti slepim materijalističnim sestavom in nezmisljnim panteistično-nihilističnim blodnjam. V tem sestavu imajo stvarna bitja neprecenljivo vrednost; jasno je izraženo, od kod in kam gre ves svetovni proces. Začetek in cilj vsega gibanja v vesoljstvu, tako v stvarnem kakor v umstvenem redu, je večno, nadsvetovno, netvarno, razumno in povsem popolno bitje, ki kakor kralj vlada nad vsem vesoljstvom po besedah Homerjevih, katere navaja Aristotel ob koncu XII. knj. Metafizike: „Ὅν ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ εἰς κοίρας ἔστω.“ (Dobro ni mnogovladarstvo, le eden bodi vladar.)

Razmotrili smo doslej vodilne misli Aristotelovega modroslovja v metafizično-kozmičnem in spoznavnem oziru in dospeli v neposredno bližino etičnega reda. A prej nam je še rešiti nekatera druga velevažna in težavna vprašanja, deloma da spopolnimo prejšnje, deloma da si pripravimo tla za etično razmotrivanje.

(Konec prihodnjič.)

Dr. Fr. Kovačič.

## Liberalizem — vodilna ideja rimskega prava.

Pravno-modroslovna študija. — I. Š.

### Vvod.

Skoraj vsa moderna prava so vzrastla na temelju starodavnega prava rimskega naroda. Duh, ki jih vlada, je očit v večina socialno važnih tvorih, izpoznamo ga prav lahko; je pa taisti duh, ki je vladal pred dva tisoč leti rimsko pravo in z njim rimski narod. Taisti duh, le da se ne javi v modernih pravilih tako dosledno in stalno in da ima tu več ali manj še vedno odpor v duhu krščanstva. V rimskem pravu pa je kristalizirana čista ideja, dosledno sije v najzadnejši in najnezatnejši kotiček ter daje tako pravnemu tvorcu (Rechtsinstitut) svojo barvo in znamenje.

<sup>1)</sup> Willmann, Gesch. des Idealismus, I, 507.

Ako hočemo torej popolnoma poznati duh modernih prav, treba se nam je vtopiti v duh rimskega prava. Tako izpoznamo tudi, v koliko ima v njih krščanski duh moči in življenja. Primerjajoč ob enem socialno zgodovino rimskega naroda, presodimo lahko, kake praktične učinke in posledice ima ta duh, v kolikor ne vidimo tega v modernih socialnih razmerah, ki še niso dosegle vrhunca rimskih žalostnih razmer.

Tega duha hočemo zasledovati v njegovih življenskih pojavih t. j. v posameznih pravnih tvorih. Najjasnejše se nam razodeva v splošnem nazoru Rimljanov o pravu, v pravnem modroslovju. Tu nam je treba najprej izpoznati ga, in v tej razpravi hočemo le to poskusiti.

Rimljani si niso nikdar napravili pravno-modroslovnega sistema, pravno modroslovje jim je tuje. Lahko pa ustvarimo mi tak sestav na podlagi rimskih juristov. V corpus juris civilis nam diha nasproti ta rimski duh, seveda že malce ostaran in onemogel vsled — krščanstva, ima pa še vse tiste znake na sebi, ki so ga delali v stari rimski državi tako močnega in svetu impunujočega. Krščanski cesarji so mu prišli to ali ono krščansko zaplato, ali mu odtrgali to ali ono škandalozno oblačilce, no rimski poganski duh ne pozna kompromisa, ali ga je konec ali pa vlada, ne levi in izpreobrača se ne.

Na kratko lahko označimo duh rimskega prava z eno samo moderno besedo. Liberalizem je pojem, ki je vzrastel in je doma pred vsem v narodnem gospodarstvu. Ako pa je on „princip avtonomnega individualizma v nasprotju s heteronomno družbo“, ali ako je njegovo bistvo „nauk o človeku prirojeni neodvisnosti, o osamosvojitvi iz podložnosti Bogu, in poudarjanje suverenosti vsake proste vesti“, moramo reči, da je bistvo liberalizma bistvo rimskega prava, vsaj se potem lahko govori tudi o liberalizmu prava. Duh rimskega prava je duh liberalizma.

Ta liberalna ideja ne tiči samo v tem ali onem pravnem tvorju, marveč ona kraljuje nad celim pravom, v nji ima rimsko pravo svoje življenje. Ako se iztrga ta ali oni pravni tvor tej ideji, usahne življenje v njem, kakor veja, ako se odkrhne od debla. To se je vedno zgodilo in odtod tudi utemeljene mržnje do cesarskega prava in nasilnega presnavljanja rimskega poganskega prava v krščanskem duhu. (Ihering i. dr.).

Preden pa začnemo z rimskim pravnim naziranjem, se nam zdi umestno razmotriti v kratkem pomen prava v socialnem življenju, zlasti razmerje njegovo do narodnega gospodarstva; potem bomo lahko teoretično sklepali, v koliko je zakrivilo rimsko pravo pogubno socialno stanje v rimski državi.

## I. Splošne opombe.

### *Pomen prava v socialnem življenju.*

Zanimivo in važno je vprašanje: kako stališče zavzema pravo v socialnem življenju in kako še posebej nasproti narodnemu gospodarstvu. Za nas je to posebno važno, da bomo mogli izvajati konsekvence iz izpoznanja rimskega prava.

► Nekateri pravniki, napojeni z rimskim duhom, trdijo, da se mora pravo strogo ločiti od narodnega gospodarstva; naloga narodnega gospodarstva obstoji v urejevanju gospodarskih razmer v celoti, naloga prava pa je baviti se le s prepornimi gospodarskimi razmerami. Pravo urejaj le na podlagi že danih gospodarskih razmer prepornosti med ljudmi tako, da so njegove določbe med seboj enake in da zadosté principom, katere je položil v pravo zakonodavec.<sup>1)</sup> Pravo imej za predmet že dane gospodarske razmere.

To se nam ne zdi prav. Resnično je, da je pravo (namreč pozitivno, ne naravno) vzrastlo z gospodarskimi, socialnimi potrebami človeštva, vendar zato še niso gospodarske razmere prve in še le druge pravne razmere, marveč oboje je bilo istočasno. Ko je človek stopil v dotiko z drugim človekom gospodarsko, je stopil ob enem že tudi pravno. Gospodarskih razmer brez pravnih si ne moremo misliti. Pravo je vsaj istočasno kakor gospodarstvo, ako že ni prvotno.<sup>2)</sup>

To je velike važnosti. Ako bi imelo pravo le dane gospodarske razmere za predmet in podlago, ako bi ne moglo samo ustvarjati novih, morda celo drugačnih od obstoječih gospodarskih razmer, ne bi mogli polagati tolike socialne važnosti na pravo in morali bi mu odreči vsako odgovornost za slabo gospodarsko in sploh socialno stanje. Socialna reforma bi se po tem ne bavila mnogo s pravom.

Res trdi isti pravnik,<sup>3)</sup> da lahko vpliva pravo na gospodarstvo in narobe, vendar ta vpliv je kaj slaboten, ako je gospodarstvo prvo in temelj, pravo pa le zato, da dane gospodarske razmere brani in utrjuje, torej ako je brez samostojnosti. Seveda se mora tako trditi, ako se ne razume v pojmu prava nič drugega nego vsoto danih zakonov ali norm, ako nima pravo nobenega ozadja in samostojnega bivanja v višjem pravnem redu, ki je del npravnega reda. Toda mi stojimo na tem stališču.

Naravno pravo ima celo prvotni realni obstoj nasproti narodnemu gospodarstvu, ki se sicer samostojno razvija, čigar principi ipak ne smejo priti nikdar v nasprotje z njim, ako neče postati nezdravo in človeštvu škodljivo. Pozitivno pravo pa stoji v isti vrsti kakor narodno gospodarstvo; ni prvotno, marveč mu je enakoraslo. Principi obeh morajo biti harmonični med seboj in obenem harmonični z naravnim pravom. Kadar se porodi novo gospodarsko razmerje, se ga mora takoj polastiti in mu dati obstoj v svojem kraljestvu, ako je njegov princip skladen z onim; ako ni skladen, mora zavzeti nasprotno mu stališče, odreči mu pravni obstoj in s tem je to razmerje izročeno životarjenju, če ne pogubi.

Tako tolmačimo razmerje med pravom in narodnim gospodarstvom. Stališče prava v socialnem življenju sploh pa je že s tem precej označeno.

<sup>1)</sup> Dr. J. v. Koschimbahr-Lyskowski, Über die Vereinheitlichung des schweiz. Privatr. (Monatsschr. für christ. soc. Reform, Basel 1899. str. 109.).

<sup>2)</sup> Naravno pravo je na vsak način prvotno, ker je v človeški naravi utemeljeno. Pozitivno pravo pa je nastalo še le po socialnih razmerah človeštva.

<sup>3)</sup> L. c. str. 171.

Ako je pravni krog „oni del etike, ki ima za predmet medsebojne razmere ljudi“, je trdna resnica, da ima pravo malone prvo mesto v socialnem življenju. Ono je najvažnejše, ker ima konkretno življenje, ker je konkretna vez ljudi in jim določa medsebojne razmere; pravo je konkretni varih najvažnejše družbe — države. Vpliv njegov na socialno, torej ne samo na ožje gospodarsko stanje naroda je velikanski.

Mnogo je torej odvisno od principov prava, od duha, ki živi v njem. Ta duh po našem prepričanju ni samostojen, ali vsaj ne sme biti samostojen. Svoje bitje vzprejema od višjega duha, ki živi v etičnem naziranju naroda. Pravo ne more stati samostojno, brez stika z etiko, — v zunanosti, v konkretnosti pač, ne pa v bistvu, v principih. Rimsko pravo si je ustvarilo to samostojnost, kakor bomo videli, a bila je kratka. Duh prava je zmagal duha npravnosti. Obadva se prej ali slej združita. Dualizem nima trajnega obstanka.

Končno odloči moč enega ali drugega duha. Dokler je npravnost močna, trdna, kakor je bila v rimskem narodu v cvetoči republikanski dobi, ne pride duh prava do konsekventne veljave, mnogo ostane samo v besedi, na deski; ko pa npravnost opeša, kar se lahko kmalu zgodi, ker nima v konkretnem pravu zaslombe, pride duh prava, ki se mora smatrati vedno za npravnosti nasprotnega, ako je npravnost ne podpira in varuje, — do veljave in moči in takrat gorje narodu, ako je nezdrav! Narod nima dvojne duše, dvojnih svetovnih prepričanj in naziranj, marveč samo eno, po katerem deluje, ali dobro ali slabo, npravno ali nenpravno. Logika ima v velikem svoje železno življenje v narodu kot celoti.

Vpliv prava na socialno življenje je velik.<sup>1)</sup> Npravnost mora imeti v njem trdno, konkretno zaslombo, ako je nima, pade prej ali slej.

### *Značaj rimskega naroda.*

Pravo je v konkretni obliki gotovo produkt naroda. Kakor pa nosi otrok na obrazu poteze roditeljev, kakor je umetniškemu izdelku vtisnjen pečat umetnika, tako nosi tudi pravo poteze, pečat naroda. Kakršen narod, tako pravo njegovo. To pa velja seveda le ondi in takrat, kjer in kadar ima pravo korenine v narodnem skupnem prepričanju in sodeluje cel narod pri rasti in razvitku njegovem.

To je bilo v rimskem narodu vsekako do Diokleciana, ki je vzel ves napredek prava v svoje roke; ljudstvo je izgubilo ves vpliv pri tem delu. Od takrat pa se tudi navadno šteje doba propadanja rimskega prava. Cvetoča doba je bila takrat, ko je bilo ljudstvo v živem stiku z juristi in pravom, ki so ga ti v zmyslu naroda razvijali.

Jasno je, kako važno je poznati značaj umetnika, ki je vlil bronasto soho rimskega prava, značaj — rimskega naroda.

<sup>1)</sup> Izvrstno pravi Ihering, Kampf um's Recht str. 69: Der zersetzende Einfluss, den ungerechte Gesetze und schlechte Rechtseinrichtungen auf die moralische Kraft des Volkes ausüben, spielt unter der Erde, in jenen Regionen, die so mancher dilettantische Politiker nicht seiner Beachtung werth hält.



► Rimski narod je bil bojevit narod, ne samo ob svojem postanku, ampak vedno do one dobe, ko je oslabil in propal. Moška doba njegova je bila takrat, ko je divjal na vseh krajih boj po širnem orbis terrarum. V boju se je rodil, v boju živel in ko je v mehkužnosti popustil kopje in škit, mu je bila zapečatená — smrt.

V dobi od početka rimske države do cesarja Augusta so bila vrata Janovega svetišča zaprta samo dva krat, na koncu prve punske vojske in pod Augustom, — znamenje, da je vladal v tej dolgi, poltisočletni dobi le dvakrat popoln mir v rimski državi.

Rimljan je imel za prvotni in najboljši vir lasti tudi v poznih časih republike še — vojsko. Kar je vzel, ukradel, uropal sovražniku v vojski, to je smatral za najbolj pošteno pridobljeno in torej najbolj svoje.<sup>1)</sup>

Iz te ljubezni do boja sledi, da ni bilo ne poljedelstvo, ne trgovstvo pri Rimljanih razvito. V prvem času rimske države, ko se še ni vse življenje osredotočilo v mestu Rimu in še ni segel orbis čez Italijo, je bilo še toliko močno, da je zadostilo potrebam naroda. Pozneje pa je zlasti vsled žalostnih gospodarskih razmer vse drlo v mesta, zlasti v Rim, in dežele izvan Latije in Italije so preskrbljevale Rim z vsemi potrebščinami.

Trgovstvo tudi ni bilo v zmislu rimskega značaja, vendar že bolj nego poljedelstvo. Narodni odij do argentarii in nautae nam osvedočuje to potezo rimskega značaja.<sup>2)</sup> Velika bankirska obrt je bila častna in hvalevredna.<sup>3)</sup>

Rimski narod ni bil ne umetniški, ne filozofski narod. Ni veliko modroval, ni bil sposoben za sanjarenje in za mehkočutno umetnost. Realizem, življenje, kakršno je, mu je bilo edino pri srcu.

V vsem delovanju ne najdemo norme, vzete iz višje pravnote ali iz sploh česa višjega nad človekom. Edina in dosledno povsod je bila norma rimskemu delovanju — smotrenost. Namen posvečuje sredstva — je bilo nekako doma pri treznem Rimljanu. O tej smotrenosti v rimskem pravu bomo še natančneje govorili.

Umetnost in modroslovje so si izposojevali Rimljani od Grkov; odtod nerimsko modrovanje Cicerona, s katerim pa hočejo nekateri juristi izbrisati to in ono slabost rimsko.<sup>4)</sup> Rimljan je vse pregledal, preštudiral, premislil, kar je našel pri tujih narodih, iz vsega pa je vzel ono, kar mu je najbolj prijalo v njegove namene, — vse najboljše, — bil je eklektik v pravem pomenu besede. Odtod tolika pisanost v rimskih modrijanih, ki so znosili kakor srake iz raznih, najbolj grških modrijanov krpe v svoje gnezdo in skrpali svoja modroslovja. Praktičnost se nam odkriva povsod.

Ni je bilo stvari, da bi Rimljan ne preudaril njene koristi za svojo osebo. Kaka reva je bila religija v rimskem narodu! Le sredstvo v politične,

<sup>1)</sup> Maxime sua esse credebant, quae ex hostibus cepissent. Gaius IV. § 16.

<sup>2)</sup> Glej Kuntze, Excursus über das römische Recht. 2. Aufl. Leipzig 1880. str. 237.

<sup>3)</sup> Cicero, De officiis 1, 42.

<sup>4)</sup> N. pr. Ihering, Geist des röm. Rechtes, 2. Th. 26.

sebične državne namene. Zato ni imela samostojnega obstoja.<sup>1)</sup> Z vseh koncev sveta, celo iz daljne Perzije so vozili bogove v Rim, samo zato, da so narode k sebi priklenili. Verskega navdušenja ni bilo nikdar pri Rimljanih.

Kakor so bili Rimljani bojevit in neusmiljeni, so vendar le redko uničili mesta in narode, ki so jim padli v roke. Pustili so narodom vero, svobodo, v kolikor so le mogli brez lastne navarnosti, ter si tako osigurali krotko živinico, ki je vlekla pohlevno voz rimske države, dajala mleka, borila se za rimsko državo. Praktična politika vredna samo Rimljanov! Celo humaniteta jim je bila sredstvo v osebne, sebične namene.

Temeljna lastnost rimskega naroda pa je bila — individualizem. Rimski narod je porodil velike individue in nič kot individue. Ta individualizem nam stopa v vseh delih politične in kulturne zgodovine pred oči. On je specificum rimskega tipa. Velikost rimskega naroda obstoji ravno v tem strogem, ledenem individualizmu.

Rimljan je bil najrajši, če je le mogel, sam zase. Kot pater familias je imel svoj pravni krog neomejen, svojo državico, v kateri je bil suveren. Država je bila sestavljena iz teh individualnosti. Toda o tem pozneje. Vsak zase. Družba mu je bila neugodna, oklenil se je je le tedaj, ako je pritisnila druga lastnost, „osnovna poteza“ rimskega značaja, kakor jo nazivlje Ihering, ki pa je v korelatnem razmerju s prvo — z individualizmom, namreč egoizem, sebičnost.

Tu se cepi mnenje poznavavcev rimske zgodovine. Ihering vidi v egoizmu duha rimskega prava in po tem seveda tudi naroda samega, Kuntze nasprotno trdi, da je energija središče rimskega pravnega življenja in da ni ta energija nič sebičnejša nego helenska domišljija, — Mommsen<sup>2)</sup> pa polaga v rimsko pravo nasprotje do helenske svobode in raznoličnosti. Skladamo se z Iheringom, ki pravi: Sebičnost je motiv univerzalnosti, sebičnost osnovna poteza rimskega bistva.<sup>3)</sup> Saj kdaj je individualizem, tako strog kakor rimski, nesebičen? Mar ni sebičnost v vzročnem razmerju z individualizmom?

Ta egoizem je dal Rimljanu ono energijo, na katero Kuntze vse opira, in Rimu ono ekspanzivno moč, da se je skoraj ves tedanji svet istovetil z rimsko državo. Rimljanu ni dalo mirno sedeti doma, pustiti v miru mirne sosede, živeti poleg njih v enakosti in bratstvu. Vse se je moralo polagoma ukloniti nenasitnosti Rima. Bilo ni nikake življenske vnanje potrebe siliti v Afriko, v Orient, v Gallijo; s podlimi sredstvi so začeli umetno prepir, ki je končal s triumfom v Rimu. Ihering vidi seveda v tem nekaj velikega. Rimljanu ni bilo do uživanja, marveč nad vse mu je bilo gospodarstvo. Vladati, vladati — in ker ni mogel v Rimu vladati someščanov, je šel vun nad barbare.

<sup>1)</sup> Gl. Puchta, Geschichte d. Rechts beim röm. Volk, 7. Aufl. Leipzig 1871. str. 102.

<sup>2)</sup> Röm. Gesch I str. 457—460.

<sup>3)</sup> Geist d. röm. R. I. str. 319. Ta egoizem je dobro poznal Augustus in ga izrabil kot sredstvo za utrjenje zakonske zveze in nrvnosti v Rimu. Lex Julia in Papia Poppaea sta bili osnovani le na podlagi pohlepa po denarju in drugih gmotnih koristih.

► J a z, — v tem je temeljila vsa politika rimska, vse delovanje, tudi še tako na videz idealno pro re publica. V tem Jaz-u so se harmonično strinjali individualizem, egoizem, energija.

Jaz je rasel in se razširil iz individua v civitas Romana, iz nje v celi orbis terrarum. Egoizem je bil nenasiten, ustavil se je šele ob skrajnih mejah neomikanih narodov. In kar je bilo lepega, dragocenega, koristnega, so naložili in peljali v Rim, da použijejo sami.

Najsijajneje se nam odkriva tip Rimljana v Caesarju. Kuntze izvrstno poudarja značaj velikega Rimljana: „Ako se sme nasproti Mommsenovi glorifikaciji Caesarja vreči senco na sliko tega ‚edinega moža‘, tedaj je to očitek, da je cela njegova ustava bila umerjena po njegovi lastni osebnosti in samo tej in nobenemu drugemu Rimljanu ni mogla ugajati; bila je tako velika državniška napaka, kakor je bila velika osebnost Caesarja.“<sup>1)</sup>

Tak je bil vsak individualen Rimljan, ki je imel v posebni meri rimski značaj. Lastna osebnost je bila merilo vsemu delovanju. Ego je bil pričetek, motor in konec dejanja.

Značilen je pojem rimske kreposti — virtus. Krščanska krepost ali čednost obstoji v podvrženju lastne volje pod višjo Božjo ali pod etični zakon, v zatajevanju volje. Rimska krepost pa je v dejstvomljanju lastne volje, v podvrženju vsega pod lastno voljo, tudi svojega mesa. Tako sta dva znaka bistvena za virtus: samopremagovanje, žrtvovanje lastnega srca, mesa in celo osebnosti lastni volji in priznavanje lastne volje pred drugimi, — ne ukloniti svoje volje nikomur, tudi Bogu ne.<sup>2)</sup> V toliko ima Kuntze prav, ko polaga v energijo vso rimsko velikost.<sup>3)</sup> Jasno nam mora biti tudi, da sta posebno prijali Rimljanu stoiška in — epikurejska filozofija, dva sestava na zunaj strogo v opreki, a v notranji zvezi.

Morda radi tega je bila nravnost v rimskem narodu precej dolgo tako trdna. Da je to bila, moramo sklepati že iz tega, ko je rimska država toliko stoletij obstala s takim pravom. Sallust nam sicer slika razmere tako, kakor bi ne bilo nikdar nravnosti v Rimu.<sup>4)</sup> Navzlic temu moramo Rimljanom za časa republike priznati nravnost. Tako pravi tudi večina zgodovinarjev.

Iz vsega značaja je umljivo, da ni mogel rimski narod v nobeni drugi stvari ostati tisočletje po svoji smrti velik in nedosežen kakor v pravu. Kar je bila Grku umetnost, je bilo Rimljanu pravo. Pravo je bilo njegovo veselje, ponos, tolažba, ko je gledal produktivnost drugih narodov v umetnosti in

<sup>1)</sup> Excuse str. 217.

<sup>2)</sup> Gl. C. Schmidt, Principieller Unterschied zwischen röm. u. germ. Rechte, Rostock 1853. str. 90.

<sup>3)</sup> Energija se nam odkriva povsodi, — aktivnost je ustvarila tudi imena pojmom. Rimljan je zaznamoval „tožbo“ z actio (činovanje), last (zgolj pertinenčno razmerje) kot d o m i n i u m (gospodstvo), dediščino kot h e r e d i t a s (herus, heres, gospodstvo). Vse pristno premoženje je stalo pod simbolom kopja in sulice (pri Germanih rokavice). Uradnik, ki mu pravimo mi predsednik ali predstojnik, se je nazival praetor (qui praet). Gl. Kuntze I. c. 56.

<sup>4)</sup> V Augustinus, De civitate Dei II. c. 18.

modroslovju. Na pravo so edino mogli kazati kot na svoje delo, produkt rimskega duha. Cicero se je mnogo pečal s helenskimi modrijani, se jim čudil in jih posnemal. Pri tem pa je tolažil svoj narod, ki nima ni samostojnih umetnikov ni modrijanov, — s pravom njegovim: *Bibliothecas mercurie omnium philosophorum unus mihi videtur XII tabularum libellus, si quis legum fontes et capita viderit, et auctoritatis pondere et utilitatis ubertate superare...* *Quantum praestiterint nostri majores prudentia ceteris gentibus, tum facillime intelligetis, si cum illorum Lycurgo et Dracone et Solone nostras leges conferre volueritis. Incredibile est enim, quam sit omne jus civile praeter hoc nostrum inconditum ac ridiculum.*<sup>1)</sup>

Ihering pravi, da je rimsko pravo „religija sebičnosti“.<sup>2)</sup> Ni torej čudna ljubezen sebičnega ljudstva do te religije. Rimski državljani se je vedno zanimal za vse pravne zadeve, pravne disputacije med juristi, za javne, politične stvari. Kmet je bil tako navezan na to pravo, da ni omožil svoje hčere, niti prodal svoje zemlje, da ne bi šel preje v Rim in se posvečeval z juristom.

Juristi so bili v Rimu to, kar modrijani v Atenah.<sup>3)</sup> Oni so tolmačili pravo, izvajali konsekvence iz tega in onega stavka, sploh bili gojitelji prava, a vedno narodnega prava. To je važno. Ako bi rimski juristi — v nasprotju z današnjimi — ne stali vedno na stališču ljudskega pravnega prepričanja, ne bi mogli trditi, da so njihova dela, iz katerih črpamo znanje rimskega prava, dela — rimskega naroda, da je njihovo pravo narodovo pravo. Pozno šele so se začeli juristi čedalje bolj oddaljevati od ljudstva in se izgubljeni v sivi megli teoretičnih finés. Tedaj pa je tudi zaznamovati začetek propada rimskega prava.<sup>4)</sup>

Pravo je bil element Rimljana, v katerem se je čutil varnega in domačega. Vse je pretrpel, da je imelo le pečat pravnega na sebi. Srce mu je ostalo trdo, ko je videl vleči čez forum ubozega dolžnika in ga prodati v sužnost; očetovsko srce je utihnilo, ko je kralj v imenu prava dal odsekati sinovom glave; — a nastal je strastni polom, ko je hotel Praetor star, že davno pozabljen zakon uporabiti, da bi dolžne obresti dolžnikom popustil, in moral je umreti na tribunalu.<sup>5)</sup>

Imponujoč je ponos in ljubezen rimskega naroda do svojega prava, a obenem nas mraz pretresa, ko gledamo ledeno, neusmiljeno, brezobzirno strogost, s katero je narod to železno pravo udejstvoval. Egoistični indi-

<sup>1)</sup> De orat. I. c. 44.

<sup>2)</sup> L. c. I. 328.

<sup>3)</sup> V l. 2. § 37 D de orig. jur. 1, 2, beremo o juristu Scipionu Nasica, cui publice domus in sacra via data est, quo facilius consuli posset. Cicero pa pravi: Est enim sine dubio domus juris consulti totius oraculum civitatis. Testis est huiusce Q. Mucii ianua et vestibulum, quod in eius infirmissima valetudine affectaque iam aetate maxima cotidie frequentia civium ac summorum hominum splendore celebratur. De orat. I. 45.

<sup>4)</sup> Gl. Hofman, Kritische Studien im röm. Rechte, Wien 1885. str. 19.

<sup>5)</sup> Gl. Ihering l. c. II. 18.

vidualizem tudi ne more imeti druge poti, po kateri bi prišel do veljave, saj je ta ledena brezobzirnost njegov element. To je bistvo poganstva, v katerem ni ljubezni, temveč v njem je leden mraz in človeka brez močne individualnosti je groza.

## II. Temeljni principi rimskega prava.

### *Izvor prava. — Subjektivno in objektivno pravo.*

Povest o početku Rima, ki govori o Romulu in Remu, volkulji itd., je najbrže bajka; vendar nam izrazito kaže naziranje Rimljanov samih o pravu in državi. Bistvo bajke se ujema z mnenjem rimskih zgodovinarjev o početku Rima. Razlagajo ga največ z religijozno šego umbro-sabellskih rodov, — ver sacrum, — ki je obstajala v tem, da so ob časih svetih pomladi pošiljali cele generacije ene in iste pomladi (ljudi, živali, sadeže) iz dežele v tujino in jih, darujoč jih bogovom, za vedno izbačili iz svoje družbe. Latinci nasprotno so pošiljali iz čisto svetnih razlogov kolonizatorje v tujino.

V tem se torej ujema zgodovinsko tolmačenje početka Rima z bajko, da postavitva oba za ustanovnike in prve prebivalce Rima ljudi, ki so brez prave domovine (nezakonski, propalice, nezadovoljneži, nemirneži) in nimajo ničesar izgubiti.<sup>1)</sup>

Rim je torej „prosto združenje brezdomovincev“, Rimljani so „convenarum plebs et colluvies.“ (Livius). V tem je po našem mnenju iskati velikansko razliko med pravnim in etičnim naziranjem Rimljanov in drugih narodov (Grkov, Germanov, Slovanov). Drugi narodi so se razvili organsko, sami od sebe iz družin, rimski narod je nastal iz svojevoljnega združenja raznih, v narodnem značaju nasprotujočih si elementov.<sup>2)</sup>

Nastane vprašanje: kdaj je nastalo pravo, kje ima svoj izvor?

Po mnenju Iheringa in Kuntzeja je pravo bilo že pred državo; nasproti stoji mnenje drugih,<sup>3)</sup> ki trdijo, da ima pravo svoj izvor v državi in je torej še le s to nastalo. Oboji tolmačijo rimsko naziranje o postanku prava, vendar se nam zdi prvo Iheringovo mnenje utemeljeno v rimskem duhu. — Pravo pa, ki je bilo pred državo, ni nikakor objektivno t. j. temelječe v višjem pravnem redu nad človekom, torej od njega nezavisno, marveč to pravo je subjektivno. Subjektivno pravo, po rimskem naziranju prvotno, temelji ne v višjem pravnem redu nad človekom, marveč v človeku samem.

Nad človekom ni nobenega zakona, ki bi ga omejeval v delovanju. Vsak sam zase, vsakdo tvoreč sam seboj državo, gleda na to, da si ohrani svojo bit. Misliti si moramo torej stanje pred državo kot bellum omnium contra omnes. Boj za obstanek nam tolmači delovanje preddržavnih ljudi.<sup>4)</sup> „Sila, moč je mati prava“,<sup>5)</sup> je bistveno rimska teza.

<sup>1)</sup> Kuntze l. c. XIII. Cap.

<sup>2)</sup> Točno se izrazi Kuntze l. c. str. 54: Rom ist nicht geworden, sondern gemacht.

<sup>3)</sup> N. pr Schmidt, l. c. str. 66, 67.

<sup>4)</sup> Iz tega je razvidno, kako sorodna je tej rimski teorija Hobbesa i. dr.

<sup>5)</sup> Ihering l. c. I., 114.

Ako je subjektivno pravo pred objektivnim in temelji v moči in sili, tedaj je izvor vsega prava v rimskem z mislu — sila, moč. In te moči si ne smemo misliti, — duševne, moralne, marveč ta sila je surova, osebna, fizična sila.

Prvotno si moramo predstavljati same individue. Brez vsakega družabnega čuta, ki je po grškem (Aristoteles) in krščanskem (sv. Tom. Akv.) vrojen človeku, stojijo si kakor tuji nasproti. V tem atomiziranem stanju je začetek in konec vsega delovanja in merilo edino le Ego. Ta Ego razvija svojo moč na vse strani; brez kake meje, očrtane v višjem zakonu, razteza svojo bit krog sebe. Surova sila udari ob drugo surovo silo, nastane boj, rezultat je, da zmaga večja sila.

En individuum je uničen, kakor hitro je bil premagan od družega; kajti zmagavec nima nobene druge meje v delovanju svojem nego zunanjo silo družega in svojo lastno voljo. Prva je odstranjena z zmago, druga — volja — pa je sama sebi meja.

Lastna volja — suverena je mati vsega prava. To je bistvo rimske pravne filozofije.

Nedvomno je, da tako stanje, divje, smrtonosno, ne more dolgo obstati. Ljudje izprevidijo, da ima združenje v sebi neko posebno lastnost, ki je le koristna za združevalce. Ona dá posamezniku večjo moč, nego jo sam na sebi ima. Zato pa so se združili ti samostalni atomi in so naredili po pogodbi — državo.<sup>1)</sup>

Država je plod praktičnega razuma, nastala je po svojevoljnem kontraktu posamnikov.<sup>2)</sup> Z ustanovitvijo države pa se niso odrekli ljudje svoji volji, svoji osebnosti, marveč zavezali so se le, da neha med državljani pravo surove sile.

Določilo se je v državi, kaj ne sme državljan storiti in kaj in koliko sme storiti. Tu imamo prvič konkretno-objektivno pravo.<sup>3)</sup> V toliko je resničen stavek Iheringa: država ne obvladuje zasebnega prava, marveč nasprotno t. j. zasebno pravo ni osnovano po javnih, marveč država je osnovana po zasebnopravnih principih.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Kakor vidimo, sta to Rousseau (v *Contrat social* 1762) in Fichte (*Naturrecht* 1796) v resnici učila. Oba nista nič prvotno novega povedala, marveč samo izvajala konsekvence.

<sup>2)</sup> Priznamo, da niso Rimljani tega nikdar izrecno trdili. Vendar že iz bajke, ki je plod njih nazorov, lahko mirno sklepamo, da so oni tako mislili. Bajka pripoveduje, da so se združili roparji med seboj z namenom vreči Romulovega sovražnika in v prvi vrsti zato, da bi se branili nasproti vnanjim sovražnikom. — Gorenji stavki so plod logičnega sklepanja iz rimskih premis. Rimljani niso sami modrovali, — konsekvence so napravili Rousseau i. dr.

<sup>3)</sup> Po bajki je bil prvi zakon stroga prepoved Romula, katero je izrekel ubivši brata Rema, ki je skočil čez nizki zid asila. Tu imamo markantno izraženo bistvo prava. Remus je preskočil zid, Romulus ga ubije in reče: tako naj se zgodi vsakemu, ki bo isto storil. — Zanimivo je, da se je ta zakon s kaznijo vred ohranil do kodiškacije, torej skoraj 13 sto let. I. 11. D de div. rer. 1, 8 se glasi: Si quis violaverit muros, capite punitur; sicuti si quis transcendet scalis admotis, vel alia qualibet ratione... Nam et Romuli frater Remus occisus traditur ob id, quod murum transcendere voluerit.

<sup>4)</sup> Ihering I. 219.

Odtod je definicija modernih rimskih juristov: objektivno pravo je vsota vseh norm, ki urejujejo življenske medsebojne razmere med posamniki in razmere med posamniki in celoto (državo).<sup>1)</sup> Ti trdijo dosledno: država je vir vsega prava,<sup>2)</sup> kar v resnici ni prvotno in temeljno rimsko, se pa po tem, ko je država že ustanovljena in nerazdružljiva, vzame lahko tudi v rimskem zmislu.

Kakor hitro stoji država, pa je subjektivno pravo sekundarnega pomena. V prvih časih, ko je še živa zavest osebnega individualizma in prostovoljnega postanka države, je subjekt in ne toliko država tvorec prava. Zakon XII. desk je še strogo subjektiven in individualistiški: *Uti lingua nuncupassit, ita jus esto*. Kakor je jezik govoril, tako naj bo pravo. Pravo je torej tudi še v državi v prvi vrsti volja posamnika.<sup>3)</sup>

Rimski državljani je i samostojno i v celoti vedno tvorec prava. Sam si ustvarja pravo, ki ne izvira več iz surove telesne sile, marveč iz drugačne: gospodarske, duševne itd. Nikjer in nikdar ni v rimskem t. j. pristnem, ne po krščanstvu popravljenem pravu sledu o kaki moralni omejitvi.<sup>4)</sup> Lastna volja je še vedno neomejena, ker ima le v sebi mejo in v volji drugega individua.

Osebnost posamnika je bila dolgo v rimski državi tako močna, da je bilo subjektivno pravo močnejše od objektivnega. Kakor pa je začela pešati rimska osebnost, je rasla osebnost države. Za republike je bila država v svojem pravnem ustvarjanju omejena po subjektivnih državljanov. Ko pa so ti padli, je postala neomejena, — despotična.

Kar je država proglasila pravom, je bilo polnomočno pravo.<sup>5)</sup> Nad državo ni zakona. Volja države kot vsebina in duša objektivnega prava pa je volja večine v državi. To sledi tudi iz stavka: sila, premoč je mati prava. Večina, ki ima večjo moč, dela pravo v državi, kakor dela individuum pravo sebi in slabejšemu kontrahentu. Objektivno pravo je torej spremenljivo, nestalno, ker je zavisno le od slučajne, izpremenljive večine. Danes je lahko to pravo, jutri ravno nasprotno. *Quod postremum populus jusserit, id jus ratumque esto*. XII. tab.: XI., 1.

<sup>1)</sup> Czychlarz, *Institutionen d. röm. R.* str. 5. Ihering pa: *Wille des Staats ist Wille sämtlicher Bürger, das Gesetz ein Vertrag, wodurch sich letztere gegenseitig zu einer gewissen Handlungsweise verpflichten. Recht im objectiven Sinn ist die daraus entstehende Verpflichtung Aller*. I. 216.

<sup>2)</sup> Czychlarz I. c. str. 8.

<sup>3)</sup> Celó v pravu cesarjev dobimo pravo in voljo identificirano: *Nam voluntas militis in expeditione occupati pro jure servatur*. I. 1. C. de testam. mil. 6, 214.

<sup>4)</sup> Ihering je napačno mislil, da je pri vsakem narodu ustvarila pravo surova sila, le da so nekateri narodi nato popolnoma pozabili in vedó le povedati o bogovih ali služabnikih božjih, ki so darovali ljudem pravo. Prav pa pravi: „Anders im röm. Rechte; jene Schweiss- und Blutflecke menschlicher Arbeit, die ihm anhaften, hat keine Zeit vernichten können; der Satz, dass persönliche Thatkraft die Quelle des Rechtes sei, ist eine der Initialen der röm. Rechtsgeschichte.“ I. 107.

<sup>5)</sup> Že sama beseda za pojem „pravo“ — „jus“ je značilna. Jus od jubeo, torej to, kar zapovem, produkt zapovedujoče volje — je jus — pravo. Noben moderni narod nima takega izraza; mi pravimo pravo, Nemci Recht, Francozi droit (pravo), Italijani diritto, Angleži right, sploh nihče ni vzprejel tega izraza, marveč vsi imajo za pravo to, kar za pravično.

Razvidno je iz tega, kolike važnosti je moč posamnikov v državi. Vse je sestavljeno mehaniško. Dokler so individui enako močni, gre vse lepo in v redu, v zmislu pravičnosti. Ko pa se nagne jeziček na tehtnici, je pravičnost t. j. *voluntas jus suum cuique tribuendi*<sup>1)</sup> samo lepa fraza.

Ko pa dobi vso moč v roke eden človek, je tudi konec svobode v državi. Nad njim ne more biti nobenega zakona, *princeps legibus solutus est*. To je izrek Ulpiana,<sup>2)</sup> jurista, ki je stal trdno na temelju ljudskega prava, oz. ljudskega mišljenja. Absolutizem, ki je usužnjil rimske državljane, je rezultat naravnega razvoja rimske države, ki sloni na tem pravnem temelju, dasi je na videz tako strogo nasproten rimskemu republikanizmu. Rimsko pravo porodi v ugodnih razmerah absolutizem, to je logična resnica, katero potrjuje sama zgodovina rimskega naroda, dasi nečejo tega priznati moderni rimski juristi, išoč povsod drugod vzroka groznega preobrata rimske ustave.

Tedaj pa se lahko citira definicija modernih juristov: subjektivno pravo so pravice, ki izvirajo posamniku iz objektivnega prava (pr. države), ali z drugimi besedami: država je mati in vir vsega prava,<sup>3)</sup> posamnik v državi ima pravo le, ako in kolikor ga mu dá država.

Tu pa še prične moderna materialistiška — absolutistiška pravna filozofija, ki ima za podlago rimsko in to le razvije ter konsekvntno izpopolni.

### *Jus civile, jus gentium, jus naturale.*

*Jus naturale est jus, quod natura omnia animalia docuit.*<sup>4)</sup>

Po tej definiciji moramo sklepati, da so smatrali Rimljani *jus naturale* za prvotno pravo.

V tem se bližajo nauku krščanskih pravnih modroslovcev, ki polagajo naravno pravo kot temelj vsemu pravu. Misliti si moramo, da je bilo to *jus naturale* pred državo.

Kakor smo preje trdili, je bilo v rimskem zmislu preddržavno stanje človeštva „*bellum omnium contra omnes*“. Vladalo je samo subjektivno pravo in vsled tega je vladal brezobziren boj za obstanek. Kako se strinja to z *jus naturale*?

Rimsko naravno pravo je skupno vsem živim bitjem: ljudem in živalim. Treba nam je poiskati vse one lastnosti, ki so skupne ljudem in živalim, pri tem imajo služiti umevno živali kot merilo. Ta skupna svojstva, ki so na ljudeh živalska, so predmet *juris naturalis*.

<sup>1)</sup> L. 10 D de just. et jure 1, 1.

<sup>2)</sup> L. 31 D de leg. 1, 2.

<sup>3)</sup> Država je po svojih organih ustvarjala celo „resnico“. *Res judicata pro veritate accipitur*, pravi Ulpian (l. 207 D de div. reg. 50, 17.). Torej, kar je enkrat razsojeno, se ne dá prevreči. Država ustvarja formalno resnico. V strogem nasprotju s tem stavkom je kanonsko pravo, ki je bilo cel srednji vek boj proti temu skrajnemu absolutizmu. Gl. titule „de sententia et re judicata“. V posamnih delih corpus j. c.

<sup>4)</sup> L. 1 D de just. et jure 1, 1. Nam *jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra quae in mari nascuntur, avium quoque commune est*.



Živali so pred vsem svobodne po naravi, suženstva med njimi ni. Med njimi odločuje edino sila. Boj za obstanek je bistvo živalskega življenja. Zato pozna naravno pravo le svobodne ljudi. *Jure naturali omnes liberi nascuntur.*<sup>1)</sup>

► Umevno je torej, kako ima to pravo za nujno posledico „*bellum omnium c. o.*“. Kakor divje zveri, proste, enake — vendar le formalno enake, bistveno neenake, si stojé ljudje pred državo drug drugemu nasproti, vsi svobodni, formalno enaki, bistveno neenaki. Ta svoboda pa dovoljuje vsakemu razširjati svojo oblast na vse strani, nastane boj za življenje in smrt — kakor med zvermi v prosti naravi; močnejši ima pravo.

Rimljani niso nikdar samostojno modrovali. Ta *jus naturale* pa je že rezultat modroslovnega sklepanja. Zato ni pripisovati pojma naravnega prava rimski originalnosti, marveč vplivu grških naravnih filozofov, ki so prvi ustvarili tak pojem. Tudi je jasno, da vpliva ta pojem blažilno na suženstvo in sploh na vse razmere, ki so suženstvu podobne. Na to pravo se je skliceval tudi Cicero v svojem zagovoru pro *Caecina*<sup>2)</sup> in je postavil v prvi knjigi „*De legibus*“ to pravo nasproti strogemu objektivnemu civilnemu pravu. *Jus naturale* je bilo dobro orožje za obstoj republike.

Samo na sebi v svoji goloti in v realni veljavi ima rimsko *jus naturale* v strogem nasprotju s krščanskim naravnim pravom za neizogibno posledico *bellum omnium*, čigar rezultat pa je konsekventno — smrt naravnega prava, to se pravi: *jus naturale* v rimskem zmislu ne more resnično bivati. Vladati more le toliko časa, dokler ni prvi človek podjarmljen, s tem pa izgubi svoj obstoj.

Po tem more na podlagi *juris naturalis* nastati država le po svobodni pogodbi nasproti krščanskemu naravnemu pravu.

Ko pa je država osnovana, pride nova *ratio* v ljudi — *ratio civilis*. Ta je duša objektivnega prava, ki ima ime *jus civile*. To je novo pravo, ki je stopilo na mesto naravnega prava. To sicer še obstoji, vendar samo v teoriji in „in pio desiderio“ kot lep spomin nasproti trdemu brezobzirnemu civilnemu pravu.<sup>3)</sup>

To so namreč bistvene lastnosti civilnega prava poleg še nekaterih, katere bomo pozneje navedli. Ne trdimo, da je ta strogost in brezobzirnost edino rimska, najdemo jo tudi v starem germanskem pravu, kakor je to sploh znak mladega prava, vendar ta strogost in brezobzirnost je še posebno izrazita v rimskem civilnem pravu.

*Jus civile* ni več za vse ljudi ali celo za živali, marveč le za one, ki so se prostovoljno združili v državo in velja samo za svobodne rimske

<sup>1)</sup> L. 4 § 1 D de just. et jure 1, 1.

<sup>2)</sup> V Pro Caec. 33 pravi Cicero: „non quicquid populus jusserit, ratum esse oportet“ — nasproti stavku na XII. deskah: quod postremum populus jusserit, id jus ratumque esse oportet.

<sup>3)</sup> Kuntze I. c. str. 10: Recht wird nicht erst Recht durch staatliche Anerkennung, sondern es hört auf Recht zu sein durch Versagung der Anerkennung. — To je bilo v praktični veljavi pri Rimljanih. Naravno pravo je izročeno na milost in nemilost državi in njenemu civilnemu pravu.

državljanje. Umevno, kajti to pravo je kot objektivno pravo produkt svobodnega združenja, *lex*, ki velja samo za kontrahente, ki so stvorili državo.

Nasproti nedržavljanom, barbarom, vlada prejšnje stanje, *bellum omnium*. Ti se ne smatrajo za prave ljudi; dasi so jure naturali svobodni in enaki, smatrajo se liki divjim živalim v gozdu, ki so prosti plen vsakega. Jus civile je odpravilo *bellum omnium* samo inter *cives Romanos*, med temi in nedržavljanji vlada surovi boj še nadalje.

Seveda individualizem in egoizem *juris naturalis* ni nehal v civilnem pravu. Patriciji so kot prvotni in močnejši v državi gledali na to, da so nasproti plebejcem osigurali sebi ugodno, vladajoče stališče v pravu in državi. Da bi to lažje storili, so pridržali znanje prava za se, bilo je last patricijskega svečeništva. Obrnili so lahko po svoje pravne predpise ter imeli tako nasproti plebejcem neprimerno trdnejše stališče. Boj za javnost in svobodo pravnega znanja med patriciji in plebejci je bil dolg, dokler niso zmagali plebejci; končni plod te zmage je bil obširen zakon XII. desk z leta 450 pr. Kr., ki so bile obešene javno na foru.

Egoistiški individualizem je bil fiksiran tudi v XII. deskah, ki so bile temelj in jedro vsega civilnega prava.<sup>1)</sup> Po njih se je ohranil do konca rimske države.

Grški vpliv in rast omike sta rodila novo pravo, *jus praetorium* s. *honorarium*, katero je ustvaril Praetor kot udejstvovavec civilnega prava. Prodiranje in zmagovanje plebejcev, razširjanje rimske države je storilo potrebno polahno izpreminjanje, popravljanje, izpopolnjevanje strogega, enostavnega civilnega prava. To se je blažilo in približevalo tujim narodom, ki so prihajali čedalje bolj v dotiko z rimskimi državljani.

Ta prehodna doba se je zaključila s popolno zmago t. zv. *juris gentium* t. j. onega prava, ki ni bilo last enega, marveč vseh kulturnih narodov. Obsegalo je stavke, pravna razmerja, tvore, ki so bili vsem narodom skupni, torej tudi rimskemu narodu. To pravo je tudi rimsko, ne grško ali kako drugo, po njem so se pravno priznala razmerja drugih narodov, katera so bila ista kakor rimska.

Jus gentium je nastalo takoj, ko so si stali svobodni rodovi in države nasproti. Bilo je nekako mednarodno pravo, produkt svobodnega razmerja med narodi. Seveda je bilo to pravo v rimski državi skonc skoraj tuje, kar sledi iz zgoraj povedanega. Polagoma pa je civilno pravo se približalo juri gentium, dokler mu ni v dobi univerzalnosti rimske države odstopilo popolnoma mesto, kar se je zgodilo pod Justinianom.

Moderni rimski pravnik pripiše temu procesu in njegovemu koncu velikanski vpliv rimskega prava na novi vek in sedanji čas.<sup>2)</sup>

Da še kratko označimo razmerje med *jus gentium* in *jus naturale*, rečemo, da si nista odvisna drug od drugega, da je nasprotno *jus gentium*

<sup>1)</sup> Gl. zgoraj citiran stavek Cicerona o vrednosti XII. desk. — Isto pravi o individualizmu Kuntze l. c. 9: Im eigentlichen Privatrecht bildet die sociale Coëxistenz immer nur ein sekundäres Element.

<sup>2)</sup> N. pr. Czychlarz l. c. 32.

lahko proti jus naturale kakor jus civile. Sužnost je tvorba juris gentium (ne civilis, ker so imele druge države tudi ta tvor in je bil mednaroden). Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subijcitur.<sup>1)</sup> Jure naturali omnes liberi nascuntur, — jure gentium servitus invasit. Tu se jasno vidi pomen naturalnega prava v državi, ki je bil ničla. Rimski juristi se niso nič obotavljali konsekventno to izpovedati, a praktično niso izvajali tega stavka.

Jus naturale je bilo le v teoriji, le kak Cicero se je v patetičnem zgovoru skliceval nanje, ker je tako kazalo za klienta.

Krščansko naravno pravo ima popolnoma drugačen značaj in pomen.

### *Abstraktnost in generaliziranje rimskega prava.*

Jus naturale je pravo, ki vlada v svobodni naravi. Oddaljevanje od tega prava v civilnem in narodnem (gentium) pravu, ni pomenjalo nič manj nego odtujevanje — naravi sami.

Ker sloni celo rimsko pravo na prvotnem subjektivnem pravu in je tega bistvo ter edini faktor volja in moč to voljo udejestvovati, je umevno, da je imela individualna volja v vsem pozitivnem pravu krmilo v rokah in je edino ona ustvarjala in vodila pravne tvore.

Ta veliki pomen volje, energije, pri Rimljanih se nam kaže posebno, kakor smo že zgoraj omenili, v pojmu čednosti — virtus. Volja je prva, neomejena gospodarica, njeno bistvo, celo njena bit obstoji v tem, da se ji vse zunaj nje podvrže. Navezana ni na nič. — Najbolj jo pa obtežuje v svobodnem razvitku narava. A triumf Rimljana je bil, premagati tudi naravo. Umevno nam bo že sedaj, kako je mogoče, da je imelo jus naturale, pravo nature tako sekundarno veljavo. Volja je prišla vedno z njim v konflikt in je tudi zmagala.

Čim krepkejši je bil rimski narod, čim bolj se je zavedal svoje moči, tembolj se nam kaže v istodobnem pravu krepkost volje in propad med pozitivnim in naturalnim pravom. Velikost rimskega prava obstoji ravno v tem velikem pomenu energije.

Majhen značilen primer. V zmislu narave same je gotovo, da podedujejo otroci, za tem drugi bližnji sorodniki po očetu njegovo premoženje. Otroci imajo prvi pravico v zmislu narave, ker jim je dal oče življenje. V zmislu narave je torej intestatno dedinstvo. To dobimo pri drugih narodih prvotno in vedno prvega pomena. Rimljan pa se ni mogel sprijazniti z mislijo, da umre njegova volja z njim. Podaljšal ji je življenje umetno. Sam je odločil, komu pripada premoženje po smrti; pri tem je lahko svoje imetje zapustil tujcu po svoji volji in naj je bila tudi kopa nepreskrbljenih otrok pri hiši. V rimskem pravu je testamentarno nasledstvo prvotno in prvega pomena.

Rimsko pravo ne sloni na naravi in njenih zahtevah, marveč na volji, ki je vedno z njo v konfliktu. Zdi se nam kakor svetišče, v katerem stoji

<sup>1)</sup> L. 4 § 1 D de statu hom. 1, 5.

nad žrtvenikom soha Volje, boginja in vladarica, kateri se zažiga kadilo. Rimsko pravo je samostojen svet idej, ločen od naturalistiškega sveta, sam za se bivajoč, in v njem kraljuje volja.

Vsled tega je navadno v rimskem pravu, da se ne oklepa naravnih razmerij; vzame se poedin slučaj, se juristično uredi, in ideja, katera tiči v njem, zadobi takoj značaj regule. Ta vkuje v svoje trde sponse vse praktične slučaje, ki so vsaj nekoliko podobni prvemu slučaju, — seveda ta sličnost je največkrat navidezna, zunanja. Ideja enega, prvotnega pravnega tvora je obvladala kot regula konkretne življenske razmere, niso pa razmere obvladavale konkretnega pravnega tvora.

S tem je bilo nekaj osigurano v rimskem pravu, — enakost. Toda ta enakost ni bila v zmislu narave, marveč je bila zgolj tvorba volje, protinaraven stvor. V rimskem pravu ne dobimo pravilno stanovskih prav kakor v krščanskem srednjeveškem pravu in deloma tudi dandanes, marveč za vse državljane brez razlike en in isti zakon. Ta formalna enakost v pravu je imela proti sebi naravno neenakost posamnih pravnih razmerij.<sup>1)</sup>

To oddaljevanje od narave, ta vzpolet imenuje Kuntze — idealizem rimskega prava nasproti naturalizmu krščanskega nemškega.<sup>2)</sup> Rimljani so v najlepšem cvetu svoje moči najdosledneje gojili ta „idealizem“. Zato je stala v času moči in zdravja naroda pravna šola Proculiancev, ki je zastopala v pravu subtilitas, na višku veljave in ugleda nasproti šoli Sabiniancev, ki je zastopala utilitas. V dobi začetka propadanja naroda sta stali obe šoli v enaki veljavi, dokler ni zmagala praktična šola Sabiniancev, kar se je zgodilo, ko je bil narod že degeneriran. S tem je jasno, da je bila moč in velikost rimskega naroda oprta le na ta protinaravni, enostranski, samo v individualistiški volji tičeči „idealizem“.

Mi imamo seveda drugačne pojme o nalogi prava, ki imej človeško naravo, kolikor je je nepokvarjene, za merilo in ne izpusti nikdar iz oči slabe strani narave in jih vedno vpoštevaj.

Idealno kraljestvo prava ima svoje ideje, katere se vse združujejo v pojmu *ratio juris*.

Ta *ratio juris* je bila merodajna pri ustvarjanju konkretnih pravnih tvorov, pri njih tolmačenju in izpopolnjevanju. Tako ima vsako pravo svojo *ratio*, — *ratio naturalis* je vsota principov *juris naturalis* in *ratio civilis* — *juris civilis*.

*Ratio civilis* je zmagavši *ratio naturalis* ustvarila svoj svet — *jus civile*. Celo pravo, v kolikor je plod *rationis civilis*, se imenuje *jus commune*, splošno vsem državljanom, skupno pravo. Kar sme eden, sme tudi drugi, vsi smejo isto brez razločka. *Jus commune*, torej vsota vseh pravnih tvorov in norm,

<sup>1)</sup> Ihering vzame to resignirano v zakup verujoč v edino rešilnost rimskega prava: Der Weg, auf dem ein jedes Recht die Gleichheit verfolgt und verfolgen muss, ist Generalisirung d. i. Bildung von Klassen und Aufstellung von Regeln für dieselben. Dabei ist aber die Gefahr, dass das wirklich Ungleiche als gleich behandelt wird, gar nicht zu vermeiden. L. c. II. 58.

<sup>2)</sup> Excuse str. 2.

ki so produkt rationis civilis, je jedro civilnega prava, kristalizirana volja, v kateri nima narava nobenega samostojnega pomena.

Toda narava se ne dá popolnoma zatreti. Rimljani so morali odnehati tu in tam od svoje trde volje in dati vsaj nekoliko naravi, kaj ji gre. Tega pa niso mogli dosledno drugače storiti, kakor potom izjem iz splošne regule juris. Tako je nastalo jus singulare, vsota vseh norm, ki urejujejo posamna razmerja contra rationem civilem le utilitatis causa. Nikakor pa ne smemo singularnega, izjemnega prava izrabiti v zagovor rimskega duha, ker je le prisiljeno po nezatajni naravi praktično nekoliko vzelo konsekventno veljavo reguli. Regula, trda in neizprosna, stoji vsekdar in povsod.<sup>1)</sup>

Gotovo je bilo to izjemno pravo v zmislu sabinčanske šole in tako vidimo, da se je razvilo najbolj ob času propadanja rimskega naroda. Za časa poznejših cesarjev imamo še eno stanovsko pravo, ki je bilo kot izjemno pravo izločeno iz splošnega, občeveljavnega prava, — pravo vojaškega stanu — jus militare.

Enakost pred zakonom! Ta krasna beseda je zvenela tudi v modernih revolucijah. Da, pravična je, vzvišena, v zmislu narurnega prava je, a že Rimljani so čutili in tudi izrekli, da je njih summum jus summa injuria.<sup>2)</sup> Ta stavek je pristno rimski; in sam na sebi, v luči krščanskega prava, — absurden. V krščanskem srednjem veku ni bil mogoč, mogoč je edino ondi, kjer vlada protinaravna, zgolj formalna enakost pred zakonom.

V zmislu krščanskega prava je ne formalna, marveč bistvena, naravi človeški in dejanskim razmeram ustrezajoča enakost pred zakonom. Samo ta enakost pred zakonom je blagonosna, ker je edino pravična, in ta se zrcali v stanovskih pravih, kakor jih imamo v srednjem veku.

### *Pravo in nравnost.*

Rimljani so imeli religijo in priznali so nравni red nad seboj. Bistvo religije je priznanje višje osebnosti nad seboj in pokorščina temu bitju, kakor je bistvo nравnosti uklonitev svojega jaz-a pod višji objektivni zakon.

Princip prava v rimskem zmislu pa je nasprotno udejstvovanje volje, ki je bistvo jaz-a. Osebnost in volja človeška sta odločilna v vsem.

Skonca je bilo pravo (pozitivno), ker mlado in šibko, sekundarnega pomena, dočim je religija vladala vse mišljenje in predstave ljudstva. Tudi je le religija mogla ščititi objektivno pravo. Država je bila komaj ustanovljena, sovražnikov obilo. Tudi individualna razbrzdanost državljanov, ki so bili „convenarum plebs et colluvies“, izvržek človeštva, je bila tolika, da ni bilo objektivno pravo, lex varna pred njo. Zato je zraslo objektivno pravo, je zrasla lex pod zaščito religije. Da, na dani podlagi religije si je ljudstvo celó samo stvarjalo posebne bogove in stavilo pravo pod njih plašč.

<sup>1)</sup> To je tudi izraženo v l. 15 D de leg. 1, 2.: In his, quae contra rationem juris constituta sunt, non possumus sequi regulam juris.

<sup>2)</sup> Cicero naziva v de off. 1, 10 ta rek „tritum proverbium“.

A princip, duh prava ni vztrajal vedno v tem okrilju. Pravo se je, prej del religije,<sup>1)</sup> izločilo polagoma iz nje in se postavilo na lastne svobodne noge. Oni elementi pa, ki so v pravu imeli za predmet varstvo, so se sesedli v „božje pravo“ — fas, ki je stalo še vedno v področju religije in v katerem so imeli bogovi važno ulogo maščevavcev.<sup>2)</sup>

Pravo se je osvobodilo najprej religije. Z njo nima nobenega stika, nego le sem in tja uredi propter utilitatem publicam kako religiozno stvar. Temu dejstvu se pripisuje možnost, da se je rimsko pravo moglo tako udomaćiti v srednjem veku.<sup>3)</sup> Ako bi ne bilo indiferentno ali negativno nasproti religiji, ne bi našlo tal med krščanskimi učenjaki.

Religija pa je v tesni zvezi z npravnostjo. — Kakor je religija nekaj objektivnega, višjega nad človekom in državo, tako ima tudi npravnost za princip objektivno stalnost nasproti izpreminjajoči se volji človeka. Energija rimska pa se je vselila v pravo. Tako je pravo preraslo npravnost in se izločilo iz nje.

Stalni nadčloveški božanstveni princip religije in npravnosti se ni mogel nikdar skladati z nestalnim, popolnoma človeškim principom prava.

In ko se je — seveda polagoma, vendar jako zgodaj — izločilo pravo iz religije in npravnosti, se je začelo razvijati na zgolj človeškem temelju. Skonca je čuvalo npravnost, potem je šlo paralelno, nič dotikajoče se poleg nje, končno pa je prišlo v konflikt z njo. Rimljan, skoz in skoz svetnega mišljenja, si je hotel svoje svetne stvari sam urediti po svoji volji. Ihering,<sup>4)</sup> pravi romanist, je izrazil svoje in rimsko mišljenje: Die Fragen um Mein und Dein, von Eigenthum und Schuldforderungen haben mit den Göttern an sich nichts zu schaffen.

Egoizem, nebrzdanost volje nima mesta v religiji in npravnosti; Rimljan pa, praktičen in neodjenljiv, se je vdal, a egoizem, svojo voljo je presadil v pravo ter si osnoval tu svoje suvereno kraljestvo.

Rimsko pravo je strogo ločeno v bistvu in več ali manj tudi v vnanjosti od morale.<sup>5)</sup>

To je največji in za praktično, socialno življenje najosodepolnejši znak. Rimljani so to usodepolnost čutili. A kakor povsodi, tako tudi tukaj niso odnehali od napačnega principa, marveč so po ovinkih skušali salva rerum substantia zaježiti in uničiti grozne socialne posledice ločitve prava od morale.

<sup>1)</sup> Najstarejša oblika poročstva je sponsio, ki se je sklepala ad aram maximam Herculis na forum boarium; zvezana je bila z libacijo in s slovesnim pozivom boga kot maščevavca v slučaju prelomljenja pogodbe. Gl. Kuntze l. c. 103.

<sup>2)</sup> Gl. več o tem Ihering l. c. I. § 18.

<sup>3)</sup> Tako Schmidt, Principieller Unterschied str. 98.

<sup>4)</sup> L. c. I. 289.

<sup>5)</sup> Dejanja niso nikdar graje vredna, ne krivična, ne prepovedana, ne odsvetljiva, ako so le v pravu (zakonu) utemeljena. To nam juristi vedno poudarjajo. Gajus: Nullus videtur dolo facere, qui suo jure utitur (l. 55 D de div. reg. 50, 17), Paulus: Nihil dolo creditor facit, qui suum recipit (l. 129 ibid.), Non videtur vim facere, qui suo jure utitur et ordinaria actione experitur (l. 155 § 1 ibid.), Nemo damnus facit nisi qui id facit, quod facere jus non habet (l. 151 ib.).

Ustvarili so cenzuro. Cenzor je bil zaščitnik morale v rimski državi in je užival kot tak največji ugled. Že to dejstvo nam priča, da so bili Rimljani npravstven narod. On je pazil, da se je npravnost čuvala tudi v zasebnem življenju, ne samo v javnem, zato je imel dostop tudi v družine. Orožje njegovo je bila nota (censoria), s katero je ponižal v javnem ugledu in časti nenpravneža.

Svojo delavnost je razvil v socialno jako važnih slučajih: ob krivi prisegi, zakonski nezvestobi, lahkomišljeni ločitvi zakona, ob brezzakonstvu, krutosti nasproti podložnim, tudi nasproti sužnjem, zapravljevosti itd.<sup>1)</sup>

Tu vidimo najočitejše propad med pravom in moralo. Primera: pravo je dovoljevalo ves čas svojega obstoja, celo v poznih krščanskih časih, samovoljno ločitev zakona brez vsakega večjega vzroka. To je bilo socialno škodljivo, npravnosti v obraz bijoče. Cenzor pa je zakonca, ki se je ločil lahkomišljeno, po svoji volji, ki je torej delal popolnoma v z mislu prava, torej pravično, — oškodoval z noto (cenzorio).

Jasno je, da je prišlo pravo tudi v nasprotje z zdravimi gospodarskimi principi, — torej je pretilo veliko zlo; cenzor je tudi te gospodarske nazore branil s svojo avtoriteto v javnem in zasebnem življenju.

Ako je bilo pravo celo v nasprotju z moralo, je očito, da je bil obstoj rimskega naroda odvisen od njegove krepke, nezrušljive npravnosti. Ta ni bila nikjer podprta; pravo v praktičnem življenju močnejše od morale, ker opremljeno z vnanjo silo, jo je celo tlačilo k tlom. Dolgo pa ni bilo možno obstati npravnosti nasilnemu sovražnemu pravu. Začela je pojemati in z njo je pojemale stopinjo za stopinjo moč rimskega naroda. Na zunaj pač je bilo telo države obširno, da celo debelilo se je, a to je bila le bolezen, — čim debelejše truplo in čim menj moči in življenja v njem, tem hitreje — smrt.

Da bi bil narod tak, kakor je bil najslavnejši rimski jurist Papinian, excellentis ingenii vir, ki je bistroumen jurist bil ob enem napojen z npravnostjo, potem bi imelo rimsko pravo dober učinek. Bil je Rimljan v najboljšem pomenu besede sredi polbarbarskega časa.<sup>2)</sup> A občudovanje njegovih sodobnikov in potomcev do konca rimske države nam priča, da je bila taka npravnost lep, svetel spomin, in da se je izpremenila v nedosežen ideal.

K temu ni malo prispevalo rimsko pravo. Ob času žive, močne npravnosti je stal poleg XII. desk cenzor in branil udejstvovanje celega zakona. Kako pravo je moralo to biti! Pozneje pa je izginil cenzor in pravo je zavladalo življenje.

### *Svoboda. Utilitarizem.*

Libertas est naturalis facultas ejus, quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut jure prohibetur.<sup>3)</sup>

Tako definira rimski jurist Florentin pojem svobode.

<sup>1)</sup> Ihering II. 52.

<sup>2)</sup> Hofman, Kritische Studien str. 13.

<sup>3)</sup> L. 4 de statu hom. 1, 5.

Doslednost, katero moramo občudovati pri rimskih juristih, se nam odkriva tudi v tej definiciji. Izvor prava iz subjekta in njegove volje ima za nujno posledico — neomejeno svobodo. Subjektivno pravo, prvotno in temelj objektivnemu v državi, nastane, ko stegne človek roko in si s silo podvrže bitje ali stvar. A ker ne more imeti volja sama v sebi meje, temveč le zunaj sebe, zunaj nje pa ni višjega objektivnega pravnega reda, ampak le enako-rasla volja individua *B*, je jasno, da je ta volja neomejeno svobodna. Kajti ako bi ne bilo individua *B*, ki je slučajen, ne bi bilo te meje, ki je torej tudi slučajna. En sam individuum na svetu bi bil suveren, absolutno svoboden.

Florentin nam pa to divjo preddržavno, recimo svobodo v zmislu juris naturalis, slika kot bivajočo v državi z objektivnim pravnim redom. Zato postavi svobodi dvoje mejâ; silo in pa novo mejo — objektivni pravni red. *Vis et jus* — sila, ob katero zadene, in pa subjektivno pravo bližnjega državljana, katero ima zaslonbo v objektivnem pravu države.

Divja svoboda narave se je malce civilizirala, — nič drugega. Človek ima svobodo, katero sme rabiti neomejeno, le da ne krši zakona. Tedaj je vse odvisno od tega zakona. Rimski zakon pa je zaščita subjektivizma in individualizma, kakor si je ne moremo boljše misliti.<sup>1)</sup> Zato pusti individuu svobodo, kolikor je le more.<sup>2)</sup> Socialnosti ni v njem, skupni interesi so mu tuji.

V državi neha divji boj narave za obstoj; na njegovo mesto pa stopi nekrvava, a zato nič manj divja gonja. Nič ni boljša, marveč tem groznejša, ker stoji mogočen zaščitnik za njo — zakon.<sup>3)</sup> Divja konkurenca na gospodarskem polju, pri kateri ni treba znati drugega nego šibko stran sodržavljana in pa — zakon, je bila popolnoma v zmislu rimskega prava, doma že v rimski državi.

In ta svoboda je bila v resnici dosledno izvedena v pravnih tvorih, da, celo v socialno najvažnejših.<sup>4)</sup> Obligacijsko pravo posebno važno za individualno in trgovsko državo, je bilo napojeno s to svobodo. Istotako druga prava.

Posledica takega prava je v gospodarskem življenju — utilitarizem. Ni brez pomena, da je moderna šola ekonomskih utilitaristov začela se v času, ko so zmagovali v pravu in politiki rimski nazori.

Na podlagi svobode ima volja sama v sebi težišče. Konkreten predmet volje pa je cilj. Cilja, katerega dosežemo, se mora preje volja polastiti, dru-

<sup>1)</sup> To posebej dokazati bo namen ene bodočih razprav.

<sup>2)</sup> Tako se je po starem kriminalnem procesu dovolilo odtegniti se preteči smrtni kazni s prostovoljnim prognanstvom pred obsodbo.

<sup>3)</sup> *Damnum* — škodo je zakon kaznoval; vendar ako se je storila škoda v zmislu zakona (prava), se ni smatrala za škodo. Paulus pravi: *Nemo damnum facit, nisi qui id facit, quod facere jus non habet. l. 151 D de div. reg. 50, 17.*

<sup>4)</sup> Rimski juristi, v prvi vrsti praktiki, so uvideli grozne posledice take svobode, a niso si znali pomagati drugače nego z nekim sicer važnim, a v boju za obstanek kaj slabotnim pojmom — časti. Paulus pravi v *l. 144 D de div. reg. 50, 17: Non omne, quod licet, honestum est.* Ta jez je bil slab in dejansko ni nič držal.



gače ga ne dosežemo, če ga pa dosežemo, ni cilj. Jasno je, da igra glavno vlogo v delovanju volje — cilj ali smoter. Kot kraljestvo volje ima rimsko pravo za specificum močno značilno potezo, — smotrenost.

Tako more reči po pravici Ihering: rimski svet splošno v velikem vzpet, more se označiti z eno besedo kot triumf ideje smotrenosti.<sup>1)</sup>

Smotrenost ima v rimskem pravu isto mesto, katero zavzema v krščanskem — pravičnost. In kaj je ta smotrenost v rimskem pravu drugega nego utilitarizem? Kar je v gospodarstvu utilitarizem, to je v pravu smotrenost.

Zato nam bo umevno, da se kaj redko čita v corpus juris civilis beseda justitia ali aequitas, marveč povsod in povsod nam gleda nasproti utilitas. Privatno pravo se definira: quod ad singulorum utilitatem spectat. Praetorijsko pravo so uvedli praetoriji ne iz pravičnosti, marveč propter utilitatem publicam.<sup>2)</sup> Jus civile je pravo, quod omnibus aut pluribus in quaque civitate utile est.<sup>3)</sup> Jus singulare propter aliquam utilitatem... introductum est.<sup>4)</sup> Da, ako si stojita aequitas in utilitas nasproti, zmaga utilitas. In rebus novis constituendis evidens esse utilitas debet, ut recedatur ab eo jure, quod diu aequum visum est.<sup>5)</sup> To je posebno značilen dokaz, da ni pravičnost merilo prava, marveč korist.<sup>6)</sup>

Krščanski modroslovec pravi: jus est objectum justitiae,<sup>7)</sup> rimsko pravo pa lahko mirno definiramo kot „objectum utilitatis“.

Celo Cicero se ni mogel v svojem modrovanju otresti tega pristno rimskega duha. V de off. 1, 10 uči: Nec promissa igitur servanda sunt ea, quae sint iis, quibus promiseris, inutilia, nec, si plus tibi ea noceant quam illi prosint, cui promiseris, contra officium est maius anteponi minori. Torej korist je merodajna v presojevanju dolžnosti.<sup>8)</sup>

### *Pravo in dolžnost.*

Dolžnosti so pred pravicami; te pravice imajo svoj temelj v dolžnosti.<sup>9)</sup> To je krščansko načelo, ki temelji v krščanskem naziranju o izvoru prava.

<sup>1)</sup> L. c. I. 325.

<sup>2)</sup> L. 7 § 1 D de just. et jure 1, 1.

<sup>3)</sup> L. 11 D de just. et jure 1, 1.

<sup>4)</sup> L. 16 D de leg. 1, 2.

<sup>5)</sup> L. 2 D de const. 1, 4.

<sup>6)</sup> Iz tega vzroka je nastalo že gori omenjeno stanovsko pravo — jus militare. Ne pravičnost, marveč skrb za svoje osebne koristi, za pridobitev močnega vojaškega stanu je silila cesarje ustvariti to stanovsko pravo. — Definicija pravičnosti je sicer lepa, toda brez pomena v pravu. Gori omenjena šola Sabiniancev je imela sicer načelo ravnati se po naravi, vendar ne v zmislu kršč. prava, marveč, ker je izšla iz napačnega principa prava, je zašla v močvirje utilitarizma. — Zanimivo je, kako se ujema Hobbes-ova filozofija z rimskim načelom. Pri njem odločuje država o justum in injustum, honestum in inhonestum, bonum in malum. Merilo pa je utilitas, pravo in dobro sta le relativna pojma.

<sup>7)</sup> Tom. Akv. Summa 2, 2 qu 57, art 1.

<sup>8)</sup> Po tem je kaj umljivo, zakaj so bile t. zv. „pogodbe v prid tretjemu“ popolnoma tuje rimskemu pravu, nasprotno doma v kršč. nemškem.

<sup>9)</sup> Krek, Načelo gospod. liberalizma v razpadu (v Kat. Obzorn. II. str. 169.)

Rimljan je bil suveren v svojem pravnem krogu, katerega si je ustvaril sam s svojo svobodno voljo in močjo. Volja nima nad seboj, v kolikor deluje pravno, ne npravno (vsled stroge ločitve prava od npravnosti) nobenega zakona. Pravo torej ni omejeno po — dolžnosti, ali pa celo, da bi bilo sekundarno in dolžnost prva, marveč ono je prvotno in edino utemeljeno samo v sebi.<sup>1)</sup>

Pravice so pred dolžnostimi. Individuum biva poleg individua in pred državo in v državi neodvisno, samostojno, in nima z njim nobenega stika.<sup>2)</sup> Socialnosti ne pozna rimski individuum, ker kit, ki drži posameznike skupaj, je — dolžnost in sicer dolžnost, ki je nad človekom utemeljena v višjem pravu o npravnem redu. Rimljan pride v stik s sodržavljanom le, ako hoče njegova volja.

Volja se ukloni, — s kakim smotrom, je vse eno, večkrat propter utilitatem, — in si sama sebi naloži dolžnost. S tem činom pa stopi z drugim individuum v socialen stik.

Človek ima pravico, delati kar hoče in more, ima torej tudi pravico — vkleniti se v dolžnost.

Ta stavek je velikanske važnosti za rimsko pravo. Obligacijsko pravo ima kot pravo osebnih pravic in dolžnosti v tem stavku utemeljen svoj značaj. Vse drugače izgleda obvezno pravo, ako je osnovano na dolžnosti, kakor pa, če je osnovano na pravicah in samo na pravicah, kakor rimsko pravo.

Na temelju rimskega pojma o bistvu dolžnosti se mora razviti v življenju divja egoistiška gonja za pravicami. Vsakdo si nabira le pravic, dolžnost mu je breme, ki ga žuli kakor sužnost.

Zato je značilno, da je smatral Rimljan vsako dolžnost takoj za sužnost. Tako je nazival n. pr. dolžnost lastnika zemljišča pustiti soseda hoditi čezenj ali goniti čezenj živino ali kaj takega storiti na svojem zemljišču, torej to lahko, eminentno socialno dolžnost, ki je bila v bistvu le prijaznost do soseda, takoj z groznim imenom — servitus, sužnost. Oproščenje od te dolžnosti so imenovali pa — usucapio libertatis. In še to je važno, — te dolžnosti ni smatral za dolžnost, kar je v resnici, marveč jo je gledal le z druge strani in jo nazival pravico na sosedovem zemljišču — jus in

<sup>1)</sup> Windscheid, Pandekten § 41 trdi isto, da je le v družinskem pravu „dolžnost principale, pravica konsekvenca, dočim vse druge pravice ne nastanejo iz dolžnosti, marveč rodé iz sebe dolžnost“. Kar se tiče druž. prava, je ta stavek že ublažen, a pristno-rimski duh ni delal tudi v družini nobene izjeme.

<sup>2)</sup> To nam krepko potrjuje načelo, ki je izrazil Pomponius: Culpa est immiscere se rei ad se non pertinenti l. 36 D de div. reg. 50, 17. — Ne mešati se v zadeve svojega sodržavljana, skrbi sam zase. To načelo, ki izraža strogi egoistični, antisocialni individualizem, je še posebej nevarno v razmerju med državami. T. zv. princip neintervencije (Nichtinterventions Prinzip) v moderni mednarodni politiki je bil že Rimljanom v rabi v njih svetovni politiki. Vmešati se v druge zadeve in priskočiti na pomoč zatirani pravici, se sme le tedaj, ako je to v zvezi z lastnimi interesi. To je pristno rimsko načelo v diametralnem nasprotju s krščanskim.

re aliena. Torej vedno le pravice, pravicam ne odgovarja dolžnost, marveč takoj sužnost, servitus.

Iz tega pojmovanja sledi še sledeče važno dejstvo. Ako je stopil človek v dotiko s človekom, sta bila pravo in dolžnost strogo ločena tako, da je le kontrahent *A* imel pravico, kontrahent *B* pa le dolžnost. Vsi pravni tvori v obveznem pravu imajo ta shema. V rimski obligaciji je kontrahent *A* gospodar, kontr. *B* podložni ali narobe. Da bi oba kontrahenta imela medsebojno pravice in dolžnosti drug do drugega obenem, je nemogoče v rimskem zmislu. Da, oni pravni tvori, ki imajo na videz to zadnjo lastnost, so v resnici le sestavljeni. N. pr. emptio in venditio tvorita v življenju eno celotno pravno dejanje, katero ima učinek, da nastane pravica in dolžnost skupaj obenem vsakemu kontrahentu; Rimljan pa ni mogel tega umeti ter je razkrojil to enotno pravno razmerje v dve, tako da ima kupec pravico zahtevati od prodajavca blago, ta ima pa dolžnost blago prodati: to je emptio. Nezavisna od tega je pravica prodajavca zahtevati denar, in dolžnost kupca, dati mu denar, to je vsebina drugega tvora: venditio. Zato tudi dve samostojni, druga od druge nezavisni tožbi: actio empti, ki pristoji kupcu in edino njemu, in actio venditi, ki pristoji prodajavcu in edino njemu.

Ta primera naj nam služi v dokaz, kako je bil Rimljan dosleden v tem svojem temeljnem stavku: pravo je izvor dolžnosti — in kako važen je v praktičnem življenju ta sicer tako teoretiško se glaseči stavek. Ako toži kupec prodajavca z actio empti, mu mora prodajavec, ako zamudi ugovor, da mu še ni blaga plačal, oddati blago, kakor bi ga bil oni plačal. Seveda ima ta potem svojo tožbo na izplačo kupnine. To ima v življenju lahko nevarne posledice.

Dolžnost pa more dosledno le toliko časa obstati, dokler hoče volja obvezanega človeka. Najjasneje se nam kaže praktično ta stavek v societas, družbi. Socius, ki se je svojevoljno zavezal, sme izstopiti iz družbe, kadar sam hoče.

### Sklep.

Mislimo, da smo dovolj jasno dokazali trditev v uvodu v teh splošnih potezah karakteristike rimskega prava. Po tem pa izpoznamo, kak duh biva v vsem zasebnem in javnem pravu.

Rimsko pravo je strogo individualistiško; vsled tega egoistiško; „egoizem pa je antisocialen“, torej je pravo antisocialno.

Ti nazori niso razviti v nobenem rimskem juristu tako teoretiško, kakor smo jih razvili v tej razpravi. Rimski juristi niso bili toliko teoretiki, kakor v prvi vrsti praktiki. Vendar so izustili sem in tja besedo, teoretiški stavek, katerega so zapisali s prepričanjem; iz teh stavkov in pa iz pravil zasebnega in javnega prava zgradimo lahko rimsko pravno modroslovje.

Rimsko pravo je imelo in ima še danes celo med krščanskimi pravniki in modroslovci veliko spoštovanja in občudovanja. To pa zasluži edino le po svoji formi in tehniki. Ta duh, ki se nam javlja v splošnem pravnem

modroslovju, je tako dosledno in logično proveden v celem pravu, da zasluži zato naše občudovanje.

Razvili pa so drugi tudi teoretiško te temeljne splošne principe rimskega prava. Sličnost med pravnimi in nravnimi nazori modernih naturalistov, ekonomskih utilitaristov in liberalcev in med rimskimi je tolika, da ne moremo tajiti zveze med njimi, torej izvora prvih iz rimskega prava.

Končno naj omenimo še eno. Gori razvita načela so v rimskem pravu konsekventno uveljavljena, a ne samo v t. zv. klasiškem rimskem pravu, marveč tudi v Justinianovi kodifikaciji.

Corpus juris civilis ima skoz in skoz v veljavi ta načela. Pač najdemo v pravu, ki so ga stvorili krščanski cesarji, popravljaljoči vpliv krščanskega duha. A ta korektura poganskega prava je jako nesrečna. Kakor govori Ratzinger o odbijajočem značaju rimske države od Konstantina sem, tako moramo tudi mi reči, da imajo pravi romanisti prav, ko obsojajo krščansko rimsko pravo.

Načela v njem, omenjeni principi ostanejo nedotaknjeni, a konsekventna izveditey izostane, ker se ne sklada s krščanstvom. To polovičarstvo je odurno, kaže nam tudi v pravu kakor v vsem tedanjem pogansko-krščanskem življenju svojo nagoto.<sup>1)</sup>

Zato se nam zdé neumestni tisti kompromisi, katere sklepajo nekateri krščanski moderni pravniki in sociologi z rimskim pravom. Oni hočejo imeti krščansko-rimsko pravo.<sup>2)</sup> A to je nemogoče. Kako čudno, nelogično se čitajo n. pr. strogega navdušenega romanista Kuntzeja nazori, da je pravo od Boga! Potem pa izvaja posledice, ki so popolnoma v nasprotju s tem načelom.

Rimsko pravo se tedaj izpremeni v krščansko, ako mu izrujemo vse korenine poganstva. S tem pa pade vse mogočno drevo rimskega prava. Za nas ima samo eno dobro in posnemanja vredno lastnost: že omenjena železna logika in konsekvenca in notranja skladnost posamnih delov. Tu ni protislovij modernih prav, v katerih se borita poganski in krščanski duh, tu vlada en duh. To krasno doslednost, katero občudujemo v starem pravu, pa pogrešamo ravno v tem krščansko-poganskem Justinianovem pravu. Krščansko rimsko pravo je pobarvano poganstvo, samo druga obleka, telo isto, duša ista.

Rimsko pravo je veliko le v pristni poganski obleki. Duh poganskega individualizma je močan in se ne dá podvreči. Ali ga je koñec, ali pa gospoduje, tretjega ni.

<sup>1)</sup> Ratzinger, Volkswirtschaft II. Aufl. str. 171. pravi: Diese freche Berührung zwischen Wahrheit und Irrthum war es, welche dem römischen Reiche seit Konstantin den eigenthümlichen abstossenden Charakter aufprägte. . . . Es war ein buntes Durcheinander von heidnischen und christlichen Elementen, was dem öffentlichen Leben des Gepräge verlieh. . . . Tak kaos imamo tudi v krščansko-poganskem pravu.

<sup>2)</sup> Koschembahr-Lyskowski l. c. 167 pravi celo, da je individualizem rimskega prava prednost njegova ne pa slabost. To se bo dalo najbolj pobiti v razpravi o zasebnem pravu.

## Proslavljeni apostat.

Temete pria, che dal gridar commosso  
E dal fraterno strepito  
Il bronzeo frate non vi piombi addosso!

Pazite, da od vzdúšenega krika,  
Od brátovskega bobnanja  
Menih na vas na trešči s spomenka!  
(*La Vera Roma, 18. febr. 1900.*)

„Ljubljanski Zvon“ je postal od novega leta sèm pravi „miraculum mundi“. Ne le da prinaša najklasičnejših pesmi, najbolj umetniško-dovršenih romanov in novel, najtemeljitejših „študij, essayev in kritik“, itd., marveč zanima se sploh za vsako „aktualno“ vprašanje. Eno takih „aktualnih“ vprašanj, „ki jih reka časovna prinaša s seboj“, zdela se je v zadnjem času uredniku g. A. Aškercu — zopetno proslavljanje meniha - apostata Giordana Bruna. Zato je priobčil v 3. št. svojega lista neizrečeno jezgrovit in temeljit (!) članek o Giordanu Brunu iz peresa nekega Sempronija Avanti-ja, kateri pisatelj je pa po splošni sodbi prav zeló v sorodu z gospodom Aškercem samim. Spis je toli karakterističen za slovensko „misel svobodno“ in toli zabaven za vsakoga, ki je bral o Giordanu Brunu le še količkaj družega, nego „Neue Freie Presse“, da naj se nam ne zameri, ako se nekoliko pobavimo ž njim!

\* \* \*

Kako nam slika „Zvonov“ Sempronio Avanti meniha - odpadnika, Giordana Bruna? Takó, kakor slika človek, katerega je nevednost ali pa strast popolnoma zaslepila, takó, kakor je treba slikati, da se vzbuja v srcih simpatija do ničvrednega brezbožneža, a sovraštvo do vere in cerkve! Giordano Bruno je po tej sliki ena najgorostasnejših prikazni v zgodovini svojega časa. Čujmo! „Dne 17. februarija t. l. je preteklo 300 let, kar je bil v Rimu na Campo dei fiori na grmadi živ sežgan eden največjih mislecev in filozofov, kar jih je kdaj živel na svetu — Giordano Bruno... Bil je na smrt obsojen Giordano Bruno, ker je kot znanstvenik in posvetni filozof razširjal nauke, ki so nasprotovale in nasprotujejo deloma še dandanes cerkvenim dogmam... ker je zunaj svoje cerkve z orožjem znanosti in filozofije deloval proti cerkvi in zastarelim nazorom svojega časa“... In v tem je bil velik. V znanstvu in filozofiji svobodne misli, katera nima nič opraviti z avtoriteto cerkve in s tisto staro šaro, ki ji pravimo „dogme“ — v tem je Giordano nadkrilil vse pred seboj in vse za seboj noter do Sempronija Avanti-ja... „Giordano Bruno je bil genialen človek, ki je s pomočjo neke čudovite in zagonetne divinarske sposobnosti prehitel svojo dobo, se ločil in osvobodil od mišljenja te svoje dobe in si ustvaril takšno naziranje o svetu, do kakršnega so dospeli drugi ljudje (med njimi tudi Sempronio Avanti) komaj 300 let po njegovi smrti“... Giordano je „preporodil svobodno znanstveno raziskavanje in premišljevanje“. Njegova duho-

vitost je bila naravnost (slovenski izraz se ne more več popeti do nje) — „fenomenalna“... Učil in „slutil“ je neizrečeno visoke in temeljite reči, med drugimi celo descendenčno teorijo Darwinovo, „ki si je dandanes že osvojila znanstveni svet“ in „modernejši monizem“, t. j. panteizem.

Toda ne samo največji znanstvenik in filozof, „Giordano Bruno je bil tudi pesnik, svobodomiseln pesnik“ kakor n. pr. na Slovenskem A. Aškerc. „In tudi njegove poezije so prešinjene z njegovimi filozofskimi idejami“... A kar ga kot pesnika najbolj odlikuje, to je — o veselje! — dejstvo, da veliki menih v plodovih svoje nesmrtni muze pridno vzdiguje „satirski bič“, da udriha ž njim po veri in cerkvi, ali, kakor se previdneje izraža Sempronio Avanti, da „tepe zastarele oblike svojega časa“...

Kaj čuda, če je pri takem mislecu, pri takem pesniku, „moralo priti do konflikta, do tragičnega konca“... In prišlo je v resnici. Izdali so ga, predali so ga inkviziciji, ta ga je zaprla, potlej izročila posvetni oblasti — — in izdihnil je na Campo dei fiori „veliki mislec v plamenih svojo idealno dušo“...

Neizrečeno ginljiva je bila ta smrt. Svet je tedaj ni razumel, ker ni še bil tedaj prepričan, da bo „mučenik“ Giordano sijal kot ena najlepših zvezd in perpetuas aeternitates. „Tisto leto, 1600., je bilo sveto leto, in neštete množice ljudstva so bile priromale v Rim. Okoli grmade se je kar trlo ljudi in gledalo grozni prizor... Vedeli pa niso, da je krivoverec, ki gori na grmadi, poslej nesmrten in da se začenja ž njim takorekoč nova doba človeške misli.“

In „koliko močnatost, kolik pogum, kolik značaj“ je pokazal menihodpadnik v ti svoji „tragični uri“! Kaj bodo vsi krščanski mučeniki, naj so pretrpeli še toliko muk in bolečin, naj so jih metali pred divje zveri, naj so jih pribijali na križ, naj so jim trgali živo meso s telesa, naj so počeli z njimi, karkoli so hoteli! „Krščanski mučeniki so imeli oporo v tisočih in tisočih svojih sovernikov in somišljenikov, imeli so oporo v večnem plačilu po smrti. V zadnjih urah mučeništva jih je krepčalo hrepenenje po kroni Kristusovi.“

Kaj pa junak Giordano Bruno? On vsega tega ni imel, „on je stal sam in umiral“. Pač, eno oporo je pa le imel, oporo „v samem sebi, v svojem prepričanju, da se je boril za resnico (vse drugače kot pa mučeniki krščanski!) in svobodo mišljenja“...

Zares „kolika močnatost, kolik pogum, kolik značaj!“

Zato pa je tudi zmagal. „Zmagal je Hus, zmagal je Galilei in zmagal je tudi Giordano Bruno“, kajti „ogromna večina kulturnega sveta je danes istih nazorov, kakršnih je bil pred 300 leti Giordano Bruno“...

In zato je tudi vreden, da ga obožuje vse, obožuje „tudi najbolj veren in konservativen sin katoliške cerkve“... Zakaj „človek, ki je rajši umrl v plamenih strašne smrti, nego da bi bil preklical, kar je učil, in zatajil svoje prepričanje, tak človek zasluži, da ga časti ves svet, da ga spoštujejo tudi njegovi nasprotniki“...

Taka je slika meniha-apostata v beletrističnem listu za slovensko „inteligenco“. Zlobna, tendenciozna slika, izmed koje potez se reži — brezverstvo in črt do katoličanstva!

\* \* \*

Kaj pomaga potvara resnice, kadar se pa resnica sama s sveta spraviti ne dá? Giordanova slika v luči resnice je drugačna. Zgodovina govori takó, da si je nesrečnejšega, izgubljenjšega bitja težko misliti, kot je bil le-ta proslavljani apostat.

Njegovo življenje je bilo burno. Porodivši se l. 1548. v Noli na Laškem se je v svoji mladosti pečal s poezijo, a brez vsacega prida za нравstveni napredek svojega značaja. Nравno že pokvarjen je vstopil še mlad, v 14. ali 15. letu v red dominikancev, naredil obljube in bil bržkone l. 1572. posvečen v mašnika. Toda kmalu je zapustil samostan in duhovenstvo „radi svojih radikalnih in ne več pravovernih nazorov“, kakor piše sam Sempronio Avanti. Začel je jadrati po svetu brez miru, brez namena. Šel je v Genuo, Savono, Turin, Benedke, Paduo, Bergamo, Milan, Chambery, Genf (l. 1580), Lyon, Toulouse, na Angleško, na Nemško, zopet nazaj na Laško, kjer ga je 23. maja 1592. benečan Mocenigo izročil inkviziciji, katera ga je pozvala v Rim, postavila pred sodišče ter izročila kot trdovratnega brezbožneža svétني pravici. Le-ta ga je proti prošnji sv. inkvizicije po tedanjih postavah radi herezije obsodila na smrt na grmadi (8.—9. februarija 1600).<sup>1)</sup>

Toda ni li trpel in umrl Bruno kot „mučenik“ znanosti in vede? kot „mučenik“ prepričanja, „da se je boril za resnico?“...

Čujmo protestanta Zöckler-ja!

„Odločno pre nagljena je trditev, da je bil Giordano Bruno mučenik za Kopernikovo prepričanje... Že njegov spis ‚Spaccio della bestia trionfante‘ je naravnost cerkvi sovražen, taji pozitivne dogme, kot n. pr. božanstvo Kristusovo in je po lucianskem načinu takó zaničljiv in drzno-zasmehljiv, da že zaradi njega ni mogel uiti obtožbi radi bogokletstva.“<sup>2)</sup> — Sicer pa je dekret kongregacije indeksa, po katerem je bilo prepovedano zagovarjati in razširjati Kopernikov nauk, prišel na svetlo še le l. 1616., torej nič manj nego celih šestnajst let po smrti Giordana Bruna!

Ne, Giordana je sodila in obsodila postava, obstoječa zoper javno herezijo. Ali je bila ta postava krivična? Ali je krivična v človeški družbi postava zoper zločin, ki ruši temelje človeške družbe? Herezija, brezverstvo pa je tak zločin!<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Gl. Wetzer und Weltes Kirchenlexicon, II. Aufl. 1883., II. str. 1363 nasl.

<sup>2)</sup> Gl. Stimmen aus Maria-Laach, XXXV., 1888. str. 26.

<sup>3)</sup> Sv. Tomaž Akvinski pravi tozadevno: „Mnogo večji zločin je, kvariti vero, od katere ima (večno) življenje duša, nego ponarejati denar, ki je pripomoček k časnemu življenju; ako smejo torej svetni poglavarji (v duhu tedanjega civilnega prava krščanskih držav) po pravici takoj izročiti smrti ponarejevalca denarja in druge zločince, smejo se tem bolj heretiki, kakor hitro jim je herezija dokazana, ne samo izobčiti iz cerkve, marveč tudi po pravici s smrtjo kaznovati.“ — „Multo enim gravior est corrumperere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporalis vitae

In heretik, brezbožnež je bil Giordano Bruno. Po njegovi lastni samopovedi<sup>1)</sup> je že pred svojim 18. letom dvomil o temeljnem nauku krščanstva, o presv. Trojici in se je le v svoji brez značajni hinavščini dal posvetiti za duhovnika. In kot duhovnik je nadaljeval svoj boj ne proti „tesnim sponam skolastičnim“, marveč proti fundamentalnim dogmam krščanstva, kar priznavajo vsi njegovi življenjepisci, neizvzemši plitvega Sempronija Avanti-ja, ki tudi piše, da je moral radi svojih „ne več pravovernih nazorov zapustiti samostan in Italijo“...

V resnici ne pravovernih! Saj ga je švicarski reformator Calvin spodil iz Genfa, „ker se je predrzno igral s tajenjem osebnega Boga“... saj so ga v Helmstädtu na Nemškem izobčili iz svoje občine luteranci kot bogotajca in nemoralnega človeka... saj je imenoval Jezusa Kristusa „sleparja, ki ni zaslužil samó križa, marveč vislice“... saj mu je bilo sv. pismo „sanjarija“ in žival, ki ji pravimo osel, „podaoba svetnika“<sup>2)</sup>..)

In tacega človeka stavite na oltar, obdajate z apoteozo!

Toda bil je „eden največjih mislecev in filozofov, kar jih je kdaj živelo na svetu“... Dà, kajti vam so veliki „misleci in filozofi“ vsi tisti, ki mislijo in pišejo — sovražno nasproti katoliški vedi, v protislovju s krščansko dogmo, in naj so drugače v svojih mislih in izvajanjih še takó nedosledni in zmešani. Giordano Brunova „filozofija“ je zblojena in zmešana dovolj, da se ji lahko roga normalno-zdrav razum.<sup>3)</sup> Seveda, kdor simpatizuje rajše z brezmiselnim evolucijskim panteizmom, nego s prvo šesterih krščanskih resnic, da je en Bog, stvarnik nebes in zemlje — temu je menihodpadnik lahko „eden največjih mislecev in filozofov“... Komur je drago, da je „vsemir večen, neskončen“, da „višji organizmi proizhajajo po neskončni poti (!) razvoja iz nižjih organizmov“, kdor obožava descendenčno teorijo Darwinovo, kateri se dandanes roga že ves znanstveni svet, komur ugaja, da človeška duša ni neumrjoča v zmislu od telesa ločene, obstoječe individualnosti, pač pa morda v tem zmislu, da se seli iz telesa v telo, itd. itd. — komur je vse to „globokomiselnost“ in „filozofija“, ta le proslavlja modroslovje Giordana Bruna, a vedi obenem, da je sprt — z razumom...

Ne, vse zasluge Giordanove za znanost, za filozofijo, so — ničla. Kako, ko niti sam ni vedel, kaj je in kaj uči! Dobro pravi „Slovenec“ člankar:<sup>4)</sup> „Dà, pisal je mnogo filozofičnega, če se sme zmes poezije in dialektike, mitologije in alegorije, matematike in mistike, vsega in ničesar imeno-

subvenitur; unde si falsarii pecuniae vel alli malefactores statim per saeculares principes iuste morti traduntur, multo magis haeretici, statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et iuste occidi.“ (2a. 2ae. Q. XI., a. III. in corpore.)

<sup>1)</sup> Gl. Stimmen aus Maria-Laach, XXXVI., 1889, str. 378. ozir. Berti, Docum. int. a. G. Bruno, XI. 28.

<sup>2)</sup> Gl. Leopold Kist: Denkwürdigkeiten aus alter und neuer Welt. Steyl (Rheinland) 1898. I. str. 279 in 280.

<sup>3)</sup> Prim. Dr. A. Stöckl: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1889. II. str. 51 in nasl.

<sup>4)</sup> „Slovenec“ z dne 28. febr. 1900., št. 48.



vati filozofija! Še nobeden ni jasno očrtal Brunovega svetovnega naziranja. Nihče ne more povedati, kaj je pravzaprav bil. Bil je naturalist, materialist, panteist, nihilist, vse obenem, sedaj bolj to, sedaj ono, kakor je hodil sedaj v kuti, potem brez kute, in kakor je sedaj trdil, da ne taji nobene krščanske resnice, a kmalu zopet priznaval, da nič ne veruje!“

Tak učenjak, mislec, filozof je bil Giordano Bruno.

In značaj? „Kolik značaj!“ kliče navdušeno „Zvonov“ Sempronio Avanti, kako „idealna duša“!

Brezznačajnejš, pravimo mi, podla, umazana duša! Pozvan prvokrat pred sodbo radi razširjevanja nevere se je hotel najprej izviti z lažmi, pozneje je obstal, češ „da je zagovarjal arianizem (!)“. V duši je nosil pekel herezije, a je vendarle jedel samostanski kruh celih 12 let. In ko je vrgel od sebe meniško kuto, jo je zopet oblekel v Genfu, da se je v nji predstavil tamošnjim reformatorjem, pri katerih je iskal zaveznitva... potem pa jo je zopet slekel...<sup>1)</sup> Da bi se prikupil protestantom, je imenoval v svojih spisih Lutra „največjega med velikani, odrešenika sveta, novega Herkula“, papeža pa „tirana in namestnika pekla, krvoločno zver, peklenskega psà s tremi glavami“... O angleški grozoviti kraljici Elizabeti je dejal, da je „nimfa, boginja iz nebeške snovi, božanstveno bitje, vredno, da ne vlada samó Angleške, marveč vesoljni svet“...<sup>2)</sup>

In njegov cinizem in njegova frivolnost! Ta se pač krasno strinja z „idealno dušo“, ta menda dovoljno karakterizira „svobodomiselnega pesnika“... Spisi Giordana Bruna so kloaka nenravnosti. Iz njih so radi zajemali skrunivci vsega, kar nosi pečat poštenja in vernosti, kakor Swift in dr. Znana je sodba o njegovem glavnem spisu „Il Candelajo“. Liberalni italijanski list „Il Capitano Fracassa“ ga je nazval — svinjarijo...

Kako piše Giordano o ženski, tega si res ne upamo vsega zapisati. Imenuje jo med drugimi grdobijami „gnjusobo, smrad, grob, str... šče“...<sup>3)</sup>

Kako nizkotno govori o ubogem, delavskem ljudstvu, kako hvali Lutra, ker je pozival plemenitnike, naj pobijajo kmete kot stekle psè in divje zveri<sup>4)</sup> — vse to bi bilo dobro, da podrobneje premišljuje veliki reševavec socialnega vprašanja, g. A. Aškerc...

Zá-se, dá, zá-se je imel besedi nore samohvale! Čutil se je v svoji nesramni oholosti „človeka, katerega je vzbudila Previdnost za velike reči; učitelja, dramivca spečih, krotivca predrzne nevednosti in svojeglavnosti; človeka, ki ni ne Italijan ne Irec, ne možki ne ženska, ne škof ne knez... pač pa državlján in domačín vesoljnega svetá, sin očeta solnea in matere zemlje“...<sup>5)</sup> — Norec!

Kaj čuda, če je tako frivolni, cinični in ohol nesrečnež v „tragični uri“, ko so ga že objemali plameni na grmadi, katero je po vsi pravici za-

<sup>1)</sup> Gl. Stimmen aus Maria-Laach, XXXVI. na r. m.

<sup>2)</sup> Gl. Leop. Kist: Denkwürdigkeiten na r. m.

<sup>3)</sup> Gl. La Riconoscenza. IX, 5. Trieste, 1. Marzo 1900.

<sup>4)</sup> Gl. Leop. Kist: Denkwürdigkeiten na r. m.

<sup>5)</sup> Gl. La Riconoscenza IX, 5.

služil (novodobni modrijani naj pogledajo v knjigo, katero je spisal Calvin, in v kateri dokazuje, da so krščanska oblastva opravičena kazniti s smrtjo heretika in bogokletnika) — kaj čuda, pravimo, da je odpadli menih celo tedaj od križa, katerega so mu kazali — obrnil strani oči ter je za slovó od sveta bruhal na dan grde besede...

To je Giordano Bruno v luči resnične zgodovine. In takega človeka vi proslavljate?...

\* \* \*

Dve, tri refleksije.

Daleč smo prišli. List, čigar urednik je zaznamovan z neizbrisnim znakom katoliškega duhovenstva, izigrava med slovensko razumništvo podlega apostata — za duševnega „velikana“ in z mučeniškim sijem obdanega „svetnika“. Tako dela „moderni“ svet. Ničle stavi na vidik, prave vzornike teptá v blato... Ali je to nevednost ali je strast? Nevednost v takó eklatantnih slučajih, kakor je Giordano Bruno, ne more biti. Strast je. Zakrknjenost je do vsega, kar je versko-svetega. Odpornost je proti — katoliški cerkvi in njenim idealom... Razum tukaj ne govori, tukaj govori samó srcé, a srcé, pravi Pascal, ima često svoje vzroke, o katerih razum nič ne ve...

Zgodovina človeških src se razkriva pogosto v človeškem mišljenju (Fichte.) Na kakšno zgodovino src sklepajmo tam, kjer se v mišljenju namenoma potvarja resnica?... Ali ne res na zgodovino od strasti poraženih src, na zgodovino src — v r a z v a l i n a h?...

„Svet ljubi, kar je njegovega“, pravi Resnica. Od te večne Resnice so odtrgana ona — srca v razvalinah!

Kdaj bode zopet trezen razum sodil med resnico in lažjo? Kadar bodo ozdravljena srca...

„O Gott, du Erd- und Himmelsenker,  
Vermehre doch die Zahl der — Denker!“  
(Fr. Brunold)

Dr. Mih. Opeka.

## „Aglaja“ in Aškerčev umetniški ideal.

V dobi študij živimo: obetajo se nam od vseh strani, o pesnikih in prozaistih, o važnih i nevažnih prikaznih v slovstvu in umetništvu. Često imajo take študije le preveč prozoren namen: umetniku zažigati kadilo hvale in delati zanj reklamo; tudi se večkrat skuša z njimi prikriti praznота, ki dejansko vlada pri nas na polju lepих umetnosti. Vendar so tudi take študije opravičene, ako nam s psihološkega, socialnega ali estetiškega stališča skušajo raztolmačiti umetnikovo osebnost ali kako važnejše delo njegovo, in tako njega samega seznaniti s širšim občinstvom.

Študija o Aškerčevih najnovejših poezijah v „Zvonu“ še ni izšla, zato še pogrešamo za nje avtoritativnega tolmača in kompetentne sodbe. Vendar si dovoljujemo mi s svojim omejenim razumom na tem mestu nekoliko pomuditi se pri enem njegovih umotvorov, naslovljenem „Aglaja“.

Ko je bila lani „Aglaja“ v „Zvonu“ prvič natisnjena, je izzvala na eni strani hudo nasprotovanje, na drugi viharno pohvalo. Nekateri so, prebravši to „pobožno legendo“, nevoljni vrgli zvezek iz rok, češ da je pesem frivolna. Seveda bi pesnik imenoval te brave „naivne in estetiško neizobražene ljudi, ki so še polni moralnih predsodkov“, in za njihovo obsodbo se bode komaj zmenil. Letečemu na krilatem pegazu v zračnih višavah se mu zdi kritika omejenega občinstva kakor — „oslovsko riganje“.

Drugi, pesnikovi častivci, so menili, da je v imenovani epski pesmi hotel „razviti svoje filozofske nazore o mučeništvu.“<sup>1)</sup> A kakšna filozofija se v njej skriva, ni nihče razjasnil. Tem „velikim duhovom“ je res dobro! Vsak išče za njihovimi besedami globokih misli in filozofskih problemov, akoravno jih v resnici ni najti.

Aškere sam visoko ceni svoj umotvor, ker je v njem izraženo važno načelo njegovega umetniškega delovanja. Tudi mi sodimo, da nam je hotel pesnik v „Aglaji“ podati svoj u m e t n i š k i i d e a l.

Aglaja sama pravi s samosvestnimi besedami, ki bi bolj pristojale kaki demimondki (n. pr. Govekarjevi Suzani) kakor krščanski mučenici:

„Da, krasna sem! Slikarji in kiparji  
le glejte me! Kaj ne, da vzoren sem model  
za kako Venero, Junono vašo?  
Rad videl bi me bil kak Fidijs, Apel“...

Poleg Nerona in „starega grešnika“ Kaska, ki požirata nago mučenico z lačnimi pogledi — menda tudi nju omamlja estetiški užitek (?) — jo občudujeta tudi kipar Evgenij in slikar Kallist. Poslednji izraža glavno misel cele pesmi z besedami:

„Cvetoče, krasno žensko je telo  
lepota poosebljena mi živa.  
Lepoto smejo zreti le bogovi  
z nesmrtnimi očmi v Olimpu svetem.  
A kadar hočejo pokazati  
nam smrtnikom lepote ideal  
pokažejo telo nam ženske lepe!“

In Rufus je v to lepoto tako zateleban, da hoče z Aglajo vred umreti:

O, lepa si, lepa! Ah lepše ni!  
S krasotoj naj tvojoj napajam oči!  
— — — — —  
Ker tu ne bom mogel več zreti te,  
pa gledal na onem bom sveti te!  
Od tebe ne ločim se, pojdem s teboj  
tja, kjer je tvoj Kristus, kjer bog je tvoj!

<sup>1)</sup> Glej hrvaški „Lovor“ št. 2.

Potem pa izpusté leve nad nju in Rufus umrje kot krščanski mučenik!!

Ako prezremo ves postranski aparat, ki služi pesniku le za pomoček, s katerim izraža svojo misel, zapazimo takoj, da sta glavni osebi Aglaja (poosebljena lepota) in Rufus, ki zastopa pesnika samega. — Umetnik vidi pred seboj svoj ideal in neko duševno-hotno hrepenenje ga vleče k njemu. Ravno to rafinirano spajanje čuvstev, ki naj bi bili vzvišeni, estetiški, a so hkrati nizkotni, polteni, mora napraviti na bravca zoprn vtis. Nihče ne more misliti, da je na blaznega Rufa s tako močjo vplivala hladna lepota grškega kipa, in ne marveč tisti nagon, o katerem je že Schoppenhauer trdil, da potvarja zlasti moškim prave estetiške nazore. Naj se tudi morda pesnik izgovarja, da je risal prizor povsem mirno in objektivno, da je stal svojemu predmetu hladno nasproti, vendar se ne bode opravičil — frivolnega igranja.

Aškerčev umetniški ideal, kakor ga nam kaže v Aglaji, je staropoganski, in sicer iz tiste dobe poganstva, ko je že nenravnost razjedala mozg grškemu narodu. Največji mojstri stare grške umetnosti Fidija, Apel i. dr. niso poznali vzora — nage umetnosti. Še le tedaj, ko so Grki podli cinizem proglasili za svojo filozofijo, se je drznil Praxiteles nastopiti z nago Venero. A Plinij poroča, da je celo med Grki, dasiravno so bili že globoko padli, taka predrznost vzbudila odpor.<sup>1)</sup> A recimo, da je res poganškemu Grku bila Afrodita umetniški ideal, da je v njenem nagem telesu zrl poosobljeno lepoto, ali velja isti ideal še dandanes? Ali se naš umetniški okus ni nič oblažil, očistil in vglobil? — Krščanstvo je prišlo na svet s svojimi blažilnimi nauki in ga preobrazilo; podalo je novih idej za naše mišljenje in delovanje, za ves kulturni razvoj človeštva — ali se je samo umetnost zaprla njegovemu vplivu in ni ničesar prejela od njega? Kdor prebira naše realiste in naturaliste, ki se vnemajo za Venere in Afrodite, bi moral seveda misliti, da je tako, a zgodovina nam poroča, da je z njim tudi umetnosti zasijala nova doba.

Krščanstvo je eminentno etiška moč, ki varuje lepe nravi, zlasti deviško čistost in sramežljivost. Zato je tudi grški nizki čutni in polteni ideal lepote očistilo, ublažilo in ga nam, obdanega z nadnaravnim sijajem, pokazalo v podobi — prečiste device Marije. — Slika *Madone* je bila v zlati dobi krščanske umetnosti („cinquecento“) predmet, s katerim se je bavil vsak umetnik. Rafael, Tizian, Murillo i. dr. so zastavili vso svojo genialnost in sveto navdušenje, da bi kolikor možno popolno izrazili ta nedosežni vzor. Pesnik Schiller, kateremu nihče ne more očitati, da je bil slep za lepoto grške klasiške umetnosti, je rekel o tem krščanskem idealu:

Höheres bildet selber die Kunst nicht,  
die göttlich-geborene,  
als die Mutter mit ihrem Kind.

(Braut v. Messina).

In celo „veliki pogan“ Göthe je našel, da je „das Ewig-weibliche“, ki nas povzdiguje in blaži, najlepše izraženo v devici Mariji. — Ali ni bridko,

<sup>1)</sup> Plinius 36. 4. (5.) 9. pri: Weiss. Apologie III. 906.

da katoliški duhovnik Aškerc nima zmisla za tako vzvišeno in čisto lepoto, in da išče svojih idealov pri nagih poganskih Afroditah?

Toda krščanstvo bode Aškerc komaj pripoznal kot božje razodetje, ki vpliva tudi na umetniško delovanje, ker on stoji na stališču evolucionizma: *Il vta řeř.* Naziranje o svetu se izpreminja in preobrazuje. Novo naziranje vpliva tudi na socialni razvoj. Kako bi mogla umetnost, ki je v tako tesni zvezi z življenjem, ostati nedotaknjena? <sup>1)</sup> Zato bode pesnik ugovarjal, da v našem času ne veljajo več nazori „temnega“ srednjega veka. Dobro! Toda če se res vse preobrazuje in če res napredujemo, kako je to, da smo bař v umetnosti ostali pri starem idealu? — Ali pa je ves hvalisani napredek le dozdeven in se v resnici pogrezamo nazaj — v poganstvo?

\* \* \*

Ker smo se pri svoji študiji ozirali le na umetniško misel, katero je hotel izraziti pesnik v Aglaji, smo prezrli, kar bi se dalo reči s krščanskega staliřca o poniževanju mučeniřtva v osebi Rufovi, o frivolnem in za krščansko mučenico nedostojnem vedenju Aglajinem, ker pesnik ni hotel popisati smrti mučenice, temuč se je te le poslužil kot sredstva za svoj namen. — Vendar se tudi v teh nebitvenih stvareh kaže vsa podlost in onemoglost naturalistične struje, kadar se loti vzvišenih problemov, kakršen je mučeniřtvo.

Naturalizem pozna le meso in njegovo poželenje, ne priznava, da je človek tudi duřevno bitje, da lahko deluje drugače, kakor mu vелеva nagon, da zamore krotiti in zatajevati svoje meso iz viřjih verskih in nravnih nagibov. Najbolj se moč teh viřjih duřevnih nagibov kaže v mučeniřtvu, kjer krščanski junak in krščanska junakinja celó svoje življenje žrtvujeta iz ljubezni do Boga. — Kako se bode torej moral prizadevati umetnik, da izrazi pri mučeniku oni skrivnostni misticizem, ono zatopljenost v Boga, vzvišenost nad vsem, kar je čutnega, zemeljskega! Aškerc nam pa ne zna drugega predstaviti, kakor koketno, na svojo telesno lepoto ponosno žensko in ljubezni pijanega Rufa. Ta dva naj sta vzor krščanskih mučencev!

Vsakemu, kdor ima še količkaj verskega čuta v sebi, se mora zdeti „Aglaja“ pravi p a m f l e t n a m u č e n i ř t v o. — Zato svetujemo Aškercu: ko si bode v prihodnje izbiral snov za uprizarjanje svojih nagih idealov, naj pokaže vsaj toliko spořtovanja do krščanskih vzornikov, da jih ne bo blatil pred svetom s svojim cinizmom. Rajši naj si jemlje predmete za svojo fantazijo iz krogov, ki so njegovemu miřljenju in čuvstvovanju bliřji in sorodnejši. Ako se s svojim frivolnim naturalizmom še kdaj loti verskih problemov, bomo to smatrali kot atentat na naše svetinje.

Dr. Jož. Gruden.

<sup>1)</sup> Aškerc v „Zvonu“ 1899., str. 346.

## Rim in Pariz ob koncu XIX. stoletja.<sup>1)</sup>

Rim in Pariz vabita v zadnjem letu XIX. veka ves civilizirani svet med svoje zidove. Rim vabi k „svetemu letu“, na jubilej — Pariz pa na svetovno razstavo.

Rim in Pariz! Kako različne misli, kako različna čuvstva vzbujata v nas ti dve mogočni besedi. . .

V preteklosti sta bili ti dve stolici pogosto tesno zvezani med seboj. Tudi dandanes si piemontski Rim in masonsko-socialistovski Pariz prijazno podajata roke, in še danes oni hram na Montmartru, ki po Zolovih besedah kazi senco Pariza, priča, da v francoski stolici še pomnijo slovesne tradicije katoliške preteklosti. Toda med tem Rimom, ki vabi potnike, in med njimi, ki kot pravni gospodarji Francije in Pariza vzprejemajo goste s celega sveta, je nepremosten prepad. Ne, kakor da bi Rim — kakor mu naši nasprotniki radi po krivici očitajo — zametoval napredek civilizacije in pridobitve našega veka. Neštevilnokrat je veliki papež pokazal v besedi in dejanju, kako visoko ceni cerkev civilizacijo, kako gorko ljubi pravi napredek na vsakem polju, duševnem in gmotnem. To, kar loči Rim od Pariza, to so nazori o principih, ki se mora opirati nanje civilizacija.

Papeški Rim na koncu XIX. veka kljub hrupu, ki ga obdaja od vseh strani, neizpremenljivo trdi, da more prava civilizacija obstajati le v spoštovanju večnih božjih resnic, po Kristusu razodetih človeškemu rodu. — V francoski prestolnici Kristusovo razodetje z vseučiliške stolice primerjajo s poganskimi miti, ali pa ga vsaj smatrajo le za višjo stopnjo evolucije teh mitov.

Rim zvesto hodi za božjim učiteljem in obsoja vsako zlorabo javne ali privatne oblasti, brani pa veljavo pravno utemeljene božje in človeške oblasti — obsoja revolucijo. — Iz Pariza je izšla koncem prošlega stoletja revolucija proti posvetni oblasti in proti Bogu; v Parizu zdaj sedé na minister-skih sedežih pristaši one stranke, ki hoče porušiti družabni red in ne pozna za človeka drugega namena kakor čutno uživanje.

Razlika principov se rezko kaže v znamenitih slovesnostih, ki se bodo vršile tu in pa tam. Pariz se že nekoliko mesecev pripravlja na razstavo prekrasnih palač, dvoran, poslopij in vrtov, ki naj bi v svoje naročje vzprejeli proizvode svetovne obrti in umetnosti. Rim se na zunaj ni prav nič izpremenil; vernim katolikom je samo odprl duševne zaklade, da bi tem lažje očistili svoje duše in jih obogatili z milostimi. Pariz napenja vse svoje moči, da bi svoje goste napojil s čarom zemskega in čutnega razkošja, „Rim pa kliče vse — kakor se izraža papež — z ljubeznijo k sebi“, da bi jih utrdil v veri v Boga križanega, „da bi ljudi spomnil njih dolžnosti, vzbudil njih duhove iz spanja“, jih opomnil, da se pobrigajo za nebeške darove in pomislijo, kaj je njih zadnji namen. Da bi pa papež še bolj poudaril ta kontrast in pokazal, da tudi na koncu XIX. veka večno mesto ne popusti svojih prin-

<sup>1)</sup> Po Przeglądu Powszechnem 1900. št. 1.

cipov in ne dela nobenih kompromisov, z nenavadno strogostjo opominja, naj vsak katolik, ki pride v Rim, najprej poskrbi za svojo dušo, naj ne pase radovednosti na posvetnih rečeh, naj se ogiblje posvetnih prizorov, in svojega duha obrača k onemu, kar vzbuja pobožnost.

Slišali smo že nekolikokrat, da so se celo dobri katoliki čudili tem strogim opominom papeževim. To začudenje je morebiti izviralo iz napačnega umevanja papeževih besed, ki ne prepovedujejo popolnoma ogledovanja večnega mesta, ampak hočejo romarje le odvracati od gledališč in posvetnih prizorov in zabav. Brez dvoma je tega začudenja krivo tudi to, da so koncem XIX. veka vsi duhovi res prepolni tega posvetnega duha, ki se je rimskokatoliška vera zmeraj bojevala proti njemu, in se bo — kakor razvidimo iz drznih papeževih besed — bojevala do konca, zaupajoč v svojo božjo moč.

Katero mesto bo privabilo več gostov? Najbrže bo francoska prestolnica privabila k sebi številnejše trume. Zato pa ne dvomimo, da se bodo iz Rima potniki vračali večinoma okrepčani na duhu, navdušeni za lepoto in resnico, s srcem sposobnim za plemenita dela in za požrtvovalnost v prid človeštvu — Pariz bo pa največji del gostov vrnil z omamljenim duhom, z manj plemenitim in bolj egoističnim srcem.

Večina ljudi se bo takorekoč brezumno vdala vrtincu zabav in prizorov pariške razstave in marsikdo bo rad sledil glasu, razlitemu po celi pariški atmosferi — „uživaj, dokler je čas“.

Torej — „dokler je čas“ . . .

V Parizu bo sedanjost očarala čute, prihodnjost bo pa, če bo kdo hotel o nji razmišljati, le z nemirom polnila srca. Prekrasna razstava se bo vršila v mestu, kjer skoraj milijoni proletariata strastno sovražijo premožnejše stanove in brez vere v Boga in zagrobno bodočnost čakajo le trenutka, ko se bodo mogli maščevati za vse krivice, ki so jih od njih prejeli. Ali je še daleč ta trenutek? In kaj bo prinesla nova revolucija, morebiti najstrašnejša med vsemi dosedanjimi? Kdo ve? Treba je torej uživati, dokler je čas! . . .

Nasprotno bo pa mir in resnoba rimskih slovesnosti celo zbrala razpršene duhove, jih navdušila za razmišljanje, jih napolnila s tolažbo za prihodnjost in vnela za delo in boj v sedanjosti. — V taki okolici se bo popotnik nehoté zamislil v minule veke; pred očmi mu bodo vstali veki katakombske cerkve — mučeniška doba. Spomnil se bo časa Leona V., Atila, Gregorja V. in Longobardov, sv. meniha Klunijaškega in Hohenstaufov. Spomnil se bo vseh viharjev, ki so udarjali ob Petrovo skalo od Decijevega preganjanja do sedanjih stisk, ko so od države celo jubilejne procesije prepovedane. Pri spominu sijajnih dob papeštva poleg dob najhujše propalosti za Aleksandra VI. se bo celo brezvercu vrivalo vprašanje: kako je ta cerkev, sezidana na Petrovo skalo v Rimu, obstala skozi vse te veke, kako je to, da tudi danes ni izgubila prav nič svojih moči?

Ko so zmedeni vsi pojmi, ko na koncu XIX. veka nihče ne ve kod in kam, kaže Rim potskozi novo družabno in ekonomično gibanje z isto gotovostjo, kakor pred tisoč leti in celo nasprotniki priznavajo, da so

ta navodila modra. Večna resničnost in življenska moč rimske cerkve se kaže sredi sedanjih zmed sijajnejše nego kdajkoli, in zato toliko zapeljanih duhov spet privlači k sebi, zato na koncu XIX. veka prerojevalno vpliva na vse družbe brez izjeme.

Čim silnejše raste ta vpliv, tem bolj se z druge strani zbirajo cerkvi nasprotni življi. XX. vek bo gotovo priča evropske, morebiti tudi svetovne vojske, boja med cerkvijo in njenimi sovražniki, zbranimi pod rdečo zastavo. Zato za vsakega razumnega človeka, ki noče, da ga bi samo usoda pehnila na eno ali drugo stran, nastaja nujna dolžnost, da zavzame trdno stališče v tem boju.

Pri nas smo vsi — z malimi izjemami — katoličani, torej bi se komu zdelo, da smo že zavzeli svoje trdno stališče. Vendar pa ni tako. Katoličani se v naših časih imenujejo najrazličnejši ljudje, in to je ena izmed največjih naših nesreč. Boljše je imeti malo četo zanesljivih izbranih vojakov, kakor veliko armado z mnogimi bolniki, kjer se je mogoče zanašati le na polovico, da že jutri ne uskočijo v nasprotnikov tabor. „Prišli so časi — pravi Cívilta cattolica“<sup>1)</sup> — ko polkatoličani nimajo nobenega pomena in so postali nesposobni, da bi koga rešili, sebe ali druge — časi, ko se je le preveč zmanjšalo število onih, ki so res vredni katoliškega imena, dasi je zrastle njih moč — časi, ko brez odločnega srca in požrtvovalnosti nihče ne more biti pravi katoličan.

Zjasnjenje pojmov mora biti naša prva naloga koncem XIX. veka, druga prav tako važna naloga pa je organizacija vseh pravih in trdnih katoličanov v eno organizirano vojsko. Mirabeau pravi, da more deset dobro organiziranih ljudi s strahom napolniti stotisočerne trume, in prav nič ne pretirava.

G. F.

## Nove poezije.

**Nove poezije.** Napisal Aškerc.

Kdo ne pozna še Aškerca? Moža darovitega z zdvojeno dušo, mojstra brez idealov duhovnika brez vere? Tak je bil Aškerc od početka, tak je tudi v novih poezijah. Le da prepad v njegovi duši še bolj zija in da pojema njegovemu duhu že tudi stvariteljna moč. Nove poezije so ostre in osorne, jedke in rezke. Vnanja oblika jim je raskava in hrapava. Božanskega poeta ni več, ostal je — Pavliha.

Tako je tudi moralo priti. Kako bi se zrealila harmonija v poeziji, če je ni v pevčevi duši? Kako bi dihala čez poezijo toplá pomlad, če je v srcu mrzla zima? Poet z disharmonijo, s skepsó v duši ne more ustvariti harmoničnega umotvora. Lepota pa je harmonija! Aškercu je ostala skoraj le še razdevajoča

<sup>1)</sup> 16. dicembre 1899. str. 649.



moč. Lepote ne dozira več in je ne ostvarja, ker je ne more, zato išče le marog, le napak, le laži, da jih biča s sarkazmom, satiro, persiflažo. A ko bi bičal le konvencionalne laži človeške družbe! Tudi satira ima svojo upravičenost, svojo „raison d' être“. Toda skeptik Aškerc ne loči več laži od resnice, podlosti od kreposti, grdosti od lepote, zato se cinično reži v lice tudi čistosti, meneč, da je le krinka, zato biča tudi resnico, meneč, da je le laž, zato se končno roga celo sam sebi:

Haha! Počil bi od smeha . . .  
 O Pavliha, O Pavliha!  
 Jutrovce ti kritikuješ  
 in napake zasmehuješ,  
 ki srečavaš jih med njimi.  
 Ah, Pavliha, tudi ti si  
 kaj marogast in umazan! — —

\* \* \*

„Katoliški Obzornik“ je že marsikaj pisal o Aškercu in tudi že o posameznih pesmih, ki so zbrane v „Novih poezijah“. <sup>1)</sup> Zato se sedaj ozrimo le na celotno obzorje, ki se nam odpira v najnovejši zbirki, da dokažemo resničnost označene karakteristike.

V „Novih poezijah“ odločno prvači Pavliha. — Ne le, da malone polovica knjige nosi naslov „Pavliha na jutrovem“, bi lahko tudi od druge polovice zopet polovico uvrstili pod isti naslov.

No, zoper Pavliha samega bi ne imeli nič. Kdovekaj poetičen ni — saj mu že imena niso dale muze — a kdo bo od Pavliha pričakoval poezije? Pa saj pesnik sam tudi ni mislil, da naj bo Pavliha kak poet. Riše ga, kako pri šerbetu (bolje bi bilo: „pri tepkovcu“!) pripoveduje istorije, vmes tudi debele, mežika z majhnimi očmi in vleče dim iz pipice igračke; kadi in napihava lica si, pa spušča v zrak tabakove oblačke. . .

In ko zapališ kak pereč dovtip,  
 sam veš, Pavliha, kaj se pripeti mi:  
 Za trebuh primem se tedaj in smeh  
 prisili svetle solze na oči mi . . .

Poetičen torej Pavliha res ni. Če smemo povedati odkrito resnico, se nam tudi prav poseben humorist ne zdi. A kar je res, je res. Nekaj navad in ustanov moderne družbe po pravici biča. Kako bi moralo biti, sicer ne pove. Sodimo celó, da bi tudi po principih Aškerčeve filozofije in morale ne bilo kaj drugače, ampak v marsičem še slabše. A vsaj to negativno mu priznavamo radi, da nekatere novodobne socialne napake biča — ne sicer poetično in ne s posebnim humorjem — a po pravici!

Tako Pavliha dosti dobro biča novodobni militarizem.

Izbral si pravo pot! Po poti tej  
 dovedeš ljudstvo svoje k sreči pravi!  
 Naprej, naprej!  
 Kosarne zidaj rajši, ne pa šol!

<sup>1)</sup> Primeri: I. str. 63., 194. itd. — II 250., 268.

Le več topov  
in pušk in sabelj in pa vojnih ladij!  
Makar za to potrosiš vse mi davke . . .  
To glavna stvar je, prva tvoja skrb! . . . (str. 200.)

Dosti dobro biča tudi kapitaliste (str. 163); prelascivno moderne libertince — prešuštnike (str. 161). Po pravici smeši prvake, ki se pehajo le za redovi in križci:

Tu sem glej! Vse prazno po prsih!  
Svetinje nič, nič ni redú!  
Ah, gol je moj svileni kaftan,  
brez lišpa na meni visi . . .  
In kaj bi tu bilo prostora!  
Glej, to-le me peče, boli! . . . (str. 155.)

Tudi obstrukcioniste v parlamentu je poskusil ožigosati.

„Poslanci smo, zastopniki smo ljudstev . . .  
Tu sklepamo prevažne nam reči  
o blagostanju domovine naše;  
za ljudstva srečo se potimo tu . . .  
O, to je trud!“ . . .

In nič več nisem slišal . . .  
Naraščal trušč in hrum je strahovito  
in par poslancev se je spoprijelo . . .  
Zaušnic težkih slišim tlesk na tlesk . . . (str. 190.)

Satiro zaslužijo gotovo tudi tisti krščanski vladarji, ki iz sebičnosti pomežikujejo z okrutnim sovražnikom krščanstva, s Turčinom, Pavliha jim je posvetil satiro „Portrét“.

„O zver, o zver, ti kan tartarski!  
O Džingiskan, o ti krvnik!  
Stotisoč si poklal kristjanov  
v par dneh minulih — pa zakaj?  
Ljudij stotisoč in nedolžnih!“ . . .

Ironsko samo nasmehlja se  
Na tronu stari grešnik ta!  
Smehljá se, pod kaftan poseže . . .  
„Tu glej“ — ponosno reče kan —  
„podobo to v okviru zlatem  
in v diamantih to poglej!  
Poznaš? In to je kralj krščanski!  
In danes poslal mi ga je  
portrét ta svoj s podpisom svojim  
in ta pristréni svoj pozdrav!  
„Priatelj zvest“ — mi piše v pismu —  
ostane moj on še poslej!“ . . . (str. 207.)

Imenitno je Pavliha opisal. „kako se godi v Sužnji vasi“ (str. 176). Pošteno je okrcal Sužnjevaščane, da je njih občinski svét imenoval za častnega občana Abdullah-paša, na orientalskem svitu proslulega domači rod izdavšega barona. Malo smole pa Pavliha s Sužnjevaščani vendarle ima. Hudomušna usoda je hotela, da ravno tisti sužnjevaški starejšine dajejo sedaj Pavlihu — „hleba in kar je treba“ . . .

Torej kakor smo rekli, zoper Pavliha samega bi ne imeli nič. Celo zadovoljni bi bili ž njim, če ne iščemo pri njem poezije, ampak malo zabave.

Toda, toda — časi moža kar ne poznamo več. Širok klobuk vidimo, rdeči dežnik tudi, a kar mož govori, to ni naš Pavliha, naš stari pošteni slovenski Pavliha, to je prav navaden modern liberallec, pa še prav neumen modern liberallec! Smešna prikazen tak Pavliha!

Tako pripoveduje ta moderni Pavliha, da je bil v deželi, kjer vsi nosijo sužne sponе. V verigah se porodé, ž njimi legajo v grob. To je pri njih stara, stara šega, in niti ne vidijo več in ne čutijo več sužnih spon. Pavliha se je spravil na ljudi, da bi jim odvzel sponе.

Naj ti snamem te okove,  
naj te, naj osvobodim!  
Ne le tebe — vse rad rešil  
jaz bi sužnjih vas vezij! . . .  
Ko pa hotel sem še druge  
oprostiti sužnjih spon:  
to so bili hudi name!  
Rekli so, da sem brezverec... (str. 168.)

Tu tiči želo! Liberalnemu Pavlihu se vera zdi veriga in vere bi rad osvobodil ljudi. Verjamemo, verjamemo, da so bili ljudje hudi. Ljudje pač nimajo volje in veselja trgati dragih vezi, ki jih vežejo z Bogom, zato pa nase devati sponе liberalnih prvakov in modrakov pa kapitalistov! Radi verjamemo, da so bili ljudje hudi in da je res, kar pravi Pavliha —

„Komaj, komaj sem ušel!“

Saj pa je Pavliha tudi dosti nespameten, če misli, da ga bodo ljudje brez premiselka vzprejeli kar za — odrešenika! Ej, Pavliha, ti si čudak!

Drugič filozofira Pavliha o — i n d e k s u. Skrbni radža Vangiso je sestavil „seznam vseh knjig —

ki razširjajo misli svobodne,  
knjig domačih in tujih seznam,  
in pa strogo ljudem prepovedal  
tiste knjige je čitati bil.“

Zakaj ti „listi liberalni kritikujejo vsako napravo, razkrijejo vsako krivičnost, resnico objavljajo golo in niti harem jim radžev ni več svet.“ Ko pa romal potem je Pavliha po deželi —

to je gledal in čudil se čudil  
nepokornim podložnikom tam!  
V vsaki hiši so čitali skoro  
prepovedane knjige samó,  
oh, in žalili skrbnega radžo,  
ki pred strupom jih takim svari! . . . (str. 194.)

Zopet kaj n e m o d r a m o d r i j a! Tako more filozofirati o indeksu le kak frazêr, ki zajema vso filozofijo iz — „Slovenskega Naroda“ ali kvečjemu še iz kake židovske revije! Res je, država ima zase fizično silo, katoliška cerkev s svojim indeksom ima le m o r a l n o moč! Država Pavliha zaprê, če širi od države prepovedane knjige, cerkev mu more obvezati le vest! Toda odtod, da mnogi cerkvi niso pokorni, pač nič ne sledi proti indeksu. Pošteni katoličani so pač

pokorni; tisti pa, ki niso pokorni tudi ne v tem, sploh nikdar pokorni niso, dà, sploh pravi katoličani niso, ampak si le nadevajo katoliško krinko, da lažje slepé ljudi!

Še bolj — hm! čudno je, kar modruje Pavliha o molitvi.

Vojska je. . . Dva vladarja se bojujeta.

Padlo tukaj, padlo tamkaj  
že vojakov je veliko.  
Vojna pa še nima konca,  
bil se ni še boj veliki,  
odločilni boj poslednji. . .

Zato oba naroda prosita Boga za zmago. Cerkve so polne, duhovniki molijo molitve, ljudstvo kleči na tleh in prosi Boga za zmago. Pavliha pa se norčuje:

O, ubogi ti moj Allah! —  
zdaj v resnici si v zadregi!  
Komu zmago bi naklonil?  
Ne, na tvojem mestu Allah,  
jaz bi res ne hotel biti!

Naj bi se vendar Pavliha poučil pri duhovniku Aškercu o molitvi. Duhovnik Aškerc bi mu razložil po katekizmu za otroke, da kristjan, kadar moli, prosi, naj se zgodi, „kar je Bogu v čast in nam v zveličanje“. Ali je torej res treba norčevati se iz ljudstva, če prosi Boga, naj bi branil domovino in ščitil nje sinove, ako je to v njegovo čast? Ali je plemenito, če se Pavliha norčuje iz ubogega ljudstva, tem manj, ker ljudstvo navadno pač malo ve, kje je pravica, a kje krivica, in vendar ravno od ljudstva vojska terja toliko krvavega davka? Sodimo, da bi duhovnik Aškerc poučil Pavliha, naj hrani svoj cinizem za-se in naj ga ne brizga na to, kar je trpečemu človeštvu svetega! Fej, Pavliha, ti si grd!

A Pavliha v „Novih poezijah“ ni le modern liberallec, ampak naravnost sovražen katoliški cerkvi in krščanstvu.

Komu ni znano, da je zatajevanje sicer težak, a nujen postulat brezmadežnega življenja, recimo „čiste človečnosti“? Ti se ne zatajuješ? Torej nisi čist človek, torej tvoje življenje ni bez grdih madežev! Pavliha, ne, Aškerc sam. — pesem „Fakir“ je med tistimi, ki ne nosijo naslova „Pavliha na jutrovem“ — torej Aškerc se norčuje in zasmehuje nauk krščanstva o zatajevanju. Primerja je s fakirstvom in imenuje „sebično samomorstvo“.

Čuj Sunda mladi, zdaj poglej!  
Kdo zdaj prihaja mimo tebe! . . .  
Ne vidi nič, ne vidi nič!  
Ne vidi izkušnjav mamečih!  
Po vzorih višjih hrepeni:  
Popolnost hoče on doseči  
in sleči vso mesenost smrtno,  
pozemeljsko otresti vse!  
Bogovom biti če enak!  
Še više — tekrovati ž njimi  
pa prekositi jih v svetosti. . .  
Fakirjev to je ideal.

Naposled vendar! . . . Ah, sinoč  
sam bog prikaže mu se, Brahma:  
„Moj ljubi, jalov tvoj je trud

in prazna je pokora tvoja  
in kriv postavil si si vzor!  
O bodi človek, ne fakir!  
In ne sovraži mi življenja... (str. 70.)

Kaj je lepšega kakor čistost in devištvo, ta prelepi cvet krščanstva?  
Pavlihu je devištvo — protinaturen greh!

Vprašamo: bil to li cel je človek,  
ki ga ženska lepa ni genila?  
Zatajeval je narodo samo  
in grešil je zoper red njen sveti!...

Ah, kajpada! Če Pavliha, ki ga inspirira duhovnik Aškerc, tako govori o krščanskem devištvu, potem se ne čudimo, da njegovi častivci tako sovražijo katoliško duhovščino, ki mora darovati Bogu pred oltarjem čisto srce in čiste roke! Ah, žalosti! Duhovnik kolne krščanske ideale in samo zato, ker se njemu zdé nedosežni, a na to ne misli, da je z božjo močjo živela po teh idealih že nedogledna vrsta krščanskih mož in ženâ. Hudo je, če duhovnik greši proti tem idealom, a še huje je, če duhovnik širi grdo laž, da to niso ideali, ampak da je ves ta idealizem le „protinaturno fakirstvo“!

Kdo bi se še čudil, da Pavliha — ne, zopet Aškerc sam! da torej Aškerc tudi krščansko mučeništvo tako malo ceni, a da slika z lascivnim kistom v „Aglaji“ noro smrt za nago žensko kot ideal mučeništva? Kdo bi se še čudil?

Kdo bi se še sploh čudil, da nima Pavliha in nima Aškerc — saj je končno Pavliha le sebevid (Doppelgänger) Aškerčev! — nobene ljubezni do katoliške cerkve? Ko stopa po Rimu, ne vidi grobov, svetih vsakemu kristjanu; ne spomni se ne Kristusovega namestnika; slep je za spomenike krščanske kulture; misli le na — poganе. Skoraj žaluje, da je minilo poganstvo!

Zapuščena stojijo  
Zdaj svetišča tam stara,  
umotvori nesmrtni,  
Žrtveniki so hladni;  
od nikoder ni žrecev,  
ki bi Jupitru tam-le,  
Afroditî, Junoni  
darovali darove.  
Bogu novemu klanjaš  
po svetiščih se novih;  
in na novih oltarjih  
sedaj nove žrtvuješ  
temu bogu daritve... (str. 36.)

Kako drugače, z drugimi ideali in z drugimi čuvstvi, je pred tristo leti stopal po Rimu Cervantes! Kako velikanski in kako pretresljiv je njegov pozdrav krščanski Romi!

O velika, o silna, o sveta Roma!  
Glej, pred teboj se klanja tujec-romar pobožno,  
Strmi in se žudi —  
Ves tvoj...  
Na bajnem glasu si, a tvoj pogled zbega duha...  
Bos onòg in molčé romamo k tebi  
Ah tebe gledat  
In mólit!

Oj ta tlà, oj ta prst  
 Poroščena s krvjó mučeniško,  
 Najsvetejša relikvija zemlje!  
 Kar je v tebi, svetosti je vzor —  
 Ti sama sezidana si, o Roma,  
 Po vèlikem vzoru božjega mesta! —

Toda, kaj zahtevamo od Aškercera krščanskega čuvstvovanja? Kako naj Aškerc krščansko čuvstvuje, če krščansko ne misli!

Kakšno je Aškercovo svetovno naziranje? Videli smo v „novih poezijah“ Pavliha, ki biča laži človeške družbe, a s cinizmom skruni tudi krščanske ideale. Kje so torej ideje, ki naj prerodé človeško družbo, in kje so ideali, ki naj nadomesté krščanske ideale? Zaman iščemo po „novih poezijah“ teh idej in idealov! Pavlihovo kritiko smo čuli, kje je Pavlihova izpoved? Brali smo in brali... Bliža se konec... Morda sedaj vrže z genialno roko bakljo v tmine, da zaiskré iskre novih stvariteljnih idej?

Konec! „A vprašam se, če sploh bi smel vam vse  
 na jezik naš nedolžni preložiti?  
 Bojim se: — v ostalem marsikaj  
 preslanega utegnilo bi biti...“

A tako? Ni še dosti persiflaže najsvetejših idealov? Pavliha še ni zadovoljen?

Kakšno je torej Aškercovo svetovno naziranje? Pavliha, ki prvači v „novih poezijah“, nam tega ne pove. Oglejmo si torej še tisto malo pesmi, kar jih je ostalo!

Par ljubavnih pesmi, par popotnih... nič! Pač tu! „Luč iz neskončnosti“.

Iz neskončnosti luč — odkod?  
 Si li žar porodivše se zvezde,  
 vsplamenivše na novo v vsemiru  
 na ukaz vsemogočne moči,  
 vsemogočnega večnega Brahme,  
 ki zažiga življenje,  
 ki ustvarja svetove iz sebe,  
 kadarkoli, kjerkoli baš hoče?...  
 Ti uganka si meni,  
 jaz uganka sem tebi!  
 Toda, midva oba sva le — eno!  
 In obadva le majhni sva iskri  
 neizmerne ognja — življenja,  
 neizmerne moči, neizčrpne  
 energije vesoljne prirodne... (str. 16.)

Torej panteist kakor v pesmi „Jaz“? Katoliški duhovnik Aškerc — panteist?

Zopet!

Skrivnostno morje, sveto morje,  
 velika Sfinga — kaj si ti?  
 Globoka večnost si? Vesoljnost?  
 Življenja vir, vir vseh stvari?

In ko buddhist v nirvani svoji  
izginjam v tebi, morje, zdaj...  
S teboj se spajam in zedinjam —  
oba sva jedno vekomaj... (str. 32.)

In še! — Kresni večer... Čudak brat Kuno prihiti v sobo zasopihan, bled... Poslušal je bil simfonijo prirode. Refren te velepesni, te himne veličastne je bil: „Vse je čisto!“ In videl je pred seboj kip velikanski, živo ženo, brez najmanjše obleke; „v nagoti njeni gledal jo je sveti“ in boječe je zajeceljal:

Kdo žena velikanska si prekrasna?  
„Priroda sem, vesoljnost sem, hči božja,  
pramati vseh stvarei sem, Sfinga večna...  
A ti si človek, moj najlepši sin!  
In čista sem, vsa čista, čista, čista!“... (str. 126.)

Aškerc je panteist! Morje, zvezde in človek... vse mu je eno... Priroda je večna vesoljnost, pramati vsega bitja in žitja. Kar živi, je le iskra neizmerne ognja prirode; kar giblje, je le moč neizčrpne energije vesoljne prirode...

Ni mogoč dvom, duhovnik Aškerc je razdvojen v svoji duši! Izgubil je kompas življenja, izgrešil zvezdo-vodnico, bežen tava okrog, skepsa mu mrači pogled, zataplja se v panteizem, v nihilizem. Da, panteizem opeva, a tudi tu še čuti negotovost, dvom... Najbolj se reži ta dvom, ta skepsa iz pesmi. (sicer po obliki eni izmed lepših v „novih poezijah“): „Intermezzo pomladnjega jutra“. Aškerc sloni o postelji ravnokar umršega prijatelja... In sili mu v dušo tisto usodno vprašanje: kam plovemo? Prijatelj je umrl... Mukotrpno mu je bilo življenje... uboštvo, bolezen... in sedaj? Kje so cilji, zlati cilji?

In ni te več?... Telo tu vidim tvoje —  
in to si ti?... In vendar nisi ti!  
Pa kje si torej ti, ti sám, ti sám?  
In kaj se je zgodilo pravzaprav?  
Kje duh je tvoj? Boga li gleda zdaj,  
pralik lepote, poezije vzor?  
Pogreza li v nirvani jaz se tvoj?  
No, morda zlila se je duša tvoja  
s svetovnoj dušoj, s pramočjo svetovnoj? (str. 116.)

Kam plovemo? Aškerc gleda to prvo in zadnje, največje vprašanje človeškega življenja in vse človeške zgodovine kakor sfinga z zagonetnimi očmi. Aškerc ne ve odgovora... Le skepsa mu je še ostala... le dvom... morda sèm, morda tja, morda v nič... Kam plovemo? Aškerc ne ve! Morda hitimo k Bogu, morda se zatapljamo v nirvano, morda se spajamo s svetovno dušo... Aškerc ne ve! Najbrž se zlijemo „s svetovnoj dušoj, s pramočjo svetovnoj“!... Da, kadar se Aškerc v svoji skepsi nagne bolj na eno plat, govori, kakor smo slišali, — panteistično. Torej dvom, morda panteizem, a krščanstva Aškerc ne pozna več!

Aškerc poje prav tako, kakor filozofira v „Zvonu“ Sempronio Avanti. Sempronio Avanti proslavlja Giordana Bruna panteista. Tam piše: „Kdor je zmožen stvar mirno presoditi, mora reči, da je ogromna večina kulturnega sveta danes istih nazorov, kakršnih je bil pred tristo leti Giordano Bruno... Bruno

je bil oznanjevatelj današnjega modernega monizma, ne materialistnega monizma, ampak nekakega oduševljenega, višjega... Vse vlada ena delujoča moč, ta moč je v vseh stvareh, Bog. Bog je notranja moč vsega gibanja... duša vsega, kar se giblje in kar se oživlja z njegovo močjo. Boga vidimo v lesku solnca nebeškega in v lepoti vsake stvari... .

Kako podoben je Sempronio Avanti Aškercu? Kaj, ko bi bil Aškerc? Saj Aškerc se najbrž čuti sorodnega z Giordanom Brunom, ki je bil tudi razdvojen: duhovnik in „nekak“ panteist! Zato bi tako proslavljal „velikega misleca z idealno dušo“, ker bi s tem opravičeval tudi sam sebe... Ah, če je tako, kako žalosten slavospev, pet z zdvojeno dušo!

Zares! Sočutje bi nam vzbujal zdvojeni pesnik, če ne bi prvačil v „novih poezijah“ Pavliha! A Pavliha s svojim cinizmom zamori besede sočutja... Kdo bi še sočustvoval, če mora gledati in poslušati, kako se Pavliha roga najlepšim idealom človeštva, krščanskim idealom! Človek nezadovoljen in nevoljen vrže knjigo iz rok. Pavliha vse razdira s satiro, sarkazmom in persiflažo, zmoto in resnico, laž in krepost, potvare in ideale, a kaj ponuja namesto idealov oskrujenih, izgubljenih? Fraze, same fraze, o monizmu, „ne materialistnem, ampak nekakem oduševljenem, višjem“! Kaj naj je to — „nekak oduševljen“ monizem?

Aškerc je izgubil harmonijo in s harmonijo čustvo za lepoto. Tendenca je duša novih poezij, le-ta tendenca, da bi opravičil svojo nevero in svojo skepso... A opravičil je ne bode, dokler ne reši najglobljega problema človeškega bitja in žitja — „odkod in kam?“ — drugače in bolje, kakor pa ga je rešilo krščanstvo!

Morda bo tega in onega zapletel v svoj dvom, potegnil v skepso, a zamoril mu bo le srčni mir, sam pa nikomur ne bo mogel dati srčnega miru. Oj nikomur!

Človeška zgodovina nam kaže na Avgušтина, zares „velikega misleca z idealno dušo“. Zgodovina njegovega srca je takorekoč živa psihologija nevere in vere. Tudi Avguštin je zašel med akademike, skeptike in agnostike tedanje dobe; tudi Avguštin je zabredel v skepso. A skepsa njegovemu genialnemu duhu in idealnemu srcu ni dala miru. Dan za dnevom bolj je čutil notranjo razdvojenost, notranji nemir — „inquietum cor“... .

To življenje je bedno... tako je razmišljal, kakor toži v svojih izpovedih,<sup>1)</sup> življenje je bedno, smrt gotova... In če pride nenadoma, kaj bo z nami? Ali nas ne bode zadelo maščevanje za toliko vnemarnost nasproti resnici?... Morda pa bo s smrtjo vsega konec? Torej je treba vsaj to dognati! Vsaj to, ali bo res s smrtjo vsega konec, ali res? Todà, todà, po vsem svetu vesoljno krščanstvo kot klasična priča nasprotno trdi!... O mukotrpne poti! Obračaj in obračaj, kamor hočeš in kakor hočeš — brez Boga ni miru! Gorje duši, drzni duši, ki upa, da ji bo brez Boga — bolje!...

<sup>1)</sup> Confessiones I. VI. c. 11. 16.



Ali je še le Aškerc našel tisti čudežni studenec, iz katerega se raztaka sreča brez Boga? Veliki Avguštin ga je iskal vsepovsod, a ga ni našel nikjer, nikjer!... Za kom naj torej gremo, za Aškercem ali Avguštinom? Mi sodimo, da je bolje in varneje iskati miru tam, kjer se najde gotovo. In veliki Avguštin ga je našel v Bogu!

Dr. Aleš Ušeničnik.

## Literarni quodlibet.

Najbolj simpatičen izmed vseh modernih pesnikov je meni vsaj — Oton Zupančič. Ne da bi se strinjal z njegovimi nazori — pa saj je menda brez-nazornik! —, ne da bi odobral smer njegovih poezij! O ne! Kako le? Saj me je hotel baje že tožiti na sodišču, da sem ga žalil s svojo kritiko, hudo žalil!) Torej strinjam se z Zupančičem, takšnim, kakršen je, nikakor ne. Njegovih zbranih poezij ne bi nikomur priporočal. V njih so ne le bolne, ampak tudi strupene rože, opojne rože, ki po njih glava boli. Zupančičeva muza lahko reče sama o sebi:

„V moji deželi ni cest,  
na mojem nebu ni zvezd,  
v mojih očeh — tema,  
v moji duši — bolešt“...

Steze brez cilja, nebo brez zvezd nebeških, duh brez večne luči, srce brez miru, ...

In vendar! Zupančič mi je simpatičen, Zupančič se mi zdi rojen pesnik. Zdi se mi, da bi bil lahko Zupančič našemu narodu zares — pesnik po božji volji!

Pesnik je Zupančič. Zašel je sicer v secesijo, zabredel v moderno strujo, a izpoznati je v njem še vedno bogonadarjenega poeta. Bolne so njegove rože, a vidi se jim, da bi bile v drugi zemlji, v drugem zraku, morda sprelepe „mokro-cvetoče rožice“ poezije. Steze njegove so brez cilja, in vendar bi človek mislil o njem, da bi v drugih razmerah lahko vodil mlada srca, ah, „k ciljem, k zlatim ciljem“... Ko prebiram njegove poezije, ne morem skoraj najti pesmi, ki bi jo vso del sem in potem rekel: glejte, to je poezija! A zopet, ko prebiram te poezije, ne morem tudi skoraj nobene najti, v kateri ne bi tu ali tam visela cvetka prave poezije, iz katere ne bi tu ali tam dehnal sladki vonj poezije. ...

Dva, tri vzglede!

<sup>1)</sup> Resnica je, da sam enkrat zapisal v „Kat. Obz.“ o njem trd izraz radi „velikonočnega soneta“ v „Mladosti“. Morda res pretrd izraz! Pesem je blasfemična ali otročje-neumna, kakor se vzame. V svojem miliciju, v „Mladosti“, pa je dobila obenem še znak podlega cinizma in pohotne frivolnosti. Seveda je zadeval izraz le poeta! Saj Oton Zupančič niti podpisan ni bil, ampak le psevdonim: Aleksij Nikolajev. Sicer bi pa bil jako vesel take tožbe radi — same kritike psevdonimnega poeta! Tudi to bi bilo nekaj vredno, da mi privoščijo božanski poet vsaj pred krvavim sodiščem milostni „rendez-vous“!

## Brezplodne ure. . .

Brezplodne ure spet vise nad mano  
s samotami večernimi,  
s tihotami enakomernimi;  
v megló je širo mesto pokopano.

Sveti božični čas!  
Glasovi plapolajo  
zvonov polnočnih, in pobožne sveče  
po mračni cerkvi mirno trepetajo  
umirajo. . .

Neštete množice se zbirajo,  
pred božjimi se čudi klanjajo  
in v davne, daljne čase sanjajo.  
Nad njimi plava sveti duh pokoja. . .

A jaz . . .

O, če bi vedela, ti majka moja. . .

Kaj je tu posebnega? Ne vem! In vendar! Jaz za-se čutim, jaz moram reči: to je poezija! Z dvema vrsticama: „a jaz . . o, če bi vedela, ti majka moja“... se meni zdi, da vzbudi v srcu dolgo turobno pesem. pesem o mladosti izgubljeni, o izgubljeni veri in o miru izgubljenem. . .

## Nedolžnost.

Nedolžnost kakor pajčolan  
dekličje lice krije ti,  
kot zvezdi dve izza megle  
očesci tvoji sijeti.  
Po trgu greš. . . In častniki  
po trgu promenirajo,  
s pogledi poželjivimi  
za tabo se ozirajo. . .

A jaz bežim izmed ljudij  
in glavo si z roko podprem  
in mislim misli žalostne.  
In predse nem skoz okno zrem,  
Glej. . . tukaj. . . tamkaj zvezdica  
z višine jasne vrtno se,  
in ktera pade, več nikdar  
nikdar nazaj ne vrne se. . .

Ali: Ne, tam ni vsega konec,  
Na dnù gomile:  
Tak poln pričakovanja  
je sèn mrličev.  
Blesteča večnost  
posipala je z žarki  
globine temne. . .

Ali: Deklica šla je po vodo  
z lepo srebrno kanglico.  
Zora na nebu sevala,  
ptičica v logu pevala,  
Jagoda zrela nudi se:  
„Daj le za hip pomudi se!“  
Jagoda rdečka — dober dan!  
Ali moj bratec je bolan,  
in on ozdravel prej ne bo,  
damu prinesem z vrelca vodó,

deklica moram zajeti jo,  
predno še solnce obsveti jo. . .  
Hladne vodice zajela je,  
bistro domov odhitela je.  
Deklica šla je po vodó  
z lepo srebrno kanglico.  
Deklica je domov prišla,  
kanglica bila zlata vsa.

Zopet! to je mogel zložiti le pravi pesnik. To se bere kakor ljubka narodna pesem.

Ali to :

Premnogo noč sem objemal temo po tebi hrepeneč, in stiskajoč pesti sem bedel v blazine razrite ihteč.	In vstajali so, in rajali so pred mano dnevi minoli, solnčne žarke v lasih, plamene v očeh so šli svojo svetlo pot.
--	--

Nazaj, nazaj,  
mladostni moj raj!  
A odnekod  
je pritaval glas,  
onemogel, pijan in teman:  
„Nikoli več, nikoli“ . . .

Hrepenenje, kesanje, obup. . . In tako dalje. Kakor smo rekli, ni je skoraj pesmi, iz katere ne bi dihal vonj pristne poezije. Seveda bi bil lahko ta vonj še mnogo slajši. Rože so bolne in tudi strupene so vmes. . .

Zupančič je bogonarjen pesnik, a zašel je na steze brez cilja in zabredel že tuintam v kalužo. In kar je tako žalostno, vse kaže, da pada bolj in bolj. . . V zadnjem „Zvonu“ poje že sam o sebi :

„Pogledal sem tvojo svetost —  
in sedaj me je sram.  
Bil sem hišam umazanim gost —  
in sedaj me je sram.

Glej tako mi mladeniči hodimo  
po blatnih stezah!  
Glej tako mi mladeniči blodimo  
in tratimo mlade moči . . .  
glej, taki smo, ljubica, mi!“ . . .

Škoda za te mlade moči. Škoda, da se tako izgubljajo pri nas nadarjeni mladeniči! Oj, ko bi Zupančič odprl srce krščanstvu, životvornemu krščanstvu, kako bi bilo vse drugače!

. . . Kaj je to švignilo  
z néba na zemljo skoz noč?  
V duši trpeči nenadoma  
nekaj se dvignilo:  
Moč!

Glej, in ceste se križajo  
vseposod, vseposod —  
voli — svobodna je pot —!  
zvezde nebeške se bližajo,  
čuvajo potnika zmot. . .

Da, krščanstvo bi mu pokazalo zlate cilje, dalo novega poleta in svežih moči, novih idej in novih čuvstev, čuvalo bi ga zmot. Seveda živo krščanstvo s svojo visoko filozofijo, globoko mistiko in silno energijo. krščanstvo Akvinca, Frančiška Asiškega, Ignacija. . . A tako? . . . Tako Oton Zupančič nikdar ne bo narodu to, kar bi mu lahko bil — pesnik, ki nudi svojemu rodu čašo poezije, blažeče, vedreče, krepilne poezije na trudni poti v brezbrežnost! Tako bo

Zupančič padal niže in niže in se bo zatopil v frivolno brezverstvo, kakor se je že zatopil Aškerc. Kadar pa dušo zastrupi frivolnost, tedaj je le malo malo upanja več! Tedaj se skoraj lahko reče:

Bilo je — in nikdar se več ne vrne.  
 Nekdo je sveti žrtvenik oskrnil,  
 nekdo je v jasno tekočino pljunil,  
 prelila se iz čaše je srebrne,  
 ugasnil je lestencev žar. . .

\* \* \*

Cankar! To ime navadno vežemo z imenom Zupančičevim. Ali po pravi, to je seveda drugo vprašanje. Toda navada je navada, in tudi meni je hodil z Zupančičem na um Ivan Cankar. Zakaj torej ne bi dal tudi o njem kako misel v ta quodlibet?

Usoda Cankarjevih poezij je znana. Žalostna, a zaslužena! Zbral je potem še „Vinjete“. V „Vinjetah“ se odkriva čudno bogastvo jezika. Vsakemu čuvstvu, skoraj bi dejali, vsaki „barvi“ čuvstva dá Cankar svoj izraz. Kakor modern slikar vzame najnavadnejši predmet, recimo goved na paši, ter študira in slika le solnčne, svetlobne reflekse na svojem predmetu, tako Cankar na čisto navadnem živem modelu študira in slika refleksi psihe, nje mišljenja in čuvstvanja. Le škoda, da je študiral te modele največ po dunajskih kavarnah, „ko so plavali krog njega oblaki tobakovega dima, ko so zaspani godci svirali dolgočasne valčke in so se lesketale po dvorani obleke starikavih vlačug“. In škoda, da ni opazil v življenju ne idej, ne ciljev, ne „zveze z večnostjo“! Njegove „Vinjete“ bi bile vse kaj drugega!

Toda, resnica je, kar pravi sam: „Moje oči niso mrtev aparat; moje oči so pokoren organ moje duše. . . Moji modeli so oživali. Dahnil sem vanje svoje misli . . . svoje sanje . . . svoje življenje.“ Da, duša, svoja duša, nje ideali, nje misli, nje čuvstva, nje želje — to se javi v umotvorih! Če pa je tako, ni čuda, da so „Vinjete“ takšne, kakršne so, meglene, temne, nervozne, tu cinične, tam lascivne; izraz zdvojene resignacije, izgubljene energije, zapravljenega življenja. . .

Saj je Cankar v „epilogu“ napisal izpoved svoje duše. In ta izpoved je taka, da je umevno po njej vse: Erotika in Vinjete.

„Teško je to življenje, pravi Cankar, in za toliko temnih ur, za toliko žalosti in trpljenja je plačilo skoraj premajhno. Kelih strupa in kaplja nektarja. Ali ta nektar je tako sladek, da bi izpil za eno samo kapljo tisoč strupenih čaš. . . O Minka, ljubica moja, vso mojo prihodnost za poljub na tvoja ustna! Privij se k meni v teh trudnih urah . . . da ti darujem svojo mladost — pusto in neveselo, izgubljeno v brezplodnih sanjah in mrtvih upih. . . Zdi se mi, da se bliža dolga noč in žalostno mi je pri srcu. . . Nebo je tiho in dolgočasno in na tleh leži rumeno listje. . . Teško je to življenje in ne vedel bi, čemu naj ga prenašam, ko bi ne bilo na svetu toliko smešnih, bedastih in zlobnih ljudi.“ . .

Ali se vam ne zdi, kakor da govori truden starec, kateremu ni ostalo nič na božjem svetu razen usihajoče strasti, starec brez življenja, brez upa, brez cilja? . . . Ali se vam potem zdi čudno, če celó Aškerc sam mora priznati, da je Cankar že v „Erotiki“ subjektivist in egoist, ki misli samo nase; da je že tam

nekaj „blaziranega in patološkega“; da je finale njegove nervozne strasti „orgiastični erotični delirij“; da išče „naturalistično-pikantnih“ občutkov? Ali je potem čudno, da tudi v „Vinjetah“ ni nikjer nič krepkega, moškega čuvstva, nič idealizma, nič energije, nič vere v človeštvo, nič vere v božje? Mož, ki za en poljub prodaja vso prihodnost, je ali res zapravil vse, življenje in upanje, ali pa je le — frazêr! Oboje pa ima kaj dvomljivo vrednost. Če je prvo, je izživel brezplodno; če je drugo, je vse, kar piše, fraza brez resne vsebine, samozaljubljeno, duhovito igračkanje z besedami, s čuvstvi, z ljudmi . .

Toda zdi se zares, da je prvo — namreč da je Cankar izgubil cilje življenja, da je zapravil vrednote življenja! Tudi eden najodličnejših hrvatskih modernih pesnikov, kakor ga imenuje „Slovenski Narod“, Mihovil Nikolić, sodi o Cankarju tako.

„Vse je nemirno v teh umotvorih, pravi Mihovil Nikolić (po prevodu Fr. G. v „Slovenskem Narodu“, 1899. št. 247.). vse je razburkano, a nad milieujem počiva mračno nebo. Zdi se vam, kakor da slišite jesensko pesem, katero pevajo suhe veje in drhteče listje. Tužna, globoka je vedno, mila redkejša, a harmonična nikdar. . . Poslušaj jo z napetimi živci, a vendar pušča v tebi disakord, nesrečen občutek, in bled, nervozen nasmeh na ustnicah. . . Nekaj izgubljenega, brezmočnega, nekaj, kar je imelo nekdanjako jako vero, a jo je potem izgubilo. . . To je povest človeka. Ko se zlomi in poruši glavna podpora v življenju, je težko iti dalje. Kakor razvalina, s katere se sedaj pa sedaj ruši kamen, nima veselega pogleda v bodočnost. Živi se samo od prošlosti. In iz njenih razdrtih sanj se gradi fantom — in potem pade energija. . . Cankarjevo sliko ustvariti si je težko. Zatopljen v bedo življenja do dna, koplje po temnih straneh. Svetle slike ga ne zanimajo. . . Njegove barve so meglene in temne. Posmeh srečaš tu in tam, a resignacijo vedno. A ta resignacija je težka kakor kamen. . . Kadar dočitaš kako njegovo stvar, čutiš v prsih nekaj težkega, kar stiska brez odgovora. . .

V Cankarju je zvok nečesa izgubljenega, močne in lepe energije, ki je bila podpora življenja, katere pa ni več. . . Ostali so le disakordi in težka tuga. . .

Če je ta karakteristika resnična, ne moremo pričakovati od Cankarja pravih popolnih, lepih umotvorov. Tema, resignacija, disharmonija — to niso elementi, iz katerih samih bi se dal zložiti velik, lep umotvor! Cankar je izgubil polet; njegove oči se nikdar ne ozró kvišku. In vendar — kakor pravi tako lepo znameniti protestantski literat Grotthuss — „le od zgoraj prihaja mirna, a tako topla svetloba, ki taja led mrzlih, egoističnih src“. . .

Tudi v Cankarjevi najnovejši drami „Jakob Ruda“ ni videti nikjer božjih žarkov, ki bi sijali v to mračno, razdejano življenje. Ne greh, kesanje, očiščenje, pot k svetlobi, ampak greh, obup, blaznost, samomor, pot v temo, — to pravijo kritiki, da je razvoj te drame. Ideja drame sicer ni nemoralna. Pogled v to razdejanje po grehu vzbuja strah, in strah tega in onega lahko zadrži od take poti. A očiščujoče moči ta sužni strah brez ozira kvišku nima! Človek ostane suženj strasti, skuša ji le ugoditi po epikurejskem principu: uživaj, a uživaj zmerno, da ne zblazniš! . .

Zopet moramo reči: škoda, da se pri nas tako gubé mladi talenti! Toliko darov, toliko duha... a nikdar ne ućakamo zlatih sadov, ki bi se jih lahko veselil zdrav in svež rod! Tega pa je kriv — liberalizem! Kriv je tega lažnivi duh liberalizma, ki se laska strastem, a sovraži večna etična načela, ki jih nihče kršiti ne sme, ne da bi zapal pogubi. Kriva je tudi liberalna kritika, ki vse vprek hvali na mladih ljudeh brez resne svarilne besede, brez opomina na napake, zmote, pogubne nazore... Pretirana hvala pa vzbudi v mladih talentih nebrzdano samozavest, ki ji je središče vsega svoj jaz, ki ne priznava nobene avtoritete, nobenih principov, nobenih idej. Zato pa brez cilja hité dalje in dalje za brezsmotrenimi, praznimi — fantomi!

Oj ti liberalni kritiki! — \* \* \*

Ali ste brali zadnjega „Popotnika“, „pedagoški in znanstven list“? Če ga še niste brali, prosim, berite ga! Berite „črtico o Aškerčevih ‚Novih Poezijah‘“! Imenitno! Tu bodele zvedeli, da ima Aškerc več hudih sovražnikov nego ima las na glavi, a odkritosrčnih in ljubećih prijateljev da ima več „nego bi imel las na treh glavah“!

„O, ve moje drage znanke, tako tu navdušeno pozdravlja Aškerćeve poezije Engelbert Gangl — ta je namreć nesmrtni kritik — ve moje ljubice! Kako so vam cveteća lica, kako so vam polne in bele prsi, kako je imponujoć vaš ponosnovabljivi stas! Kako ćutim vašo srećo in vašo bol, kako sem pil iz vaših oći pravo, resnićno in živo življenje! Kako ste me objemale s svojimi graciozno-žilavimi, s svojimi zdravimi rokami!... In knjiga mi je padla iz rok, in mehanićno sem pušil cigareto. Dim se je vil proti stropu in se izgubljal ob meni v nič... V enem dušku izpiti toliko — to bi me zadušilo! Torej počasi, prijatelj, počasi. In bral sem počasi“... .

Hahaha! Dovolite, ni spodobno, a meni se zdi vendarle presmešno! Berite sami dalje Ganglovo kritiko, a prosim vas počasi, počasi, da vas ne zaduši!...

Ne vem, kaj je tako navdušilo Gangla za Aškerca; morda to, da je „Zvon“ tako pohvalil njegovega „Sina“! Pa ga je res pohvalil, da je Gangl lahko ponosen! „Gangl je zadel takoj s prvim strelom v črno... Res je, da svoje naloge ni rešil, kakor bi jo bil rešil n. pr. Ibsen ali D'Annunzio... V umetnosti ni absolutnega merila, ne apriorskih zakonov, v umetnosti mora priznati kritik individualizmu in subjektivizmu prvo in glavno besedo. ‚Sin‘ more biti torej le tak, kakršen je, ali pa bi ga ne pisal — Gangl.“ To pa to! Kapa kosmata, to je kritika in pohvala! „Sin“ je tak, kakršnega more napisati Gangl, in ko bi ne bil tak, bi ne bil Ganglov! Aha, tako! Ahacelj je zadel takoj v črno! Njegove pesmi so take, kakršne je mogel spevati le Ahacelj, zato morajo biti le take, kakršne so, ali pa bi ne bile Ahaceljeve... A, zato pravi Prešern:

Ne ćudi se, neslane  
Da te so pesmi brane,  
Lej pure vabi: puri, puri,  
In božje volke: šuri, muri!

To se pravi: brane so, kar je Ahacelj kakor Gangl takoj zadel v črno. Takšne pesmi je spel, kakršne je mogel le on!

Kaj pa dr. Gojmir Krek?

Poetično študijo je napisal o Aškercu, prav res! Seveda je „Narodu“ najbolj ugajalo to, kar je zapisal proti dr. Mahničū! Kajpada, to je „Slovenski Narod“ takoj s slastjo ponatisnil!

Toda, če se dá resnici čast, je treba reči, da je zapisal dr. Gojmir Krek marsikako lepo in pametno misel razen tiste, ki jo je zapisal o Aškerčevem krščanstvu in „katoliški“ kritiki.

I, seveda, če je vse krščansko, kar je liberalno, in samo to ni krščansko, kar uči katoliška cerkev, potem je Aškerc eminenten kristjan! Krek pravi, da je Aškerc kristjan v zmislu „plemenite človečnosti Goethejeve“; njegova filozofija o delu da je edinozveličalna; da ni v delih Aškerčevih ničesar, kar bi se ne strinjalo s pravim, resničnim, „krščanskim krščanstvom“. Po mnenju Krekovem ni nič proti „krščanskemu krščanstvu“, če je, kakor sam pravi, oda „Jaz“ nadahnjena skoraj politeistično (recte: panteistično); nič, če Aškerc uči verski indiferentizem; nič, če prezira verske nauke...

Če Gojmir Krek tako umeva krščanstvo, ni čuda, da imenuje katoliške kritike dogmatično-okorele, ortodoksne faotike, zelote, radikalne klerikalce, a dr. Mahničā herostratnega rovarja... Za katoliške može bi bilo slabo izpričevalo, če bi jih dr. Gojmir — kar se tiče krščanstva — hvalil!

Da pa je Aškerc utopističen socialist, malo izviren, monoton, celo nemodern, tendenciozen in neresničen; da z neko pohotnostjo rije za podlimi čuvstvi bestije v človeku... tega dr. Gojmiru Kreku ne bomo oporekali. Čudimo se pa, da tega „Slovenski Narod“ ni ponatisnil...

\* \* \*

„Oj zlati vek zdaj muzam kranjskim pride“ — kaj pravim, pride! — je že prišel ta zlati vek! Vremena Kranjcem so se že zjasnila, že klasik je Nevesekdo, ker — kvasi!

„Izgubljeni Bog“ se ponatisne... drugi ponatis... tretja izdaja... ti klici odmevajo po Sloveniji in Slovenija se veseli, da se je začela inteligenca s tako mladeniškem ognjem ogrevati za klasično slovstvo...

Oj Prešern, da ti ni bilo dano doživeti teh dni! Sicer je še marsikaj, kakor je bilo —

„Lani je slepar starino  
Še prodajal, nosil škatle,  
Meril platno, trak na vatle,  
Letos kupi si grajščino“... —

ampak slovstvo, slovstvo! Prešern, ti se skrij! Tvojih „Poezij“ se v petdeset letih ni toliko razprodalo, kakor se je „Izgubljenega Boga“ v nekaterih tednih!

Pa je res klasično delo! Sujet je baje neki resnično-žalostni dogodek. Neki kaplan se ga enkrat po nesreči preveč napije. Tedaj pride obhajilo. Noč je, pot dolga, razdrapana, preprežena od korenin... Kaplanu se spotakne v temi, pade, burza se mu razreši, in ko vstaja, mu pade vun kapsula s sveto hostijo... V temi tega ne opazi, potem vidi, se prestraši... in tako dalje!... Moj Bog, žalostno je to, a mogoče, človeško je!...

Toda „Izgubljeni Bog“ ni radi sujeta klasično delo! Klasično je napravil dr. Nevesekdo. Če ni pikantno, cinično, frivolno, ni klasično in naša inteligenca se ne zmeni zanje. Ampak če šegače, diši, malce smrdi . . . to pa to! In dr. Nevesekdo je mojster v tem!

Veš, Prešern, tu je opisan kaplan, kako se telovadi, dasi ni zapisan med sokole, ino seveda, ker ni sokol, naredi dr. Nevesekdo, da mu hlače počijo. . . Imenitno, kaj? pa pikantno, pikantno! Tudi dr. Nevesekdo naredi, da se ga kaplan prav posebno napije, petjota seveda iz konsuma, pa prav posebno! Ino tako dalje Dr. Nevesekdo že ve, kaj je dandanes klasično.

In klasično vse opiše, verjemi mi, Prešern! Ljudje, ki so že bogve kdaj in kolikokrat izgubili Boga iz srca in ki bi ga še vsakdan po večkrat izgubili, ko bi ga imeli, ti ljudje se, pravijo, krohočejo, tolčejo tu in tam in tleskajo z jezikom: „ta jih je pa dal, ta! hudiča jih je dal te farje“! . . .

Kaj praviš, Prešern? Ali nismo napredovali v kulturi, v umetnosti, v slovstvu, kaj? Ali ni napredovala naša inteligenca v okusu, v omiki, v plemenitosti? — — Prešern, veš kaj? Za zelota te nikoli nisem imel, tudi brez slabosti nisi bil — Bog ti jih odpusti! — ampak po mojem prepričanju si stal ti tako visoko nad našo moderno inteligenco — seveda „Narodovo“, saj le ta največ bere to remek-delo! — da bi ti pljunil pred Kranjce, ki širijo in beró take — kvasike!

Dr. A. Ušeničnik.

## Slovstvo.

### I.

#### Razgled raznih knjig.

*Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX. Jahrhunderts. Eine Festgabe zur Säcularwende von Msgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer. Mainz. Verlag Fr. Kirchheim. 1900.*

Dr. Lorenz Fischer je že dobro znan po svojih filozofskih delih. Zlasti s kritiko in noetiko se je temeljito bavil in si pridobil zaslužnega priznanja. V tem delu je povzel in strnil vse svoje filozofeme v enoto. Če se ne oziramo na nekatere posebnosti, ki so svojske Fischerju (n. pr. predispozicijska teorija), lahko rečemo, da je ta knjiga kratek obseg in obenem obramba krščanske filozofije. „philosophiae perennis“. V prvem razdelku obravnava noetični problem, čigar prava rešitev je apologetika metafizike. V drugem razdelku pa se bavi z metafizičnim problemom samim. Jasno in živahno, ozirajoč se vedno na moderne pridobitve, tolmači in upravičuje krščansko svetovno naziranje: o vsemiru, o prvobitnem stanju sveta, o vzniku in razvoju življenja, o človeku, o Bogu.

*Der Kampf um die Seele. Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie. Von Dr. Constantin Gutberlet. Mainz. Verlag Fr. Kirchheim. 1899.*



Nekoliko pozno naznanjamo zadnje veliko delo Gutberletovo, a boljše pozno nego nikdar. Gutberletovih del ni treba še posebej priporočati, saj je vsem, ki se zanimajo za filozofijo, znana njegova veččina. V tem delu mojstersko pobija dogme moderne psihologije brez psihe, moderne religije brez Boga. Govoreč o duši in nje substancialnosti je privzel še posebni razpravi o determinizmu in spiritizmu. V prvi odkriva moderne zmote o svobodni volji, v drugi pa kaj zanimivo skuša razložiti spiritizem kot psihološki-patološki pojav, kar bi utegnil zares biti.

**Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit.** Zeitgemässe Erörterungen von Prelat Dr. Wilh. Schneider. Paderborn. Verlag Ferd. Schöningh. 1900. — **Religion und Moral** oder: Gibt es eine Moral ohne Gott? Eine Untersuchung des Verhältnisses der Moral zur Religion. Von Victor Cathrein S. J. Freiburg im Breisgau. Verlag Herder. 1900. — **Der Einfluss der Konfession auf die Sittlichkeit.** Nach den Ergebnissen der Statistik. Von H. A. Krose S. J. Freiburg im Breisgau. Verlag Herder. 1900.

Najbolj pereče moderno vprašanje je etično vprašanje. Etika je bila vedno osnovana na religijo. Ko so torej moderni filozofi zavrgli religijo, zazijal je velik prepad. Pred njimi je stalo usodno vprašanje: kaj pa z etiko? Religijo so zavrgli, a etiko je bilo treba rešiti, ker brez etike, brez morale, ni mogoča človeška družba. Bilo je torej treba zasnovati etiko brez religije, „neodvisno etiko“. Poskusov je toliko, da že njih obilica kaže, kako kočljiva in dvomljive vrednosti je neodvisna etika. A brezuspešnost teh poskusov se še bolj pokaže, če se posamič postavijo pod znanstveno kritiko. V rečenih treh delih imamo tako znanstveno kritiko o moderni neodvisni etiki. Dr. Schneider v velikem delu (600 str.) analizira vse te poskuse in kaže, kako nekritični in neznanstveni so, nezmožni obrazložiti etično zavest in etične principe. Potem pa tudi pozitivno dokazuje tezo, da brez religije ni npravnosti. — Cathrein v manjšem, a jasnem in preciznem spisu (142 str.) obravnava isto vprašanje, a le pozitivno. Brez Boga ni morale. Brez Boga ni mogoče razložiti enotnosti, splošnosti in neizpremenljivosti npravnih idej in principov. Brez vere v Boga nima človeško življenje nobenega smotra in nobene vrednosti. Brez te vere je nemirno hrepenenje človeškega srca po sreči brezpredmetno in brezsmotreno. Brez Boga ni svobodne volje, ne vesti, ne dolžnosti, ne prava, ne avtoritete. Posledica je popolna anarhija: „ni Dieu ni maître“! — P. Krose pa je omejil etično vprašanje na konfesije: ali konfesije vplivajo na npravnost ali ne. Katoličanom se je očitala že tudi etična inferiornost. Toda Krose na podlagi pozitivnih dejstev, oprt na statistične študije dokazuje ravno nasprotno. Tisti, ki očitajo katoličanom etično inferiornost (protestantje), so dejansko zares etično inferiorni. Krosova knjižica (100 str.) je tudi zategadelj vrlo zanimiva, ker pojasnjuje, kako je treba uporabljati statistiko. Posebno karakterističen zgled za to je statistika o številu nezakonskih otrok. Samoposebi je veliko število znak velike nemoralnosti, manjše število znak boljše npravnosti. Vendar bi se jako motil, če bi kdo kar po absolutnem statističnem številu presojal nemoralnost kake dežele. Tu delujejo še razni drugi činitelji, ki jih je tudi treba vpoštevati. Če se pa vpoštevajo nekateri taki činitelji, sledi n. pr. paradoksa, a v nekem oziru resnična trditev, da je veliko število nezakonskih otrok

v kakem velikem modernem mestu še nekako „dobro znamenje“, znamenje namreč, da mesto še ni na vrhuncu moderne korupcije, kjer vlada rafinirana brezplodna nemoralnost.

A. U.

## II.

## Iz sociološkega slovstva.

II. Kot dobra priročna knjižica služi pričetnikom: *Die sociale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung.* Von Jos. Biederlack S. J. Professor an der Gregorianischen Hochschule zu Rom. Dritte Auflage. Innsbruck. Verlag von Felician Rauch. 1898. Cena 1 K 80 h. Str. 238.

Namen in obseg te knjižice nam razlaga njen postanek. Prof. Biederlack je v Inomostu predaval bogoslovcem o socialnem vprašanju in ta predavanja izdal v pričujoči knjigi. Zato pa se ne peča z zgodovinskimi in statističnimi problemi, katerih se sicer ne more ogniti sociolog, ampak podaje v lepem, preglednem sistemu pregled socialne vede, kaže smer, v kateri se naj izobraženci sami dalje izpopolnujejo, in v jedrnatih besedah izraža glavna načela sociologije.

Prvi splošni del govori najprej o pojmu in izviru današnjega socialnega vprašanja, katerega vzrok je v razpadu človeške družbe. Biederlack ne govori čisto prav, ko socialno vprašanje imenuje del narodnega gospodarstva (št. 4), ker so ravno narodnogospodarski nauki del vseobsežne socialne vede. Čisto prav pa kot korenine sedanjega družabnega nereda imenuje: napačne nauke o pravici, o izviru in bistvu človeškega prava, o družabnem značaju človeške narave in o naravi in nalogi države. Med vzroki imenuje tudi hitro izpremembo, ki jo je novodobna tehnika provzročila v proizvodnji in prometu blaga, a zadnji vzrok je liberalni narodnogospodarski sestav, ki zahteva svobodo za vsako stroko gospodarstva, razdor gospodarskih društev, ki taji pravne in naravnopravne ovire bogatenja in ki privatno samoljubje imenuje glavni princip gospodarstva. Tudi „katoliški liberalci“, ki splošno govoré, „da naj se versko naziranje širi“, ki pa v posameznostih ovirajo razvoj krščanske gospodarske organizacije, spadajo med te škodljivce. Za liberalizmom se obdeluje socializem. Ta dva sestavka sta zato prav dobra, ker pisatelj najprej pojasnjuje oba sestava, potem pove, kako dokazujejo liberalci in socialni demokratje svoje nauke in slednjič s kratko, a točno kritiko razkrije njihove blodnje. Nato pa razvija nauk o krščanski družbi. Ljudje imajo po naravi pravice in dolžnosti, ki jih država in vsaka družba mora spoštovati. Nravni red je vrhovno pravilo vsega delovanja. Namen države je, da vzdržuje in razširja naravnopravni red in da preskrbuje sredstva, s katerimi morejo podložniki doseči časno srečo. Ker ni časne sreče brez ozira na večnost, mora država večni namen in človeško naravo vpoštevati in pri tem je navezana na pomoč cerkve.

Krščanski narodnogospodarski nauki pa učé, da so časna dobra ljudem od stvarnika izročena kot skupna last v negativnem, ne pa v pozitivnem zmislu; zato je privatna posest upravičena. Ko govori Biederlack o rentah, bi pa pač moral pojasniti razloček o dohodkih iz posesti in iz kapitala. Tu je vzrok kapitalizma, katerega Biederlack premalo vpoštevava.

V drugem posebnem delu razpravlja o posameznih strokah socialnega vprašanja. Kmečko vprašanje je na dnevnem redu, ker pada sorazmerno število poljedelcev in se množe njihovi dolgovi. Med vzroki kmečke bede dobro našteva Biederlack: napačno dedno pravo, dolgove pri kupovanju in pri zboljšavanju posesti, neprimerne žitne cene, ki jih provzročata svetovna konkurenca in blanco-terminalska kupčija na borzi, oderuška prekupčija, razlika valute, neprimerne obresti, davki, plače poslom, množenje življenskih potreb. Zdravilo je v odpravi teh nedostatkov, pozitivno delo pa je tu sedaj mogoče edino le v kmečkih zadrukah.

Delavsko vprašanje se kaže v nepovoljnem gospodarskem, družabnem in pravnoerskem stanju delavcev. Krivdo nosijo: države, ki prepuščajo delavce čisto delodajavcem in ne posegajo v nered s koristnimi postavami, novodobni izumi, zloraba prostosti, neomejena konkurenca, zanemarjanje pravnih zapovedi pri nabiranju imetja. Zato je pa treba zabraniti proletariziranje delavstva, in v to služi: razširjanje zdravih pravnih in verskih nazorov, nadzorstvo države nad zvezami delodajavcev, delavsko varstvo, omejenje delavskega časa, ženskega in otroškega dela, nedeljsko posvečevanje, skrb za stanovanja in delavniške prostore in za varstvo pravosti, urejenje plač, obrtno in tovarniško nadzorništvo, zavarovanje delavcev, delavski odbori, društva, strokovne zveze, delavske komore in dobrodelne naprave.

Rokodelsko vprašanje so priklicali na dnevni red sledeči nedostatki: veliki proizvajavci s stroji izpodrivajo male rokodelce, konfekcijsko veleproizvajanje, združevanje več obrti v enem podjetju, neomejena konkurenca rokodelcev med seboj, umazano tekmovanje, popotna skladišča in krošnjarstvo jemljejo zaslužek rokodelcem. Zato je pa treba s postavami urediti konkurenco med rokodelstvom in tovarnami, vpeljati strokovne rokodelske zadruge, sposobnostno izpričevalo, ustanoviti rokodelske komore in med njimi poživiti krščansko zavest in duha skupnosti.

K sklepu omenja Biederlack trgovskega vprašanja. Mali trgovci se pritožujejo nad konkurenco veletrštva, nad borzo, konsumnimi društvi, popotnimi skladišči in krošnjarji. Ta del je najslabše obdelan, ker se trgovsko vprašanje ne dá razmotrivati kot samostojno vprašanje, ampak samo v zvezi z organizacijo in s potrebami producentov in konsumentov.

Biederlackova knjiga je najbolj priporočila vredna zaradi razprav o liberalizmu in socializmu. V posebnem delu se premalo spušča v posamezna vprašanja. Kot dobro dopolnilo k njej priporočamo dr. Krekovo knjižico „Zadruge in njih nasprotniki“, ki je izšla kot I. zvezek „Knjižnice za ljudstvo“. Cena 10 h.

Zlasti dijaki naj si omislijo Biederlackovo knjigo. Iz nje bodo spoznali obseg sedanjega socialnega vprašanja in njega glavne dele. Na tej podlagi šele bodo zmožni soditi o vrednosti in ne vrednosti časopisja.

Evgen Lampe.

## Drobtinice.

Kant in sv. Tomaž. V časopisu „Kantstudien“ (maj 1899.) je napisal znani berlinski profesor Paulsen zanimiv in za današnje razmere značilen članek pod naslovom: „Kant, der Philosoph des Protestantismus“. Že naslov kaže, da Paulsen razpravlja o verskem stališču Kantove filozofije Paulsen loči tri teorije o razmerju med umom in vero:

a) Racionalizem, ki uči, da more samo um ustvariti sistem absolutnih resnic in določiti verske resnice. Taka je idealistična grška filozofija.

b) Semiracionalizem, ki poleg umskih resnic priznava od Boga razodete in po učeči cerkvi določene dogme. Med temi dvojnimi resnicami ni mogoče nobeno nasprotje, ker imajo ene in druge svoj vir v Bogu, začetniku narave in milosti. To je nauk sv. Tomaža in katoliške cerkve.

c) Iracionalizem pa v verskih rečeh popolnoma zametava um. Um ne more spoznati ničesar, kar je nad izkustvom in zato ne more ničesar vedeti o božjih rečeh. Religija ima za podlago samo vero, ne pa umske dokaze. Tak je Lutrov in Kantov nauk.

Kantov kritikizem je filozofija protestantske dogmatike. Protestantizem človeškemu umu ne priznava nobene zmožnosti v spoznanju verskih dogem. Božja beseda je edini vir vere; naš um more samo preiskovati in le formalno določevati pravi zmisel sv. pisma.

Dasi je Kant racionalist, v kolikor teoretičnemu umu priznava popolno avtonomijo, je vendar v veri protidogmatičen in protiracionalističen, ker odreka umu veljavo v nadizkustvenem svetu. Pač pa Kant brani potrebnost vere v področju praktičnega uma; pojav absolutnega hotenja ga dovede k veri v bivanje nadčutnega.

Tako Paulsen dokazuje soglasje med protestantsko dogmatiko in Kantovim kritikizmom; na podlagi tega soglasja pa pozivlja protestantske sekte k edinosti. Proti nam, pravi Paulsen, vstaja katoliški semiracionalizem, navdihljen s tomistično filozofijo, mogočen in strašen, ker se opira na princip avtoritete. Sv. Tomaž je zbral okoli sebe katoliške filozofe; tako bi moral tudi Kant biti protestantom podlaga verskega poslopja. Pa namesto te edinosti, povsod vidimo neédinost in boj.

Paulsen se čudi velikanskemu napredku in rastočemu vplivu katoliške filozofije; njene uspehe pripisuje onemoglosti moderne filozofije. „Pomanjkanje filozofije in vodilnih idej na polju mišljenja in stremljenja je zadnji vzrok, da je prenovljeni katolicizem s svojim naziranjem dobil premoč. Raziskavanje osamljenih učenjakov je proti njemu brez moči; človek ne živi samo o kruhu suhe vede, živi od idej, ki jih ima o realnosti in o svojem razmerju do nje. . . Pozitivna veda brez filozofije pelje k bankerotu“. . .

Prihodnost pripada tomizmu, piše Paulsen proti koncu članka: končno bo pa seveda triumfiral Kantov kritikizem. — Radi privoščimo protestantskemu kantiancu njegove tolažljive nade, da bo nazadnje vendar le zmagal protestantski kritikizem; saj drugače ne sme prerokovati, če si noče izpodkopati svojega stališča in obupati nad svojo filozofijo. Pomenljivo pa je, da protikrščanski filozofje čutijo svojo onemoglost in s strahom gledajo, kako se na eni strani ruši zgradba moderne filozofije, na drugi strani pa vstaja prenovljena krščanska filozofija sv. Tomaža Akvinca. Iste „Kantstudien“ so februarja 1. 1899. z nekakim strahom in priznanjem pisale: „Überall in der katholischen Welt herrscht heute ein einziger Philosoph, Thomas von Aquino“. Sv. Tomaž Akvinca je torej tisto solnce, ki pred njim bledé kratkotrajni meteori moderne filozofije. Ni dolgo, ko so se še posmehovali srednjeveški filozofiji in v zgodovini filozofije sv. Tomaža odpravljali s prezirljivo opombico: „Sv. Tomaž ni bil niti samostojen niti genialen mislec.“ Odkar so pa, posebno na klic slavnega Leona XIII., katoliški misleci začeli brisati prah s starih folijantov in kazati sedanjemu svetu, da je v knjigah bistrournega Akvinca najčistejši vir neusahljive „philosophiae perennis“, se je razmerje naglo izpremenilo in isti, ki so se Akvinca spominjali le s prezirljivim posmehom, mu zdaj prerokujejo zmago.

G. F.

# Paberki.

Cankar o Aškercu in Govekarju. Ivan Cankar je v X. zvezku letošnje „Slovenke“ napisal neki prijateljici „Literarno pismo“, katero si „kapaciteti“ Aškerc in Govekar lahko spravita za ogledalo. Glasi se tako-le:

„To pismo o avtoritetah ti pišem zategadelj, da govorim lahko tako svobodno, kakor pri nas ne sme govoriti, kdor piše razprave in feljtone. Zdelo se ti bo čudno, da želim govoriti svobodno, zakaj tega smo se že kolikor toliko odvadili; nepisan zakon veleva, da se je treba ozreti prej na desno in na levo in celo za hrbet, predno se napiše besedo; če se kdo pregreši proti temu zakonu, ima opravka z literarno policijo, ki je pri nas zelo razvita in katero je še nedavno klical na pomoč neki literarni samosrajčnik. Klical jo je proti meni, — tako pridem nepričakovano hitro k stvari, o kateri sem ti hotel pisati najprej, in ki je tako delikatna, da bi jo bilo v javni polemiki težko prijeti.

Svoj čas sem pisal v „Slovenski Narod“ oceno o Kettejevih pesmih. Ako si čitala Ketteja, tedaj ti ni treba praviti, da bi bil v tem slučaju panegirik opravičen. Ali jaz nisem pisal panegirika; nisem rabil tistih divotnih, dražestnih in nedosežnih izrazov, ki so pri nas tako po ceni, da krmijo svinje ž njimi . . . . . oprosti! Jaz poznam nekoliko našo literaturo zadnjih let, in brez števila je slučajev, da so bili pečateni s pečatom nesmrtnosti ljudje, ki bi zaslužili k večjemu, da bi se molčalo o njih. Govoril sem o Ketteju, kakor se govori o velikem pesniku; na tehtnici je bila skledica njegove vrednosti težja od skledice moje skromne hvale. Celo ženiral sem se svoje hvaležnosti in svoje ljubezni, zakaj čutil sem, da Kette moje hvale ne rabi. . . . . Ali glej, draga moja, prišli so ljudje, ki so uganili, da je moja hvala pretirana; povem ti na kratko, zakaj so prišli in zakaj so tako uganili. Sram me je bilo, ko sem jih slišal, zakaj nisem si mislil nikoli, da bi se moglo seči v literarni nerazsodnosti tako daleč, na škodo resnici in osebam v prilog. Trdno sem prepričan, da bi moje hvale ne imenovali pretirane, ko bi se v svoji oceni ne bil dotaknil oseb, ki so danes še nedotakljive, kakor so nedotakljiva njihova dobra, srednja in slaba dela.

Povedal sem namreč, da je Aškerčev uvod Kettejevim poezijam ponesrečen, sumljivo hladen in rajnega pesnika nevreden, ter da je uredba teh poezij šušmarska in površna. Od te moje, z dokazi podprte trditve pa je padla težka senca na vso oceno, tako da ni našla milosti v očeh Aškerčevih osebnih prijateljev. Govekar je napisal feljton, v katerem je skušal mene blimirati ter na stroške moje razsodnosti razbremeniti Aškerca. Tega bi jaz Govekarju ne zameril in bi mu ne odgovarjal. Kdor je čital Ketteja in mojo oceno, si je napravil sodbo sam, brez komentarov Govekarjevih. Vem tudi ceniti prijateljsko sočutje in prijateljsko uslužnost! Govekarju se je Aškerc smilil in s svojim feljtonom ni nameraval drugega, kot dati izraza svojim, vse hvale vrednim prijateljskim občutkom. Ne zameril bi mu, da je imenoval mojo kritiko pesnika nedostojno; kako je prišel do tega, sam Bog vedi! Ne zameril bi mu, da je prinašal na semenj fraze o objektivnosti in podobnih nemogočih stvareh, o katerih vé sam, da imajo le-še pri naivnih ljudeh svojo nizko ceno. Kakor sem rekel, pustil bi Aškercu radost in Govekarju zadoščenje ter molčal. Ali v svoji nepredvidnosti je zinil Govekar predrzno besedo, ki bi se dala razumeti na več načinov, in o kateri mislim, da je bila zapisana s posebnim, ne baš lepim namenom. Zapisal je Govekar, da nisem storil ničesar za svojega prijatelja, rajnega Ketteja. Kdor je poznal moje razmerje s Kettejem, Zupančičem in drugimi mojimi vrstniki, je vedel, da so Govekarjeve besede laž. Ne Aškerc in ne Govekar nima pravice, da bi govoril s posebnim protektorstvom o Ketteju. Aškerc je bil predstavljen Ketteju na smrtni postelji. Govekar ga je poznal že prej, pa se ni dosti brigal zanj. Tudi je neresnica, kar pravi Govekar, da ima Aškerc kake zasluge za pesniško karijero Kettejevo. Nima najmanjše zasluge. Nauki, ki nam jih je svoj čas tu pa tam dajal Aškerc, so bili tako naivni, da ne bi dosegel Kette niti Gangla, ko bi se ravnal po njih. Oba, Kette in Zupančič, sta stopila na visoka svoja mesta šele tedaj, ko sta se pričela smejati takim in podobnim naukom. Ne bi nikoli govoril o tem, — ali izzval me je Aškerc s svojim neumnim uvodom in Govekar s svojim nepredvidnim feljtonom. Recimo, kar je: edini, ki je imel nekaj vpliva med svojimi vrstniki sem bil — oprosti, — jaz! Kette je umrl, a drugi še živé; Govekar naj torej gre ter naj jih vpraša o vplivu Aškerčevem. . . . V nekakem nasprotju z mojim ravnanjem

je navajal Govekar, kaj so storili za pesnika drugi ljudje. Res so mu dali kruha, ko je ležal že na smrtni postelji, tudi jaz bi mu ga bil dal, in to brez posebnega poziva, a nisem ga imel niti sam. Govekar je to vedel, zato je nekaj blatnega v njegovem pripovedovanju.

Pisal sem v svoji oceni, da je Aškerc Kettejeve pesmi kvaril ter da jih lepo število sploh ni sprejel v zbirko. Govekar ugovarja temu ter tako dementira Aškerca samega. V uvodu in v privatnih pismih trdi Aškerc čisto jasno, da je pesmi izpuščal in da je nekatere „popravljaj“; in tudi ko bi Aškerc tega ne trdil sam: — meni so znane posamezne kitice mnogih pesmi ki jih v zbirki ne vidim. „Zakaj pa jih nisi poslal?“ pravi Govekar. Svoj čas smo pošiljali pesmi, drug drugemu, in nihče ni teh stvari spravljaj, ne Zupančič, ne Kette, ne Murn in ne jaz. Kakor se najbrž v zapuščini Kettejevi ni našlo mnogo Zupančičevih ali mojih pesmi, tako tudi midva nisva hranila Kettejevih. Kette namreč nikomur ni povedal, da misli tako zgodaj umreti . . . Ali dolžnost urednika bi bila, da bi se potrudil, da bi iskal. Tega, kakor se vidi, urednik ni storil in da tega ni storil, nikakor ni moja krivda.

Kar mi je Govekar očital, mi je očital iz ljubezni do Aškerca, ne iz ljubezni do resnice, ki ima s tistim feljtonom jako malo opravka. Vredno pa je opomniti, da bi bil tisti feljton napisan, tudi ko bi Govekar nikoli ne bil omočil peresa. To je sila avtoritete, draga moja, in o avtoritetah sem hotel govoriti.

L. 1886. je nekaj zašumelo po naših zelenih literarnih logovih. Takrat prav za prav ni šlo za francoski realizem, šlo je za svobodo mišljenja in besede. Ali vihar je bil kratek in vspeha ni imel najmanjšega. Moč zlaganih in samozvanih avtoritet je danes tolika, kot ni bila prej nikoli. Osebe so morda druge, stvar pa je ostala. Svobodna kritika je bila nemogoča prej, in nemogoča je tudi danes. O tem ne priča samo slučaj moje ocene Kettejevih pesmi, na razpolago je mnogo drugih.

V kratkem času je izdal Aškerc dvoje novih knjig. Nepotrebno je, da bi ti pravil, kako spoštujem Aškerca in kako visoko cenim njegove balade in romance. S svojima prvima zbirkami si je pridobil Aškerc zaslužen slavo in jaz sem bil med tistimi, ki so to slavo najglasneje oznanjali. Pozneje pa je Aškerc propadal, dokler ni v svojih zadnjih delih popolnoma propadel. Kadili so mu toliko od vseh strani, da ga je dišeči dim zadušil. V njegovih „Novih poezijah“ sta dve tretjini verzov brez vsake vrednosti; edini dovršeni verzi v knjigi so — Kettejevi; — tista čudovita kitica namreč:

„Jaz sem umrl. Oj dekle pomisli:  
moje široko odprte oči  
videle niso nebeškega solnca,  
sladkih ni čulo uho melodij. . .“

Ta kitica je v knjigi popolnoma osamljena; le tu pa tam spominjajo nekatera mesta na nekdanjo moč Aškerčevo . . . Knjiga je izšla in kaj se je zgodilo? Nekateri najzvestejši lakaji vseh avtoritet so jo v svoji predrznosti hvalili; toda večidel so molčali celo dobri prijatelji pesnikovi ter so ga obžalovali na tihem. To vedenje je bilo pametno in razumljivo; tudi jaz sem molčal. Ali kar je zanimivo na tem molku: bil je deloma prstovoljen, deloma prisiljen. Ko bi bilo prišlo komu na um, da bi hotel napisati odkrito svoje misli, ne bi našel mesta, da bi svoje misli povedal ljudem. Aškerc piše danes lahko največje budalosti — in jih tudi piše! — a ni se mu treba bati, da bi se našel človek, ki bi se predrznil braniti slovensko literaturo atentatov razglašanih avtoritet. . . Še žalostnejša je bila stvar z Aškerčevimi „dramami“; oprost, da o tem ne govorim dalje. — Tako je največji škodljivec našega slovstva tešnosrčnost in omejenost v raznih oblikah in na raznih straneh.“

Tako Cankar. Završuje pa pismo z besedami:

„Brez ozira na to, da je pohlevna in pobožna pasivnost, slepo ali hinavsko obožavanje vseh mogočih, pol resničnih in čisto zlaganih in nevrednih avtoritet največja nesreča našega naroda in posebno še naše literature, hodi po tistih cestah, kjer diši najmočnejše po kadilu, žganem od lakajev, in živela boš dolgo, in dobro ti bo na zemlji. A to je glavna stvar.“ — — —

Nič čuda, da Aškerc in Govekar ne hvalita prav od srca Cankarjevega „Jakoba Rude“. . .