

ČAS

Znanstvena revija
»Leonove družbe«



Ljubljana, 1917

XI. letnik.

Zvezek 2-3.

Tiskala Katoliška tiskarna

Vsebina.

ČLANKI:

Dr. Fr. Grivec, Vzhod	57
I. Duh vzhodne kulture in vzhodnih verstev	59
II. Vzhodno krščanstvo	62
Dr. P. Gvido Rant, O. F. M., Človek in religija	70
I. Človek in božja ideja	71
II. Hrepenenje po sreči	74
III. Prirodni zakon	79
Prof. dr. V. Šarabon, Azijska Turčija in židje	85
Dr. A. Pavlica, Naša metrika v luči hebrejske	90
Dr. Aleš Ušeničnik, »Jeranov problem«	98
I. Nekaj misli o slovstveni in kulturni zgodovini z ozirom na Jerana in tudi druge	100
II. Jeran in janzenizem	102
III. Jeranove »literarne zmote«. Spolna ljubezen in ljubavna poezija	105
Dr. Fr. Grivec, Iz poljske književnosti	120

OBZORNIK:

Verstvo in kultura: Delo »Svobodne sole«. (P. Marijofil Holeček). Krščanska askeza v luči protestantizma. (P. Marijofil Holeček). — Filozofija: Iz češke filozofije. (Dr. F. Grivec). Sociologija vojske. (Dr. F. Grivec). — Naravoslovje: Naše ujede. I. del: Sove. (Prof. Fr. Pengov). — Umetnost: Umetnost in vojni spomeniki. (Jos. R. Stabèj). — Slovstvo: Poljsko leposlovje. I. Dramatika. (Dr. F. Grivec). Iz moje celice. —n—. — Zapiski: Darvinizem na Slovenskem. O življenju. Paul Bourget o umetnosti. »Dom in Svet.« Kritika in »svetovni nazor«. Vodnik kot franciskan. (Ivan Grafenauer). V »Archi«. (P. Butkovič). »Zeitschrift für die österr. Gymnasien«. Umetniške študije. »Synopsis Psalmodum«. »Dobrodelnost«. »Knjižice katolič kog života«. Veliki cesar. — Glasnik »Leonove družbe«.



Vzhod.

Dr. Fr. Grivec.

Že dva tisoč let se v naši bližini, na Balkanu, bije boj med Vzhodom in Zahodom, med vzhodno in zahodno kulturo, med vzhodno in zahodno politiko ter naposled celo med vzhodnim in zahodnim krščanstvom. Tudi v sedanji svetovni vojski se ta starodavni boj prepleta z mnogoterimi novejšimi mednarodnimi konflikti. Zato smo se začeli zopet živeje zanimati za značilne posebnosti vzhodne in zahodne kulture ter za razlike med vzhodnim in zahodnim značajem.

Vzhod in Zahod sta tako nedoločena in relativna pojma, da ni lahko popolno soglasje, kaj spada k Vzhodu, kaj pa k Zahodu. Splošno štejejo k Vzhodu vzhodno Evropo, severno Afriko in celo Azijo. V verskem oziru prištevamo k Vzhodu vse kristjane vzhodnega (grškega in dr.) obreda, mohamedance v Evropi in severni Afriki ter azijske mohamedance in poganе. Naravno je, da te meje niso povsem stalne. Preseljevanje, napredovanje in nazadovanje narodov je premikalo tudi meje med Vzhodom in Zahodom; v novejšem času se pa vrši med evropskim Zahodom in Vzhodom toliko kulturna asimilacija, da je večkrat težko določiti, kje se neha Zahod ter začenja Vzhod. Srbi in Rumuni n. pr. spadajo po svojem verstvu sicer k Vzhodu, a po svoji najstarejši zgodovini in po novejši kulturni asimilaciji bi se že skoraj smeli prištevati k Zahodu. V okviru Vzhoda je zopet toliko razlik, da bi po vsej pravici smeli z Rusi ločiti bližnji Vzhod (Balkan in Mala Azija; z našega stališča tudi Rusija) in daljni Vzhod (vzhodna Azija); Indija pa vsaj po našem pojmovanju tvori prehod med bližnjim in daljnim Vzhodom.

Vzhod v svojem najširšem pomenu kljub mnogim razlikam tvori veliko celoto z nekaterimi skupnimi značilnimi potezami. Vendar se pri razpravljanju o Vzhodu navadno oziramo bolj na bližnji Vzhod in na Indijo, ker nam je daljni Vzhod premalo znan in pretežno umljiv. Z bližnjim Vzhodom in z Indijo nas pa družijo toliko kulturnih in zgodovinskih vezi, da se, kar

je naravno, zanj radi zanimamo in ga vsledtega tudi laže umevamo; vrhutega se v Indiji in na bližnjem Vzhodu narodna duša javlja naravneje in iskreneje kakor na daljnem Vzhodu.

O vzhodnem značaju, kakor se razodeva v ruskem narodu, sem razpravljaj v članku o »Ruskem problemu«¹ in tam navedel najvažnejše vire za poznavanje ruske duše. Med tem časom je K. N ö t z e l v knjigi »Die slavische Volksseele« (Jena, Diederichs 1916; gl. Čas 1916, str. 232) jako simpatično opisal ruski značaj. Vzhodni značaj v celoti riše W. H a a s v knjigi »Die Seele des Orients. Grundzüge einer Psychologie des orientalischen Menschen« (Jena, Diederichs 1916; gl. Čas 1916, str. 278/9).² O značilnih razlikah med duhom vzhodne in zahodne Cerkve jako zanimivo in temeljito, dasi enostransko, razpravlja A. H a r n a c k v razpravi »Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen« (Sitzungsberichte der k. preuss. Akademie der Wissenschaften. 1913. VII. Sonderabdruck, Berlin 1913. Str. 157—183.). Najgloblje in najbistroumneje pa o teh vprašanih razpravlja veliki ruski mislec Vladimir Solovjev, sam do dna duše orientalec,³ a temeljito izobražen v zahodni kulturi in vnet za spravo z Zahodom in za zedinjenje s katoliško Cerkvijo. Spisi Solovjeva⁴ so dali povod tej razpravi.

Vzhodni značaj se razodeva: I. v vzhodni kulturi in v vzhodnih verstvih; II. na poseben način se vzhodni značaj razodeva v vzhodnem krščanstvu in v vzhodnih krivoverstvih.

¹ Čas 1915, str. 121—137.

² Haasova razprava bi bila mnogo boljša, ako ne bi bil pisal psihologije, ampak samo karakteristiko vzhodnega človeka. Tako pa je v svojo knjižico zanesel nejasnost in napake moderne psihologije. Kolikor se dá sklepati iz prvih strani razprave, uči, da je med vzhodnim in zahodnim človekom bistvena (vrstna) razlika v pravem modroslovskem in naravoslovskem pomenu. Osnovna trditev cele razprave, da je vzhodni »jaz« razcepljen v več prirejenih (paralelnih) sestavnih delov ali delnih »jazov«, ni niti jasna niti pravilna, dasi je tisto, kar hoče s tem razložiti, vsaj splošno pravilno zadel. Glavni rezultat cele razprave je, da je vzhodni »jaz« (mi bi rekli: značaj) mnogoličen, organsko neenoten in neharmoničen, zapadni pa mnogostranski, a enotno organiziran.

³ Prof. Zdziechowski mi je pripovedoval o globokem vtisku, ki ga je nanj napravil Solovjev v osebnem občevanju; a tega vtiska ni mogel primerneje izraziti kakor s trditvijo, da je Solovjev pravi, pristni orientalec.

⁴ Sobranie sočinenij Vl. S. Solovjeva. 9 zvezkov. Petrograd 1901/7.

I. Duh vzhodne kulture in vzhodnih verstev.

Že od začetka človeške zgodovine, tako piše VI. Solovjev, se jasno ločita dve različni kulturi, vzhodna in zahodna. Podlaga vzhodne kulture je popolna človekova podrejenost višji nadčloveški sili.⁵ Glavne poteze vzhodnega značaja so ponižnost, popolna pokornost višjim silam in spoštovanje do starih izročil; negativna stran teh kreposti pa suženjsko hlapčevstvo, nepodjetnost, apatija, okamenelost in zastoj. Na socialnem in političnem polju je vzhodni duh ustvaril patriarhalno despotijo in teokratijo. Umsko delovanje, mišljenje, umetnost, zdravilstvo, celo poljedelstvo je podrejeno verstvu in bogočastju, vse ima verski in bogočastni značaj; vse zgolj človeške sile, vse človeško umsko in telesno delovanje ima samo podrejen in trpen (pasiven) značaj. Zato Vzhod nima svetne umetnosti, ampak le versko in bogočastno umetnost, nima svetnega modroslovja, ampak le versko modrost (teozofijo); ker je tudi telesno življenje podrejeno verstvu, zato je vzhodno zdravilstvo izključni privilegij svečenikov.

Nadčloveška sila, kateri se je pokorilo vzhodno človeštvo, je dobivala razne oblike. Vzhodni človek je bil prepričan, da ta sila biva, in se ji je uklanjal, a kolikor bolj je temnela prvotna čistejša religija, toliko bolj skrivnostna in zagonetna je postajala ta sila. Vzhod se je uklonil bogovom, ker je iskal pravega Boga. To bogoiskanje določa smeri vzhodne kulture.

Ko je vzhodno človeštvo zgrešilo prvotno čistejše verstvo, je nadčloveško silo slutilo v prirodi in v prirodnih pojavih. Vsled osnovne poteze svojega značaja se je vzhodni človek popolnoma zgrudil pred temi silami; zato je bilo vzhodno oboževanje naravnih sil tako strašno in uničujoče. Čudni indijski in egiptski maliki, krutosti indijskega in frigijskega bogočastja ter Molohov ogenj so priče, s kako strašno resnobo je Vzhod služil naravnim bogovom.

Toda tudi vzhodni človek se je v svojem globokem pomižanju končno zavedel svojega človeškega dostojanstva in svoje vzvišenosti nad zunanjo naravo. V svoji fizični nemoči pred

⁵ Naslednje misli so večinoma povzete po razpravi »Veliki spor in krščanska politika« (spisana l. 1883.), kjer Solovjev v II., III. in IV. poglavju globokoumno razpravlja o vzhodnem in zahodnem značaju. Sbranie sočinenij IV., 17/57.

prirodo se je zavedel svoje duhovne vzvišenosti, svoje svobode, vsled katere je zmožen ne hoteti prirodnih dobrot in ne bati se njenega zla. Naturalistično verstvo in bogočastje je v svoji skrajni pretiranosti zbudilo odpor človeške narave. Človek se je prostovoljno odrekel dobrotam čutne prirode in prostovoljno, brez strahu sprejel njeno zlo, zlasti smrt. Človek je prostovoljno žrtvoval vse ugodnosti čutnega življenja in življenje samo ter s tem dokazal, da je vzvišen nad naravnimi bogovi, ki mu ne morejo nič dati in nič kaj zares vrednega vzeti, ker so brez moči nad človeško voljo. Človek je svoboden, torej vzvišen nad nujne prirodne sile.

Ta veliki čin osvoboditve od čutne prirode in od materialnih bogov se je najbolj tipično orientalsko izrazil v budizmu. Indijec je v osebi modrega Buda spoznal nečimurnost čutnega življenja, se osvobodil od oboževanja zunanje prirode ter premagal prirodne bogove. Kljub tej zmagi je vendar še ohranil zavest svoje ničnosti; še ga prešinja temna slutnja nekega višjega bivanja in življenja. To višje bivanje je gotovo bistveno različno od vse čutne nečimurnosti in končnosti, zato ga budist ne pojmuje kot določeno in omejeno bitje, ampak mu odreka takšno bivanje. Posmrtnost in Boga si predstavlja kot megleno nirvano, ker nima toliko duševne in življenjske energije, da bi se povzpел do razločnejšega pojmovanja duhovnega življenja in absolutnega, neskončnega bitja. Budizem torej s trpljenjem in umiranjem zmaguje čutno naravo, ne zna pa vladati in živeti. Vé, da je čutno življenje umiranje, ne vé pa, kakšno je posmrtno življenje; vé, da narava ni Bog, ne vé pa, kakšen je Bog narave. V budizmu se torej razodeva nekaka titanska pasivnost, ki se vsled lastne nemoči pogreza v razmišljanje nebitja in v agnosticizem.

Indijec se samo s trpljenjem in pasivnostjo bori proti zlu. Bolj aktivno in energično pojmuje ta boj Iranec, ki ta boj posebuje v boju med dobrim in zlim počelom, Ormuzdom in Arimanom. A tudi Iranec se bori še v zavesti svoje ničevnosti pred božanstvom ter se boja udeležuje le kot nesamostojno in brezvplivno orodje višje sile.

Zmaga dobrega je zmagoslavje življenja. In idejo življenja, idejo večnega življenja je oboževal Egipt. Egipčanska umetnost, poljedelstvo in zdravilstvo, piramide in mumije pričajo, kako si je Egipčan prizadeval, da bi premagal smrt in ovekovečil živ-

ljenje. A vse to prizadevanje je bilo podrejeno verstvu, del bogočastja. Egípt še razodeva značilne poteze Vzhoda, a že tvori prehod k Zapadu.

Tako je Solovjev razložil tipične črte vzhodnega značaja ter jih pojasnil z zgledi iz indijske, iranske in egipčanske kulture. A te poteze se bolj ali manj skrite nahajajo tudi v značaju ostalih vzhodnih narodov na bližnjem in daljnem Vzhodu. Vsi vzhodni narodi so prešinjeni z zavestjo človeške nemoči pred višjimi silami, odtod sledi spoštovanje avtoritete in starodavnosti, konservativnost in okamenelost, nezmožnost za pravilni organični napredek in nagnjenje k revolucionarnim prehodom, če je starodavnost postala že popolnoma nevzdržljiva. V zvezi z zavestjo človeške nemoči je praktično podcenjevanje duševne in telesne energije. Zato je Vzhod umsko bolj receptiven kot tvoren, sicer dovteten za nove ideje, a manj sposoben, da bi si te ideje temeljito prisvojil, jih spravil v sklad s svojim prejšnjim znanjem, jih obvladal ter sistematično uredil. Orientalec ima malo sposobnosti za tvorbo velikih filozofičnih sistemov, zmožen je v svojem umu vzdrževati nasprotujoče si nazore, more biti hkrati pristaš nasprotujočih si verstev (Indijec, Kitajec, Japonec); v vzhodnem značaju in umu se skriva neka čudna nepreračunljivost, nomadska nestalnost in nagnjenje k presenetljivim skokom iz ene skrajnosti v drugo.

Skolastiki bi z Aristotelom rekli, da na Vzhodu prevladuje možnostni razum, zaostaja pa tvorni um, da je vzhodni um bolj pasiven kot aktiven; moderna psihologija bi pa morda rekla, da je vzhodni um bolj zmožen za percepcijo kot za apercepcijo, ali (z W. Haasom, *Die Seele des Orientes*), da je vzhodni jaz sestavljen iz prirejenih komponent, neorganičen, razcepljen v sestavne dele, zapadni jaz pa da je organična enota v mnogoterosti. Kakor na umskem tako je vzhodni značaj tudi na drugih poljih bolj trpen kot tvoren, zato je manj zmožen za sistematični red in organizacijo, za samoupravo in ustavo; zna trpeti in se žrtvovati, ne pa živeti in vladati. Mnoge izmed teh posebnosti so svojske otroškim letom; zato pravimo, da je Orientalec še otrok, da se mnogim orientalskim narodom pozna že velika ostarelost.

Povrnimo se zopet k Solovjevu, da nas seznanjajo še z osnovnimi črtami zahodnega značaja. Podlaga zahodne kulture in osnovna črta zahodnega značaja je človekova samostojnost in

samodelavnost; odtod neodvisnost in energija, pa tudi ponos ter nagnjenje k samovoljnosti in razdorom. Zahodni duh je ustvaril svobodno umetnost in filozofijo; samozavest zahodnega človeka je šla tako daleč, da si je ustvarjal bogove po svojem okusu ter pravzaprav oboževal človeka, celo človeške slabosti. Na socialnem in političnem polju je zahodni duh ustvaril meščansko samoupravo, ki je pa vsled svoje enostranske pretiranosti sloanela na brezpravnih sužnjih. Stari Grki so do viška razvili umetnost in filozofijo, Rimljani pa krepko voljo in praktični razum. Tako je Zahod hotel ostvariti ideal popolnega in neodvisnega človeka, oboževal je človeka (humanizem), a je naposled vzgojil zverinskega in brezbožnega človeka.

Zahod je torej enostransko gojil človeško naravo in človeško samostojnost brez sorazmernega ozira na višje sile ter naposled obtičal v oboževanju brezbožnega človeka. Vzhod pa je iskal nadčloveškega in nadzemskega Boga ter je vsled preziranja človeškega dostojanstva in energije ustvaril ideal nečloveškega boga. Vzhod in Zahod sta torej prišla v kričeče nasprotje z zdravo človeško naravo ter vzbudila odpor zdravega človeškega razuma. Razočarani Vzhod je zahrepenel po ljudomilem, a nadzemskem Bogu, Zahod pa po bogopodobnem človeku. Obojni ideal je uresničilo in spojilo krščanstvo; nadčloveški Bog se je združil s popolno človeško naravo, Bogčlovek je uresničil ideje in hrepenenje Vzhoda in Zahoda.

II. Vzhodno krščanstvo.

Krščanstvo je v najvišji meri uresničilo ter spojilo vzhodni in zahodni ideal ter tako premostilo prepad med Vzhodom in Zahodom. V krščanstvu je zadosti prostora za zahodno svobodo in energijo ter za vzhodno vdanost Bogu; a krščanska bogovdanost ni več vzhodna suženjska in uničujoča, ampak človeka dostojna svobodna in dejavna podložnost ljudomilemu Bogu. Toda že v prvih krščanskih stoletjih se je začela v krščanstvu oglašati osnovna črta vzhodnega značaja, ki se ni lahko do dna sprijaznil z včlovečenim Bogom ter se je povračal k staremu pojmovanju o nečloveškem Bogu. Tako so nastajale vzhodne herezije in nazadnje vzhodni razkol.

Jedro vzhodne Cerkve so tvorili Grki. Stari Grki s svojo klasično kulturo spadajo brez dvoma k zahodni kulturi ter imajo vse značilne poteze zahodnega značaja. Po velikih vojnih

in kulturnih osvojitvah Aleksandra Velikega pa se je razmerje Grkov do Vzhoda in Zahoda korenito izpremenilo. Grki so si kulturno osvojili velik del Vzhoda; Vzhod je sprejel grško kulturo in grški jezik. Vzporedno s temi pridobitvami pa se je izživljal prejšnji izvorni grški duh in je pojemala samorasla narodna grška kultura. Grški jezik in grške kulturne forme so izgubljale prejšnjo vsebino ter se napolnjevale z novo vzhodno vsebino. V zadnjih stoletjih pred Kristusom in v prvih po Kristusu je grška kultura še tvorila zunanjo kulturno vez velikega rimskega cesarstva. Ko se je pa pretrgala politična zveza med Vzhodom in Zahodom, se je grška kultura vedno bolj nagibala k Vzhodu. Grki so se tudi krvno tako mešali z vzhodnimi narodi, da je grški rod vedno bolj tonil v vzhodnih rodovih. Najodličnejši zastopniki grškega krščanstva so bili doma v Aziji; mnogi med njimi so bili Grki samo po jeziku, ne pa po rodu. V bizantinski državi so se vrzeli izumirajočega in propadajočega grškega naroda izpolnjevale z azijskimi priseljenci; celo na carskem dvoru in prestolu so zastopniki azijske krvi izpodirali grški rod. Tako je možno umeti, da spadajo stari klasični Grki k zahodni, krščanski Grki pa k vzhodni kulturi.

Krščanstvo je na Vzhodu doživelo velike zmage, pa tudi velike poraze. Vzhodni značaj, prerojen po krščanstvu, je bil zmožen za najvišje stopnje krščanske popolnosti in požrtvovalnosti; z druge strani pa se je vzhodni duh nagibal k enostranskemu pojmovanju krščanstva. Dokler so se samo poedinci pridruževali krščanstvu, je krščanstvo še obvladovalo vzhodni značaj; ko se je pa v 4. stoletju cela vzhodna družba bolj ali manj odkritosrčno pridružila krščanski veri, se je enostranost vzhodnega značaja zanašala v naročje krščanstva in vzhodni duh si je prizadeval, da bi krščanstvo sebi asimiliriral. Vsi naporji vzhodnega duha so se obračali proti bogočloveški osebi Kristusu; vzhodni duh se ni rad sprijaznil z mislijo, da se je nadzemski Bog združil s slabotno človeško naravo.

V prvih treh stoletjih so se vzhodna krivoverstva pojavljala še megleno in neorganizirano, a vsem krivovercem je bilo skupno, da so tajili enotno združitev božje in človeške narave v Kristusu (prim. 1. Jan. 4, 3); vsi so skušali temeljno krščansko resnico prilagoditi vzhodnemu značaju in vzhodnim poganskim verstvom. Nevarnejše so bile kompaktno organizirane krive vere, ki so se pojavljale od 4. stoletja dalje.

Arijansko krivoverstvo se obrača proti združitvi popolnega Boga s popolnim človekom; v Kristusu vidi nekaj manj kot Boga, a več kot človeka. To je zopet staro vzhodno načelo, da je nadčloveški Bog za človeka nedostopen in nedosežen. Nestorij je v Kristusu priznaval popolnega Boga in pravega človeka, a tajil je popolno združitev. Monofiziti so na videz priznavali združitev božje in človeške narave v Kristusu, a v resnici so to tajili, ker so učili, da se je človeška narava pomešala z božjo in torej utonila v morju božje neskončnosti. To je pod krščansko krinko obnovljeni indijski panteizem, ki človeka pogreza v neskončno božanstvo in megleno nirvano. Še bolj značilno orientalsko je zvijačno krivoverstvo monoteletizma, ki v Kristusu priznava samo eno, namreč božjo voljo, taji pa človeško voljo in človeško energijo. To je pojav vzhodne absolutne pasivnosti pred božanstvom, to je vzhodni fatalizem in kvietizem; božanska sila je tako uničujoča, da se mora človek spričo nje popolnoma odreči svoji svobodni volji in svoji energiji.

Nazadnje je napravilo vzhodno načelo presenetljiv skok ter se pojavilo pod krinko ikonoklastov. Ikonoklasti se v borbi proti svetim podobam na videz niso dotikali bistva krščanstva, ampak se spotikali samo nad neko podrobnostjo krščanskega bogočastja. A v resnici so tajili sposobnost telesa za združitev z Bogom, torej so zanikavali včlovečenje; učili so, da se telo ne more udeleževati božjega življenja, da ne more biti deležno poveličanja, zametali so podlago našega upanja v vstajenje od mrtvih. Tako ikonoklazem sklepa verigo vzhodnih krivoverstev, ki se vsa sučejo okoli temeljne krščanske resnice in se spotikajo ob Boгуčloveku.

To bistroumno razlago vzhodnih herezij potrjuje tudi najnovejša cerkvena zgodovina, ki je dognala, da so bile vzhodne herezije dobrodošla podlaga za narodne in cerkvene avtonomistične težnje proti bizantinski centralizaciji. Vzhodni narodi so v vzhodnih herezijah instinktivno spoznali izraz svojega narodnega značaja; zato so jih porabili za podlago svoje narodne in cerkvene avtonomije. Zato se je nestorijanstvo in monofizitstvo tako globoko ukoreninilo v vseh vzhodnih pokrajinah, katerih ni mogla doseči bizantinska cesarska oblast.⁶

⁶ A. Baumstark, Sprache, Nation und Kirche im christl. Orient (Histor.-polit. Blätter 1915, zv. 156, str. 638—640).

Tudi boj proti svetim podobam je nastal pod vplivom azijskih orientalcev, proti katerim se je odločno uprl plastični grški duh, ki se kljub svojemu zbližanju z Vzhodom ni mogel popolnoma odreči svojim narodnim tradicijam.⁷

Vzhodne herezije so pripravile tla mohamedanstvu, ki odkrito uči to, kar se je v vzhodnih herezijah še skrivalo pod krščanskim videzom. Mohamedanstvo ima še nekoliko prostora za Kristusa, a z nestorijanstvom, z arijanizmom, z monofitizmom in monoteletizmom taji včlovečenje Boga samega; oznanja fatalizem, ponižuje človeka v mrtvo orodje višje sile, podcenjuje oziroma zanikuje človeški um in človeško svobodo, zameta človeško podobo in svete podobe ter vse podreja vzhodni ideji brezčloveškega boga. Vsled notranje zveze s krščanskimi herezijami in z vzhodnim značajem je doseglo mohamedanstvo tako nenadne uspehe.

Vzhodne herezije se v Bizancu, v središču grškega krščanstva niso mogle ukoreniniti, morda že zato ne, ker so postale geslo in izraz opozicije azijskega Vzhoda proti Bizancu. Bizanc je kljub svojim številnim krivoverskim škofom in cesarjem teoretično premagal vzhodne herezije; praktično je pa pod njimi omagal. Bizanc je teoretično zavrnil vzhodni dualizem, ki razceplja Kristusa (1. Jan. 4, 3) in koplje prepad med Bogom in človekom, med nebom in zemljo, praktično je pa v svojem življenju udeleževal ta dualizem; krščansko resnico je priznaval z vero in razumom, ne pa z energijo svobodne volje, pravovernostno je mislil, a krivoversko živel, priznaval bogočlovečnost Kristusovo, ne pa bogočlovečnosti njegove Cerkve. V bizantinski državi in družbi je še živelo prejšnje vzhodno poganstvo, vzhodni despotizem, vzhodna konservativnost in vzhodno hlapčevstvo, ki ni moglo trpeti pravih kristjanov, kakor je bil sv. Janez Zlatoust, ampak je morilo svoje pravične, kakor nekdanj Judje, potem pa proslavljalo njih grobove.

Pravi dosledni kristjani, ki niso mogli praktično izvajati bizantinskega vzhodnega dualizma, da bi bili kristjani v cerkvi, v cirkusu pa pogani, taki kristjani so bežali v puščave. Tako je nastalo dualistično nasprotje med krščansko pustinjo in lažnikrščanskim svetom, nova oblika prepada med Bogom in človeštvom. Meništvo je razcvet grškega krščanstva. Veliki sveti

⁷ Bréhier, *La querelle des images*. Paris 1904.

zastopniki samotarske vzhodne asceze in svetobežnega meništvja so se pač izognili vzhodni enostranosti ter mogočno vplivali na svet po besedah Kristusovih: »Ko bom povišan z zemlje, bom vse k sebi potegnil« (Jan. 12, 32). A splošna smer vzhodnega meništvja, ki je kontemplativno življenje vsaj praktično proglašalo za edini in absolutni cilj krščanstva, je bila gotovo enostranska ter se je praktično nagibala k vzhodni indijski panteistični zatopljenosti v božanstvo in nirvano. Svetna bizantinska družba je grešila s praktičnim Bogočloveka razdvajajočim nestorijanstvom, meništvjo pa s praktičnim bogozatopljenim monofizitizmom.

Dokler se je Bizanc še boril proti vzhodnim herezijam na azijskem Vzhodu ter pri tem potreboval in iskal pomoči zapadnega Rima, toliko časa ga je preko narodnih mej razširjeno obzorje in potreba zapadne pomoči še vzdrževala nad prepadom vzhodne enostranosti ter ga ohranjala v cerkvenem edinstvu. Ko pa je po zmagi nad ikonoklasti slavil »praznik pravoslavja«, ko je dosegel svoj cerkvenopolitični ideal, da so se (po odpadu in izgubi azijskega Vzhoda) strnile narodnopolitične in cerkvene meje,⁸ potem vzhodna enostranost ni imela nobene ovire, nikake protiuteži več; razkol je bil nezogiben, zmaga enostranskega vzhodnega načela dosežena; vzhodnemu krščanstvu se je končno vtisnil vzhodni pečat.

Tako uči največji ruski mislec, Vl. Solovjev.⁹ Poglejmo še, kako o duhu vzhodnega krščanstva sodi največji protestantski bogoznanec A. Harnack v zgoraj (v uvodu) navedeni razpravi. Kot liberalni protestant seveda nima pravega pojma o nadnaravnem in razodetem krščanstvu; kljub temu vsled svoje bistrumnosti in obširne izobrazbe marsikaj dobro zadene. Navedel bom samo take misli, v katerih se liberalno-protestantski predsodki ne razodevajo preočito; polemike se bom ogibal.

Že dvatisoč let, tako pravi Harnack (l. 1913.), se bije med Vzhodom in Zahodom boj za posest Balkana. Ta boj bo določil prihodnjo mejo med Vzhodom in Zahodom. Vse ozemlje, ki ga bodo osvojile pravoslavne države, bo končno ostalo pod vplivom vzhodnega duha; ozemlje pa, ki bo prišlo pod avstrijski

⁸ Historisch-pol. Blätter 1915, zv. 156, str. 700 (A. Baumstark).

⁹ Misli Vl. Solovjeva navajam prosto; večkrat sem jih v duhu Vl. Solovjeva dopolnil in nadaljeval.

ali italijanski ali sploh katoliški vpliv, se bo polagoma prepojilo z zahodnim duhom.

Med duhom grško-slovanskega Vzhoda in latinskega Zahoda zija nepremostljiv prepad. Odločilni vpliv na to razliko ima verstvo. Sicer se vzhodno (grško-slovansko, razkolno) in zahodno (latinsko, katoliško) krščanstvo bistveno skladata, vendar je v podrobnostih mnogo važnih razlik.

Vzhodno in zahodno krščanstvo oznanja odrešenje od greha in smrti. A vzhodno krščanstvo gleda bolj v onstransko življenje; minljivost tega sveta ga tako pretresa, da hrepeni le po predokusu onstranske sreče. Zapadni kristjan pa je prepričan, da je po odrešenju od greha že tostransko življenje lahko relativno srečno, dasi je pravo blaženstvo šele v prihodnjem življenju. Orientalcu je poglobitno in skoraj izključno bogočastje sv. maša kot skrivnostna in častilna daritev, pri kateri se zamakne v nebo in uživa predokus onstranskega življenja; zato so obredi tako važni in nedotakljivi. Zapadni kristjan pač tudi nad vse ceni sv. mašo, a poleg te tudi druge zakramente, zlasti sveto pokoro; zakramenti imajo tudi нравni in vzgojni pomen. Površnemu opazovalcu bi se zdelo, da se v zapadni mašni daritvi bolj kot na Vzhodu poudarja skrivnostni značaj, ker je obredni jezik ljudstvu nerazumljiv (latinski); toda zapadno krščanstvo zadostno skrbi za verski pouk v narodnih jezikih, nasprotno pa vzhodno krščanstvo zanemarja verski pouk in tudi vzhodni obredni jeziki niso ljudstvu umljivi.

Krščanski Vzhod in Zahod soglasno učita, da je sedanje življenje priprava za večnost; zato enako poudarjata ascezo in meništvo. Toda ideal vzhodne asceze in vzhodnega meništva je svet prezirajoči in bogozatopljeni puščavnik; vzhodni menih beži pred svetom, skrbi samo za svojo dušo, se pripravlja za večnost in se ji skuša že v tem življenju približati. Zapadni menih pa beži pred svetom zato, da bi ga prenovil, ga pridobil za Kristusa in podvrgel Cerkvi. Odtod toliko bogastvo raznih oblik in redov v zapadnem meništvu in tako pusta enoličnost v vzhodnem. Podoben je krščanski ideal zunaj meništva. Mračna otožnost prešinja versko življenje krščanskega Vzhoda. Od sedanjega življenja ničesar ne pričakuje; s pasivno vdanostjo prenaša gorje ter sploh goji pasivne kreposti. Poglejmo le otožno vdanost in »neprotivljenje zlu« ruskega ljudstva! Zapadni kristjan sicer tudi pozna vse te kreposti, a zraven pa dela, se bori

in napreduje kot sodelavec in soboritelj Boga in Cerkve. Zahodna Cerkev je podobna elipsi z dvojnimi goriščem, vzhodna pa krogu z enim središčem.

Vzhodno krščanstvo se torej preko tega sveta ozira v onstransko življenje, obupuje nad svetom in beži pred njim, se ne bavi s svetom, da se ne bi omadeževalo. A ravno vsled te pretirane vzvišenosti nad svetom je zašlo v suženjstvo državnega jarma in v odvisnost od narodnosti in politike. Vsled preziranja tega sveta in vsled zatopljenosti v večnost se celo v nebistvenih stvareh odreka vsakemu napredku in razvoju ter tiči v okameneli zastarelosti. Vzhodno krščanstvo se nam predstavlja kot okamenelo III. krščansko stoletje; še vedno ista utrujenost, pasivnost, kvietizem in svetobežnost.

Popolnoma napačno je mnenje, da je bil krščanski Vzhod bolj spekulativen kot Zahod. To je samo navidezno. Vzhod je bil v prvih krščanskih stoletjih kulturno veliko višji kot Zahod, zato je dal starokrščanski Cerkvi več mislecev kot Zahod; a ti misleci se ne odlikujejo po posebni izviranosti, marveč nosijo pečat vzhodne konservativnosti in stagnacije. Ko bi bil Zahod takrat tako kulturni, bi bil gotovo rodil več mislecev kot Vzhod, kar se je dosti jasno pokazalo v poznejših stoletjih. — Tako Harnack.

Dediščino propadajočega grškega krščanstva so prevzeli Rusi; težišče vzhodnega krščanstva se je po padcu Carigrada pomeknilo v Rusijo. Rusi so sprejeli vzhodno krščanstvo v dobi, ko je bilo že enostransko prikrojeno vzhodnemu značaju. Zato se je vzhodno krščanstvo tako priljubilo ruskemu ljudstvu, se zlilo z njegovim značajem ter mu vtisnilo svoj pečat. Kakor grški in azijski kristjan, tako se je tudi Rus globokovdano zgrudil v prah pred neskončnim Bogom. Dasi vedno slavi božje usmiljenje ter v svoji liturgiji genljivo prepeva: »Blag jesi i človekoljubeč,« vendar se krepkeje zaveda, da je nevreden hlapec (rab) božji, kakor pa, da je po Kristusu postal deležen božje narave; pred sveto evharistijo ga tako globoko prešinja zavest lastne nevrednosti, da pozablja, kako potrebna mu je nadnaravna duševna hrana.

Rus je z orientalsko prikrojenim krščanstvom sprejel in v sebi okreпил vzhodno pasivno spoštovanje do avtoritete in starih tradicij ter s tem vzhodno hlapčevstvo, konservativnost, okorelost in formalizem. A vse to je sprejel svobodno in samo-

stojno. Zato si je ruski narod v okviru vzhodnega krščanstva znal ohraniti svojo narodno individualnost. Okorelost vzhodnega formalizma, ki so mu ga izročili ostareli Grki, je oživiljal z mladostno silo svoje duše. Na eni strani se je ruska narodna duša s svobodno energijo vdala temu formalizmu ter zahtevala, naj se ohranja z neizprosno doslednostjo. Tako moremo umeti velikansko energijo, ki so jo razvili ruski staroverci v obrambo starih obredov; za smešno neznatne obredne malenkosti so junško šli na grmade, v ječe in v pregnanstvo. Na drugi strani pa se je zdrava človeška narava uprla težkemu oklepu okorelega formalizma ter zašla v nasprotno skrajnost mističnega sektantstva. — Kruto politično in socialno suženjstvo je Rus prenašal s svobodno vdanostjo, svest si svoje grešnosti in ne vrednosti, ter si tako v najglobljem ponižanju rešil dostojanstvo človeške narave. Mrki vzhodni fatalizem in mračna resignacija na dnu ruske duše izzveneva v sveži poeziji usmiljenja in ljubezni.

Morda so ravno okorele oblike vzhodnega formalizma v zvezi z rusko naravo in zgodovino v ruski narodni duši zbudile tisto silno življenjsko reakcijo, ki se tako iskreno razodeva in tako svobodno izliva. Ta iskrenost in neprisiljenost ruske duše je dala ruski umetnosti tisti globoki in bistri pogled, da je mogla skozi skorjo hinavske konvencionalnosti in malenkostne slučajnosti prodreti globoko v bistvo človeške narave in v najznačilnejše skrivnosti ruske duše. Tako je umevno, da se tudi v ruski umetnosti razodevajo značilne poteze vzhodnega značaja in vzhodnega krščanstva.

Tolstoj in Dostojevskij sta zastopnika dveh skrajnosti ruskega vzhodnega krščanstva. Dostojevskij je fanatični ruski staroverec, Tolstoj pa mistični sektant. Tolstoj na podlagi dozdevnega krščanskega fatalizma in pasivnosti oznanja »neprotivljenje zlu« kot temeljno versko, socialno in politično načelo ter se ne straši anarhističnih posledic svojih načel. Dostojevskij pa na podlagi istih načel oznanja vdanost avtoriteti in spoštovanje starih tradicij. Oba pa soglasno pojeta himne ljubezni in usmiljenju. — —

Ozrimo se nazaj na pot, ki smo jo v duhu prehodili. Starodavni Vzhod leži v prahu na svojem obličju in moli; udje so mu otrpnjeni in duh potopljen v mraku nedostopnega božanstva. Na nasprotni strani pa samozavestno stopa Zahod, krepko dela

in napreduje, na ponosnem licu že proseva brezbožna misel, da bi na zemlji ustvaril nebesa. Visoko gori med nebom in zemljo pa v solnčnem svitu žari Bogčlovek. Vzhod se je zdramil in z začudenjem zagledal Boga združenega s popolno, živo človeško naravo. Zahodu se je zjasnilo obličje, ko je zagledal popolnega človeka združenega z Bogom. Vzhod in Zahod sta si podala roko. Na Vzhodu in Zahodu je zavladovalo bogočloveško krščanstvo, na Vzhodu in Zahodu je zmagovalo krščansko načelo: »Moli in delaj.«¹⁰ Vzhod in Zahod sta se združila v popolnega človeka-kristjana ter nastopila miroljubno zmagoslavno pot v svet.

Krščanstvo je premostilo prepad med Vzhodom in Zahodom, zasulo brezna med narodi in državami. Praktični odpad od krščanstva je iznova skopal prepad med Vzhodom in Zahodom, med državami, narodi in stanovi. Torej nazaj k praktičnemu krščanstvu, nazaj k vesoljni katoliški Cerkvi! Potem bo možna trajna sprava in trden mir.

¹⁰ Gl. VI. Solovjev, *Rossija i vselenskaja cerkov* (Krakov, 1904), str. 8. — To delo je spisal Solovjev v francoskem jeziku (*Russie et l' Eglise universelle*, Paris 1889). V ruskem prevodu je to delo izšlo v Krakovu 1904 in v Moskvi 1911.



Človek in religija.

Dr. P. Gvido R a n t, O. F. M.

Zgodilo se je, kar se je moralo zgoditi: moderna civilizacija je v razsulu.

Kako samozavestno je bil zavrzel moderni človek stare ideale! Vsako misel na Boga in posmrtnost je izločil; hotel je biti sam središče vesoljstva, samsvoj, avtonomen. Na zemlji, si je dejal, se začenjajo in končavajo vse človeške naloge. Najvišji ideal je kulturni napredek. Tega pa zadostno jamčijo veda in umetnost, socialnost in organizacija. Na zemlji si mora človeštvo ustvariti raj; onostranska nebesa pa s Heinejem prepustiti »angelom in vrabcem«.

Toda obetane sreče le ni bilo. Vsa kultura se je nazadnje izprevrgla v divjo konkurenco, v boj vseh zoper vse, v — svetovno vojsko. Konec moderne kulture je vojska, ki je pogoltnila

že 300 milijard samo za to, da more uničevati kulturo; ki porablja vse izume vede in tehnike, da mori; ki se izmišljuje vedno nove iznajdbe, da bi mogla še bolj moriti. Nravni ideal modernemu človeku je bilo geslo francoske revolucije: svoboda, enakost in bratstvo. A konec vsega je vojska, ki je kakor strašna poroga temu idealu.

In sedaj drug drugega dolže, kdo je kriv vojske. Francozi trdijo, da je za vso nesrečo odgovorno nemško modroslovje; Nemci pravijo, da je Bergsonova filozofija vir neprestane revolucije; socialist Vandervelde pa dolži moderno pozitivno vedo in tehniko, češ da je ona oborožila vojsko, ki zdaj ogroža svet: vsa civilizacija da je žrtev vede, ki je dala svetu rafinirano umetnost, kako se mori. Pravi vzrok je pa — nevera. Človeštvo je zavrglo Boga, v tem je vse.

Ali se bo vsaj sedaj bedno človeštvo tega zavedelo? Vera ali nevera — tu je razpotje, kjer se bo odločila bodočnost. Da bi se vendar človeštvo vrnilo k religiji! Saj je religija tako naravna! Nikdar bolj potrebna človeštvu kakor sedaj, ko stoji na razvalinah civilizacije, a obenem tako preprosto naravna!

I. Človek in božja ideja.

»Bog!« — to je tista beseda, ki smo jo izgovarjali že v otroških letih. In ko smo bili še otroci, smo to besedo bolj ali manj razumeli. Ko bi nam bili takrat razlagali matematična pravila ali modroslovne zakone, jih ne bi mogli tako hitro umeti, ne zdeli bi se nam tako naravni in ne imeli bi jih za tako nedvomne. Kaj nam potrjuje to dejstvo?

Priča nam, da je misel na neko višje bitje človeškemu duhu naravna, takorekoč imanentna, da spi vera v Boga kakor kal v človeški duši in da se z razumom obenem vzbudi ter razvija, kakor se prebudi setev ob žarkih pomladanskega solnca. Vera v Boga je glas čiste, nepokvarjene človeške narave, in prav vsled tega je resnična, ker splošna sodba narave ne more biti neresnična.¹ »Kar vsi splošno trdijo,« pravi sv. Tomaž (C. Gent. II., 24), »ne more biti napačno. Zakaj zmotnost je slabost duha, napaka duha pa ne more izvirati iz njegovega bistva. Vsled tega je zmota samo nekaj slučajnega, kar pa je slučajno, ne more

¹ Dr. Fr. Hettinger, Apologie des Christenthums⁷, Freiburg i. Br. 1895, zv. I., str. 102.

biti vedno in povsod. Marsikdo ima lahko zmoten, nezdrav okus v čutnih stvareh, toda ne vsi. Prav tako ne more biti zmotna sodba, ki jo imajo vsi o versko-nravnih vprašanjih,« ker je utemeljena v človeški naravi.

Najbolj temna izmed vseh skrivnosti, pa obenem najbolj vidna je — Bog. Boga ne moremo nikdar in nikjer zatajiti, ako nočemo, da bi nam bil svet z življenjem vred temna uganka. Kamorkoli gremo, povsod čutimo božjo roko, ki nas vodi; iz vsega, kar nas obdaja, odsevajo sledovi božji, povsod slišimo glas o Bogu, tuj in vendar že davno poznan. Povsod občudujemo duha, moč ideje, osebnost, velikost in dobroto. Vesoljni svet je podoben velikanski senci, ki nam oznanjuje nekoga, ki ima priti. Ne vemo, kje se začenja in kje konča. Gledamo mogočno silo svetovnega morja in okušamo srečo blage matere; tipamo nepregledne vrste številčk, ki so v njih izraženi zakoni tvari. Strmimo nad vsakim kosčkom zemlje, ki slednjič ni nič drugega kot utelešen račun in natančno ter bistro premišljena tehnika.² Zunanji čuti nam kažejo čudoviti red v naravi in mogočne naravne sile. Ko opazuje razumno bitje vesoljstvo in vso njegovo čudovito lepoto, ko pregleduje železne zakone, po katerih delujejo naravne sile, ko občuduje smotrnost vsake stvarce na zemlji in se vprašuje po pravzroku vsega tega, mu odseva iz vesoljstva neskončni duh — voditelj vsemira. Prvi pogled, s katerim se ozremo v svet, nam pokaže obličje Boga, skrito še kakor za gibajočim se pajčolanom, vendar pa gotovo bivajoče, pokaže nam veliko, mirno, prešinjajoče, žareče oko, ki se na nas ozira, tako da nehote sklenemo roke in pripognemo kolena. Ako razmišljamo temo vsemira, nas spreleti mogočna zavest, da biva še nekdo, ki je neskončen in rešuje vsa vprašanja, ki se porajajo v človeškem duhu. Svet in duša se srečata v prvi slutnji o Bogu. Nadaljnje raziskavanje duha potrди slutnjo kot resnično dejstvo. Če pa biva Bog, ki je nas in vse ustvaril, ki vse vlada in ohranjuje, kako naj bi ne bil človek dolžan skazovati Bogu čast, mu biti pokoren in ga hvaliti? Ta dolžnost je logičen zaključek človeškega razuma. Boga častiti, ubogati ga in hvaliti, v tem je pa religija. Zato je religija postulat človeškega razuma. Najgloblja misel človeškega duha, najmogočnejše čustvo njegovega srca, vedno isti, nepresegljivi cilj njegovega koprnenja je misel na

² Prim. P. Lippert, Gott, Freiburg i. Br. 1916, str. 3. nsl.

večno, na neskončno. Večno, neskončno pa zaznamujemo z besedo — Bog.³ »Vse moje bitje,« pravi modroslovec Gratry (*De la conaissance de Dieu*, II., 370), »išče in stremi za nečem, kar je večje in boljše kot jaz; in po njem ne hrepeni samo danes in jutri, ampak vedno in bo vedno koprnelo po večjem, kar presega vsako drugo dano veličino. Kar pa presega vsako drugo dano veličino, je neskončno. Zato moje življenje ni nič drugega kakor iskanje neskončnega. Prav vsled tega, ker je moje bitje končno in nepopolno, čuti v sebi nagnjenje do neskončnega bitja, ki je središče mojega bitja, najglobokejša korenina mojega bivanja, ki s premočjo teži za njim.«

»To hrepenenje duše po Bogu,« pravi dr. Hettinger (o. c. str. 494. nasl.), »je dejstvo; je zakon v nravnem svetu, kakor je splošna privlačnost zakon v fizičnem svetu. Misel večnega, neskončnega nosimo v sebi, pa je nimamo od sebe. Nismo je svojevoljno spočeli iz sebe; zakaj nismo večni, ne neskončni, ampak časni in končni; kar je časno po svoji naravi, ne more ustvariti večnega, kar je končno, ne more roditi neskončnega. In kljub temu imamo v duhu idejo Neskončnega. Odkod je ta ideja? Smo jo li dobili iz premišljevanja zunanjega sveta, narave, ki nas povsod obdaja, zgodovine sveta in človeštva? Samo iz te ne, ker se zgodovina začne in konča v času; zato v njej ne moremo gledati večnega. In narava okoli nas, čudeži njene moči in lepote, morje s svojimi šumečimi valovi, nebo z milijoni zvezd — tudi narava je končna, tudi njena velikost je omejena, tudi morje ima svoje obali, in število zvezd je šesteto . . . Zato v njej ne moremo najti onega, za kar ni ne števila, ne mere in ne teže; Neskončnega ne najdemo v končnem. V tem pomenu ima La Place vsekakor prav, ako trdi, da je preiskal vse nebo, pa ni našel Boga. Naravno! iskal ga namreč ni tam, kjer bi ga bil moral najprej iskati, v globočini svojega lastnega duha; ni pustil, da bi zasvetila v temo stvarstva ona luč, ki jo nosi vsak človek v svojem duhu kot odsvit in žar večne luči in ki nam edina daje možnost, da vidimo Boga in večne njegove misli. »Prvo in glavno ogledalo,« piše sv. Bernard (*De domo interior*. c. 12), »ki ž njim moremo videti Boga, je razumni duh, ki je našel samega sebe. Ako se

³ »Vsem ljudem je prirojeno hrepenenje, spoznati vzroke tistih stvari, ki jih vidijo . . . Raziskovanje pa ni prej končano, dokler ne pridemo do prvega vzroka; tedaj mislimo, da popolnoma vemo, ko spoznamo prvi vzrok.« S. Thom., *C. Gent.* III., 25.

namreč, kar je nevidnega v Bogu, spozna po tem, kar je ustvarjenega, kje se najdejo bolj jasno vtisnjeni njegovi sledovi, kakor v njegovi podobi spoznanja? Kdor želi videti Boga, naj obriše svoje ogledalo, očisti svojega duha.« Le tedaj, ko stopi človek v globočino svoje narave in spoznanja samega sebe, se dvigne v višave spoznanja Boga.⁴ Ideja Boga je v človeku skoraj brez sodelovanja človeka; najde jo v sebi kakor hitro se vzbudi njegova zavest. Ko se je ozrl v naravo izven sebe in v življenje v sebi, dvigne oči k Bogu. »Od začetka sveta je obenem s svetom znano človeku tudi bivanje božje.« (Tertulijan, C. Marc. I., 13.)

II. Hrepenenje po sreči.

Vsako živo bitje, ki je zmožno veselja in bolečine, ima nagon po sreči. Vsled svoje narave stremi nujno po zadovoljnosti in išče v njej svojo radost; trpljenja pa se prav tako nujno izogiblje. V živali se ta naravni nagon nagiba samo k čutni nasladi trenutka. Ko jo doseže, je nasičena. Ne preiskuje, je li še drugo in večje trenutno zadoščenje nagnjenja možno, ne meni se za blaginjo prihodnosti. Njena skrb za bodočnost izvira iz nezavednega nagona, ki ji je položen v naravo. Drugače je pri človeku. Ozrmo se v najgloblje globine našega duha in našli bomo v njem skrit, mogočen naraven nagon po sreči, in sicer ne po čutnem ter trenutnem nasičenju, ampak hrepenenje po popolni sreči.⁵

Hrepenenje po sreči je splošno. Ni ga človeka in ga ne bo, da ne bi čutil v sebi koprnenja po sreči. Čemu vse dirjanje in drvenje, ves hrup in vsa delavnost, ki jo opazujemo povsod? Kaj hočejo ljudje s tem doseči? Vse hiti za srečo: kmet in rokodellec, trgovec in kramar, umetnik in učenjak. Zaradi sreče hrepeni lakomež po denarju, častihlepnež po slavi, pohotnež po nasladi; zavoljo sreče koprni eden po veselju v družbah, drugi v rodbini, išče ta lepote v umetnosti, drugi v prirodi. In nikdar ni bilo na svetu drugače. Kaj so nameravali Asirci in Babilonci s svojimi velikanskimi mesti, Feničani in Kartazani s svojo trgovino, Grki s svojimi umetninami, Rimljani s svojim svetovnim gospodstvom? Prav isto, kar namerava Eskimec, ko lovi med ledom morske

⁴ Zato pravi Aristotel (De coel. I., 3): Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν.

⁵ Prim. tu in v naslednjem: Kurt Udeis, Der Kampf um Gott, Prag 1914, str. 185. nsl.

pse in se v votlinah krepča z ribjo mastjo, isto, česar je iskal Diogen v svojem sodu. Vsi žele, da bi bili srečni. In ko počivajo ljudje od utrudljive dnevne gonje za srečo, iščejo veselja in razvedrila v poeziji in glasbi, da bi v melodijah in pesmih izrazili, kar preveva njihova srca — nenasičeno hrepenenje po sreči, ki zasleduje človeka dan za dnevom, uro za uro, naj se tega zaveda ali ne. Vse mogoče stvari so učenjaki že tajili, toda nihče izmed njih še ni izkušal tajiti, da človek ne koprni po sreči.

Pa ne le splošno, ampak tudi nujno potrebno je to hrepenenje po sreči. Nihče se ga ne more iznebiti. Če bi kdo trdil, da nima nikakega koprnenja po popolni zadovoljnosti, bi bila taka trditev laž zoper notranji glas lastne narave. Človek se lahko odreče hitenju za srečo, ko obupa, da bi jo dosegel; pa tudi to le za nekaj časa, nikdar pa se ne more odpovedati hrepenenju po njej. Tudi ga ne pouče vedni neuspehi, kakor pri drugih stvareh. Čeravno ni niti za trenutek popolnoma srečen, išče kljub temu sreče vedno nanovo. To je edini slučaj v vsem človeškem življenju, da ni tudi najbolj bridko razočaranje spametovalo niti enega človeka, ki je bival na zemlji. Hrepenenje po sreči je ona velika, večna težnja, s katero pride vsak človek na svet, in katere se ne more iznebiti do zadnjega diha. Hrepenenje po sreči je nagon narave, in sicer mimo vseh drugih najmočnejši, najmogočnejši in najnujnejši. Vsem drugim naravnim nagonom se človek lahko ustavlja, nikdar pa se ne more upirati koprnenju po sreči. Kakor obrača cvetlica nujno, siljena po svoji naravi, čašo k luči in solncu, tako stremlje človeški duh k solncu popolne blaginje.

Še več! Naravni nagon po blaženosti ni le najmočnejši, ampak tudi vse druge nagone vlada in vodi. To je osrednji naravni nagon, srčna korenina vseh drugih. Ako se trudimo, trpimo in se borimo, ali ne delamo tega vsled zavednega ali nezavednega hrepenenja po sreči? Nobena misel se še ni porodila v človeški glavi, ki ne bi imela zadnjega vzroka v tem hrepenenju. Vsaka, tudi najbolj skrivna namera, vsaka zasnova, vsako dejanje, vsako tajno koprnenje je v svojih zadnjih posledicah le del hrepenenja po popolni zadostitvi. Vse, karkoli je na svetu, bi nam bilo neizrečeno malenkostno, ako ne bi iskali in pričakovali od stvari notranjega zadovoljenja. Prav vsled tega se človek ne more odreči nagonu po sreči, ker bi se s tem odpovedal vsakemu naravnemu nagnjenju. V trenutku, ko bi odrekel ta nagon, bi nujno

odpovedali tudi drugi nagoni, ki jih človek nosi v sebi, izgubili bi svojo silo, s katero nagibajo vsakega izmed ljudi k delovanju.

Toda ali ne zamori človek vsaj v samoumoru teženja po sreči? Prav nasprotno! Samoumor je zadnji nenaravni napor, s katerim hoče človek doseči srečo, vsaj njeno negativno stran: oprostiti se trpljenja v življenju.

Vsled tega premočnega naravnega nagona si ne želi človek samo nekega stanja, v katerem bi bil prost vsakega zla, ampak hoče končno imeti življenje polno najčistejše sreče v popolno harmoničnem razvoju vseh moči in zmožnosti — blaženost.

Tak je ideal sreče, ki je zasajen v globočino naše duše in po katerem hrepeni naše srce z najbolj vročim koprnjenjem. Pogostokrat počiva v nas neopažen in teman, toda kakor hitro preiščemo sami sebe, nam bo jasen in zaveden. Če bi bili gotovi, da ne bomo tega ideala nikdar dosegli, ne bi bili samo nezadovoljeni, ampak bi morali slednjič obupati.

Ali je pa bil ta naravni nagon po popolni sreči na zemlji že kdaj zadoščen? Nepotrebno vprašanje! Gotovo je, da je človek tu in tam zadovoljen, popolnoma srečen pa še ni bil nihče. Tako nas uči vsakdanja izkušnja. Vsi, ki počivajo v hladni zemlji, so legli v grobove, ne da bi dosegli popolno srečo, vsi so se ločili od sveta nezadovoljni z življenjem, večina siti nadlog in težav. Oni pa, ki so ostali, jim žele »pokoje, mir« — pravzaprav še ne prave sreče, ampak oprostitev od stisk in bridkosti življenja; sami sebe pa tolažijo z besedami: »Saj nam življenje nič dobrega ne nudi.«

Kako naj si razložimo to nenavadno nasprotje med hrepenenjem in njegovim izpolnjenjem? Preprosto iz absolutne nesorazmernosti med našo sposobnostjo, uživati srečo, in kakovostjo dobrega, ki je na svetu. Vse, kar je na svetu dobrega, je ničevo in nestanovitno, pomešano je več ali manj s trpljenjem.

»Vse teče,« pravi grški modrijan. Samo majhen trenutek, ki ga imenujemo sedanost in loči preteklost od prihodnosti, nam je dan v oblast, da ga rabimo po svoji volji — kosček sreče. Pravzaprav je to še dobro. Zakaj ako bi bilo vse trajno, brez spremembe, bi nam bil stud nad vsem neznosen. So li pa to prave dobrine, ki so nam zoprne, ako ostanejo? Absolutna nezadovoljivost označuje na tem svetu človekovo zmožnost in njegov naravni nagon po sreči. Dovolj je, da večje, boljše, lepše le slutiti in že teži ter mora po njem težiti z vso silo svoje človeške

narave. Vse, kar najvišjega dobrega ne dosega, mu je nezadostno. To pa zaradi tega, ker ima v svoji duši dvojno v nekem oziru neskončno zmožnost: razum in voljo. Kar pa je končnega, ne more nasititi neskončnega. Psihologija nam to dejstvo potrjuje.

Človeški razum hoče vedeti vse, kar se da vedeti, niti ena resnica ni izvzeta, torej ne samo, kar je, ampak tudi vse, kar je možno, z eno besedo: vso popolno resnico. En sam nerešen problem nas pusti nezadovoljne, dokler ni rešen; večno nerešen bi nas pustil večno nemirne. Najpopolnejšo rešitev vseh svetovnih in nebeških ugank hoče imeti človeški duh in jo išče, dokler ne prodre do pravzroka. Zato pa vidimo, da ne hrepeni človek po zaporednem znanju, utemeljenem v »večnem hrepenenju«, ampak spoznati hoče vse v enem samem velikem duševnem pojmu, če hoče biti docela pomirjen. Zakaj vedno napredovati v tej smeri in nikdar ne doseči konca, nas ne more nikoli zadovoljiti. Takega znanja pa ne moremo najti v končnih stvareh, ampak le v pravzroku vsega, v bitju, v katerem so strnjene vse posamezne resnice in se združujejo v eno samo veliko in neskončno resnico.

Kakor z razumom, je tudi s človeško voljo. V svojih željah in v svojem nagnjenju napreduje vzporedno s spoznanjem razuma. Vse, kar je razum spoznal, more volja poželeti, v kolikor ne nasprotuje njeni naravi, in mora poželeti, ako hoče biti absolutno pomirjena. Torej zopet neskončno veliko dobrin. Če jih ne bi mogla doseči, ne bi bila nikdar utolažena. In zopet ne zadoštuje zaporedna posest, ampak vse dobrote morajo biti združene v enem samem neskončnem, večnem dobrem, in sicer iz istega vzroka, ker končna stvar ne more nikdar napolniti neskončne zmožnosti.

Tako smo prišli do zadnjega velikega sklepa: Če ima vse človeštvo naravni nagon po popolnem zadovoljstvu, če mora biti ta nagon enkrat gotovo nasičen in ga ne morejo nasititi površne in končne stvari, ampak le praresnica — ne to ali ono lepo, ampak samo absolutna lepota — ne nestanovitna in se izpreminjajoča, ampak stalna in večna — potem mora bivati ta praresnica, ta absolutna lepota. — Mlada račica, ki se je komaj izlegla iz jajca, išče vode, torej mora voda gotovo nekje biti. Ako odlete milijoni lastovic vsako jesen proti gorkejšim pokrajinam, dokazuje že njihov odhod sam, da morajo te dežele nekje biti, četudi bi nam ne bilo o njih še nič znanega. Ako si išče ptica varen prostorček za svoje gnezdo, medved votlino za nočni po-

čitek, gotovo oboje obstoja. Če išče vsaka žival popolnoma določeno hrano: lev meso, čebela med, krava travo, kdo bi potem trdil, da teh stvari ni nikjer, ako bi jih tudi slučajno ne poznal! S tem pa ne trdimo, da mora žival v vsakem posameznem slučaju predmet svojega naravnega nagona nujno doseči, ampak hočemo le reči, da vsakemu naravnemu nagonu odgovarja ter mora odgovarjati primeren predmet in to brez vsake izjeme.

Isto dejstvo kakor pri živalih je tudi pri človeku. Vsakemu človeškemu naravnemu nagonu odgovarja določena, popolnoma primerna istinitost. Človek čuti lakoto, ima naravni nagib po hrani, in hrana v resnici obstoja prav tako, kakor jo zahteva nagib. Človek čuti tudi žejo, ima nagib po pijači, in pijača biva. Po svoji naravi je družaben, ima nagnjenje, drugim pridružiti se, in ti drugi bivajo v velikem številu. Po naravi se nagiba k ljubezni, in ljubezen najde, kdor jo drugim deli. Ima naravni nagon, ustvariti družino, drugim dati življenje, in narava mu je dala za to potrebno zmožnost. Otrok ima naravno nagnjenje, da se oklepa odraslih; in na razpolago ima skrbnega očeta in blago mater, katerih srce bije v ljubezni do svojih otrok. Človek ima pohlep vedeti, in brezštevila reči lahko izve, hrepeni uživati lepo, in narava, ki ga obdaja, je polna lepote. Nemogoče je, da ne bi bival predmet tudi enega samega naravnega nagnjenja. In veliki, vsa druga nagnjenja presegajoči ter obvladajoči naravni nagon vsega človeštva po praviru vse resnice, lepote in dobrote, po neskončno popolnem bitju, v katerem bo našlo svoj mir, naj bi ne imel nobenega sebi lastnega in primernega predmeta? To neskončno resnično, dobro in lepo bitje, katerega so iskali in je še iščejo vsi narodi zemlje od Adama dalje, naj bi bilo samo fantom naše bolne domišljije?

Ako opazi astronom s svojim daljnogledom skupino nebeških teles, ki gravitirajo okoli temnega središča, ki jih s svojo privlačno silo druži v eno celoto, sklepa po vseh železnih pravilih logike, četudi mu daljnogled nič določnega ne kaže: V tem središču mora biti svetovno telo, ki druga telesa obvladuje in nase veže. — Če teže milijarde človeških duhov že tisočletja sem z vsem svojim hrepenenjem po neskončno popolnem prabitju, ki veže nase vse te milijarde s svojo nepremagljivo naravno silo, sklepa razum, akoravno čuti ničesar ne opazijo, po istih pravilih logike: To neskončno popolno prabitje biva in je centralno solnce vsega človeštva. Brez njega bi bil splošni, absolutni ter nujni

naravni nagon najbolj plemenitega bitja v vesoljstvu najbolj splošna, največja in najbolj trdovratna laž narave same, ki bi lagala sto- in stoletja vsak dan v milijonih src. Življenje teh milijard od prvega človeka do danes in do konca sveta bi bilo le bedna prevara narave, prokletstvo narave od zibeli do groba.

Proklet bi bil dan našega rojstva in srečni bi bili le tisti, ki se niso rodili; zakaj ne biti bi bilo gotovo boljše, kakor živeti bedno, prazno in absolutno brezpomembno življenje brez cilja. Veliki človeški nagib po sreči ne bi bil samo brez namena, ampak namenu naravnost nasproten, človeku dan samo za to, da bi ga celo življenje mučil in preganjal. Zakaj? Zato ker smo prav vsled njega zmožni biti nesrečni. Ko ima v vsemiru vsaka stvar, tudi najmanjši črviček, svoj cilj in namen, ga ne bi imelo najplemenitejše izmed vseh bitij. Kakšen namen in pomen naj bi še imelo naše življenje? Samoumor bi bil najboljša in edino prava rešitev problema življenja.

Naravno hrepenenje po sreči ni torej nič drugega kakor le skrivni, tolikokrat v temi iščoči naravni nagon po Bogu. Ta nagon je najgloblji in nikdar ne docela zaglušen glas božji v naši duši, neminljivo pričevanje o božjem bivanju. Vkoreninjen tako globoko v notranjosti človeškega srca, je zato ta nagon tudi notranja, v človeški naravi osnovana podlaga religije.

III. Prirodni zakon.

V četrtem psalmu pozivlja kraljevi pevec narode: »Darujte daritve pravičnosti«. S temi besedami hoče reči: delajte pravico, dajte vsakemu, kar mu gre. Dalje poje: »Mnogi pravijo: Kdo nam pokaže, kaj je dobro?« V teh besedah si v duhu predstavlja ljudi, ki vprašujejo, kaj je prav in kje naj izvedo, kako naj darujejo daritve pravičnosti. Na to vprašanje sam odgovarja: »Zaznamovana je nad nami luč tvojega obličja, o Gospod« (Ps. 4, 6).

Ta luč je prirodni zakon v našem umu, ki se prižiga ob večni, neskončni luči božje modrosti. Prirodni zakon je »nam od Stvarnika po naravi dana luč, po kateri spoznamo, kaj moramo storiti in kaj opustiti«. Človek ima to luč, katere ne poznajo brezumna bitja. Zakaj le on je zmožen, da sodeluje ob božjem vladarskem načrtu, ne gnan od slepe sile nezavestnih nagonov, ampak po prostovoljni odločitvi. Prirodni zakon je v

človeško naravo položen pravec, ki ravna človeško delovanje k cilju. Kakor pa človeško hrepenenje po sreči kaže k Bogu in na religijo, prav tako nam isto resnico potrjuje ideja npravnosti, ki jo nosimo v svoji duši.

V zavesti vseh ljudi živé npravne in pravne ideje; vsi narodi poznajo razloček med dobrim in slabim, pravičnim in krivičnim. Pojem dobrega in slabega pa ni samo nekaj splošnega, ampak v tisočerihi posameznih slučajih sodi vsak človek samposebi: to dejanje je dobro, ono slabo. Ni potrebno, da bi nas drugi naučili, kaj je prav in kaj ne, ampak npravni pojmi se sami vzbude v človeku takoj v prvih početkih razvoja našega razuma. V začetku duševnega življenja, t. j. pri otroku so ti pojmi še veliko bolj izraziti kakor pri odraslih. »Kdo je,« pravi Ciceron (De fin. bon. et mal. V. 22), »tako malo podoben človeku, ki ne bi priznal, da je poštenost nekaj dobrega, podlost pa nekaj grdega.« »Vprašajte zločinca,« piše Seneka (De benef. IV. 17), »če ne bi rajši brez zločina dosegel svojega namena.« »So resnice,« uči Aristotel (Top. I. 9), »o katerih ni dopustno nobeno prerekanje, n. pr. ali je treba božanstvo častiti in starše ljubiti; kdor bi dvomil o takih resnicah, zanj niso dokazi, marveč palica.« Ker nosi vsak človek v sebi idejo npravnosti, je naravno, da imajo tudi jeziki vseh narodov izraze za dobro in slabo, krepost in zlobnost, pravico in krivico, pobožnost in brezbožnost. Človek in njegov jezik nam torej dokazujeta, da se pojmi dobrega in slabega dobé vselej in povsod.

Načela npravnosti se razodevajo kot neodvisna od samovoljnosti in kot neobhodno obvezna. Ne sodimo namreč samo: »Nenpravno je, krivično in človeka nevredno, če dela slabo;« tudi ne: »Ako hudo delaš, ravnaš nespametno, škoduješ samemu sebi;« ali: »Če hočeš pravično in pošteno živeti, ne smeš lagati, krasti, ropati itd.,« ampak tudi: »Moralno slaba dejanja moraš opustiti, ker so prepovedana, dobra moraš storiti, ker so zapovedana.« Ne sodimo samo: »Lepo je: Boga ljubiti, starše spoštovati, dobrotniku hvaležen biti, dane obljube spolnovati, prijateljstvo visoko čislati,« ampak tudi: »Vse to je naša dolžnost.« Zato tudi govorimo: »Moraš spoštovati očeta in mater, ljubiti Boga, obljube držati, prijatelju zvest ostati itd.« Če se kdo pregreši zoper te npravne zakone, pravimo, da je prelomil svoje dolžnosti, in sicer ne oziraje se na človeške prepovedi. — To notranje povelje, ta kategorični imperativ sliši vsak človek

brez izjeme neštetokrat v svojem življenju od rojstva do groba, in sicer brez osebne sodelovanja. Je torej povelje narave, dano vsem. In samo pri »dobrem in slabem« slišimo to povelje. Ne slišimo ga n. pr. v zakonih mišljenja. Če mislim $2 \times 2 = 3$, mi sicer pravi razum, da mislim nespametno, toda nikakega notranjega glasu ne slišim, ki bi mi klical: »Tega ne smeš, je nemoralno in zato nedovoljeno.« Prav tako je pri zakonih umetnosti in pravilih lepote. Lahko smatram najbolj neumetno stvar za umetno, najgršo za lepo in obratno, pa mi nič ne pravi, da to ni dovoljeno. V vsem tem ni nikake moralne obveznosti, in zato ne čutimo očitajoče vesti.

Po pravici tedaj vprašujemo: »Odkod izvirajo npravna načela in zakoni?« Od nas samih gotovo ne. Povelje mora izhajati le od nekoga, ki je višji od mene in ima moč, zapovedovati mi. Samo tak more od mene kaj avktoritativno zahtevati, mi more nalagati dolžnosti. Človek lahko dela sklepe, samega sebe nasproti samemu sebi pa ne more nikdar obvezati. Obljuba, n. pr. dana samemu sebi, ne veže nikdar absolutno, sploh ni obljuba, ampak samo sklep. Še veliko manj pa more človek samemu sebi zapovedovati: »Zapovem samemu sebi, da bom zmeren, da ne bom goljufal, lagal!« Taka zapoved bi bila smešna, brez vsake obveznosti, torej nikaka zapoved, ob prvi priliki bi jo namreč človek lahko uničil. Vsakdo ima svobodo glede svojih dejanj, ima samoodločitev, toda nikake avktoritete nad njimi. Človek ne more biti sam izvor moralnih zakonov.

Npravne zapovedi spoznamo kot brezpogojne zahteve, ki so od svojevoljnosti popolnoma neodvisne. Pogostokrat so nam nadležne, radi bi se jih otresli, posebno kadar naši volji in našim željam naravnost nasprotujejo, pa ne gre. Če hočemo ali ne, priznati moramo, da so moralno slaba dejanja prepovedana in kazni vredna. Lahko zanemarjamo svoje dolžnosti, ker imamo prosto voljo, toda nikdar se ne moremo prepričati, da delamo prav. Vedno se ponavlja v notranjosti glas: »Moraš, ne smeš!« Ako bi kdo hotel ta glas preslišati, ga mora zatreti s silo in težavo, gotovo najbolj jasen dokaz, da moralne zahteve ne izhajajo od nas samih, ampak od volje drugega, ki je močnejši kakor mi.

Kdo pa je ta »drugi, višji«, ki govori po našem razumu? Nihče drugi ne more biti kakor le stvarnik človeške narave, zakaj po naravi in z naravno nujnostjo spoznava naš duh mo-

ralne dolžnosti in zakone. Z drugimi besedami: npravna zapoved je zakon, volja Stvarnika. Že splošnost npravnih zapovedi nam to dokazuje. Ako namreč v vseh časih, v vseh krajih vsi ljudje, siljeni od svoje narave, spoznajo in priznajo moralni red, nam to dejstvo kaže, da moralni red ne izhaja od avktoritete, ki se menja po kraju in času, ampak da je položen v naravo človeka od njega, ki ima oblast nad njo. In temu npravnemu redu so podvrženi tudi tisti, ki stoje na višku zemeljske moči in so prosti vsake druge nadvlade. Zakaj tudi najbolj ošaben in nasilen vladar mora priznati, da je dolžan vladati po pravici in pravičnosti, da mora tudi on počteno živeti in varovati se slabega. Torej ne človek, ampak Stvarnik človeka je začetnik morale.

Božji izvor npravnih zapovedi nam potrjuje tudi vest. Pri vsakem prostovoljnem dejanju nas spremlja. Ako delamo dobro, nas hvali. Notranje tolažbe in zadovoljnosti, notranjega miru in veselja pa ne čutimo samo takrat, ko smo kaj dobrega svojevoljno storili, ampak tudi takrat, ko smo izvrševali svojo dolžnost. Kakor hitro pa smo katerokoli moralno zapoved prelomili, nas vest graja, in to v vseh okoliščinah življenja. Četudi bi se hudodelcu posrečilo preslepiti ljudi in navidezno dokazati nedolžnost, mu vendar vest ne dá miru. Dolgo življenje v grehu oslabi sicer glas vesti, toda ne popolnoma, vsaj z ozirom na velika hudodelstva ne. Ubijavec, krivoprisežnik, ropar i. dr. ne more nikdar zatreti notranjega črva, ki mu polagoma, pa gotovo zdaj bolj, zdaj manj glasno uničuje notranji mir in notranjo srečo. Pogostokrat se zgodi, da se marsikateri hudodelec, in sicer ne samo med kristjani, ampak tudi med pagani, spokori ali pa s samoumorom konča pekočo vest. Nemirna vest nas opozarja na spoznanje krivde, in sicer krivde nasproti oblasti, ki je nad nami, kateri smo odgovorni tudi za najbolj skrita dejanja in ki ne pusti nobenega npravno slabega dejanja nekaznovanega. Ta oblast more biti samo Bog, začetnik in stvarnik človeka.

Naj se kratko dotaknemo še neke misli. Pri vseh narodih se moralni red in moralno dobro bolj cení kot vse druge svetne dobrote. Ne sodimo namreč samo, da moramo npravne dobrine mimo vseh zemeljskih ceniti, ampak da je absolutno nedovoljeno radi svetne dobrote, pa naj bi bila še tako velika, prestopiti npravni red tudi v najmanjši stvari. Kot svojo dolžnost spoznamo, da moramo žrtvovati vse, tudi zdravje, čast, imetje,

celo življenje, kakor storiti kaj nravno nedovoljenega. »Potius mori, quam foedari« — rajši umreti, kakor se omadeževati. Sokrat je v svojem zagovoru (Apolog. Socr. c. 16, 17) izjavil, da rajši žrtvuje prostost in življenje, kakor da bi prelomil dolžnost. Platon zahteva, da se mora rajši pretrpeti vsaka krivica, kakor pa komu storiti krivica. Čednost ima v njegovih očeh toliko vrednost, da se mora v primeri ž njo zaničevati vse posvetno (Gorg. c. 35). Kaj so o tem Rimljani mislili, nam pojasnuje zgodba Regula, ki se je sam povrnil v sužnost, da ne bi prelomil dane besede (Prim. Hor. Od. III. 5).

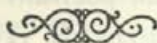
Kako naj to brezpogojno zahtevo pojasnimo? Popolnoma le tedaj, če priznamo, da je moralni red v tesni zvezi z največjimi in večnimi dobrinami človekovimi. Ta zveza pa more izhajati samo od one volje, ki je zarisala človeku njegov zadnji namen in obenem določila pogoje, pod katerimi ga more doseči, — od Boga.

Naravni nagon po sreči nam priča, da je Bog, notranji glas nam govori o npravnem redu, in razum ne more prezreti v njegovih zahtevah višje moči, ki vlada in gospoduje nad človekom. To so prve kali religije, ki so položene v človeško naravo. »Vsak človek, ki živi na zemlji,« tako piše K. Udeis (o. c., str. 216), »si mora izbrati eno izmed dveh stvari: Ali se mora odločiti za najbolj nespametno in najbolj strašno besedo, kar jih pozna človeška govorica: »Ni Boga« — in si s tem izbrati za ideal svojega življenja ves brezmejni nezmisel ateizma z njegovo grozno brezutešnostjo, — prezirati svoj najmočnejši naravni nagon, vsako spoznanje razuma in prepričanje vseh narodov zemlje in na koncu svojega življenja s Humboldtom priznati: »Vse moje življenje je bilo največji nezmisel; če bi vsaj vedel, zakaj sem na svetu, ali pa da bi bil vsaj tako srečen in bil rojen v nespameti, potem ne bi bil večer mojega pustega življenja tako mučen, tako žalosten,« — — — ali pa mora pasti na kolena in priznati: »Resnično! Ti, o Bog, si in si moj Bog, Bog mojega srca, in nemirno bo moje srce, moj duh nepokojen, dokler ne bo večno v Tebi počival!«

Nekega dne se je sprehajala vzvišena, resna postava ob bregovih morja. Večerilo se je. Pravkar je zašlo solnce na daljnem horizontu. Avguštin se je hrepeneče oziral v daljavo.⁶

⁶ Prim. S. Aug., Confess., X., 6.; dr. Fr. Hettinger, o. c., str. 513 nsl.

V svečani velikosti je ležalo morje pred njim, veličastno so šumeli valovi: »O morje!« je zaklical, »o narava, si li ti moj Bog, ali moreš dati mir moji duši?« To je religija narurnega življenja, oboževanje stvari, kult prirodnih sil starega politeizma in novega materializma, ki ne pozna nič bolj vzvišenega kakor le uživanje narave, uživanje čutnosti, in denar, ki je pogoj uživanja. Denar je bog. Toda valovi šume, kakor bi mu hoteli reči: »Quaere super nos! Non sumus Deus tuus! Nismo tvoj Bog, denar in uživanje in vsa narava, smo samo njegove stvari, tvojemu srcu ne moremo dati miru, išči više svojega Boga, išči ga više!« — Polagoma zatone solnce s svojo svetlobo in stotisoč svetlih zvezdic zablšči na jasnem nočnem nebu. Avguštin dvigne oči kvišku k lesketajoči se lepoti in kliče: »Ve zvezde, ste li ve moj Bog, ali morete dati srcu mir?« To je religija estetike, kult lepega v poeziji in umetnosti, oboževanje oblike, katera edina, kakor mnogi trdijo, more zadovoljiti človeka. Pa zdelo se mu je, kakor da se oglašča izmed zvezd čudovita harmonija, ki mu odgovarja: »Nismo tvoj Bog, samo njegovo delo smo; vsa ustvarjena lepota ne bo dala miru tvojemu srcu; quaere super nos, išči više svojega Boga!« — Njegov pogled predre do onih duhov, ki stoje pred Bogom. Osupnjen zakliče: »Vi veliki duhovi, ste li vi moj Bog? Ali morete dati mojemu srcu mir?« To je kult genija, ki ga imenuje modroslovna šola Straubova religijo prihodnosti. Toda tudi iz nebeških prostorov se razlega odgovor: »Mi nismo tvoj Bog, samo njegove stvari smo; vsa duševna velikost je le njegovo delo; tvojemu srcu ne moremo dati miru; quaere super nos, išči više svojega Boga, išči ga više!« — Tedaj se dvigne njegova duša še više, nad vso naravo in vse duhove, nad vse, kar je ustvarjeno, tja do božjega prestola. In sedaj ne vpraša več: si li ti moj Bog, ampak molí, in glej, mir se naseli v njegovem srcu, kakor mir po velikem viharju. Njegova narava je našla to, po čemer je hrepenela — Boga in z Bogom religijo.



Azijska Turčija in židje.

Prof. dr. V. Š a r a b o n.

Z ustanovitvijo novega poljskega kraljestva so zlasti Nemci zase rešili neko vprašanje, ki jim je postajalo vsak dan bolj zoprno: kam z rusko-poljskimi židi? Malo preveč jih je, okoli pet milijonov; trgovci so, a zaostali, poljedelstva ne marajo, torej velik balast za vsako državo. Sedaj pa Poljaki premišljajo, kako bi to vprašanje rešili. Težko je. Že toliko kapitala skupaj spraviti, da jih odpeljemo, kupiti jim posestva itd., itd., cela kopica uganek. S par stotisoči bi še šlo, milijoni so pa le milijoni. Najljubša v tem oziru je bila in je še sedaj zionistom Azijska Turčija: tam je Palestina, sveta izraelska dežela, tam je stara Babilonija z bajnorodovitno zemljo, tam je maloobljudena Mala Azija, povsod dosti prostora. Turčija je tako velika kot dve Nemčiji in še ena Avstro-Ogrska, ima pa s Carigradom vred le nekaj nad 21 milijonov ljudi, samo 12 na en kilometer — na Nemškem pa nad 120, pri nas okrog 80 —, torej malo ljudi in veliko rodovitnega sveta, prostora še za milijone. Tako so govorili in kar čez noč so hoteli spraviti vzhodnoevropski Izrael tja in mu nakazati nova posestva. Seveda se še vprašali niso, če bi jih Turki tudi marali. Od edenindvajsetih milijonov prebivalcev Turčije je Turkov samo devet milijonov ali 43 %; nakopljejo naj si še žide in njihova odstotna mera se še zniža. Tega pa vendar noben narod ne bi hotel, zlasti oni ne, ki vlada, in to so še zmeraj Turki.

Pojdimo naprej. Kaj naj židje počno na Turškem? I n d u s t r i j a ? Dosedaj je ni, še mala obrt je na slabem, saj jo evropski fabrikati čimdalje bolj izrivajo; lepšo obliko imajo in pa cenejši so. Turek in Arabec pa tudi kupovati ne moreta dosti, saj ničesar nimata, v splošnem namreč. Turški kmet mora po tamošnjih postavah oddajati za davke deseti del žetve, in sicer davčnemu najemniku. Kako pa je v takih slučajih, vsakdo sam vé; posledica: vsak dan je bolj v krempljih najemnika, zadolži se, nikamor ne more. Kako naj pa potem kaj kupi? Kam torej z industrijskimi izdelki, če jih pa nihče kupiti ne more? Glavni kupec bi bil vendarle turški kmet. Prej pa ne bo mogel kupovati, dokler se ne bo izpremenil ves turški gospodarski sistem. Ta pa zopet prej ne bo mogoč, dokler ne bo kmet na višji

stopnji; ta je pa le mogoča, če se ljudstvo s pomočjo ljudske šole izobrazi. Kako naj pa to napravi, ko ljudske šole ni. Saj še izobraženi Turki skoro ne znajo turškega čitati, ker je pisano z arabskimi črkami, ki so zanj najslabši plašč. S tem torej ni nič, razmere tam doli se bodo dale izpremeniti le prav počasi v dolgih desetletjih, zionisti bi pa napravili svojim rojakom nov raj najrajši kar čez noč. Vrhtegea je pa v Turčiji že itak več kot preveč obrtnikov in trgovcev, Grkov in Armencev in Levantincev; in znano je, da je ta deteljica v trgovskem oziru brez primere na svetu, ni jih bolj pretkanih.

Ostane poljedelstvo. Seveda bi bilo treba žida kar takoj izpremeniti, danes je obrtnik in trgovec, jutri bi moral biti poljedelec, in sicer kje? Na Turškem! V čisto drugačnih gospodarskih, podnebnih, geografičnih razmerah kakor je doma. Čudodelca, ki bi čez noč napravil iz par milijonov obrtniškega prebivalstva kmete, sicer zionisti niso še našli, a to jih nič ne briga. Tudi jim ne dela skrbi, kdo bi dajal milijone in milijone podpor, ki bi jih potrebovali naseljenci vsaj v prvih letih. Glavno je, da je dosti rodovitnega sveta, in tega je vendar dosti. Pa poglejmo še to! Če je res tako.

Nekdo je nasvetoval zahodno pobočje Libanona. Ne glede na okolnost, da je premajhno, mora rediti že sedaj skoro 150 ljudi na 1 km², je torej že prenasičeno. Pa Palestina. Kaj pa je Palestina? Kraška dežela, trikrat tako velika kot Kranjska, 800.000 prebivalcev, 27 na 1 km², polovico toliko kot na Kranjskem. Torej še dosti prostora; v šoli smo se učili, da je Palestina dežela, kjer se cedi mleko in med. Seveda se cedi mleko in med, a samo za tistega, ki pride iz puščave. Takemu je že vsaka zelena bilka podoba raja. Kdor pa pride iz naših krajev tja, je pa vselej razočaran. Izvzemši majhne, ne preveč obsežne ravninice je Sveta dežela visoka apneniška planota z mediteranskim podnebjem, poletje je vroče in skoro brez dežja. Primerjaj našo južno Dalmacijo in deloma Hercegovino. Poletna vročina — julij okrog 27°, Ljubljana niti 20° — v zvezi s padavino propuščajočim apnencem nista ravno najpriporočljivejša faktorja za povzdigo rodovitnosti. Vrhtegea vemo, da so mediteranski kraji iz raznih vzrokov danes še slabši kot prej, zemlje je vedno manj; prst se ne more tvoriti kar tako, preperevanja namreč ni, in sicer zato ne, ker toplota in dež ne nastopita obenem. Kako je pa z umetnim namakanjem apneni-

ških visokih planot? O tem menda ni treba govoriti. Milijoni bi šli, uspeh neznamen in če bi že bil, kdaj? Tačas lahko Izrael že izumre. Vendar se dobi še semintja med skalovjem kak rodoviten kotic; a vse je že obdelano. Vprašanje, koliko ljudi bi mogla največ preživiti Palestina, je brž rešeno. Izkušnja uči, da morejo dežele mediteranskega podnebja, obstoječe iz apnenca, rediti kvečjemu 30 do 40 prebivalcev na 1 km². Primerjaj Grško 37, Špansko 40, Zahodno in Severno Sirijo 28. Palestina jih skoro 30 že ima; pa vzemimo maksimum, 40, $30.000 \times 40 = 1.200.000$. Ker jih je pa okrog 800.000 že tam, bi bilo v najboljšem slučaju prostora še za 400.000 ljudi. Židov, ki čakajo boljše prihodnosti na Poljskem, je pa okrog pet milijonov; pa recimo, da bi se jih izselilo samo tri milijone. S Palestino smo torej gotovi.

Kaj pa ostala Turčija? Če izločimo Carigrad z okolico in pa Arabijo, ki res nikakor ne more priti v poštev, meri Turčija še 1.300.000 km² z nekaj nad 18 milijoni prebivalcev, 14 na 1 km². Ta svet se deli v dva dela: v prvem je poljedelstvo mogoče brez umetnega namakanja, v drugem ne.¹ Prvi del obsega rob Male Azije in večji del Sirije, 400.000 km² z okrog 12 milijoni prebivalcev, 30 na 1 km². Zadnja številka nam pravi, da je ta del že tako gosto poseljen, kolikor je v današnjih razmerah sploh mogoče. Šele industrializacija prinese večje številke. Primerjaj Kranjska 53, Dalmacija 50, Češka 130, Šlezija 150. Velik del sveta je gorat, mediteransko podnebje zabranjuje kakor v Palestini tako v drugih svojih pokrajinah preperevanje, rodovitni svet je že skoraj ves razdeljen in obdelan. Semintja je še kak pašnik ali kak drug neobdelan kosček, marsikaj bi se dalo še rešiti, a zopet je treba velikanskih vsot in pa časa. Poleg tega je pa uporabljiva zemlja razmetana, nikjer več ni skupnega rodovitnega neobdelanega sveta. Vsak kosček izpremeniti v njive pa tudi ne gre. Za žide zopet nič.

Ostali del, svet umetnega namakanja, je večji; meri

¹ Literatura za to-le razpravo je ta-le: Philippson: Das türkische Reich, eine geogr. Übersicht, 1916; Philippson: Auswanderung der Juden nach der Türkei, 1916; Sprenger: Babylonien, das reichste Land in der Vorzeit, 1886; Wagner: Die Überschätzung der Anbaufläche Babyloniens, 1902; Willcocks: The Irrigation of Mesopotamia, 1911 (je dosti nemških izvlečkov); Junge, Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft, 1915.

900.000 km², ljudi je nekaj nad šest milijonov, 7 na 1 km². Stepa in puščava se razprostirata tam, dežja je razen par goratih pokrajin docela premalo, v Bagdadu n. pr. 227 mm, a v sedmih dneh, v Ljubljani 1420 mm. Notranja Mala Azija, notranja Armenija, deloma Sirija in Mezopotamija spadajo sem. Uporabljivega sveta je seveda še manj kakor v prejšnjem delu; približno vse je pa tudi obdelano, kar se dá. Notranja Mala Azija ima še nekaj prostora, a za milijone ne. Nekaj bi se dalo dobiti v Armeniji, kjer je podnebje podobno onemu v zahodni Rusiji; a dežela je zaprta, prometnih sredstev ni, poleg tega je sedaj v ruskih rokah. Kakor že doslej, bo pa treba tudi v bodoče v Armeniji upoštevati predvsem politični položaj. Če ostane ruska, za žide ni tam nič, če pride nazaj pod turško vlado, se pojavijo zopet Kurdi in z njimi nevarnost. Že prej so se Armenci vedno bolj oprijemali trgovine in zanemarjali poljedelstvo, ker so delali na polju večinoma le za Kurde.

Ostane Me z o p o t a m i j a, in sicer v prvi vrsti južni del, B a b i l o n i j a, dežela bibličnega blagoslova in bogastva kalifov. Zlasti na Mezopotamijo se obračajo oči zionistov, stepe in močvirja — znamenja zanemarjanja — bi se dala po izpeljavi projektiranih naprav nanovo izpremeniti v najrodovitnejše poljane. Previdni geograf gre pa varno na delo in začne vpraševati: Kako drage bodo naprave namakanja? Koliko sveta se dá dobiti? Koliko časa bo treba? Koliko ljudi se bo lahko naselilo tam? Kdo bo kos onim podnebnim razmeram? Samo vprašanja, kojih odgovor je za žide z m e r a j n e g a t i v e n.

Po poročilih arabskih geografov je naračunal Sprenger površino obdelanega sveta za časa Sasanidov — takrat ga je bilo najbrž največ — na 24,5 milijonov hektarov. Toda znani geograf Wagner je dokazal, da je Sprenger poročila Arabcev napačno tolmačil, da moremo obdelati kvečjemu dva do dvehinpol milijona hektarov, manj kakor v Egiptu. Turška vlada je poverila angleškemu inženirju Willcocksu nalogo, naj problem namakanja v Mezopotamiji natančno preštudira. Dolgo se je mudil tam in potrdil nazadnje Wagnerjeve zaključke. Obširni načrti, ki jih je mogoče izvesti le polagoma drugega za drugim, govorijo o 1.400.000 ha, oziroma 14.000 km², ki bi se dali v doglednem času kultivirati. 14.000 km² pa ni niti poldruga Kranjska. Zlasti je nemogoče dobiti toliko vode, da bi naenkrat namočili celo delto v obsegu pet milijonov hektarov.

Palestino so imenovali deželo mleka in medu; ravnotako so slavili rodovitnost Mezopotamije, ker so jo primerjali le s sosednjimi stepami in oazami. Stari Babilonci so v pravi Babiloniji — to se pravi nekoliko severno od sedanjega Bagdada do izliva obeh rek — imeli umetno namočenega sveta le 10—12.000 km², za dobro Kranjsko. Velikanskih naprav je bilo treba za to; mogoča je bila njih izpeljava in njihovo vzdrževanje le, ker je močna despotična vlada vse sile ljudstva neprestano izrabljala in deželo ščitila pred nemirnimi nomadskimi sosedi. Brez močne državne organizacije obdelovanje takih dežel sploh ni mogoče. Zopet nov dokaz vpliva geografičnih razmer na zgodovinski razvoj, in le tisti more zgodovino orientskih starih in novih despotij dobro razumeti, ki pozna geografijo onih krajev.

Za Sasanidov je dežela skoraj gotovo najbolj cvetela, tudi prvi kalifi so jo obdržali na višini. Ko je pa nastopila decentralizacija, ko je za poznejših kalifov država vedno bolj hiralala, je hiralalo samoobsebi tudi gospodarstvo Babilonije. Zlasti škodljivo je bilo izrabljanje po davčnih najemnikih, ki so davke sicer prav pridno pobirali, a se niso čisto nič brigali za vodne naprave in njih popravo. Tako je vse razpadlo. Prišli so potem Mongoli, začeli so se boji med Perzi in Turki, od leta 1638. sem je Mezopotamija turška. A že takrat je bila kultura uničena, potem pa tudi ni bilo nobenega napredka, prebivalstvo je ginilo, prekopov je le prav malo, namočeni svet obsega sedaj le okrog 2000 km², ljudi je kvečjemu dva milijona — seveda niso vsi na namočenem svetu, so tudi nomadi —, morebiti pa tudi komaj dober milijon — ljudskega štetja na Turškem ni —, torej največ pet na 1 km². Vzemimo pa še poldrugo Kranjsko zraven, 15.000 km², 100 ljudi na 1 km², dobimo poldruge milijon. Zopet premalo. In pa kdaj? V petdesetih letih, morebiti. Stroški: samo izpeljava enega nasispa v dolžini 5 km stane po Willcocksovih računih 24 milijonov kron. Kaj pa vse drugo! Bodočnost bo dobra, a le prav počasi in z velikimi stroški, izplačal se bo najbolj bombaž.

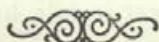
Pa prezrimo vse to in prestavimo žide v Mezopotamijo. Kako bodo gledali! Iz Rusko-Poljskega pridejo v eno najbolj vročih pokrajin sveta. Srednja temperatura julija in avgusta je 34—35° C! — v Ljubljani niti 20° —, večkrat znaša v senci do 50°, najvišja temperatura na svetu poleg Beludžistana, višja kakor v tropih!

Po izpeljavi vodnih naprav bi se pa povečala še vlažnost — potem si predstavljajmo človeka iz Poljske, kako mu bo šlo! Ne samo, da je pri taki temperaturi tam doli že bivanje samo velika muka, delati bi bilo absolutno nemogoče, zlasti še takim, ki že pri nas niso navajeni poljedelstva. Saj še domačini komaj vzdrže; zjutraj je že 25°, ob desetih je neznosno, vse gre v kleti, tam se potijo do petih, ob petih si upajo zopet na dan. Sploh je vprašanje zopetne poselitve Mezopotamije zelo težko. Domačih je premalo, da bi mogli v doglednem času računati na potreben prirastek, vpoštev bi prišli samo Gornjeegipčani in pa Indijci, iz približno istih podnebnih razmer kakor so v Babiloniji. Sedaj si pa mislimo ruskega žida kot poljedelca v tej ognjeni peči, pogibel mu je gotova.

Prvi zaključek: Gostota prebivalstva v Azijski Turčiji je pri sedanjih gospodarskih odnošajih sorazmerna naravnim možnostim prehranitve, zato sedaj Turčija ne more sprejeti večjega števila poljedelcev.

Drugi zaključek: Židje ne bodo šli v Azijsko Turčijo, ostali bodo na Poljskem, nekaterim v žalost, drugim v veselje.

Tretji zaključek: Preden se česa lotiš, vse dobro preuči!



Naša metrika v luči hebrejske.

Dr. A. Pavlica.

G. Ivan Grafenauer je objavil v »Času« (6. zv. 1916) nekaj opomb glede naše narodne pesmi. Tu navaja predvsem velikonočno pesem iz »stiškega (ljubljskega) rokopisa« (okoli l. 1440.), katere ena kitica se nam je ohranila že iz predreformacijske dobe, drugo pa nam je ohranil Primož Trubar v »Catehismu sdveima islagama«. Ker je ta velikonočna pesem le prevod nemške pesmi »Christ ist erstanden«, za katero se je ohranil tudi napev in se je tudi slovenska pesem pela po tem napevu, navaja g. Grafenauer tudi metrično shemo za muzikalno deklamacijo. To je seveda lahko, a drugo vprašanje, ki se ga g. Grafenauer tudi dotika, je, kako naj se ta pesem recitira? Pravi, da se je bržkone podaljšani vzdig, t. j. vzdig (arza), ki obsega sam tudi pad, pri recitaciji večinoma kot preprosti vzdig združeval z naslednjo stopico, kjer pa nosi vzdig v padu (tezi) po tri zloge, da se je stopica lahko delila v dve stopici. Vsled tega da se je v

navadni deklamaciji prvotni ritem šestokrat zabilisal. Narodna poezija da se je zato pozneje zmeraj bolj ogibala podaljšanemu vzdigu in trizložnemu padu, svobodo pa si ohranila v porabi nastopa (anakruze) in eno- ali dvozložnega pada; stalno pa da je v verzu (že radi napeva) število vzdigov (naglašenih zlogov).

G. Grafenauer navaja še drugo narodno pesem, namreč božično narodno kolednico z Grahovega na Tolminskem (Štrekelj, Slov. nar. pesmi, št. 4784., zv. III., str. 32.). Tudi tej skuša ugotoviti recitacijo. Prvi stih naglašá takole: Urá enájsta bije, pod črto pa pravi, da se je morda naglašal takole: Ura enájsta bije. Enajsti stih naglašá takole: Žé noséča žena, a pod črto pravi, da se je naglašal morda s podaljšanim vzdigom na drugem zlogu takole: Že nóséča žena. V 10. in 12. stihu da je prvi vzdig podaljšán; v 9. pa da je dvozložni nastop (anakruza).

V bistvu se zdi, da je g. Grafenauer pogodil metriko naše narodne pesmi, trdeč, da je v narodni pesmi poraba nastopa (eno- ali večzložnega) in eno- ali dvozložnega pada svobodna, stalno pa v verzu število vzdigov. Dostavlja pa, da je metrika naše narodne pesmi še vse premalo znana in da bo natančnejši študij šele tačas mogoč, ko bodo zbrani narodni napevi z isto znanstveno točnostjo, kot teksti v Štrekljevi izdaji narodnih pesmi.

Bodi mi dovoljeno, da naslonim na te opombe nekaj podatkov o najnovjšem nauku glede hebrejske metrike, oziroma svetopisemske poezije, ki v marsičem pojasnjuje nauk o metriki naše narodne pesmi. Upam, da ustrezem s tem tudi g. Grafenauerju.

O hebrejski ali svetopisemski metriki se vrti prepír že nad 1900 let. Še v najnovjšem času objavljajo orientalisti in biblicisti o tem svoje teorije, v katerih tipajo na razne strani, kakor je razvidno iz »Theologische Revue« (Münster, z dne 12. avgusta 1916).

Čeprav se pa posamezni učenjaki še prepírajó, mislim, da smemo trditi, da je to nad 1900 let staro vprašanje danes končno rešeno. Rešila sta ga profesorja Grimme (v Freiburgu v Švici) in Schlögl O. Cist. (Dunaj)¹ na podlagi izjav mož, ki so živeli v prvih stoletjih krščanske vere in ki so torej lahko dobro poznali metriko hebrejske poezije, namreč Jožefa Flavija, Filona, Evzebijá in zlasti sv. Hieronima. Po besedah Jožefa Flavija so hebrejski verzi različnih stopic: μέτρον ποικίλον. Te stopice so podobne sedaj jambu, sedaj troheju, sedaj daktilu ali spondeju ali anapestu, pa niso tem enake. Tako naziranjé hebrejskih stopic je, kakor pravi Evzebij, le nalično: κατά τὴν οὐκείαν αὐτῶν [τῶν Ἑβραίων] φωνήν. Sv. Hieronim se izraža bolj natančno. V »Praef. ad Eusebii Chronicon« pravi, da ima večina hebrejskih verzov po pet ali šest povzdignjenih glasov, ki so deloma

¹ Kdor se hoče o tem natančno poučiti, naj vzame v roke list »Gottesminne«, l. 1905., str. 226., in SchlöglOVE spise: »De re metrica veterum Hebraeorum«, l. 1899., »Die echte biblisch-hebraeische Metrik«, l. 1912., in pa spis »Die biblisch-hebraeische Metrik«, ki je objavljen kot uvod v njegov nemški prevod psalmov l. 1915.

jamskega, deloma alkejskega in deloma sapfskega ritma. V predgovoru v Jobovo knjigo pa pravi: »Hexametri versus sunt, daktylo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes non earundem syllabarum, sed eorundem temporum, t. j. verzi v Jobu so heksametri, in sicer so stopice deloma daktili, deloma spondeji in deloma radi posebnosti hebrejskega jezika tudi še drugačne; stopice nimajo enakega števila zlogov, pač pa se rabi za njih izgovor enak čas. O ritmu v prvih dveh poglavjih Jeremijevih žalnic pravi sv. Hieronim, da je skoraj sapfski. Vse izjave imenovanih mož se ujemajo v tem, da ima hebrejski verz po več povzdignjenih zlogov, in sicer od treh do osem, med povzdignjenimi zlogi pa da je v padu različno število nepoudarjenih zlogov in da imajo torej stopice zdaj podobo daktila, zdaj troheja, zdaj jamba itd. V hebrejskih svetih pesmih je v verzih število povzdignjenih zlogov večinoma določeno in trdno, ni pa določeno število nepoudarjenih zlogov. Stopice imajo včasih dva, včasih eden nepoudarjen zlog, včasih pa še več, ker pravi sv. Hieronim: »Propter linguae idioma recipientes et alios pedes non earundem syllabarum, sed eorundem temporum.« Včasih so lahko v padu tudi trije ali štirje kratki nepoudarjeni zlogi, včasih pa obsega poudarjeni zlog sam lahko tudi pad, ako je raztegnjen. Tako sta lahko povzdignjena kar dva zloga zaporedoma brez kakega zloga vmes, da je le stopica, kakor pravi sv. Hieronim: eiusdem temporis.

Navedene izjave so jasne, zlasti jasna je izjava sv. Hieronima. In vendar se je to vprašanje razpravljalo nad 1900 let! Učenjaki so tipali na vse strani, kakor tipajo nekateri dandanes po naših narodnih in cerkvenih pesmih, ker mislijo, da mora biti v njih enakomeren ritem, kakršen je v grški ali latinski poeziji ali vsaj kakršen je v nemški moderni. Navedene izjave pričajo, da je v hebrejski poeziji zastoj iskati enakomernega ritma. V verzih in v stopicah je le enak čas: idem tempus! V hebrejskih stihih štejemo le povzdignjene zloge, ki so večinoma določeni, od povzdignjenega do povzdignjenega zloga pa je enaka oddaljenost ali vsaj približno enaka. V tem pogledu je hebrejski verz, kakor uči Schlögl, enak nemškemu »Knittelversu«. V tem je bistvo hebrejskega narodnega verza, ki sloni na naravnih poudarkih v besedah in stavkih. Hebrejščina nima nenaravnega nategovanja, kakor to nahajamo pogostoma v slovenski pa tudi nemški umetni poeziji, n. pr.: *I ch gí e n g í m W á l d s o f ú r m í c h h í n.*

Ker so stopice tako raznolične, bi iz muzikalne deklamacije, ko bi jo tudi poznali, ne mogli določiti recitacije. V muziki se dajo takti pomnožiti in v taktih samih je mogoča velika raznovrstnost. Med posameznimi takti je v petju in v muziki mogoče različno število glasov, včasih večje, včasih manjše, toda od takta do takta mine isti čas. Prav tako je mogoče tudi od povzdignjenega glasu do drugega različno število zlogov. Nikakor pa ni potrebno, da bi se takti v muziki krili s takti v recitaciji. Zato pa se iz napeva, in bodi še tako natančen, ne dá dognati recitacija hebrejskega verza, »Knittelversa« in tudi ne narodne pesmi. Minor uči v knjigi »Neuhochdeutsche Metrik« (Straßburg 1893), str. 136: »Innerhalb der Takte ist aber noch

eine reichere Gliederung möglich als in der Musik.« Ker je v hebrejskem verzu in v »Knittelversu« med povzdignjenimi zlogi le približno enaka oddaljenost, pravi Schlögl v navedenem spisu »Die biblisch-hebräische Metrik«, str. XII.: »daß die einzelnen Versfüße nicht genau gleichlange Zeitdauer aufweisen wie die Takte der Musik.« Tapatam se res kaže, kakor bi se dala iz napeva določiti tudi recitacija pesmi, a to je le na videz. V takih slučajah so pesniki, zlasti prelagatelji, večinoma pod note zapisavali besede neoziraje se na kak ritem v recitaciji.

Ker je pa v hebrejski poeziji od povzdignjenega zloga do drugega povsod približno enaka oddaljenost, je naravno, da je treba jemati v poštev tudi dolgost zlogov, ki so v padu. Ritem je tem lepši in živahnejši, čim krajši zlogi so v padu. To pravilo ni trdno le za hebrejsko poezijo, ampak za poezijo vseh narodov. Ako hočemo imeti med povzdignjenimi zlogi enako ali vsaj približno enako oddaljenost, morajo biti v padu (tezi) zlogi z enako ali približno enako dolžino ali kratčino. Dolžina ali kratčina zlogov pa je odvisna od dolžine ali kratčine samoglasnikov in od števila in kakovosti soglasnikov, kajti za izgovor soglasnikov in zlasti še nekaterih težkih soglasnikov porabimo tudi nekoliko časa. Zlog, ki je obložen s soglasniki in zlasti z nekaterimi težkimi soglasniki, je dolg, čeprav bi imel le kratek samoglasnik. O tem pravi Minor (l. c.): »Die Quantität oder Dauer der Silben beruht zunächst auf ihrem Lautgehalte. Jeder Laut braucht eine bestimmte Zeit, um ausgesprochen zu werden und verlängert also die Dauer der Silbe. Diese ist daher eine Summe von zwei Faktoren: 1. aus dem Vokalgehalt oder der Kürze des Vokals... 2. aus dem Konsonantengehalt.« To pravilo je trdno za vse jezike.

Hebrejsko merilo se opira torej na naravne poudarke in obenem tudi na dolžino ali kratčino zlogov. Od povzdignjenega do povzdignjenega zloga mora biti vsaj približno enaka oddaljenost, ker bi drugače ne bilo nobenega ritma. Zato pravi sv. Hieronim: *Pedes non earundem syllabarum sed eorundem temporum!* Povzdignjeni zlogi so zdaj bolj blizu, zdaj bolj daleč drug od drugega, kar dela verze raznolične in gibčne. V mnogih stihih je kar prvi zlog povzdignjen, v mnogih najdemo, kakor pri nemškem »Knittelversu«, eno- ali večzložen nastop (anakruzo), v mnogih sta tudi po dva povzdignjena zloga zaporedoma, v mnogih je v padu le en zlog, v mnogih pa tudi po trije ali štirje, z eno besedo: *μέτρον ποιῶλον!* V nemškem »Knittelversu« so tudi trije zaporedni vzdigi, n. pr.: Da wárd der álte Blücher zum Féldmárscháll.² Kaj takega ne najdemo v hebrejščini. Taki zaporedni vzdigi kakor: Féldmárscháll se izgovarjajo z nekakim postajanjem, kakor bi trdo stopali, da se za izgovor take besede rabi približno toliko časa, kolikor za izgovor celega prvega dela. Minor pravi (l. c.): »Wenn der Wechsel von betonten Silben kein regelmäβiger ist, dann wird nur dann der Rhythmus aufrecht erhalten bleiben, wenn die betonten Silben in annähernd gleichen Zwischenräumen

² Blücherlied von Arndt.

wiederkehren; hier kommt die Taktdauer zu ihrem Recht.« Dočim je izgovarjanje besed: Da wárd der álte Blücher nekoliko bolj hitro, je izgovarjanje drugega dela: zum Félđmárscháll nekoliko bolj počasno.

Ker je naglaševanje v hebrejski poeziji naravno, je naravno tudi, da niso vselej povzdignjeni zlogi na glavnem poudarku besede ali stavka, ampak da morajo biti včasih iz retoričnih ali drugih razlogov tudi na postranskem poudarku in da mora včasih celo glavni poudarek v besedi ali tudi v stavku popolnoma utihniti. Ako vprašam: J e videl ali n i videl in dobim odgovor: J e videl! je v obeh slučajih besedica »je« vzdig in beseda »videl« pad. Ako vprašam: Je-li premágal? in dobim odgovor: Ne prémagal, ampak pómagal! je v odgovoru vzdig na predlogih »pre« in »po«. Tako premikanje vzdiga je naravno in ga je treba upoštevati ne le v hebrejski poeziji, ampak tudi v drugih.

Po dr. Schlöglu smejo biti med povzdignjenima zlogoma po eden, dva, trije, kvečjemu štirje zlogi v padu.³ Istotako je tudi v nemškem »Knittelversu« po več zlogov v padu, n. pr.: Hier der Félđmarschall weiß um meínen Willen, ali: Hier der Feldmárschall weiß um meínen Willen.⁴ Včasih je celó pet zlogov v padu: Die Armée soll florieren — Und der Frieländer soll sie regíeren.⁵ Ti zgledi so zelo zanimivi. Kdor bi hotel v teh stihih iskati enakomernih stopic, bi se lahko mučil do sodnjega dne, pa bi nič ne našel. Tako so se mučili bibličisti s svetopisemsko poezijo nad 1900 let in niso mogli priti do čistega, čeprav so besede sv. Hieronima, Jožefa Flavija i. dr. v tem oziru jasne. Vsi so iskali v sveti poeziji umetnega, enakomernega ritma, kakršnega so imeli Latinci in Grki, dočim je v njej le prosti, naravni ritem.

Pad med povzdignjenima zlogoma sme po Schlöglu izostajati le tam, kjer je spredaj dolg in zaprt zlog ali pa cezura, oziroma odmor. To pravilo je trdno tudi za nemški »Knittelvers«, kar je povsem naravno. Soglasniki, ki zapirajo dolgi zlog, in pa cezura, oziroma odmor

³ V predgovoru v nemško prestavo knjige Job pravi dr. Schlögl: 1. Jeder Hauptton, der nicht behindert ist (durch einen unmittelbar vorangehenden Akzent ohne wenigstens durch eine flüchtige Silbe od Zäsur von einander getrennt zu sein), muß auch metrischer Akzent sein. 2. in der Senkung können höchstens vier Silben bleiben; sind mehr nebetonige Silben, muß der Nebenton metrischer Akzent sein. 3. bei viersilbiger Senkung kann nur eine schwere Silbe geduldet werden; ist diese an erster Stelle unbehindert, wird sie Hebung; es können aber auch die beiden ersten leichten Silben den Akzent (wenn unbehindert) tragen $\overset{\cdot}{\underset{\cdot}{\text{u}}}$ wenn die schwere Silbe an dritter Stelle steht. Sind unter vier nebetonigen Silben mehr als eine schwere (—), muß der Nebenton metrischer Akzent werden. 4. bei drei nebetonigen Silben muß der Nebenton metrischer Akzent werden, wenn alle drei schwer (lang) sind. Ist die erste leicht (kurz), bleiben alle drei in der Senkung, ebenso wenn zwei oder alle drei leicht sind. In zwei Fällen hat der Dichter mehr oder weniger Freiheit, nämlich wenn die beiden ersten und wenn die erste und dritte schwer (lang) sind: $\overset{\cdot}{\underset{\cdot}{\text{u}}}$ — — und — $\overset{\cdot}{\underset{\cdot}{\text{u}}}$ —. Im ersten Fall verlegt der Dichter den stärkeren Nebenton auf die erste Silbe ($\overset{\cdot}{\underset{\cdot}{\text{u}}}$ — —), wenn er eine Hebung braucht: $\overset{\cdot}{\underset{\cdot}{\text{u}}}$ — —. Braucht er keine Hebung, so liest er ($\overset{\cdot}{\underset{\cdot}{\text{u}}}$ — —).

⁴ Iz Schillerjevega »Wallensteina«. Glej Minor I. c., str. 188.

⁵ Kapucinov govor v »Wallsteinu«. Glej »Gottesminne«, 1905, str. 239.

nadomeščajo pad, ker se za izgovor teh soglasnikov po dolgem zlogu in za cezuro, oziroma odmor rabi nekaj časa. V zmislu tega pravila, mislim, da je izključeno, da bi smeli gori navedeni stih poudarjati: *Ž e n ó s é č a ž é n a*.

Naj pojasnim sedaj ta nauk z zgledi. Ker bi bilo nekoristno, podajati čitateljem hebrejski tekst, ki ga ne razumejo, podati hočem rajši nekaj kitic iz krasne nemške prestave, ki jo je oskrbel Schlögl v hebrejskem ritmu. Schlögl je izdal psalterij v nemškem jeziku l. 1915. Prva kitica psalma 118. (117.) s tremi povzdignjenimi zlogi se glasi:

Preisest Jáhwe, denn gút ist er,
denn éwig wáhrt seine Húld.
So spréche Israels Háus:
Éwig wáhrt seine Húld.
So spréche Ahrons Háus:
Éwig wáhrt seine Húld.
So mögen spréchen die Jáhweveréhrer:
Éwig wáhrt seine Húld.

Drug zgled: Psalm 150. (s tremi povzdignjenimi glasovi):

Preisest Jáhwe im Heiligtume,
Preisest Ihn in der stárken Féstel!
Preisest Ihn ob seíner Mácht,
Preisest Ihn ob seíner Gróßel!
Preisest Ihn mit Posáunenscháll,
Preisest Ihn mit Zíther und Hárfe!
Preisest Ihn mit Páuken und Reígen,
Preisest Ihn mit Flóten und Geíßen!
Preisest Ihn mit láuten Zímbeln,
Preisest Ihn mit héllen Zímbeln!

Drug zgled iz Izaje⁶ proroka, 24. poglavja s petimi povzdignjenimi zlogi:

Síche Jáhwe entvólkert die Erd und zerstórt sie,
Kehrt úm ihren Bóden, zerstréut die, só darauf wóhnen.
Und gleich ergeht's Laten und Priéstern, Knéchten und Hérrén,
Mágdén und Fráuen, Káufern wie auch Verkáufern,
Verleihn wie auch Entléhnern, Wúch'ern wie Schúldnern.
Ausgeléert wird die Erde und áusgeplúndert;
den Jáhwe sélbst hat gespróchen sóliche Spráche.

Drug zgled iz Jobove⁷ knjige, 1. pogl., 21. stih, s štirimi povzdignjenimi zlogi:

Náckt verléß ich den Schóß meiner Mútter,
Náckt auch kéhre zu ihr ich zurúck,
Gótt hat's gegében, Gótt hat's genómmen,
Gepriesen sei Góttés unéndliches Wésen.⁸

⁶ Schlögl je izdal nemško prestavo Izaje l. 1915.

⁷ Schlögl je izdal nemško prestavo Joba l. 1916.

⁸ Prav takega ritma je zmožna tudi slovenščina. Hebrejska pesmica iz druge Mojz. knjige, 15. pogl. z dvema vzdigoma: »Aštralladonaj, ki gaóh gaáh, sús verokebó ramáh bajám,« se glasi v svobodnem ritmu v slovenščini: Pójmo Gospóda, ker povelíčal se je slávno, konja in jézdeca potópil je v mórje.

Ali niso ti verzi res lepi, da ne zaostajajo prav nič za enakomernim ritmom? Profesor dr. Samuel Krauss, judovski učenjak, piše o delu dr. Schlögl: »Mit seiner sicheren Theorie der Metrik und des Strophenbaues ist es auch Schlögl gelungen, in den Bau der Psalmen einzudringen und sie in erneuter Gestalt aufzurichten... Die neue metrische Übersetzung Schlögls schenkt uns das alte Buch wieder; hoffen wir, daß Tausende und aber Tausende wieder zu diesem frischen Born ewiger Labung und Tröstung greifen werden.«⁹

Ritem, ki ga je Schlögl zasledil v hebrejščini in ki je izražen tudi v nemškem »Knittelversu«, je naraven in se da v vseh jezikih na enak način lepo rabiti. Ali se ne zdi, kakor da bi bil le ta naravni ritem primeren za božjo besedo? Le čitajte lepo prestavo Schlöglovo in sodite, ali ni boljše in lepše, da ni v njej enakomernega ritma (morda celo s poudarki na enklitikah!) in da ni v njej rim, ki omejujejo svobodo v izrazih, ki je potrebna glede božje besede?

Ritem navedenih stihov v nemščini in slovenščini kakor tudi v hebrejščini more spoznati le, kdor ve, kaj je naravni ritem. Kdor bi hotel iskati v navedenih nemških stihih enakomernega ritma, na pr. takega, kakršnega so imeli Latinci ali Grki, bi se mu tako godilo, kakor nebroj učenjakom, ki so hoteli hebrejski tekst vpreči v ta ritem. Hebrejski ritem je popolnoma enak nemškemu »Knittelversu«.¹⁰ In še nekaj! V hebrejski poeziji tudi ni v vseh stihih število povzdignjenih zlogov enako. Med stih, ki imajo na pr. štiri povzdignjene zloge, nahajamo tudi stihe z dvema povzdignjenima zlogoma ali tudi tremi.¹¹

. . .

To skoraj dvatisočletno raziskovanje o hebrejski metriki in najnovejši uspehi tega raziskovanja pojasnjujejo brez dvojbe metriko vseh jezikov na sploh. Dragocena ugotovitev tega raziskovanja je, da se moramo v vseh jezikih, ne le v latinskem in grškem, ozirati tudi na dolžino in kratčino zlogov. V luči tega nauka vidimo, da je pravzaprav razlika med svobodnim in vezanim ali enakomernim ritmom le navidezna in da je celo razlika med latinskim in grškim kvantitativnim ritmom in med našim in nemškim akcentuacijskim ritmom ne-bistvena. Minor pravi, l. c., str. 34.: »Der Unterschied zwischen akzentuierender und quantitierender Metrik ist kein prinzipieller.« V luči tega nauka razpade ritem nebroj stihov naše umetne poezije v nič. Naj navedem le nekaj slučajev! Kdo ne slutí, da je ritem v Prešernovih stihih: Mož in oblákov vójsko jé obójno, ali: Čoln vstávi, kjér je góstih sénc temníca, ali: Pred kó greš v Oglej, čéz goró zeléno, ali: Že, Čftómír je tréba sé ločítí, ali: Bog jé moj up, gozd jé moj dóm in dalje v Jenkovih stihih: Zaslúžim sí cekín — k zlatárju sé podám itd., itd. nedostaten? Ti zgledi kažejo jasno, kako moramo tudi v slovenščini gledati, da postavljamo v tezo zloge z enako ali približno

⁹ Neues Wiener-Abendblatt z dne 19. julija 1915.

¹⁰ Schlögl: Die biblisch-hebräische Metrik, 1915.

¹¹ Schlögl: Die echte biblisch-hebräische Metrik (Freiburg 1912).

enako dolžino. Kdo ne čuti, da se rabi za izgovor besedice »se« manj časa ko za besedo »mož«, »čoln«¹² itd.? V Prešernovem stihu: Gorjancev jezik poptujč'vavši je zlog »ptujč« v padu. Kdo pa ne čuti, kako težak je ta zlog! To je voz težkega kamenja, ki skoraj ne more naprej. Slutim, da ne more biti povsem resnično, kar čitamo v Janežičevi slovnici, ki jo je predelal dr. Sket, pa tudi v najnovjši, ki jo je priredil dr. Ant. Breznik: »V slovenščini se merijo zlogi po naglasu ali poudarku, ne pa kakor pri Grkih in Rimljanih po dolžini in kratčini posameznih zlogov. Mi imamo tedaj naglasno merilo, ki se opira na naglašene in nenaglašene zloge v besedah. Naglašeni zlogi so dolgi, nenaglašeni so kratki.« Ni res, da so nenaglašeni zlogi vsi kratki in da je slovensko merilo zgolj naglasno. To bi lahko pojasnili z nebrot zgledi. Naj zadostujejo pa že navedeni. Naša umetna pesem gre svojo pot in poudarja celo enklitike! Non cūramus syllābarum quantitatē! Schlögl piše:¹³ »Minor (l. c., str. 59.) betont mit Recht, daß auch abgesehen von Knittelvers, eine langsilbige oder mit Konsonanten belastete Silbe nicht nur den Rhythmus direkt schädigt, wenn sie die Taktdauer verlängert, sondern auch indirekt, weil sie die Kraft der Hebung abschwächt. So sei z. B. das Wort ‚Holzklotzpflock‘ nicht nur im Daktylus (im Hexameter) unmöglich, sondern auch überhaupt rhythmisch unbrauchbar. Auch sei z. B. das Wort ‚heben‘ rhythmisch brauchbarer als ‚furchtbar‘.«¹⁴ V luči tega nauka se vidi, da ni ritem v navedenih Prešernovih in Jenkovih stihih niti naraven niti umeten, ampak svojevoljen. Enakomeren ritem, ki se ne ozira na kratčino in dolžino zlogov, ki postavlja celo enklitike med vzdige, ni pravi ritem. V tem bi si morali izprašati vest tudi naši moderni. Slovenščina je zmožna enakomernega in svobodnega ritma, a v poštev se mora jemati ne le naglas, ampak tudi kratčina, oziroma dolžina zlogov.

Kaj pa narodna pesem? V narodnih pesmih, pregovorih pa tudi starih cerkvenih pesmih nahajamo navadno le naravni, svobodni ritem. V stihih teh pesmi je določeno število povzdignjenih zlogov, ni pa določeno število zlogov, ki so v padu. Včasih pa je tudi število povzdignjenih zlogov različno, kakor vidimo v hebrejski poeziji. Pa še nekaj! Stihi, ki se pojejo na enak način in se zanje porabi v petju enak čas, nimajo niti enakega števila zlogov v padu, niti ni v njih enakega števila vzdigov. Komu ni znana pesem o nebeški »ohceti«? Ko mi je preprost starček pel to pesem in je še več besedi pokladal v posamezne stihe, kakor jih imajo v resnici, sem ga na to opozoril; pa mi je odgovoril, da to nič ne dé, ker da je treba, kjer je več besedi, bolj naglo izgovarjati, kjer je pa menj, bolj počasi. Včasih se mi je v petju tako ustavljal, kakor se ustavljamo, ko pojemo psalme, v katerih so posamezni stihji v latinščini predolgji. Tako se mu je vse izvrstno ujemalo. Kdor bi pa hotel iz tega napeva

¹² V tej besedi je soglasnik č, ki ga je že Marko Pohlin štel za dva. (P. Marcus, Kráynska Gramatika, 1768, str. 177.)

¹³ Schlögl: Die biblisch-hebräische Metrik, 1915, str. XIV.

¹⁴ Schlögl pravi v spisu »Die biblisch-hebräische Metrik«: »Man wird daher mit Minor sagen müssen, dass es rein akzentuierende Metra nicht gibt.«

iskati enakomernega akcenta za recitacijo, bi ga ne našel. Stih se čitajo z naravnimi naglasi, ki so približno enako oddaljeni drug od drugega. To je trdno tudi za druge narodne pesmi. Kdo bi mogel določiti ritem narodne pesmi, ki jo navaja dr. Štrekelj v II. zvezku, str. 368.: »Po planinah grmi in se bliska — Moj šočelj po polju vriška«? Kdor bi hotel tu iskati enakomernega ritma, bi ga ne našel nikdar. V obeh stihih so brez dvojbe po trije naravni naglasi, vmes pa različno število v padu. Prav tako so po trije povzdignjeni zlogi v pesmi, ki jo navaja dr. Štrekelj, l. c., str. 900.: Kdor hoče še pet — mora od kraja začeti«.

Tako pojasnjuje nauk o hebrejski metriki tudi naše umetne in narodne pesmi. Po tem pravilu se dá lepo in preprosto s svobodnim ritmom čitati gori navedena božična narodna kolednica z Grahovega na Tolminskem iz Štrekljeve zbirke (III. zvezek, str. 32.) pa tudi tista stara velikonočna pesem iz »Stiškega (ljublanskega) rokopisa«. Navedli bi lahko nebroj pesmi iz Štrekljeve zbirke, kar dokazuje, kako natančno in s kakim razumom je dr. Štrekelj nabiral narodne pesmi, čeprav se vidi, da je tupatam poskusila roka druge osebe kaj popravljati z namenom, da bi se dosegel enakomeren ritem.

G. Grafenauer je torej v zmislu tega nauka pogodil bistvo metrike naše narodne pesmi, pišoč, da je v narodni pesmi poraba nastopa (eno- ali večzložnega) in eno, ali večzložnega pada svobodna, stalno pa v verzu število vzdigov.



»Jeranov problem«.

Dr. Aleš Ušeničnik.

V »Času« (1916, 342) je naneseł govor na vprašanje, zakaj imamo tako malo dobrih »katoliških« del. Nekateri mislijo, da je tega kriv Jeran s svojo »pedagogično-didaktično« strujo. Čula se je celo beseda o »fanatično omejenih izbruhih«. Glede na take besede je bilo mimogrede omenjeno, naj bi v slovenski kulturni zgodovini že potihnile. Jeran je bil že mož, ki zasluži več spoštovanja! Nekdaj je imenoval Jos. Marn pesnika Ledinskega malo dovtipno »Prešerna-duhovna«, češ da je bil »verstnik Prešernov v pivkovanji«. Grafenauerju se je zdela ta pravzaprav za Ledinskega nespoštljiva beseda nespoštljiva nasproti Prešernu in je v svoji »Zgodovini slovstva« odločno zaklical: »Čas je že, da se ta beseda odstrani iz zgodovine našega slovstva!«¹

Potem je prešel govor na pravi vzrok, zakaj so tudi drugod katoliška leposlovna dela neredko »bledolična in dolgočasna«, kakor pravi Nidden. In naveden je bil odgovor istega Niddena. Zato, pravi ta mož nekatoličan, ker so premalo katoliška. »Heraus mit dieser Über-

¹ Zgodovina novejšega slovenskega slovstva (Zg. n. sl.), II., 185.

zeugung! Glüht eure Dichtung in eurem Katholizismus!« Če je tako, je bilo rečeno, »torej ne proč od Jerana, ampak k Jeranu, če hočemo dobiti zares katoliških del! To se pravi: k Jeranu, k možu vere, k možu ljubezni, razžarjene v ognju katoliške ideje!

Da bi se nam bilo vrniti k Jeranovim literarnim nazorom, o tem ni bilo ne besedice. Nasprotno! Izrecno je bilo rečeno: »Cankar in dr. so nam že toliko izbistrili umetniške pojme, da ne zahtevamo od umetnosti, kar ni nje posel.« Sploh pa Jeran nikdar ni imel v našem slovstvu vloge esteta. Zato ne vemo, kako je nastal in kaj naj pomeni — »Jeranov problem«.²

A nastal je in sedaj je res problem.

Sicer smo brali že vse to, kar se sedaj o Jeranu in njegovih nazorih ponavlja, v »Zgodovini slovenskega slovstva«. Toda kritika, ki je to sicer zares lepo delo veselo pozdravila, je tedaj pisatelja tudi opozorila, da pa njegova metoda in njegova »perspektiva« zlasti v splošnem pregledu ni čisto prava in zato njegova sodba ne vedno objektivna in pravična.³ Ali je pisatelj tiste dele revidiral ali ne, tega ne vemo. Le to vidimo, da je tedanjo sodbo o Jeranu in njegovem vplivu na našo literaturo tudi sedaj ponovil in še poostril. »Nazaj k Jeranu kot zastopniku trdne, neomajne vere«, tako kliče, a »k Jeranovim literarnim nazorom nazaj — ne smemo«. Zakaj ti nazori — pravi — ne temelje »v katoliškem svetovnem naziranju, ampak v tradiciji janzenistične sekte, ki je stala časih z obema nogama zunaj Cerkve in je neizmerno škodovala pravemu krščanskemu življenju«. Obenem namiguje, da ti nazori pri nas vsaj nezavedno še vedno delujejo.⁴ To namigavanje bi nam seveda pojasnilo, kaj naj pomeni »Jeranov problem«. Jeran naj bi bil menda »simbol« za našo literarno kritiko!

Vsekako je orientacija sedaj res potrebna.

Nekaj že radi Jerana. Za literata-umetnika ga sicer nikdar nismo imeli, a imeli smo ga — rekli bi — za gorečnika katoliške Cerkve, nikar da bi ga iskali blizu tiste družbe, »ki je stala časih z obema nogama zunaj Cerkve«. Nekaj radi naše slovstvene zgodovine. Z očitkom janzenistične tradicije je prišla vsa naša literarna kritika od Jerana preko Mahniča pa do naše dobe bolj ali manj v sluh janzenizma. Nekaj pa tudi radi nas samih. Mi sami moramo priti do jasnosti, kako je z nami in z »nezavedno« janzenistično strujo. Sicer bo vsaka kritika n. pr. o moralnosti ali nemoralnosti kakega dela nemogoča. Vedno se bo lahko reklo, da je to le nezaveden Jeranov janzenizem. Če je, se ga moramo zavedeti in ga premagati. Če ni, se tudi očitek ne ponavlja več v naši slovstveni zgodovini!

² DSv. XXX. (1917), 10—14.

³ Fr. Bregar (Iz. Cankar) o I. zv. v »Času« IV. (1910), 79. — Dr. Jos. Debevec o II. zv. v DSv. XXIV. (1911), 359—61.

⁴ DSv. XXX. (1917), 12.

⁵ l. c. 11, 12.

I.

Nekaj misli o slovstveni in kulturni zgodovini z ozirom na Jerana in tudi druge.

Zelo žal nam je za Jerana, da še vedno nima večjega življenjepisa. Čakamo ga že dolgo, od moža, ki je Jerana dobro poznal in ki v mnogočem nadaljuje Jeranovo delo, a ne moremo ga dočakati — seveda možu se kopiči delo na delo. A vreden bi Jeran bil, da bi nam kdo pokazal, kaj je on v naši kulturni zgodovini. Slovstvo je sicer dobršen del kulture in zopet je v slovstvu literarna umetnost lep del, a ne literarna umetnost ne slovstvo ne obsega vse kulture, celo najvažnejšega dela ne. Zato podaja slovstvena zgodovina, celo pa zgodovina literarne umetnosti o marsikom le enostransko podobo, z vidika, ki je zanj najmanj značilen. Kulturna zgodovina bi podala celotno podobo, vse značilne poteze osebnosti. Časih bi pa morda tudi pokazala, da je bila podoba slovstvene zgodovine prav radi enostranskega vidika ali drugih vplivov celo izkrivljena. Literarni zgodovinar in kritik ima, kar je naravno, posebno ljubezen za literarne umetnike. Že s splošno človeškega stališča ne omenja rad njih slabosti in grehov. To načelo je tudi pravo, če se zgodovina slovstva omeji in opisuje samo nastanek literarnih del in njih umetniški pomen, razen kadar »napake aktivno vplivajo v slabem zmislu na slovstveni razvoj«. Če pa seže zgodovina tudi v časovne boje, tisto pravilo ne bo vedno pravo. Literarni boji so dejansko le malokdaj čisto literarno-umetniški boji. Življenje je preveč prepleteno, da bi bilo mogoče vedno ločiti en ozir od drugih. Tudi umetniki na sodobnike ne vplivajo samo s svojimi deli, marveč z vso svojo osebnostjo. Ljudje, ki obožavajo umetnika in njegovo umetnost, radi povzročijo tudi njegove napake ali celo zablode. To pa vpliva tudi na sodbo nasprotnikov. Neredko se trda sodba ne obrača toliko zoper umetnikova dela sama zase, ampak v živi zvezi z umetnikovo osebnostjo in njegovim pogubnim vplivom na življenje.⁶ Če literarni zgodovinar na to pozabi, se kaj lahko zgodi, da je »prizanesljiv« nasproti umetniku — kar je samo po sebi prav —, a zato drugim ne pravičen — kar pa ni več prav. Vzemimo za zgled Prešerna! V razdalji, ki je med njim in med nami, se je njegova živa osebnost zbrisala in nam proseva le še iz del. Zato lahko ta dela zgolj umetniško presojamo. Za nas je Prešeren tak, kakršen živi v poezijah: toliko dober, toliko veren, toliko čist, kolikor nam vsa ta svojstva odsevajo iz poezij.⁷ Te naivnosti pa Prešernovi sodobniki niso mogli imeti. Zanje so bile Prešernove pesmi pojav njegovega življenja. Zato ni tako čudno, če so sodbe o Prešernu, o njegovih nazorih in njegovem življenju nezavedno vplivale tudi na sodbo o poezijah. Ali pa: Kako so nam nekdaž ogradili

⁶ Prim. Goethejev kult!

⁷ Sicer je pa tudi za umevanje literarnih del dostikrat potrebno poznati pisateljeve nazore. Ako poznamo n. pr. Prešernovo versko naziranje, tudi marsikatero pesem vse globlje umemo. Prim. o tem: V. Steska, Paberki o Prešernu (Kat. Obzornik, V., 1901, 17—22).

Dagarina! Mladina tiste dobe smo ga imeli za pravega slovenskega Herostrata. Kar pa vemo, da je Prešeren marsikaj zapisal, kar nikakor ni bilo za javnost, ne iz nravnih, ne iz estetičnih ozirov,⁸ se prav nič ne čudimo, če bi bil Prešeren sam ali kdorkoli na njegovo željo, lahko tudi Dagarin, tisto požgal. Ako je umrl Prešeren spravljen z Bogom in s svetom, je to tako naravno kakor le kaj. Pravtako: Če poznamo Prešernove verske nazore, bomo tudi njegove izreke proti nasprotnikom bolj previdno tehtali. Kaj pomeni Prešernu beseda »janzenist«? Morda to, kar nam, morda je pa bila svobodomiselnem tiste dobe porogljiva beseda tudi za dobre, vnete duhovnike?⁹ Kdor torej hoče res psihološko znanstveno doumeti in raztolmačiti razna nasprotja, mora seči globlje in, četudi nerad, časih posvetiti tudi v bedo življenja.

Da se vrnemo k Jeranu, bi kulturna zgodovina pokazala Jerana kot moža, ki je ves gorel za božjo čast in za pravo srečo človeštva. V njegovem duhu je tako živo sijala večnost, da mu je časovnost neredko skoraj izginila. To ga je gnalo v misijone, to mu je bilo prva in vedna misel pri »Danici«. Tudi v slovstvu mu je vedno sijal isti ideal, da bi se tudi po slovstvu užigala v srcih ljubezen božja. Z ljubeznijo božjo se mu je pa družila ljubezen do ubogih.

Že zato more slovstvena zgodovina podati o njem le enostransko podobo. Če je pel Jeran svete pesmi, »se je lahko svobodno in neovirano izražala in izživela njegova ljubezen do Boga«,¹⁰ sicer je pa pisal, s čimer je najbolj upal pridobiti srca za Boga in Cerkev. Pisal je molitvenike, Šmarnice, učil je in bodril, opominjal in svaril pa delil dobrote. O vsem tem neutrudnem in obsežnem polstoletnem delu zgodovina literarne umetnosti ne more pisati. Če ga mimogrede omeni, je že dosti. Piše pa o tem, kar je bilo za Jerana čisto postransko, o

⁸ Prim. F. S. Finžgar, Dr. France Prešeren (Kat. Obzornik, VIII., 1904, 109). — Prim. tudi: Ernestina Jelovšek, Spomini na Prešerna, 1903, str. 139: »Kakor poznam Dagarina iz njegovega vedenja do moje matere, ga ne morem smatrati sposobnim, da bi bil iz lastnega nagiba dal požgati rokopise Prešernove.« Zato pa ona dolži svojega strica, Prešernovega brata, župnika Jurija Prešerna, češ, Prešeren se gotovo ni tako »spokoril«, da bi bil kaj takega dovolil! Tako piše hči o očetu!

⁹ Grafenauer n. pr. pravi: Baraga je pregnala »valjhunska duhovščina« v Ameriko, J. Zupana, ki je povedal »c. kr. duhovščini« marsikatero resnico, v Celovec (I., 128). Človek bi mislil, da so oba pregnali janzenisti. A ni mogoče, ker vemo, da je bil Jakob Zupan sam pristen janzenist. (Prim. Čas, X., 1916, 133, 189—191.) Nasprotno bi pa človek Prešernovega sošolca šentpeterskega župnika Svetličiča iskal med »valjhunsko duhovščino«, ker ga je Prešeren klical s »farjem«. Ko je namreč potreboval нравnostnega spričevala za odvetniško prošnjo, je dejal Jelovškovi, da pojde k Svetličiču in da je radoveden, kaj mu poreče »far«, »seveda mu ne ostane nobene na dolgu«. Neverjetno je namreč, pripoveduje hči Ernestina Jelovškova, kako se je duhovščina (gotovo »valjhunska«) zanimala za Prešernovo razmerje z Jelovškovo, a »Prešerna lotiti se si niso upali«. Kaj je rekel »far«? Napisal je spričevalo »brez vsake opazke«. Mi bi dejali: iz sočutja. Jelovškova pravi: ker se Prešerna lotiti ni upal! Sama pa mora priznati: »Sicer pa je bil Svetličič blažega srca in je po smrti Prešernovi mnogo dobrega storil moji materi.« (Spomini na Prešerna, 93—4.)

¹⁰ Žg. n. sl., II., 162.

njegovi umetniški teoriji. Ker je Jeran že izmlada srčno ljubil tudi svoj slovenski narod, se je seveda veselil vsakega napredka; tudi, ko je naše slovstvo začelo »obhajati pomladanske dneve«,¹¹ je dal duška svojem veselju, a sicer je pisal o slovstvu tekom dvajsetih let (do Stritarjeve dobe) le nekajkrat: par kratkih člankov, to in ono notico, kako besedo v »Listnici«, pa kako pismo. Če pa literarna zgodovina take reči le ponavlja in izkorišča, se že sicer enostranska podoba tudi izkrivi. Svetle poteze zatemne, in Jeran je le še mrk predstavnik »janzenistične tradicije« v naši literaturi.

Kulturna zgodovina, ki vse presoja, bi pokazala tudi na sence tedanje dobe, in sicer ne le na Bleiweis-Jeranovi strani. Če imenuje Jeran Prešerna »izverstnega pesnika«, a obenem obžaluje, da »ovaj izverstni pesnik svoga talenta na bolje ne upotrebljuje«, ne bo iskal tu kulturni zgodovinar nobene hinavščine ali »neodkritosrčnosti«. ¹² Obojna sodba se s poštenim prepričanjem prav lahko strne. Kar je rekel Jeran o Vrazovih pesmih — »k r a s n i izdelki, (ki) se mi glede ličnosti in sploh glede esthetike popolnoma dopadejo, ali glede z a p o p a d k a (ne zamerite, da sem o d k r i t o s r č e n . . .) ne morem celo z v s i m zadovolin biti« — to je sodil tudi o Prešernu. Sodimo mi kakorkoli, recimo tudi, da je bila Jeranova sodba kriva, a tega ne trdimo, da bi ne mogel kdo estetične forme odkritosrčno hvaliti, a obenem obžalovati vsebine. Kulturni zgodovinar, ki ni strankar, tudi ne strankar umetnosti, bi to sodbo mirno psihološko tolmačil. En vzrok, bo opazil, je bila bližina senc. Saj Jeran svojo sodbo o Prešernu takoj sam pojasnuje: »Sad jedna njegova satira kruži po varoši, koje k sreči svaki ne razumě.« Tudi glede Jenka bo en vzrok isti. Gotovo ni bilo neznano, kakšnega mišljenja in življenja je Jenko, in gospodje pri »Danici« so se bal, da bo to mišljenje zanesel s poezijami tudi med svet. Danes vemo, da je bil tisti rokopis (po Stritarjevem čutu) že očiščen; šele v naših dneh se je Gangl s tem proslavil, da je zbral tudi vse tiste izločene pesmi, ki so med njimi res nekatere dobesedno prave »kvante«, nekatere pa trivialne satire na resne stvari.¹³

Tako bi kulturna zgodovina postavila Jeranovo podobo v pravo luč, in vse to, o čemer se pišejo sedaj v literarni zgodovini dolge polemične razprave, bi se pokazalo — če je zmeta — za dosti odpušljivo zmeta.

II.

Jeran in janzenizem.

Naša literarna zgodovina je spravila Jeranove literarne nazore v zvezo z j a n z e n i z m o m . K omenjeni Jeranovi sodbi o Prešernu

¹¹ Danica, XIV. (1861), 199.

¹² Zg. n. sl., II., 140.

¹³ Glede Levstika pa nikakor ni verjetno, da bi ga bil Jeran osebno »preganjal«. To je v določnem nasprotju z vsem Jeranovim značajem. Samo poročilo Levčevo tu ne zadoščuje. Marnova opomba, da je bila tista sodba preostra, a tudi doba slovenščini malo prijazna, kaže drugam. Tega nihče ne bo trdil, da bi Jeran ne bil vnet za slovenščino!

in Vrazu dostavlja naš literarni zgodovinar: »Torej zopet ‚Sauglockenläuten‘. Vidi se, da je bila šola Pavškova prav temeljita.«¹⁴ »Jeran se je navzel tega (zmotnega) naziranja pri janzenistih, ki so vodili duhovniško vzgojo na Kranjskem več kot pol stoletja . . . V ljubljanskem semenišču, ki je bilo tačas, ko je bival v njem Jeran, še skoro docela v rokah janzenistov (Pauschek),« se je izvršil v Jeranu »notranji prevrat.«¹⁵

Žal, da zgodovina janzenizma na Slovenskem ni še do konca preiskana. Marsikaj že vemo, marsikaka sodba utegne biti presplošna, marsikaj pa sploh še ni dosti znano, zlasti kakšen je bil vpliv janzenistov in kako daleč je segal in doklej. Vse to še treba preiskati. Toda to je gotovo, da kulturna zgodovina, ki mirno objektivno in psihološko znanstveno vse presoja, tudi glede Jerana takih absolutnih sodb nikakor ne bo izrekla. Da se je v Jeranu v semenišču izvršil notranji proces, to je kaj naravno. Tak proces se izvrši malone v vsakem bogoslovcu, ki se v semenišču poslovi od mladosti, zave resnobe življenja in začuti veliko odgovornost svojega poklica. Tudi globlji študij, zlasti študij moralke, mu izpremeni marsikak mladostni nazor. Zgodovinska zmeta je pa, če se govori o »Pavškovi šoli«. Ko je bil Jeran v semenišču, ni imel Pavšek s semeniščem prav nobene zveze. Ravnatelj semenišča je bil Janez Novak, spiritual pa Jurij Volc, »v resnici pobožen« duhovnik, »velik dobrotnik revežev, vesten in skrben svetovavec v dušnih stvareh«, kakor je pisal o njem »Zvon« (V., 314—7). Pavšek je bil le »vodja modroslovnih šol« na c. kr. liceju (to je današnje 7. in 8. šole). Res so bile tudi bogoslovne šole tedaj na liceju, a ravnatelj bogoslovnih šol zopet ni bil Pavšek, ampak Jurij Zupan. Profesor za dogmatiko je bil Jeranu poznejši škof Krizostom Pogačar. Za moralke so imeli uradno učno knjigo: Stapf, *Epitome theologiae moralis*, za daljnji pouk njegov večji »Compendium«. Stapf pa janzenistični »rigorizem« in »tutorizem« izrecno obsoja in citira tudi obsodbe janzenizma. »Zlasti v spovednici,« pravi še posebej, očitno proti starim kranjskim janzenistom, »se s preveliko strogostjo nič drugega ne doseže, kakor da se spokorniki oplaše, se več ne vrnejo in dalje tako živijo.«¹⁶ O zmoti, da je vse greh, kar ni iz božje ljubezni, pravi, da je »rigor intolerabilis.«¹⁷ Drži se sv. Alfonza, citira idealnega, blažega Sailerja in od »illuminatov« tako sovražnega Oberraucha (ki mu, bodi mimogrede omenjeno, gre glavna zasluga, da so se odpravili jožefinski »generalni seminarji«). Zato bi bilo treba že čisto posebnih dokazov, da je prišel Jeran kot bogoslovec v »janzenistično ozračje.«¹⁸

¹⁴ Zg. n. sl., I., 148.

¹⁵ DSv., XXX. (1917), 11. Cf. Zg. n. sl. II., 138, 162.

¹⁶ O. c. I² (1842), 113—4.

¹⁷ *Compendium theologiae moralis*, I⁶ (1841), 116.

¹⁸ Če se toliko govori o Pavšku, je značilno tudi to. Ko je Pavšek leta 1853. umrl, je omenila »Danica« v par vrsticah, da je umrl Jurij Pavšek, »korar in bivši vodja nekdanjih modroslovnih šol« in da bodi prijateljem in znancem priporočen v molitev. »Naj v miru počival« Nobene besedice o kakih zaslugah, nobenega hvaležnega spomina! (Prim. Danica, VI. (1853), 100.)

Kakor je pa malo premišljeno, če se govori o Pavšku v zvezi z Jeranovo janzenistično vzgojo, tako bi bilo tudi malo premišljeno, če bi govoril kdo o Jeranovih janzenističnih zmotah. Janzenistične zmote poznamo najbolj iz cerkvenih obsodb. Cerkev je izrecno obsodila 5 tez Jansena, 101 tezo janzenista Quesnela, 31 drugih bolj ali manj janzenističnih stavkov; poleg tega je še sicer zavrnila nekaj praktičnih zmot.¹⁹ Jeranu ne moremo očitati niti ene ne teh zmot. O Jeranu moramo marveč reči, da je bil živo nasprotje janzenizma.

Janzenisti so učili, da Kristus ni za vse umrl.²⁰ Jeran hiti v misijone, da bi vse za Kristusa pridobil. Janzenisti so slikali le grozo božjega veličastva. »Umekni se, o Gospod, v svoje veličastvo in prepusti nas same sebi!« tako je učil moliti portroyalske nune veliki janzenist Du Verger.²¹ Jeran je kazal slovenskemu ljudstvu na Srce Jezusovo. Janzenisti so mrzili češčenje Matere Božje.²² Jeran ves gori za Marijo. Janzenisti so učili, da se je Cerkev »postarala«. ²³ Jeran ljubi Cerkev kakor sin mater in veruje s katoliškim prepričanjem v nje večno mladost. Janzenisti zoper Rim,²⁴ Jeran za Rim. Janzenisti so sovražili odpustke, misijone, ljudske pobožnosti, bratovščine, romanja itd.,²⁵ Jeran je vse te pobožnosti in sploh vse dejstvovanje žive vere najgorečneje širil. Janzenizem je bil vedno ošaben aristokratizem, »Cerkev izbrancev«, Jeran je bil ponižen sin preprostega ljudstva. Krog leta 1820., pravi naš zgodovinar dr. Gruden, je bil pri nas janzenizem le še, kakor je rečeno v nekem vladnem odloku, »temna ljudomrzka sekta«, Jeran je bil ljudomil kakor le kdo.

Tisto neizmerno škodo, ki so jo napravili janzenisti krščanskemu življenju, so napravili največ s tem, da so s preveliko strogotstjo v spovednici odvrčali ljudi od spovedi in sv. obhajila. Na zunaj so hoteli obnoviti baje starokrščansko navado, da naj kristjan prej opravi pokoro, preden dobi odvezo. To so pa s svojim naukom, da je vse greh, kar ni iz božje ljubezni, strašno otežili. »Dati je treba dušam časa,« je učil Quesnel, »da v ponižnosti občutijo pezo greha, da prosijo duha pokore in kesanja in vsaj začno zadoščevati božji pravici, preden dobe odvezo; če dobe odvezo takoj, ne vedo, kaj je greh in kaj prava pokora.«²⁶ To je bil v praksi tisti značilni rigorizem janzenistov. Nekaj tega rigorizma človek čuti, če bere n. pr. Travnove pridige.²⁷ O vsem tem pa pri Jeranu ne more biti nobenega govora. »Danica«

¹⁹ Prim. Denzinger - Bannwart, *Euchiridion symbolorum*¹⁰ (1908), nr. 1092—6, 1351—1451, 1291—1321, 1099, 1350. H koncu spada sem tudi bula Pija VI. zoper pistojsko sinodo, kjer je tudi obsojenih 85 zmot (nr. 1501—93), ki so vsaj deloma janzenističnega izvora.

²⁰ O. c. nr. 1096, 1294.

²¹ O. c. *Kirchenlexikon*², IV., 53. — Cf. o. c. 1383, 1562.

²² O. c. nr. 1316.

²³ O. c. nr. 1445, 1501.

²⁴ O. c. nr. 1513³, 1319, 1321.

²⁵ O. c. nr. 1540, 1564, 1565, 1570—2. — Cf. Čas, X. (1916), 122.

²⁶ O. c. nr. 1437—8; cf. 1306—8, 1536—8.

²⁷ Opominjevanje k' pokori v' svetim letu 1826, to je: Pridige... jih je pridgoval Janes Traven, fajmoshter v' Poljanah nad Loko. 1828.

je versko življenje med slovenskim ljudstvom silno poživila²⁸ in Jeran je s svojimi Šmarnicami vodil ljudi na najljubeznivejši način po Mariji k Jezusu. O njegovi veliki milobi s človeškimi slabostmi se pravi še sedaj to in ono.²⁹ Tak mož tudi v spovednici do grešnikov ni mogel biti trd!³⁰

A odkod tedaj njegove literarne zmote?

III.

Jeranove »literarne zmote«. Spolna ljubezen in ljubavna poezija.

Katere so pa te zmote?

Sedaj navajajo tri.

E n a je »popolno nerazumevanje nalog literarne umetnosti«. V neki »listnici« je rekel Jeran nekemu neznanemu pesniku, da mora vsaka pesem kak »določen, dober' namen imeti« (besedica »dober' je že v »Danici« z narekovaji) ... »bolj ko pesem s svojo živostjo, mičnostjo, krepkostjo in z olikano zunanjo podobo ta namen doseže, boljši je pesem« (XI., 1858, 192). Kdo bo v »listnicah« iskal umetniških teorij? Morda je bila tista pesem mladega pesnika prazna misli, sami verzi, in Jeran mu je razložil, da mora vsak umotvor »kaj važnega povedati«, da mora biti neka »pot, ki vodi človeka do metafizične trojice: verum, bonum, pulchrum«, da ne sme biti, kakor je rekel Goethe, »nje motiv ničica, ki samo s čuvstvi in verzi vara, kakor da je pesem«, da mora, kakor bi rekel Ivan Cankar, povedati nekaj »iz dna«, seveda, kakor pravi drug literat, po svoje, »z besedami, ki so ji dane«. A četudi priznamo, da je bilo v Jeranu res nekaj literarnega »utilitarista«,³¹ kaj ima to opraviti z janzenizmom? Ali so bili janzenisti zato utilitaristi, ker so bili janzenisti? ali ne marveč zato, ker so bili med njimi izobraženi možje, ki so čutili, da treba ljudstvu izobrazbe in so se zato lotili res najprej »koristnih umetnosti«, a pri tem zanemarili lepo umetnost?³² Ali ni človek tolikokrat »enostranski«?

²⁸ Prim. tudi Zg. n. sl., II., 51.

²⁹ Kako značilno je tisto, ko mu je rekel prijatelj o nekem beraču, naj mu ne daje denarja, saj vidi, da vse zapije, a je on sočutno odvrnil: »Pustimo mu to veselje, saj drugega itak nima!«

³⁰ In res pripovedujejo taki, ki so ga še dobro poznali, da so ga duhovniki in ljudje štel med tiste spovednike, ki so rajši bolj »mili« kakor pa trdi.

³¹ Res pravi tudi Marn v »Jezičniku« (XXVII., 97): »tudi pesmi mu (Jeranu) ne smejo biti brez koristne soli« ...

³² Dr. Gruden poudarja v DSv. (1917, 16), da sploh ni pravično govoriti le o »mrkih« janzenistih. Tako pa govori »Zgodovina nov. slovstva«: o »mrkih, črnogledih ozkosrčnežih« (I., 54), o »stari, preživeli ozkosrčni generaciji« (57), o Valjhunovi stranki in »valjhunski duhovščini« (127—8). Ti možje, prevarani od »prosvetljenega« in »resnega krščanstva«, so sicer tudi mnogo dobrega storili za izobrazbo in kulturo slovenskega naroda. Lep zgled je n. pr. Matej Ravnikar, janzenist, ki je pa priredil po Ch. Schmidu »Zgodbe svetiga pisma za mlade ljudi« (1815) v prozi, ki bi se še tudi danes smela imenovati — vzorna. Njemu gre z drugimi tudi zasluga, da se je ustanovila v Ljubljani stolica slovenskega jezika. Imel je pa tudi srce za širše slovanstvo. V predgovoru Zgodb tako lepo pravi, kako se moramo truditi za

Zažene se na eno, kar je potrebno, prezre pa drugo, ki je tudi potrebno. Saj je »zgodovina človeštva v nekem zmislu prav zgodovina men, kako so se precenjevale posamezne življenjske komponente; značilno za posamezne dobe je ravno precenjevanje vsakokratne duševnosti (Geistesart)«, sedaj filozofične, sedaj estetske, pa zopet politične in socialne.³³ Tako je bila pri nas tudi doba »koristnih umetnosti«.

Sicer pa Jeran, kadar je pel iz srca, ni bil noben utilitarist, kar priznava tudi naš literarni zgodovinar,³⁴ in nikdar ni grajal ničesar, kar moderna kritika čisla, razen, če je bilo po njegovem mnenju »pohujšljivo«. Ta mu je bil »izversten pesnik«, onega izdelki estetično »krasni«, drugega pesmi »prav prav lepe in mične cvetice po obleki in obliki in še lepše po obsegu«, še drugega »pesniške v vsakem oziru, miločutne«. ³⁵ V tem oziru Jeran naši literaturi nikakor ni mogel škodovati. Svoje literarne šole s temi par vrsticami itak ni ustanovil, zato ni umevno, kako naj je Jeran radi tega literarni »problem«.

V zvezi z očitkom »utilitarizma« pravijo, da bi morala po Jeranovi sodbi »znanost in umetnost neposredno služiti cerkvenemu slovstvu«. Tudi to je pretirano previjanje besedi. Jeran je izpregovoril nekdanj »besedo od slovenskega cerkveniga in svetniga slovstva« (Danica, XIV., 1861, 199). Izrazil je svoje veselje, da »obhaja« slovensko slovstvo »pomladanske dneve«, ob tej priliki pa tudi povedal, kakšno bodi razmerje med cerkvenim in svetnim slovstvom: naj ne bo nasprotja, ampak vzajemnost! »Oboje v edinosti in ljubezni«; »svetno slovstvo naj služi cerkvenimu in cerkveno naj svetnimu kviško pomaga«, »oboje naj po zmožnostih in okolšinah za oboje dela«. Govori pa o slovstvu sploh, in potem opozarja, kako naj bi zlasti v šoli nič ne smelo nasprotovati duhovni omiki, marveč naj bi jo še pospeševalo. Jeran je mislil na tisto vrsto slovstva, ki se je pozneje pri nas res začelo razvijati in ki je nas vzgajalo po tistem Medvedovem pravilu: »Skrbno se ogibaj besede Bog; če jo pa zapišeš, jo zapiši vsaj z malo!« Gotovo je edino prav, da služi znanost samo resnici, a med drugimi resnicami je ena in ne najmanj važna tudi ta, da izhaja najvišja, to je krščanska kultura iz harmonije razodete in naravne resnice! Dejstvo je pa, da bi se bil pred 30 leti komaj kak dijak upal zapisati v šolski nalogi ime — Kristus. Tako je slovstvo služilo resnici!

Druga, po važnosti pa »prva in temeljna« Jeranova zmota je, da »ni ločil med m o r a l n o in n e m o r a l n o ljubezensko poezijo. Ljubezen kot predmet leposlovja se mu je zdela še sama na sebi

čist, domač jezik. »Ne le mi Krajnci, šedeset milijonov ljudi govori slovenski jezik, in vsim pridejo naše bukve simferteje v roke in gerdo je, jelite, če nam očitajo, da smo Krajnci vso besedo skazili?« Ali tak mož ne zasluži tudi mesteca v slovstveni zgodovini?

³³ Österreichische Rundschau, L. (1917), 110.

³⁴ Zg. n. sl., II., 162.

³⁵ Jeranove sodbe o Prešernu, Vrazu, Cegnarju in Vilharju. — Prim. poleg pisma Vrazu (cit. v Zg. n. sl., I., 148) »Danica«, XIII. (1860), 98.

grešna«... »Pa saj je bila tem sodnikom ljubezen že sama na sebi pregreha, ločitve med čisto in nečisto ljubeznijo skoroda niso poznali in kolikor so jo poznali, so jo smatrali za potrebno — zlò. Če jim je bila torej ljubezen sama na sebi greh, poželjivost, poltnost, je morala biti seveda tudi pesem, ki povečuje ljubezen, pregrešna, grda, nevarna... Najdoslednejši zastopnik te struje je bil Luka Jeran«...³⁶

»In vendar ne tiči moralnost ali nemoralnost v snovi, temveč v nra-
nem ali nenravnem mišljenju, iz katerega se je pesnitev porodila.«³⁷

Poglavje o spolni ljubezni je težavno poglavje, zato je tudi vprašanje o nravni in nenravni ljubavni poeziji težko.

Narava, ki je hotela, da se spola vzajemno dopolnjujeta in v tem dopolnjenju obenem sebe obnavljata in rod ohranjata, je sama dala spolni naгон. Prvotno se pojavlja nekako nezavestno. V srcu se budi nepoznano hrepenenje. To hrepenenje, izprva nedoločno, se prilično oprime določene osebe drugega spola — kot neka čutna simpatija, kot spolno nagnjenje. Nekaj vleče enega k drugemu in nobeden se prav ne zaveda, kaj. Sladka mu je misel na drugega, prijetna njegova bližina. Ta simpatija se počasi v zavesti izrazi. Človek se zave, da drugo bitje ljubi. Ljubi ga, ker čuti, da bi ga z vsem svojim bitjem osrečilo. To je čutna »želeča« ljubezen, ki se lahko oplemeniti v prijateljski ljubezni. Dočim želeča ljubezen hoče dobro sebi, prijateljska ljubezen hoče drugemu dobro, kakor je želi sebi. Ta ljubezen skuša odvrniti od ljubljene osebe vse hudo in slabo, zato tudi vse, kar bi jo omadeževalo. Če je ljubezen hrepenenje po združenju, ta ljubezen združi najprej srca v ljubezni do vsega, kar je dobro in lepo. Ta ljubezen najprej nravno druži, kar naj narava kdaj združi naravno. Nravno pa je, kar je po vesti, po božjih in naravnih zakonih.

Spolna ljubezen, tako umevana, je nekaj lepega in blagega.

Dr. Mahnič je zapisal nekdanj o spolni ljubezni prelepe besede: »Iz ljubezni poganjajo više kali. Ona je zmožna stvarjati tudi nra-
stvene vzore, ona globoko vpliva na značaj človeški in na ves du-
ševni razvoj. Ljubezen daje duši peroti, da se vzdiga do jasnih višin
vsega lepega in plemenitega, ona stvarja pesnike, navdihuje pevce,
kateri bi se brez nje nikdar ne obudili. Ljubezen je zmožna zaspane,
nedelavne ljudi naenkrat zdramiti ter jih spodbuditi k vztrajnemu,
drznemu delovanju... Kako plemenit, kako velikodušen je človek
v ljubezni!... Kaj je lepega, kaj visokega, kaj plemenitega, česar bi
ne bila vže včinila ljubezen, — spolna ljubezen!«³⁸

Iz te ljubezni je vzel Bog v »Visoki pesmi« primero za svoje lju-
bezensko združenje s človeštvom. Zato nikakor ni umevno, kako
more literarna zgodovina pisati, da so imeli katoliški literarni sodniki
kdaj ljubezen »samo na sebi« za greh.

Vse nekaj drugega je, na kar so vedno mislili in še mislijo mora-
listi, ko govore o nenravni spolni ljubezni.

³⁶ Zg. n. sl., II., 137—8.

³⁷ O. c. 137.

³⁸ Metafizika spolne ljubezni. R. K., III. (1891), 59.

Že v tisti prvotni čutni simpatiji in želeči ljubezni se javlja vsaj nezavedno tudi — spolnost v animaličnem zmislu. Saj je narava tudi za to dala spolni nagon. Seveda mora v človeku nagonom gospodovati pamet. A kaj rado se primeri, ko se pojavi tisto animalično teženje tudi zavedno, da se mu človek vda brez ozira na pamet in vest. Tedaj se to tudi imenuje »ljubezen«, a ni npravna, ampak nenpravna ljubezen. Že samoljubno igračkanje s čutno ljubeznijo, »ljubezničanje« ni npravno.³⁹ Celo nemoralna pa je v takem razmerju navadna poželjivost.

Le premnogokrat se s čutno spolno ljubeznijo meša že tudi poželjivost.⁴⁰ Zlasti, odkar je izvirni greh prevrgel npravni red, se prvotna indiferentna simpatija često, često izneveri čistemu srcu in pameti in tako npravno omadežuje, v kvar sebi in morda tudi ljubljeni osebi. Treba je idealnega mišljenja in velike npravne resnobe, da ostane spolna ljubezen npravna in čista ljubezen. Če govorimo samo o nenravnosti, je seveda nenpravno vse, kar je proti vesti, torej ne le nečista poželjivost, temveč že nekročena strast, obup, in tudi pozaba na svoje dolžnosti ter mehkužno sanjarjenje brez dela. Splošno npravno načelo o spolni ljubezni je torej to: Ker je postavila narava vso spolnost v silno resnobno službo človeških, etniških in socialnih smotrov in ker je nebrzdani spolni nagon tako temna sila za usodo poedincev in družbe, zato npravni zakon obsoja vsako spolno ljubezen, ki ni resna in smotrna. A tudi resna ljubezen nikdar ni brez nevarnosti.⁴¹

Zato je isti dr. Mahnič, ki je zapisal tako lepe besede o spolni ljubezni, resno opozoril tudi na »kužo spolne strastnosti«, ki otruje toliko mladeničem dušo in telo, da ležejo »pred moško dobo v rani grob«.⁴²

³⁹ Tako imenuje Levstik Kvasovo ljubezen do Manice v »Desetem bratu«. (Prim. Lj. Zv. 1917, 42.)

⁴⁰ »Nagnjenje in poželjenje,« modruje v »Zvonu« moderna dama, »še ni ljubezen. Mlada ljubezen sploh še ni ljubezen. Hrepenenje vstane v tebi, vzbudi se ti potreba — in komaj čakaš prilike, da jo utešiš.« Alojz Kraigher, Mlada ljubezen (Lj. Zv., 1917, 15). Tu je seveda — po mišljenju teh krogov — to, kar je rado in često, kar posplošeno.

⁴¹ J. Bucceroni S. J., odličien in odločen probablist, pravi: »Quid ergo iudicandum de amoribus, uti vocant, praesertim inter iuniores? Non sunt indiscriminatim omnes culpae mortalis damnandi; quamquam saepe occasio proxima lethaliter peccandi difficulter aberit, saltem in progressu et accedentibus quibusdam adiunctis, ut si adamantes omnino soli, praesertim per longius tempus, aut noctu etc. convenient.« (Institutiones Theologiae moralis⁴, I. (1900), nr. 778, 2^o). Če pa »saepe occasio proxima« že zato »saepe mortale«, zakaj npravni zakon prepoveduje tudi to, da bi se človek brez zadostnega vzroka izpostavljal »bližnji grešni priložnosti«. (O. c. nr. 209.)

⁴² L. c. 56—7. Glede stavka, v katerem se zdi, kakor da vsled tega obsoja vsako ljubezen pred zakonom (str. 56.), prim. dopolnilo v knjigi »Dvanajst večerov (1887), str. 151., zlasti pa še razpravo Juričevo »Ljubezen v Petrarikovih rimah z ozirom na slovenskega lirika-prvaka« (R. K., III., 316 sl. in 376 sl.), ki jo je Mahnič sam uvrstil kot dopolnjenje k svoji razpravi o metafiziki spolne ljubezni, kakor omenja na str. 417. Primerjaj tudi Mahničevo razpravo »Platonska ljubezen« (R. K., III., 417 sl. in 450 sl.).

Prav tako se je pa učil o spolni ljubezni tudi Jeran. Njegova učna knjiga je dobro ločila samo »animalično nagnjenje« pa ljubezen. O nagonu pravi, da je od Stvarnika narave in zato dober, če ga vlada pamet. Tudi je Cerkev za fanatike obsodila tiste, ki so učili, da mora človek vse afekte v sebi zatreti. Resno pa svari pred lehkomišelnim ljubezničanjem. Lepo piše tudi o zakonski ljubezni. Se lepše pa njegov mentor Sailer, ki so ga tiste čase mnogo brali. »Zveza ljubezni,« pravi Sailer, »se dviga nad vso živalnostjo z zvezo src, ki ni od slučaja, ne iz samega nagona, ampak iz svobodne odločitve. Pravemu zakonu geslo je: iz ljubezni, po ljubezni, k ljubezni.«⁴³

Seveda je pisal Jeran, kakor še vedno pišejo drugi, »skoraj« samo o grešni ljubezni. Mislijo namreč tisto tako navadno ljubkovanje brez resne in možne misli na zakon. Tam pa, kjer se zaupno odkriva človeško srce očetovskemu svetovavcu, noben duhovnik ne bo vsake ljubezni kratkomalo obsojal, kakor je ne obsojajo knjige, ki se iz njih uče duhovniki morale in vodstva duš.

Nekatere moti to, da se časih govorjenje katoliških duhovnikov tako bliža govorjenju janzenistov. Toda za to so prav posebni vzroki.

Ni čisto jasno, ali je janzenizem učil ali ne, da bi bila vsa spolna ljubezen greh. V cerkvenih obsodbah ni ta zmeta janzenistov nikjer zabeležena. Mogoče pa je. Luter, vemo, da je to učil: njemu je poželenje izvirni greh, ki zastruplja vse človeško bitje in žitje, le da se tistim, ki so s Kristusom združeni, ne šteje v greh.⁴⁴ De Bay (Baius) je isto učil, četudi že ne več tako določno in jasno.⁴⁵ Jansen pa je bil močno pod Bajevim vplivom, zato je bržčas blizu tako mislil. Gotovo so pa učili janzenisti neko sorodno zmoto, namreč, da sta sploh na svetu le dve sili: božja ljubezen in poželjivost; kar ni iz božje ljubezni, je iz poželjivosti, a kar je iz poželjivosti, je greh; tako je izven božje ljubezni vse »grešna slâ.«⁴⁶ To zmoto je Cerkev ob-

⁴³ Stapf, Compendium, II.⁵ (1841), 289—296, 314—5; III.⁵ (1842), 229; V.⁵ (1842), 44. Govoreč o ljubezni citira Ciceronov stavek: »Haec igitur lex in amicitia sanciat, ut neque rogemus res turpes, nec faciamus rogati.« Kot vodilno geslo pa omenja za ljubezen: »Amicitia usque ad aram!« — Sailer, Handbuch der christ. Moral, III.² (1818), 93—5; Glückseligkeitslehre, I.² (1819), 24 sl.

⁴⁴ Enchiridion, nr. 792.

⁴⁵ O. c. nr. 1074—6.

⁴⁶ O. c. nr. 1394—6. — Opomniti je pa, da poželjivost tu ne znači samo spolnega poželenja, ampak neredno poželenje sploh v zmislu 1, Jan. 2, 16: »Vse, kar je na svetu, je poželenje mesa in poželenje oči in napuh življenja.« Primeri: Nicole, Moralische Versuche. Aus dem Französ. (Wien, 1785), zlasti III, 181—6. (Nicole, strasten janzenist, glavni inspirator proslulih Pascalovih »Les Provinciales«, ki jih je tudi na latinsko preložil. Prim. Leben des Herrn Nicole. Aus dem Französ. (Wien, 1792, 50 sl.) Vendar janzenisti navadno tako pišejo, da je in ni, kar se jim očita. Tako n. pr. Nicole: »Ljubezen je služba božja, ki pristoji le Bogu. Zato mora biti vsaka ljubezen iz božje ljubezni. To pa ni, če je strast, ki ji je drugo bitje idol... Dasi zakon grešno slô urejuje, je vendar ta sama v sebi vedno slaba in neredna... vedno jo moramo imeti kot sramotni učinek greha, kot strupen vir, ki nas lahko vsak hip zastrupi, če Bog ne zabrani nje zlih učinkov.« (O. c. III, 193, 186.) — Mezzauguy (čigar delo »Auslegung der christlichen Lehre«, 1781, je

sodila. Ni resnično, da bi ne moglo biti poleg božje ljubezni nič dobrega in blagega v človeku. Vemo že, da tudi Jeranov Stapf imenuje to janzenistično zmoto »neznosen rigorizem«. Ni pa Cerkev obsodila nauka, ampak ga sama uči, da je poželjivost »grešna slà« v tem zmislu, da »je iz greha in da v greh mami«. ⁴⁷ Pravtako je katoliški nauk, da je moč poželjivosti silna in da je zato vse, kar se poželjivosti laska in jo neti, nevarno in lahko tudi grešno. Tu torej katoliški nauk in janzenizem s sv. Pavlom isto izpovedata: »Veselim se postave božje po notranjem človeku, vidim pa drugo postavo v svojih udih, ki nasprotuje postavi mojega duha in me zaslužuje postavi greha, ki je v mojih udih. Jaz nesrečni človek!« ⁴⁸ Odtod časih resnične, časih navidez enake sodbe. Ljubezen je greh — janzenistu, če ni iz božje ljubezni; katoličanu, če je proti božji ljubezni. Ljubezen je greh — janzenistu, ker je neredna poželjivost; katoličanu, če je neredno želenje. Ko pa opisujeta na splošno bedo življenja, kjer se tolikokrat ljubezen meša z razbrzdano poželjivostjo, tedaj se ujemata po besedi in zmislu: nečista ljubezen je greh.

Katoliški nauk in janzenizem se pa strinjata tudi v tem, da je greh, če človek brez pametnega razloga lehkomišlno izpostavlja srce netivu greha. Seveda ni vsaka nevarnost za vsakega enaka. Zlasti če govorimo o slabem vplivu na spolnost, je tu res mnogo odnosega, relativnega, kar se menja s časi, kraji, družbo, običaji, zlasti

tudi v ljubljanski bogoslovni knjižnici) nima glede tega nič posebnega. V II. zv., 724, pravi, da je prepovedano vse, kar je bližnja priložnost za greh: branje romanov, preveč prosto in zaupno občevanje z drugim spolom, plesi, nespodobna obleka itd. — Traven je napisal dve knjižici v latinskem jeziku »de usu matrimonii« (navaja jih Marn v Jezičniku, v semenškem katalogu jih ni), a najbrž govori v njih le o zdržnosti nekatere čase, n. pr. o postu, kar so janzenisti kot »chrétiens austères« širili. Sicer pa ni vidno, da bi bil Traven v tem oziru kaj zmotnega učil. V »Pridigah« (str. 376.) pravi o predpustnem plesu, da ni »ne ravno tako nedolžen, kakor marsikateri misli, in de je, če že ne vselej pregrešen, saj sploh reči, vselej nevaren«, in citira, kar je za janzenista vsckako značilno, sv. Franciška Saleškega. — Grafenauer že v Zg. n. sl. (II., 138) in zopet v DSV. (I. c.) izkorišča neko mojo opomnjo v »Času« IV., 1910, 92), kjer sem dejal, da imajo časih naši ljudje vso spolnost za nekaj grešnega. Popolnoma neupravičeno je, iz tega sklepati, da tako mislijo tudi duhovniki. Koliko je še tuintam napačnih misli, ki jih duhovniki obojajo, a ne morejo iztrebiti. Katoliški duhovnik, ki uči zakramentalnost zakona, vendar ne more zakonskega življenja istovetiti z grehom! Da je tu še vpliv bogomilstva, to je bila seveda le moja misel. Morda je vpliv luteranstva, ali tudi, dasi je manj verjetno, janzenizma. Grafenauer pravi, da se nahaja tako mišljenje tudi tuintam po Nemškem. Tam bogomilstva in janzenizma ni bilo, bilo je pa in je še luteranstvo. Lahko je pa tako mišljenje tudi refleksi izvenzakonskega spolnega občevanja na zakonsko življenje, ki se po vnanje in za sirovega človeka nič ne ločita. Ali je pa samo pretiran izraz tiste resnične zavesti, da je po izvirnem grehu v spolnosti neki nered, ki ga občuti človek za ponizanje in se ga tudi sramuje, ko vidi, kako se vzbuja poželenje kot nekaj živalskega tudi proti volji in pameti. Tudi ta zavest se lahko izprevrže v misel, da je sploh vse to greh.

⁴⁷ O. c. nr. 792. Z ozirom na Rom, 8, 17, kjer apostol imenuje poželenje naravnost »greh«.

⁴⁸ Rom 7, 22—4.

tudi s starostjo. Sv. očetje so marsikaj svobodno zapisali, česar bi mi v našem domačem jeziku ne mogli. Na Laškem se za marsikaj nihče ne mení, kar je na severu pohujšljivo. Zdrav človek marsikaj brez škode prenese, kjer živčno bolehnemu človeku srce v mukah trepeče. Vajenemu, vnetemu zdravniku in umetniku ni nič, kar bi bilo drugemu že huda skušnjava. Za dečka, deklico je pohujšanje, kjer otrok naivno gleda in odrasel človek nič ne čuti. A tudi odrasli ljudje so različni: so pogumni, so boječi; so hladni, so rahločutni; so duševno krepki, so, kakor pravijo moralisti, »skrupulanti«. Zato take sodbe ne morejo biti absolutne. So pač neke splošne norme, kjer lahko rečemo: tu je za vsakega resna nravna nevarnost; tu za mladino; tu za otroke. V posameznem slučaju pa mora biti pravec — vest.

Po vsem tem je jasno, da tudi sodba o ljubavni poeziji ne more biti nič absolutnega.

Če ljubezenska snov ni umetniško obdelana, če je izraženo v poeziji nemoralno mišljenje, po tendenci ali po načinu, kako je snov obdelana, tedaj je jasno, da je taka poezija »nemoralna«. To se pravi: moralnost ali nemoralnost ni svojstvo snovi, ampak le svobodnih človeških dejanj, kolikor se strinjajo ali ne strinjajo z naravnim pravcem, z vestjo in božjim zakonom. Snov se po metonimiji imenuje nemoralna, ker je učinek in izraz nemoralnega mišljenja. V tem zmislu naš literarni zgodovinar dobro pravi, da moralnost ali nemoralnost kake pesnitve ne tiči v snovi, ampak v nravnem ali nravnem mišljenju, iz katerega se je pesnitev porodila. Vendar je paziti na dvoje. Prvo je to: Z ozirom na »umetnika« bomo mi imenovali pesnitev nemoralno samo tedaj, če je nemoralno mišljenje v njej tudi izraženo. Ali ne more kdo iz grdih nagibov povedati resnice, ki ni grda? in drugi v nenravní ljubezni zapeti lepe pesmi? Mi moramo soditi samo po vnanjem izrazu. Potem pa — in to je posebno važno —: pesnitev se imenuje metonimično »nemoralna« lahko tudi z ozirom na druge, katerim je vzrok nemoralnega mišljenja. Takšna bo navadno vsaka pesnitev, ki, porojena iz nemoralnega mišljenja, izraža nemoralno tendenco, to je, če naravnost meri na nižje nagone, a tudi, če je snov tako obdelana, da mora na splošno vzbujati tudi poltne predstave. In tu je nekaj, na kar umetniški kritiki premalo mislijo. Če je snov zares umetniško obdelana, tako da je vsa snov v lepoti kakor zatopljena in pesnitev prevzame umetniško čutečo dušo le s svojo lepoto, tedaj gotovo ne moremo govoriti o umetnikovem nemoralnem mišljenju. Umetniški kritik, ki presoja umetnino le z umetniškega vidika, to je, kako bi umotvor deloval na umetniško čutečega človeka, bo tudi odločno zanikal, da bi bila pesnitev »nemoralna«. Toda dejansko je velika večina ljudi, ki nima tiste dovršene umetniške izobrazbe, da bi mogla umetnino zgolj umetniško uživati. Na večino vpliva bolj ali manj tudi snovna plat. Če je torej umotvor snovno tak, da bo na večino nravno kvarno vplival, bomo vendarle morali reči, da je za večino »pohujšljiv«. Saj je prav to definicija »pohujšanja«: kaj slabega ali na videz slabega, kar je drugim v nravno

kvar. Ne rečemo, da smemo že samo zato umetnika obsoditi. Umetnikova odgovornost se tu ravna po ozirih ljubezni. Ni prav, če kdo tako delo absolutno obsodi, a tudi ni prav, če je kdo drugi absolutno brani. Če reče prvi: delo je za večino nevarno in »pohujšljivo«, bo drugi morda po pravici dostavil: a »umetniško lepo«. Če pa reče drugi: delo je čista umetnina, bo prvi dostavil: a snovno nevarna. Navadno pa govori vsak kar preprosto s svojega stališča, zato so si sodbe na videz časih tako nasprotni. Pravzaprav je malo ljudi, ki bi se mogli popolnoma oprostiti vsakega vpliva snovnosti. Izkušnja uči, da tudi nekatere umetnike spolna snovnost preмага. Treba se je zopet spomniti, da človek ni več v prvotni svobodi! Dr. Mahnič je v razpravi o »platonski ljubezni« dobro pojasnil, kako se pri spolnih snoveh teoretično po lepoti odpira duhu izhod iz ječe čutnosti v solnčno nebo resnice, »k večnemu in božjemu«, a kako se dejansko večina ne dvigne kvišku, ampak od čutnosti prevzeta zamakne v »bogstvo« snovi.⁴⁹

Če prenesemo vse to na Prešernovo ljubavno poezijo, bo torej vprašanje dvojno: prvo, ali se izraža v Prešernovi ljubavni poeziji moralno ali nemoralno mišljenje; drugo, kakšen je vpliv te poezije na druge?⁵⁰

Ali je Prešernova ljubezen, kakor jo je izrazil v svojih poezijah, moralna ali nemoralna?

Najprej pripomnimo, da je po soglasni sodbi vseh Prešeren svojo ljubezen tako umetniško dovršeno izrazil, da je še vedno naš prvi pesnik. Prešeren je pel, »kakor še ni pel nikdo na Slovenskem in najbrže tudi ne bo več; oblika mu je tako dovršena, tako čarobna beseda, da ušesu doni kakor nebeška harmonija«. To sodbo je zapisal mož, ki mu ni moči odrekati »odkritosrčnosti«. ⁵¹ »Prešeren — največji naš liriki,« je dejal drugi kritik v »Rimskem Katoliku«. ⁵² Vendar sta Mahnič in ta kritik Prešernovo kakor Petrarovo ljubezen obsodila. »Petrarka in Prešeren sta nenravno ljubila, ker je njuna ljubezen bila, kakor nam živo pričajo njune pesmi, prestrastna, nezmerna, ker je podirala srčni mir, ker je mamila in obvladala celo njuno bitje, katero je zbog tega

⁴⁹ R. K., III. (1891), 418 sl. — Fr. W. Foerster pravi: »Mnogo ljudi niti ne sluti, kako je domišljija, ki se vedno bavi s spolnimi predstavami, razpoložena za vsak nrvni poraz... V tem zmislu bi morali biti glede na največji del moderne beletristične literature abstinentje kakor abstinentje glede alkohola.« »Spolna nrvnost je visoka šola za vse človekovo življenje... Že zato, ker so tu najhujše skušnjave... Kdor hoče zares naprej in si še ni svoje moči popolnoma v svesti, za tega ni dosti, da krepi svojo notranjo moč, ampak mora zmanjševati in odvrčati tudi vnanje muke. (Lebensführung. Neue Ausgabe. Berlin 1914, str. 190, 178—9, 189.)

⁵⁰ Pravzaprav je še eno posebno vprašanje: Kakšna je bila Prešernova ljubezen? Glede sodobnikov tudi to vprašanje ni brez pomena: poznanje pesnikovega mišljenja in življenja vpliva nezavedno bolj ali manj tudi na sodbo o njegovih delih; marsikaka beseda dobi zanje drugačno »čuvstveno vrednost«. Za nas pa živi pesnik, kakor smo že rekli, v svojih poezijah, zato je za nas ono vprašanje vsaj manjšega pomena.

⁵¹ Dr. A. Mahnič, Dvanajst večerov (1887), 146.

⁵² R. K., III. (1891), 319.

bilo brezvoljna igrača vsem slepim čustvom, porajajočim se iz nesrečne ljubavi, celo trpkemu obupu (v Prešernu)⁵³... Obsojati moramo Prešernovo nenravno ljubezen in dosledno i Prešernove pesmi, v katerih se izraža — in takih hvala Bogu smemo reči, da jih ni največ — a zato ne bodemo metali kamnja na nesrečnega pesnika, nego hranili v srcu globoko sočutje do njega nesrečnega stanja, dobro vedoč, kako težko je človeku, ki ne živi iz vere v celem besednem pomenu, osvoboditi se take strastne ljubezni, ako se ji je enkrat vdal... Prešeren je zares velik, občudovanja vreden, slovenski narod sme biti ponosen nanj, toda v nravnem oziru je Prešeren — bodimo odkritosrčni — majhen, zelo majhen, nravna slabost preveva in vlada velik del njegovih pesmi; kdor bi tega ne priznal, on bi ne bil več čestilec, nego malikovalec Prešernov; kdor bi Prešernovo nravno slabost javno tajil, on bi se tudi pregrešil na slovenskem narodu...⁵⁴

Drugim se zdi Prešernova ljubezen »čista«. Če ni tu nekaj dvoumja! Izraza »nenravno« in »nečisto« se namreč časih ne krijeta. Vse, kar je nenravno, je pred Bogom tudi »nečisto«. Časih se pa imenuje samo tista ljubezen nečista, ki gre neredno za nižjim želenjem spolnega nagona. V tem zmislu Prešernove ljubezni, kakor se izraža v »Poezijah«, ne bi imenovali nečiste. V »Poezijah« je izrazil Prešeren hrepenenje po Juliji in nje ljubezni, ki bi ga, kakor je upal, v življenju osrečila, svoj up in strah, in svoj brezup. To je »želeča« ljubezen, ki ni da bi morala biti nizka poželjivost.

Vse drugo vprašanje pa je, kako taka poezija vpliva na druge. Kdor ni zmožen umotvorov čisto umetniško uživati, na takega ljubezenske pesmi vplivajo vedno tudi s svojo »spolnostjo«. Nihče drugi kakor moderni F. W. Foerster pravi nekje, da je naša estetična sodba neredko spolno pobarvana.⁵⁵ O lepoti in umetnosti se govori, v resnici pa morda tisti mik ni toliko mik lepote kakor čutnosti in spolnosti. Ta globoko psihološka opomba velja tudi za ljubavno poezijo. Lahko rečemo, da je za one, ki še niso dozoreli in utrjeni, ljubavna poezija vedno bolj ali manj »pohujšljiva«. V spolni ljubezni je vedno tudi nekaj animaličnosti, ki jo je treba premagovati, da se ne pojavi kot poželjivost. Zato prežive predstave spolne ljubezni bude tudi tisto animaličnost in tako nete strast spolnega nagona. Zveza med predstavami spolne ljubezni in med spolnim nagonom je psihologična in fiziologična. Ljubezenska poezija deluje seveda, če ni nečista, le bolj posredno in počasi. Provroča neko sanjavo, nemirno hrepenenje, razneženost srca, počasi, počasi se pa v tej razneženosti začne pojavljati neredna spolnost, ki se ji um, omamljen, manj upira in srce manj brani. To je zlo poezije, ki opeva samo varljive čare čutne ljubezni. Prav more to zlo presoditi le tisti, kdor gleda strašno razdejanje src, ki ga provvroča

⁵³ R. K., III. (1891), 376. Drugi razlogi se tičejo njune ljubezni v življenju in ne spadajo sem.

⁵⁴ O. c. 377—8.

⁵⁵ »Wir wissen gar nicht, wie sehr unser sexuelles Urteil unsere ästhetische Schätzung bevormundet.« Govori o »kultu telesne lepote«. Lebensführung. Von Fr. W. Foerster. Neue Ausgabe (Berlin 1914), 185.

spolna strast. Sv. Alfonz — ta veliki poznavavec človeških src in zmeren moralist — pravi, da se po njegovem mnenju pogubi, kdorkoli se pogubi, radi nje ali vsaj ne brez nje.⁵⁶ Zato se ni čuditi, da so pedagogi v tej stvari rajši strožji kot pa preveč popustljivi.

Dr. Mahnič je o Prešernovi ljubavni poeziji to-le rekel: »Kdor hoče brati Prešerna, bodi že skušen, da pozna življenje in ljubezen pravo in pregrešno v vseh posledicah... mladina pa pusti Prešerna!« In zopet drugje: »Bero naj ga odraseni, pametni, trezni mladenči ali rečem bolje možje... a tudi ti naj previdno ločijo vsebino od oblike!« Zakaj Prešeren se s svojo očarljivo poezijo »polasti čutov, omami duha, vname kri«.⁵⁷

Vrnimo se zopet k Jeranu!

Tudi Jeran je bil, kakor pozneje Mahnič, te misli, da je Prešernova ljubezen nenravna. Nanj so vplivale bolj ali manj še dejanske razmere Prešernovega življenja. Mi ločimo ljubezen do Julije od mračnega razmerja do Jelovškove, tedaj je pa nemoralnost tega razmerja metala sence tudi na ljubezen do Julije.

Poleg tega je imel Jeran vedno v vseh svojih sodbah predvsem mladino pred očmi. To je z umetniškega stališča enostransko, a ko vemo, da je bilo tako, moramo tudi njegove besede po tem soditi. V pismu na Vraza je svoje stališče tako določno označil: »Vaših (krasnih) izdelkov si jez ne prederznem (mladosti) v roke dati ne zavolj Boga, ne zavolj bližnjega: zavolj Boga ne, ker je prepovedano koga pohujšati, zavolj bližnjega ne, ker imam preveč rad naše ljube mlade Slovence, kakor da bi jih kaj taciga hotel učiti, kar je v Vaših 'O ponoči', 'Célov' in v nekterih družih pesmicah.« S tega predvsem mladinskega stališča je presojal tudi Prešernovo ljubavno poezijo in druge ljubavne pesmi.

Dejali smo, da je to stališče enostransko. Toda je zelo umljivo, če vpoštevamo tedanje razmere. Še dandanes se vrši ločitev slovstva za dorasle in za doraščajočo mladino le s težavami, kako je moralo biti šele tedaj, ko slovenske inteligence razen duhovščine domalega še bilo ni! Silno značilno je n. pr., kar piše Grafenauer o Janežičevem »Cvetju iz domačih in tujih logov«: »Tudi Cvetje je moralo prenehati nazadnje radi pomanjkanja naročnikov. Dijaki in bogoslovci so bili glavni odjemavci...« V opombi pa citira »Novice«: »Ko so preteklo leto 1867 ljubljanski gimnazijalci in bogoslovci po čez jemali 100 zvezkov Cvetja, bila je vsa ostala Ljubljana naročena samo na 27 iztisov!«⁵⁸

Jeranova misel o Prešernovi ljubezni, pa ta psihološka zveza »slovensko slovstvo — slovenska mladina« nam zadoščuje, da umevamo Jerana, brez vsakega janzenizma. Glede izražanja je treba le še na umu imeti, da je Jeranov jezik poseben, lahko rečemo, dostikrat

⁵⁶ S. Alph., I. 3., n. 413. Citira A. Lehmkühl S. J., *Theologia moralis*, I⁸, 512.

⁵⁷ Dvanajst večerov (1887), 155, 176.

⁵⁸ Zgodovina nov. slov. slovstva, II., 71 in 72².

nekako čudno trd (po srcu tako rahločuten, je Jeran do konca ohranil nekaj tiste grčave samorastlosti iz domačega pogorja).

Za klasičen dokaz Jeranovega janzenističnega naziranja se navaja sedaj pesem »Komu«. Najprej treba pripomniti, da v pesmi ni nikjer imenovan Prešeren. Da je Jeran mislil na Prešerna, se kajpada spozna iz zmisla, pa iz tedanje literarne pravde, komu gre prvenstvo, Koseskemu ali Prešernu. Če je ljubezen, ki jo je opeval Prešeren, Jeran obsojal, je čisto jasno, da bi po njegovem mnenju angel ne prisodil venca Prešernu, ampak pesniku, ki je opeval »božjo čast«. V pesmi »Komu« ne gre za rzsodbo kake ljubljanske umetniške »jury«, temveč za sodbo »pred božjim tronam«. Izraza »sovski krič« nihče drugi ne bi zapisal, a zmisel je z Jeranovega stališča pravi: Če ljubezen, ki jo je Prešeren opeval, ni nravna, tedaj so tiste ljubavne pesmi »pred božjim tronam« prazne, kakor je prazen v primeri s slavčjim petjem »sovski krič«. Tu ne pomaža nobeno zgražanje ob trdini izraza. »Pred božjim tronam« vsa lepota forme ne more zakriti nenravnosti v teženju!

Prav tako sta izraza »pohotni zdeh« in »spev naslije« (poželjivosti) nelepa in prehuda. A če se spomnimo tiste dvojne relativnosti — odvisnosti Jeranove sodbe od realnega življenja, zlasti pa ozira na mladino, ki ji ljubavna poezija s svojo čutno snovnostjo budi od Adama podedovano »naslijo« in »pohotni zdeh«, tedaj bomo tudi tem in podobnim izrazom dobili pravi in pravični pomen, ni treba, da bi ga hodili k janzenistom iskat.⁵⁹

Da Jeran tudi tu ni odvisen od janzenistov, vidimo zopet iz Stapfa. Jeran je odvisen od Stapfa, kakor Stapf od Sailerja. Povsod se ponavljajo iste misli, le izraz je pri Sailerju lepši in tenkočutnejši kot pri Jeranu.

Jeran: »Mesni ljudje ... nesnažno ljubljevanje ... tako prikupljivo in mikavno popisujejo ... in s tem sejejo strup, kateri mlade sadice osmoudeje ... Gorje mladenču, kadar mu take sanjarije mlado glavo prenapolnijo! ... In če so take reči bolj tenko spredene, bolj globoko serce ranijo ... Torej so tenke počutnice velikrat nevarniši kot debele kvante.«⁶⁰

Stapf: »Estetična čustva duha kar najprijetneje poživljajo, a so tudi odlika za človeka, ki v vsem lepem zre večno lepoto in je med vsemi bitji na zemlji edini zmožen teh občutkov ... Ker je pa v njih dvojna plat, je mogoče, da se laskajo skoraj le nižjim čutom, odtod nevarnost za nravnost.« Zato treba obsoditi poezijo, ki »poveličuje animalično nagnjenje enega spola do drugega kot najlepšo ljubezen in najvišje blaženstvo«. Kaj čuda, »če mladina, že itak nagnjena k tej strasti, še bolj po tem hlepi?« Branje takih pesmi goji tisto ljubezni-

⁵⁹ Izraz »berklarija« pa sploh nima nravnega značila, ampak pomeni v poljanskem pogorju (Jeranovi domovini) le to, kar nemški »Plunder«, nepotrebna navlaka. Za mnogo ljubavnih pesmi (zlasti med narodnim blagom) je ta izraz z umetniškega stališča tudi docela upravičen. Drugače je seveda včasih s folklorističnega stališča.

⁶⁰ Danica, 1855, 48; 1858, 136.

čanje, ki »srce omehkuži, domišljijo in animalični nagon razvname, tako da se je bati prej ali slej najhujšega«. In »čim finejša so taka umetniška dela, ki so zoper nprav (ali religijo), tem več navadno škodujejo«. ⁶¹

Sailer govori o branju ljubavnih romanov in pravi: »Romani, z malimi izjemami, širijo kugo pretirane čuvstvenosti (Empfindelei); varajo z ideali ljudi, ki jih na zemlji ni, s sanjami lepote, ki je le v glavi pesnikov, s prizori veselja, ki so najmanj tam, kjer se navadno iščejo; slikajo kratko slò in si lažno izmišljujejo muke, molče pa o trpljenju, mukah in slabostih, ki nikdar ni brez njih. Navdušujejo za svet, ki ga ni, a delajo človeka nerabnega za svet, ki je. Bude nagone, katerih probujo je določila modrejša narava za poznejši čas; bude jih prezgodaj, ko duh še ni dosti močan, da bi jih vladal... tako da se časih užge v žilah ogenj, ki žge in žge, dokler ne razdene vse življenjske moči.« Branje takih romanov je za mladino »strup«. Človek je »breznogonov« in gorje mu, če jih »ne vodi pamet v strahu božjem«! ⁶² Zlasti v »cvetočih letih« se vzbudi v človeku »potreba ljubiti in ljubljen biti, ki vabi z nepoznanim, težko premagljivim mikom«. Ta mik je »očarljiv, zapeljiv, silen«, ki se z domišljijo le draži. Zato je najtežja naloga te dobe obvladovati ta nagon. ⁶³

Brez vsakega umišljenega janzenizma torej lahko psihološko umemo Jeranovo pisavo.

Po tem tudi moremo takoj presoditi tretjo Jeranovo zмотo. Pravijo, da je Jeran »zamenjaval vzgojno in moralno kakovost slovtva« in da sta mu »za mladino dopustno in moralno kongruentna pojma«. Ta očitke se pravzaprav ne veže z drugimi očitki. Če bi bil Jeran res janzenistično učil, da je spolna ljubezen in ljubavna poezija sama na sebi greh, je seveda greh tudi za mladino. V tem slučaju sploh ni mogoče kako zamenjavanje pojmov, saj se vse vprašanje vrti prav okoli spolne ljubezni in ljubavne poezije. Kar je greh, je tudi nemoralno. Ta očitke je logično le mogoče, če se opusti oni očitke o Jeranovem janzenističnem pojmovanju spolnosti. A tudi v tem slučaju ni osnovan. Vprašanje namreč ni, kakšno slovtvo je po Jeranovem mnenju vzgojno primerno ali manj primerno za mladino, ampak vprašanje je čisto določno to: kakšen je vpliv ljubavnega slovtva na mladino? moralen ali nemoralen? Če Jeran pravi, da naj mladina pusti ljubavne pesmi, pravi zato, ker se mu zdi vpliv take poezije na mladino v pravem oziru kvaren, torej taka poezija za mladino zato nedopustna, ker npravno kvarna. Kar je pa za koga npravno kvarno, to je z a n j nenpravno ali nemoralno (metonimija!). Kosi in drozdi s slastjo in brez škode zobljejo »volčje črešnje«, za otroke so pa smrten strup! Tu ni nobene »nejasnosti« in tudi logične napake ni, če se gleda na vprašanje z Jeranovega vidika, to je, z mladinskega stališča. Ta vidik je kajpada le relativno upravičen. Umetnost na splošno ni ne samo

⁶¹ Stapf, Compendium theologiae moralis, II⁵ (1841), 239, 296, 314, 241.

⁶² Sailer, Glückseligkeitslehre. I³ (Grätz, 1819), 152—3, 24, 64.

⁶³ Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, I³ (Grätz, 1818), 134, 272.

za mladino, ne v prvi vrsti mladini namenjena, zato je umetniški vidik vidik s splošnosti, ne pa z mladinskega stališča.

Kar se tiče še rigorizma, ni vsak rigorizem janzenističen. Cerkev je obsodila dva moralna sistema, absolutni tutorizem ali rigorizem in laksizem,⁶⁴ vmes so pa še razni sistemi milejši in strožji, in kar je poglavitno, ob vsakem sistemu so ljudje razne čudi in čuti. Kaj bi mi moderni rekli, če bi brali n. pr. o cerkveni glasbi tako-le modrovanje: »Vsa občutja naše duše imajo posebne, svojske glasove in napeve, po katerih se vsled neke skrivnostne sorodnosti vzbujajo. Toda čutna slà, ki ji ne smemo izročiti duha, ker bi ga omehkužila, me dostikrat vara. Ne spremlja mi namreč duha tako, da bi bila potrpežljivo za njim, ker je le radi njega dobila vstop, ampak izkuša biti pred njim in ga voditi. Tako grešim, ne da bi opazil, a potem opazim. Časih, a samo časih se pa preveč ogibljem te prevare in zopet pogrešim s preveliko strogostjo, da bi najrajši odpravil iz sluha svojega in tudi cerkve vse tiste blagoglasne napeve, ki se v njih prepevajo Davidovi psalmi... Toda ko se spomnim solz, ki so mi zalivale oči ob petju Tvoje Cerkve tedaj, ko sem zopet zadobil vero, in kako me tudi sedaj gane, ne petje, temveč to, kar se poje (če se poje čisto in blagoglasno), spoznavam zopet veliko korist te naprave. Tako omahujem semtertja, bojim se sle in izkušam dobrodejnost. Bolj se pa nagibljem na to (ne da bi hotel izreči nepreklicno sodbo), da odobravam petje v cerkvi: naj se slabotnejši po sladkih mikih sluha dvigajo k pobožnim čuvstvom. Vendar vem, da grešim in kazen zaslužim, kadar me bolj gane petje kot pa, kar se poje... Usmili se me, Gospod... zakaj postal sem sam sebi vprašanje pred Teboj!«

In kdo je tako modroval? Veliki sv. Avguštin.⁶⁵ Tako čutijo svetniki. Ni vsaka rigoroznost zmeta. Seveda za greh ne smemo delati, kar ni, ne od drugih zahtevati, česar dolžni niso, in pa strogi s seboj, z drugimi mili! Jeran je bil v življenju z vsakim mil. Če je pa govoril o pesnikih in pesnih v slovenski javnosti, jih je presojal po njih vplivu. In če se mu je zdelo, da so nevarnost za нравno krepost našega ljudstva, jih je tudi obsodil. Zakaj prepričan je bil in je bral že kot bogoslovec pri Stapfu: »Kaj bi pomagalo poedincem in družbi, ko bi se umetnost dvignila do viška popolnosti, če bi pa bolj in bolj ginili vernost in нравnost?«⁶⁶

Če vse pregledamo, ne moremo ne reči, da bi bil Jeran sodil o naši literaturi pod vplivom janzenistične tradicije, ne, da bi bil sploh načelno krivo sodil. Seveda moramo gledati na tedanjo dobo s »historične perspektive«, ne pa je presojati s stališča današnje umetniške kulture. Žalostno bi bilo, če bi ne bilo v 50 letih nobenega napredka!

⁶⁴ Enchiridion nr. 1293 in 1153.

⁶⁵ Confess., X., 33.

⁶⁶ Compendium Theologiae moralis, II.^o (1841), 241.

Kar pravimo o Jeranu, velja tem bolj za druge.

»Zgodovina nov. slov. slovstva« navaja med vzroki, ki so pospeševali pri nas razširjevanje liberalizma in proticerkveno mišljenje, tudi tega, da so duhovniki »nekako sovražno« nastopali »proti posvetni literaturi«.

A pogledjmo nazaj do Prešerna, kdaj so nastopali duhovniki sovražno proti posvetni literaturi? Mislimo, da moremo z vso pravico odločno reči: nikdar! razen če je posvetna literatura isto, kar ljubavna literatura. Kadarkoli se je pojavilo nasprotje, ni bila vzrok posvetna literatura kar taka, temveč le n r a v n i (ali v e r s k o i d e j n i) moment v literaturi: do Stritarja zlasti n r a v n i (poslej vsled Stritarjevega »schopenhauerjanstva« in poznejšega protikršćanstva tudi verski).

V n r a v n e m o z i r u je vedno delalo največ težav vprašanje spolne ljubezni. Ne da bi bili kdaj zoper ljubezenske motive sploh. Taki niti Prešernovi »janzenisti« niso bili. Saj so se »Krstu pri Savici« kar razveselili. »Tokrat,« piše Grafenauer, »so bili celo janzenisti s pesnikom zadovoljni in so bili celo pri volji, da mu odpuste prejšnje njegove grehe.«⁶⁷ Šlo je za erotiko, kjer se opeva čutna spolna ljubezen brez višjega motiva.

Nekaterim se spolna ljubezen, kolikor je sama čutnost, sploh ni zdela vreden predmet lepe umetnosti, češ da mora lepa umetnost človeka dvigati iz nižav v kraljestvo duha. Tako je sodil pozneje n. pr. dr. Mahnič, ki je, vedno odkritosrčen, tudi to odkrito izpovedal: »Spolna ljubezen je zavzemala in zavzema v slovstvu vseh narodov poglavitno mesto. To si lahko razlagamo. V slovstvu se mora odsvitati duševno življenje človeštva; zatoorej morajo dobiti v njem izraz tudi faktorji, ki ono življenje določujejo in gibljejo: mej temi je spolna ljubezen prvi, najsilniši faktor... Od Homerove Iliade do najnovejšega romana ali žaloigre — govori ljubezen prvo besedo.« Toda ljubezen, pravi dalje, ima poleg nižje strani drugo »višo, nebeško, božanstveno«, in naloga poezije je, da »nam osvetuje to stran; na drugo, nižo stran se pa ima le toliko opirati, vkolikor je neobhodno potrebno, da nam je njen jezik razumljiv«... »Kako velik, kako neizmiren je svet, ki ga ljubezen odpira poeziji!« Ljubezen kot sam spolni naгон, zatopljena v samo čutnost, pa ni dostojen predmet lepe umetnosti.⁶⁸

Drugi, ki niso bili filozofi, so pa vedno in vedno poudarjali eno, kar je najbolj preprosto, namreč, naj umetnost hodi po svojih potih, koder hoče — »toliko je to polje, kolikor velik je svet« (Jeran)⁶⁹ — samo taka naj bo, da ne bo delala n r a v n e k v a r i. Seveda so gledali nekateri predvsem na mladino, nekateri pa morda tudi niso umetnosti dosti doumevali in presojali literarna dela preveč snovno. A pomisliti je, da so bile posebne dejanske razmere. Če je segala po slovstvu predvsem mladina ali če je velika večina literarna dela takisto

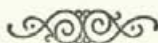
⁶⁷ Zg. n. sl., I., 129.

⁶⁸ R. K., III. (1891), 57—9.

⁶⁹ Danica, XIV. (1861), 4.

snovno presojala, tedaj so bile te sodbe dejansko vendarle relativno prave: z zgolj umetniškega stališča morda enostranske ali celo krive, s kulturno-nravnega stališča pa prave. Kakor je bil vpliv na mladino ali na veliko večino radi njih snovnega pojmovanja umetnosti res slab, tako ga je kritika za slabega označila. Kakor ni vse za mladino, kar je za odrasle, tako imajo tudi narodi svoje dobe: ni vse za vsako dobo. Kakor raste izobrazba sploh, tako tudi umetniška izobrazba. Ko se povsod poudarja evolucija, zakaj je ne bi umevali v kulturni zgodovini, kjer je tako resnična? Seveda se tako kakemu umetniku lahko kdaj tudi krivica zgodi. Toda kolikokrat se godi v zgodovini krivica velikim možem, ki kažejo človeštvu nova pota! Dostikrat taki možje prehitujejo sodobnike in tako ni čuda, da jih sodobniki ne umejo. Naj potrpe, prišel bode tudi njih čas, ko jih bo hvaležno človeštvo spoznalo in priznalo! Ali ni tudi še danes tako? Moderne glasbe, modernega slikarstva in tako tudi modernega leposlovja še večina ne ume. Če ima ta moderna umetnost kaj večnostnega v sebi — in kdo bi dvomil o tem, ko gleda resno prizadevanje resnih mož? — bo prišel tudi čas, ko bo to splošno spoznano in priznано. Vendar naj se pa ne misli, da je zakrivilo neumevanje umetnosti kdove koliko takih sodb! Kajkrat se skrivajo za umetnike ljudje, ki hočejo javnosti vsiliti misel, da je vsako omledno ali v najnovejši dobi tudi prešušno ljubovanje v kakem listu opisano že umetnost. Kakor da je po spolnosti provzročena iluzija estetične lepote res že estetična lepota! Ko pa kdo nastopi proti taki, umetniškemu in nravnemu čutu nasprotujoči zlorabi lepega imena lepe umetnosti, tedaj ga razvpijejo za sovražnika umetnosti. Zgodovina naše umetnosti priča, da tudi prave umetnike lahko kdaj zvodi v varljivi videz lepote zakrivajoča se spolnost. Izrazit zgled je podal še prav najnovejši čas! Kar pa velja za umetnost sploh, to tudi za literaturo.

Zoper posvetno literaturo torej duhovniki nikdar niso bili in po svojih načelih o naravi in nadnaravi biti ne morejo. Eno je pa kakor nepremakljiva dogma njih kulturnega pojmovanja: ves kulturni razvoj človeštva se mora vršiti *sub specie aeterni*, to je: nič proti Bogu in božjemu zakonu, a tem boljše za človeštvo, čim bolj v smeri k Bogu!



Iz poljske književnosti.¹

Dr. Fr. Grivec.

Glavna poljska katoliška revija »Przeгляд Powszechny« že nad 30 let vrši visoko kulturno nalogo med Poljaki. Po svoji smeri in zunanji uredbi je nekoliko podobna nemški reviji »Stimmen aus Maria Laach« (sedaj »Stimmen der Zeit«). Tako poljsko kakor nemško revijo izdajajo jezuiti, obe imata za svoj glavni namen, s katoliškega stališča obravnavati aktualna vprašanja ter direktno in indirektno braniti katoliško vero in katoliško misel. A poljska revija se od nemške v marsičem sebi v korist razlikuje. »Przeгляд Powszechny« je zares splošni pregled, kakor izraža njegov naslov. Ozira se na vsa kulturna vprašanja, razpravlja o znanosti in umetnosti, pozorno spremlja vse pojave poljskega kulturnega življenja, a ohranja tudi stik s kulturo drugih narodov. Kakor je splošen po svoji vsebini, tako tudi po krogu svojih sotrudnikov. Urednik in glavni sotrudniki so sicer redovniki družbe Jezusove, a njim se složno pridružujejo svetni duhovniki in lajiki; med sotrudniki srečujemo imena odličnih poljskih pisateljev, gimnazijskih in vseučiliških profesorjev. Težko bi pri kakem drugem narodu našli revijo, v kateri bi se tako lepo razodevala sloga med krščanskimi kulturnimi delavci, edinstvo med Cerkvijo in svetnim razumništvom.

»Przeгляд Powszechny« ima svoje slavne tradicije. Svojo sedanjo smer si je utrdil in svojo sedanjo višino je dosegel pod uredništvom Maryana Morawskega, odličnega poljskega filozofa in apologeta svetovne slave. V njem je M. Morawski objavil svoje »Wieczore nad Lemanem«, ki so zbudili pozornost vseh večjih kulturnih narodov. M. Morawski je kot urednik v program svojega lista zapisal besede: »Poleg domovine še posebno želimo naše čitatelje seznaniti s slovanskimi narodi, s katerimi nas veže pokoljenje, jezik, sosodstvo, večkrat tudi zgodovina in politični interes, in o katerih se pri nas tako malo vé in malo misli, gotovo manj kakor drugi narodi o nas vedo in mislijo.« To točko svojega programa je »Przeгляд« vedno izvrševal. V njem so izšle J. Badenijeve (S. I.) črtice o Slovencih in Hrvatih (1891); zadnja leta je »Przeгляд« prijateljsko poročal o našem kulturnem delu in o naši organizaciji.

Svetovna vojska je občutno zadela poljsko revijo. Leta 1914. je morala sredi leta prenehati (izšlo je samo osem snopičev); šele ob novem letu 1916 je zopet začela izhajati. Število sotrudnikov se je znatno skrčilo; več stalnih sotrudnikov se nahaja v ruskem ujetništvu.

Pred menoj so letniki 1914, 1916 in 1917. V letniku 1914 nahajamo naslednje zanimivejše članke. L. Lipke S. I.: Euckenova filozofija življenja; A. Mazanowski (gimnazijski profesor, priznan poljski literarni zgodovinar); Mlada Poljska v dramih, povesti in literarni kritiki; F. Hortynski S. I.: Početek življenja na zemlji; W. Nawratil: Prelom

¹ Przeгляд Powszechny 1914—1917.

v duši mladega francoskega pokoljenja; L. Caro: Etika v javnem življenju; J. Talko-Hryniewicz: O človeku na poljskih tleh; J. Michalak: Bistvo in vrste filozofičnih sistemov.

Velike apologetične in filozofične vrednosti so zlasti članki P. F. Klimkeja S. I., ki je že več let stalni sotrudnik »Przeglada«. Klimke si je s svojo nemško knjigo »Der Monismus« in z drugimi nemškimi razpravami pridobil svetovni ugled, a svojo literarno pot je nastopil v naši poljski reviji, kateri je še vedno ostal zvest. Leta 1914. je tukaj objavil dva članka, namreč »Etično-verska gesla monizma« ter »Religija in spoznavanje«. Prvi članek razpravlja o vprašanju, o katerem se je že pri nas večkrat pisalo (v »Času« in v Ušeničnikovi »Knjigi o življenju«). Članek »Religija in spoznavanje« pa jako globoko in izvirno dokazuje, da mora imeti religija trdno umsko podlago. Moderna filozofija taji objektivnost našega spoznavanja in trdi, da ne moremo spoznati nič nadčutnega (agnosticizem). A vsak normalen človek psihično dejstvo in psihične čine same na sebi dobro loči od vsebine pojmov. V vsaki misli, v vsakem pojmu napravimo korak iz psihologije v metafiziko. Zato tudi tajitev nadčutnega spoznavanja obsega vse polno trditev, ki presegajo izkustvo in posegajo v metafiziko. Kakor v vseh strokah, tako je tudi v verstvu spoznavanje nujno potrebna podlaga; čim bolj kdo pozna svojo stroko, tem bolje jo izvršuje, čim globlje je versko spoznanje, tem več je verskega življenja. Moderno človeštvo je zato tako zabredlo v nevero, ker verska izobrazba ni napredovala vzporedno z napredkom na drugih poljih.

V letniku 1914 je podobno kakor v prejšnjih letih zastopano tudi leposlovje z izvirnimi pesmimi in s kratkimi črticami (K. S. Zaleska, A. Stodor, M. Czeska). H. Sienkiewicz je objavil (št. 1.) kratko zgodovinsko sliko iz klasične grške zgodovine; s toplim čuvstvom riše ljubezen Mesencev (Mesina-Mesena) do njih siromašne domovine ter s tem zgledom opominja svoje rojake, naj nikoli ne pozabijo svoje domovine.

Leta 1914. je uredništvo razpisalo anketo o poljsko-rusinskem vprašanju. Svetovna vojska je razmerje tako izpremenila, da objavljanje raznih odgovorov na to vprašanje nima pravega pomena. Zato je objavljen (1916, št. 1., str. 97—102) samo glas metropolita A. Šepćkega, ki trdi, da je rešitev tega vprašanja odvisna od krščanskega pojmovanja in izvajanja patriotizma ter od mednarodne pravičnosti.

Neumorno delavni in spretni literarni historik in kritik A. Mazanowski pozorno spremlja vse pojave na poljskem leposlovnem polju. Tudi najnovejših vojnih pesni ni prezrl. V vrstah »Poljskih legij« se je zložila dolga vrsta vojnih in domoljubnih pesni. Med njimi se nahajajo pesni, ki niso brez umetniške vrednosti; značilno pa je, da »Poljske legije« niso ustvarile moderne narodne himne, kakor so jih ustvarjali prejšnji poljski boji za domovino. M. se čudi, zakaj je v novih vojnih pesnih toliko otožnosti; zakaj ni več optimizma, zmagoslavja in navdušenja. Nad vse lirične pesni pa ceni vojne spise škofa Bandurskega, zlasti zbirki »K svobodi« (Ku wolności) in »Litania naroda poljskega« (št. 1, str. 35—59). — Mazanowski je v letniku 1916 na-

pisal še tri literarne razprave. V razpravi »Povest nekdanj in danes« (št. 5., str. 189—197) primerja (nekoliko prepovršno) domoljubno pripovedno slovstvo Kraszewskega, Czajkowskega, Sienkiewicza in dr. z najmodernejšim pripovedništvom, katerega tipični zastopnik je Przybyszewski, oboževalec Nietzschejeve filozofije; prejšnje pripovedništvo je vršilo važno domoljubno delo, bilo je navdušujoče, polno dejanja in idej, Przybyszewski pa zametuje dejanje ter goji le psihološko analizo, prezira domovinsko ljubezen in slavi spolnost. — »Problem ljubezni in zakona v najnovšem poljskem pripovednem slovstvu« (št. 12., str. 293—307) ne nudi vesele slike. V najnovšem slovstvu se šopiri »svobodna ljubezen« brez verskih in moralnih vezi. — »Svobodna galerija poljskih pripovednic« (št. 6./7., str. 314—331; 67—74) ocenja vse važnejše novejšje poljske pisateljice, med katerimi je znatno število zastopnic pretirane in bolestne poltenosti. — Po zaslugi A. Mazanowskega, ki že skoraj dvajset let v »Przegl. Pow.« objavlja svoje literarne razprave in ocene o vseh pojavih na poljskem leposlovnem polju, je ta revija zanesljiv in prijazen vodnik v poljskem leposlovju; težko bi kje drugje dobili tako zanimiv in vsestranski pregled o novejšem poljskem slovstvu.

Vrsta člankov pod naslovom »Modernizem v poljski knjigi« (pet člankov) nas seznanja z modernističnimi nazori nam dobro znanega prof. M. Zdziechowskega, ki v knjigi »Pessimizm, romantizm a podstawy chrześcijaństwa« (2 zv., Krakov, 1915) zastopa popolnoma modernistično stališče (v IV. delu pod naslovom »Nove struje katoliške misli«). Zdziechowski se je že pred dobrimi desetimi leti nagibal k modernizmu. V svoji novi knjigi pa se razodeva kot pravcati modernist v vseh važnejših apologetičnih vprašanjih. Človek se mora čuditi, kako se je mogel pisatelj brez bogoslovne izobrazbe tako podrobno seznaniti z modernizmom ter se tako globoko in trdovratno zariči v modernistične zmote.

Druge članke hočem le na kratko omeniti. L. Lepszy: Voditelj novodobne poljske umetniške misli. (V spomin slikarju in kritiku St. Witkiewiczu, † 1915.) Dr. K. Krotoski (»Naša mladina in velika vojska«; št. 3.) vnema poljsko mladino za krščanski in domoljubni idealizem, požrtvovalnost in značajnost. F. Hortyński S. I. razpravlja o vplivu znanosti na vojsko in nasprotno (št. 3./4.). L. Lipke S. I. obširno razpravlja o idejah, ki jih sv. Avguštin razvija v knjigah »De civitate Dei« (št. 1.—5.). St. Adamski: »Verski pečat domovinske ljubezni«. Dr. M. Straszewski: »Etika in politika«. M. Kuznowicz S. I. dokazuje, da je varstvo in vzgoja mladine najvažnejša naloga za bodočnost (št. 5./6.). Prof. J. Kallenbach: »Anhelli« (Slowacki) i »Ostatni« (Krajski). Dr. St. Zegarlini: Postanek verskih nazorov in obredov (proti knjigi B. Malinowskega, Wierzenia pierwotne [Krakov, 1915], ki zastopa evolucijo na podlagi totemizma). St. Adamski S. I.: Kaj je papež za svet. E. Matzel S. I.: Benedikt XV. in svetovna vojska; Novo stališče v rimskem vprašanju. Dr. Grabowski: Svetozar Hurban Vajansky. J. Urban S. I.: Za enotno organizacijo Cerkve v poljskih pokrajinah. O člankih prof. A. Krzyżanowskega poročam na drugem

mestu; tukaj omenjam, da ta odlični sociolog redno priobčuje »Ekonomično kroniko« v skoraj vsakem snopiču »Przeegl. Pow.«.

Urednik J. Pawelski S. I. je zares spreten organizator, ki okoli svoje revije zbira najboljše poljske pisatelje. A tudi sam je zelo duhovit in delaven pisatelj. Nekdaj, še pod uredništvom M. Morawskega, je pisal zlasti članke o poljski in svetovni literaturi; razodeval je fin čut za umetnost. Sedaj pa kot glavni urednik piše uvodne članke o vseh važnejših pojavih in dogodkih v poljskem narodnem, političnem in kulturnem življenju. Njegovi članki v letniku 1916 razpravljajo o važnosti katoliške vere za Poljsko, o potrebi narodne edinosti, o podlagi trajnega miru, o poljski Sfingi, o problemu nove Avstrije, o proglasitvi neodvisne Poljske. Ni ga skoraj važnejšega vprašanja, nasproti kateremu ne bi zavzel svojega stališča. Njegov nastop je takten in previden.

Ob koncu vsake številke so poročila in ocene poljske in inozemske leposlovne in znanstvene literature ter pregledna poročila o cerkvenem življenju, o socialnem, ekonomičnem in političnem gibanju.

Brez pretiravanja se lahko reče, da je »Przeegląd Powszechny« po svoji vsestranosti in zanimivi stvarnosti najboljša poljska revija ter ena najboljših svetovnih revij. Izhaja v Krakovu kot mesečnik po približno 160 strani (med vojsko se je obseg nekoliko skrčil); tri številke tvorijo skupno en zvezek (tom). Naslov uredništva in upravnštva: Krakov, Ulica Kopernika 26. Cena 30 K (prej 20 K).





OBZORNIK.

VERSTVO IN KULTURA.

Delo »svobodne šole«.

Nasprotniki krščanstva se resno pripravljajo za čas po vojski. To nam kaže v »Arbeiterzeitung« (9. januarja 1917) priobčeno poročilo o občnem zboru »Svobodne šole«, ki se je vršil 6. in 7. januarja tega leta na Dunaju.

Občnega zbora se je udeležilo 188 odposlancev krajevnih skupin z Dunaja in iz nemških dežel avstrijske države. Znani svobodomislec in društveni predsednik pl. Hock, ki se toliko trudi tudi za civilni zakon, razporoko in sežiganje mrličev, je označil leto 1916. za leto »vzleta« svobodne šole. Vnovič je opozoril na nujno potrebo, da se prostomislec vsestransko pripravijo na velike naloge, ki jih čakajo po vojski.

Zelo jasen pogled v delovanje »svobodne šole« je podal društveni tajnik Pavel Speiser. Kljub zelo neugodnim razmeram, pravi, je narastlo število udov v letu 1916. za 5857. Društvo je v preteklem letu delovalo ponajveč na Dunaju. Tu so bile v vseh dunajskih okrajih seje in posveti zaupnikov. Temu vnetemu delovanju se mora društvo zahvaliti, da je samo na Dunaju pristopilo društvu 4000 novih članov.

»Svobodna šola« je priredila navzlic omejeni prostosti 107 zborovanj. Od 250 krajevnih skupin jih je kljub vojni zelo vneto in uspešno delovalo 73. Prihodnje društveno

leto bo obrnilo društvo svojo pozornost predvsem na deželo.

Tudi ženstvo se vedno bolj navdušuje za »svobodno šolo«. Dosedaj šteje že 2175 članic.

Veliko vlogo igra v društvu svobodne šole kolportaža. V preteklem letu se je razdelilo 300.000 koledarjev, nekaj nad 60.000 šolskih vzporedov in mnogo manjših letakov. »Svobodna šola« je v l. 1916. tudi posredovala v več pravnih slučajih, tičočih se posebno verskih vaj, brezverstva in drugih.

Med člani »svobodne šole« je 42 meščanskih in socialdemokratskih poslancev, mnogo županov in občinskih svetovalcev. Razen tega podpirajo »svobodno šolo« razna društva.

Iz poročila društvenega blagajnika dr. Emila Postelberga povzemamo, da je izdalo društvo v letu 1916. samo za agitacijske namene, za letake in koledarje skoraj 70.000 K.

Vse kaže, kako resno se nasprotniki krščanstva pripravljajo na kulturni boj. Krščanstvu malo prijazne razmere, ki jih vojska vedno bolj odkriva, a ki se bodo v vseh posledicah pokazale šele po vojski, zelo dobro presojujejo. Z vso silo se hočejo polastiti šole in ž njo mladine. Mladina je pa še skoraj edino, kar nam ostane po vojski. Zato je boj za šolo, boj za bodočnost. Ali se mi zavedamo vse resnobe »čakovnih znamenj«?

P. Marijofil Holeček.

Krščanska askeza v luči protestantizma.

Med nekatoličani, zlasti med protestanti je še vedno sila nevednosti in predsodkov o katoliškem verstvu. Seveda, saj je še vedno načelo, da katoliških del ne bero — catholica sunt, non leguntur! — rajši zajemajo iz virov, ki so a priori proti vsemu katoliškemu bistvu. Le redki so možje z znanstveno, objektivno sodbo.

Nov dokaz za to staro resnico je podal berlinski zdravnik Karel Ludovik Schleich v svojem novem delu: »Vom Schaltwerk der Gedanken. Neue Einsichten und Betrachtungen über die Seele« (Berlin, 1916).

Asketično vzgojo na podlagi duhovnih vaj (Exercitia spiritualia) sv. Ignacija Lojolskega primerja Schleich s pruskim vojaškim »drilom«.

Ignacijevu metodo Schleich tako opisuje (str. 142—151): Ignacij se je zaprl z učencem, ki ga je hotel asketično vzgojiti, v kako temno sobo, popolnoma ločeno od sveta. Tu je predstavil njegovi duši kako mikavno sliko, n. pr.: Kristusa na križu, časih preblazeno Devico Marijo, časih pa tudi kaj posvetnega, n. pr. žensko, v »Evini« obleki, s posebnim ozirom na spolnost. To sliko je skušal Ignacij natančneje izpopolniti z raznimi vprašanji, dotikajočih se tudi najmanjših strani in potez tiste slike. Tako se je slika gojencu živo in globoko vtisnila v dušo. Gojenec se je takorekoč »vživil« vanjo, da so mu bili pridobljeni vtisi neprestano v mislih.

To je bil prvi del asketične vzgoje. Drugi del: Sedaj je Ignacij gojencu najstrože ukazal, da ne sme

tekem 24 ur niti za hip dovoliti domišljiji, da bi se le količkaj bavila s tistimi vtisi. Če se je gojencu to ponesrečilo, se je moral takoj — brezpogojno — podnevi ali ponoči — Ignaciju obtožiti in Ignacij je kaznoval vsako tako nepokorščino duha s strogim postom, bičanjem ali drugo pokoro. Vajo je pa moral iznova začeti.

Ta asketična metoda, pravi K. L. Schleich, je dala svetu može, ki so s svojim vplivom premagali svet, ki so imeli vedno v oblasti svojo domišljijo, svoja čuvstva in nagnjenja, može, ki so še dandanes svetu vzor najlepše zmage, »zmage duha nad telesom«.

A kaj je ta metoda? To, pravi, je metodična vzgoja naravnih moči in zmožnosti naše duše, stroga vojaška vaja domišljije, uma in volje.

To metodo Schleich tudi toplo priporoča sedanjemu človeškemu rodu. S takim vojaškim vežbanjem, misli, da se bo odpravilo mnogo telesnega in duševnega zla; ljudje se bodo znali zatajevati, začeli bodo krepostno živeti, torej vse to, česar tako pogrešamo v današnji človeški družbi. S to metodično, vojaško vzgojo duha postane človek neomejen gospod samega sebe, ki bo imel vedno vsa svoja čuvstva v popolni oblasti.

Schleich se seveda hudo moti.

Najprej bo s predstavljanjem ne spodobno oblečenih ali nagih žensk svoje gojence čudno »vzgojil«. O tem bi ga izkušnja kmalu prepričala. Schleich slabo pozna človeško srce, če mu hodijo na um take metode!

Potem je pa tudi usodna zmota, da že samo vežbanje volje vzgaja krščanske može. Gotovo so »Exercitia spiritualia« sv. Ignacija tudi globoko psihološko zasnovana in

porablja tudi naravna sredstva za vzgojo volje, toda sama naravna moč volje še davno ni krščanska krepost. Schleich bi vzgajal s svojo zgolj naturalistično metodo, če bi sploh kaj vzgajal, ljudi ošabne samozavesti in sebičnega napuha, ki ne bi hodili po potih krščanske popolnosti, ampak po potih krivic in greha.

Krščanska askeza sloni vsa na dogmi o milosti. Brez vere v Boga in brez zaupanja v božjo pomoč se

ne loti krščanski asket nobene vzgoje, ker vé, da brez sredstev milosti prave, notranje, srčne vzgoje ni. Krščanska askeza preмага najprej zlob v človeku, tega pa sama brez moči od zgoraj ne more. Potem ko človeško srce očisti, mu dá novih nagibov iz višjih sfer in novih moči iz božjih vrelcev. Le tako, s sodelovanjem narave in nadnarave, se vzgaja krščanski heroizem.

P. Marijofil Holeček.

FILOZOFIJA.

Iz češke filozofije.

Češko svobodomiseltvo in naprednjaštvo je v tesni zvezi s češko znanostjo, zlasti s filozofijo. Praški vseučiliški profesorji filozofije, Masaryk (Čas 1915, str. 251—259 in 306—324), Drtina (Čas 1916, 47 do 50), Čada, Krejčí, so radi posegali v javno življenje ter so svobodomiselnim organizacijam dajali načelno in znanstveno podlago. Značilno je, da edini češki filozofični časopis »Česká Mysl«, glasilo filozofičnega društva (Filosofická Jednota), izhaja v zalogi pedagoškega društva »Dědictví Komenského« in da glasilo pedagoškega društva (Pedagogické Rozhledy) ureja vseučiliški profesor Drtina. Češka svobodomiselná filozofija je torej združena z organizacijo ljudskošolskih učiteljev in srednješolskih profesorjev. Odtod tako velik vpliv češke svobodomiselné znanosti.

Zastopniki krščanske misli in krščanske filozofije se ne morejo meriti z organiziranim in živahnim delovanjem nasprotnega tabora. Eden najživahnejših zastopnikov krščanske filozofije je dr. J. o. s.

K r a t o c h v i l. Filozofične študije je pričel na gregorijanski univerzi v Rimu ter tam dosegel doktorat filozofije; potem se je odločil za svetni profesorski poklic, dovršil študije na filozofični fakulteti v Pragi in postal profesor na realni gimnaziji v Příboru na Moravskem. Po svoji živahni delavnosti in podjetnosti uspešno tekmuje s praškimi vseučiliškimi profesorji. Kakor je Drtina postal voditelj svobodomiselné pedagoške organizacije, tako je Kratochvil ustanovitelj in duša krščanske pedagoške organizacije. Kot mlad, vnet profesor je prevzel uredništvo krščanske pedagoške revije »Vychovatelské Listy«; med krščansko mislečim učitelstvom vseh stopenj je zanetil zanimanje za načelna kulturna vprašanja ter zbudil zmisel za kulturno organizacijo. Po njegovem prizadevanju se je leta 1914. ustanovila »Pedagoška akademija«, ki bo središče pedagoške organizacije. Ta akademija bo ustanovila veliko pedagoško znanstveno knjižnico, prirejala bo pedagoško-filozofične kurze, izdajala knjige in časopise. V svojo založbo je spre-

jela »Vychovatelské Listy« in začela izdajati knjižnico »Knihovna Pedagogické akademie«, zbirko filozofičnih in vzgojnih knjig. Ko se je pod vplivom svetovne vojske pri vseh narodih začelo govoriti o koncentraciji, je Kratochvil predlagal koncentracijo češkega kulturnega dela, zvezo znanstvenih organizacij. V septembru 1916 so se v Pragi zbrali zastopniki katoliških kulturnih organizacij ter sklenili, da bo znanstveni odbor praške »Krestanské akademije« vodil češko literarno-kulturno koncentracijo.

Dr. J. Kratochvil ni samo podjeten organizator, ampak tudi plodovit pisatelj. V enem desetletju je spisal 11 modroslovnih knjig. Najvažnejše so: Záhada Boha ve filosofie antické (gl. Čas 1908, str. 300), Dnešní otázky filosofické (gl. Čas 1909, 282), Věda a vira ve středověké filosofii (Praga 1914), Uvod do filosofie (Olomuc 1912). Njegovo najnovejšo knjigo »O t á z k y a p r o b l é m y« je izdala Pedagogična akademija kot 3. zvezek svoje knjižnice (Olomuc 1916. Str. 156. Cena 2-60 K.)

V tej knjigi je pisatelj zbral svoje važnejše članke iz časopisa »Vychovatelské Listy«. Razvrstil jih je v pet skupin: 1. Življenjski problemi, 2. Novoidealizem, 3. Češki problemi med vojsko, 4. Uvod v psihologijo, 5. Vzgojna vprašanja. Pisatelj sebe prišteva k novoidealistom. Novoidealizem mu je namreč obnovitev in prenovitev aristotelsko-skolastične filozofije; podobno imenuje to filozofijo Willmann (Geschichte des Idealismus), ki ga naš pisatelj zelo ceni in večkrat navaja. S stališča »novoidealizma« razpravlja o »življenjskih« in o filozofičnih vprašanjih. V prvi skupini so zbrani članki: »Problem nesmrtnosti«,

»Problem brezverstva« in »Čas in prostor«. Članek o brezverstvu dokazuje, da ima moderna nevera svojo podlago v teoriji spoznavanja (noetika), namreč v trditvi, da ne moremo spoznati nič nadčutnega in da zakon vzročnosti nima stvarne (objektivne) veljave. Na tej podlagi je Kant zavrgel teoretične dokaze za bivanje božje ter dal modernemu brezverstvu navidezno znanstveni temelj. V Kantu ima podlago tudi Masarykov in Drtinov »megleni humanizem«. Nasprotno pa se novoidealizem na podlagi vzročnosti dviga k Bogu. A zdi se mi, da je pisatelj ravno to poglavje obdelal presuho in prestarinsko.

Trije članki o čeških problemih razpravljajo, kako moderna nevera pod krinko znanosti ubija duha, izpodkopuje moralnost, vero in idealizem. Češka moderna znanost, zlasti filozofija, je to nevero iz tujine zanesla med češko ljudstvo. Svetovna vojska je dokazala, da češka filozofija češkega naroda ni pripravila na sedanjo veliko dobo, kar bi bila njena naloga in dolžnost, ampak je nasprotno narod zastrupljala s tujim duhom in z nečeškim brezverstvom. Ko je v svetovni vojski češko brezverstvo doživelo bankerot, so tudi protikrščanski znanstveniki (n. pr. Mareš) prisiljeni priznati, da je češki kulturni ideal verska ideja krščanske pravičnosti. Pokazalo se je, da je novoidealizem, kakor ga pisatelj že dolgo oznanja, edina prava češka filozofija, ki more češki narod voditi k lepši bodočnosti in preroditi v krščanstvu. Četrty članek tega poglavja razpravlja o češki filozofiji v Husovi dobi (okoli l. 1400). Takrat so malo poznali velike zastopnike skolastične filozofije. V Pragi se je širil nominalizem in panteistični

skrajni realizem, ki ga je zastopal tudi Hus.

Članki iz uvoda v psihologijo so odlomek iz pisateljevih priprav za sistematično psihologijo na podlagi moderne znanosti in v soglasju z zdravimi starimi načeli. Zadnji trije članki razpravljajo o нравnih in umskih temeljih vzgoje in o organizaciji češke krščanske pedagogike.

Kakor v prejšnjih, tako je pisatelj tudi v tej knjigi pokazal, da zna stara načela neminljive filozofije spretno in srečno združevati z modernimi znanstvenimi pridobitvami. Želeli bi, da bi slog svojih teoretičnih filozofičnih razprav še nekoliko izpopolnil in moderno poživil; naj bi bile tudi njegove strogo filozofične razprave tako živahne kakor njegovi aktualni članki.

Dr. F. Grivec.

Sociologija vojske.

Dr. Adam Krzyżanowski, *Teorya rozwoju wojny* (Przegląd Powszechny 1916, št. 2, str. 181 do 194; št. 3, 337—354; št. 4, 37—46). Poljski sociolog K. razpravlja pod tem naslovom o vprašanjih, odkod vojska in kako se z napredovanjem človeštva izpreminja (razvija) namen in način vojskovanja; dotika se torej vprašanj, ki bi jih lahko prištevali k filozofiji in sociologiji vojske.

Vsaka vzajemnost in sodelovanje je nujno zvezano tudi z nasprotovanjem in tekmovanjem; družabno življenje je možno le na podlagi osebne omejevanja; zato je tudi nasprotovanje in tekmovanje vsaj v svoji celoti združeno tudi s sodelovanjem. Vsled te zveze med sodelovanjem in nasprotovanjem je nastala enostranska trditev, da je vojska vir dobrot in napredka, da

so vojske nujno potrebne za državo in za človeško družbo sploh. Že vzajemno sodelovanje omejuje svobodo in nalaga voljo ene stranke drugi, še bolj pa omejuje in vsiljuje voljo drugim nasprotovanje (tekmovanje); nasprotovanje (tekmovanje) z uporabo fizične sile je vojska.

Eden glavnih vzrokov vojske je pomnožitev prebivalstva; podobno je tudi v živalstvu. Tehnični napredek (obrt, promet) je pripomogel, da se more v naravno malo obdarjenih deželah preživljati več ljudi kakor nekdanj. Prebivalstvo je sploh zelo narastlo. Zato so se pač pomnožili mednarodni konflikti, a vojske so se iz ravnokar navedenega razloga omejile. Mednarodno nasprotovanje se lahko izravna brez vojske. Mirno nasprotovanje je torej v sredi med sodelovanjem in bojem.

Človeštvo v splošnosti umsko napreduje; človeško delovanje, gospodarsko življenje in dr. se vedno bolj podreja mišljenju, se racionalizira. Tudi vojska tehnično in finančno napreduje, se racionalizira, a sicer je pa vojska še vedno eden izmed manj razumnih in manj utemeljenih pojavov življenja, je še vedno posledica instinktov in strasti; zato vojska ovira racionalizacijo. Vendar je smotrnost vojske bolj preudarjena, bolj preračunjena kakor nekdanj. Vojska se ne vrši iz same strasti, ni sama sebi namen, nasprotnik se ne ubija iz same strasti, kakor se je nekdanj dogajalo. V novi dobi se vojske vršijo za nadaljne namene, veriga smotrnosti se podaljšuje; nasprotnika ubijajo, da zlomijo odpor nasprotne države, ujetnike lovijo ne zato, da bi jih usužnjili, ampak da zmanjšajo odpor nasprotne armade. Človeštvo je torej napredovalo v miroljubno-

sti in v racionalizaciji ter smatra vojsko, ubijanje, ujetništvo za potrebno zlo v dosego višjih smotrov in namenov.

Napredek se kaže tudi v osvojevanju. Nekdaj se je osvajalo zlasti premično premoženje, sedaj se pa osvaja nepremično premoženje, a pri tem se spoštuje nedotakljivost zasebne lasti. Če so nekdanj osvajali nepremično premoženje (zemljo), so gledali na neposredno korist, torej na rodovitnost zemlje; sedaj se pa pri osvajanju zemlje ne gleda vselej na neposredne, ampak na daljnje trgovske in strateške namene. Kakor pri ubijanju in ujetništvu, tako se tudi tukaj kaže vpliv načela, da se vojskuje država proti državi, ne pa družba proti družbi ali človek proti človeku.

Smotrnost vojske se torej podaljšuje in racionalizira, podobno kakor se je racionaliziralo gospodarstvo (n. pr. kapitalizem namesto menjavanja blaga). S tem pa vojska ni postala bolj etična, ampak izvršil se je le prehod od bolj instinktivnega k bolj utilitarnemu delovanju.

Racionalizacija vojske se kaže ne samo v večji smotrnosti, ampak tudi v večjem oziru na umsko človeško naravo (človeško osebnost); vsled tega se kaže večji vpliv individualnosti, demokratičnosti in humanitete, dasi so ti vplivi še vedno premajhni. Vpliv individualizma se kaže v odpravi suženjstva, v namenu ter načinu ubijanja nasprotnikov, v pomoči ranjenim in bolnim ujetnikom, v ločitvi med državo in družbo (da se vojskuje država, ne družba), v omejitvi vojske na oborožene vojake in v nedotakljivosti zasebne lasti. V zvezi s spoštovanjem osebnosti in osebne svobode je napredek humanitete,

ki se je izvršil zlasti pod verskim vplivom; zato je postala vojska bolj humanitarna, a vendar še premalo. Vpliv humanitete se najlepše razodeva v tem, da so postale vojske redkejšje. V zvezi s humaniteto je demokratizacija. Vojna služba ni več tako omejena na plemiče kakor v srednjem veku. Splošna vojna dolžnost je neki pojav demokracije in vpliva nazaj na demokratizacijo; vendar vojna dolžnost ni nujna posledica demokracije, kar nam kaže n. pr. zgled Anglije. Vpliv demokracije se razodeva tudi v tem, da se vojske vršijo bolj za korist družbe kakor nekdanj, ko so bile vojske bolj dinastične ali pa so celó služile osebni slavohlepnosti. Na drugi strani pa vojska omejuje demokratično enakopravnost.

Demokratične, individualistične in humanitarne ideje odsevajo tudi iz mednarodnega prava, ki se je v novejšem času vedno podrobneje določalo in kodificiralo. V sedanji svetovni vojski se mednarodno pravo sicer večkrat krši, a vendar se v pogostih medsebojnih obdolitvah in pritožbah še razodeva prepričanje o moralni sili in veljavnosti mednarodnega prava.

V razvoju vojske se torej razodeva napredek racionalizacije, individualizma, humanitete in demokracije, a vendar je vojska glavna ovira racionalizacije, individualizma, humanitete in demokracije.

V moderni dobi obeta vojska manj gospodarskih pridobitev kakor nekdanj; zato so postale vojske redkejšje in so se mirovne težnje pomnožile.¹ O gospodarskem po-

¹ O mirovnih težnjah razpravlja A. Krzyzanowski v članku »Wojna i pokój« (Przeł. Pow., 1916, št. 7—9, str. 15—27, 295—307).

menu vojske razpravlja pisatelj v letošnjem »Przeglądu Pow.«, pa razprava še ni do konca objavljena.

Neki drugi poljski znanstvenik,

Szerer Mieczyslaw, je spisal knjigo »Sociologia wojny«. Krakov, 1916, str. 80.

Dr. F. Grivec.

NARAVOSLOVJE.

Naše ujede. I. del: Sove. Z 10 podobami in 8 prilogami. Spisal dr. Janko Ponebšek. Ponatis iz »Carniole«, 1915—1916. Cena 3 K 50 vin. V Ljubljani, 1917. Izdalo in založilo »Muzejsko društvo za Kranjsko«.

Knjiga je v prvi vrsti namenjena lovcem, a vrlo bo zanimala vsakega prijatelja narave. Če se želiš bliže seznaniti s sovami naših južnih dežel, najdeš v knjigi obširen repertoar iz ornitološkega slovstva (str. 2—18), ki nam kaže, kako globoko se je utopil naš pisatelj v svojo stroko. Izmed 400 znanih sovjih vrst nam opisuje pisatelj 13 vrst, ki žive sploh, ali vsaj deloma po naših slovenskih krajih. Te so: velika, mala in močvirna uharica, veliki in mali skovik, kozača, lesna, pegasta, laponska, grahasta, koonoga in bela sova ter čuk. Opisi so tako podrobni in natančni, da bo v zvezi z dvema določilnima lestvicama na zadnjih straneh in s krasnimi slikami nog (od vseh 13 vrst) na 7 tabelah vsakemu brez težave mogoče ločevati naše sove. Posamezne ptice opisuje tako, da navaja najprej slovensko ime po Erjavcu, potem pa latinsko, nemško in imena v raznih drugih, zlasti slovanskih jezikih s številnimi soznačicami, ki kažejo tu in tam, da utegne glede nomenklature vladati med ljudstvom še nekoliko nejasnosti. Nato opisuje samce, samice in mladiče, poletno in pozimsko perje, kjer se loči. Sledi zem-

ljepisno razširjenje, odhod in prihod pri selilkah. Pisatelj izkuša vzbuditi v Slovencih zanimanje za jajce- in gnezdoslovje, zato posveča ploditvi posebno pozornost. Koliko zanimivosti izvemo o lastnostih in navadah teh čudnih gostov, med katerimi jih je več na glasu kot »mrtvaške ptice«, dasi z isto pravico prihajajo pred razsvetljena okna hiše z bolnikom, kot razne večje in metulji.

Ko opisuje hrano, poudarja posebno korist teh izvrstnih nočnih varihov naših gozdov in poljan, ne prezre pa kot lovec tudi morebitne škodice, ki pa dosledno zgine v nič pred dobičkom. Korist posameznih sov kaže najbolje vsebina želodca in njihovi izbljuvki. Pisatelj hvali n. pr. malo uharico, česa, da dela, ki ga opravi ena sama ptica, zlasti ob pitanju mladičev, ne zmore deset mačk. Neizmerno koristna je močvirna uharica, kajti v 1271 želodcih so našli le $\frac{1}{2}\%$ koristnih, a $99\frac{1}{2}\%$ škodljivih živali. Kakšno izpričevalo nepremišljenosti in blazne nevednosti si torej daje slovenski gospodar, ki pribija svojo največjo dobrotnico iz ptičjega sveta na hlevska vrata! Pa tudi z etičnega in estetičnega stališča zaslužijo sove vsestransko varstvo. Naša dolžnost je obvarovati popolnega pögina ta čudoviti čar naših gozdov, te divje lovce naših pomladanskih noči kot »naravne spominke«.

Kakšen lep kosec harmonije

v n a r a v i nam odseva iz knjige! Kako lepo so porazdeljeni ti pretežno nočni policaji v svetu! Dočim se drži močvirna uharica le planjav, najrajši močvirnatih ravan, hoče mala uharica gozd, listnjak ali črni les, a ožiblje se prostranih gozdov; velika uharica pa ljubi obširne gorske gozdove, veliki skovik je doma povsod, ljubi so mu tudi vrtovi in drevesni nasadi, čuk daje podstrešju in zidovju, gumnom in svislim celó prednost pred prostim gozdom, kakor je tudi krasotica v tem sorodstvu, pegasta sova, najrajši blizu človeka.

K o l o r i t sov nosi pečat mraka in noči in se čudovito ujema z bivališčem. Vobče je barva medla, rjavkasta, siva, z večjimi ali manjšimi temnimi pegami. Zato jim je pa tudi podnevu izborna varstvo; ne opaziš zlepa velikega skovika, ki sedi na veji ali pa se stiska k deblu, podoben štrclju, ne lahko male uharice, ki položi ob bližajoči se nevarnosti sicer naščepirjeno perje gladko po sebi, tako da je videti zelo drobna in vitka kot kak kruncelj.

Tudi med z v o k i s o v in nočjo

vlada lepo soglasje, kakor se lahko prepriča vsak opazovalec nočnega gozda in se lahko prepriča iz opisa glasov v knjigi. Če zveni škrjančev spev nad spomladansko oranico kot vrisk veselih svatov, pa so glasovi sov otožno-zamolkli, če ne hripavi, bevskajoči, dà, vražje divji.

Kot vestni varihi javnega reda nastopajo sove zlasti tam in takrat v večjem številu, kadar in kjer se pokaže mnogo škodljivcev, zlasti miši.

Marsikako zmoto glede sov pojasnjuje in popravlja knjiga.

Pri neznanski koristi sov ni čudno, da jedó le ubogi nemaniči visoko gori na severu par sovjih vrst, v srednji Evropi pa edino le Lahí; s temi kulturonosci se morejo primerjati samo še ljudje, ki pobijajo tja v en dan naše čudovite nočne ujede, in pa gospóda po mestih, ki žrtvuje mehka, krasna krila nekatereh sov svoji nespametni modi.

Veliko zahvalo smo dolžni »Muzejškemu društvu za Kranjsko« za to krasno monografijo, edino svoje vrste v našem jeziku, in z veseljem pričakujemo II. dela — »Naših krugljev«

Prof. Fr. Pengov.

UMETNOST.

Umetnost in vojni spomeniki.

»Vojna in umetnost« je téma, ki se med svetovno vojno mnogo obdelava. Pri nas sicer še dozdej nimamo drugega pokazati ko dr. Mantuanijev članek v »Času« in prevod P. Wertheimovega »Pisma mlademu umetniku« v »Dom in Svetu«. Tem večje je pa to slovstvo pri drugih narodih.

V kakem razmerju sta vojna in umetnost? Na to odgovarja dr.

Oskar Doering v knjižici »Krieg und Kunst«. Vojna kot taka, pravi, za umetnost nikdar ni kaj prida. Daje ji sicer množino tvarnih spodbud, vendar te hitro izgube vabilno moč za novo stvarjanje. Vojna bo za našo umetnost samo tedaj plodna, če si prizadevamo opazovati jo z najvišjega stališča, čutiti in umevati njene najgloblje zavestne in nezavestne smotre. To je pa težavno, dokler še vojna traja in si s svojimi velikimi dogodki osvaja

vse zanimanje samo zase... Dotlej je vojna le izredno bogata zaloga motivov, pred vsem za tiste, ki jim je dovoljeno zbirati na bojiščih vtise. Naravno je, da jim je javnost za to hvaležna. Vendar nam bo šele mirovni čas dal tistega počitka, da bomo mogli vojne uspehe na vse strani izrabiti in jih poglobiti. Torej to ni pravi čas za umetnike. »Umetnik ima danes samo tri možnosti,« kakor pravi Pavel Wertheim. »Molčati... ali marširati s tornistro na plečih v ruske stepe; ali izdelovati aktualne vojne slike in vojne pesmi, kakor jih zahtevajo tisti, ki so ostali doma«...

V zvezi z vojno je tudi vprašanje vojnih spomenikov.

Vsaka vojna je nekaj velikega, heroičnega in zapusti vedno več ali manj vtisov. Saj gre navadno za obstanek enega ali drugega naroda. To veličino hočejo rodovi ovekovečiti, in umetnost ima navadno nalogo, to izvršiti. Skrbeti mora, da ostane spomin na vzvišene čase v primerni obliki. Že pri Egipčanih in Asircih najdemo umetnine, ki imajo za svoj predmet vojno, koliko bolj še pri grški in rimski umetnosti. Primerov za to ni treba navajati.

Kakor vedno, bodo tudi po tej vojski vojni spomeniki v dveh okrožjih: doma in na bojiščih. Njih oblika bo ali alegorija ali posamezne osebe. Spomin padlih nam bo vedno drag in stavili jim bomo nagrobne kakor tudi druge spomenike.

Umetnost nagrobnih spomenikov je bila pri naših prednikih na veliko višji stopnji, kot je pa danes. V novejšem času je pa postala ta umetnost nekaka materialistična obrt. Pokopališča so zbirke sirovih, neumetniških spomenikov, brez pravega naravnega sloga, brez resničnega izraza.

Če že vsak nagrobni spomenik hoče svojega stila in izraza, koliko bolj vojni spomeniki! Za to treba pristnega čuvstvanja, a to je v našem nadkultiviranem, a prave, notranje kulture ubogem svetu tako redko. V vojnem spomeniku mora biti v snovi in v vsebini misli izražena posebnost tistih, ki počivajo pod spomenikom. Vojščak je daroval svojo osebnost za splošnost, zato ne sme biti njegov spomenik preveč individualen. Uklonila ga je teža vojne, zato mora biti spomenik iz resne, težke, trde snovi. Na nikak način ne sme nagrobni spomenik posameznika ali tudi skupin nasprotovati religioznemu čuvstvanju. Šele verska podlaga vesoljne kulture daje narodnostnim in domovinskim mislim pravi pomen, globokost in trdnost, svojstva, ki se morajo izražati tudi v umetniških delih in jim dajati vrednost. Pri vsakem spomeniku, sploh pri vsaki umetnini, moramo pomisliti, da oblika ni radi same sebe, temveč da služi vsebini. Naj bi nas ta vojna naučila ceniti to, kar je notranje, trajajoče, da nam bo pomen več kot oblika! Umetvor naj vpliva od znotraj na zunaj, ne pa od zunaj na znotraj!

Spomeniki vojne zahtevajo posebno vrsto obdelave, saj hočejo poveličevati idejo. Splošne zahteve so, da se spomenik ujema z okolico, da je notranje resničen, poln moči in resnosti in da je iz dostojne snovi. Tudi pri tej vrsti spomenikov se mora oblika skrbno ravnati po značaju okolice, kjer naj stoji: bodisi na pokopališču ali v pokrajini, v prosti naravi, v hriboviti ali gozdnati pokrajini. Vsak krajevni pogoj zahteva posebno obde-

lavo oblike, ker spomenik in okolica morata biti v resničnem, pravem, nerazdeljivem stiku. Pogoj je pa pravo umetniško umevanje.

Kakor vedno, se bode tudi sedanja umetnost vojnih spomenikov posluževala alegoričnih izrazov. Jasna zahteva pa je, da izraža alegorija kaj pravega in pomenljivega in da je izražena v njej jasno velika misel, ki ji služi spomenik. Predstavljati mora življenje našega življenja, duha našega duha in našega narodnega bitja.

Vojnih spomenikov je že zdaj dosti in jih bo še več. Razne podobe,

spominske plošče, obrambni štiti, moške v železu itd. nas srečavajo povsodi. Vsaka dežela, občina, časih celo vas bo skušala ohraniti spomin na svojce, ki so padli, ali na znamenite junake, v trajajoči, vidni in idealni obliki. Že zdaj se v veliki množini izdelujejo in prodajajo taki spomeniki. Nihče pa ne vpraša, ali imajo tudi kaj res umetniškega na sebi. Zato treba tu večje pozornosti, dokler ni prepozno. Naj bi nam ne zapustil veliki čas kakih nestvorov, v sramoto umetnosti in kulturi!

Jos. R. Staběj.

SLOVSTVO.

Poljsko leposlovje.

I. D r a m a t i k a.

Prof. Anton Mazanowski, pisatelj priročne zgodovine poljskega slovstva (Podręcznik do dziejów Literatury Polskiej. Kraków, 1902. Str. 543. Knjigo je spisal s sodelovanjem svojega brata Nikolaja, ki je sedaj gimnazijski ravnatelj), objavlja v »Przeglądu Pow.« (že od leta 1899, dalje) in deloma tudi v posebnih knjigah, oziroma odtiskih (n. pr. Młoda Polska w powieści, lirice i dramacie. Kraków, 1902. Str. 199. Gl. K. Obz., 1902, str. 367—370) študije in ocene o vseh važnejših pojavih novejšega poljskega slovstva. Po njegovih študijah v »Przeglądu Pow.« 1914—1917 sem posnel naslednje podatke o poljskem leposlovju v zadnjem desetletju. Najprej o dramatikih.

Ko je Mazanowski pisal svoje prve študije o »mladi Poljski«, takrat je bila poljska moderna drama v nadebudnem razcvetu. Na čelu mladih dramatikov je krepko sto-

pal Stanislav Wyspianski, samoraslo izvirni umetniški talent (priznan tudi kot slikar); za njim sta stopala pesnika Rydel in Tetmajer. Zato je Mazanowski v ravnokar navedeni knjigi o »mladi Poljski« (str. 199) zapisal stavek: »Poljska drama nastopa s tako živostjo in silo, da v nji gledamo bodočnost poljske poezije«. Ta nada se ni uresničila. »Mlada Poljska« načelno zameta estetična in moralna pravila, v samozaljubljenem individualizmu prezira občinstvo, izgublja stik z življenjem in zanemarija lastno izobrazbo. Vse to se maščuje zlasti na dramatičnem polju. Moderni dramatikci so premajhni in preomejeni, da bi globlje čutili zapletljaje in težnje ljudske duše.

Mazanowski razlikuje idejno, društveno (obyczajowy) in zgodovinsko dramo.¹ Skupno omenja 30

¹ »Pogłosy Młodej Polski w dramacie, powieści i krytyce literackiej« (Przegl. Pow., 1914, št. 3—5, str. 317—335; 28—47; 195—210). Naslov je preobširen; pisatelj razpravlja samo o drami.

dram, ki so izšle med letom 1904. in 1914. Dobra polovica je ne samo brez dramatične, ampak sploh brez znatne literarne vrednosti; le neznatno številce je vredno večje pozornosti.

Izmed idejnih dram ima »dramatični poem«, bogokletni »Paraklet« (Varšava, 1909) Wl. Poświęta nekoliko umetniške vrednosti, dasi je dramatično zelo nepopoln. Dramatično krepkejši je »Judas z Kariothu« K. H. Rostworowskega (Krakov, 1913); odlikuje se po pesniškem jeziku, po melodiozni ritmiki in po originalnosti, a dramatično je preslaboten in premalo realen. Nekoliko pesniške, a skoraj nič dramatične vrednosti ima »Gród slońca« (Varšava, 1911) J. Żulawskega. Brez znatne literarne vrednosti so drame in dramatične pesmi R. Minkiewicza (Lucyan; Królowna morza; oboje v Varšavi, 1911), E. Leszczyńskega (Atlantyda. Krakov, 1909), R. Baranowskega (Czciole tonów. Lvov, 1910), Wysockańskega (Wykłęci. Lvov, 1912) in pisateljice Savitri (Pani Sloneczna. Krakov, 1912).

Društveno dramo zastopa na prvem mestu Przybyszewski z dramo »Gody życia« (Varšava, 1911), ki predstavlja konflikt med zakonsko in »svobodno« ljubeznijo, med družabnim redom in individualizmom. Przybyszewski (nastopil je najprej kot nemški, potem pa kot poljski dekadentski pisatelj) je zastopnik skrajnega Nietzschejevega individualizma. A v tej drami vendar vsaj med vrstami priznava veljavnost morale, ki jo pojmuje kot družabne vezi. Manjše vrednosti je »Wianek (venec) mirtowy« (Lvov, 1904) J. Żulawskega; razodeva dramatično silo, a velike tehnične slabosti. Malo umetniške

vrednosti imata drami »Skazaniec« (obsojenec) M. Jaroslawskega (Lvov, 1912) in »Listopad« M. Mutermilcha (Varšava, 1909) ter šaloigri »Nowe Ateny« in »Cyganerya warszawska« (Varšava, 1912) A. Nowaczyńskega.

Najštevilneje je zastopana zgodovinska drama. Večina (8) je brez znatne vrednosti. Najboljši sedanji zgodovinski dramatik je Lucyan Rydel (sotrudnik »Przeegl. Pow.«), priznan tudi kot lirik. Rydel se odlikuje po slikovitem krasnem pesniškem jeziku, po plastični domišljiji in po iskrenem plemenitem čuvstvanju. Njegova zgodovinska trilogija »Zygmunt August« (Krakov, 1913) je odločno najboljša novejša zgodovinska drama, poleg drame »Zaczarowane Koło« najboljše njegovo delo. Nobeden novejših pesnikov ne zna tako mojstrsko stilizirati poljskega jezika iz 16. stoletja; nobeden ga ne dosega v pesniški plastiki, globokem čuvstvu in v preprosti veličini. Nenavaden dramatičen talent je L. H. Morstin, pesnik po božji volji, dober lirik, krepk dramatik, globok psiholog. Njegovi zgodovinski drami »Lilije« in »Szlakiem legionów« (Krakov, 1912/13) imata lirični akcent. Nadebudna talenta sta J. Wiśniowski (Dolina łez. Krakov, 1908) in F. Plażek (Trzy struny. Lvov, 1914).

Pregled novejše poljske dramatike dokazuje resničnost Mickiewiczove trditve, da more v naši dobi med Poljaki uspevati samo zgodovinska drama. Poljaki so v sedanosti razkosani in nesrečni, zato se radi ozirajo v srečnejšo veliko preteklost. Pogled v preteklost pa v poljski duši budi toliko čuvstev, da Poljak tudi v zgodovinski drami zahteva liričnega akcenta in čuvstvenih prizorov. Zato je poljska zgodovinska drama hodila svoja

pota. Mickiewicz se je odvrnil od Schillerja in Shakespearea ter krenil po svoji izvirnii poti, Slowacki se je naslonil na Calderona, ker je v njem čutil sorodstvo lirizma, in S. Wyspiański si je že v prvem nastopu osvojil srca poljskega občinstva prav zato, ker v njem kipi lirika kakor v gorskem potoku.

Dr. F. Grivec.

Iz moje celice. M. Elizabetha O. S. Urs. Ljubljana 1916. Natisnila Katol. tiskarna. Založil Uršulinski samostan.

Zbirka pesmi, ki je vesel pojav v naši literaturi.

Pri vseh krščanskih kulturnih narodih so se udeleževale literarnega dela po svojih močeh že od nekdaj tudi žene. Nekatere so zaslovele v svetovnem slovstvu. Komu niso poznane Kristina de Pisan, Vittoria Colonna, Aneta Droste in dr.? Prvovala pa so nekdaj na literarnem polju med ženami — redovnice. L. 1501. je izdal Celtes lep zbornik poezij, obsegajoč razne pesmi, eno epopejo in sedem dram v latinskem jeziku. Literarni svet mu ni mogel verjeti, ko je zatrjeval, da so to zbrana dela nune, Rosvite O. S. B., iz 10. st. In vendar je bilo tako. Za Rosvito so se bavile s poezijo sv. Hildegarda, Mehtilda in dr. (Prim. Helene Riesch, *Frauengeist der Vergangenheit*, Freiburg 1915.) Sv. Terezija zavzema celo odlično mesto v španski klasični literaturi. Pozneje so redovnice nekam utihnile. A prav je, če se zopet oglase. Saj imajo tudi modernemu svetu marsikaj »važnega povedati«.

V naši skromni literaturi je še malo zastopnic ženstva. Zato moramo tem bolj pozdraviti redovnico M. Elizabetho, ki ni le pomnožila

števila, temveč je naše slovstvo tudi res obogatila. Knjiga »Iz moje celice« spada v častno vrsto slovenskih »Poezij«.

M. Elizabetha je religiozna pesnica. To tudi sama čisto določno izpoveda.

Če pride hip, če strunam le en zvok
izvabim kdaj za svet in ne za Te:
iztrgaj, prosim, liro mi iz rok,
raztrgaj strune, v moj jih vrzi grob,
molče naj z mano do vstajenja dne!

(str. 163)

Tako je tudi prav. Ne rečemo, da bi ne mogla nuna tudi kaj drugega opevati. Toda najbolj in predvsem pričakujemo od nje tiste pesmi, ki je »magistralne« njenega življenja. Če je spletel Prešeren venec svetni ljubezni, ga spleta M. Elizabetha ljubezni božji.

Ni življenja brez življenja —
v tebi, Kristus!

Moja pot pričanja se injenja —
v tebi, Kristus! (53)

»Kralju pesem moje duše« — s tem je označen vodilni motiv njenih pesmi. Ta osrednji motiv se izžarja in izraža potem v posameznih motivih: v ljubezni do sv. Evharistije, do Matere božje, do samostanskega življenja, do doma in naroda, a do vsega in do vseh — sub specie aeterni. »V svitu večne luči«, »Rosa mystica«, »Med limbarji«, »Kjer mirte cveto«... to so naslovi posameznih oddelkov.

Kako je M. Elizabetha obdelala te motive? Saj tu se začenja umetnost, ko treba ideje ožariti z žarom srca in jih s čutnim izrazom ostvariti! Tu spoznamo, ali je M. Elizabetha res pesnica. Če z lepote žejno dušo prebiramo nje pesmi, moramo priznati, da je. Ne sicer pesnica, ki bi z močjo silnih afektov pretresala srca, a pesnica vendarle, ki se ji je

»lepota razodela na nov način« in ki osvaja tudi druga srca za to lepoto. Nje pesmi nimajo mnogo velikih motivov, a te ume na razne načine tako obdelati, da so ti novi načini skoraj vedno tudi nove umetnine.

»V svitu večne luči«: same lepe inačice evharističnega motiva. Večna luč je njena zvezda (5), tabernakelj je njen raj (22). Ko priliva cveticam, misli, kako bodo cvetele na oltarju (16), ko gleda škrlatne rože, si jih želi, da bi jih dela pred tihi tabernakelj (14). Pšenično njivo pozdravlja, ki daje klasje za sveti oltar (17), zanj ji snuje vse v naravi: oliva toči olje, čebelice nabirajo vosek, zemlja daje zlato (39). V misli na evharistijo je vsa nje sreča: najlepše so ji tiste noči, ko more bivati pred tabernakeljnom (77), mile vse druge noči, saj angeli iz nebes molijo namesto ljudi pred oltarjem (24); hrepeni po jutrih, ko bo ji zopet »hostija lilijskočista božje ljubezni preblaženi dar« (31). Duša ji je po sv. obhajilu kakor »solza božja«, ki večno solnce v njej blišči (48). Sveti hostiji nje srce himne veselja poje, saj lepšega zemlja nima zanjo (35). Tako se vrsti spev za spevom porojen iz evharistične ljubezni.

»Rosa mystica«: Marija je najlepša (76), njej vsak pozdrav (77); kanarček njej poje (78), vigred jo čaka (80), majnik njej cvete (82). Zanj trga cvetice (91), Dolorosi nosi kite cvetja (89). Svoj narod tako ljubi, ker je Marijin narod (95).

»Med limbarji« poje o svojem idealu (101), poje pesem limbarju-otroku (102), mladi redovnici s šlalom na glavi (108), otroku po sv. obhajilu (114), nedolžnemu srcu (116), trpeči duši (117), mladi materi ob smrti otroka (118); svoj prstan pri-

merja s poročnim prstanom in se raduje, raduje v vsej odpovedi svoje sreče (110).

»Kjer mirte cveto«: ptički hite na jug, ob tabernakeljnu ni zime (127); naj le pogleda ptiček v celico, njegov domek je zeleni glog, a pove naj, da tudi v celici je blažen mir in tisoč sreč (129); sonetje sreče (131—6); spomini na mladost, na dobro mater, na loge in gozde (137—149), slovenska zemlja (150); Gospodov dan (152); nedelja —

nedelja na peči dekliski,
nedelja v srebrnih laseh,
vso lepo, vso v luči svetniški
neso jo otroci v očeh (154) —

matere slovo (159), očetov grob (161), njen grob — ob cerkvi blizu oltarja — »blizu oltarja najslaje se spi« (162).

Tako zajema iz enega srčnega motiva motiv za motivom in jih prestvarja v pesmi.

Za nje izrazila je značilno zlasti dvoje. Najprej izrazi iz liturgije. Slavec ji poje »Lauda Sion«, kerubini in nebesa pojo svoj »Sanctus«, duša izliva »Te Deum« svoj, iz dna duše je ona zapela svoj »Suscipe«, svoj »Laudate« ji je govorilo srce. Zemlja poje »ave« in vsa celica je polna »aleluje«. Po obhajilu je nje srce »sakarrij«, »tabernakelj«, »ciborij«, »kelih«. Narava prepeva »evharistični koral«, žarne noči so kakor »mistične svetilnice oltarja«. Gospodov dan z »gloriolo zlato« krož čela »roke sklepa in moli«; limbarji »koprne ob monštranci«, plameni večne luči »molijo«. Drugo so pa rože. Že prof. Pregelj je opozoril na vse te rože, ki cvetejo na gredicah nje poezije: limbarji in lilije, teje in azaleje, gladiole in verbene, geranije in nageljni, mirta in jasin, maki in krizanteme. Oboje

je naravno: vsak išče simbolov v svoji bližini.

S temi izrazili daje M. Elizabeta svojim čuvstvom umetniško obliko, in priznati treba, da splošno zares lepo. Časih bi si seveda želeli, da bi kateri verzi izostali: kaka primera ni dosti posrečena, katera manj primerna in nepesniška. Neharmonično izzveni n. pr. sicer lepa pesem »Pšenična njiva« (17), ko »srp k pogrebu ji pozvanja in klasje pada na gomilo: žanjica mlada, slutiš mar, da klasje to bo za oltar?« Take pogrebne misli se z evharističnim motivom ne ujemajo! Tudi je vsaj za naš čut preveč limbarjev in rož: z vsem tem cvetjem so navsezadnje pesmi preobložene, in kar je parkrat prav lepo, postane enolično, potem pa tolikero simbolov tudi topla čuvstva nekako zaduši. Zato n. pr. tudi »Moj venec« ne zadovolji popolnoma. Je sicer čisto pravičen po Prešernovem vzorcu z akrostihom »Slava tebi, Jezus«, toda toliko je v njem govorjenja iz narave, da človek ostane dosti hladen. Tudi se tu vsled težke forme čutijo mašila: — »o milost prevelika — kolika odlika!« itd. Tudi v drugih pesmih je tainoni izraz prozaičen: »salve nad me-

stom« ob procesiji (113), »o samostanska halja« (136), »akorde mehke, komu jih odklene (duša)?« (61.) A to so malenkosti. Malenkostne so tudi jezikovne hibe (str. 5: kloní (?) nam. klone, str. 7: praznično, str. 39 brez potrebe: bodò, str. 43 in 44: iztok nam. iztòk, str. 35 in 143 zaimek »isti« za nemški »es« in »sie«: »jaz pa vem za srečo čisto, v celici dobite isto«, kar je prav zato tudi dosti prozaično itd.).

Če se vprašamo, ali imajo M. Elizabete pesmi tudi modernemu svetu kaj važnega povedati, moramo reči, da. Ni tu modernih problemov in moderne skepse, a je tisto, česar moderni svet najbolj potrebuje: božji mir. Vse pesmi govore o tihi sreči, ki jo je našla redovnica v svoji celici. Nekaj tega miru, nekaj te sreče — tako govore te pesmi po svoje, »z besedami, ki so ji dane« — bi našli tudi vi zunaj v svetu, če bi se iz vašega toliko proslavljenega, a za srce nazadnje vendarle praznega pozitivizma in realizma vračali v ponižni veri in tihi odpovedi k najbolj resnični resničnosti, k Bogu, h Kristusu, k sv. Evharistiji!

—n—

ZAPISKI.

Darvinizem na Slovenskem. V razpravi »Rastlinstvo naših Alp« (»Slovan«, XIV., 1916) se zavzema prof. Ferd. Seidl z vso vnemo za darvinizem. Po strani pa seka tiste, ki si še razlagajo svet »z domnevo o stvarniku« (70). Seveda jih slika za strašno neumne, da jih lažje odpravi. Razdelitev drevja v kakem gozdnem pasu si mi menda razlagamo tako, da je »kakšen nad-

naraven činitelj to tako uredil« (169). Prav tako menda učimo, »da je modri stvarnik podelil rastlinam zeleno barvo zato, ker tako dobro dé našim očem« (70, 193) (kakor da ne bi bil mogel Stvarnik prav tako naravnati našega očesa za kako drugo barvo!). Zopet je baje po naše vse tako »neskončno modro« urejeno, da nobena stvar ne bi mogla biti popolnejša. Ko si je

Seidl naš »nauk« tako priredil, ga kajpada z lahkoto zavrne: »Marsikaterim boleznim... živa bitja ne odolevajo. To kaže, da niso urejena neskončno modro« (71).

Škoda! V razpravi je mnogo lepega o čudoviti smotrnosti v naravi. A Seidl se krčevito trudi, da bi smotrnost utajil. Nikamor ne more brez nje, a boječ se, da ne bi kdo povprašal, odkod naj bo smotrnost »brez umno in smotrno delujočega mojstra«, se vedno popravlja, da rabi besedo »samo prispodablja, ne pa razlagaje« (71). Menda Seidl niti ne slutí, kako naiven je njegov darvinizem! Primerite le sledeči opis cvetličnega razvoja: Najprej so bili cveti z obilnim pelodom. Prenašal ga je veter, ki je tako rastline tudi razplajal. Zgodilo se je pa, da so žuželke zasledile v pelodu tečno hrano. Lotile so se je in jo začele obenem prenašati od cveta do cveta. To je pa bilo cvetju v prid, ker se je skazalo, da je tako treba manj peloda, kakor pa če ga raznaša veter; prištedi se kolikor toliko stroškov. Med cveticami in žuželkami je torej nastalo razmerje, kakor da se je sklenila pogodba, ki zagotavlja obema stran-kama užitek in nalaga dolžnosti. Da bi cvetlice opozarjale žuželke nase, so se začele barvati in izločati med. Med tudi odvrča žuželke od peloda, da ga toliko ne pojedó, ampak samo raznašajo. Zato ga je bilo treba odslej še manj. Potem so pa cvetice tudi opazile, da so nekateri gostje nezanesljivi. Zato so medovnik poglobile in začrtale zaveznikom pot do medu z raznimi pikicami in črtami. Obenem so zamislile še umetne oprasha valne mehanizme. Vse to se je zgodilo »ob trajnem

večmilijonskem delovanju« golega prirodnega izbora, mehanično, brez notranjih zakonov, brez smotrnosti, brez svojega spoznanja in brez vodstva smotrno delujočih sil (196, 202, 70). To je »novo znanstveno naziranje« o prirodi (71). Kateri resni znanstvenik bo zastavil pošteno besedo, da je po njegovem notranjem prepričanju to res znanstvena razlaga? Seidl povsod najprej s prečudnim antropomorfizmom pripisuje rastlinam spoznanje, opazovanje, preudarek, previdnost, smotrno skrb. Na podstavi tega opiše razvoj, potem pa pravi, da so bile tiste besede le prispodobne, in sklepa: »Jasno je, da prikladnost v organskih bitjih ni smotrnost, saj je nastala brez umno in smotrno delujočega mojstra« (21). Da to še bolj utrdi, primerja organizme »strojem, ki jih je zgradil bistroumen tehnik po naprej določenem smotru« (70), samo da teh strojev ni zgradil ne tehnik, ne po naprej določenem smotru. Prav tako pravi, da se vrši ves razvoj, prav kakor si človeštvo »utira pot navzgor«, »prav kakor človeštvo napredujoč izumlja bolj in bolj različne in mnogotere sestavljene stroje« (70). To je logika! Najprej samovoljno suponira, da se vrši ves napredek človeštva zgolj mehanično, potem pa s tem razvojem razlaga razvoj v prirodi, češ, ako je mogoč mehanično velikanski napredek človeških izumov, kako da ne bi bilo mogoče razvoja v prirodi mehanično umeti?

Dunajski botanik Wiesner († 1916) je bil tudi izpočetka navdušen darvinist, kakor pripoveduje v uvodu svojega zadnjega dela »Erschaffung, Entstehung, Entwicklung« (1916, str. 6), a počasi se je streznil in postal kritičen. Spoznal je, da se

niti ni moglo vse razviti (ne življenje, še manj to, kar je »superorganičnega«), niti ni mogoč pravi razvoj brez »notranjih zakonov«. Darwinizem je bil plodovita metoda (hevrističen princip), a resnica ni!

O življenju. V kritiki »Knjige o življenju« (Lj. Zv. 1917, str. 110) pravi dr. Simon Dolar: »U. kategorično zatrjuje: moderna veda ne pozna pravega zmisa življenja. Gotovo ne, dokler je moderna veda le veda pojavov, kakor misli dr. U., ki si najbrž Kanta predstavlja kot glavnega zastopnika te vede. A Kant s svojim fenomenalizmom je — bil. In tudi pozitivizem (Mach — zanikanje metafizike) je lani umrl Külle s svojo bistro kritiko za vedno izpodrinil iz območja moderne vede.« Z velikim zadovoljstvom beležimo to izpoved. Če bo moderna veda priznala Küllejeve rezultate, tedaj se kmalu srečamo na poti. O Külle je res spoznal, da je bil ves razvoj Berkeley—Hume—Kant do modernega pozitivizma izgrešen. Že v delu »Zur Kategorienlehre« (1905) je premagal Kantov transcendentni idealizem in s krepkimi dokazi ugotovil objektivno veljavo kategorij nasproti fenomenalizmu. Med temi kategorijami je tudi odnos vzročnosti. Kakor so torej substance in akcidencije res nekaj objektivnega in realnega, tako je objektivna in realna tudi vzročnost. Načelo vzročnosti ni torej le zakon našega mišljenja, ampak tudi zakon bitja. Te misli je Külle na široko zasnoval v delu »Die Realisierung«, ki ga pa ni mogel več dovršiti. (I. del je izšel l. 1912., druge bo izdal po zapuščini A. Messer, kakor poroča v novi izdaji Küllejeve monografije »Imma-

nel Kant« 1917, str. 77¹.) Ako torej moderna veda te izsleditve sprejme, bo našla zopet pot k Bogu, s tem pa tudi trdni temelj za vprašanje o življenju.

Žal, da še ne vidimo tega splošnega priznanja, kakor bi pa pričakovali po Dolarjevi izpovedi. Külle je le še preveč osamljen. Saj mu niti Simon Dolar na eni strani ni zvest! Zgoraj je še trdil proti U., da je Kant s svojim fenomenalizmom — bil. Spodaj pa že piše: »U. trdi, da človek z načelom zadostnega razloga spozna eksistenco Boga, duše in posmrtnosti, da celo prava veda in filozofija to potrjuje in znanstveno dokazuje. Nasproti temu trdim, da takih znanstvenih dokazov ne poznam, zakaj Kant sam je te dokaze ovrgel.« Zdaj pa imate moderno doslednost! Zgoraj je bil Kant mrtev — in »mrtvih ne budi«! — tu že zopet kliče Dolar mrliče! Kant je le na podstavi fenomenalizma zavržel dokaze za Boga, dušo in posmrtnost; če je torej fenomenalizem docela pogrešen, kakor Dolar za Küllejem ponavlja in priznava, tedaj so bistveno pogrešeni tudi vsi Kantovi dokazi zoper one dokaze. Ali ni tako? Bodimo malo dosledni, če smo možje!

Paul Bourget o umetnosti. Paul Bourget v zadnjih romanih rešuje verske probleme. Zato je zanimivo, kakšno naj bo po njegovi sodbi umetnikovo razmerje do problemov. P. Overmans je zbral v »Stimmen der Zeit« (1916/17, 1. zv., str. 52 sl.) nekatere Bourgetove misli o tem. Verske nauke, pravi v uvodu romana »Démon de midi«, more umetnik predstaviti le, kolikor so prešli v mišljenje in delovanje živčih oseb. Bilo bi pa umetniško pogrešeno, pravi v uvodu

drame »Le tribun«, če bi najprej izbral tako resnico, potem pa skušal nanjo zgraditi dejanje, ki naj jo pojasnjuje ali celo dokazuje. Tako bi moral ljudi in reči nasilno naravnati na določeni smoter. S tem bi se izgubila verjetnost, kar bi ne bilo le umetniškemu užitku v kvar, temveč bi se tudi prepričanje, za katero bi umetnik tako nerodno delal, bolj omajalo kot utrdilo. Umotvor ne sme biti »oeuvre à thèse«, delo, ki tezo (resnico) dokazuje, ampak »oeuvre à idées«, delo, ki v njem ideja živi. Umetnik mora najprej natančno opazovati življenje, zlasti slučaje, ki niso izjema, temveč pravilo. Potem mora preučiti vzroke pojavov, kjer mu spet pomaga zgodovinska izkušnja. Če se bo tako naslanjal na resničnost, bo tudi tedaj resničen, ko bo moral sam kaj zamisliti, kar bo moral, ker je pesnik in ne poročevalec. Na ta način bo ustvarjeno v umotvoru ne resnično, a možno dejanje, ki splošne resnice ne bo dokazovalo, a jo bo »sugeriralo«. Pri takem delu, pravi spet v uvodu prvega romana, je umetnik le še strastno prevzeta priča dejanja, ki ga je zamislil; udeležuje se ga, kakor da je dejanje drugih pred njegovimi očmi. Toda je li tak umotvor čist umotvor? Bourget pravi (v uvodu »Le Tribun«): »Zakaj bi v dobi, ko je duševno življenje visokonaobraženih ljudi tako mnogolično, tudi umetnost ne mogla imeti polutanskih oblik? Koliko jih je dandanes, ki imajo zmisel za življenje in obenem za znanstvo! So učenjaki in umetniki v eni osebi. Balzac je najpomenitejši zgled te vrste ljudi. Dela morajo dokazati, da so njih početniki izvrstni umetniki in izvrstni učenjaki. Več se ne sme zahtevati.«

»Dom in Svet.« V jubilejni številki (XXX., 1917, zv. 1.), posvečeni ustanovitelju dr. Frančišku Lampetu, je nekaj programatičnih mest, ki naj jih tu zabeležimo. Dr. Izidor Cankar piše: »Po resnico pojdemo k mnogoterim ugankam umetnosti in življenja in nič drugega nočemo od nje, kakor da je resnična. Lepoto bomo iskali, kjer koli jo zaslutimo v kateri izmed premnogih njenih oblik; ne drzneli smo se ji predpisovati, da bodi taka ali drugačna, a da je vsa lepa, to hočemo od nje. Umetnost nam tudi ni idol, ki ga molimo. Živ organ življenja je in je le toliko vredna, kolikor življenju služi. Času koristi, kolikor večno veljavnega ustvari. Zato poreče zmoti, če jo sreča: 'Laž si in ti kljubujem!' In zlu, ki ga vidi, bo rekla: 'Greh si in te sovražim!' V tej suženjski sedanosti, v tej srčni stiski našega naroda in dušni onemoglosti človeštva tudi zanjo ni važnejšega dela, nego da oznanja z besedami, ki so ji dane, osvobojujočo moč resnice božje in veselo prostost krščanskega nramnega zakona.« Fr. Finžgar pa pravi: »... nihče nima prav, če sodi, da je umetnost stvar, ki je le za povrhu, ki je odveč. Tudi človek krščanskega svetovnega nazora ne. Ali ni stotine perečih vprašanj, zapletenih niti, vročih bojev, ki jih izvojuje vsako človeško srce? Ali ni nujno, da so ljudje, ki se teh bojev, teh niti in teh vprašanj lotijo in posvetijo z umetnostjo vanje? Seveda bo ta umetnikova luč imela vedno refleks umetnikove notranjosti — odsev njegovega prepričanja bo, njegovega svetovnega nazora. In zato si po svojem prepričanju, kljub temu, da sem vse prej nego tesnosrčen, drznem zahtevati od Domin svetovcev več, nego se zahteva

navadno, na primer: Le nekatoliška naj ne bodo dela katoliških leposlovcov. Do tega me sili ustaljeni svetovni nazor in še marsikaj. Pred nekaj leti sem debatiral z učenim svobodomiselnim kritikom. Ta mož mi je rekel: Vi imate močno straniko, vi imate največjo tiskarno, vi imate gmotna sredstva in imate talente in vendar: ali so kulturni uspehi in dejanja le količkaj sorazmerna s temi faktorji? In sem moral priznati, da niso. Ko sem kasneje, kot često že prej, v samotnih urah motril to stvar, sem prišel do trdnega zaključka: V nas ni nekaj prav! Kdo je temu kriv? Brez dvoma tudi naša vzgoja, kot se splošno misli in kar je satirično povedal Medved: Skrbno se ogibaj besede Bog; če jo zapišeš, jo zapiši vsaj z malo. Z vzgojo pa ves politični šunder slovenski, ki nas je poplitvil, da je sramota. Zato je bila nujna potreba, da se »Dom in Svet« nanovo orientira, se otrese vsake politične čobodre in zbere ljudi, ki morda ne svetniško, pa vendar resnično doživljajo in občutijo moč in ustvarjajočo silo vere; v njih delih bo žarelo to doživetje — ne po načinu pedagoško didaktične struje, tudi ne v frazarskem kriku politike, ampak jasno kot blisk. Nekaj takih bliskov je zadnje čase že zažarelo iz lista ...»

Kritika in »svetovni nazor«. Uredništvo »Ljubljanskega Zvona« je z l. 1917. prevzel pesnik Oton Župančič. Smer označuje nekoliko tudi kritika. O poeziji Opekovih »Rimskih verzov« pravi Lj. Zv. (106), da so kakor »okusen bonbonček, kamor je nalit grenak lek za bolno deco; bujna prisproda, da se nam zavda dogma«. Meško je podal »cel koš literarnih bonbončkov«. V njegovi »Njivi« — »kakor v ka-

tekizmu! — promptno krivdi sledi kazen« (108). V »Knjigi o življenju«, pravi, da dr. U. uči: »Pravi Bog pa je le krščansko-katoliški, je Kristus, ki na en mah razreši uganke vseh resnic« ... in vera vanj je edino prava zveličavna, od nje živi — človeštvo« (109). O Schreinerjevi razpravi »Mladinsko skrbstvo, oziroma mladinska zavetišča« v »Pedagoškem Letopisu« (1916) pravi: »Marsikateri starši bodo debelo gledali, da gosp. pisatelj skoraj na vsaki drugi strani trdi, da je v prvi vrsti pobožnost staršev pogoj za vzajemno dopolnjevanje in za dobro razmerje šole in doma. Prav tako nikakor ni namen šole in vzgoje, da bi pripravljalo mladino za pobožne vernike te ali one konfesije, vzgajati jo mora za življenje, za koristne člane človeške družbe, tu pa igra pobožnost, prejemanje sv. zakramentov itd. kaj majhno vlogo. Dandanes bi se pač tudi na Slovenskem že lahko tiskala pedagoška razprava brez take primesi in navlake« (str. 111). Vidi se, da je pri nas še vedno moderno in »znanstveno« — zabavljati na krščanstvo!

Vodnik kot frančiškan. Brenov dragoceni članek o »Vodniku kot frančiškani« (»Čas«, XI., 31 sl.) je treba nekoliko izpopolniti na podlagi Vidičeve razprave v »Archiv für slavische Philologie«, XXIII. (1901).

Na podlagi cesarske odredbe z dne 25. marca 1802 (»Čas«, XI., 36) je dobil Vodnik dne 9. junija 1802 iz knezoškofijskega sekretarijata izporočilo, da se odslej noben redovnik ne bo več sekulariziral in da se tudi tisti, ki so jih prej poklicali na druga mesta, oproste dosedanje službe in se lahko vrnejo v samostan. Vodnik naj se v teku

e ne ga meseca izjavi, ali se hoče vrniti k prejšnjemu poklicu. Nato je Vodnik pač izjavil, da hoče ostati pri profesorskem poklicu. Sekularizacijski dekret, ki ga je dobil od škofa (na podlagi papeževega dovoljenja), je datiran z dne 10. decembra 1804. Smel je nositi civilno obleko, a še zmeraj opravljati »bistvene« redovne dolžnosti.¹ (Archiv f. slav. Philologie XXIII, 407—408).

Tudi leto mašniškega posvečenja še ni popolnoma dognano po Brenovih podatkih (Čas, XI., 32). V prošnji za lokalnega kaplana na Gorjušah z dne 4. avgusta 1792 pravi Vodnik, da je »celih deset let mašnik, izpovednik in kaplan« (Zvon, 1889, str. 395). Sklepati bi morali potemtakem na l. 1782., tisto leto, v katerem je Vodnik 3. februarja dosegel kanonično starost 24 let in je bil 28. oktobra proglašen za pridigarja (Bren l. c.), in sicer na čas pred 4. avgustom 1782. Po Brenovih dokumentih pa moramo misliti na l. 1781. kot na leto slovesnih obljub in mašniškega posvečenja, in sicer na čas okrog 1. septembra, ko Vodnik očitvidno ni bival več v Ljubljani (ker ljubljanski družinski seznamek nima nobenega podatka o Vodnikovih slovesnih obljubah in ne o njegovem mašniškem posvečenju), ampak morda v Brežicah (Čas, l. c.); kaplan in izpovednik pa je mogel postati šele 1782. Združiti bi se dala Vodnikov in Brenov podatek morda tako, da je Vodnik okrog 1. septembra 1781 napravil slovesne obljube, da pa je čakal na mašni-

ško posvečenje še do l. 1782., ko je dosegel kanonično starost. Vsekako pa bi bilo treba poiskati še tozadevne dokumente.

Ivan Grafenauer.

V »Archí«¹ (1917, št. 1, str. 28) pozivlja Lacek pod naslovom: »Pěstujme styky s jihoslovanskými katolyky!« na večji stik z jugoslovanskimi katoliki! Piše: »Zdi se mi, da smo v poslednjih letih skoraj do dobra zanemarjali naše kulturne in literarne stike z jugoslovanskimi katoliki. Samo orlovsko gibanje nas je še vleklo vkup. Sicer pa so to zavest solidarnosti in hrepenenja po medsebojnem spoznavanju in pobratenju gojile pravzaprav bolj široke vrste nego inteligenca, stvaritelji duševnih vrednosti, kulturni delavci. Pred desetimi leti n. pr. so se shajali na bogoslovskih akademijah velehradskih zastopniki skoraj vseh seminarjev avstrijskih, med njimi tudi slovanski bogoslovci. V »Museu« od seminarjev jugoslovanskih je bil priobčen razglas pravil. A skupnost med bogoslovci je pojemale čim dalje tem bolj. Res so začeli negovati stike društva katoliških akademikov-laikov in njih časopisi; a tudi ta znanost je bila več ali manj politična in socialna. Literarna znanost je pešala. V naših listih se ni nikdo brigal, razen pokojnega P. Rud. Linharta za katoliške knjige, slovenske in hrvaške, in to ne za beletristiko in poezijo ne za vse druge znanosti, nikdo ni zasledoval katoliških revij slovenskih in hrvaških, čeravno bi se mnogo mogli naučiti iz njih. Seveda se slovenski in hrvaški katoliki od svoje strani niso brigali za naše slovstvo. Res, da smo sre-

¹ Besedilo tu pri Vidicu ni posebno jasno. Prav bi bilo, da bi se kje objavil avtentični tekst odloka, ki ga je Vidic porabil, a ni povedal, odkod ga ima.

¹ Archá, orgán družný literární a umělecké, Prostějov.

čali pri nas prevode pesnikov in pisateljev slovenskih in hrvaških (od S. Gregorčiča, Fr. Ks. Meška, Silv. Sardenka, Fr. Ks. Finžgarja, Ant. Medveda, Lee Fatur in dr.), a od katoliških pesnikov čeških ni nikdo prekladal v slovenščino in hrvaščino. Tu bi se morala zgoditi temeljita sprememba. — Korist poznavanja jugoslovanskih jezikov nam mora spodbuditi to, da je vojni val prignal k nam slovenske in hrvaške begunce. V početnih besedah znanstvenih bi moglo in moralo biti nadaljevanje sistematično, bi moralo biti zainteresirano naročevanje jugoslovanskih revij: »Dom in Svet«, ljubljanski »Čas«, splitska »Hrvatska straža« in dr., priobčeni iz njih izpiski v čeških revijah in tako tudi naša katoliška javnost seznanjena z literati in znanstveniki jugoslovanskimi. Gorimo doma vsi za geslo koncentracije. A tudi v stikih z duševnim svetom naših bratov jugoslovanskih je je vsaj nekoliko potreba.« — Brez komentarja skoraj pritrdimo izvajanjem, ki se tičejo nas. Le preveč smo navezani na nemške katoliške revije in ne poznamo svojih; namreč čeških in poljskih, s hrvaškimi smo že bliže v stiku.

P. Butkovič.

V »Zeitschrift für die österr. Gymnasien« je objavil l. 1916. ravnatelj dr. Jos. Tominšek dvoje razprav. Prva obravnava pereče vprašanje o padanju rojstev (str. 447 do 453). Boj zoper spolne bolezni in zakoni za varstvo žen in otrok se mu zdé le bolj drugotna sredstva, ki ne zadevajo zlú korenine. Pravi vzrok nazadovanja je vse moderno življenje: družine z otroki vse nekako prezira, gospodarji jih nočejo v stanovanja, država jim ne daje nobenih ugodnosti; ni več moderno, imeti mnogo otrok; mo-

derne žene se hočejo le zabavati in negovati le telo; dekleta se pre-zgodaj može, moške prepozno ženijo, ko so mnogi že »živeli« in iščejo le še lagodnosti. Brez reforme življenja ni resnične pomoči. — V drugi razpravi (str. 533—543) govori o pouku petja na srednjih šolah (po vzorcu mariborske gimnazije). Namen je, vzbuditi zopet veselje za petje, obuditi zlasti ljudsko petje in najti tako zopet stik z naravo in z ljudstvom.

Umetniške študije. V DSV. (1917, str. 52—63) kaže prof. dr. J. Mantuani v lepi razpravi »Šubici«, kako umetniki ustvarjajo svoja dela. Od ideje do dovršenega umotvora je često dolga pot: umetnik snuje in snuje, obrazi in preobraža, da najde končno tisti izraz, ki ga zahteva umetniška intuicija. Znano je, da je v literaturi prav tako. Kdo bi mislil, da je n. pr. Prešeren svoje pesmi kar sipal, češ, saj so takšne, da drugačne biti ne morejo. A vemo, kako je Prešeren svoje pesmi predelaval. Isto vemo o Jenku, Levstiku i. dr. Manj znano, je morda, da je prav tako delal tudi naš veliki prozaist Janez Trdina. V knjigi »Izprehod v Belo Krajino« (X. knjiga Zbranih spisov, 1912) je vrsta bajk iz Gorjancev. Nekaj teh bajk je tudi v II. knjigi (Bajke in povesti, I., 1904). A kako so tu predelane! Domala noben stavek ni neizpremenjen. Tu je klasičen zgled, kako delajo mojstri. Po našem mnenju bi sodil kateri zgled v »Čitanko« (n. pr. inačici »Rajske ptice«), da bi dijaki primerjali in se učili lepote jezika in izraza.

Za duhovnike je sestavil ljubljanski knezoškof dr. A. B. Jeglič po svoji obširni razlagi psalmov

kratek posnetek »Synopsis Psal-morum et Canticorum Breviarium« (Ljubljana 1916). Knjižica bo do-bro služila kot priloga brevirju: pri vsakem psalmu je kratko razložen povod in pomen.

Društvo »Dobrodelnost« je za-čelo izdajati knjižice. Izšli sta že dve o »oskrbi vojnih pohabljen-cev«, druga (z 89 podobami) po izdaji vseučil. prof. in voj. zdrav-nika dr. H. Spitzija. (Letna naroč-nina 6 K.)

»**Knjige katolič kog života**« je za-čel izdajati odvetnik v Zagrebu (Kurelčeva ul. 3) dr. St. Markulin. Izšla je prva knjiga: **Filibert V r a u**, katolički organizator (1829

do 1905). Po francuskem napisao M. Vanino D. I. (Zagreb 1916). To je idealna knjiga za katoliško inte-ligenco, lajike in duhovnike. Med dobrimi najboljšega bo v srcu sram, ko bo videl, kaj zmore mož, ki je poln žive vere in evharistične lju-bezni! Knjiga je pisana v lepem jeziku in zanimivo (le izpreobrnje-nje Filibertovo ni prav jasno). Mo-derna knjiga za moderne čase! (Cena K 2-30.)

Veliki cesar. S tem naslovom je izdal ljubljanski mestni učitelj Fr. Petrič jako priporočljivo knjižico o cesarju Francu Jožefu I., ki jo je spisala Ivanka Klemenčič. (Cena K 1-20.)

Popravek. V 1. zv. »Časa« str. 45 naj se čita: »Ali naj pisatelji tako pi-sejo, da mladini ne bo v nravno kvar, ali pa mladini njih knjige iz rok!«

GLASNIK »LEONOVE DRUŽBE«.

Novi ustanovni člani:

Brešar Josip, župnik, duh. svetnik, Velesovo (200 K);

Čadež Viktor, kaplan, Tržič (I. in II. obrok 100 K);

Janc Peter, župnik, Vodice (200 K);

Kardinar Jožef, c. kr. profesor, Celje (I. in II. obrok 100 K);

Kovačič dr. Fr., profesor bogoslovja, Maribor (200 K);

Lampe dr. Evgen, stolni kanonik, dež. odbornik, Ljubljana (200 K);

Natlačen Peter, kaplan, Metlika (III. in IV. obrok 100 K);

Oblak Anton, župnik, Št. Lovrenec ob Tem. (I. in II. obrok 100 K);

Pečjak dr. Gregorij, c. kr. profesor, Ljubljana (III. obrok 50 K);

Sadar Ivan, kaplan, Mirna Peč (200 K);

Šinkovec Avguštin, župnik, duh. svetnik, Škofja Loka (že ustanovnik, dopolnilo 100 K);

Turšič Leopold, c. kr. vojni kurat (III. in IV. obrok 100 K).

Umrli je ustanovnik Msgr. Ivan Nep. Murovec, goriški kanonik, 31. jan. 1917 v Škofji Loki. Blag mu spomin!

Naznanilo.

Knjige »Leonove družbe« za leto 1916 smo razposlali vsem članom, ki so plačali letnino. Drugim jih določimo, ko prejmemo zaostalo članarino. Za naslove nekaterih članov z Goriškega ne vemo in bomo njih knjige shranili, dokler se ne zglase.

Novi člani dobe knjige leta 1916 in 1915 po znižani ceni v »Katoliški bukvarni« v Ljubljani.

Knjige leta 1916:

	Tržna cena	Za člane
1. Dr. Mihael Opeka, Rimski verzi.	K 2'40	K 1'80
2. Meško, Dve sliki.	» 1'60	» 1'—
3. Aleš Ušeničnik, Knjiga o življenju.	» 2'40	» 1'80
4. P. St. Škrabec, Jezikoslovni spisi I, 1. » 1'80	» 1'80	» 1'20

Za knjige leta 1915 glej na četrti strani!

Članarina - letnina znaša 6 K, ustanovna 200 K (ki se mora plačati vsaj v štirih obrokih tekom štirih let).

Uprava »Leonove družbe«.

»Čas« izhaja kot dvomesečnik. List je ena izmed rednih letnih publikacij »Leonove družbe«. Letnina za »Čas« in druge redne publikacije L. D. znaša 6 K. Pošilja naj se na naslov: »Leonova družba« v Ljubljani. Uprava »Leonove družbe«, Ljubljana, Katoliška bukvarna (stožno župnišče) I. nadstropje (oddelek za učila).

»Leonova družba« je izdala in priporoča naslednja dela:

Dr. Fr. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku:

I. knjiga (l. 501—800) str. LXXX + 416. Ljubljana 1903. 8 K, vezana 11 K.

II. knjiga (l. 801—1000) str. LXXXIV + 516. Ljubljana 1906. 10 K, vezana 13 K.

III. knjiga (l. 1001—1100) str. LXXXVII + 330. Ljubljana 1911. 6 K, vezana 9 K.

Dr. Jos. Gruden, Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije. Str. 148 in 19 slik. Ljubljana 1908. 5 K, vezana 6 K.

Dr. Al. Ušeničnik, Sociologija. Str. XV + 840. Ljubljana 1910. K 8'50, vezana K 10'80.

P. L. Coloma, Malenkosti. Roman v štirih delih. Ljubljana 1915. 3'80 K; za nove člane »Leonove družbe« 2'50 K.

Dr. Jos. Gruden, Slovenski župani v preteklosti. Donesek k starejši socialni zgodovini. Ljubljana 1915. 1'40 K; za nove člane »Leonove družbe« 0'80 K.

V zalogi so tudi še:

»Katoliški Obzornik« l. 1902 in 1906 po 6 K; in posamezne številke letnikov 1903 do 1905 po 1 K.

»Čas« 1908—1916 po 6 K; posamezne številke po 1 K.

Vsa ta dela se dobe v Katoliški Bukvarni v Ljubljani.