

ČAS

revija
leonove
družbe

letnik:
XXXIII

VIII-IX
1938-39

VSEBINA: Franc Terseglav: Pobožnost krščanskega človeka (str. 233) // Vinko Brumen: Presta pošolska vzgoja ali vzgoja odraslih na Angleškem (str. 249) // Dr. Lambert Ehrlich: Razvojna teorija (str. 261) // Obzornik: Carta della scuola (str. 267) // Francoski katoličani in zunanja politika (str. 271) // Ocene: Filozofija (str. 278) // Jezikoslovje (str. 280) // Zgodovina (str. 283) // Leposlovje (str. 284) // Zapiski: Tomaž Campanella (str. 287)

»Cas«, revija Leonove družbe v Ljubljani, izhaja vsak mesec razen v avgustu in septembru. Uredništvo si pridržuje pravico tuintam združiti dve številki.

Naročnina: 60 Din za Jugoslavijo, 70 Din za inozemstvo letno. Za dijake velja znižana cena 40 Din, ako se jih naroči vsaj pet na skupen naslov.

Uredništvo: Dr. Janez Fabijan, univ. prof., Ljubljana, Tyrševa c. 17/III., dr. Ivan Ahčin, glavni urednik »Slovenca«, Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna in dr. Stanko Gogala, prof. na drž. učiteljskišću v Ljubljani.

Uprava: Ljubljana, Miklošičeva cesta 7/I. (Prosvetna zveza); telefon št. 28-58.

Račun pri Poštni hranilnici, podružnici v Ljubljani, št. 10.433 (lastnica računa Leonova družba v Ljubljani).

Odgovornost pred oblastjo: Prof. dr. Fabijan za uredništvo, ravnatelj Jože Kramarič za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatiskovanje razprav je dovoljeno samo s privolitvijo uredništva in z navedbo vira.

Pobožnost krščanskega človeka.

Franc Terseglav

V V. številki letnika 1937/38 je »Čas« priobčil iz mojega peresa članek o religiozni zmedi in stiski sodobnega sveta. Tiste misli so bile sad dolgoletnega razmišljanja, ki sem mu dajal tako v tej reviji kakor v drugih tekom vseh let po vojni večkrat izraza, sem jih pa v tem eseju zgostil v celoto: kaj namreč smatram za poglavitni vzrok pomeščanjenju naše krščanske miselnosti v minulih stoletjih in h kateremu viru se moramo vrniti, da v sebi, v svojem lastnem verskem in kulturnem krogu, premagamo racionalistično mišljenje in politični ter gospodarski liberalizem, ki sta izpačila krščanski značaj posameznika in družbe ter v njem povzročila nasprotje med tradicionalno veroizpovedjo in praktičnim ravnanjem v življenju. Čeprav sem se vedno zavedal, da sem v polnem soglasju z vsemi katoliškimi misleci naše dobe, sem porabil priliko smrti velikega člana D. J. Petra Lipperta (advent 1936), da oprem svoje misli o religiozni krizi našega časa na njegovo osebnost, miselnost in delo, kar se mi je mimo mojega glavnega namena razširilo v dosti izčrpno oceno tega religioznega génija. Ker je utegnil ta ali oni, ki je imel mogoče kakšne pomisleke proti mojim izvajanjem, misliti, da Lipperta preveč povzdigujem, se mi zdi potrebno, da stvar nekoliko pojasnim. P. Lippert mojemu nazoru o religioznem problemu našega časa, ki sem si ga bil izoblikoval že pred vojno in sem ga prvič čisto določno razložil že leta 1913 v »Času« pod naslovom »Krščanstvo nasproti moderni kulturi« (takratni urednik »Casa« je v opombi k članku povedal, da mi je z mojim dovoljenjem del članka črtal¹) sploh ni bil ne vir ne pobuda, ampak mi njegove misli in dela le potrjujejo lastno stališče, glede katerega gredo misli krščanskih delavcev sveta na področju sodobne kulture že nekaj desetletij vzporedno. Drugič pa je moja sodba o Lippertu, ki je bila napisana takoj po njegovi smrti, ko nisem bil bral še niti enega spomina nanj, veliko bolj zdržana ko vsi entuziastični eseji in knjige, ki jih je iz peresa najvidnejših katoliških filozofov in bogoslovcev Evrope o njegovi osebi in delu čedalje več. Naj omenim samo revijo francoskih jezuitov »Études«, čije sodba o nemškem katoliškem mislecu tehta tem več, čim bolj je na splošno nemška miselnost francoski tuja in s čim večjo upravičenostjo se morejo francoski katoliki ponašati s takimi prvaki na področju katoliške filozofije, kakor so Maritain, Sertillanges, Blondel, abbé Bremond in drugi. V februarški številki 1939 te revije je napisal o Lippertu razpravo Pierre L orson, ki postavlja Lipperta čisto zraven sv. Avgušтина — zlasti knjiga

¹ Črtal ni zato, ker bi se bil tisti del količakaj dotikal ali celo nasprotoval osnovni katoliški resnici, marveč le zato, ker z ozirom na prevladajoče nasprotno mnenje takrat ni bilo oportuno, to mnenje objaviti. Šlo je namreč za sistem ločitve Cerkve od države, ki sem ga v tistem članku, ki je bil govoren na tečaju Slovenske dijaške zveze v Gorici, kot času najbolj primeren zagovarjal. Ta članek bi mogel danes objaviti brez vsake korekture, ker izzveni v svoji perspektivi časa in naših bodočih nalog popolnoma tako, kakor moja lanska izvajanja o religiozni stiski naših dni...

»Der Mensch Job redet mit Gott« se bere, pravi, tako ko »Izpovedi«; Lippert mu ni samo eden največjih religioznih genijev katolištva sploh, marveč tudi eden največjih umetnikov besede in stila. Tozadevno pravi Lorson, da se bo Lippertova proza brala tako dolgo, kakor bo živel nemški jezik. Navaja tole sodbo o Lippertu: »Lippert je posebna milost, ki jo je Bog naklonil današnjemu svetu.« Vseskozi podarja kongenialnost Lipperta z vrhovi človečanske misli od prvih časov do Pascala in Newmana, in pravi, da je največja tolažba in upanje za vse katoličanstvo, da ima Nemčija takega »čisto evangelijskega misleca« — »un auteur si purement évangélique«. O drugih sodbah o tem »avguštinskem mislecu«, kakor sem ga bil jaz označil v svojem eseju v »Času«, poglej knjižico Jožefa Kreitmaierja SJ, Freiburg 1938.

Izvajanja, ki slede, so v organični zvezi z omenjenim mojim člankom, v katerem sem skušal nakazati pot, po kateri se more krščanstvo v naših srcih poziviti v osrednje počelo našega osebnega življenja in glavno gibalno naše kulturne delavnosti in prizadevanja, da bi se vse naše javno življenje zopet obnovilo v evangelijskem duhu.

I.

Na prvi pogled se bo marsikomu zdelo odveč ali vsaj kaj malo aktualno razmišljanje o tem, kaj je ali kakšna bodi krščanska pobožnost, saj pretresajo danes svet in z njim slovenskega človeka vse drugačni problemi. Sprašujemo se: Ali naj se katoličani v političnem pogledu nujno usmerijo na desno, v fašizem ali kaj temu podobnega, v avtoritarizem recimo, ali na levo, v demokracijo — ali pa naj bo katoličanu popolnoma svobodno, da se politično opredeli, kakor hoče, med konservativce ali med najradikalnejše svobodoljubce? Ali pa je bolj prav, da katoličani tvorijo, kakor so deloma že pred vojno, svojo posebno stranko na osnovi nekih le njim svojiskih političnih načel, svoje lastne, od drugih ločene katoliške kulture in svojega družabnega gospodarskega sistema, kakor je na primer krščanska stanovska država? Morebiti — tako bo rekel drugi — pa bolj ustreza namenom božjega kraljestva na zemlji in je bolj primerna metoda za prepород sodobne družbe in za njen bodoči razvoj, če se katoliško krščanstvo v javnem življenju osvobodi vsakršne svoje politične strankarske oblike, enostranske vezanosti na določen krog in ločenosti od vseh drugih? Morebiti je prav danes katoličanstvu od Previdnosti postavljena naloga, da razne politične skupine, kulturne kroge in socialna stremljenja sodobnega sveta, najsi bodo zares ali na videz še tako oddaljena od katoliške tradicije, zajame tako, kakor zajame dušnopastirska delavnost vsakega posameznika, da se namreč državna, kulturna, stanovska občestva od z n o t r a j preobrazijo, z religiozno mislijo preniknejo, tako rekoč pobóžijo, torej po isti poti, kakor je začelo krščanstvo oblikovati družbo po oznanjevanju evangelija v prvih časih?

Toda če kdo načne mimo teh resnično velevažnih vprašanj našega časa temo o pobožnosti krščanskega človeka, torej o stvari,

ki se na prvi pogled tiče le posameznika, kakšen je najintimnejši odnos duše do njenega Boga, se dotakne v resnici prav vseh gori imenovanih problemov, ne gre mimo njih, ampak se jih loti prav v njihovem j e d r u ; zakaj le tisti kristjan, ki si je na jasnem o tem, kakšna naj bo njegova osebna vez z Bogom in s svetom religioznih resnic in vrednot sploh, bo mogel pravilno rešiti vprašanje, kakšno stališče naj zavzame oziroma ga mora imeti katolik in vse katoliško občestvo do vseh odnosov našega družabnega bitja na zemlji. Zakaj to stališče je bistveno odvisno od tega, kako naša duša razume svoj odnos do Boga in kako iz tega središča dejansko živi: ali ji je osebno versko življenje izvir vse človekove delavnosti, celotna usmerjenost na večnost in vrednotenje sveta ter ravnanje s tega razgleda — ali pa ji je njena več ali manj izražena bogotežnost in pobožno razpoloženje le nekaj za zasebno uporabo, »svet kotiček«, v katerem se človek lahko oddahne, za nekaj hipov zamakne v onostranski svet in se čuti »kakor« prerojenega, v vseh odnošajih do bližnjega in družbe pa sledi izključno svojim več ali manj civiliziranim naravnim nagonom, stanovskim interesom, nacionalnemu čustvu in strankarski ideologiji, predvsem pa svojemu nižjemu Jaz kot središču vsega svojega prizadevanja v občestvu. Še huje je v tem pomeščanjenju naše »krščanske« civilizacije, kakor se je izoblikovalo v stoletjih prosvetljenstva, če se religiozne ideje, vrednote in naprave prisilijo do službe golim posvetnim težnjam, koristim in namenom, če se vera izmaliči do neke gole »funkcije« v socialnih odnošajih narodne in državne skupnosti, če se iz osredja našega življenja izrine nekam, kjer more le še tešiti posameznika, mu življenje v sentimentalnih čustvih olepšati ali mu v kakršnokoli že korist služiti — stvari, ki se vse godijo podzavestno avtomatično po poti, ki jo je utrla že več sto let v našo duševnost vtisnjena miselnost meščanske družbe. To temeljno zlo, ki je tem hujše, čim manj se kristjan liberalne ere te izpačenosti svojega verskega sveta zaveda ali ga s pravim krščanskim mišljenjem navadno celó zamenjuje, se ne more ozdraviti drugače, kakor da skušamo pristnega krščanskega religioznega duha iz naše notranjosti same zopet zbuditi. To prizadevanje iz n a š e d u š e s a m e je poglavitni problem sodobnega katoliškega človeka in družbe in o tem moramo razmišljati prav zaradi njegovega temeljnega pomena za naše občestveno življenje.

II.

Ne govorimo o religiji v o b j e k t i v n e m pomenu besede, o stvarni podlagi in normi pobožnosti, torej o razodeti veri, ki nam v dogmatičnih stavkih pove, kaj je Bog, kakšen je nadnaravni svet in npravstveni red, kakšno je in bodi življenje v stanu milosti, kaj je

namen takega življenja in kakšno bo v večnosti, kakor nam jo je zaslužil Jezus Kristus, in ki te resnice tudi umsko razloži, kolikor je to našemu omejenemu razumu mogoče. Ta objektivni verski svet je resnica, ki je sicer dana nam, je pa od nas neodvisna, tako da ostane resnica, četudi jo kdo taji. Mi se bomo danes pečali z religijo kot vero v nas, kakor je realizirana v našem osebnem svetu, v našem Jazu, to je z našo za-sebno zvezanostjo z Bogom, z dejansko, praktično usmerjenostjo naše duše do verskega sveta, ki z njim živimo v večjem ali manjšem skladu, torej s subjektivno versko razpoloženoostjo in življenjem, kar naše ljudstvo od nekdanj zelo posrečeno imenuje pobožnost. Ne smemo misliti, kakor to mnogi radi delajo, da ta pobožnost pomeni golo pobožno čustvovanje, nekaj subjektivnega, za-sebnega v tem pomenu, da ne bi imelo za predmet nekega realnega bitja, neke stvarnosti izven nas in nad nami, neke brezpogojno veljavne nadosebne resnice, ampak bi se nanašalo na nekaj samo umišljenega, samo zaželenega in po naših kaotičnih stremljenjih, osebnih željah ter potrebah prikrojenega. Ne! Pobožnost, ki jo mislim, predpostavlja objektivno resnico, dejansko bivajoč svet božjih resnic in večnih vrednot ter osebnega Boga, četudi se more religiozen človek, ki je izven območja razodete krščanske resnice in jo vidi le nejasno, motiti, nikoli pa ne moremo imenovati religioznega človeka tistega, ki bi mu religija bila zgolj neka domišljajska, recimo, umetniška zasanjanost v nekaj, o čemer si ni na jasnem, ali je ali ni, kakšno sploh je, ali je ta svet presegajoča dejanska realnost ali samo tista neznanka, ki je pri umskem razmotrivanju in razbiranju vesoljstva nikakor ne moremo najti, naj bo potem karkoli že. Seveda tudi ne smemo in ne moremo označiti kot religijo vere, recimo, v neki nov družben red, v splošni blagor na tem svetu, v vrhunec človeškega znanstvenega in civilizatoričnega razvoja, kakor ne smemo imenovati religijo absolutiziranja narave, erosa, človeka samega ali naroda in tajinstvenih sil animalskega življenja: to so le pa-religije, in »religioznost«, ki sloni na priznavanju teh brezosebnih sil in namenov ter stanj kot vrhovnih vrednot, je le pa-religioznost, če se res in brezpogojno kot edina in zadnja vrednota smatrajo.

Če pa pristna in prava pobožnost mora temeljiti na objektivni resnici najvišjega realnega, vse presegajočega bitja, torej ne sme tako rekoč viseti v zraku kot stvor gole domišljije in čustvo neke prešinjnosti od vesoljnosti, pa na drugi strani tudi ni resnično in prav pobožen, kdor bi Boga samo umsko spoznaval in njegov vesoljski ter nadnaravni red priznaval ali ga tako rekoč samo na ustnih imel, kakor pravi prerok stare Zaveze, ne pa tudi v srcu bil zanj ter živel življenje ali se vsaj iz dna srca boril za obliko takega življenja, ki

odgovarja božji volji in takó naše naravno človeško življenje po milosti pobožuje, kakor pravi apostol Pavel. Kakor pobožnost ni zgolj stvar čustva, tako namreč na drugi strani tudi ni zgolj stvar razuma, ni samó, izključno le za-res-imetje božje resnice, golo veroizpovedovanje, kakor na primer izpovedujemo s polno razvidnostjo spoznano in nujno priznано matematično resnico, mehanične zakone in zgodovinska dejstva, temveč pobožnost je neko strastno, od ljubezni prežeto objemanje verskega, to je božjega sveta, kolikor mogoče popolna predanost duše božjemu bitju in snovanju, prešinjnost celotne naše biti od Svetega, ki ga dojema in se po njem upodablja skuša v s a naša duša z vsemi svojimi potencami, neko polnobitno dojemanje verskih, to je večnih, nadsvetskih vrednot, ki presegajo vse izkustvo golega razuma in zgolj naravnih moralnih vrednot, ker segajo čez mejo našega naravnega življenja v najvišji nadnaravni duhovni in milostni svet. Vera je stvar v s e g a človeka, ne zgolj modrovanja, gole z n a n o s t i o Bogu in božjih rečeh, ampak vseh sil naše duše, s katerimi Boga in vse, kar je božje, ljubimo in v svojem življenju uresničiti želimo in hočemo. Pitagorovega izreka, elektronov, sredotežne sile mi ne uresničujemo; to slišati, je že smešno: življenje v svitu verskih resnic in po božjih namenih pa moramo uresničevati, če ne, je naša vera prazna, zakaj rečeno je, da Bog ni samo resnica, ampak tudi pot in življenje, in kdor ga časti in moli ter priznava, mora tudi izpolnjevati njegovo voljo, realizirati njegovo kraljestvo na zemlji, zakaj ni dovolj, če ga kdo slavi: »Gospod, Gospod, moj Bog!«, kakor je take častivcebesedune s silno besedo, kakor pravi Evangelist, opomnil Kristus; Bog sam pa po svojem preroku v stari Zavezi pravi, da se mu te vrste pobožnjaki gnusijo.

Torej pobožnost, ki se s Tomažom Kempčanom sprašuje: Kaj mi pomaga vsa vednost o Bogu, če mi ni mar ljubezni, da Bogu podobno in dopadljivo živim? — bomo razmotrivali, in v neki meri in smislu velja, kar bomo glede tega spoznali, ne samo za katoličana, ampak za vsakega, bodisi preprostega bodisi učenega človeka, ki je dosegel neko stopnjo duhovnosti, v kateri se mu, seveda s pomočjo božje milosti, sveto, to je božje počelo vsega bitja, in božje, to je večno vrednotenje sebe in vsega stvarstva, razodeva na dosti jasen, posebno močan in globok način, čeprav nima o Bogu in nadnaravnem redu tistega spoznanja, kakor ga nudi objektivno edino prava vera, o kateri brez lastne krivde ne ve ali pa se mu ne predočuje prav. Izvestne bitne osobine pobožnosti ali religioznosti so svojske vsem ljudem katerekoli veroizpovedi povsod in vedno — to je tisto, kar krščansko bogoslovje imenuje religio naturalis; razume se pa, da kristjan, ki to res je, prodira v brezdno božjega bitja in je od njegove

luči ožarjen najbolj ter v njej tudi bistvo stvarstva najgloblje dozreva — ni treba, da v filozofsko dognani obliki kakšnega sistema, temveč je zadosti, da mu je duša ogreta od božje resnice in za svojim Gospodom hrepeni ter v življenju izpolnjuje njegovo voljo. In gotovo mora prav danes, prav v tem trenutku svetovnega dogajanja biti prizadevanje katoliškega pa vsakega človeka sploh, ki mu je mar odrešenja od zla in zopetne posvetitve življenja, da se v to vglobimo, kar je bistvo krščanskega oznanila preko vseh minljivih oblik, političnih in socialnih prizadevanj ter različnih vsebin in smeri svetske kulture. Saj je danes tudi veren katoliški človek zaradi hude borbe s poganskimi silami sveta tako zelo potegnjen v sfero posvetnega dela na vseh področjih ter najraznovrstnejšega organiziranja na vseh krajih in koncih, da religiozno oblikovanje osebe, ki je gotovo osrednjega pomena v krščanskem gledanju sveta, ne samo za izveličanje posameznih duš, temveč tudi za resnično preobrazbo družbe, da bi človeško sožitje bilo res pravično in dobro, bratovsko, stopa le prerado v ozadje. Ta pa kar po neki avtomatični nuji, s katero na vseh poljih mrzlično delavna Marta občuti Marijo kot neko nebodijotreba in njeno zaverovanost v Gospoda in njegove besede smatra za manj važno od svoje svetske prizadevnosti, tako da nastane nevarnost, da krščanska družba raste na zunaj, v perifernih območjih, da se okreplja zares ali samo na videz, da vzdržuje svojo moč bolj z zunanjimi sredstvi, da se zdi na višku in se celo ponša z bohotno estetično kulturo, kakor je to bilo na primer v 14., 15. in 16. stoletju pred viharjem reformacije, v resnici pa je krščanska družba v svojem religioznem osrčju počasi hirala, se sušila in propadala. Zdaj pa skušajmo v bledih besedah, kolikor je to pri takem, v najskrivnejšem jedru človekove osebnosti temelječem bitnem pojavu sploh mogoče, razčleniti, kaj je krščanska pobožnost v povedanem smislu posvečenja vsake posamezne duše.

III.

Od sodobnih katoliških mislecev je v jeziku moderne človeka jedva kdo bolje opredelil religijo nego pater Lippert, prav gotovo pa nihče bolj segajoče v srce. Pobožnost je, tako pravi, odnos in sicer medsebojni odnos med dušo in Bogom po podobi odnosa med dvema osebama, ki sta si v enem oziru blizu, v drugem pa daleč, kakor na primer oče in sin, kjer skupni izvor utemeljuje ljubezen med njima, vzvišena naloga očeta z ozirom na sina pa v sinu rodi globoko spoštovanje, torej vsebuje neko *distanco*, ki tej ljubezni daje posebno oznako. Ali pa vzemimo moža in ženo pa, če hočete, moškega in žensko, ki se ljubita: tudi tu imamo neko neskončno *blizkost* in neskončno *oddaljenost*, ki se dopolnjujeta, zakaj ljubezen

dveh bitij, v kateri bi eno kot osebnost v popolnem izenačenju v drugem izgini, bi sploh ne bila ljubezen, ampak le neke vrste suženjstvo. Če sploh smemo božje bitje s človeškim primerjati, imamo v pobožnosti, kakor pravi pater Lippert, človeški JAZ in božji TI, in sicer je božji Ti prvenstven, edinstven, poleg katerega vsak drugi Ti, na primer moja mati, moja žena, moj otrok, moja domovina, skoro izgine, pa zopet le na tak čudovit način, da človeka, ki ga v Bogu ali skozi božjo luč ljubim, ali pa brezosebno realnost (kakor dom, zemljo, svoj narod) ljubim še bolj, nego bi ga brez Njega, brez Boga. Božji Ti je od človeškega Jaz neskončno oddaljen, je tisto, kar je čisto nekaj drugega ko jaz, edini absolutno sam iz sebe Bivajoči, edina prava realnost in popolnost, dočim sem jaz pravi nič — pa je vendar ta Ti, božji Ti, meni najbližji, bližji od vsake druge z menoj krvno ali po človeškem erosu ali po domovinskem odnosu najtesneje združene stvari — On je celo meni bližji od mene samega ali, kakor je veliki Avguštin dejal: Deus intimior intimo meo. Ne samo, da brez Njega sploh ne bi bil in da bi me mogel že bivajočega treščiti v brezdno niča, ampak, čeprav sem in živim, brez Njega, daleč od Njega visim v praznini, brezkončni nič nad seboj, brezdanji nič pod seboj. Bog me v vsem mojem bitju in žitju vsak trenutek nujno dopolnjuje, čeprav ga jaz prav v ničemer ne morem dopolnjevati, in vendar nisem njegov suženj, temveč neka samosvoja vrednota, prav zato, ker me je On ustvaril in me On nad brezdno niča drži, in sicer me zato drži, ker me ljubi. Čeprav moje ljubezni ne potrebuje, me vendar išče, kliče, zasleduje in čestokrat človeka pusti neizrecno trpeti, trpeti brez pomoči do konca, zato da bi ga jaz, nična in nepotrebna stvar, naposled le vzljubil, če sem se od Njega oddaljil, ali pa ga še bolj vzljubil, še bolj objel in spoznal ter se v njegovo strašno modrost in neskončno dobroto utopil. To je edinstveno razmerje, ki ni primerljivo z nobenim drugim, ki se zdi iz najnapetejših nasprotij sestavljeno, če ga hočemo razčlenjevati s svojim omejenim razumom, ki pa edino daje človeku mir, notranjo skladnost in končno popolnost.

Temu edinstvenemu odnosu med Bogom in človekom, krščanski pobožnosti, je svojska neka intimnost, neka tihota, predvsem pa svoboda, to je, pobožnost mora biti spontanska, samohotna (ne svojevoljna!), ker ljubezen med dvema ne trpi, da bi jo kdo silil in prisilil. Prisiljena ljubezen sploh ni ljubezen, zato prisiljena pobožnost, ki bi ne izvirala iz spoznanja in proste volje, ampak bi bila zgolj le zapovedana, proti človekovemu spoznanju in prepričanju naložena, motivirana v razlogih, ki so čisto izven religije, naj bodo potem katerikoli in kakršnikoli, sploh ni pobožnost, niti ne v smislu nepopolne pobožnosti. Tudi je pravi krščanski pobožnosti svojska neposredna

pristnost, nepotvorjenost, čistost v najodličnejšem pomenu, tako da pravo pobožnost od neprave, hlinjene, s koristoljubjem pomešane, nečimrne in napušne lažipobožnosti že po zunanji drži, obrazni mimiki, izrazu in gibih, še bolj seveda po duševnih znakih, ki jih čuti ne zaznavajo, pač pa takoj spozna čisto instinktivno vsaka zdrava duša, lažje ločiš nego pravi biser od ponarejenega. Intimnost in tihota, smo nadalje rekli, zakaj pobožnost je bivanje z Bogom, skupnost z Njim, ki je po besedah mistikov najgloblje dno naše duše (česar seveda ne smemo panteistično razumeti), zadeva, ki se prvenstveno tiče samo duše in Boga in se šele potem razširi na svet, na njegovo politiko in kulturno ustvarjanje ter socialni red. To se pravi, da je pobožnost v svojem osredju nekaj čisto samosvojega, od vsakega drugega človekovega duhovnega področja v svojem bistvu neodvisnega, čeprav ima svoj globok vpliv na vsa druga področja človekove in družbene delavnosti; nekaj, kar se vrši, govoreno v slabi prisposobi, v tihi kamrici srca, kjer razen Boga in človekove duše ni nikočar in ničesar, kar bi razgovor med njima motilo. To ne pomeni samo, da posamična ali skupna molitev ne sme biti motena po drugih mislih in čustvih, marveč da se mora človek tudi v največjem trušču javne delavnosti, četudi v službi božjega kraljestva ali pa, bolje rečeno, prav zaradi tega, v najglobljem dnu svojega srca nahajati vedno skupaj z Bogom, tako da se vedno zaveda distance med tem, kar je božjega v najpopolnejšem, najčistejšem pomenu, kar je religija in nič drugo kakor religija, ki živi in raste samo v nadnaravnem, v Božjem in Svetem ter Vsepresegajočem, in med tem, kar je svetsko, samo naravno, politično, socialno ali kulturno, kar moramo z religijo razsvetljevati, poviševati in preobrazati, ne smemo pa z njo zamenjati in istovetiti.

To je zelo važno, ker je krščanski politični in kulturni delavec zelo izpostavljen nevarnosti, da to distanco pozabi v kvar božjega kraljestva samega, ne teoretično sicer, pač pa dejansko v praktičnem življenju in dejavnosti. Pobožnost je molčeče poslušanje in prisluhovanje, kaj bo Bog povedal, kaj hoče in zahteva, spraševanje, prošnja in češčenje ter ponižno sprejemanje; zato nujno ne potrebuje veliko besed in je porojena iz resnične potrebe, ne pa navada ali to, kar v vsakdanjem pomenu besede imenujemo pieteta, sama konvencionalna spoštljivost in dostojnost ali, kakor pravoslavci pravijo, »blagočinje«. Le Lippert je znal to povedati, ko je zapisal, *da je resnične pobožnosti zmožen le tisti, kdor zna drugemu iz globine srca reči*: TI. Kdor pozna samo sebe, ta prave religije ne pozna. Če najdemo pod krinko pobožnosti dejansko nereligioznega človeka, smo lahko prepričani, da je bistveno egoist, da je brez zavore vdan samo le sebi, da brez ozira zasleduje svoje koristi in ugodja, da mu je

več za minljivo čast in oblast kot za nedonosne večne vrednote, dočim narobe pod izvesko svobodoumstva lahko živi bistveno religiozen človek, ki je iz kakršnega koli vzroka, več ali manj po svoji krivdi ali bolj po tuji, v zmoti, ali pa se pači, da mu ni mar vere, božjega, ali pa res sam misli, da je to, kar v resnici ni; takega človeka pa najdemo samo med tistimi, ki so dobri, plemeniti, idealni altruisti. Seveda v večji ali manjši meri smo sebičneži vsi in iskra ali vsaj bled odsvit religioznosti je lahko tudi v najbolj brutalnem, osvajalnem in samoljubnem človeku, toda mirno smemo reči, da je brezprimerno več pobožnosti v grešnem človeku, ki skrušeno priznava svojo slabost in k Bogu teži še iz dna najglobljega brezdna, nego v napušnem pravičnejšu, ki je v templju našteval vse svoje čednosti, katere so mu do visokega stanu in časti pripomogle, tuja pa mu je bila ponižnost, to je zavest svoje ničnosti pred božjim veličastjem; njegova egocentričnost, pomanjkanje ljubezni do bližnjega, oblastizeljnost, ki čestokrat vero, čeprav nezavestno, izrablja za dosego čisto svetskih sebičnih namenov, ga je od Boga le oddaljevala — ker brez ljubezni do sobrata, naj bo še tako nizek ali grešen, sploh ni ljubezni do Boga in zato ne religije, ki je edini pravi odnos do Njega: je samo pareligija, to je dozdevna pobožnost, pa naj bo potem hlinjena zavestno ali sama iskreno prepričana, da je to, kar v resnici ni, da je diamant, ne pa navadno steklo. Taka pareligija se razodeva tudi v onih, ki za pobožnost imajo neko »pobožno rutino«, kakor imenuje v svoji postni pastirski okrožnici meseca marca 1939 škof mesta Saint-Floura, msgr. Lecoeur, tisto pobožnost, ki izmaličuje odnos osebe do Boga v sam formalizem raznih molitev, pobožnosti in ceremonij ter zunanjih dejev, v katere človek ne polaga svojega duha in duše, ki sta nekje drugod, v stvareh, namerah in dejanjih, ki jih tak navidezen pobožnejš gleda brez vsakega odnosa do Boga. To so važne ugotovitve, glede katerih pa moramo v konkretnih primerih, ki jih srečujemo v življenju, biti zelo previdni in širokosrčni, preden koga obsodimo za farizeja, po katerih je Kristus rekel, da se ne smemo ravnati, če hočemo biti deležni nebeškega kraljestva. Gotovo materialistično usmerjen človek, naj bo borzijanec ali delavec, navadno nima močne religiozne razpoloženosti, kajti pobožnost je dana tudi v neki prirojeni dispoziciji, ki jo je potem treba skrbno negovati in razvijati kakor najnežnejšo in najzlahtnejšo cvetlico; v gotovem delu ljudi je ta prirojena dispozicija za pobožnost prav tako slabotna, kakor vse tiste dispozicije, ki so v nasprotju z egocentrizmom usmerjene v alocentrizen, to je v ljubezenska nagnjenja in simpatična čustva do sočloveka, do Ti-ja, do obćih interesov in idealov. Toda, čeprav materialističen človek navadno že izprva ni imel dovolj močne religiozne razpoloženosti, zaradi česar je pri njem težko, da bi to

na sebi slabo razpoloženost razvijal v borbi s svojo sebičnostjo v silo in ravnilo svojega življenja in ravnanja, je pa na drugi strani dejstvo, da je prav v vsakem človeku neka točka, s katere se da zgraditi most do Boga, vsaj nekaj malo dobrote, predanosti, čuta moralne odgovornosti in socialne solidarnosti, to je, tistih že po naravi vsakemu človeku vsaj v neki meri svojiskih moralnih dispozicij, ki v ugodnih okoliščinah morejo zbuditi speče ali pa slabotno religiozno čustvo, zaradi česar tudi farizeja ne smemo kar tako obsojati in zavreči, pač pa svariti pred svetohlinsko, lažno in nepristno pobožnostjo, pobožnim videzom ali rutino.

Rekli smo, da mora v odnosu med Jazom in Ti biti tako ravnovesje, da ena oseba druge docela ali preveč ne absorbira, vsrka vase in jo pogoltne. V odnosu med Bogom in človekom človek sam Boga seveda ne more nikoli docela dojeti, da bi nastalo poistovetenje obeh: to je načeloma nemogoče, ker je Bog neskončen, dojeten le do minimalne mere, skrivnosten: Deus absconditus, viden le skozi goste koprene — saj to je bit božanstva. Pač pa je nevarnost, da bi se človek v tem odnosu docela ali preveč ne razosebil, kakor ogenj požre vsako stvar, slabejšo od njega. Krivda kajpak v tem primeru ni na Bogu, nego na pretiravanju od strani človeka, ki se od svojega pobožnega čustva da preveč obvladati preko zdrave in prave meje. Tej nevarnosti je ženska bolj izpostavljena nego moški, toda le na splošno, zakaj zgodovina nam tudi na moških kaže primere silne prenapetosti v mističnem samoizničanju, ko pobožnost posameznika ne sloni več na trdnih tleh z lastno zdravo čutno-nagonsko naravo uravnovešene duhovnosti, ko izgubi že ves stik s svetom in njega naravnimi političnimi, socialnimi in kulturnimi vrednotami in ko vse naravno življenje, vso svetsko delavnost, pa človeka samega do skrajne meje izniči. Prav imajo torej moški, če pravijo v pogledu na take primere: Jaz ne morem biti tako pobožen, ker prava in zdrava pobožnost to v resnici ni. Seveda pa tudi v tem oziru v svojih sodbah ne smemo iti preda-leč, ker je tudi na polju religioznosti meja med normalnim in nadnormalnim ali docela boleznim postavljena zelo daleč in je težko zaznavna: brez dvoma nam tudi zelo mistično razplamtele duše morejo v oblasti božjega odkriti velike resnice in skrivnosti, celo če so očitno bolne; navadno to seveda ni. Toda te težavne problematike danes ne bomo reševali, zadostuje, če ugotovimo, da mora človek v svojem odnosu do Boga ostati do gotove meje sam svoj, samostojen, in v naravi ter svetu slej ko prej ukoreninjen ter svoboden tvorec. Le svoboden jaz more imeti pravi odnos tudi do božjega, vseмогоčnega Ti, pravi lepo Lippert. Nepravilni odnos do Boga, oziroma napačna pobožnost izvira iz tega, če Boga prav ne pojмимо — zato zapadejo

takemu pamisticizmu mnoge preproste, nepoučene duše. Bog namreč ni samo Gospodar, Vzvišeni, Strašni, Presveti in Neizrečni — Tremendus, Majestusus, Sanctissimus et Ineffabilissimus, pred katerim smo nič — On je res Gospodar, ki se moramo včasih v spoštovanju pred Njim in njegovimi sodbami tresti, je Najpravičnejši, toda on ni samo in le to, ampak je na skrivnosten način obenem in v isto tako najvišji meri najbolj Ljubeči, Vseusmiljeni in Prijatelj, ki nas neizrecno osrečuje, ne le Tremendus, ampak prav tako Amabilissimus. Ni le tak, kakor ga je v gorečem grmu videl Mozes in ga slišal, kakor so ga doživeli oni, ki so mislili, da morajo umreti, če bi ga videli — ampak je tudi tak, kakor ga je čutil in ljubil ter se mu v največjem zaupanju predajal sveti Frančišek; pa tudi Mozes ga je poznal takega, ko ga je prosil usmiljenja za svoj grešni narod. Iz vsega tega sledi, da prava pobožnost potrebuje dobre in fine izobrazbe duha, ne v smislu ostroumnega racionalističnega razmotrivanja, pač pa v smislu globoke srčne kulture, ki se kajpak orientira po pravi in zdravi pameti, ki se zaveda svojih meja in svoje nebogljenosti pred božjo skrivnostjo in nedoumnostjo.

Zakaj pobožnost je in ostane nekaj skrivnostnega, pred katerim je upognil v globoki ponižnosti svoje koleno tudi tak veleum, kakor je bil angelski učenik, sveti Tomaž Akvinski, izpovedajoč svojo nemoč, da bi razkril božje bistvo. Kakor je napačno predati se pretiranemu misticizmu, ki hromi naše sile v aktivni in pogumni borbi za uresničenje božjega kraljestva na svetu, ker nas odmika od božjega sveta, narave in kulture, tako je napačno, če hočemo vero docela porazumeti, racionalizirati in razložiti v sistem, kakor to delamo na znanstvenem področju. V tem oziru se delajo večkrat, v dobri veri seveda, hude napake. Mladi človek se čestokrat od bodisi neukih ali malo taktnih in premalo fino-čutečih ali pa slabih dušeslovcev zavaja v napačno mnenje, kakor da je religija samo zgolj le imeti nekaj za res, kakor imamo za res na primer aksiom, da so vsi radiji kroga enaki, če pa kaj ni docela razumljivo ali se celo pameti zdi nasprotno, se moramo brez vsega zanašati na to ali ono avktoriteto. To je v toliko čisto prav in res, ker imamo nepogrešno od Boga samega hoteno in ustanovljeno avktoriteto božje besede in božjega nezmotnega namestništva, zato da se naše dožemanje verske resnice ne oddalji po naših subjektivnih vidikih od objektivne nadosebne norme. Toda obenem moramo vedeti, da nam mora religija biti ne samo spoznanje razuma in ne samo sprejetje nečesa od avtoritete kakorkoli že — ona to je in mora biti, da ne zapade naš omejeni razum na tem osrednjem in najvažnejšem področju življenja usodnim zmotam osebne iskanja v temi, v kateri se

skriva največja skrivnost, — toda ni samo to, marveč mora biti tudi z vso *notranjo prepričanostjo*, tudi po *lastni volji* in *goreči želji* ter *vitalni duhovni potrebi*, iz našega *svobodnega* bitja samega nujno izvirajoče *ljubezensko doživetje* večne božje vrednote, nadnaravnega sveta, občestva z Bogom, neomajna vera v božje kraljestvo, sila ki svet in vsako dušo v njem prenavlja, vsak dan božji svet na novo ustvarja, povišuje in izveličuje. To pa je nekaj čisto drugega nego to, kar se čestokrat od neukih ljudi ali golih racionalistov kot vera predstavlja. Vera, pobožnost, religiozno mišljenje in čustvovanje je v nekem pogledu zelo podobno umetniškemu čustvu in ustvarjanju in zaradi tega vidimo v zgodovini bistven in tesen stik med verskim in umetniškim svetom. Oba sta skrivnostna, nedoumna in seğata neskončno preko meja golega umstvomovanja in namerneğa delovanja; oba imata nekaj absolutneğa, samo v sebi temelječega in upravičeneğa, nekaj čisto brezkoristneğa, idealneğa, samovrednostneğa v sebi; religija seveda neprimerno bolj nego umetnost, česar ne bomo tu podrobneje razkladali. Obe, pobožnost in umetniška nadarjenost ter ustvarjanje vodita k Bogu bolj ko golo in samo umsko razkladanje in sklepanje ali koristno gledanje sveta. Kdor nima prav čisto ali skoro nič lepočutneğa dojemanja in smisla ter tvornosti, niti ne v tisti meri, kakor jo ima najpreprostejši človek na kmetih, tega pobožnost navadno ni živa, topla in preobražujoča, ampak suhoparna, nekako posredna, s težavo priklicana in vzdrževana ter vodena bolj od čuta obveznosti in navade ali neke stroge korektnosti, po pravici opaza Lippert. Seveda pobožno mišljenje in življenje ni gola umetniška razpoloženost — to ne! Zakaj religija ni gola domišljija, sen ali hrepenenje, kakor je umetnost, ki je predvsem subjektivna, marveč je dojemanje božje resničnosti, dejanskosti od Boga ustvarjenega sveta vrednot, je metafizika, ki prodira do dna bitja, je sluh, ki nam odkriva prisotnost Boga v svetu in v naši duši, ki ga zaznava v tihoti vesti prav tako kakor v šumenju morja, in celo muzika, ki je gotovo višek izražanja najskrivnejših stvari, do sluteva vse to le v nekih sanjah, dočim pobožnost pretrese dušo z vso mogočnostjo resnice in realnosti. Zopet pa je najintimnejše sorodna z umetnostjo, ker se v samih pojmi in besedah ne izčrpuje, čeprav luči razuma naravnost in nujno zahteva, in ker ni mogoče religiozne razpoloženosti človeka zbuditi in okrepljati ter do viška razvijati z golim besedičenjem, z veliko zgovornostjo in prepričevanjem, z neko nasilnostjo, nepočakanostjo in fanatizmom. Tudi tako ni mogoče prave vernosti in pobožnosti izvabiti iz dna mlade duše, če jo hočemo na netakten in zviti način priklicati iz nje, tako da takoj zapazi za tem namen: oh, kako strašno se moti marsikateri

vzgojitelj, govornik in svetovalec, če na tak način v dobri veri skuša človeka izpreobrniti! Ne, tak posel, če je to sploh mogoče posel imenovati, je stvar, ki zahteva umetniškega čuta, ne iz mer- nega spoštovanja človekove svobode, polnega do- čutevanja druge duše, pravega življenjsko-intimnega odnosa vzgo- jiteljevega Jaz do mladega učenčevega Ti; ta posel sovraži glasnost, kričavost in nadležnost, zakaj religija vzcveti in cvete v tihoti, brez- namembnosti in v negi materinskih rok, ki so umetniške, ne pa rokodelske roke: tega žal mnogi, ki imajo z mladimi dušami opraviti, ne vedo in njihova dobro mišljena in s plemenitim namenom izbrana sredstva zaradi takega neumevanja mladih duš in religiozne klice v njih ter napačnega pojmovanja delikatne narave religioznega čustva dosežajo nemalokrat vprav nasprotni rezultat. Duša se ustraši in nespretnim rokam ubeži. Ne govorim o tistih, ki o Bogu samem nimajo prave predstave, kar ne dokazuje samo velikega pomanj- kanja takta, delikatnega in spoštljivega čustvovanja ali umetniške duše, ampak tudi velik minus božje luči intelekta, ali pa, ki ga vsaj slikajo tako, kakor da ni nič drugega ko le Gospodar, ki zahteva suženjske predanosti ali pa popolni beg od sveta in njegovih dobrin ter vrednot, tako da se vsak zdravi moški Jaz upre in se takemu Bogu v želji po samosvojskosti in svobodi odpove do samoobože- vanja — moment, ki ima veliko vlogo v modernem odpadništvu, v usodnih duhovnih pretresih mladih duš, ki so revolucionarne po svojem idealizmu, ne pa iz izkvarjenosti, kakor mnogi slepi vodniki včasih iz svoje nepočakane, brutalno-nasilne ljubezni menijo.

Religija je torej stvar, ki se tiče v prvi vrsti duše in Boga, njune ljubezenske povezanosti in šele potem sveta, njega vrednosti in vrednotenja tuzemske kulture ter nalog človeka. Duša stremi v po- božnosti naravnost do Boga in šele iz Boga meri nazaj na svet — pravi Lippert. Vera nikakor ni nekaj svetu tujega, svetomržnega in svet odklanjajočega — sam Izveličar je ironiziral tiste, ki so pričako- vali Mesijo v podobi čistega angelskega duha, ki ne jé in ne pije, pa so zdaj videli pred seboj človeka, ki ni samo jedel in hodil v gosti k imenitnim ljudem ter je vodo v vino izpreminjal, ampak se je celo razgovarjal z nečistnicami, Rimljani in najzavrženejšimi sloji. Vera le gleda svet skozi b o ž j e oči, kakor ga Bog gleda in hoče, da bi bil, in ga skuša s tega vidika oblikovati do popolnosti; »nauči me, Gospod, vedeti, kar Ti hočeš, da vem, to ljubiti, kar Ti hočeš, da ljubim, to ceniti, kar je v Tvojih očeh vredno, ločiti čutno od duhovnega in predvsem spoznati, kaj je Tvoja volja in kako Ti stvari sodiš in vrednotiš« — vzklika Tomaž Kempčan. Zato je pobožnost dejstvu- joča; ona svet neprestano na novo lepši in lepši, boljši in boljši

ustvarja, povišuje in preobražuje; ni samo kontemplacija, ampak obenem akcija. Kdor je Bogu blizu, ne more biti njegovemu stvarstvu daleč, čudovito vzklika Lippert. Pobožen človek je stvarjem bližji nego tisti, ki se na stvari obeša, si jih hoče vse prilastiti, jih uživati samo zase in izrabljati v svoje sebične namene. Zakaj le veren človek, ki v Bogu gleda resnico vsega bitja in zato sam v sebi uživa mir in notranjo urejenost, bo želel in se na vso moč prizadeval, da ta red, mir in soglasje ustvarja oziroma pomaga ustvarjati tudi v drugih in v vsem svetu. Povsod naj bo tako svetlo, čisto in radostno, kakor je svetlo, čisto in veselo nam, kadar živimo v vedni prisotnosti božji — beremo v Lippertu. Vera je torej, tako bi nadaljeval jaz, kulturnotvorna v najodličnejšem pomenu, ker ji je prvo in edino Bog, poboženje človeka in po njem poboženje vsega človeškega občestva ter vseh stvari sploh s pomočjo npravstveno Dobrega. Dobri človek: to je edini namen religije, zopet berem v Lippertu in se spominjam na evangelij, ko Jezus judovskim učenjakom pravi, naj se prej doma, kakor velevala že naraven npravstveni zakon po vesti sami, spravijo z bližnjikom, preden gredo v tempelj polagat na žrtvenik svoje darove in opravljati svoje dolge molitve. Veri ni neposredno po sebi ne za tehniko, ne za to, da bi vse stvari prav služile svojim gmotnim smotrom, ne za estetiko, ne za blagostanje ali za ugodno življenje, ali za kakšen določen političen ali socialni red — vse to mora ustvarjati, uresničevati človek sam. Zato je bedarija, če se neredkokrat sliši, da je na primer tudi v socialni delavnosti, tehničnem mogetstvu ali v krasoti in moči kakšne olimpijade nekaj religioznega, ali da je v odplutju kake »Normandije« v ocean nekaj »božanstvenega«. Religioznost je le tam, kjer je človek ali občestvo od Boga zajeto, od Njega prešinjeno in naravnost k Njemu kot edinemu težišču stvarstva stremi; le to pomeni religioznost, če hodimo po božjih potih, če živimo po Njegovi volji dobro in sveto, če gojimo svojo vest in se očiščujemo in če se prizadevamo za oplemenitenje vsega svojega mišljenja in delovanja pa vsake naše besede in giba. Šele iz tega sledi potem oplemenitenje in zboljšanje javnih npravov sploh pa našega soživljenja tudi v smislu blagostanja, tehnične popolnosti, vzornih zdravstvenih razmer in socialnega ravnovesja. Pravilen je ves ta napredek, če ljudje gledajo in hodijo v luči vere, ni pa vera sama na to nujno vezana, zakaj pobožnost lahko živi v bajti prav tako kakor v palači, v zamorski prvobitnosti ali v srednjeveškem fevdalnem svetu prav tako ko v kapitalističnem, v zabiti luknji prav tako kakor v velemestu, v preprostem stanu in pri neučenih ljudeh prav tako in večkrat še globlje in čistejše nego med veleučenjaki. Zato tudi napačno sodijo tisti, ki menijo, da kulturna,

politično-organizatorična ali znanstvena delavnost in kulturne ter socialne storitve katoliške vere v posameznih dobah že po sebi pričajo o resničnosti in notranji moči katoliške vere. To ni točno — zakaj neposredno priča o tem oplemenitujoča, izčiščujoča in dvigajoča moč vere, kolikor prevzema dušo in duše: to je pravo merilo za moč in pristnost ter za izvor krščanske vere iz božjega srca — v tem pomenu je lahko kak revni oratar ali dobrodelna duša neprimerno bolj religiozna, pobožna in Bogu resnično blizu, nego kakšen še tako bleščeč pisatelj, ki vodi. Tako je zapisal pater Lippert v enem svojih najlepših esejev pred smrtjo: Kdor je dober, ta je gotovo božji ali vsaj Bogu blizu, zakaj nobene dobrote ni nikjer na svetu, ki ne bi bila odsvit božje dobrote, pa čeprav med poganskimi Eskimi na severnem tečaju. Vsaka dobrot, ki je iz milosti božje, je pobožna, četudi se sama ne zaveda tega ali če v svoji nepoučenosti ali zmotni veri ne ve, kaj je prav za prav Bog in kakšen je in katere so točno njegove zapovedi. Kjerkoli zapazimo in čutimo dobro srce, tam je tudi pobožnost, vsaj kakor sad v cvetu ali cvet v popku, je vera, ki končno vedno naravno samo le na Boga kot izvor in namen vsega pravega bitja meri. Preden človek, ki dobro hoče in dela, dvigne svoje oči k nebu in Bogu išče imena, je že njegovo srce reklo, da Bog je — pravi sveti Avguštin. Vsak srčno kultiviran in poduhovljen človek je vsaj po razpoloženju in prvotni usmerjenosti lahko pobožen, veren, izhaja iz prave točke na poti k Bogu, čeprav je še nekje daleč, od koder ga še ne vidi dobro, ampak le nejasno. Srčna izobrazbenost in poduhovljenost, plemenita ponižnost in spoštovanje do vsega bitja prav tako ko lepočutna kultura iz dobrega dna človeškega bitja v stremljenju navzgor še niso religioznost, pobožnost v njenem polnem obsegu, so ji pa zelo blizu.

Dobro zaznavamo in čutimo, da je na svetu več pobožnih ljudi, namreč »pobožnih«, po sili, po nekem avtomatizmu, brez ljubezni, več natančnih izpolnjevalcev božjih in cerkvenih postav, pa brez duha, ki po njih oblikuje naše notranje življenje in blagodejno udejstvovanje, več molivcev in navidez zelo gorečih, nego dobrih ljudi, kakor jim pravimo, čeprav se to na prvi pogled zdi nekaj protislovnega. Vsak resnično pobožen človek sluti, da ni tako dober, kakor bi moral biti, kakor vera zahteva, pa naj se še tako trudi po božje živeti. Je pa veliko ljudi, ki jih imajo za pobožne, pa bi bili hudo ogorčeni, če bi jim kdo rekel, da niso dobri. To je »pobožnost« neplemenitih, neširokosrčnih, omejenih in ozkogrudnih, nefinih, odurnih in odbijajočih, malenkostnih, sovražnih in nestrpnih ljudi, ki so sami s seboj zadovoljni, ki se smatrajo za pravične in pred Bogom vselej in vseskozi opravičene, čeprav se hinavsko na prsi trkajo, da so ponižni

in skrušeni ter nepopolni, v resnici pa tega čustva ne poznajo in se po dozdevni zavesti te svoje nebogljenosti in ničnosti tudi ne ravnaajo ne napram sebi ne napram bližnjemu, se vsake žrtve v dejanski službi bližnjiku bojijo, ko zanj molijo, ne da bi mu resnično pomagali, ki se vedno le v božji službi kregajo, druge obsojajo in se pohujšujejo. Z najtočnejšim zunanjim izpolnjevanjem verske postave se skušajo često izogniti težke postave dejanske ljubezni. S svojo nenavadno psihološko intuicijo pravi Lippert, da je na tak način pobožen biti lažje, kakor biti dober, lažje svetiti se v dozdevni čistosti pred Bogom, ko izkazati se kot takega pred ljudmi. Tudi najintimnejši razgovor z Bogom je lahko objektivno laž ali mu je laž vsaj primešana, če naravnost na njej ne sloni. Lahko je taka pobožnost tudi samo beg pred svetom in pred težkimi dolžnostmi, ki so nam v njem naložene; je strahopetnost in sebičnost, strašna, rafinirana, licemerska sebičnost. Taka »vera« in sebičnost lahko postaneta naravnost pravi obrat, posel, kupčija in industrija, mrzlična delavnost, ki si ne privoščijo pokoja, ne pozna pa več jedra, nego trguje s formulami, simboli in vnanjostmi, skrbno čisti sklede in čaše, svoje srce pa pušča nečisto, sebično in lažnivo, kakor je to naš Gospod z večnimi besedami ožigosal, ko je zaklical judovskim imenitnikom svoje strašno: Gorje vam!

Ne bi pa bil resnično religiozen, prav pobožen oni, ki bi grešil na isti način, kakor tisti, ki jih tako rad obsoja. Ne sodi kakor oni, vzklika Lippert, v vsaki blodnji je nekaj resnice, tudi v poljubu Jude je bila senca odkritosti. Ne jezite se nad pobožnostjo ljudi, ki ne ljubijo, ki precejajo mušice, pogoltnejo pa najhujše pregrehe zoper ljubezen do bližnjega, zakaj čim čistejša je vera, tem manj obsoja in se krega ter razsaja. Ona je široka, delavna, teži in se prizadeva, da bi vse pobožila, da bi vse v nas in okoli nas bilo čisto in radostno; naša vera naj ne bo nasilna, pa tudi ne plaha, ampak naj gradi, torej tudi razdira, pa le to, kar je resnično slabega. Toda ta borba naj ne bo mrzlična, nestrpna in nepotrpežljiva, kričava ter v suženjskem posnemanju nasprotnika brez ljubezni, spoštovanja ter pametnega obzira, zakaj ona ne sme iti za tem, da sebi podjarmi sužnje, ampak da človeštvo ukloni sladkemu igu lepote, resnice, dobrote in pravice. Rajši ne siliti v prve vrste, če te pobožnosti, te religioznosti nimamo, ampak smo v nevarnosti, da bo naša gorečnost sebična in naša vernost in pravičnost brez ljubezni, zakaj odgovornost je velika. »Služiti zadnji stvari, prižgati luč v največji temi, prinesiti življenje v najhujšo bedo«: to je po besedah najglobljega krščanskega religioznega vodnika našega časa pobožnost!

Prosta pošolska vzgoja ali vzgoja odraslih na Angleškem.

Vinko Brumen

I.

Pedagoška teorija nas opozarja na nekake tri plasti naše izobrazbe, namreč na to, kar imenujemo osnovno ali temeljno, strokovno in poklicno, pa obče človeško in osebno izobrazbo.¹

Prva, osnovna ali temeljna izobrazba, je tista šolanost človeka, ki ga dela sposobnega, da stopi v kulturno življenje rodbine, kraja, stanu, naroda. Sem spadajo razne temeljne veščine ali tehnike (govorjenje, branje, pisanje, računanje, zgolj znanje tujih jezikov itd.), neko temeljno védenje ali znanje o prirodi in kulturi, prostoru in času, v katerem živimo, pa še neke temeljne navade (oblike pravičnega obnašanja, oblačanja...), ker je vse to za sožitje v naši kulturni družbi nujno potrebno. Po količini lahko seveda temeljna izobrazba pomeni več ali manj, kar močno zavisi od mesta, katero nekdo zavzema v kulturni družbi. Morda za kakega preprostega človeka povsem zadošča, da od temeljnih veščin zna govoriti, brati, pisati, nekaj računati, pa izpolniti pol ducata formularjev in tiskovin. Za koga drugega, ki stoji v družbi na višjem mestu, je potrebno vsaj še, da zna pisati na stroj in morda stenografirati, uporabljati telefon, umetna računalna in morda še kaj, vsekakor pa, da ume tudi kak tuj jezik in se more vsaj do neke mere tudi prosto izražati v njem. Vse to in zgoraj omenjeno, osnovna ali temeljna izobrazba, prav za prav niti ni izobrazba v pravem pomenu besede, je pa skoraj nujen pogoj, da si lahko pravo izobrazbo pridobiš in da lahko svoje delo v kulturni družbi prav vršiš. Meja med pismenostjo in nepismenostjo, ali med znanjem in neznanjem tujih jezikov, ni meja med izobrazbo in neizobrazbo, je pa v vsakem primeru meja med večjimi in manjšimi možnostmi, da si pravo izobrazbo pridobimo.

K vsebini temeljne izobrazbe spada mnogo tega, kar otrok in mladi človek pridobi doma in v vrsti šol od ljudske čez meščansko in srednjo vse do univerze, in kar mu vse pot do izobrazbe šele odpira, ne daje pa mu prav nikake pravice, da skrit za spričevala, diplome in naslove prezirljivo zre na »neizobražene« ljudske plasti ali jim zviška prinaša neko »izobrazbo«. Kajti med preprostimi ljudmi jih je lahko mnogo, ki ga brez šol po izobrazbi presegajo, ker s svojega stališča in s pomočjo svojega zdravega razuma in čutečega srca življenje in svet bolj in globlje umevajo, ko marsikateri »šolanec« s pomočjo svojega, morda sicer »ostrega«, a »pustega razuma«.

Na temeljni izobrazbi se gradi njena druga plast, to je strokovna in poklicna izobrazba. Sem lahko štejemo vse ono védenje in znanje, veščino in izurjenost, pa duševno in duhovno naravnianost, ki človeku pomore, da prav vrši svoj poseben posel v človeški družbi, ali vse to, kar mu nalaga in terja njegov poklic. Zato je treba mnogo tehničnega znanja, nikakor pa ne samo to: če mora mizar znati dobro žagati, oblati in pleskati, mora pač vedeti tudi kaj o vrstah in vrednosti lesa, orodja,

¹ Prim. Ozvald, Kult. pedagogika, 164 sl., 198 sl.; Spranger, Kultur und Erziehung 1928¹, 186 sl.

barv, mora znati ceniti svoje delo in ga ljubiti, obenem pa more imeti nekaj take naravnosti, kakor jo izražajo angleški verzi:

Če bi bil krojač, da sem najboljši,
bi moral o meni iti glas;
če bil bi kotlar pa, da nihče
ne zna popraviti kotla ko jaz.²

Poklicno delo ima torej poleg svoje čisto strokovne ali tehnične tudi važno umsko in etično stran. Prav pa svoj poklic izpolni in vrši samo, kdor ustreza vsem njegovim zahtevkom.

K strokovni in poklicni izobrazbi spada torej mnogokaj, kar človeku nudi kmetija, delavnica, pisarna . . . , pa še zopet vrsta šol, ki jih nazivamo obrtne, strokovne, poklicne . . . šole. Glavno dá človeku za poklic delo samo, kakor se plavati naučimo le v vodi in ne morda v kaki telovadnici. Šola je vedno le pomočnica življenju in od nje ne smemo terjati, kar presega njene moči, ali pa moramo vanjo prinesiti — n. pr. v našem primeru — že pravo izvrševanje poklica, kar ponekod tudi poizkušajo.

Seveda mora tudi strokovna šola nuditi svojim učencem neke prvine temeljne izobrazbe, ki jih občja ljudska, meščanska ali srednja šola ne daje, ker jih večina njenih učencev ne potrebuje, ali ker se ne dajo ločiti od čisto strokovnega šolanja. Nasprotno pa so zlasti mnoge veščine lahko za nekoga le občega pomena, za drugega pa del njegove strokovne šolanosti, n. pr. strojepisje za izobraženca vobče ali za pisarniško uradnico, znanje jezikov za učitelja, ali pa za diplomata, trgoveškega potnika, sodnega tolmača. Take temeljne veščine mora potem strokovna šola še posebej gojiti.

Tretjo plast izobrazbe imenujemo lahko občo človeško in osebno izobrazbo, ali tudi le izobrazbo — v pravem pomenu besede. Ta je v najvišji obliki »cultura animi«: notranja kulturna oblika ali osebni stil človeka, ki mu daje potrebno osebno enotnost in stalnost, ki ga dela šele človeka v odlikujočem pomenu besede, ker kaže, da je izoblikovano v njem to, kar je najboljšega v njem, njegova »božja podoba«. Obenem pa je prava izobrazba izoblikovanost duha, ki človeško in narodno kulturo ceni, goji in nadaljuje, ki daje pravi pogled na kulturni svet in življenje, na njegov smisel in vrednost. K temu pa spada tudi nekak človečanski čut, ki nekomu odpira vrednost in ceno sočloveka in ga vodi, da si lastno življenje uredi tudi po zahtevkih pravice in ljubezni do bližnjega. Potrebno pa je še, da si izobraženec zna urediti dom, pravilno porabiti prosti čas, v notranjo skladnost spraviti razne strani svojega življenja (poklic in družina, »petek in svetek« . . .), da ve, kaj je storiti in da tako ravna v javnem življenju itd.

To najvišjo obliko izobrazbe si človek lahko pridobi največ v življenju samem. Za njo prav velja, da si jo mora pridobiti vsakdo sam, da je vse to, kar mu morejo dati drugi, šole, tečajji in ostale ustanove, v najboljšem primeru le pomoč, le migljaj ali nekak »kažipot«. Zato se v vsej pedagoški zgodovini ni posrečilo, da bi ustvarili kake šolske tipe ali drugačna obrazovališča, ki bi na splošno to nalogo vršili. Saj poznamo nekatere primere, najbolj znane so danske »ljudske visoke šole«, ko je pedagoškemu geniju

² »If I were a tailor, I'd make it my pride,
The best of all tailors to be,
If I were a tinker, no tinker besides
Should mend a tin kettle like me.«

(Cit.: G. Currie Martin, The Adult School Movement, 120.)

uspelo, da je ustvaril ustanovo, ki je pomagala ljudem do prave izobrazbe. Toda prav danske »ljudske visoke šole« so se prav dobro obnesle doma, razširile so se po ostalih severnih deželah, budile so zanimanje in vplivale na Angleškem, Nemškem in še kje; toda vsi poizkusi, da bi jih sami uvedli, so dobili novo obliko, če jih je izvedel pravi mož, ali pa so se ponesrečili. Od vseh pedagoških ustanov so zavodi za pomoč k pravi izobrazbi najmanj mednarodne stvari. Brati, pisati, računati, žagati, oblati, pisati na stroj . . ., lahko učimo v glavnem enako Slovenci in Danci, Kitajci in Zamorci. Pravi osebni in živi pogled na svet in življenje, ki je del prave izobrazbe, pa more zrasti le iz duše posameznika in skupine, s katero je življenjsko povezan.

S to zavestjo se lahko učimo za svoje pedagoško delo pri sosedih in tujcih, tudi pri Angležih.

II.

Angleži se ponašajo z nekaterimi šolami, ki so zelo stare. Še danes so te najbolj znane in najbolj cenjene. Vendar pa še dolgo potem niso dobili javnih ljudskih šol, ko smo jih mi že davno imeli. Ko je prosvetlenska država pri nas širila normalke, glavne šole in trivialke, so se na Angleškem za šolanje širših ljudskih plasti brigale še samo dobrodelne organizacije, ki so v tem videle le pomoč ljudstva v njegovi bedi.

Če izpustimo nekatere podobne poizkuse iz prejšnjih 50 let, lahko vzamemo kot začetek novega prizadevanja ustanovitve nedeljske šole v Birminghamu leta 1789, v letu francoske revolucije. Namenjena je bila ubogim otrokom, ki jim je hotela pomagati, da bi mogli brati sveto pismo. Kmalu ji je sledilo več drugih. Obiskovati pa so jih začeli tudi odrasli, v katerih se je vzbudila želja po izobrazbi, ker se je z uvajanjem industrije življenje spremenilo zlasti v gospodarskem in socialnem oziru, na novem tiru pa so ljudje začutili novo potrebo po orientaciji. Ker pa je bilo odraslim vendar nerodno, da bi sedeli in se učili skupno z otroci, ki so jih v uspehu često prekašali, so začeli ustanavljati zanje posebne nedeljske šole; prvo so dobili leta 1798 v Nottinghamu. Njeni najdelavnejši učitelji so bili neki trgovec in njegov prodajalec. Uk se je vršil v tej šoli in v ostalih, ki so kmalu sledile, kar le mogoče individualno. Zato nam poročila pripovedujejo, da je bilo v teh šolah skoraj toliko učiteljev ko učencev, tu in tam celo več. Seveda je bil učitelj lahko, kdor je sam znal komaj brati. Marsikak učenec je postal kmalu učitelj. V šolah so navadno brali sv. pismo, ki je bilo tudi najcenejša knjiga. Včasih so kje učili tudi pisati, računati, kako ročno delo in še kaj. Vendar so s tem vzbudili precej odpora. Mnogi so mislili, da preprostim ljudem povsem zadošča, če znajo brati sv. pismo, pisanje in druge spretnosti pa bi lahko tudi nápak uporabljali. Zopet drugi pa so bili mnenja, da je v nedeljo sicer dovoljeno ljudi seznanjati s sv. pismom, uk v svetnih predmetih pa da skruni praznik. Zato so največ ljudi odpuščali, čim so znali brati, drugje pa so si pomagali tako, da so pisanje in ostale veščine učili kak večer v tednu.

Poseben razmah so te šole doživele, ko se je leta 1812 v Bristolu ustanovila posebna organizacija, ki je hotela pospeševati med odraslimi uk v branju sv. pisma (»Institution for instructing Adult Person to read the Holy Scripture«) in je misel takih šol razširila po mnogih angleških mestih in nekoliko tudi po deželi. Učenci so se vedno češče sestajali tudi v tednu in se učili prav različnih predmetov, celo čisto tehničnih. Ko so bile šole v najlepšem cvetu, je v letih 1829—1831 trikrat obiskal Anglijo

Grundtvig, pozneje ustanovitelj danskih »ljudskih visokih šol«. Kmalu za tem pa je gibanje začelo pešati. Starejši so se naučili brati, mlajši pa so imeli priliko za to že v otroških letih. Obenem je v štiridesetih letih prejšnjega stoletja nastala gospodarska stiska (»hungry forties«). Prav tedaj pa so nastopili novi možje, ki so šole za odrasle iznova poživili in jih razširili, postajale pa so vedno bolj del verskega gibanja kvekerjev.

Pač pa so že od začetka 19. stoletja nastajali novi zavodi za vzgojo odraslih, ki so bili čisto različni od nedeljskih šol. Prvi med njimi so bili »mehanični instituti« (Mechanics' Institutes). Neki glasgowski profesor prirodne filozofije in kemije je v prvih letih 19. stoletja odkril pri tamošnjih delavcih zanimanje za mehaniko, pa jih je začel zbirati in učiti. Ko se je preselil v London, so njegovo delo nadaljevali drugi, sam pa je zopet začel z njim na novem mestu. Leta 1823 sta se oba poizkusa organizirala kot »mehanična instituta«. Sledili so jima še drugi. Izhajati je začel poseben časopis in ustanovljena je bila (1827) »družba za širjenje koristnega znanja« (Society for the Diffusion of Useful Knowledge), ki je izdajala knjižice. V štiridesetih letih pa je začelo tudi vse to propadati. Širši sloji si niso mogli prisvojiti »koristnega znanja« zaradi pomanjkljive temeljne izobrazbe (matematike!), gospodarska stiska pa jim ni dovoljevala izdatkov za študij. Člani »mehaničnih institutov« so ostali in postali le imovitejši meščani, ki so često napravili iz njih družabne klube, četudi so ohranili staro ime.

Malo pred tem se je pričela za šolstvo zanimati državna oblast. Zanimiva je ugotovitev, da so na Angleškem važnejši ukrepi, ki so se tikali šolstva in vzgoje, vedno sledili reformam državljskih pravic. Slednje so se izvršile v letih 1832, 1867, 1884 in 1918, v zgodovini šolske zakonodaje pa so najvažnejše letnice 1833, 1870, 1902 in tudi 1918. Leta 1833 so se nekateri borili za to, da bi država ustanavljala začetne šole. Dosegli so, da je država začela podpirati obstoječe šole dveh velikih, več ali manj cerkvenih organizacij. Ni pa večina upala dati šol povsem v roke državi, ker se je bala za njihovo svobodo. Šele 1870 so ustanovili nekake krajevne šolske oblasti (School Boards), ki so mogle ustanavljati javne začetne šole, kjer privatna pobuda potrebam ni zadostila.

Leta 1842, to je dve leti pred ustanovitvijo prve danske ljudske visoke šole, je nastal na Angleškem prvi »ljudski kolegij« (People's College), ki je hotel gojiti humanističen študij. Tudi temu primeru so sledili drugi in v zvezi s tem je nastal tudi prvi stik univerze z delavstvom. Slišala se je zahteva po »raztegnitvi« (extension) univerze, tokrat še po ustanovitvi novih univerznih kolegijev v več mestih, zlasti v industrijskih središčih. V šestdesetih letih, ko se je gospodarsko stanje zopet precej izboljšalo, pa je zares prišlo do neke »raztegnitve univerze« (university extension), a v novi obliki. Neki član Trinity College-a v Cambridge-u je hotel ustanoviti »potujočo univerzo«, ki naj bi se obrnila do širših ljudskih plasti. Prišel je s predavanji po raznih mestih. Leta 1871 je več organizacij zaprosilo cambriško univerzo, naj bi prevzela skrb za taka predavanja, čemur je dve leti kasneje ugodila; 1878 je sledil Oxford, dve leti prej že pa je to storil London. Glavni predmet predavanj so tvorile zopet prirodne vede. Uvesti so že skušali tudi neke vrste seminarsko ali tutorsko delo. Vendar pa je bilo vse to za delavske sloje predrago in zopet so imeli od ustanove največ meščani.

Mnogo so si nato borci za ljudsko izobrazbo obetali od »naselbin« ali »settlementov«, kjer niso hoteli nuditi le predavanj, temveč skupno

življenje, študij in oddih. Iz sorodne misli je nastal v Oxfordu (1899) »Ruskin College«, ki omogoča delavcem tudi študij v zvezi z univerzo.

Pravo novo poglavje v angleški ljudski vzgoji pa se je začelo, ko se je 1903 ustanovila organizacija, ki se je dve leti kasneje nazvala: »delavska izobraževalna zveza« (Workers' Educational Association; W. E. A.). Ta je združila delavske zadruže in strokovne organizacije, ki so že poskušale z vzgojo svojih članov, nato pa je v zvezi z univerzami oskrbela smotrno šolanje in izobraževanje delavstva in je še danes glavna nosilka vzgoje odraslih. Najprej je skušala poživiti misel »univerzne raztegnitve«, kar ji ni uspelo. Iskala je novih rešitev ter ustanovljala »tutorialne razrede« in podobne oblike. Pred njo, poleg nje in mimo so nastale še druge organizacije in gibanja, ki se trudijo za ljudsko izobrazbo, često pa delajo vzporedno z W. E. A. Omenimo morda le »Adult School Movement«, Y. M. C. A. in Y. W. C. A., »Women's Institutes«, »National Council of Labour Colleges«, »Catholic Social Guild« ita. Po vojni (od 1924) tudi osrednja oblast podpira prosto pošolsko vzgojo, krajevne oblasti pa jo večkrat celo neposredno vodijo.

III.

Kratek pregled razvoja angleške ljudske vzgoje je pokazal, da je ta v različnih dobah ustrezala raznim potrebam: nudila je temeljne veščine tistim, ki se jih v otroških letih niso naučili; prinašala je strokovno znanje onim, ki na poklicno delo niso bili dovolj pripravljeni; odgovarjati pa je vedno bolj skušala tudi na vprašanja, ki vsakega človeka srečujejo v dnevnem življenju.

Kakor drugje so se tudi na Angleškem najprej razvile obče izobraževalne šole, začetne, srednje in visoke. Težnje po bolj strokovni izobrazbi so torej morale zadovoljevati posebne ustanove izven vrste rednih šol. Teh je nastalo mnogo, ker tamkaj lahko vsakdo ustanovi šolo, kakršno hoče, če le pridobi učence. Toda danes tudi na Angleškem težko gre brez denarne pomoči oblasti. Te pa urejajo pomoč z zakoni in določili, s tem pa urejajo tudi šolstvo. Kajti vsaka šola, ki želi dobiti priznanje in pomoč, se mora do neke mere prilagoditi uradnim določbam. Tako iz množice šol in oblik počasi nastaja šolski sistem.

Ko so oblasti začrtale mejo med začetnim in višjim šolstvom, so nove tehnične zavode štejele k višjemu šolstvu. Čim pa je teh bilo vedno več, so jih ločili in imenovali »nadaljnje šolstvo« (Further Education). Ta skupina sama pa zopet obsega to, kar bi mi imenovali nadaljevalke (continuative) in tehnične šole s trgovskimi, umetnostnimi itd. vred (technical schools), ali skupno s t r o k o v n e šole (Vocational Schools) na eni in prosta obrazovališča (Nonvocational Adult Education) na drugi strani.

Vsega tega v teoriji ni težko ločiti med seboj, drugače pa je v praksi. Saj v tem oziru lahko tudi pri nas pridemo v zadrego: kam bi n. pr. štel našo »zadružno šolo«? Med zavode, ki dajejo temeljno izobrazbo, ne spada. Ali pa je potem strokovna šola? Saj ne pripravlja za nikak poklic, vsaj redno in po svojem namenu ne. Prav tako je z raznimi »prosvetnimi«, »materinskimi« in drugimi tečajji. Vse te ustanove hočejo svojemu gojencu in gojenki pač pomagati, da bosta kos nalogam, ki jima jih stavi življenje v njunem položaju, a največ izven izrazito poklicnega dela.

Angleži niso posebno hudi logiki, ne menijo se za abstraktne sheme in programe, kadar prilike terjajo drugačno rešitev. Zato tudi obče in strokovne izobrazbe ne ločijo tako ostro ko Nemci ali pa tudi mi. Kadar

pa hočejo omeniti občno izobrazbo, jo imenujejo navadno prosto (liberal) ali nestrokovno (non-vocational), pri čemer pa še vedno ni točne razlike med »temeljno« in »človeško izobrazbo«.

Vendar pa moremo izluščiti bistvo proste pošolske vzgoje, če najdemo, da mora sicer dopolniti, kar človeku po končani redni šoli še manjka, sicer pa da mora nadaljevati njegovo prosto izobrazbo; da mora vezati vse, kar človek ve, v urejeno celoto ter s tem premagati specialistovstvo; da mora reševati nova vprašanja, ki jih človeku stavi življenje in s čimer ga pošolska vzgoja usposablja tudi za uspešno delo v ljudski celoti, katere član je. Iz tega pač uvidimo, da gre tu tudi Angležem za to, kar mi imenujemo osebno ali človeško izobrazbo (Angleži pa morda »education in citizenship«, ker je »citizen« nasprotje članu poklica). Saj hočejo doseči izpopolnitev do celega človeka: širjo kulturo, višjo šolanost duha in boljšo službo celoti.³ Podrobneje bi mogli v tej celoti še ločiti prosto izobrazbo v ožjem pomenu, tudi literarno ali akademsko izobrazbo jo imenujejo (reševanje ugank sveta in življenja, svetovni nazor itd), neko praktično izobrazbo (zlasti sposobnost za socialno službo: vzgojni, gospodinjski, gospodarski opravki v družini, prva pomoč v nezgodah, delo v društvih in v javnih zastopih, nastop v javnosti...) ter še nekaj: izobrazbo za pravilno porabo prostega časa in oddiha (constructive use of leisure: aesthetic or recreational education), kar je za osebno ravnotežje velikega pomena. Pri Angležih spadajo semkaj poleg športa in muzike zlasti razne »hobbies«, to so često glavnemu poslu v poklicu docela nasprotni opravki, ki jih pa tisti človek s posebnim veseljem vrši — kot neke vrste šport. Slišal sem o nekem učitelju srednje šole, ki je v prostem času žagal in oblal ter v teku let izgotovil pohoštvo.

Uradna določila, ki urejajo javno podporo ustanovam za vzgojo odraslih, izrečno terjajo, da ne smejo svojih članov strokovno šolati. Teža določila pa se morajo držati le tedaj, če želijo dobiti podporo. Te pa itak ne dobijo ustanove, ki ne ustrezajo kakemu drugemu pogoju, recimo, da ne smejo širiti le strankarsko ali drugo propagando. Take so potem v svoji ureditvi povsem proste. Na drugi strani pa zavodov, ki najprej skrbijo za strokovno izobrazbo, menda nič ne ovira, da ne bi nudili tudi vsaj nekatere možnosti za prosto izobrazbo. Včasih so za to celo boljše pripravljene, n. pr. če gre za kako mizarjenje kot »hobby«.

Zato se je na angleških politehnikah, tehničnih kolegijih in institutih mogoče učiti jezikov, gospodinjstva, materinskih veščin (mothercraft), govornišva in igranja (dramatic art) itd. ter nudijo celo čedalje več možnosti za čisto nestrokovni študij. Te kakor tudi druge šole z univerzami na čelu, torej pomagajo pri prosti pošolski vzgoji ljudstva, dasi jim — strogo vzeto — to ni dolžnost. Za nas pa, ki si hočemo angleško pošolsko vzgojo ogledati, je nujno treba, da tudi teh oblik ne prezremo.

IV.

Druge ustanove pa se posvečajo le prosti pošolski vzgoji. Te so največ v zvezi z »delavsko izobraževalno zvezo«, kakor smo že videli. W. E. A. je organizacija, ki hoče buditi in zadovoljevati željo delavcev in delavk po izobrazbi, obenem pa delati na to, da se bo ustvaril vzgojni in šolski sistem, ki bo oskrbel za vse otroke, mladostnike in odrasle polno priliko za celoten individualni in socialni razvoj. Razširjena

³ Prim. Peers, *Adult Education in Practice*, 10 sl., 94.

je po vsej deželi, organizirana po okrajih in krajih. Najvišjo oblast ima njen letni občni zbor (annual conference), ki ga sestavljajo zastopniki okrajnih svetov in krajevnih društev, pa pridruženih organizacij; redne posle pa vrši osrednji izvršilni odbor (central executive committee), v katerem so predstavniki okrajnih svetov in pridruženih društev in ga potrjuje občni zbor. Nekatere druge organizacije so se v celoti pridružile W. E. A. ter podpirajo njeno vzgojno delo, dasi ga deloma vršijo tudi same. Druge organizacije večinoma vršijo vzgojno delo same ter le v nekaterih primerih ali krajih sodelujejo z W. E. A., prav tako pa je nekaj takih, ki nočejo nikakih stikov z W. E. A. Poleg W. E. A. so še nekatere organizacije uradno priznane in lahko dobijo podporo; nekatere se za podporo ne pogujejo, ker nočejo ustreči uradnim zahtevam.

Druge priznane voditeljice proste pošolske vzgoje na Angleškem so univerze ali posamezni univerzni kolegiji. Vendar tudi ti sodelujejo s privatnimi organizacijami, zlasti z W. E. A. in so sestavili skupne odbore, ki vodijo in nadzorujejo vse delo. Po uradnih določilih pa je univerza »odgovorna oblast« (responsible body) za nekatere priznane oblike proste pošolske vzgoje, kakor so W. E. A. ali njeni okrajni sveti in še nekatere organizacije »odgovorne oblasti« za druge oblike.

Tudi »krajevne šolske oblasti« (Local Educational Authorities; L. E. A.s) podpirajo pošolsko vzgojo z denarnimi podporami, ali dajejo na razpolago prostore, zato včasih pošiljajo tudi svoje zastopnike v skupne odbore. Le v nekaterih primerih skrbijo tudi L. E. A.s same za neke oblike pošolske vzgoje (n. pr. London). Nad vsem delom so nekaki odbori za vso deželo (n. pr. »Adult Education Committee of the Board of Education«), ki pa nimajo nikake izvršilne moči. Poleg njih obstojajo še podobne privatne organizacije (n. pr. »British Institute of Adult Education«).

Finančno težo pošolske vzgoje nosijo vzajemno šolske oblasti, univerze in organizacije. Razmerje se razlikuje od kraja do kraja, vendar znaša povprečno prispevek osrednje in krajevne šolske oblasti toliko, kakor osebni izdatki (plače) v priznanih tečajih in razredih. Ostale stroške za te in za vse druge, nepriznane oblike pošolske vzgoje, si delijo univerze in privatne ustanove v različnem razmerju.

Da osrednja šolska oblast neko ustanovo za prosto pošolsko vzgojo prizna in podpre, terja od nje v glavnem; da skrbi zares za prosto (liberal) vzgojo odraslih (adults), to je oseb, starejših ko 18 let; da ljudi zares pritegne; da traja neko dobo, v kateri je mogoče doseči napredek; in da se delo tako vrši, da učenci sami sodelujejo, to se pravi, samih predavanj oblast ne priznava. Voditi mora »odgovorna oblast«, univerza ali kolegij, ali pa kaka priznana organizacija. S to se mora učitelj posvetovati, ko sestavlja program, ker ona odgovarja za to, da soglaša z uradnimi določili.

Izobraževalne organizacije (v prvi vrsti W. E. A.) skrbijo za tako imenovane terminalne, enoletne in počitniške tečaje (kot priznane oblike), ustvarjajo pa še razne druge oblike, za katere ne morejo iskati ne priznanja, ne podpore. Terminalni tečaji morajo trajati vsaj 12 tednov, z enim sestankom po poldrugetu uro na teden; enoletni pa vsaj 20 tednov. Počitniške tečaje za izbrane gojence ostalih tečajev pa oblast lahko prizna in podpre, če misli, da to zasluži.

Univerze pa vodijo pripravljalne, triletno tutorske, višje tutorske razrede, počitniške tečaje za izbrane učence tutorskih razredov in univerzne »raztegnitvene tečaje«.

Središče vsega dela so triletni tutorski razredi, ki morajo trajati vsaj tri leta po 24 tednov z dnevni sestanki po enkrat na teden; vsaj polovica sestanka mora biti razredno delo. Študij mora biti na isti višini kakor odgovarjajoči študij na univerzi (»in honours«). Za tiste, ki bi ne bili sposobni slediti takemu delu, so enoletni pripravljalni razredi, za one, ki bi hoteli pozneje še nadaljevati, pa višji tutorski razredi, ki trajajo tudi po eno leto. V slednje morejo priti učenci različnih tutorialnih razredov, kjer so študirali vsaj sorodne predmete, in pa nekateri, ki so drugače sposobni za ta študij. Počitniški tečaji so namenjeni izbranim študentom tutorskih razredov. »Raztegnitvena« predavanja morajo biti združena v tečaj najmanj 10 in največ 24 sestankov po poldrugo uro in mora po predavanjih vsaj za nekatere udeležence slediti razredno delo.

Uradne določbe dopuščajo tudi nekatere izjeme, vsebujejo pa zahteve glede števila udeležencev, časa njihove prijave, redne udeležbe, dela itd. Druge oblike pošolske vzgoje (posamična predavanja, enodnevni tečaji, prosti študijski krožki, bolj strokoven študij, čisto propagandistična vzgoja itd.) po teh določilih ne morejo doseči priznanja in podpore osrednje šolske oblasti. Prav tako ne krajši tečaji priznane oblike, četudi so potrebni kot priprava za priznane tečaje in razrede. Vršijo pa se lahko in se tudi vršijo, le vse stroške morajo prevzeti organizacije ali pa udeleženci. Morda so ti skromnejši in krajši tečaji v nekem oziru celo važnejši ko priznane oblike, ker so dostopnejše in pritezajo zlasti preprostejše ljudi, dočim višje tečaje poleg nedelavcev bolj obiskuje le višja plast iz delavskih vrst. Ker pa je zanimanje državne oblasti še razmeroma mlado (15 let), je umljivo, da je najprej priznala to, kar je vidnejše in čigar kvaliteta je otipljivejša.

Poleg nižjih pa so izven vrste naštetih oblik tudi najvišji zavodi za pošolsko vzgojo, to so kolegiji, kjer študentje navadno eno leto ali dve stanujejo in študirajo, ne da bi sicer vršili kako poklicno delo, ki so ga začasno pustili ali pa so itak brez posla. Takih kolegijev je na vsem Angleškem (z Walesom vred) osem. Dosežejo pa tudi lahko priznanje in podporo po določilih za prosto pošolsko vzgojo, če niso univerzitetni kolegiji ali drugače sestavni deli univerze, če omogočajo poln študij odraslim, ki so že bili v poklicu, in če je študij prostega, to je nestrokovnega značaja. Lahko pa so v zvezi z univerzo, kjer vsaj deloma tudi gojenci študirajo, dasi se večinoma potegujejo za posebna, prav njim namenjena spričevala.

Vse angleške univerze pa imajo posebne določbe za vpis študentov,⁴ ki niso končali redne srednje šole, pa bi se hoteli posvetiti polnemu akademskemu študiju. Vendar pa to več ne spada v poglavje proste pošolske vzgoje.

V.

Kako pa se vrši delo v prej naštetih tečajih in razredih? Že ime razred nekaj pove, ker pomeni skupino študentov z učiteljem, kjer se vrši skupno delo in pravi pouk, ne pa le predavanja, torej nekaj, kar je še najbolj podobno našemu pouku v ljudskih, meščanskih ali srednjih šolah, ali pa morda še bolj seminarskemu delu na univerzi. Samo predavatelju pravijo Angleži »lecteur« ali na univerzi včasih tudi »professor«, učitelja, ki zares uči, sprašuje in odgovarja na vprašanja, razlaga, vodi diskusije in popravlja pismene izdelke, pa nazivajo na univerzi »tutor«. Kakor mi včasih ugibamo,

⁴ Te in prej omenjene določbe so ponatisnjene tudi v knjigi: P e e r s, *Adult Education in Practice*, 240 sl., 193 sl.

kaj je na univerzi važnejše, predavanja ali seminarsko delo, tako poznajo tudi Angleži na univerzi dvoje oblik dela, ki ju zaznamujejo z besedama »professorial« in »tutorial« (»work« ali »system«), po naše: predavanja in osebno vodstvo. Oxfordski »tutor« je mož, ki ga dijaku preskrbi njegov kolegij, h kateremu potem redno prihaja, da dobi nasvete za študij, pa tudi naloge, ki jih mora izvršiti in pokazati; to je torej nekak uradni in-
struktor.

Osrednja oblast vidi v pošolski vzgoji raje razredno delo ko pa sama predavanja, vendar pa se zadovoljuje, če se vsaj polovica sestanka tako porabi. Vobče pa so določila bolj upravne ko pedagoške narave in ima v metodičnem oziru tutor mnogo svobode. Saj si kake bolj izdelane metode itak še niso ustvarili. Niti končni cilj tečajev in razredov ni nikjer točno očrtan, saj prosta vzgoja odraslih in prava osebna izobrazba itak ne preneseta togih zunanjih meril. Razni razredi so prav različni, učenci često še bolj, pomagati pa je treba vsakemu v vprašanih, ki njega zanimajo ali tarejo. Zato mora voditelj po možnosti vse gojence dobro poznati, iskati z njimi stike tudi izven razreda, pa jih uvajati v samostojen študij in razmišljanje, v način branja in izražanja lastnih misli itd. Za vse to delo je mnogo primernejša tutorska metoda ko pa predavateljska. Pretiravati pa vodja razreda tudi v tem oziru ne sme, da se mu razred ne razbije v toliko otokov, kolikor je učencev. Treba je tudi vse gojence vezati v celoto, čemur naj poleg ostalega služi v teh tečajih še zlasti predavanje, ki se obrača do vseh obenem. Kakor se sama predavanja niso obnesla, jih tudi povsem opustiti ne kaže. Saj je včasih treba razviti kaka vprašanja (problematiko), opozoriti na izsledke in rešitve ali navesti dokaze in argumente. Vse to pa lahko stori učitelj ali kdo izmed učencev.

Iz teh razlogov skušajo tutorji po možnosti družiti obe metodi. Včasih predava učitelj, drugič poroča o svojem branju in razmišljanju kak učenec, nato pa se o predmetu pogovorijo. Kdaj pa kdaj skupno bero kako delo. Ali pa si napravijo skupno delovni načrt in se razdelijo v skupine, ki študirajo posebna vprašanja ter o izsledkih poročajo vsemu razredu. Tako celota pobere glavne pridobitve, manjše skupine pa skušajo iti vsaj v posameznih vprašanih do dna, in razred išče tako ravnotežje med »multa« in pa »multum«. Tutor pa skrbi, da iz vsega dela zares nastane celota.

V vseh priznanih oblikah pošolske vzgoje razen terminalnih tečajev terjajo določila osrednje oblasti tudi pismeno delo. Vendar pa so določbe tudi v tem oziru tako skope, da povsem zavisi od vodje razreda, kako to izvede. On je tudi tisti, ki delo ocenjuje in največ še kak zastopnik »odgovorne oblasti«, priznane organizacije ali univerze. Največ, kar je mogoče v pismenem delu terjati, so lastni spisi učencev, seveda v zvezi z obravnavanim predmetom. Teža pa večina učencev pošolskih tečajev in razredov ne zmore, ker je dobila premalo temeljne izobrazbe in je od tedaj preteklo še precej časa. Zato jim je treba dajati lažje naloge. Lahko pišejo le neke vrste zapisnik o poteku sestankov, ali si po svoje zapišejo, kar so slišali in brali, ali odgovarjajo na kaka vprašanja, zbirajo podatke za delo v razredu ali kar že koli. Vsi ti zapiski se lahko porabijo za nadaljnje delo, ne smejo pa se ocenjevati z ozirom na slovnične, pravopisne, stilistične in druge formalne nedostatke. Ni namreč prvi namen pismenega dela, da bi dopolnilo temeljno izobrazbo učencev — za to so poklicane prej druge ustanove — nego, da gojenci premagajo tisto neobgljenost, katera često tudi bistrega in zgovornega človeka, ki formalno in tehnično zna pisati, tako ovira, da le težko pismeno izrazi svoje misli.

Vodje pošolskih tečajev in razredov pa se tudi poslužujejo vsega, kar lahko njihovo prizadevanje podpira in pospešuje. Uporabljajo najrazličnejše slike, črteže, zemljevide, rišejo na table, izvajajo praktične demonstracije, pomagajo si z diapozitivi in filmi, s klavirjem, gramofonom (tudi za učenje tujih jezikov in za spoznavanje raznih narečij domačega jezika), radiom itd. Najvažnejšo pomoč pa dajejo knjige, tako za skupno delo, kakor za domače branje in študij. Saj pošolska vzgoja ni nikoli končana (lifelong education) in vsak študent bo tudi kasneje srečaval vprašanja, na katera bo iskal in našel odgovore največ v knjigah. Zato imajo Angleži posebno organizirano preskrbo odraslih študentov s knjigami, izdajajo zanje posebne tekste in knjižice, ki jih širijo po deželi, kakor n. pr. pri nas salezijanci na Rakovniku svoje »knjižice«.

Omenjenih in drugih pomagál se v veliki meri poslužujejo tudi druge angleške šole. Vsem pa smejo biti le pomoč, ne pa namen, kakor je povedal neki pisec, kajti glavni namen, recimo pošolske vzgoje, je reševanje vprašanj, ki si jih je tečaj ali razred zastavil v svojem programu.

Ta načrt seveda ni naprej določen. Če se ljudje zberejo, se navadno sami dogovorijo, kaj bodo študirali in s čim se bodo ukvarjali. Pomenijo se nato še s tutorjem in z »odgovorno oblastjo«. Včasih pa seveda sami točno ne vedo, kaj hočejo. Slišali so morda, kaj študirajo tovariši v sosednjem kraju ali so čuli hvalo kakega tutorja in so si ga izprosili. Potem se o delu zopet zmenijo z njim. Drugačna pa je stvar, če so se že prej sami sestajali v kaki manjši, nepriznani skupini (v »študijskem krožku« ali podobno) in so zadeli na težkoče, pri katerih so si zaželeli tutorjeve pomoči. Taka skupina se nato le zmeni, na kak način bodo nastale težkoče premagali.

Pred vojno so v tečajih in razredih, ki jih je prirejela W. E. A., mnogo študirali gospodarske in politične predmete (boj za politično enakopravnost!), po vojni je nastalo zanimanje za humanistične stvari (zlasti za literaturo in dramo) in celo filozofski predmeti so postali bolj popularni. Raste tudi zanimanje za razne ročne veščine in spretnosti. Ne prej in ne sedaj pa niso igrale posebne vloge prirodne vede, kar si razlagajo z dejstvom, da ljudem manjka za to temeljna matematična izobrazba in da jim morejo v tem oziru bolj ustrezati mnogi tehnični in drugi zavodi s svojimi večernimi in podobnimi tečaji.

V podeželskih tečajih pa je bilo z ozirom na učivo opaziti še več zanimanja za »humanities«, malo pa za gospodarske in sorodne predmete. Prezreti pa ne smemo, da je na deželi pošolska vzgoja šele v pričetku razvoja in da od priznanih skoraj ni drugih ko terminalni tečaji, kjer pisano delo ni nujno.

VI.

Tudi v prosti pošolski vzgoji je važno vprašanje, kako dobite ljudi, ki bodo takemu delu kos. Najprej mora vsakdo, ki se hoče temu posvetiti, marsikaj vedeti. Ne sme pa biti le strokovnjak v kaki ozki stroki, tudi če hoče njegov razred študirati prav to stroko. Kajti k pravi izobrazbi je nujno treba, da more človek vsako posamezno kulturno dejstvo videti in oceniti po mestu v celoti kulturnega življenja. Tega pa ne zmore, kdor je samo ozek, edino v svojo stroko zavarovan »specialist«. Razen tega so in naj bi bili glavni »odjemalci« pošolske izobrazbe preprosti ljudje, pripadniki širših ljudskih plasti, ki prihajajo iz srede življenja, kjer ni predelav in strok, nego je vse v zvezi z vsem.

Drugo, kar se terja od tutorja v pošolski vzgoji, je pravilna delovna metoda v najširšem pomenu besede. Ker prihajajo k njemu ljudje z najraznovrstnejšimi težavami, dvomi in težnjami, mora biti tutor sposoben da skoraj »kakor knjige mi, ljudi brati zna«, kakor je zapisal Župančič o Kreku. To se pravi, da zna razbrati iz ljudi tista vprašanja, ki se jih sami morda še prav jasno ne zavedajo, jih zna pravilno postaviti in nuditi odgovore, ki bodo vsaj pokazali pot k rešitvi. Obenem pa mora tutor vprašanja in probleme svojih učencev vsaj do neke mere »spraviti na skupen imevalec« ter jih reševati z vsemi skupaj.

To so sicer zahtevki, ki jih stavi delo vsakemu vzgojniku, vendar pa morda nobenemu v toliki meri, kakor prav vodniku odraslih ljudi. Kar učimo v rednih šolah, je marsikdaj precej tehničnega značaja, četudi imamo že tam opravka z nastajajočim človekom, ki stavi temelje svoji človeškosti. V prav umevani prosti pošolski vzgoji pa gre skoraj le za to. Namenjena je ljudem, ki so že končali svoje temeljno šolanje in se ustalili v svojem poklicu, morda so si že ustanovili lasten dom in stopili v vrvež javnega življenja. Na tem mestu se sedaj želijo razgledati, pa si razložiti in raztolmačiti, kaj, kako, zakaj in čemu to in ono: družina in vzgoja, delo in oddih, društva in knjige, oblasti in pravo, stanovi in narod, preteklost, sedanjost in prihodnost, ljudje in človeštvo, svet in vsemirje itd.

Za tako delo je treba ljudi, ki imajo že po naravi neke darove, ki so pa tudi izoblikovali iz sebe kar največ. Šola, ki bi nam dajala prave vzgojnice, je še vedno le ideal. Tudi Angleži je nimajo. Njihovi vzgojniki vseh vrst dobivajo še najprimernejšo izobrazbo v srednjih šolah in na univerzah, ki morda sicer znajo več storiti za človekov značaj ko naše, v glavnem pa tudi one nudijo le znanje. To je potrebno, ni pa vse. Zato skušajo ustvariti druge oblike za vzgojo pošolskih tutorjev. Ustanavljajo posebne kratke tečaje, ki kandidate seznanjajo z delom pošolskih razredov. Poizkušajo s krajšim šolanjem v kolegijih. Celno enoleten študij pedagoških vprašanj so uvedli. Vendar so vse to še poizkusi, s katerimi iščejo boljših možnosti.

Posebne vrste tutorji so organizirajoči tutorji. To so tisti ljudje, ki hočejo pošolske tečaje in razrede uvesti v kraje, kjer jih dotlej še ni bilo; to so torej nekaki apostoli ali misijonarji. Ti morajo znati željo po izobrazbi vzbuditi in ji prvi tudi ustreči. Navadno skušajo najti kake poedince, ki so že sami začutili potrebo po izobrazbi ali so kje slišali o pošolski vzgoji. Včasih najdejo društva, ki se vsaj v malem merilu že ukvarjajo tudi z vzgojnim delom. Tudi učitelji, duhovniki in morebitni drugi izobraženci so jim lahko v pomoč. Iti je često treba od hiše do hiše in ko so ljudje pripravljeni, kaj konkretnega ustanoviti, morda kak kratek tečaj ali le vrsto predavanj, morda nekak voditeljski tečaj za nekaj ljudi, ki bodo potem s propagando nadaljevali, dokler ne bo mogoče začeti s kakim višjim tečajem ali razredom.

Zanimivo je tudi, kdo obiskuje vse te zavode za prosto pošolsko vzgojo. Kar se starosti tiče, je vsaj za priznane tečaje v uradnih določilih postavljena najnižja starost 18 let. Vendar pa prihaja le malo študentov med 18 in 25 letom. Celotne statistike sicer nimajo in se opirajo na razne delne podatke. Ti kažejo, da znaša povprečna starost udeleženca kakih 35 let, nekaj jih je celo nad 65 let starih. Odsotnost mlajših si razlagajo s tem, da se fantje in dekleta še poklicno šolajo in šele utrjujejo svoj položaj v poklicu, da imajo veliko posla z vprašanji in dejanji okrog ustanavljanja lastne družine in da mnogo gojijo šport. Pedagoški pa itak že vemo, da

»pot do višje občne izobrazbe vodi skozi poklic in le skozi poklic«, ki je »tista čudotvorna Arhimedova točka, raz katero vodi nešteto niti do vseh oblik življenja«. ⁵ Prav tako važno pa je, da je vsaka prava osebna in človeška izobrazba na neki način zasidrana v področju rodbinske kulture, kar je rad naglašal naš J. E. Krek. ⁶ Zato se ne čudimo, da ljudje bolj iščejo možnosti za pošolsko vzgojo šele tedaj, ko so si uredili poklicno in rodbinsko življenje.

Po socialni pripadnosti obiskuje razne tečaje in razrede približno isto število ročnih delavcev in drugih; posebej štejejo ženske, ki so zaposlene v gospodinjstvu in podobnih opravkih. Zdi se, da se razmerje premika na škodo ročnih delavcev, kakor se je to nekajkrat že zgodilo v angleški pedagoški zgodovini. Vendar pa v nižje organiziranih ustanovah prevladujejo ročni delavci, v višjih pa ostali, ker ti višji tečaji pač terjajo tudi več temeljne šolanosti. Zato je tudi v kmečkih okrajih mnogo več krajših tečajev ko pa v višjih. Deloma vsaj je vzrok tudi v tem, da višji tečaji in razredi terjajo tudi pismeno delo, katero je težko za preproste ljudi, ki so že davno zapustili šolo. Zato apostoli pošolske vzgoje iščejo načina, kako bi šolo in pošolske tečaje med seboj povezali. Na deželi pa še posebej naglašajo posebna kmečka vprašanja.

VII.

Navajeni smo, da v vsakem šolanju gledamo pot iz nižjih socialnih plasti v višje. Pozabljamo pa, da ima tak vzpon lahko tudi negativne posledice za posameznika samega in za družbo, da pa je pravi pomen človekove izobrazbe v njegovem notranjem dvigu, četudi ostane v svojem okolju. Za kulturo raznih stanov je celo bitne važnosti, da si vsaj nekateri člani pridobijo visoko izobrazbo, ostanejo pa v svoji okolici. Tej notranji kulturi posameznikov in skupin hoče služiti prosta pošolska izobrazba.

Angleži imajo starodavno aristokracijo, ki ima še danes nekatere posebne pravice. Ni pa kastovsko oddeljena od ostalih ljudskih plasti. Vsak Anglež, ki ima posebne sposobnosti in nekaj sreče, Angležinja pa, če je vsaj posebno lepa, se lahko kdaj vzpne med lorde. Istočasno pa pravi sinovi in hčere najvišjih plemenskih krogov najčistejše krvi stalno tonejo v meščanstvu in dalje. V tem je tudi posebnost angleške družbe.

Tudi šolanci niso sekta za sebe, kamor bi bil dostop najtežji. Marsikateri angleški deček ali deklica, katerega starši mu ne morejo plačati šolanja, lahko dobi štipendijo za srednjo šolo, jo dovrši in odide na univerzo. Če mu spodleti prvič, lahko poskusi iznova. Tudi v angleški obliki naše meščanske šole se lahko pripravi na »šolski završni izpit« in odide na univerzo. V poklicu ima na razpolago večerne in druge tečaje, da na domesti redno srednjo šolo in študira univerzo. Vse univerze imajo posebna določila, ki urejajo vpis odraslih brez srednje šole. Tudi skozi prosto pošolsko vzgojo je možna pot do akademske časti in višjega socialnega položaja.

Toda pravi namen proste pošolske vzgoje ni ta, da bi pomagala do višjih mest v družbi. Namenjena je zlasti ljudem, ki bodo ostali na svojem dotedanjem mestu, da bodo nanj postavili celega človeka v dobro celote in v lastno srečo. Zatrjevali so mi, da se tudi študentje

⁵ Spranger, »Kultur und Erziehung«, 1928¹, 189; Ozvald, Kulturna pedagogika, 199.

⁶ Prim. »Čas«, XXXII., 26 sl.

rezidenčnih kolegijev, ki so službo za leto ali dve pustili in samo študirali, precej vračajo na svoja prejšnja mesta. Saj tudi delavci v svojem stanovskem gibanju, v strokovni, združni in drugi organizaciji in ne najnazadnje v politiki, potrebujejo ljudi, ki jim morejo poveriti tudi težje naloge in jim, članom lastnega stanu, povsem zaupajo.

Viri: J. W. Adamson, English Education 1789—1902, 1930.

G. Currie Martin, The Adult School Movement, 1924.

R. Peers in drugi, Adult Education in Practice, 1934.

H. Ward, The Educational System of England and Wales and its Recent History, 1935.

W. E. Williams in drugi, Adult Education in England and Wales and the United States of America, The Year Book of Education 1938, str. 418—513.

B. A. Yeaxley, Lifelong Education, 1929.

Razni članki v enciklopedijah; poročila in prospekti več ustanov in zavodov; lastni zapiski po osebnih informacijah.

Razvojna teorija.

Dr. Lambert Ehrlich.

Dedičnost in razvoj.

Razvojna teorija uči, da so se obstoječe sistematične vrste rastlin in živali razvile iz nekaterih osnovnih vrst ali celo iz ene same vrste, torej po rodnji. So nove vrste svojo **ново** vrstno posebnost, ki jo imenujemo **mutacijo**, podedovale od prejšnjih? V tem slučaju je ta nova oznaka že morala biti predeterminirana v starših. Podedovati pomeni vendar sprejemati od pradedov.

Ali pa so nove vrste dobile svojo mutacijo od **drugod**, torej ne od staršev in so jo potem dedovale svojim potomcem naprej?

Ta »**drugod**« ne more pomeniti drugega kot od **zunaj**. Nove vrste bi nastale:

1. Po ponovnem izboru bolj izrazitih individualnih modifikacij iste vrste in njihovem križanju; tako je mislil Darwin, torej po križanju različnih ras.

2. Po prilagojevanju organizmov na zunanje dražljaje, tako je mislil Lamarck.

Darwinova teorija.

Med členi istega rodu so **individualne** razlike, varijante, izmed katerih se plodijo one, ki so najbolj sposobne za življenje. Ako se tak izbor, naravno ali umetno, ponavlja skoz mnoge rodove, se modifikacija večja in postane dedna, tako da spadajo potomci k novi rasi ali celo vrsti. Tako so živinorejci s križanjem različnih ras vzgojili nove rase. (Semtertja Darwin ni dosleden ter govori o varijantah, ki so **že** bile dedno različne.) Toda to ne drži.

Individualne razlike (fenotipi) nastajajo iz okolja: boljša zemlja, podnebje etc.

Ugotovilo se je, da se te variante sučejo okrog neke srednje točke, tako da je variant na zgoraj (plusvariate) in spodaj (minusvariate) manj in manj. Johannsen je napravil »klasičen« poizkus z bobom. Izmed 475 zrn je tehtalo okrog 100 60 cg, preko te peze in pod njo je bilo število zrn manjše in manjše.

Ako je vsa ta »fluktujoča« vrsta zanesljivo iz istega **genotipa**, iz notranje iste rase in so razlike res samo fenotipi, torej slučajne zaradi posebnih razmer, izbor najboljših variant ne ustvarja fluktujočih vrst, ki bi imele vedno večje srednje vrednote, okrog katerih se sučejo posamni potomci, ampak imajo vedno iste. Poizkus Johannsena to dokazuje:

zrna boba	srednja teža potomcev
30 mg	63 mg
40 »	59 »
50 »	59 »
60 »	59 »
70 »	61 »

Mnogi poizkusi so dokazali isto: izbor **individualnih** variant ne ustvarja novih ras.

Poizkusi Johannsena so dokazali, da ostane dedna masa (Idioplazma) stalna in vedno ista, da se torej genotip po zunanjih vplivih ali izborih telesno skrajnih variacij ne spremeni. Seveda se mora delati s čistim materialom, to se pravi s tako »populacijo«, pri kateri imajo jajčne in semenske stanice isti genotip (homozygote). To je tedaj, če izvirajo vsi potomci iz materinskega individua, ki se sam sebe oplaja in ki ne očituje nobene cepitve v rase, kakor jo predvideva Mendelov zakon. Potem je »mati« res homozygot in ima samo en genotip. Potomstvo take »matere« je Johannsen imenoval »čisto vrsto«.

Darwin in drugi za njim so operirali z nečistim materialom: to se pravi: potomci, ki so jih uvrščali v isto fluktujočo vrsto, so bili že iz različnih ras, torej različnih genotipov. Izkazalo se je, da so zvrsti, različke že v takih rasah, ki so se zdele čiste, a so vendar že bile izšle iz križanja z drugimi. Po Mendelovem zakonu so se morale spet pojaviti, Darwin pa je mislil, da je čista nova rasa.

Selekcija kvečjemu izolira najvišje tipe, ne more pa zvišati srednje vrednote fluktujoče vrste.

Lamarckova teorija.

Lamarck si predstavlja stvar drugače: organizem sam se smotrno prilagodi novim zunanjim prilikam. Kar si je pa organizem po vaji in prilagojevanju pridobil, gre kot dispozicija v plodilno stanico. Kar imajo živali splošno tipičnega, recimo ptič ptičjega, pride »od vzvišenega tvorca narave«, vse drugo si lahko pridobi: ptica, ki je živela na celini, se lahko spremeni v vodno ptico.

Ali so spremembe, pridobljene zaradi zunanjih prilik, dedne?

Pri skrajnih vplivih (vročina, mraz), ki so izven okvira, ki odgovarja organizmu, bodo potomci krnjavi in končno poginejo.

V okviru, primernem organizmu, ima vsak organizem neko plasticiteto; njegove reakcije »odgovarjajo« zunanjim vplivom.

Sem spadajo tudi reakcije, ki se pojavljajo v podobni obliki pri najrazličnejših živalskih in rastlinskih vrstah v različnem podnebju: arktično, alpsko, puščavniško. Toda sistematične vrste ostanejo nespremenjene, samo njihov »biološki habitus« se je spremenil.

Vprašanje je, ali postane »ta biološki habitus obligatoren«, tako da n. pr. alpska rastlina sploh ne more rasti v nižavah, ampak pogine?

V tem primeru je »alpska« rastlina postala posebna rasa. Navadno pa se taka rastlina vzdrži v nižavah in dobiva »dolinski habitus«.

Toda ali se še nikdar ni posrečilo ustvariti novo raso z umetno od zunaj povzročenimi spremembami? Poizkusi, ki jih je napravil Kammerer z neko žabo (*Alytes obstetricans*) in s salamandri, so se izkazali kot zmotni.

Poučen poizkus je napravil ameriški biolog Tower z žuželko (*Leptinotarsa, decemlineata*). Samca in samico je imel na kraju z visoko, suho temperaturo, ko je samica legla jajčeca; vdrugič jih je legla v normalni temperaturi. Iz prvih jajčec, ki jih je spravil tudi v kraj z normalno temperaturo, se je razvila nova rasa z drugo barvo.

Iz tega sledi: starši se niso spremenili v višji temperaturi, niti se njihova dedna masa ni spremenila, v normalni temperaturi je legla samica spet jajčeca, iz katerih so prišli normalni potomci.

Pač pa so oplojena jajčeca v drugi temperaturi rodila drugorasne potomce (z blede barvo): torej se je morala sprememba vršiti neposredno v plodilnih stanicah in samo v teh konkretnih. Sicer pa je izprememba tako neznatna, da je lahko v okviru latentne plasticitete plodilnih stanic. Znan je poizkus, ki ga je napravil Jollos z *Drosophilo* (neka vrsta muh). Suha in vlažna vročina povzroča pri njej najprej zgolj individualne modifikacije, a končno dedne mutacije n. pr. glede barve. Jollos to takole razlaga: Geni, ki odgovarjajo tej modifikaciji, delujejo na zunanje vplive splošno le v telesnih stanicah; pri močnejših in ponovnih vplivih se nekako »prebude« tudi geni v plodilnih stanicah, tako da se modifikacija deduje.

Nadalje so ti poizkusi pokazali, da mutacije ne nastopijo istočasno pri vseh potomcih istega rodu; očitno še niso v vseh plodilnih stanicah »sproženi« novi geni.

Splošno pravilo bi se glasilo:

Umetno povzročene spremembe pri starših (modifikacije) se pojavljajo kot modifikacije, ki nekaj časa trajajo tudi pri potomcih, a navadno spet zginejo v normalnih razmerah. Nimamo pa še popolnoma izvestnih dokazov za trditve, da se nanovo pridobljene lastnosti dedujejo. Dosedanji rezultati tozadevnih poizkusov za to še ne zadostujejo.

Ali so torej mogle vse sistematične vrste nastati pod zunanjimi vplivi?

Zdi se, da Lamarck to trdi. Tako bi se katera koli ptičja vrsta mogla spremeniti iz pozemeljske v vodno; ali vsaka žival bi lahko dobila dolg vrat, če bi ga morala stalno stegovati kakor žirafa.

Poizkusi so dokazali, da se dajo doseči samo spremembe, ki so tako rekoč v okviru plasticitete že dane vrste. Umetno so se ustvarili pogoji, pod katerimi zunaj v naravi že itak živi druga rasa ali zvrst iste vrste in tako je lahko tudi umetno nastala. Rase so bile tako rekoč že znane. Gre pač očitno za neko plasticiteto, ki je latentna v dedni masi. Nikakor pa ni možno kako tipično celinsko žival kar navaditi na življenje v vodi ali kaj podobnega, kot da bi mogli kako vrsto z zunanjimi vplivi poljubno spreminjati, ne da bila v njej »preadaptacija« za tako spremembo. Kar je popolnoma novo, slučajno, prostovoljno (recimo novo znanje, nova spretnost), se ne deduje.

*

Pojav novih ras, tudi vrst, ki so v okviru neke latentne preadaptacije, bi morali očitno tako razlagati, da ali pride preko telesa v plodilne stanice nek vpliv, ki ustvarja nove gene v hromosomih spolnih stanic ali jih »prebudi iz latentnega stanja«. Novi geni so izhodišče za rasne ali vrstne spremembe ali mutacije. Živalske in rastlinske vrste niso poljubno in lahko spremenljive, tako da so med njimi lahki prehodi, ampak so kot tipični in samostojni liki jasno ločeni od drugih. Lahko pravimo: **drugi geni — drugi tipi**. Samo če se sproži novi gen v hromosomih spolnih stanic, se pojavlja mutanta (nova rasa) skokoma, brez prehoda.

Mendelovi zakoni in dedičnost pridobljenih lastnosti.

Trditvam evolucionistov, da so vrste organizmov spremenljive in se razvijajo ena od druge, nasprotujejo izsleditve Mendela. Njegovi poizkusi so dokazali, da iz križanja ras ne nastajajo novi stalni tipi, ker se potomci bastardov spet vrnejo v vrste prvotnih ras, ki so se križale. Dedna masa v plodilnih stanicah (oz. genih) ostane neodvisna od telesnosti staršev in je stalna.

Gregorij Mendel, avguštinski opat v Brnu, je bil prvi, ki je v svojem spisu »Versuche über Pflanzenhybriden« l. 1865 ugotovil pravila dedičnosti pri križanju ras. Njegovo delo je ostalo pozabljeno in je bilo šele odkrito znova l. 1900, ko so ga izdali botaniki Correns, Tschermak in De Vries.

Znani so njegovi poskusi z belo in rdečo cvetečim grahom.

1. pravilo: Prva bastardna ali hibridna generacija je enolična, in sicer rdeča (rdeča barva je prevladujoča ali dominantna) ali **bledordeča**.

2. V naslednji generaciji se pa pojavljajo spet deloma čisto rdeče, deloma čisto bele vrste: torej se bastardna generacija spet **cepi** v prvotne vrste in nove rase ni.

3. Ako se križajo rase, ki se razlikujejo v dveh znakih, so rezultati sledeči:

Correns je križal dve rasi turščice, eno z gladko-belimi zrni, drugo s hrapavo-modrimi. Prva hibridna generacija je imela samo gladko-modra zrna: gladka je dominirala nad hrapavimi, modra nad belimi zrni.

Naslednja generacija turščice z gladko-modrimi-modrimi zrni je dala na 16 zrn:

- 9 gladko-modrih,
- 3 gladko-bela,
- 3 hrapavo-modra,
- 1 hrapavo-belo.

Turščica z gladko-modrimi in hrapavo-belimi zrni bi predstavljala novo raso, če bi kombinacija gm, oz. hb stalno delovala.

Mendel si je prvi dve pravili takole razlagal, a tega ni mogel dokazati. Hibride proizvajajo v spolnih stanicah dispozicije za omenjene oznake, vendar tako, da ima vsaka stanica samo eno ali drugo dispozicijo, Kombinacije bi torej bile:

- rdeča jajčna (ženska) stanica z rdečo semensko (moško),
- rdeča jajčna (ženska) stanica z belo semensko (moško),
- bela jajčna (ženska) stanica z rdečo semensko (moško),
- bela jajčna (ženska) stanica z belo semensko (moško).

Prva kombinacija da vedno »rdeče« cvete, četrta vedno samo »bele«, druga in tretja po 3 rdeče in 1 bel cvet, ker je rdeča barva dominantna, bela recesivna.

Isti fenomen se pojavlja pri rasah, ki se razlikujejo v dveh znakih (dihibride).

Tudi tu imajo hibride težnjo, da izoblikujejo spolne celice z eno samo barvo in eno obliko (gladko ali hrapavo). Ker pa je barva čisto neodvisna od gladine, je več kombinacij:

gladko-belo jajce	—	gladko-bela semenska stanica,
gladko-modro jajce	—	gladko-modra semenska stanica,
hrapavo-belo jajce	—	hrapavo-bela semenska stanica,
hrapavo-modro jajce	—	hrapavo-modra semenska stanica.

Ker se lahko vsako jajce oplodi v hibridi z vsako semensko stanico, imamo $4 \times 4 = 16$ kombinacij, in sicer:

g (ladko)	b (elo)	+	gb	=	gb
gb		+	gm	=	gm
gb		+	hb	=	gb
gb		+	hm	=	gm
gm (modro)		+	gb	=	gm
gm		+	gm	=	gm
gm		+	hb	=	gm
gm		+	hm	=	gm
hb (hrapavo)		+	gb	=	gb
hb		+	gm	=	gm
hb		+	hb	=	hb
hb		+	hm	=	hm
hm		+	gb	=	gm
hm		+	gm	=	gm
hm		+	hb	=	hm
hm		+	hm	=	hm

Torej 9 gm, 3 gb, 3 hm, 1 hb

Starši ne dajo potomcem onih lastnosti in znakov že v dovršenih oblikah, ampak kot dispozicijo v spolnih stanicah. Misli se navadno, da so nositelji kali novih oznak, ras, vrst tkzv. geni, neke vrste fermenti (enzyme), ki so lokalizirani v hromosomih spolnih stanic; mikroskopska preiskava je ugotovila v hromosomih pojave, ki potrjujejo Mendelovo hipotezo.

Mikroskopska znanost o stanicah (cytologija) je dosegla sledeče:

V organizmih so neke stanice določene za razmnoženje: plodilne stanice, imenujejo se vegetativne, ako se množijo brez pomoči tujih stanic, po delitvi; **spolne**, ako se množijo po združitvi ene z drugo. Spolne stanice so ali jajčne (ženske) ali semenske (moške). Razvile so se te stanice iz prvotnih stanic, ki se imenujejo ovogonije, oz. spermogonije, potom ponovnih številnih delitev, in sicer tako, da se prvotni hromosomi (recimo 4) po dolžini cepijo in se v novi stanici spet izpopolnijo. Ko so dorastle, se imenujejo ovocyti in spermocyti, ki se delijo še dvakrat, tako da nastanejo iz vsakega ovocyta in spermocyta po 4 stanice; hromosomi so pa tako porazdeljeni po stanicah, da je končno v vsaki, ženski in moški, samo polovica onega števila hromosomov, ki sicer ostane stalno v vseh stanicah posamnih rastlinskih in živalskih

organizmov; ko se ovo- in spermocytu združita, sta prinesla v novo stanico vsak polovico potrebnih hromosomov, recimo vsak dva, in tako je v oplojeni stanici spet normalno število hromosomov.

Kako to? Ako bi se ovociti in spermociti delili normalno kakor navadne druge stanice, bi se cepili tudi njihovi hromosomi in v vsaki hčerinski stanici bi bilo isto število hromosomov kot v prvotnem ovo- in spermocytu. Toda razvoj ovo- in spermocytov je popolnoma svojstven. Za razvoj spolnih stanic vseh živalskih vrst so tvorba tetrad in 2 zoritveni delitvi značilne. Biologi ponazorjujejo te pojave navadno pri spolnih stanicah konjske gliste (*Ascaris megalocephala*).

Število hromosomov je v telesnih stanicah vseh poedincev iste živalske vrste stalno enako. Stanice gliste imajo pa hromosome v obliki pentelj. V spolnih stanicah (ovo- in spermocytih) se te pentlje cepijo v dvoje. Nato se po 2 cepljeni pentlji spravitva v skupino, da se križata v sredi v obliki morske zvezde: v spolnih stanicah konjske gliste sta torej dve »morski zvezdi«.

Na križišču teh prekrizanih pentelj nastane prečna zarez, tako da razpade vsaka »morska zvezda« v 4 hromosomske dele: četvorke ali tetrade.

Zdaj nastopi dvojna zoritvena delitev stanic. Po prvi dobi vsaka izmed obeh hčerinskih stanic od vsake tetrade po dva hromosomska delca (dijado); torej ima po 4 takih delcev.

Pri drugi delitvi oddaja vsaka dijada hčerinski stanici po en hromosomski del: torej sta v vsaki izmed novo nastalih stanic po 2 hromosoma. Če se pri oploditvi jajčna in semenska stanica združita, ima oplojena stanica 4 hromosome kakor vsaka normalna telesna stanica konjske gliste.

V novo nastali stanici sta 2 jedrci; eno z 2 moškima, eno z ženskima hromosomoma, ki se oblikujejo v 2 dvojici pentelj, ležečih ena poleg druge, toda tako, da je moška dvojica jasno ločena od ženske in da se ne spojita v skupno tvorbo.

Moška in ženska dvojica hromosomov ostaneta ločeni med embrionalnim razvojem in obe se pojavljata, a ločeni, v prvih plodilnih stanicah novega organizma, tako da se kot dedna masa (Idio-plasma) ohranita od roda do roda. Tako je tudi razumljivo dedovanje vrstnih lastnosti od roda do roda.

Umljivi so pojavi dominance in recesije samo, če se dedna masa res stalno deduje. Recesivna lastnost je bila v prvi generaciji samo latentna, kot bi je ne bilo, a kljub temu so bili tudi njeni geni v plodnih stanicah, tako da se pozneje recesivna lastnost spet pojavlja.

V vsaki tetradi sta 2 homogena hromosoma: z istimi geni. Od vsake tetrade ovo- in spermocytu dobijo končno oblikovane jajčne in semenske stanice po eno delce, tako da ima tako jajčna kakor semenska stanica vse različne gene rase v sebi zastopane in tako vso »garnituro« svoje rase v sebi. Hromosomi moške in ženske stanice ostanejo ločeni v oplojeni stanici: če bi se spojila v novo tvorbo, bi nastala nova rasa in bi se bastardi ne mogli več vrniti v prvotno raso.

Tvorba tetrad je čudovito sredstvo, da imajo dovršeni ovo- in spermociti samo polovico hromosomov, sicer bi se ob vsaki ploditvi število hromosomov podvojilo. V tetradi sta vedno hromosoma z istimi geni, da dobita ovo- in spermocytu od vseh različnih genov vsaj po enega. Če bi v tetradi bili hromosomi z različnimi geni, bi ne prišli vsi raznovrstni geni v vsako moško in žensko stanico.

Citologija (znanost o stanicah) potrjuje isto kot Mendelovi zakoni: isti hromosomi in geni se dedujejo po združenju plodilnih stanic in tvorijo tako rekoč »večni zaklad« vrste, kar govori za stalnost vrst.

I z s l e d k i :

1. Individualne modifikacije ne postanejo dedne, oz. mutante zgolj po izboru boljših tipov (Darwin).

2. Zmotna je trditev, da bi se vsak poljubni organizem mogel prilagoditi zunanjim razmeram v poljubni meri: vsaka vrsta se prilagodi »po svoje« okolju in to samo v določenem obsegu, v kolikor ima za to v sebi preadaptacijo, oz. sposobnost, da gene v plodilnih stanicah tvori ali sproži.

3. Dejansko se pojavljajo mutacije, ki so **takoj** kot nove vrste tipično različne od izhodne oblike. V Darwinovo teorijo o postopnem razvoju take hipne mutacije ne spadajo. Če pa se je razvoj vrst res vršil, potem si ga brez tako hipno se pojavljajočih mutacij ne moremo misliti.

4. V tem primeru so bile višje kategorije organizmov, kakor glavne skupine, razredi, debela polne kompleksov raznih genov, ki so se polagoma sprožili, razdelili in osvobodili. Samo pobuda za to bi bila prišla od zunaj. Od zunaj bi torej bil samo impulz, ne vsebina impulza.

5. Razvoj bi se bil vršil po že v začetku določenem obsegu, torej nekako načrtno, ne pa slučajno in v poljubni izmeri in smeri (Lamarck).

6. Razvoj, dedičnost, teorije o stanicah itd. so še polne skrivnosti in nejasnosti; zato nam resnicoljubnost nalaga veliko previdnost in skromnost pri postavljanju splošnih razvojnih teorij.

(Nadaljevanje sledi.)

* * *

Poleg že prej navedene literature še: Andermann, Irrtum u. Wahrheit der Biologie 1937.

Obzornik.

CARTA DELLA SCUOLA.

(Nekaj misli o italijanskem fašizmu.)

Italijanska fašistična država je šolsko vzgojo mladine, ki je pod liberalnimi režimi bila strokovno na zelo nizki stopnji, dočim je učiteljstvo, kakor v vseh romanskih državah, bolj in bolj podlegalo radikalnim strujam, preusmerila v svojem duhu po Gentilejevi reformi iz leta 1923, eno leto po Mussolinijevem preobratu. G e n t i l e, prvi naučni minister fašističnega režima, je filozof Kantove šole, ki politično kaže v liberalizem, je pa bil med prvimi duhovnimi ljudmi Italije, ki so v fašizmu spoznali pozitivno oblikovalno silo bodočnosti in ga je to gotovo v prvi vrsti nagnilo k temu, da bi ga proniknil s svojo idealistično filozofijo. Iz tega precej raznorodnega spoja se je izcimila njegova reforma, ki je italijanskemu fašizmu najbolj služila po svojem idealističnem značaju, po prvenstvu, ki ga odkazuje v razvoju človeka in človeštva duhu, in po svoji težnji, da vidi v državi »pričujočega Boga na zemlji«; tudi nauk o kategoričnem imperativu dolžnosti godi fašističnemu sistemu, ki je označen

po avtoritarizmu državnega voditelja in je kot prvi pogoj za dvig italijanskega naroda v pravi državotvorni narod smatral njega osvoboditev iz zadušnega materializma velemeščanstva in iz materialistične revolucije marksizma. Toda prave fašistične reforme Gentilijeve šola ni pomenila. Njena osnova je filozofija, ki predpostavlja abstraktnega duha, ki se svobodno razvija od stopnje do stopnje do neke samoizpopolnitve čisto v smislu Hegla, čigar učenec ali obnovitelj je Gentile. V takem sistemu je narodno osamosveščanje le razvojna stopnja posameznikovega in skupinskega duha ali pa kvečjemu končna stopnja njegovega razvoja, kar gotovo ni v duhu fašizma, ki terja narodno zavest kot osnovo in izhodišče duhovnega oblikovanja človeka. Sploh je formalistični značaj Gentilijevega mišljenja italijanskemu duhu, ki je kar moč v konkretnost usmerjen, močno tuj in je pomen Gentilijeve reforme bil v prvi vrsti v tem, da je vzgojo postavila odločno na humanistično podlago, to je na najbistvenejšo sestavino italijanskega narodnega izročila, v katerem je narodnost nekaj prvinskega, v samem življenju danega in po njem že tisočletja konkretno izoblikovanega. Razvoj fašizma, ki ni, vsaj kar se Italije tiče, nobena umetna sestava, ki bi jo bil zgradil kak filozof ali kakšen svetovni nazor ali sistem, marveč je izšel iz praktično potrebnega poudarka narodnih vrednot na vseh področjih življenja, se z Gentilijevo reformo ni mogel zadovoljiti; bila je za tak pokret, ki je skrajno gibčen in sam išče v narodni duši, pretoga, na drugi strani pa še vedno preveč liberalna, ker narodnega pečata ne absolutira.

Zato je razvoj fašistične države potegnil s seboj tudi šolo; k sreči se ni zgodil noben prelom, marveč je sedanja šolska reforma, ki jo je naučni minister Bottai začrtal samo v 29 osnovnih načelih, po katerih se bo nova šola uresničila šele v nekaj letih, nastala postopoma iz cele vrste reform, ki jih je bil pripravil in izvajal prejšnji naučni minister De Vecchi. Bottajeva Carta della Scuola, kakor se ta reforma od l. 1939 imenuje, vreja šolo docela v fašistično korporativno državo kot prvi člen v verigi družina (šola)—korporacija—država (stranka). Prvi člen načelnih ugotovitev šolske karte v tem smislu pravi: »V nravstveni, politični in gospodarski enoti italijanskega naroda, ki se celotno izraža v fašistični državi, oblikuje šola kot prva podlaga vzajemnosti vseh družabnih sil od rodbine preko korporacij do državne stranke človeško in politično zavest novih pokolenj.« V takem sistemu je šola zasebnemu uveljavljanju duha docela odtegnjena in je vseskozi le vzgojno orodje države; od 4. do 21. leta starosti, kolikor traja državna šolska vzgoja, ki se prične že v otroškem ali »materinskem« vrtcu, je mladi človek državen in to tem bolj, ker je zdaj pripadnost vsakega mladega Italijana k mladinskim izvenšolskim organizacijam, ki svoje člane predvsem vojaško urijo, obvezna. S tem je osnovno načelo liberalizma docela prelomljeno in bi bilo treba le še odpraviti sploh vsako ločitev med šolsko in izvenšolsko vzgojo, da bi se dosegel špartanski tip človeka.

Seveda je zelo važno, kakšna bo izobrazba duha v novi šoli. Tu so obdržali Gentilijevo zamisel v celoti: vednostna podlaga italijanskega človeka bo tudi poslej humanistična, kar bo seveda imela svoj blagodejen vpliv tudi na vzgojo karakterja. Vprašanje je seveda, kako se bo dosegal ali ohranjal sklad med humanističnim vzgojnim programom in rasno-nacionalno podlago državne šole in vzgoje, ki jo Bottajeva karta prav tako v svojem prvem členu poudarja; menda italijanski fašizem humanizem in italijansko rasno kulturo enači. Spor, ki v tem pogledu zdaj

očito, zdaj skrito obstoji med državo in Cerkvijo v Italiji, dokazuje, da to enačenje povsem ne drži, in most, ki ga je zgradil med obema stališčema Gentile z obveznim verskim podukom, je zgrajen na slabotnih temeljih. Brezverska šola predvojne liberalne Italije Mussoliniju ni bila po godu, saj je gradil ves svoj nazor — če je to sploh nazor v abstraktnem smislu naše filozofije — na tradiciji, in mu je brezboštvo nekaj bistveno antiitalijanskega, racionalističnega in protiziviljenjskega. Toda stališče Cerkve mu je v svojem totalitarizmu naravno nasprotno, ker je fašizem bistveno državno totalitaren, zato ni mogel Mussolini najti druge posredovalne formule kot je ona, ki jo najdemo v njegovi knjigi o fašizmu: »Fašistična država nasproti splošnemu dejstvu vere ni ravnodušna, posebno ne nasproti taki pozitivni religiji, kakor je italijanski katolicizem. Država nima nobene teologije, pač pa ima moralo. Fašistična država smatra vero za eno najglobljih manifestacij duha; zato je ne spoštuje samo, ampak tudi varuje in brani. Fašizem noče ustvariti svojega lastnega Boga, kakor ga je Robespierre, ali pa ga iz srca izkoreniniti, kakor hoče boljševizem; fašizem spoštuje Boga vzdržnikov, svetnikov in junakov, kakor ga zre in moli preprosto srce ljudstva.« To drži, dokler se ta verska zavest ljudstva ne zave nasprotja z občečlovečanskimi načeli katolištva in se ji ni treba odločiti ali za posebičen, naroden ali plemenski postulat, ki ni v skladu z moralo, ali pa za nadrasno stališče in zahtevo univerzalne vere, ki naravno ni in ne more biti organizirana v nobeno državo, marveč edinole v Cerkev vsega človeštva. Takega nasprotja seveda Musolinijeva formula ne premosti in ga ne more: tukaj stoji totalitarizem proti totalitarizmu. Kompromis med državo in Cerkvijo, kakor ga je ustvarila Gentilejeva reforma, je bil znosen, ni pa pomenil nobene rešitve vprašanja; država je uvedla zgolj lojalno prakso, ki je pustila duhovniku obvezen poduk v katoliških verskih resnicah, in zopet je ozir na blagor državljanske edinosti Cerkvi narekoval, da se je sporov, kolikor je le mogoče in dopustno, izogibala, pri čemer se ni bilo mogoče izogniti te posledice, da se je prostor svobodnega udejstvovanja občestvenega krščanskega duha dokaj stesnjeval v korist rasnemu. Seveda je bilo to v primeri z brezversko šolo liberalne Italije manjše zlo. Kako bo v tem pogledu v bodoče?

Bottajeva carta della scuola verouka v svojih osnovnih načelih sploh ne omenja več. To je gotovo značilno in pomeni, da se italijanski fašizem usodno razvija po svojem začetnem zagonu v svoje zadnje posledice. V Gentilejevi reformi je bil vrhunec, ki bi ga naj vzgoja mlade duše kdaj dosegla, njegova idealistična filozofija, zamišljena kot neki občečloveški nazor, v katerem ima narodni duh svoje pozitivno mesto, vera pa je bila prav tako neka predstopnja v tem razvoju duha do svoje končne izpopolnitve — torej neko važno mesto je le imela; morda še važnejše po vesoljnosti svojih pojmov in norm, kakor rasna zavest. V Bottajevi reformi pa jo sploh pogrešamo — vse je le narod in narodna korist kot vrhovna nravsvena norma, v kateri je kajpak katoliška religija kot neka bistvena osobina italijanske rase sovsebovana. Možnost kompromisnega tolmačenja torej še ostane, seveda pa je zdaj religija označena kot gola funkcija nacionalnega življenja, kar v praksi pod gotovimi pogoji lahko ohranja soglasje med državo in Cerkvijo, krije pa seveda zaradi načelno nasprotujočih si stališč možnost vsakovrstnih konfliktov. Če se taka možnost ne uresniči, bo ostalo pri starem, treba pa je občutno vrzel v Bottajevi reformi omeniti, da bi se ne varali glede

vloge katoličanstva tudi v sodobnem desnem taboru Evrope. Katoličanstvo Cerkve kot oblikovalen faktor kulture tudi tu ni na pravem mestu, ampak se nahaja pod črto, in le od njega lastnih notranjih religioznih sil je odvisno, da se dvigne nad njo in kdaj se to zgodi.

Vsekakor humanistični značaj italijanske šole, kolikor ne bo nad njim prevladoval duh nacionalne osobitosti, v teh razmerah lahko še najbolj ohrani neke temelje vzgoje, ki tudi veri in verskemu mišljenju prija. Katoliški verski in humanistični svetni vzgoji je skupna miselnost, ki daje duhu primat nad gmoto in gmotnimi činitelji ter nad silo, oba pospešujeta v pravi meri intelekt in krotita nažonski svet ter se opirata na tradicijo v nasprotju z revolucionarnimi težnjami, v katerih ugaša čut za pravo mero in mejo; oba tudi navajata k logičnemu mišljenju in strogemu kritičnemu duhu — *qui bene distinguit, bene docet*, pravi Tomaž z Aristotelom. V Bottajevi Carta della Scuola beremo: »Humanistična gimnazija dopolnjuje poduk starih jezikov in slovstev z modernimi. Nadaljuje in pozivlja visoko humanistično izročilo naših študij. Pospešuje v mladih ljudeh dar razmišljanja, kritično strogost, metodično pripravo, zavest takó tradicije kakor modernega časa in neposredno, praktično poznanje dela.« Temu nasprotni elementi človeške duševnosti, ki temeljijo v vitalnih nagonih rase, katera se hoče uveljaviti s pomočjo sil »onstran dobrega in zlega« in ki jih prav fašizem vprega v službo svoje dinamične politike, bi v humanističnih temeljih narodove vzgoje mogli najti uravnotežujočo protisilo, in brez dvoma je to v duhu italijanske rase in njene tisočletne vzgoje, ki je rodila tak krščanski genij, kakor je bil Manzoni, če imenujemo samo enega, čigar smernice še danes oblikujejo italijanski karakter in tudi v fašizmu močno živijo dalje ne samo po sili izročila, marveč po velikem delu tudi po zavestnem priznanju in samovzgoji. Če pa bodo te sile, ki italijanskemu fašizmu dajejo po svoji kulturni strani dokaj različno lice od germanskega, mogle v kakšni veliki preizkušnji prevladati nad nietzschejanskim gledanjem sveta, če naj sodobni rasizem tako označimo, to je vprašanje, ki v ta okvir ne spada. Za nas je važno, da lex Bottai v treh letnikih nižje gimnazije odpravlja razlikovanje med humanističnim in realnim tipom, da je torej nižja gimnazija enotno humanistična ter zlasti latinščini daje veliko vlogo kot glavnemu činitelju duhovnega in moralnega oblikovanja (formazione) mladega človeka. Diferenciacija se začne šele na višji stopnji srednje šole, tako da se more učenec odločiti za bolj duhovne ali za bolj praktične in tehnične vede šele potem, ko je dobil klasično podlago in je za izbiro poklica zadostno dozorel. Važno pa je, da bodo tudi tisti, ki se odločijo za humanistični srednji in visoki študij ter poklic tako v ljudski šoli (od 6. do 14. leta starosti) kakor za časa vsega nadaljnjega študija šli skozi obvezno ročno delo (nemški Arbeitsdienst) s krampom in lopato, in sicer ne samo v šolski in obrtni delavnici, ampak tudi na terenu pri javnih delih, kakor so primerna taki starostni dobi, kar brez dvoma pomeni najdražocenejšo stran te reforme. V tem je ista tendenca, ki je narekovala Bottaju tudi princip, da more postati najvišje izobrazbe deležen vsak, kdor ima talent, to se pravi, da v tem primeru stroške šole od najzgodnejše dobe do končanega visokošolskega študija nosi država, če jih ne zmorejo starši. S tem preneha dejanski privilegij srednjega in visokega meščanstva do važnejših položajev v državi — resnično demokratičen princip, ki sta ga izvedli tako nemška kakor italijanska fašistična revolucija, dočim meščanske demokracije v praksi trdovratno

vzdržujejo prvenstvo plutokratstva in malemu človeku pridobitev političnega in kulturnega vpliva po čim večji izobrazbi s čedalje višjim podraževanjem srednje in visoke šole danes še bolj otežujejo ko v predvojni, še napol fevdalni državi. V fašizmu pa je nasprotno tendenca po socialni izravnavi državljanov dejanska in močna in se po takih reformah, kakor je na primer šolska, dosega gotovo bolje nego po iztrebljevalnih metodah boljševizma. Veliko vprašanje je, da li je sodobna liberalna buržuazna država, ki socialne vzgoje sploh ne pozna, sploh zmožna, da bi tako preobrazbo po splošni delovni službi in favoriziranju malega človeka ter po vzgajanju socialnih čustev hotela in izvedla brez revolucije, in v tem je velik kos sodobne problematike...

Na današnje kritično dobo, v kateri se mora racionaliteta človeka umikati animaliteti, spominjajo določbe o vojaški vzgoji, ki postaja ne samo integralen del celotne vzgoje, marveč predstavlja nepretrgano službo in prepojitev vse duševnosti mladega človeka. Kdor noče graditi državnega in narodnega občestva v zraku in ve, da morata ratio in nagoni svet biti med seboj v pravem in zdravem odnosu, se nad vojaško vzgojo na sebi ne bo spotikal, še manj pa prezrl pozitivne vrednote telesne vzgoje, pač pa vzbujajo upravičene pomisleke možno pretiravanje in prenapenjanje bojovnih instinktov na osnovi neke nacionalne metafizike ali mistike, ki premika središče človeka in naroda iz duhovnega sveta v telesnost, v bios, v animalično stran našega bitja. To je nevarnost, ki se ji je italijanska mentaliteta dozdaj srečno ogibala; koliko bo to mogoče v bodočnosti, je odvisno od usodnega dogajanja vse okoli nas, ki ga je povzročil in zakrivil rušeči se liberalizem, ki ga pokojni Mahnič, kakor danes jasno vidimo, ni zastonj imenoval najpogubnejši greh zadnjih stoletij. Ne mislimo liberalizma širokogrudne kulturne in politične tolerance in državljanske vzajemnosti — tako svobodoljubje nam je prav danes najnujnejše potrebno — marveč tisti »liberalizem«, ki je relativiziral vse moralne norme in vrednote in jim odrekel nadosebno in nadčasovno veljavo. Taki občestveni grehi in napake pa se nikoli v zgodovini ne popravijo ne z disputacijami, ne s poravnalnimi poizkusi in harmoničnim vsoglašenjem, marveč s tem, da mora človeštvo izkusiti na sebi zadnjo posledico svojega ravnanja po reakciji najhujših protivnih sil. Tudi vera je v takih momentih usodnih preobratov obsojena na to, da samó uči, da v izbrancih živi in budi vest, pa se v tem sama izčisti — glorijska pa bo vstajenja potem, ko bo prestana zadnja muka na križu...

Omeniti moramo še princip pouka in vzgoje ženske mladine v posebni šoli, tako da se bo koedukacija postopoma odpravila.

Franc Terseglav.

FRANCOSKI KATOLIČANI IN ZUNANJA POLITIKA.

I.

Francijo in francoske katoličane pri nas še vse preslabo poznamo. V zadnjih letih je bilo opaziti v tej smeri izdatno izboljšanje, toda naše znanje je ponavadi poedinsko, delno in brez poznanja celote. Zato pogosto pride do primerov, ko nam različne smeri našega tiska prinašajo kot mnenje francoskih katoličanov čisto različne poglede na isto vprašanje. Slovenci vse preveč presojava tuje razmere po svojih domačih. Slovenske politične stranke so razdeljene po svetovno nazorni, francoske pa pravilneje po družbeni pripadnosti. Zato bomo našli francoske katoli-

čane v vseh političnih skupinah, ki niso izrecno nasprotne katolicizmu, tako na sredini, kot na desni in levi. Odtod je tudi razumljiva zgoraj omenjena različnost pogledov. V tesni zvezi z notranjepolitičnim položajem strank je tudi njihovo gledanje na zunanjepolitična vprašanja. Dobro razpravo je o te mnapisal oktobra 1938 P. Vignaux v reviji »Politique étrangère«. V svojem pogledu se bom opiral na njegove podatke, ki jih izpopolnujem z drugimi, posebno za poznejše dogodke, ki jih Vignaux še ni mogel upoštevati.

Katolicizem sodi tudi časovne stvari z moralnega vidika, vernik mora biti kristjan tudi v svojem posvetnem delovanju. Na drugi strani pa vprašanja javnega življenja terjajo čisto tehnične rešitve, kjer mora kristjan sodelovati kot človeški poedinec, bolj ali manj usposobljen za reševanje problemov.¹

Iz te dvojnosti izvira mnogo omahovanj, slabosti in tudi napak. V prvem desetletju po svetovni vojni je bila katoliška miselnost tako močna, da je lahko sama reševala tudi posvetna vprašanja, zato so bili takrat francoski katoličani zelo močni. Proti vsem nacionalizmom je poudarjal papež Benedikt XV., da so kakor poedinci tudi države podvržene moralnim zahtevam pravice in ljubezni. Politični duh Cerkve je tedaj stremel k občestvu vseh narodov, kolektivni varnosti, razorožitvi in k pomirjenju med zmagovalci in premaganimi. Zato je šlo njeno delo vzporedno z Wilsonovim in Briandovim, zato je prišlo do obsodbe nacionalističnega gibanja »Action Française«, ki je po Maurrasu pojmovalo politiko čisto posvetno in je hotelo krščanski etiki zapreti pot do javnega življenja. Mnogi nekdanji pripadniki tega gibanja so danes vidni predstavniki demokratičnih skupin.

Osnovno vprašanje Evrope v tem času je bila ureditev demokratskih držav. Danes pa se postavlja drugače: Kako urediti sožitje med demokratičnimi in totalitarnimi državami, kako naj se stara humanistična in krščanska kultura upira novim dinamičnim oblikam rasizma in totalitarizma? Ravno Francija ima danes nalogo, da utelesi večne ideale v časovnih rešitvah in tako vrne demokraciji dinamizem, ki ga je izgubila. Pri tem delu tudi katoličani lahko odločujoče sodelujejo. Poleg stališča katoliških razumnikov pa je prav tako važno stališče katoliške množice, ki jo Vignaux zelo dobro deli v tri skupine: tradicionaliste, ljudi katoliške akcije in katoličane časovnega delovanja. Seveda lahko izvršimo tako delitev le v grobih obrisih.

Tradicionaliste imenuje Vignaux ljudi, ki pripadajo desničarskim strankam in ligam (nasprotniki jim pravijo »les bien pensants«). To so industrijci, trgovci in drugi verni malomeščani, upokojeni častniki, konservativni kmetje in del duhovščine, ki privzema tudi posvetne nazore svojih vernikov. Življenje teh ljudi obvladuje tradicija, kjer je sicer vera najpomembnejša, toda združena z družbenimi in »nacionalnimi« tradicijami. V zunanji politiki zato zvesto sledijo voditeljem in časnikom desnice. Sodobni diktatorji jim predstavljajo »ljudi reda« in kar nerazumljivi so jim konflikti diktatorjev s Cerkvijo. Zelo so nezaupni do vseh »frama-sonskih« vlad, ljubijo pa »katoliško in latinsko sestro« Italijo. Španska vojna je podžgala njihov strah pred Moskvo in revolucijo. Skratka: v zunanjepolitičnem gledanju njihov katolicizem nima velike vloge, odločujoča sta ideja družbenega reda in nacionalizem.

¹ Glej o tem obširno E. Mounier, Katoličani v svetu. Dejanje I., str. 372—376.

Ljudje katoliške akcije se lotevajo tudi časovnih zadev kot kristjani in se pri tem največ opirajo na cerkvene in teološke avtoritete. Širša javnost še ne ve mnogo o njih, toda v svoji okolici imajo velikanski vpliv, posebno pri vzgoji mladine. Sem spadajo gibanja Katoliške akcije, med katerimi je najbolj znana »Krščanska delavska mladina« (JOC). Dalje vsakoletni »Socialni tedni«, ki so postali že skoraj uradna cerkvena ustanova. Od svetovne vojne dalje je bila najpomembnejša »Katoliška zveza francoske mladine« (ACJF), ki je proti »Action Française« zastopala papeževo zamisel mednarodne organizacije. Ta mladina je bila v tesnih stikih z mladino nemškega centra in italijanskih popolarov. Poleg njih je še mnogo manjših gibanj.

Za avtoritarne režime kažejo ljudje katoliške akcije malo navdušenja, mnogi med njimi cenijo bolj liberalizem laične države. Njihova največja težava je v tem, da sodijo politična dogajanja samo z vidika krščanske etike, ne da bi iskali tudi tehničnih rešitev. Res pa je, da so nekateri poedinci med njimi zelo dobro premagali to težavo.

Ta skupina izdaja veliko število listov in revij. Nekatere urejujejo redovniki. Tako dnevnik »La Croix«, ki je postal pod vodstvom o. Merklena pravi vzgojitelj duhovščine in laikov. Njegove mednarodne vesti so dovolj nepristranske in večkrat so vzbudile silen odmev. Jezuitje izdajajo revijo »Etudes«, katere ideal je pomirjena, konservativna Evropa, ki bi mogla odvrniti komunizem in omejiti totalitarizme. Dalje izdajajo »Dossiers de l'Action Populaire«, ki so namenjeni duhovnikom in članom socialne akcije. Med drugim obravnavajo tudi mednarodna vprašanja in v tridesetih letih so opravili velikansko vzgojno delo. Dominikanci izdajajo odlične polmesečnik »La Vie Intellectuelle«, ki si je s svojim pogumnim in nepristranskim zavzemanjem stališča pridobil mnogo prijateljev, pa tudi mogočne sovražnike. Dominikanci so tudi izdajali tednik »Sept«, ki je vzbujal enako ljubezen in sovraštvo. Ko je »Sept« moral prenehati, je začela skupina laikov izdajati njegovega naslednika »Temps présent«, ki se mu je priključila tudi starejša »Vie Catholique«. Med sodelavce šteje odlične javne delavce: Maritain, Mauriac, G. Marcel, J. Folliet itd. List hoče ostati »izven strank in nad njimi«, vsi sodelavci le osebno odgovarjajo za smer in pisanje lista. Zato včasih ne more najti čisto konkretnih rešitev in ostaja pri načelnih ugotovitvah.

Del sodelavcev tega tednika pripada že tretji skupini, katoličanom časovne akcije. Ti katoličani so sprejeli v svoje javno delovanje krščanske nagibe, zavedajo se pa, da to ne zadostuje. V posvetnem delovanju je odločujoča osebna odgovornost, zato se je treba postaviti na določeno stališče. V tej skupini moramo razločevati več delov: krščanske sindikaliste, krščanske demokrate in katoličane, ki sodelujejo v drugih modernih duhovnih gibanjih. Isti ljudje pa seveda pogosto pripadajo vsem trem skupinam.

Krščanski sindikalisti so združeni v »Francoski zvezi krščanskih delavcev« (CFTC), ki je v zunanjepolitičnem pogledu zelo umerjena. Sicer je nasprotna socializmu in komunizmu, toda enako zavrača vsak totalitarizem, ker uničuje sindikalno svobodo, ki je zvezi osnovna vrednota. Prav zato je tudi odklonila Dollfussov in Šušnikov avtoritarni korporatizem. Udje te zveze se združujejo v obrambi družbenih pravic, ki so si jih težko priborili in so dnevno ogrožene. Z majhno izjemo desničarskih nameščencev so v političnem pogledu pristaši »Mlade republike« in predvsem ljudskih demokratov.

Po vojni so se hkrati s krščanskim sindikalizmom začele razvijati tudi katoliške stranke demokratične smeri. Privzele so načelo politične demokracije, si mnogo prizadevale za družbeno pravičnost, uspeh Zveze narodov in pomirjenje med narodi. Take stranke so bile mogočne v Nemčiji, Italiji, Češki in Avstriji. Danes jih je razvoj povečini pokopal. V Franciji se močno gibanje v to smer sploh ni moglo povziti. Kot laična država je Francija sovražna vsakemu »klerikalizmu«, pa tudi ustanavljanju konfesionalnih političnih strank. V zadnjih letih je viden močan preobrat. Mnogi protiklerikalci so začeli ceniti politično delo katoličanov, ki so znali dokazati svojo neodvisnost v presojanju časovnih zadev. Ta preobrat je v največji meri zasluža demokratičnih katoličanov.

Iz nekdanjega gibanja »Sillon« je izšlo gibanje »La Jeune République« (Mlada republika), ki ga je ustanovil Marc Sangnier. V petnajstih povojnih letih je propagiralo Zvezo narodov, razoroževanje in francosko-nemško zблиžanje. V zadnjih letih se je posvetilo bolj volilni in parlamentarni akciji in počasi izgublja konfesionalni značaj. Vodijo in usmerjajo pa ga še vedno katoličani. Stranka spada k zmerni levici in je bila tudi del Ljudske fronte.

Ljudski demokrati (Parti Démocrate Populaire) so stranka sredine. Ravno v mednarodnih zadevah se ostro ločijo od desnice, ker so bili ves čas zvesti Zvezi narodov, kolektivni varnosti in v zadnjem času se zavzemajo za edinost vseh Francozov. Strankin tajnik Ernest Pezet odlično pozna Srednjo Evropo in je že dolgo napovedoval razvoj zadnjih let.²

Najvažnejši list tega dela je dnevnik »Aube« (Zarja), ki mu dajeta največjo vrednost izdajatelj Fr. Gay (ki je ustanovil tudi »Vie Catholique«) in uvodničar G. Bidault. List ni politično opredeljen, okoli njega pa se zbirajo ljudje iz vse tretje skupine: mladi republikanci, ljudski demokrati, sindikalisti in ljudje izven strank. »Aube« zavzema odločno stališče kolektivne varnosti, boja proti ideološki propagandi fašizmov in »odločne politike«. Podobne nazore širi tudi starejša revija »Politique«, ki posveča mednarodnim vprašanjem največjo pozornost.

Katoličani sodelujejo pri reviji »Esprit«, ki pa ni in ne bo bita katoliška revija, ker se zbirajo ob njej personalisti, ljudje, ki izhajajo pri svoji časovni akciji iz osnovne vrednote človeške osebe. Katoličani sodelujejo tudi pri sorodnih revijah »Les nouveaux cahiers« in »L'ordre nouveau«.

II.

Oglejmo si zdaj, kako so razne skupine francoskih katoličanov zavzele različne stališče ob večjih mednarodnih dogodkih.

Abesinska vojna je bila prvi tak preizkusni kamen. Desničarski tradicionalisti so kmalu nasledili geslom o civilizacijski vlogi Italije, o »latinski sestri« i. p. V dominikanskem »Septu« pa so razumniki in teologi ostro obsodili krivični napad in s tem je dobil list mnogo sovražnikov. Enako stališče je zavzela »Aube«, ki je videla v sankcijah prvo merjenje sil med načelom kolektivne varnosti in načelom pravice pesti. Podobno sta pisala tudi »Esprit« in »Politique«.

Na Avstrijo so bili pogledi zelo različni. V njenem odporu proti nacionalnemu socializmu so sočustvovala z njo vse skupine. Tradicionalisti so videli v stanovski Avstriji tudi vzor krščanske države. Krščanski sindi-

² Prim. B. Grafenauerjev članek »Med manjšinami in geopolitiko«, Čas 1938/39, III.—IV.

kalisti pa so odločno odklanjali nesvobodni državni korporatizem. »Aube« in »Politique« sta (brez kakih simpatij do socialne demokracije) poudarjali, kako neprevidno je bilo, da so voditelji avstrijske države odbili delavske množice. Anschluss so skoraj vsi francoski katoličani občutili kot hud udarec krščanski kulturi. Ob izjavah kardinala Innitzerja pa so mnogi razumniki začutili, da »molitve Cerkve ne morejo veljati zmagovalcu z nasiljem, kateri je vpeljal lažne bogove sovraštva, rase in krvi«, kot je zapisal G. Bidault v »Aube«. O. Merklen je govoril v »La Croix« o »demisiji duhovnega v roke časne avtoritete«. Največja manifestacija teh dni pa je bilo veliko zborovanje v dvorani »aux Ambassadeurs« v Parizu 19. marca 1938. Predsedoval mu je kitajski škof Ju-Pin. O. Bernadot, urednik revije »Vie Intellectuelle«, je rekel: »Cerkev, ki obmolkne, je Cerkev, ki umira.« Govorili so še G. Marcel, J. Maritain, F. Mauriac, vsi poudarjajoč svobodo duha proti vsem totalitarizmom, marksističnim in nacionalističnim. Prav tiste dni so Frankovci najhuje obstreljevali Barcelono in Mauriac je ob tem dodal, da »Kristus ni na razpolago nobenemu armadnemu poveljniku.«

Že Anschluss je povzročil pri francoskih katoličanih težke pretese, notranje boje in tudi spremembe v gledanju. Špansko vprašanje je bilo še mnogo težje. Totalitarne države so znale dati takoj spočetka Frankovemu uporu značaj protikomunističnega boja, ki je navdušil vse desničarske katoličane, saj je Cerkev ponovno opozarjala na komunistično nevarnost, čeprav nikdar ni priporočala takih sredstev za boj proti komunizmu. Nasilja proti Cerkvi v republikanski Španiji so vzbudila upravičeno ogorčenje in katoliško javno mnenje je bilo spočetka v vseh demokratskih državah, tudi v Franciji, naklonjeno generalu Franku. Duhovščina je sledila skoraj soglasno izrečenemu mnenju španskih škofov. Claudel je napisal slavo-spev Frankovcem in celo goreči demokrat F. Gay se je izjavil proti španskim republikancem. Toliko pomembnejše je dejstvo, da se je kasneje del francoskih katoličanov odvrnil od Franka, predvsem razumniki in demokrati. Med njimi je kljub težjemu stališču mnogo duhovnikov, kar pričajo članki v »La Croix«, »Sept« in »Vie Intellectuelle«. Med dejstvi, ki so povzročila ta preobrat, je bilo glavno ravnanje baskiških katolikov, ki so ostali zvesti španski vladi. Razrušenje Gernike, streljanje baskiških duhovnikov in sploh vsa brezobzirna kampanja proti Baskom so vzdramili Mauriaca, da je zapisal: »Med vsemi mučenimi ljudstvi imajo Baski prednost, da so bili kakor njihov Učitelj razpeti na križ.« Proti frankističnim voditeljem, ki so govorili o »sveti vojni«, je napisal J. Maritain članek (danes kot predgovor Mendizabalove knjige »Aux origines d'une tragédie«), kjer je dokazal, da ta pojem danes sploh ne more biti več uresničen. Ti razumniki poznajo hudodelstva »rdečih« in jih obsojajo, vendar je Mauriac pisal Claudelu: »Vsaj enega hudodelstva niti najostudnejši barcelonski morilci niso storili: niso osramotili Kristusa.« Praktična posledica takih spoznanj je bila ustanovitev francoskega (potem tudi angleškega in španskega) »Odbora za državljanski in verski mir v Španiji«, kjer sta sodelovala tudi Maritain in Mauriac. Odbor je vedel, da bi ne bila pravična zmaga enega ali drugega tabora in se je zavzemal za pomiritev sovražnih bratov s posredovanjem zapadnih velesil. Enako stališče sta zastopala »Aube« in »Temps présent«, medtem ko je mnogo »Esprit«-jevih sodelavcev želelo zmago republikancev. Danes, ko je Franko vojaško zmagal, se kaže, da so demokratični katoličani gledali pravilno. S pomirjenjem bi se bila vprašanja mogla začeti reševati, danes pa je to

brez nasilja nemoгоče. Tudi Frankovi pristaši priznavajo, da so se prave težave šele začele. Proti pričakovanju desničarjev je Franko storil, kar so demokrati ves čas napovedovali: priključil se je paktu proti kominterni in s tem osi Rim-Berlin. Kako se bo obneslo prijateljstvo z rasisti, bo pokazala prihodnost.

Češkoslovaška je bila do lani Francozom precej neznana, čeprav so bile vezi med delom francoskih in čeških katoličanov zelo tesne. Objektivno stališče »La Croix« in pogumni nastop »Aube« pa v sudetski krizi nista mogla premagati vpliva konservativnega tiska. Katoliške množice v Franciji so po večini nezaupno gledale na »framasonsko republiko, ki je zvezana z Moskvo«. Toda krščanski demokrat E. Pezet je pisal 23. IX. 1938: »Konec svobode Češkoslovaške, ki smo ga podpirali in celo izsilili, pospešuje politični in moralni nered.« »Nouveaux Cahiers« so predlagali nevtralizacijo ČSR, enako nekaj časa tudi »Esprit«, ki pa se je potem pridružil »Aube« in »Politique« ter kot oni zahteval »odločno politiko«. Mnenja so bila torej tudi med demokrati deljena. Eni hočejo služiti čisti stvari samo s čistimi sredstvi. Ne samo, da hočejo odstraniti vsako voljo do vojne, temveč tudi vsako nevarnost vojne. Zato so za popuščanje; koncesije naj omogočijo mirno ureditev Evrope. Drugi so spoznali, da to ne rešuje vprašanja, ker gre za obrambo kulture in krščanstva pred uničujočimi silami. Za to obrambo je lahko sredstvo tudi obrambna vojna. Danes zopet lahko rečemo, da so zagovorniki odločnega nastopa pravilneje presojali položaj, ko so gledali v monakovskem miru le pričetek razkosanja Češkoslovaške. V tem delu tiska je danes češki narod s svojim pogumom globoko spoštovan, medtem ko so si Slovaki z nepremišljenostjo zapravili simpatije.

Ta pregled je gotovo zelo pomanjkljiv in predvsem se bo zdel enostranski. Toda če se ne oziramo nič na notranjepolitično stališče poedinih skupin, morajo biti naše simpatije na strani ljudi katoliške akcije in kristjanov časovnega delovanja. V teh skupinah prevladuje nazor, ki vidi najboljše jamstvo za svetovni mir v pravi demokraciji in kolektivni varnosti. Najvišja vrednota ni življenje in mir za vsako ceno, kajti vrednote »prave svobode, enakosti in bratstva« je treba po besedah kardinala Verdierja višje ceniti in jih braniti proti vsakemu napadalcu. Za Slovence, ki smo majhen narod, so ta načela pogoj obstanka. Le v demokratični in pravično urejeni, pomirjeni Evropi morejo zavzemati tudi mali narodi mesto, ki jim gre po božji previdnosti v človeštvu. Posebej bi rad še omenil dva lista, ki lahko nam Slovincem največ nudita: tednik »Tems présent« in dnevnik »Aube«.

»Tems présent« priporočajo že imena njegovih sodelavcev, saj pišejo vanj Maritain, Mauriac, J. Folliet, S. Fumet, G. Marcel, E. Mounier, J. Madaule, F. Perroux, P. H. Simon in drugi. List je odlično urejen in na svojih desetih straneh obravnava vse, kar more koga zanimati: zunanjo in notranjo politiko, socialna in gospodarska vprašanja, versko in družinsko življenje; prinaša leposlovje, ocenjuje knjige, gledališke predstave in filme. Vsi članki so pisani pogumno, nepristransko in v pravem krščanskem duhu. Izdali so že več dragocenih posebnih števil, ki so v celoti posvečene kakemu važnemu problemu: »Francija, upanje sveta«, »Fašizem in mi, kristjani«, »Nemčija in Francija«. List je zelo razširjen; ko se je lani preselil v nove lokale, jih je blagoslovil sam kardinal Verdier. »Tems présent« je gotovo najboljši katoliški tednik sploh. V Nemčiji in Italiji je prepovedan.

»Aube« izhaja šele osmo leto in je pred kratkim izdala svojo slavnostno dvatisočo številko. Ustanovil jo je F. Gay na pobudo škofa. List je informativen dnevnik in posveča največjo pozornost politiki. Njegovo pogumno in odločno stališče zelo pogosto citirajo drugi dnevniki. Njegovi ideali so isti kot ideali »Temps présente«. Kot Slovence nas mora veseliti, da tudi nam posveča pozornost. Vprav v času, ko je Mussolini govoril o manjšinskih krivicah v Češkoslovaški, je prinesla »Aube« daljši članek o položaju Slovencev in Hrvatov, ki živijo za našo zapadno mejo.

Kdor more, naj si naroči oba lista.

Medtem ko so tradicionalistične skupine ob zadnjih krizah ostale v svojem mrtvilu, so izdajatelji »Aube« započeli mogočno gibanje. Na kongresu »Prijatelj listu »Aube««, ki se je vršil v novembru lanskega leta, so ustanovili širšo skupnost. Imenuje se »Nouvelles Equipes Françaises« (Nove francoske skupine), skrajšano NEF (»ladjica«), ki hočejo združiti vse Francoze dobrega hotenja in dobre vere v skupnem delu za blagor domovine. Program teh skupin je v kratkem: Na prvem mestu je vzpostavitev rodbinskih vrednot s podpiranjem in širjenjem rodbinskega življenja. Naturalizacija tujcev brez rasističnih predsodkov. V družbenem in gospodarskem življenju morajo vsi sloji enako žrtvovati svoje koristi, kadar gre za blagor skupnosti. Štirideseturni delavnik se spreminja le po nujnih potrebah. Politične reforme, izmenjava ljudi v parlamentu in strankah, večja avtoriteta demokratičnih ustanov. Trdna in odločna zunanja politika, katere cilj je mir, zajamčen s splošno razorožitvijo. Francoski imperij mora ostati neokrnjen, ker je danes branik človečanske kulture proti rasizmu.

Kako naj se ti cilji dosežajo? Predvsem s propagando po listu »Aube«. Takoj spočetka so dalje osnovali 150 ekip, ki imajo redna tedenska ali polmesečna zborovanja. Skoraj vsak dan ustanavljajo nove skupine. Pridružujejo se lahko ljudje iz vseh strank in slojev, vseh veroučboved, ki jim je skupen ideal francoska preroditev.

Spričo ogroženosti francoskega imperija je Osrednji odbor NEF poslal odprto pismo predsedniku vlade, odobravajoč njegovo trdno obrambo imperija. Pismo je podpisalo več sto uglednih ljudi vseh smeri in skupin, med njimi 50 članov Francoskega Instituta (ki združuje pet Akademij). Pismo je imelo silen odmev in je dokazalo, da je mogoča edinost Francozov spričo tujih groženj.

NEF prireajo velika javna zborovanja po vseh francoskih deželah. Glavna govornika sta F. Gay in G. Bibault. Na primer v Rennesu je prisostvovalo zborovanju 600 ljudi, za 200 ljudi pa ni bilo več prostora v dvorani. Za organizacijo NEF in za propagando je bil predvsem potreben denar. Kot neodvisen list »Aube« nima fondov, toda obrnila se je na svoje naročnike in prijatelje, naj ji z darovi zberejo 500.000 frankov. V dobrih štirih mesecih je bila ta velikanska vsota zbrana in NEF imajo zagotovljen obstoj. Če pomislimo, da ima »Aube« le okoli 10.000 naročnikov in stane letno 125 frankov (za tujino 170 frankov), si lahko predstavljamo čudovito požrtvovalnost in navdušenost listovih prijateljev. Delo vsega kroga okoli »Aube« je lahko v vzgled tudi nam.

J. Gradišnik.

Ocene.

FILOZOFIJA.

Alma Sodnik, *Descartes*. Njegovo življenje in filozofija. 1939. Slovenska Matica v Ljubljani. Str. 136 (s posvetilom in Descartesovo sliko).

Z veliko ljubeznijo, a obenem z znanstveno vestnostjo je privatna docentinja za zgodovino filozofije na naši univerzi dr. Alma Sodnik napisala to delo o Descartesu. Da je Descartes res tudi še dandanes vreden študija, to se je pokazalo ob tristoletnici njegovega spisa »Discours de la Methode« (1936), ko se je vršil v Parizu mednarodni filozofski kongres vprav v ta namen, da bi se bolj zavedeli pomembnosti njegovega dela za našo dobo in je izšla nepregledna vrsta spisov o njem. Saj je n. pr. sama milanska katoliška univerza objavila o Descartesu troje del: Olgiati, *Cartesio* (str. 345); Olgiati, *La filosofia di Descartes* (str. 577) in mogočen zbornik »*Cartesio*« (str. 807). Zato moramo biti hvaležni naši filozofinji, da je ob tej priliki tudi nam podala Descartesovo podobo.

Alma Sodnikova nam riše Descartesa kot človeka misli, kot ponotranjeno osebnost razmišljajočega pogleda, ki hoče s svojim premislekom spoznati resnico. Descartes se je dobro zavedal, da je tudi sam mnogo prejel iz preteklosti, toda bal se je, da ne bi bilo njegovo znanje le prevzemanje tujih misli, zato je sklenil vso znanost in filozofijo na novo osnovati na nečem, kar bi bilo čisto njegovo in obenem povsem nedvomno. S tem je postal Descartes »oče moderne filozofije«.

Dvoje je, kar se je Descartesu za ta namen zdelo potrebno: ugotoviti pravo metodo znanstvenega dela in najti pravo izhodišče nedvomnega spoznanja. Glede metode je obnovil in izpopolnil analitično metodo, izhodišče filozofije pa je našel v dvomu z nedvomno točko: cogito ergo sum. Iz te točke se mu je odprl razgled v svet spoznav: tu je dobil ideje duše, Boga in stvarnega sveta. Odtod je prodiral v metafiziko in snoval fiziko, tu dobil tudi osnove za psihologijo, estetiko, etiko in sociologijo.

Seveda vse to ni tako preprosto, kakor se zdi in tega se je zavedal tudi Descartes. Zato je v njegovih delih polno problematike in gospa Sodnikova skuša s tankovestno analizo odkriti prave Descartesove misli. Tu je tudi moč njenega dela. Skrbno raziskuje po vrsti najvažnejše probleme: o analitični metodi, o Descartesovem univerzalnem dvomu, o zanesljivosti človeške zavesti, o vprašanju spoznavanja po Descartesu.

Ko govori o jasnosti in razločnosti, ki označujeta po Descartesu razvidne in zato nedvomne misli, brani proti nekaterim, da sta s tem označena dva vsebinsko različna pogleda, kar tudi sta, meni pa celo, da je nakazana s tem »dvojna pot do dvojne posebne strukture vesoljstva, istinitostna in bistvenostna«, češ da jasnost kaže, da kaj je, razločnost pa, kaj je. Vsekako zanimiva ugotovitev, ki bi je pa bilo vendarle treba iz Descartesovih del še podrobneje izkazati. Ker Descartes v prvi nedvomni spoznavi »cogito ergo sum« nekako apriorno, intuitivno uzre ideje Boga, duše in sveta in imenuje te ideje tudi »vrojene«, je važno vprašanje, kaj je po Descartesu vrojenost. Dr. Alma Sodnik je razbrala iz Descartesovih spisov trojen pomen vrojenosti in kar je najbolj važno, dokazala je, da zmisel vrojenosti idej pri Descartesu ni ta, kakor da bi bile vrojene ideje

v duši vedno dejansko doživljane, temveč le, da ima duša sposobnost apriorno jih doživljati. Kajpada ostane težkoča, kako more duša, ki je po Descartesu duhovna, apriorno doživljati tvorni svet?

V razpravi o spoznanju naša filozofinja razpravlja o »volitivni sestavini spoznanja« po Descartesu. Ugotavlja najprej, da treba ločiti pri Descartesu trojen, bistveno različen tip volitivnosti: psihično dejavnost sploh, stremljenje volje in pa pristanek (assensio), ki z njim zavzamemo osebno stališče do resnice ali zmote. To tretje, pravi dalje, »predstavlja osrednjo točko Descartesovega nazora o spoznavanju«. Tako je po Descartesu naše delo, ko resnico dojamemo, a tudi zmota je naše delo, dà, naša krivda. Če pravi ga. Sodnikova, da je po tem volitivnem momentu naše spoznanje naše lastno, dejavno »oblikovanje« gradiva, je ta izraz vendarle nekoliko dvoumen, saj mora sama dostaviti, da to oblikovanje »predmetu ničesar vsebinsko ne dodaje«. S pristankom torej subjekt spoznanja ne »oblikuje«, temveč si ga samo osvoji.

Ker je Descartesova filozofija racionalizem, razpravlja dr. Alma Sodnik tudi o racionalizmu kakor tudi o Descartesovem odnosu do empirizma in senzualizma. Zlasti zanimiva je vzporedba Descartesovega racionalizma z racionalizmom Spinoza in Leibniza. Skupna je bila vsem trem želja po enotni, utemeljeni podobi vesoljstva: Descartesu je dal to enotnost vidik analitične geometrije, Spinozu vidik Boga kot bistvenostnega razloga vseh reči, Leibnizu vidik neprekinjenosti.

Tako se vrsti razprava za razpravo. Na koncu Alma Sodnik še kratko označuje Descartesov pomen za našo dobo. Že posvetilo delu pravi, da je Descartes »vzor nesebičnega iskanja in ljubezni resnice do današnjih dni«. Lepše njegovega pomena ni mogoče označiti. Tu na koncu naglašja njegov pomen radi analitične metode, ki jo je dal moderni filozofiji; radi protimaterialističnega poudarka, da je ne le znanost, temveč celotna kultura delo duha; radi zahtevka avtonomnega mišljenja, ki ima v nas samih izhodišče. Ne gre pa danes, pravi Alma Sodnik, »za ponovitev njegovega sistema, gre za obnovitev tistih osnov, ki so dokazale svojo trajno vrednost«.

Tako završuje avtorica svojo lepo študijo o Descartesu. Podala je tudi seznam Descartesovih del, dodala zanimive opombe (že v tekstu je opozorila na odmev Descartesove filozofije tudi v naši domači filozofski literaturi, deloma tiskani, deloma rokopisni, ki jo naša filozofinja skrbno zasleduje), francoski »résumé« ter imensko in stvarno kazalo.

Želeti bi pa bilo, da bi se bila Alma Sodnik nekoliko bolj ozrla tudi na kritične ugovore nasprotnikov. Saj ni bila nasprotovanja kriva le »tradicionalna« filozofija radi svoje tradicije, temveč tudi resni pomisleki o Descartesovi filozofiji in utemeljen strah, da bo njegova antropologija z razklano človeško naravo zavedla filozofijo na blodna pota. V koliki meri se je to res zgodilo, je pokazal n. pr. D. Mercier v delu »Les origines de la psychologie contemporaine« (1897). Neki »memento« je pa tudi dejstvo, da je cerkvena avtoriteta sedem Descartesovih spisov dela na indeks, nekatere z opazko »donec corrigantur«, a vprav »Meditacije« brez te opazke, in se nahaja ta cenzura tudi še v najnovejši izdaji indeksa (1938).

A. U.

JEZIKOSLOVJE.

A. V. Isačenko, **Narečje vasi Sele na Rožu**. Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani, 16. Filološko-lingvistični odsek, 4. Učiteljska tiskarna v Ljubljani. 1939, 146 + 3 strani.

Dragocen donesek k poznavanju slovenskih narečij na Koroškem, ki ga je napisal ruski slavist A. V. Isačenko iz šole kneza N. S. Trubeckega, profesorja slovanskih jezikov na dunajski univerzi! Razprava nam prikazuje doslej znanstveno še neobdelano narečje vasi Sel na severnem vznožju Košute iz področja rožanskega narečja koroške narečne skupine.

Dobro polovico razprave obsega glasoslovje (§ 1.—41., str. 5—88). Prvi, opisovalni (deskriptivni) del za načelnim metodičnim uvodom (§ 1.—6.) razčlenjuje besedni in stavčni poudarek selskega narečja v okviru vsega rožanskega narečja, primerja tudi nemška koroška narečja (§ 7.—12.); nadalje vokalizem (§ 13.), konzonantizem (§ 14.—17.) — tega pojasnjujejo zemljepisni načrti o mejah glasov *g:h* (str. 36), *k:kh*, *kγ:q* (str. 38) ter *n:ñ:ñ̄:ī* (str. 40) — končno še konzonantni izglaš (§ 18.) ter podvojitve (§ 19.). Odstavek zaključuje preglednica o konzonantizmu selskega narečja.

Zgodovinski (historični) del glasoslovja (§ 20.—41., str. 45—88) obravnava zgodovino glasov selskega narečja, pred vsem prav obširno samoglasnike (§ 20.—35., str. 45—75), vokalno redukcijo in asimilacijske pojave (§ 36., str. 75—80, 80—82), kvantiteto in poudarek v izposojenkah (§ 37., str. 82—86); čisto na kratko je prikazan konzonantizem (§ 38.—41., str. 86—88). Tudi historični del je opremljen z vrsto preglednih načrtov o glasoslovnih pojavih, tako o zemljepisni razširjenosti zastopstva *i* za *ê* pod cirkumfleksom ali novim akutom in zastopstva *u* za *o* pod cirkumfleksom nasproti splošnemu zastopstvu *ia* in *ua* za ta dva glasova (str. 56), o mejah med poudarkom *ribā* /, *žanā* : *riba* /, *žāna* : *žēna* v Rožu (str. 68), o mejah vokalnega izglaš *žitq* : *žitā* : *žit*, *m* (str. 79).

Drugi del razprave govori o oblikoslovju, najprej na splošno (člen, spol, število in skloni, str. 89—94), nato posebej o imenski sklanjatvi: ženski sklanjatvi ajevskih in ijevskih osnov (95—101), moški v zvezi s soglasniškimi in samoglasniškimi premembami, ki so z njo združene (str. 101—110), ter s posebnostmi srednjega spola (str. 110—111). Krajše je obdelana zaimenska in pridevniška sklanjatev (str. 111—117) in glagolska spregatev (str. 117—123).

Poslednje poglavje »O tvorbi besed in o slovarju« (str. 124—133) govori o nekaterih mikavnih pojavih rožanskega besedotvorja in o problemu stalnega širjenja nemških izposojenk za nove kulturne pojme.

V vseh odstavkih prinaša Isačenkova razprava obilo novega gradiva, novega gledanja na že prej znane in na šele zdaj odkrite jezikovne pojave; pri tem postavlja selsko narečje in njega razvoj ob vseh važnih pojavih v okvir jezikovnega dogajanja v rožanskih narečjih in v koroški narečni skupini, pa tudi splošnega slovanskega jezikovnega razvoja.

Posebno mikaven je opis muzikaličnega besednega naglasa v Srednjem Rožu. Intonacijsko gibanje se namreč tu pri dolgem rastočem poudarku ne omejuje samo na poudarjeni slog, ampak se nadaljuje tudi še v naslednjem slogu, ali tudi v naslednjih dveh slogih; slog, pri katerem to gibanje navzgor preneha, dobi pri tem drugi iktični poudarek, ki je za uho časih še močnejši od prvega, in sicer kratek padajoč; temu po-

udarku sledeči slog ima spet nižjo glasovno lego (gibanje besedne melodije označujejo črte za dolge sloge, pike za kratke): *řibã / , pšenicã / ; ěipãtã / · ali ěipãtã / · ; tudi bĕbarcã / · (str. 21), celo hrãnzãlnouĕ / · · . Gl. § 8.—10., str. 16—21, § 32., str. 66—68.*

Iz nekoliko skopega izraza na str. 17 (v izoliranih dvozlôžnicah ... v nekaterih narečjih drugi nenaglašeni slog melodijo nadaljuje in jo dvigne celo relativno više nego prvi naglašeni slog) ni razvidno, ali je Isačenko spoznal, da imajo tako besedno melodijo tudi taka narečja, ki dvojnega iktičnega poudarka ne poznajo. Ta pojav sega namreč tudi v druga slovenska narečja z dvojno muzikalno intonacijo, n. pr. na Gorenjsko, kjer moreš slišati poleg poudarka kráva / · tudi poudarek / · ; n. pr. *tã kráva dõbro mólze*: a) če je četrta beseda poudarjena; b) če pa je poudarjena tretja (Breznica pri Žirovnici na Gorenjskem):

a) *Tã kráva dõbro mólze.* b) *Tã kráva dõbro mólze.*

Gotovo pa ni pravilno, če Isačenko omejuje dvojni iktični poudarek ob tej besedni melodiji samo na »Srednji« Rož od Štebna do Žihpolj (gl. načrt na str. 68). Znan je namreč tudi v Ziljski dolini. Prvi ga je tam našel V. Oblak (Jagićev Archiv, XVIII, 257); nekoliko natančneje sem ga potem označil jaz za brško narečje (najbolj zapadno slovensko narečje pri Zilji) v JA, XXVII, 221—222, ter ga primerjal dvojnemu poudarku, kakršnega je prof. M. Rešetar našel v novoakutiranih besedah v južno-zapadni štokavščini (Die serbokroatische Betonung südwestlicher Dialekte, § 3.: die erste Silbe ist stärker, die zweite, ursprünglich betonte, höher betont). V brškem narečju se pri tem v prvem dolgo poudarjenem slogu glas kar nič ne dvigne, ampak šele v naslednjih slogih. V JA XXVI, 222, sem navedel tele tipe (z Isačenkovimi znaki): *řõkã — · , bãbã — · ; vĕbarcã — · · , ũakatńca (lakotnica) — · · · .* Pred rastočim poudarkom stoječi nepoudarjeni slogi imajo pri tem višjo glasovno lego, kakor naslednji poudarjeni slog, pred padajočim poudarkom stoječi nenaglašeni slogi pa imajo nižjo lego, prav tako temu poudarku sledeči slogi: *prtõsãk (Bartbeil, gl. Pleteršnik: barta) / · , pršũatĕ — · · ; řĕhãlna kãplńĕ \ , prpũatĕ \ · · .*

Prav tako zanimiv je odstavek o stavčnem naglasu, ki ga Isačenko sporeja z nemškim stavčnim poudarkom, ki je znatno drugačen. Pravilno je Isačenko tudi opazil, da se v stavčni melodiji pogosto besedni in stavčni poudarek ne skladata (str. 26); lahko bi pa bil opazil tudi to, da besedni poudarek stavčno najmočneje poudarjene besede bistveno modulira vso stavčno melodijo. Če v Isačenkovem stavku (str. 26):

nãs sãm pa ana řĕhãlna ũĩdu

dopolnilo *řĕhãlna* zamenimo z besedo, ki ima rastoči poudarek, se vsa stavčna melodija čisto izprevrže:

nãs sãm pa ano { ũãstãũcõ } ũĩdu.

V bistvu je ta stavčna melodija v rabi tudi v drugih narečjih, le da melodija drugod večinoma ne sega tako visoko in globoko kakor v koroških narečjih in je odvisna tudi od značaja besednega poudarka. Isačenko je pravilno začutil »petje« tudi v ljubljanski govorici (str. 26).

Drug tak mikaven pojav v koroških slovenskih narečjih je Isačenko prav za prav prvi bolje izdelal, to je spirantizacijo zvonečih zapornikov, oz. vsaj rahljanje njihove zapore. To je pojav, ki ga opazujemo bolj ali manj v vseh koroških narečjih (§ 14. in 38.). Najbolj je dozorel ta pojav pri *g* v rožanskih narečjih in v zapadni Podjuni, kjer se je spirantiziral v grlski zgolj dahnjeni *h* (tam se je nadomestil tudi *k* z grlskim zapornikom *q*). Pa tudi v drugih narečjih se čuti, da je pri *g*-ju popustila zapora, da se med samoglasniki redno izreka kakor *γ*, a še vedno s tako močno priporo, da se akustično le prav malo loči od zvonečega zapornika; tako v brškem narečju, kjer velja isto tudi za *d*.¹ Na poti od *g* preko *γ* do grlskega *h* se je mehkonobnemu zvonečemu priporniku pridružil tu in tam tudi še kak trdonebni zvoneči pripornik: *jeklō*: (preko *γeklō*) *haquō*.

Važne so tudi nekatere Isačenkove zgodovinske ugotovitve ali vsaj verjetne domneve. Tako, da je uvularni *r* koroških narečij, posebej rožanskih, v zvezi s premaknitvijo tudi druge artikulacije od mehkega neba v grlo (*g:h; k:q*). Tako tudi, da je pojav *-en-* in *-on-* za nosna vokala v brižinskih spomenikih pa tudi v današnjih slovenskih narečjih (n. pr. ziljskem: *srenča, lenča* i. dr. ali v goriških in koroško-štajerskih narečjih: *venč*) znak še nerazvitega nazalizma in ne znak že razpadajoče nazalizacije prvotnoslovenskih in praslovenskih nazalov *ę* in *ǫ* (§ 21., str. 47 do 50).

Še kratka opomnja k Isačenkovi ugotovitvi, da za koroška narečja ni skupnega pozitivnega znaka, ki bi bil znan vsem koroškim narečjem, drugim narečjem pa popolnoma neznan, da niti eden izmed 20 Ramovševih znakov ni take vrste (HG, VII, 3—6); navesti da je mogoče samo nekaj negativnih značilnosti (str. 10—12). Zdi se mi, da je to povsem nujen nasledek načina, kako se jezikovne novosti v narodu širijo, ko ima vsaka s v o j e izhodišče in s v o j akcijski radij, in to ne le v koroških narečjih, ampak v narečjih sploh, in ne le slovenskih. Splošni akustični vtisk, ki vsakemu Kranjcu (ali Štajercu in Primorcu) zadostuje, da spozna koroško poreklo, pripisuje Isačenko čisto pravilno stavčni melodiji, ritmiki, tempu govora, intonaciji in artikulacijski bazi. Pa tudi ti pojavi so taki, da ne obsegajo vseh koroških narečij in da ob robovih, posebno na vzhodu in na zapadu segajo tudi v sosedna narečja. Bistvo narečja in narečne skupine ni, da njenih posamnih znakov nobeno drugo narečje nima, ampak to, da jih nobeno narečje ali *narečna skupina* nima prav v tej značilni sestavi.

Na koncu še nekaj popravkov: za *zdrav* se ne govori po vsem Koroškem *strav*, pri Zilji se govori *zrōū, zraa*, toda *zrel: zrēū, zreūa* (str. 88); tudi za *zdi se* pri Zilji ne govori *sti se* (ib.), ampak čisto v redu *zdīm se, zdi se* (tudi v pomenu ponašati se, nečimrn biti); tudi se za *krompir* pri Zgornji Zilji ne rabi izraz *čompe*, ki je doma le bolj v bližini Beljaka, ampak — kakor deloma tudi v Rožu — *hrūšče*; slovenske *hruške* pa so *hruškice* (takol). Čudna se mi zdi beseda *Rožanec* (str. 37) za Rožana

¹ V Jagičevem Arhivu (XXVII, 197) sem imel tamošnji *d* in *g* še za »v slovenščini običajni izgovor« (cit. Isačenko v op. 1. na str. 34). Za *d:d* je resnico spoznal že Ramovš, dočim sem *b:b* spoznal že tudi sam v JA, n. m.

(prebivalca pokrajine Roža), tudi zveze na Rožo (gl. napis knjige!) nisem še nikjer slišal niti bral niti govoril; tudi Scheinigg (Kres, I., 412) in Šašelj-Ramovš (Arhiv za zgod. in narodopisje, II., 1) rabita pravilno zvezo v Rožu.

Dr. Ivan Grafenauer.

Slovensko-nemški slovar. Sestavil dr. Franc Tomšič. 1938. Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani.

Na 760 straneh, z dvema o navodilih za rabo slovarja in z dobro stranjo napak, ki so se vrinile v besedilo tega potrebnega slovarja, je izbral in stolmačil sestavljač okoli 60.000 besed. Kot tako je delo zaslužno, dasi ni brez napak. Tako najdem, da avtor ne beleži, mimo črk P in Q po Dudenu, skoraj nobenih tujk, ki so udomačene tako v nemškem kakor v slovenskem jeziku. Take besede so n. pr. absolut, Abstinenz, Adresse, Advokat, Affekt, akklimatisieren, Apparat, brutal, Energie, Fragment, Gymnasium, Horizont, intim, Kritik, Kultur, offensiv, Optimist, Pathos, Theorie i. dr. Tudi nemških besed ni: angeerbt, aussuchen, Glaubersalz, Schlagwort, Schleife i. dr. Pri tem pa ima slovar med drugim francosko besedo alert. Ne vem, iz katerega narečnega slovarja je kopica izrazov, ki niso v knjižni rabi: Banse, Barde, Barge, Bell, sich beludern, Dobel, Kaupe, Pesel, Sange, Scher i. dr. S slabim slovenskim izrazom je stolmačeno: predpražnik, kar se mene tiče, najemodajalec, dotičen, z ozirom na kaj, lomoporen, menda ja, gripa, dihur, mačkine solze, bliščati i. dr. Nepopravljene so ostale napake v besedilu: in das Horn blasen, stiesst auf, behaute, schrack i. dr. Neprimerno veliko število tolmačenj ima pri izrazih, ki se začenjajo sledeče: Hand, Haupt, herauf, hochachten, Holz, kommen, Kunst, Lauf, Lichtanlage, Luftabwehr, nieder, ober, Ofen, Post, quer, Rad, Schulamt, See, Wien, Wasserablauf. Med temi izrazi najdemo nekatere, ki so začetnice sto in večkratnega naraščaja, ki doseže večino 185. Slovenski tolmač je sicer dober in bogat zlasti s frazami. V kolikor ga primerjam z Breznikom, seveda ne drži popolnoma, Ochsenauge tolmači posajeno jajce namesto zakrknjeno. Gabelfrühstück mesni zajtrk ne predjužnik, Tapete opona za pravo opna i. p. Aus dem Stegreif in še marsičesa nima ne zapisanega ne stolmačenega. Še eno! Pozornost je zbudil Heidengeld, kar je stolmačeno s p o g a n s k i m d e n a r j e m. Pravilna raba slovarja bo sicer v marsičem pripomogla do veljavnega nemškega jezika.

Dr. I. Pregelj.

ZGODOVINA.

France Škerl: **Ljubljana** v prvem desetletju ustavne dobe 1860 do 1869. Inavguralna disertacija. Ljubljana 1938. VI + 159 strani.

Je »nekoliko predelana razprava, ki je leta 1938. dobila nagrado mestne občine ljubljanske«. Razprava poda prav lep pregled ljubljanske mestne politike in mestnega gospodarstva na podlagi arhivalnih virov (uradnih aktov in zapisnikov) ljubljanskega mestnega arhiva, časopisov in priložnostnih publikacij. Uporablja seveda za politično zgodovino te dobe tudi znanstveno literaturo. Razprava se v splošnem gladko čita, le tu pa tam motijo nekatere stilistične napake in posebnosti. Največ prostora zavzema obče politični razvoj (od 3. do 67. strani). V tem delu dobimo jasno sliko ljubljanske mestne politike v dobi, ko sta županovala Ambrož in Costa. Avtor zelo pohvali Ambroža, ki je v tej dobi že ustaljen značaj, le škoda, da je umrl že 25. aprila 1864 zadet od kapi. Ambrož je v praksi uveljavil na magistratu slovenščino s tem, da je na slovenske vloge slo-

vensko odgovarjal, čeprav se je tedaj splošno priznavalo, da so tudi slovensko misleči občinski svetovalci laže v nemščini razpravljali kakor pa v slovenščini. Costa, ki po rodu ni bil Slovenec, tudi po tej razpravi ostane tista politična osebnost, ki se ji priznavajo velike sposobnosti, ki pa ni bil na srečo Slovence. Za njegovega županovanja se vname hud boj med Slovenci in Nemci (nemškutarji — Dežman) v mestnem svetu in zunaj njega. Pogosto imajo malenkostni povodi velike posledice. Tako je zaušnica, ki jo je nemški »Turner« Tambornino ponoči 23. julija 1867 prisolil nekemu članu Južnega Sokola, nakar so drugi Sokoli pretepli tega Nemca in nekega hlapca, postala začetek tako imenovane »Sokolske pravde«. Za to se je zelo zanimala dunajska vlada. Zaradi nje je bil razpuščen Južni Sokol in suspendiran župan Costa. Nemški člani mestnega sveta so to pravdo in spremembo v notranji avstrijski politiki l. 1867. zelo spretno izrabili. Pri volitvah za deželni zbor so dobili oba ljubljanska mandata in v letu 1868. tudi večino v občinskem svetu, nakar so izsilili razpust občinskega sveta. Ker je razžaljeni Costa Slovence pridobil, da so se pri občinskih volitvah abstinirali, so Nemci za celih 15 let neomejeno zagospodovali v ljubljanskem občinskem odboru.

V razpravi je mnogo zanimivih ugotovitev. Tako je n. pr. 16. VII. 1864. prvič na ljubljanski mestni hiši vihrala slovenska trobojnica, ljubljanski mestni svet je ministrskemu predsedniku Belcrediju, ki je mestu izročil policijo, l. 1866. dal diplomu častnega meščana samo v slovenščini, občinski svetnik Horak, predsednik Katoliškega društva rokodelskih pomočnikov, je 3. V. 1867. v ostri debati z Nemci izjavil: »da pri nas duhovniki z ljudstvom žive in umrjejo, da nimamo nič boljšega od duhovskega stanu«. Zanimivi so podatki o zbiranju vojakov za Meksiko, »meksikajnarjev«. Iz gospodarstva je važna pridobitev tivolskega posestva, ki ga je mesto l. 1855. kupilo od cesarja za 72.000 gold. 9. novembra 1861. so v Ljubljani zagorele prve plinske luči, ki so deloma nadomestile prejšnje oljenke. Obenem s plinom so pričeli tudi s kanalizacijo. Zelo zanimive in za slovensko skromnost značilne so ugotovitve, da je v mestni ljudski šoli imela slovenščina v 1. razredu 9 ur, nemščina pa 4 ure, v drugem in tretjem slovenščina po 3 ure, nemščina pa v drugem 8, v tretjem 9 ur, v četrtem razredu je slovenščina imela samo po 2 uri. Ko so Slovenci tako razdelitev pouka zahtevali in tudi dosegli, so Nemci in nemškutarji govorili in denuncirali, da to diši po »moskovskih simpatijah«.

V »Sklepnih mislih« poda avtor rekapitulacijo političnega razvoja te dobe.

Dr. C.

LEPOSLOVJE.

Anton Ingolič, *Soseska*. Izdala Slovenska Matica 1939. 210 str. Ingoliča že poznamo. Njegovi naturalistični »Lukarji«, ki so ga prav zaradi upravičenega odpora, ki je nastal proti njim, naredili nekako popularnega in tudi njegova druga dela, pogledana na hitro, niso dala pričakovati, da bo tako kmalu začel tretji prenaturalističen obroč in si prizadevati za objektivnejše risanje našega človeka, kakor si prizadeva v »Soseski«.

Osrednja postava te povesti, katere dejanje se vrši na Dravskem polju, je Koren, trden kmet, župan, preudaren, zakoreninjen v staro, potem gospodarna Veronika, njegova edina hči, določena, da prevzame kmetijo, Tomaž, napol slep, zapit vojni invalid, Jok, nezmožen za ženitev in gospodarstvo. Okoli osrednje Korenove postave in osrednje kmetije so

nanizani drugi — čimbolj na koncu vasi, tembolj bajtarski, tembolj nepomembni — le invalid Smeh stopa s svojo neugnanostjo bolj v ospredje in na koncu zmagá on.

Zaplet tvori soseska — skupno imetje večine, ali kakor se pozneje izkaže, vseh vaščanov; vedni boji, ali jo naj razdele ali ne, spor zaradi nje med bajtarji in posestniki. Vmes pa konflikt med Veroniko in očetom, ki jo hoče po patriarhalni navadi poročiti z bogatim vdovcem Pišornom, da bo imetje večje, da bo domačija vplivnejša. Veronika pa ljubi posestnikovega sina Tonča, izučenega kovača, a vajena ubogati se sprva vda očetovi volji, potem pa razdere oklice. Oče izroči v jezi posestvo Joku, ki se poroči z doslej vsem nepoznano Lizo, ki z razsipnostjo upropašča dom; Pišorn smrtno zasovraži vse, kar je Korenovega. Veronika gre od doma, sosesko, za katere enotnost se je Koren vedno boril, razdele. Koren spozna, da je bil proti Veroniki krivičen, spravi se z njo in ji pomaga pri graditvi nove domačije s Tončem. Liza pa zapravlja imetje, živi z drugimi — Jok to spozna in se obesi. Tomaž, s katerim se je potem poročila in mu skače čez plot, pa se zapije bolj in bolj, končno se s Pišornom zaradi nje stepeta in v negotovosti, ali je Tomaž še živ ali ne, se zbudi v njej zavest, da je dosedaj napak ravnala. Koren pa je stopil na stran bajtarjev in s Smehom sta jim izvojevala pravico do soseske, a si soseske ne razdele. Vpliv revnih se je v vasi dvignil.

Od »Lukarjev« je to delo napredek, dasi to še ni povest naše kmetije, ne ostro odkrivanje naše duše. Delo je površno, vendar budi upanje, da bo Ingolič odkril še marsikatero stran našega kmeta. Vedno bolj pa se kaže in to izpričuje tudi to Ingoličevo delo, da nimamo Slovenci, če izvzamemo nekaj potez, ki so nam vsem skupne, enotnega tipa človeka. Doslej smo bili vajeni cankarjevskih hlapcev in finžgarjevskih grčarjev, da ne omenjam jurčičevskih in kersnikovskih romantičnih kmetov in mislili smo, da je to v glavnem že ves slovenski kmet — ves slovenski človek. Povojna generacija pisateljev, ki izhajajo iz panonskega dela naše zemlje, pa nam je začela odkrivati doslej še nam tuj svet — panonskega človeka, ki ga ne oblikujejo stisnjene gore, ne romantika Dolenjske in ne megleno ozračje okoli Ljubljane — panonskega človeka oblikuje širina — on ne grize vase, ne pretehtava vsakega dejanja, stoletja so v njem nagrmadila polno pritajene bolesi in potlačenosti, da se je težko dokopati do njegovega dna, ki ga razdvaja vsa razdalja od ideala črne Sodome do ideala najčistejše Madone in niha med tema dvema skrajnostima, da naredi hladnokrvno greh in prav tako hladnokrvno sprejema nase pokoro. Ta panonski človek, ki ima v sebi mnogo tipično slovanskih prvin, pa še čaka ostrega oblikovalca, ki bo pekel in nebo teh ljudi stisnil v grozotno dramatičnost široko zajetega dela, pa ne kot Miško Kranjec, ki vidi le slabosti teh ljudi in jih vprega v galeje svoje tendence, ali Ingolič s svojim lahkozanimim branjem ali pa Štandeker, ki mu je ta človek svetel le v toliko, kolikor je svetlobe prinesel iz tujine.

Tone Čokan.

Jože Cvelbar, **Izbrano delo.** Uredil Francè Koblar. Mohorjeva knjižnica 106, Založila Družba sv. Mohorja 1938. Str. 250.

Eden onih mladih mnogo obetajočih mož, ki jih je pobrala svetovna vojna, ugrabivši narodu zelo lep talent, je bil Jože Cvelbar. Ko smo se po prevratu zbirali v raznih literarnih krožkih, je ob pogovorih, posvečenih naši mladi literaturi, zelo često padlo tudi Cvelbarjevo ime. Kaj konkretnega si tedaj pač nikdo ni mogel pri tem predstavljati, kajti

objavljenega je imel ta pesnik le malo; tembolj pa je bilo vsebine in pomena polno ime samo, ki je govorilo o življenju, ki je ostalo na bojnem polju in bi lahko mnogo pomenilo za našo kulturo.

Zato je prav, da se je našla založba, ki je izdala Cvelbarjevo delo, katerega izbor nam bo približal duhovni profil tega mladega človeka, obenem pa tudi razgrnil pred očmi markantno poglavje naših vojnih let, projiciranih na občutljivo ploskev zelo razvitega in mestoma do strahotnih spoznanj prihajajočega doživljanja tedaj mlade generacije, utelešene v osebi Jožeta Cvelbarja.

Jože Cvelbar se je rodil l. 1895 na Dolenji Prékopi pri Kostanjevici. Mladost mu je potekla v senci in dihu Gorjancev, obenem pa v veliki revščini. Literarno se je začel udeještvoovati zelo zgodaj in je v četrti šoli (1910/11) zelo bistveno sodeloval pri dijaškem listu »Izpod Gorjancev«, s pesmimi in risbami. L. 1913, piše prof. Koblar, se je v njem v posebno določeni obliki pojavil načrt, iti v Prago na akademijo, kajti Cvelbar se je odločil za slikarsko umetnost. L. 1914 je stopil v osmo šolo, ki je ni dovršil z normalno maturo, temveč z vojno. Študije je moral l. 1914 zaradi bolezni prekiniti, l. 1915 pa so ga vsega bolehnega potrdili in tega leta je tudi opravil zrelostni izpit. »...poklicali so me, da me izurijo za vojsko in sem dobil za plačilo maturo, zato da dam zanje življenje, to se pravi, da poginem.« (Dnevnik, str. 129.) Po raznih potih vidimo Cvelbarja julija meseca l. 1916 kot vodnika v linijski rezervi pod Monte Cuccom, kjer je bil, kot se bere iz raznih sporočil, pri prvem prihodu na položaj večkrat ranjen, zaradi česar je v brigadni bolnišnici tudi podlegel.

Njegovo izbrano delo obsega troje področij: liriko, spise v prozi in dnevnik. Vmes so dejane kot četrto, ne manj važno področje, risbe. To je gotovo verna slika njegovega dela v življenju.

Cvelbar lirik se odlikuje pred vsem po izrednem čutu za naturo, je v tem pravi mlajši brat in učenec Murnov. Izraz mu je neposreden, neobložen od refleksije in podob, kar je na pr. značilno za dnevnik. Še se vidijo v poetičnem instrumentarju vplivi starejšega lirskega nastrojenja, skoraj bi bili verzi bliže Jesenkovim nego modernim; a že je mnogo vplivov od Župančiča in Murna. Prvi je kumoval zlasti zelo močni avtobiografski pesnitvi »Moji kraji in moji dragi« (str. 63), ki zapušča v človeku globok vtis in obžalovanje, da je njen avtor nepovratno odšel; kajti Cvelbarjev stil ima sestavine, ki so temu in takemu ustvarjanju naklonjene.

Slike in črtice, to so spisi v prozi, se gibljejo v svetu realizma, pobarvanega s tonom narodnega blaga. Stari klasični svet dolenjskih pripovednikov je tu zastopan v nekakšnem poslednjem odsvitu, čas mu ni bil več posebno naklonjen.

Največji del knjige obsega dnevnik. Ta stvar je dokument, eden največjih svoje vrste pri nas, delal pa bi čast tudi kakemu mlademu pisatelju velikih narodov. Dnevnik prinaša mnogo črt za spoznanje Cvelbarjeve osebnosti, duševnosti in dela. Odkriva nam dalje literarično okolje dobe, v kateri je C. rastle in v kateri ga je doletela vojna vihra. Toda več nego to. Mladina vsakega časa je projekcija problemov, duševnih in duhovnih stisk ter borb, viškov in padcev dotične dobe, je materializirana podoba dotičnega življenja. Tudi mladina Cvelbarjevega letnika je taka in nisem še pri nas čital stvari, iz katere bi situacijo naše duhovne in življenske problematike ob začetku vojne tako videl, kot je iz tega dnevnika očitna. Mesta, ki se nanašajo na to poglavje, so prava podoba eksistence, one eksistence, ki sta jo v analognem smislu umetniško skušala

oblikovati pri nas tedaj samo Bevk in Majcen. Na tem mestu ne moremo razpravljati o tipih, ki se povračajo enako pri vseh treh. V Dnevniku je zelo pogost aforističen izraz; to je značilna reč pri pisateljih, na katere navale dobe na tak način, kakor je na mladega Cvelbarja vojna.

Dnevnik je važen tudi zaradi tega, ker je most k Cvelbarjevim risbam. Verjetno je, da bi bil Cvelbar v nadaljnjem razvoju res postal slikar, se reče grafik. Ta izraz mu je bil primeren. Grafika kot stil je neke vrste izpovednost, dnevnik kot stil. Dnevnik ni še ekspresionizem, ali je poln ekspresionizmov. Splošno nastrojenje in njegova barva sta mračna, skoraj pesimistična, obupana. To je temen, monotono temen prostor. Izhoda ni čutiti. Tak prostor je tudi v Cvelbarjevih risbah, v njegovih tonih. Izvira iz tehnike, risbe, za katero je pogoje Cvelbar nedvomno nosil v sebi, a enako gotovo jo je videl pri A. Kubinu, kjer se je močno inspiriral. Da bi bil to stvar dognal do bolj dokončnih oblik, tega pri njegovem kratkem življenju pač ni mogoče pričakovati.

Urednik Francé Koblar je napisal Cvelbarjevi literarični ostalini lep uvod, ki ga podkrepljuje izčrpno poglavje opomb. Škoda je, da se ni dalje in intenzivneje pomudil pri pomenu Dnevnika za spoznanje časa, v katerem je nastajal. Kar se besedila Dnevnika tiče, nekatere nadaljnje črte ne bi škodovala, zlasti pri mestih, ki zadevajo Cvelbarjevo ljubezen. Mnoga izmed njih so namreč popolnoma nerazumljiva. Sicer pa je to v celoti knjiga, ki jo bo moral vsakdo, enkrat prečitano, ponovno vzeti v roko.

R. L.

Zapiski.

TOMAŽ CAMPANELLA.

Letos marca meseca se je svet spominjal Tomaža Campanelle, ki je pred 300 leti umrl v samostanu dominikanov v Parizu. Tomaž Campanella se je rodil v mestecu Stilo v Kalabriji v drugi polovici 16. stoletja in je kot 70 letnik doživel še prvo polovico 17. stoletja, torej izredno razburkano dobo krščanske kulturne zgodovine, v kateri se je tako zvani humanistični preporod v silnih verskih in političnih pretresljajih in po globoki gospodarski revoluciji počasi premikal v prosvetljenstvo s Kartezijevo filozofijo na čelu. Campanella je bil ves otrok te dobe, ki je mrzlično hitela, da zruši tradicije srednjega veka in vse obnovi od vere, modroslovja in leposlovja ter naravnih ved do politike in družabnega življenja. Campanella je bil tisti, ki je v tej dobi načel socialno vprašanje, pri čemer sta mu bili pred očmi Platonova »Republika« in »Utopija« Tomaža Mora, seveda gledani skozi oči te dobe. V filozofiji je bil somišljenik prvega naturalista tega časa Bernardina Telesija, ki so ga imenovali primus novorum hominum, prvaka modernega človeka, in znanega panteista Giordana Bruna. V njegovem veku je tudi živel sloveči Teofrast Paracelsus, ki pa je bil globok krist-

jan in zelo izviren iskalec v območju naravoslovskih ved. Seveda je bilo vse znanje tega veka pod mogočnim impulzom Kopernika in Galilea, v verskem in nraštenem oziru pa pod vplivom humanizma in njegove napol poganške filozofije. Pa tudi krščanska mistika bujno cvete v tem izredno zanimivem času, ko srečamo v najhujši medsebojni borbi pa obenem v čudovitih sintezah najskrajnejša nasprotja, iz katerih se je porodil naš vek.

Modrovanje Tomaža Campanelle, ki je že s štirinajstimi leti vstopil v noviciat dominikanskega reda, ki je krščanskemu svetu dal Tomaža Akvinskega, ni bilo taka sinteza, zakaj Campanella je bil zelo svojevrsten človek, ki je družil z ostro pronicujočim in gibčnim umom ter širokim pogledom v oblasti duha ognjevit, nebrzdan in k skrajnostim nagnjen, hudo neurejen značaj. Njegova filozofija ni toliko sinteza kolikor sinkretizem, v katerem se brez vsake medsebojne izravnave in dopolnitve ter skladnosti na višji ploskvi nahajajo mešane visoke resnice z vprav hudimi zmotami. Campanella je živel zelo nemirno življenje in je od leta 1592 do 1598 begal po vsej Italiji kot nekaj monachus vagus, dokler ga ni v Rimu Sveti oficij zaprl in uvedel zoper njega preiskavo zaradi njegovih drznih,

sumljivih in škodljivih naukov. Ker pa je rimski Oficij bil v primeri z drugimi takimi institucijami precej prizanesljiv, je Campanello spustil na svobodo, kakor hitro je te nauke preklal in se podvržel sodbi Cerkve. Katastrofa ga je zadela šele, ko je začel v Neaplju politično agitacijo zoper Španijo, ki se je bila takrat vgnezdila v Italiji. Neapeljski podkralj je nesrečnega meniha zaprl in držal v ječi celih 27 let, dokler ni bil osvobojen po prizadevanju papeža Urbana VIII., ki ga je poslal v Francijo in priporočil Ludviku XIII., da ga je tako za vedno rešil preganjanja španskega režima. Zadnjih 5 let svojega življenja je Campanella preživel s svojimi sobraty v pariškem dominikanskem samostanu.

Campanellovi nazori na področju metafizike v ožjem smislu na sebi niso ne izvirni ne zanimivi, zanimivo je le to, da so ga eni dolžili najhujše herezije in prevratnosti na tem polju, drugi pa so ga smatrali za nekakega reakcionarja, ki je obnovil pravoverno krščansko tradicijo. Resnica je, da je bil eno in drugo, ker je bil sam negotov ali pa je družil protislovja brez prave zveze razen na dnu svojega kaotičnega karakterja, in je hotel oboje obenem: razsvetliti svet z novimi spoznanji in obnoviti in okrepiti tista stara, ki so se mu zdela prava in plodonosna za razvoj duha. Tudi v politiki v ožjem smislu je bil tak. V svojem najbolj slovečem delu, ki je edino ostalo za njim, Civitas solis, je pravi komunist, dočim v drugem delu »De monarchia hispanica« zagovarja teokracijo in avtokracijo ali avtoritarizem, kakor danes pravimo. Podobno kakor v delih vseh humanističnih mislecev, se tudi v njegovih nahajajo razne astrološke, kabalistične in alhemistične ter okultistične znote, fantazije in praznoverja. Campanella je kristjan in panteist, zagovarja racionalno spoznanje Boga in njegovo intuitivno doživetje, veruje v vesoljsko dušo in je panpsihist, smatra za oduševljene zvezde in uči druge take

stvari, v katerih so globoke spoznave in vpogledi mešani z zelo primitivnimi in naivnimi predstavami starine.

Pomemben je, kakor smo rekli, Campanella kot politik in eden izmed početnikov utopističnega socializma. Politično je teokrat, ki si tako, kakor pred njim in za njim še mnogi, predstavlja človeško krščansko družbo pod vodstvom papeža, ki predseduje najvišjemu svetu vseh vladarjev evropskih narodov. Ta krščanska vsedržava pa je v gospodarskem in socialnem oziru urejena komunistično. To je tista Civitas solis — sončna država —, v kateri bodo vladali najbolj izobraženi ljudje. Ta država bo seveda idealno popolna. V njej ne bo zasebne lastnine, ki budi in vzgaja egoizem, tudi ne zasebnih stanovanj in zasebnega družinskega življenja. V tej državi se bo delo vršilo kolektivno na brezrazredni podlagi in se bo tako proizvodnja, kakor potrošnja strogo dirigirala. Šolanje bo obvezno in vzgoja bo izključno v rokah države. Razen znanstvene vzgoje, ki bo vsakomur dostopna, pa se bo gojila tudi telesna. Pouk ne bo samo teoretičen in knjižen, ampak se bo opiral na nazorno gledanje, na opazovanje narave in življenja ter na eksperiment. Velikega vzgojnega pomena bo tudi obvezno delo od rane mladosti. Zato ne šteje Campanella za svojega samo sodobni komunizem kot enega svojih začetnikov, ampak ga tudi sodobna pedagogika uvršča med začetnike moderne vzgoje. Campanellovi socialni nazor je tipično kolektivističen in totalitaren. Kakor vsi njegovi sodobniki pa tudi Campanella ni več tak univerzalni sistematik, kakor so bili misleci srednjega veka. Na vsak način je bil zanimiv človek, pošten iskalec in je odprl marsikateri razgled, ki je razširil naše obzorje, je pa obenem odvrnil duha bodočih pokolenj od tistih metafizičnih in etičnih globin vesoljske krščanske filozofije, h katerim se danes po prosvetlenskem poplitenju počasi vračamo.

F. T.

**Prihodnja, 10. številka »Časa« bo izšla 25. junija.
Z njo bo zaključen 33. letnik »Časa«.**

V oceno smo prejeli:

Knjige Slovenske Matice v Ljubljani za l. 1939:

1. F. Petre, **Poizkus ilirizma pri Slovencih (1835—1849).**
2. Anton Ingolič, **Soseska.**
3. Igo Gruden, **Dvanajsta ura.**
4. Alma Sodnik, **Descartes.** Njegovo življenje in filozofija.

* * *

Dr. France Kimovec, **Marijo častimo.** Šmarnice. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. 1939.

Janez Veider, **Kneginja Ema, naša prva svetnica.** Založila in tiskala Misijonska tiskarna Groblje-Domžale. 1939.

Ivan Vazov-Fr. Bevk, **Pod jarmom II.** Založila Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani. (Ljudska knjižnica 65.) 1939.

E. v. Handel-Mazzetti-Dr. Iv. Pregelj, **Jese in Marija II.** Založila Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani. (Leposlovna knjižnica 29.) 1939.

Na bregovih Bistrice. Izdalo kamniško počitniško društvo »Bistrica« ob svoji petindvajsetletnici. Uredila Jože Vombergar in France Škofic. 1938.

M. Blažič, **Evolucija i postanak čovjeka.** Zagreb 1939. Izdanje naklade »Logos«.

Dr. Franjo Šanc D. I., **Providnost božja.** Knjižnica »Života«. Niz III. Knjiga II. Zagreb 1939.

Dr. Aleksander Bilimović, **Agrarna struktura Jugoslavije in Slovenije v primeri z agrarno strukturo nekaterih drugih dežel.** Ljubljana 1939. (Socialno-ekonomski institut v Ljubljani. Zbirka študij št. 4.)

France Bevk, **Legende.** Založila Nova založba v Ljubljani 1939.

Publikacije Leonove družbe:

Občni zbor Leonove družbe je cene za nekatere svoje publikacije znatno znižal. Odslej se prodajajo po teh cenah:

Slovenci v desetletju 1918—1928. Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine. Uredil dr. Josip Mal. Str. 776. Cena broš. 100 Din, vez. 124 Din.

Dr. Fr. Kos, **Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku.** I. knjiga broš. 100 Din, vez. 120 Din (razprodana); II. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din; III. knjiga broš. 120 Din, vez. 140 Din; IV. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din; V. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din. — Kdor kupi vse knjige naenkrat, dobi še 20% popusta od cele vsote.

Dr. Jos. Gruden, **Slovenski župani**, broš. à 8 Din.

Dr. Jos. Gruden, **Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. in ustanovitvev ljubljanske školije**, à 25 Din.

Dr. M. Opeka, **Rimski verzi**, à 10 Din.

Paul Bourget-Kopitar, **Zmisel smrti**, à 20 Din.

Bazin-Iz. Cankar, **Gruda umira**, à 30 Din.

Baar-Hybašek, **Zadnja pravda**, à 20 Din.

P. St. Škrabec, **Jezikovni spisi**, snopič à 5 Din.

Dr. P. Blaznik, **Kolonizacija selške doline**, à 30 Din.

Dr. A. Gosar, **Kriza moderne demokracije**, à 3 Din.

Dr. A. Gosar, **Poljedelska statistika**, à 3 Din.

Dr. A. Brecelj, **Seksualni problem**, à 3 Din.

Dr. Kolarič, **Miklošič**, à 3 Din.

Fr. Zwitter, **Starejša kranjska mesta in meščanstvo**, à 24 Din.

E. Bojc, **Slomšek, naš duhovni vrtnar**, à 6 Din.

Dr. R. Andrejka, **Selški predniki J. E. Kreka**, à 20 Din.

Okrožnica **Casti Connubii**, à 4 Din.

Okrožnica **Quadragesimo anno** je razprodana.

Naročniki »Časa« dobijo vse knjige 25% ceneje. Naročila naj se pošiljajo na upravo »Časa«, Ljubljana, Miklošičeva c. 7/I. (Prosvetna zveza).