



RIMSKI
KATOLIK.

ČETRTE TEČAJ.

I. ZVEZEK.

VREJUJE IN IZDAJA
dr. ANTON MAHNIČ,
profesor bogoslovja.



V GORICI.
HILARIJANSKA TISKARNA.
1891.

Izhaja vsak drugi mesec. Velja cel tečaj 2 gl.

Obseg.

Magister Hus — redivivus! — Kito in kje je sv. mati katoliška cerkev? — Glavne zmote Husove v cerkvi. Njegovi demokratiški radikalizem. — Kako se izvršuje Husov program mej Slovani na jugu? Hrvatski „Obzor“ — ali je res katoliški list in celo glasilo katoliškega škofa?!	str.	1
Slovenski roman. I. O romani sploh.	„	12
Narodnost. Vvod. — Kaj je narodnost?	„	24
O zlogu kot umetnosti	„	33
Slovenskim dijakom I.	„	35
Listek: Silvestrova noč v „Narodni tiskarni“.	„	37
Slovstvo:		
<i>Slovensko-kritični „quodlibet“: Polemizovanje naših nasprotnikov. — Litanijske v last dr. Mahnič. — Dalje</i>	„	46
<i>„Podstavek etyki i prawa“</i>	„	50
Dopisi:		
<i>Častiti učitelji in „Učiteljski Tovariš“</i>	„	52
<i>Res Goritienses</i>	„	55
Raznoterosti: Sprava. — Slovenskim nekonfesionalnim pedagogom. — Dr. Romih in „Popotnik“. — Ad perpetuam rei memoriam. — Dvajset nagov za slovenske dijake. — Zaupnica. — V podpora mladim pisateljem	„	59
Priloga.		



Na znanje.

Letos izhaja „Rimski Katolik“ zadnje dni vsakega drugega meseca, in sicer začeni z januarijem.

Naročnina za celo leto znaša dva goldinarja.

Naroča se le v „Katoliški Bukvarni“ v Ljubljani, kateri smo izročili opravištvost lista.

List se pošlje le onim gospodom, ki se zanj oglašijo pri „Katoliški Bukvarni“.

Kdor bi ga želel dobiti brezplačno, mora pisati nam v Gorico.

Dr. A. Mahnič,

vrednik.



Magister Hus — redivivus!

Licet laicis iudicare iurisdictione potestativa . . . de operibus praelatorum.

Laikové mohou právem moci souditi...
o skutečích prelátě. — Hus.

Qui autem iudicat me, Dominus est.
Kdor pa me sodi, je Gospod. —

Sv. Pavel.

Nesrečen njegov spomin! On, ki je z drzovito smelostjo v blato zvlekel vse, kar je bilo katoliškim narodom sveto toliko stoletij, on, ki je vojsko napovedal papežu in škofom, ki je podžgal v svojem narodu ogenj divjega fanatizma, ki je ljudsko pest oborožil s cepcem, da je vdrihala po glavah duhovnov, redovnikov in plemičev, ki je pol Evrope napolnil z ognjem, z razdejanjem, on, mistr Hus, ki je za vselej razcepil svoj narod: večna sramota českega naroda — hereetik Hus vstaja iz groba; in ni daleč do tega, da kraljestvo sv. Vavla ovekoveči oholo prikazen českega Lutra z nacionalnim spomenikom!

Da, Husov grob se odpira, in njegov duh, duh herezije in radikalstva se vzdiga iz njega ter stopa pred naše oči v vedno jasniših obrisih. Vboga Česka, kaker bi ne bila doživela vže dovolj ponižanja, dovolj prokletstva! Ne, pricoprani so ji ga, potem ko je toliko stoletij proklet spal v pozabljenosti, pricoprani so ji ga iz daljnih tmin njeni „Mladi“. Spet se začinja stari husitski ples, spet se težakova roka oborožuje s cepcem in čuje se vže iz daljine Žižkovih taboritov klic: hrr na vraha!!

Pa kaj, husitska pošast zarajala jo je vže daleč čez meje vavlaškega kraljestva — mej druge avstrijske Slované, da tudi nje potegne v svoje kolo. Husov kult širi se

čedalje bolj na jug in iztok. Da, tudi na jugu imamo liste, kateri trobijo v mladočeski rog, katerim so novi Husiti ob Veltavi edini junaki, edini politiki, edini vzgledni narodnjaki, Slovani. In ti listi, za katerimi stoji posebna stranka, osvajaajo si od dne do dne bolj mladočesko, husitsko taktiko, ki je taktika ljudske pesti, taktika cepca in strahovanja. S tem orožjem hočejo sterorizirati vse, kar se jim vstavlja, vse spraviti si pod noge, da bodo oni sami absolutno, brezobzirno gospodovali!

Toda — in zdaj pridemo do glavne točke — po našem trdnem prepričanji je to novejše husitsko gibanje vpriporila in vodi skrivna roka, ki sega iz ruske Moskve čez avstrijske meje: ta roka si hoče Husove nauke izkoristiti za svoje namere. Ta roka plačuje in podpira nekatere liste, kateri očitvidno delujejo po grogramu moskovske šole; lepo število družih listov, ki niso sicer neposredno odvisni od nje, zna tako nadvplivati, da nevedoma pobirajo stopinje za husitskimi glasili.

Pa kaj pred vsem namerja novo husitstvo? Avstrijskim Slovanom, ki so po ogromni večini katoličani, **vcepiti radikalne nazore mistra Husa, zatreti v njih spoštovanje do cerkvene avktoritete, spraviti jih v nasprotje s škofi in duhovni, tako rušiti vez, ki sklepa podložne vernike z učečo in gospodujočo cerkvijo, ter speljati jih počasi na pot, ki pelje od škofov in od Rima v razkol:** avstrijski Slovani razkoljeni od Rima po modelu izhodnih Slovanov bi bili pa zrelo jabolko za nenasiljivo rusko žrelo.

Ni naše mnenje to, ampak to vlogo pripisujeta modernemu husitstvu dva temeljitejša poznavatelja slovanske in pred vsem ruske zgodovine: Pypin in Spasovič, jeden Rus, drugi Poljak, v svoji „Zgodovini slovanskih slovstev“,¹⁾ kjer govoreč o moskovski panslavistiški šoli pravita, da se stališča te šole se husitizem kaže kot narodni-slovanski protest proti Rimu. Z družimi besedami: vcepite avstrijskim Slovanom Husov duh, vzgajili ste jih za razkol, za Rusijo!

¹⁾ Istorija slavjanskich literatur. St. Peterburg 1879-1880. Dva toma.

Misijo razkolniške propagande v smislu moskovske šole izvršuje mej Slovenci zavestno, rekli bi — znanstveno-teoretično „Slovanski Svet.“ Tako je — ne motimo se, Slovenci! V čast nam je sicer, da ta list nima mej nami samimi nikake zaslombe, nikake podpore, niti duševne niti gmotne, izvzemši „Sl. N.“ pa „Edinost“, katera prinašata njegov „obseg“; k večjemu, da ga kdo pozna, ker se mu brezplačno vsiljuje. Radi tega torej, da se tak list piše v slovenščini, da se tiska na Slovenskem, nima nihče pravice narod slovenski dolžiti razkolniških, panslavističnih teženj . . . Da pa „Slovanski Svet“ sam dosledno vstraja pri svojem podjetji, katero smo vže večkrat označili kot razkolniško in panslavistično, da celo vedno očitniše stopa pred narod slovenski sè svojimi heretičnimi in razkolniškimi nauki, naj razvidijo častiti braveli — „katoličanom“ najnovejšega kroja, za katere še zdaj ni liberalizma na Slovenskem, tu ne govorimo — iz mesta, katero se nahaja str. 383 lanskega letnika v sestavku „Slovanska cerkev“. V tem se določuje bistvo tiste slovanske cerkve, v katero vabi Slovence „Sl. Svet,“ tako le: „Bistvo slovanske cerkve sestaje nekaj iz vstočnega obreda, iz staroslovanske liturgije in cirilice, nekaj pa iz avtonomije cerkve, katera vtonomija obseza sinodaliteto, volilno pravo in enakomerno vdeleževanje duhovenskega in posvetnega stanu.“ Komentara k tem besedam ni treba. In vendar imajo nekateri „katoličani“ pri nas („Nova Soča,“ „Edinost“ itd.) tako trden želodec, da jim vse te herezije prebavi in zmelje v — čisto katoliško moko!

Pa mi se nočemo tu pečati z listom očitno heretiških tendencij; ampak mi bi radi pokazali, kako izvršujejo razni slovanski (posebno slovenski in hrvatski) listi program češkega mistra Jana Husa, ne toliko teoretično, ampak delujoči v duhu njegovih naukov, in tako avstrijske Slované — kaker menim, nevedoma — čedalje bolj ločujejo od matere cerkve ter jih tirajo v razkol.

Kdo in kje je sv. mati katoliška cerkev?

To vprašanje je jasno za vsakega vernega katoličana. In vendar se nam zdi potrebno, da je tu ob kratkem odgovorimo in razložimo.

Kristus je svojo cerkev različil v učečo in gospodujočo od ene, ter v poslušajočo pa podložno od druge strani. Učeča in gospodujoča cerkev pa ni nekaj, kar bi bilo v zraku, nevidno, nedoločeno, ampak ta cerkev je papež, so škofje, so duhovni pastirji. In sicer se ta cerkev — mati cerkev — svojim podložnim otrokom kaže v osebi tistega papeža, kateri ravno ta čas živi, danes tedaj v osebi Leona XIII; posameznih pokrajin vernikom pa se mati cerkev še bolj konkretno predstavlja v zdaj živečem škofu dotične pokrajine; najkonkretniše pa in najbliže gledajo in poslušajo verniki svojo mater v svojem župniku ali duhovnem pastirji, kateri zdaj postavno vpravlja njih duhovnijo.

V teh osebah, in le v teh imamo iskati svete matere katoliške cerkve. Po ustih teh človeških oseb Bog vernikom razodeva svojo resnico in svojo voljo; po teh oseb rokah jih posvečuje, jim grehe odpušča, blagoslavja; po teh oseb navodilu jih vodi k čeznaravnemu smotru . . . In da bi Bog te človeške osebe za vse to vsposobil, vtisnil jim je v sakramentu mašniškega posvečenja znak, katerega niti oni niti kdo drug ne more izbrisati iz duše, znak — neizbrisljiv. Zatorej je oblast, s katero jih je Bog obdaril, da vernike učijo in jih vodijo v nebesa, sama na sebi neodvisna kaker od njih osebne vrednosti ali nevrednosti, tako tudi od ljudstva. Te osebe, le ti od Boga posvečeni, pooblašteni ljudje, vkljubo vsej osebni pregrešnosti, so edini posrejevalci mej Bogom in človeštvom, edini, po katerih se more priti k zveličanju; oni edini so — sveta mati katoliška cerkev: izven teh oseb ne najdemo niti sence od tega, kar se zove mati cerkev.

Kdor tedaj zaničuje papeža, kdor zaničuje škofo, isto tako niže duhovnike — on zaničuje cerkev. Ne velja tukaj ločevati mej cerkvijo in njenimi „nevrednimi“

služabniki, ker ravno ti služabniki so cerkev; niti velja ločiti mej duhovnom in politikom, mej duhovnom in človekom, češ, čestim prvega, zaničujem drugega — ker zaničevanje gre na osebo, a duhoven je kot oseba eden in nedeljiv; ako si ga oblatil kot človeka, kot politika — vmazan je, in plebejec mu bo, ne kot „politiku“ ali „človeku“, ampak kot takemu, kakeršen je, v obraz pljunil: pfuj! In ta „pfuj!“ veljal bode — sveti materi katoliški cerkvi!

To so poglavitniše točke v nauku o materi cerkvi. Na teh točkah ona stoji in pade. A ravno te točke so, o katerih je Jan Hus krivo učil, da, te točke zadeva pred vsem njegova herezija. Poglejmo!

Glavne zmote Husove o cerkvi. Njegov demokratski radikalizem.

V pričujočem poglavju bomo le ob kratkem določili in označili glavne nauke mistra Husa.

Temeljni stavek, iz katerega se izvajajo vse druge zmote Husove, je njegova definicija Kristusove cerkve; po tej obstoja prava cerkev le iz izvoljenih, katerim edina glava je Jezus Kristus. „Membrum ecclesiae sanctae facit praedestinatio . . . non autem aliquod signum sensibile“. — Uda svete cerkve naredi predestinacija . . . ne katero čutno znamenje. Potemtakem je Kristusova cerkev čisto duhovna. V taki cerkvi pa izgubi hierarhija, obstoječa iz papeža, škofov in duhovnov, ves pomen; ker, ako je Kristus edini poglavar, more vkazovati in vladati vernike le on. Teorija nevidne cerkve potisne cerkveno hierarhijo kot nepotrebno, kot nepostavno na stran ter spravi vernike v neposredno dotiko in občevanje z Jezusom Kristusom.

Pravi vernik je neodvisen od vsake hierarhije in mu ni mar za njene kazni. „Ako izobčen od papeža, prezrši sodbo papeževu ali občnega koncilija, apeluje na Kristusa, se ohrani, da ga tako izobčenje ne zadene.“

Hus ni sicer iz teorije o edino pravi cerkvi izvoljenih izvel popolno vseh posledic, tako da bi cerkveno hierarhljo kar sceloma, a priori zrušil, ampak razločil je mej duhov-

niki pravičnimi, pa duhovniki — grešniki. Prvi so še pravi duhovniki ter obdržijo oblast, ki so jo dobili od Boga, a poslednji so jo izgubili, in nihče ni zavezan poslušati jih ali vbogati. Ta ločitev izvaja se prav dosledno iz nauka o cerkvi; ako namreč poslednja obstoji le iz izvoljenih, iz pravičnih, tedaj grešnik ne spada več k cerkvi; bivajoč zunaj cerkve pa, razume se samo ob sebi, ne more imeti več nikake oblasti nad cerkvijo.

Po Husovem nauku je tedaj duhovniško dostojanstvo in oblast odvisna od osebne svetosti — grešnik ni več pravi duhoven; znak, ki ga vtisne sakrament, ni neizbrisen — „Deus suspendit per se quemlibet criminosum praelatum a suo officio vel ministerio, dum actualiter est in crimine.“ — „Error inter alios perniciosissimus . . . videtur mihi esse ille: quod praescitus aut malus existens in peccato mortali nullam habet dominationem vel iurisdictionem vel potestatem super alios de populo christiano“. — „Si Papa, episcopus vel praelatus est in peccato mortali, quod tunc non est Papa, episcopus vel praelatus.“¹⁾

Prišli smo do točke, katera v sebi krije ves radikalizem in revolucionarstvo Husovo. Ako je duhovska oblast odvisna od osebne vrednosti, imajo verniki ne le pravico, ampak tudi dolžnost preiskovati, kakošno je življenje cerkvenih oblastnikov in duhovnov. S tem se tedaj daje ljudstvu pravico soditi škofo in duhovne ter po tem, kaker izpade sodba — poslušati jih ali pa se jim vpreti: tako se ljudstvo postavi nad duhovne — prevrže so temeljno ves cerkveni red. Hus je to v raznih oblikah izrekel. „*Licet laicis iudicare iurisdictione potestativa de omnibus pertinentibus ad salutem et de operibus praelatorum.*“ — „Pastor tenetur per instructionem virtuosorum operum movere subditos, quod sit talis. Unde si subditus

¹⁾ Učeni mistra Jana Husi. V Praze 1875. „Bog sam ob sebi odstavi od vprave in službe vsakega pregrešnega prelata, ko je dejanski v grehu“. — „Najpogubniša zmeta mej drugimi zdi se mi ona: da hudobni bivajoč v smrtnem grehu nima nobenega gospodstva ali jurisdikcije ali oblasti nad drugimi iz krščanskega ljudstva.“ — „Ako je papež, škof ali prelat v smrtnem grehu, tedaj ni papež, škof ali prelat.“

*non cognoscit sui praepositi virtuosa opera, non tenetur credere, quod sit talis . . .*¹⁾

Kdor lajikom priznava oblast nad duhovniki, tako da je od njih sodbe odvisno, ali so duhovni resnično še taki in ali smejo veljavno izvrševati svojo oblast, mora tudi istim lajikom prepuščati, da oni določujejo, v čem in v katerem obsegu smejo duhovni zapovedovati; kdor je cel in kot tak odvisen od drugega, ne more tudi v posameznih rečeh neodvisen biti. Sèm spada imenitna ločitev v cerkvene in necerkvene zadeve, ločitev, katera se je posebno po „Sl. Svetu“ in drugih liberalnih listih vdomačila tudi na Slovenskem, češ, škofje in duhovni govore naj o cerkvenih zadevah, dokler to storijo, imamo dolžnost poslušati jih; kaker hitro pa se jamejo vtikati v necerkvene reči, v politiko — so prekoračili meje svojega področja, in nihče ni zavezan vbogati jih. Naj vedo tedaj zagovorniki tega principa, da ga je izrekel vže heretik Hus v naslednjem stavku: „*Quilibet fidelis catholicus debet videre, utrum mandatum papae sit in doctrina evangelica vel apostolorum, et si sit, est ei obediendum, si non, non.*“²⁾ To je pač jasno!

V teh naukih je v jedru zapopaden princip demokratiškega radikalizma in revolucije. Treba le, da se papež ali škofje sodbi vernikov voljno ne podvržejo — in ljudska sila jih pahne z njih mesta; in vporaba te sile je opravičena v konstituciji cerkve same, torej opravičena — po pozitivnem božjem pravu! Potem pa tudi ne more biti prepovedano ščuvanje proti papežu in drugim cerkvenim dostojanstvenikom, ako kdo sodi, da so grešniki ter nevredni služabniki Kristusovi. In res, kako je znal Hus sam česke plemiče ščuvati proti nadškofu in njegovim kanonikom, kaže naj naslednji odlomek iz njegovih spisov: „Ti zatirajo kne-

¹⁾ Lajiki smejo z oblastno jurisdikcijo soditi o vsem, kar se tiče zveličanja, in o dejanjih cerkvenih dostojanstvenikov.“ — „Pastir (duhovni) je dolžan z dokazanjem krepstnih dejanj prepričati podložne, da je tak. Zatorej ako podložnik ni spoznal krepstnih dejanj svojega predstojnika, ni dolžan verjeti, da je tak“ t. j. da je pastir. — Op. cit.

²⁾ „Vsak verni katoličan mora videti, ali se dotika papeževo povelje nauka evangeljskega ali aposteljnov, in ako je tako, se mora vbogati, ako ne, ne.“ — Op. cit.

ze, gospode viteze, in jih gonijo sè zemlje, a to je proti določbam duhovskim. Zatorej vi, dragi dediči českega kraljstva, skrbite, da bo temu konec, da beseda božja bode prosta mej ljudstvom božjim“ . . . „A jaz vem, da ne bom niti papeža, niti nadškofa poslušal v tem, da ne bi oznanjeval božje besede. Vem, dragi gospodje, nimate prilike poslušati, kajti papež jo je po buli, kojo so oni (biskupi, kanoniki) drago plačali, prepovedal oznanjevati po kapelicah.“¹⁾

Da je narod nahujskal proti škofu in duhovnom, zagajal se je Hus v svojih pridigah v njih avtoriteto; nadalje razkrival je pred ljudstvom njih grehe. Kako mojstersko je znal blatiti cerkvene dostojanstvenike in jih vničevati pred svetom, priča nam najbolje njegova „Postila“. Tu jih riše z najrezkejšimi barvami, jim očita vse mogoče strasti, prenašajoč pogreške posameznih na celi stan; očita: nečistost, pijanstvo, oderuštvo, častihlepnost, lenobo, požrešnost, zvijačo, božje rope, sleparstvo, hinavstvo, strahopetnost v oznanjevanji resnice . . . skratka: opisuje jih sè sanguiniškim zlogom kot izvržek človeštva. Le dvoje mest postavimo tu pod vrsto — toda le česko, ker se sramujemo prevajati na slovensko.²⁾

Kako se izvršuje mistra Husa program mej Slovani na jugu? Hrvatski „Obzor“ — ali je res katoliški list in celo glasilo katoliškega škofa?!

Poglejmo najprej mej Slovence. V mislih imamo tu ne le naše očitno liberalne, ampak tudi polu-liberalne „švigašvaga“-liste, katerim so se poslednjega časa pridružile tudi „Novice“.

Kar se tiče Husove teorije, ne vemo, da bi jo še kateri slovenski list razložil; da, prepričani smo, da vsi naši

¹⁾ Op. cit. 213.

²⁾ „O nastojte! cojest nájemníkóv! I kde jsú pastýři? Po hříchú! u vlky i v nájemníky sú se obrátily, zlodějóm a lotróm, jenž jinudy, než skrze Krista vcházely, tèm nenie čísla. Falešní prorokové s odpustky peněžnými v rúše ovčím, t. j. v úřadu a v moci kněžské“ . . . — „Aha! poznajté lúpežníci chudých lidí, mordeři, zloději a svatokrádci! nebo, ač vás lidé neklnú, ale pán bnoh klne vás.“ — Še ena — no, ta pa bodi slovenska! „O gorje kanonikom, škofom in drugim prelatom, ki jedo in žro in se debele, a nič ne koristijo!“ L. cit. — Res, prekrasno!

liberalci in njih vredniki bi nam ne vedeli povedati, kaj je prav za prav česki Janez učil. Pa toliko pridnejše pišejo in delujejo v duhu njegovem, nagibaje se po vetru, kateri zadnjih let s českega severa veje na jug. Posebno odkar so se po mejsebojnem obiskovanju slovenski liberalci pobratili z husitskimi Mladočehi, velja v vsem in povsod v mladoslovenskem taboru taktika, katere se drže Mladočehi. Človek bi res skoraj mislil, da imajo mladočeski bratje v Pragi nekatere slovenske liste in njih inteligenco na vrvi, tako da jo povlečejo, kamer hočejo.

Na dnevnem redu je pri te vrste listih ne teoretično, pač pa dejansko pobijanje in vničevanje cerkvene in posvetne avtoritete. Ti listi bijejo v obraz in blatijo sveto mater katoliško cerkev, katero čestijo dandanes katoliški Slovenci v zdaj vladajočem papeži, v zdaj vladajočih škofih, v zdaj pastirujočih duhovnih. Hus je teoretično učil, da prelatsgrešnik izgubi vso oblast in avtoriteto mej vernim ljudstvom, ti pa spravljajo na javno ulico, pred občinstvo vse grehe in hudobije duhovnikov, resnične in izmišljene, grehe mladostnih let, katere jim je Bog vže stokrat odpustil v sakramentu sv. pokore: s takim nesramnim počenjanjem dosega jo dejanski isto, kamer je merila konečno Husova teorija: da narod izgubi vso ljubezen in zaupanje do duhovnikov, vsako spoštovanje do njih avtoritete t. j. do avtoritete sv. matere cerkve, da, ti ljudje odvrčajo narod od matere cerkve, ti ljudje ga faktično tirajo v razkol. Pri tem pač ni treba razlagati in priporočevati teorije Husove — čemu pač, ako se v dejanji doseže i to, radi česar se je postavila teorija? Saj vsaka teorija meri konečno na izvršitev v dejanji, ako imamo to, je teorija brezpotrebna.

In res, česa niso ti listi vže storili, s čemer se mora rušiti avtoriteta sv. cerkve? Sumničenje in oberanje tistih posvečenih oseb, v katerih obstoji mati cerkev, je vže dalje časa na dnevnem redu, prva točka v njih programu. Papež je „fanatičen dogmatik“, ki „preklinja znanost“, ki „ne ve vladati svoje strasti“, ki „vernike zapeljuje“. Sedaj vladajočega Leona XIII naslavljajo z „izvrgom človeštva“. Škofje jim — „smrdijo“, doktorji sv. pisma, profesorji bogo-

slovski — vsi so butci, ki manj vedo, kaker vaški pohajači. Duhovne mečejo na — „smetišče“! In čuj, očitno pozivljejo nas, da naj se spuntamo „proti“ materi cerkvi, češ, da treba „čistiti“, „mahati navzgor“ t. j. po škofih t. j. po materi cerkvi! Da, sam Hus, ako bi od smrti vstal, ploskal bi jim: Vi ste mojstri, Vi ste me — prekosili! — Reci kdo, da to ni husitizem — dejanski izvrševan husitizem!?

Da ne govorimo dalje o vednem ločevanju mej „verskimi“ in „neverskimi“ zadevami, ločevanju, katero, kaker smo videli, se nahaja vže pri Husu, da ne govorimo o posledicah, ki se iz tega ločevanja izvajajo — — — komu ni znana fraza ali bolje geslo: ki se v te vrste listih tolikrat bere, geslo: Bog in narod? Treba le malo globokeje pogledati v kontekst, in razvidi se, da to geslo ima nevidno ost, ki je obrnjena proti oni avktoriteti v cerkvi in državi, katere nositelji so človeške osebe. S to frazo se ima narod napeljati, da bo zaupal le nase (t. j. svojo pest) pa na Boga t. j. na Boga brez vsakega posrejevanja sv. cerkve ali duhovnov. To geslo je popolnoma v duhu Husovem, ono ima demokratično-revolucionarno smisel. Opominjajmo ljudstvo na njegovo fizično moč, dražimo strast, ki v njem spi, dobrikajmo se mu — od druge strani pa ne jenjajmo cerkvene in svetne oblastnike slikati mu kot njegove zatiravce, kot sebičnike, kot grešnike, katere Bog črti, kateri niso vredni nego da bijih vrgli — na „smetišče“: delajmo tako — in vzgajili si bomo v kratkem revolucijo. Bog in narod! Razloži naj nam pomen teh besed eden prvih revolucionarjev našega veka, Mazzini. — On sam označuje smoter politične šole, ki jo je osnoval v Italiji, kot tako, katera bo „napovedovala vojsko vsem in vsemu: papežu, državi, zatiravcem tujim in domačim, katera bo proglasila, ljudski princip v Italiji . . . ki bo imela za smoter Boga in ljudstvo“¹⁾. „Kdo — da govorimo z besedami odličnega kritika in poznavatelja novejšje Italije — kdo je više od Mazzinija proslavljal ljudstvo, katerega ime je hotel narediti čestitljivo in strašno na zemlji, kaker je Bog v nebesih, kateremu je izročil vladarstvo in neposredno občevanje

¹⁾ Scritti I. 95.

z božanstvom brez posrejevanja duhovnov in vladarjev, sè znanim svojim geslom: Bog in narod! in s klicanjem po svobodi in ljudski neodvisnosti?*)

Bodo li naši mladoslovenski „katoličani“ kdaj sprevideli, komu služijo s tem, da fraternizujejo z ljudsko nevednostjo in surovostjo hujskaje ljudstvo proti duhovskim in svetnim oblastnikom?!

Še z nekim hrvatskim listom bi radi spregovorili par besed. Mi smo zagrebški „Obzor“ prištevali vedno liberalnim listom, in nismo mogli nikdar razumeti tistih, ki so nas hoteli preveriti, da je to list katoliški; kar vnebovpijoča pa zdela se nam je trditev, kaker bi ta list bil celo glasilo slavnega katoliškega škofa. Kajti da mora ta trditev biti obrekovalna, za to imamo sto razlogov, in, ako bi bilo potreba, pripravljene smo črno na belem dokazati, kako dijametralno nasprotujejo nazori „Obzorovi“ očitnim naukom, katere je večkrat izrekel omenjeni slavni škof.

Kaj pa imamo proti „Obzoru“? Nedavno smo dobili v roke eno njegovih števil, ²⁾ kjer se na neslišan način greši proti katoliškemu načelu glede katoliških škofov in dostojanstvenikov — popolnoma v smislu mistra Husa. — Mi se tu še enkrat zavarujemo proti očitanju, češ, kaker bi imeli cerkvene dostojanstvenike za nezmotljive ali negrešne — toda mi se držimo principa, ki je edino katoliški princip, da zmote in grehi škofov in duhovnov ne spadajo pred sodišče ljudstva in javnega mnenja, zatorej tudi ne v predale političnega lista, katerega namen je biti glasilo ljudstva, ampak pred druge, **više cerkvene** instance, mej katerimi najviša je sv. Stolica v Rimu. Kdor pa sodi škofe in prelate pred ljudstvom in v imenu ljudstva, postavlja ljudstvo za sodnika nad njimi ter temeljno prevrže vpravo cerkvene hierarhije, on vzgajo ljudstvo za vpor proti cerkvi, za razkol, za revolucijo. To vse se pa godi

*) „ . . . Gli assegnò l'impero del mondo e la comunicazione diretta colla divinità senza intermezzo di preti nè di maestri o reggitori, colla sua nota formola: Dio e popolo . . .“ Previti. La decadenza del pensiero italiano. Pag. 140.

²⁾ Broj 279 God. 32.

popolnoma v smislu Husovih nauk. — Kar je v omenjeni številki „Obzor“ izrekel proti nekemu škofu, in kar nadalje piše o nekem cerkvenem prelatu, je samo po sebi takošno, da ljudstvo beroče take liste mora iz dna sreča zaničevati in črtiti cerkvene oblastnike, in nehote stiskati pest — v krvavo maščevanje! Še enkrat: kar je večnil reški prelat, ne zagovarjamo, sploh niti tu ne sodimo — a premisli naj se, kako svet, kako nedotakljiv je princip, ki se žali s takim pisarjenjem v predalih političnega lista. Za princip nam gre, ker le od tega je odvisna časna in večna sreča narodov.

Kaj nam na to odgovorite, gospodje pri „Obzoru“?

Dr. Mahnič.



Slovenski roman.

I. O romanu sploh

Osodna važnost leposlovja. — Spisov strogo znanstvene oblike navadni izobraženci ne bero. Njihova abstraktnost jim je pretežka, dolgočasna. Ako se pa spisi ne čitajo, tudi ideje v njih izražene ne prehajajo v duhove, se ne širijo.

Tem rajši pa se dandanes prebirajo spisi leposlovnici in časopisni, ker se v njih ideje podajajo v vabljivi, konkretni obliki, poseobljene, vresničene v dejanjih, v gorkem življenju. Po tej obliki tudi navaden, globokega razmišljanja nenavajen izobraženec lahko, radovedno, skoro nevedoma prodira v ideje, katerih bi sicer v strogo znanstveni obliki niti hotel niti mogel pojmiti.

Jasni, čisti nazori so pogoj vsake umetnosti, tudi leposlovja. A ravno s pomočjo znanstvene oblike se prihaja najgotoviše do pristne resnice in v nji se jo more najdoločniše izraziti. Torej znanstvena oblika se nikaker ne sme zanemarjati. Bilo bi na kvar jasnosti pojmov. Da se pa od učenjakov po velikem trudu najdena in v znanstveni obliki izražena resnica spravi v naziranje in v prepričanje velike množice, v to abstraktna, znanstvena oblika ne zadošča. Treba tedaj vlivati resnico v druge, lahke priljub-

ljene oblike. Taki obliki ste leposlovna in časopisna. Tu bomo govorili le o prvi, in sicer o romanu.

Velika množica navadnih izobražencev določuje kakovost javnega mnenja in življenja. Ti pa, skoro brez izjeme, prebirajo strastno leposlovne spise in se dosledno navzemajo nazorov, ki se v njih izražajo. Čim bolj se torej leposlovje goji, tem bolj prodirajo ideje v javno mnenje in življenje; to pa je tako, kakršne so ideje, ki se v leposlovju izražajo.

To osodno važnost leposlovja so katoličani do najnovejšega časa v neizmerno kvar katoliškim idejam in življenju premalo cenili. Ne pa tako nasprotniki njihovi. Ti so vsako mnenje, vsako protikatoliško hipotezo, zmoto, laž, ki so jo njihovi „misleci“ splodili, koj preoblekli v pesen, povest, pikanten roman. Po tej poti se je inteligenca seznanila sè zmotami, kar bi se nikdar ne bilo zgodilo, ako bi se ji ne bile podajale v tej mamljivi obliki.

Ker pa duševno olenela inteligenca ni hotela več zajemati nazorov katoliških iz znanstvenih spisov, ker je začela zanemarjati tudi poduk v cerkvi, in katoliški pisatelji niso zadoštno skrbeli še zajedino ostalo sredstvo, s kojim bi bili mogli vplivati: za katoliško leposlovje, se je skoro vsa inteligenca odtujila katoliškemu mišljenju in čustvu. Sklep je jasen. Ako hočejo katoličani svojim nazorom priboriti v javnem mnenju in življenju častno, vplivno mesto, morajo v prvi vrsti bolj kaker do sedaj skrbeti za spise leposlovne oblike.

* * *

Smotrenost leposlovja. Da bode leposlovje res v hasen katoličanstvu, ne sme izražati le čisto naravne, modroslovne, npravstvene ideje, ideje, ki so sicer vsem veram skupne, ampak izražati mora poleg teh tudi specifično katoliške nazore. Leposlovje bodi smotreno, tendencijozno: imej in, koliker leposlovna pravila pripuščajo, kaži jasno namen: razširjati katoliško resnico in čustvo. Kako in v koliki meri kasneje.

Vgovarjajo nam nasprotniki: Pisatelj, namerjajoč spisati res leposlovno delo, ne sme imeti take „strankarske“ tendence. Umetnost je občna. Nje namen je le baviti, in sicer vse brez razlike.

Ta tirjatev je neizvršljiva in — hinavska. Neizvršljiva, ker je smotrenost vsakemu človeku pri njegovem delovanju tako vrojena, da mora delati, ko hoče delati, vedno radi neke svrhe. Dosledno je in mora biti i njegovo delo smotreno t. j. sredstvo k nekemu namenu. Schiller pravi prav lepo:

Den schlechten Mann muss man verachten,
 Der nie bedacht, was er vollbringt.
 Das ist's ja, was den Menschen zieret,
 Und dazu ward ihm der Verstand,
 Dass er im innern Herzen spüret,
 Was er erschafft mit seiner Hand.

In leposlovec, umetnik, naj dela le tja v en dan, radi gole zabave, ne glede, ali bo konečno vtegnila koristiti ali škoditi!? Ne, leposlovec, pišoč leposlovno delo, mora imeti viši namen od gole zabave. A najviši namen je gotovo z leposlovjem širiti resnico absolutno, od samega Boga nam razodeto.

Vsi leposlovniki, spisi so tendencijozni, imajo svoj smoter, naj ga tudi skuša pisatelj vtajiti. Kaj pa neki pomeni, da celo spisi onih, ki toliko povdarjajo brezsmotrenost, vendar tako tendencijozno o vsem katoliškem molčijo, ali pa je smešijo? Da niso nesmotreni njihovi spisi priča in sad, katerega obraja v čitateljih, posebno v mladini, branje takih spisov.

Naj kateri brezverski leposlovec izraža še tako jasno svoj smoter: škoditi katoličanstvu, zagovorniki brezsmotrenost ga nikdar ne bodo grajali, pač pa se s hinavsko skrbjo za pristno leposlovje koj oglase, ko se kateri katoliški pisatelj opogumi v leposlovni obliki izraziti svojo katoliško idejo. Tedaj jim vse diši po kadilu, po cerkvenem zraku! Zakaj? Oplašiti skušajo s hinavskim svojim krikom katoliške pisatelje, da bi se ne upali katoliške ideje izražati v leposlovni obliki, dobro vedoč, kako nevarne bi jim bile v tej lepi, mikavni obliki.

Ta krik žalibog ni bil vselej brez sadu. Kajti mnogi pisatelji mej temi i dokaj duhovnikov, dasi v srcu, verni katoličani se ogibajo v svojih leposlovnih delih vsake specifično katoliške ideje, boječ se, da bi jim morda ne očitali smotrenost, da bi ne onečastili z njimi leposlovno obliko, degradovali vmetnost v — — „Kesselliteratur“, kaker se je neki moderni pedagog izrazil! Ako pa nasprotniki v tej obliki tendencijozno blatajo vse, kar je katoliško se jim zdi, da niti ne more biti drugače. „Nun beherrscht“) — pravi prav resnično znameniti romanopisec Filip Wasserburg — die Katholikenfeindliche schöne Literatur bereits derart das Feld, dass man Angriffe auf die Katholische Wahrheit für — keine Angriffe mehr hält; die kath. Kirche erscheint ganz allgemein

“) „Kathol. Bewegung“ 1888. st. 225.

wie eine Viper, und wenn man der auf den Kopf tritt, so ist das so selbstverständlich, dass man das gar nicht zu erwähnen braucht. Wenn sich dagegen die kath. Kirche wehrt, dann erscheint das als Biss der Viper und das ganze Auditorium schreit über das — schändliche Gebahren“.

Leposlovje, posebno roman, je postalo tako izljučljivo posoda verskega indiferentizma, laži in nemoralnosti, da si občinstvo romana niti misliti ne more brez dvobojev, vmorov, samovmor, nečistosti, prešeštva!

* * *

Roman in njegove razne vrste. Roman na sploh je vmetnostno pripovedno delo, ki v olikani nevezani besedi obsega celo vrsto dogodbe, katere so ozko mej seboj zvezane združijo v skupno celoto. Roman navadno slika resno človeško življenje. In radi tega se dotika skoro vedno najviših vprašanj življenjskih. Glede snovi se romani dele v zgodovinske, politiške, filozofijske, moralne, socialne, družinske, umetniške itd. Glede prevladajoče tendence: v podučevalne, vzgojevalne; zopet drugi so satirični, viteški itd.

O zunanjem načrtu romanovem, kako se dejanje ima osnovati, psihologično zapletati, razpletati, tukaj ne bomo govorili, marveč le o idejah, katere morajo roman prešinjati, da se sme še prištevati leposlovni umetnosti.

* * *

Romantični in sentimentalni romani. Teh romanov snov so večinoma same neverjetnosti, nasprotja, sanjarstva, sentimentalnosti. „Vennero di moda le spasseggiate a lume di luna, gli amori all' ombra dei salici, le malinconie, le lagrime. E se gli arcadi d' una volta non facevan che ballare, gli arcadi d' adesso non fecero che gemere. Poi sorsero in frementi a cantare la disperazione ed i sepolcri; e chi scriveva un sonetto doveva andarlo a scrivere nel cimitero; e come uno nullo putisse di poeta, dovea anche essere o almeno fingersi sfegatato pel — suicidio.“¹⁾

Skratka, vsebina teh romanov nima zveze niti z realnim niti z idealnim svetom, ker je vzeta le iz — fantazije.

Fantazija, kot čutna sposobnost, more le čutne vtise vzprejemati, ohranjati, iz njih nove oblike vstvarjati. Radi te zadnje sposobnosti je fantazija leposlovcu,

¹⁾ Zocchi. L' ideale nell' arte str. 35.

katerega poklic je ravno abstraktne pojme v lepih, mnogovrstnih, čutnih oblikah izražati neobhodno potrebna. Ni res kar trdi nek hrvaški pisatelj: „Dobri pisci se boje imaginacije kao vrag tamjana“¹⁾. Fantazija tudi pomaga razumu resnico najti, a nikaker ne more resnice sama najti. Kot slepa čutna sposobnost se fantazija, sama sebi pripuščena, tudi v tvorbi novih oblik rada predaleč vspne, da zaide v nenaravnost. Zatorej jo mora razum brzdati v naravnih mejah.

Romantični romanopisci niso pogrešili, ker so naravnih oblik jemali iz fantazije, ampak, ker so rabili odveč drzne pretirane podobe, in še bolj, ker so smatrali fantazijo za vir resnice, in so njene divje tvorbe v svojih spisih podajali kot resnico. Leposlovja namen je izražati resnico. Lepota je odsev resnice. A romantični romani večinoma resnice nimajo, niti realne niti idealne. Toraj se ne morejo prištevati pristnemu leposlovju. Da so morda v njih posamezni odstavki leposlovni, ne tajimo.

Pristno leposlovje ne bavi le, ampak čitatelju, ne da bi se tega zavedal, koristi navdušujoč ga, da bi v sebi vresničil visoke ideje. Romantični sentimentalni spisi pa ne koristijo. Oni vznášajo čitatelja v čisto, domišljen, neresničen svet ter ga delajo nepraktičnega, ker ne podajajo naukov, ki bi bili v zvezi z realnim ali idealnim življenjem, ki bi bili vporabljivi in izvršljivi v tem ali vsaj onem življenji. Njihov včinek je navadno: razvnetje živcev, prazno sanjarjenje, obupovanje, svetožalje, samovmor.

Sicer pa ogibati se težkega razumovega razmišljanja, po katerem se more jedino prodirati v kraljestvo pristne resničnosti, slediti le bujni, razgreti fantaziji, izražati nazore in slikati ljudi ne kakeršni so bili ali so niti kakeršni bi morali biti, ampak — jedino kaker slepi nagon fantazije nanaša — vse to ni razumnega človeka posebno dostojno niti zagotavlja delu stalne leposlovne vrednosti. V najboljšem slučaju je tak spis — gola otroška igrača brez dostojne svrhe.

* * *

Naturalistični ali veristični romani. V teh se opisujejo izključljivo le fizični in нравstveni nedostatki, nesreče, grozne katastrofe, zapeljevanje v nečistost, presestvo, dvoboji, vmori, samovmori. O plemenitem, dobrem v njih ni duha ne siuha, kaker bi ga ne bilo na svetu. Ako se tudi kaj dobrega mimogrede omeni, se tega niti ne zapazi v prevladajočem zlu; sicer najde kaj dobrega tu pa tam le zato mesto, da se je

¹⁾ Kumičić v „Hrvatski Vili“ II. God. str. 145.

osmeši in se dokaže, da ga v resnici ni, da je hinavec, kdor se kaže krepostnega — saj se nagonu nihče ne more vstavljati! Skratka v tih spisih se slika le kar je nenaravno, in sicer po fantaziji tako povekšano, pretirano, da se nikaker ne vjema z resnico. S kako pravico se tedaj romani te vrste, ki so pravzaprav proti naturi, proti resnici, naslavlajo — naturalistični, veristični, je res nerazumljivo.¹⁾

O naturalističnih, verističnih vmazanih romanih bi ne hoteli razpravljati, ker na prvi pogled se zdi, da mi Slovenci takih romanov še nimamo. Vender ker je g. Stritar v „Ljubljanskem Zvonu“ tudi o njih razpravljal in rekel, da se preje ali kasneje i mej Slovence vtepejo, zdi se nam potrebno vže naprej razjasniti vrednost takih romanov. Sicer pa tudi mi Slovenci nismo več tako tuji naturalističnim romanom. Imamo kmalu celega Turgenjeva prevedenega. A ravno ta je naturalističen romanopisec. Vsebina njegovih romanov je le groza in obup.

Vender mi Slovenci nismo še tako globoko padli, da bi kdo te smradne romane načeloma branil, kaker se je drznil naj znamenitiši sedajni romanopisec hrvaški Evgenij Kumičić zagovarjati: „Ja branim Zolu“²⁾: „Rafael slikao je Madonne, Ribera izranjene starce, a Vereščagin slika trule lješine na bojnem polju. Feullet opisuje nevine djevojčice, Turgenjev Marije Nikolajevne, a Zola pijance u ludnici. Jedan pisac ne može nam sve prikazati nu sve se sbiva oko nas na onom svietu. Jedan pisac upodponuje drugoga, svi ujedno predočuju nam podpunu cjelimu zlo i dobro“³⁾. G. Kumičić toraj trdi, da zlo ima do leposlovnne oblike ravno tolike pravice kaker dobro, Madonne Rafaelove ravno toliko, kaker pijanci v normišnici. Mi ne trdimo, da se zlo, greh, grdost sploh ne sme opisovati in zapisovati. Mi grdemu, ostudnemu odrekamo le pravico do — leposlovnne oblike, ono ima k večemu pravico do prozaične znanstvene, bodisi zgodovinske, medicinske ali zakonodajske oblike. Kdo bode gnojnico vlival v zlato posodo! Dalje trdi Kumičić, da ima zlo isto pravico javnosti, kaker dobro. Ni res. To priča vse človeštvo, ki greh, ako le more skriva

¹⁾ Prav rezko, a resnično določuje Taccone-Gallucci to smer v „L'uomo — Dio. Studi filozofico estetici I. 394: „Il verismo è la riabilitazione della carne in tutto ciò che si accosta alla porcheria; e l'artista, anziché un sacerdote di civiltà, è un lenone . . . della corruttela. Egli è perciò che questa novella forma dell'arte idealizza il lupanare, degrada la donna . . . e finisce al Satanesimo, che è la deificazione del genio del male, il regno osceno la tenebroso delle potestà infernali . . . La donna, il vino e il genio maligno: ecco le tre forme estetiche da cui il poeta attinge le sue ispirazioni!“

²⁾ Hrvatska Vila II. 147.

³⁾ Hrvatska Vila. God II. st. 146.

v — temno noč. Skrivati ga morajo tudi njega opisovalci, koliker mogoče, in skrbeti, da njihovi spisi pridejo v roke samo osebam, ki po svojem poklicu morajo nemoralnosti poznati, da je morejo zavirati. Kar se pa v leposlovnih obliki izraža, misli občinstvo, da smet tudi brati. Leposlovna oblika daje idejam, koje se v nji izražene, pravico — javnosti. Greh pa nima pravice javnosti. Toraj pisatelj, koji greh, zlo, grdo, v leposlovnih obliki izraža, zlorabi leposlovje, on z leposmejočo krinko na obrazu vliva občinstvu strup v srce in glavo. On je nesramen.

Da so katera pripovedstve sme leposlovna imenovati, ne zadošča le lep jezik, lep zlog, lep papir, lep tisek. To vse je le lupina. Sicer bi se moralo tudi smrdeče blato v lep papir zavito smatrati za lepo in lepodišeče. Ne. Spis res leposloven mora biti. — to je glaven pogoj njegove leposlovnosti — tudi notranje lep t. j. snov njegova, in še bolj ideje, snov pregibajoče, morajo biti — lepe t. j. veren odsev božje popolnosti, modrosti, pravičnosti, ljubezni: „Pulcrum ita definiri potest, ut sit id, cuius cognitio ideo delectationem affert, quia exemplari suo et formae primigeniae exacte respondet. (Petav. De Deo l. 6. n. 9.) Tedaj le nenakaženi, vse stransko dobri, popolni predmeti in ideje so opravičena in v temelju jedina snov pristnemu leposlovju. Popolna, lepa je le ona stvar, katera vse v sebi ima, kar po naravi mora imeti. Grdo, nakaženo imenujemo stvar, v koliker nima, kar bi sicer po svoji naravi, po božji volji in določbi morala imeti. *Τὰ γὰρ θὰ καλὰ, τὰ κακὰ ἀσχηρά.*!) Toraj nema prav gospod Kumičić, da imajo prešestnice, pijanci v nornišnici isto pravico biti poviti v leposlovno obliko, kakor „Madonne“ in „nedolžna dekleta“! Tudi dela Kumičić krivico Rafaelu, ki ga stavi v eno vrsto sè Zolo, Vereschaginom, češ, jeden umetnik ne more nam vsega pokazati: Rafael nam je lepo slikal, a Zola nam slika grdo. Torej oba se drug drugega dovršujeta! Ne! Kot umetnika se drug drugega zanikata. Rafael je apostelj lepega, Zola, Turgenjev — apostoli grdega. Grdo in lepo pa sta si skrajni nasprotji. Jedno je, kar drugo ni.

Kumičić vtemeljuje dalje pravico zlega, greha do leposlovne oblike z razlogom: Ne le dobro, tudi slabo, grdo se dogaja. Toraj kakor priznavamo dobremu pravico do leposlovne oblike, priznati jo moramo i slabemu, grdemu. Vgovarjamo. Ako bi vse, kar se dogaja, bilo dovršeno, lepo, bi se vse smelo izražati v leposlovnih obliki. Resnica pa je, da ni vse lepo, dovršeno. Torej v leposlovje spada le en del vsega dogajajočega, in sicer lepo. Grdo v leposlovje ne spada.

!) Diog. Laert. de vitis dogm. clar. philosoph. 6. c. 1. ed Hübner vol. 2. p. 9.

Se pa v leposlovnem listu ne sme sploh nič grdega omeniti? Tega ne trdimo. Seveda najboljše bi bilo, da bi ne. A factum je, da na svetu je tudi slabo in grdo. Tudi leposlovje se temu ne more popolnoma zapreti, tem manj, ker pristno leposlovje mora skušati grdo, slabo odstraniti. A v to je mora vsaj omeniti. Še več. Leposlovec, rišoč nedostatke raznih predmetov in njih vže od narave različno popolnost povekša lepoto celote svojega spisa, ker mu da znak različnosti. A lepota je ravno različnost v jedinstvu in jedinstvo v različnosti. Tudi slikar ne rabi samih svetlih barv, on rabi tudi temne, in tako svitile barve še bolj ožive. Ravno tako postane lepo poleg grdega še lepše. Mi nismo prenapeti. Trdimo le: v leposlovnem spisu ima le prevladati lepa snov, lepe ideje, glaven namen bodi vtelesiti lepoto, a ne grdost. Slika, v koji temna, črna barva prevladuje svitlo, je otožna, ni lepa. Tudi povest ni lepa, katere sad je obup. Da ne bode roman preteman, pravi leposlovec ne bode risal toliko greha, ampak grešnika. Kajti greh nema v sebi absolutno nič dobrega, resničnega, veselega, lepega. On je čista negacija vsega lepega. Greh kot tak sam zase nima nikakr pravice do leposlovne oblike.

Zavoljo tega pisatelj, hoteč vendar greh risati v leposlovnih obliki, mora ob jednom tudi nekaj lepega risati, katero grdost greha v ozadje potisne. To pa doseže, kaker smo rekli, ako ne opisuje toliko greha, kaker delajo naturalistični pisatelji, ampak grešnika, v katerem se vedno nahaja vsaj drobtinica dobrega, lepega. Pisatelji, ki rišejo le greh, ga slikajo kaker bi bil samostojna bit, podstat, kar pa ni res. Grdo, greh, zlo je le lastnost katerega bitja, ki je pa sicer dobro, lepo. Ako bi tega dobrega, lepega bitja ne bilo, bi tudi, greha, grdosti ne bilo. Toraj pravično je, posebno v leposlovji, omenjajoč pogrešek stvari, da še bolj opozarjamo na njenega bitja dobroto, lepoto, ki je vedno večja, kaker grdoba njene ga pogreška. Greh ne skazi narave. Ta ostaja v bistvu vedno dobra.

G. Kumičić brani naturalistične vmazane romane povdarjajoč posebno korist za človeško društvo: „Ako ima tko rak u želudcu, zašto da ne čita i sam knjige, koje se bave tom bolešću; ako tko treba lieka moralnim ranam, zašto da ne čita knjige, u kojih se nalizira društvo, koje mu je srce otrovalo? Liečnici bave se diagnozom tiela, naturaliste — tukaj misli Kumičić pisatelje umazanih romanov — bave se diagnozom duše i srca.“¹⁾ „Predbacuje se Zoli, da piše nepristojno i razkalašeno. Zola u istinu otkriva svaku društvenu ranu najvećom bezobzir-

¹⁾ L. c. 146.

nošču, nu nemože da probudi u razumno čovjeku grišne misli, nego ga prisili, da se zgraža i da razmišlja. Čovjek čista srca, čitajući istine, pa bile one ma koli grozne, neče se smutiti nit najmanje¹⁾ Kumičić sklepa: „Zola pošteno misli, njegove su nakane plemenite“²⁾. „De Amicis veli u svojem djelcu o Zoli, da ne pojmi, kako ima ljudij na svetu, koji neče da priznaju, da je Zola najmoralniji francezki pisac. Čestit čovjek — kaker je baje De Amicis — lopova i demoralizatora ne može hvaliti“³⁾.

Denimo da koristi. Tudi medicinske spisi, o grdih boleznih — koristijo morda nekaterim, a radi tega ne spadajo v leposlovje niti imajo pravico biti v leposlovni obliki obdelovani. Tudi način, kako pristno leposlovje koristi je nespravljiv z načinom, kako naturalistični umazani romani bajè koristijo. Leposlovje — vgaja in vgajajoč in z idejami navdušujoč — vlači človeka iz nemoralnega blata. „Pulchra enim dicuntur, quae visa placent.“⁴⁾ „Ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus.“⁵⁾ Za lepo smatramo le tisto, ako se naše srce vpokoji in vmiri, ko je zagledamo in spoznamo. Da, pristno leposlovje mora direktno, pozitivno, z dobroto, lepoto lahko in ljubeznjivo koristiti. „Ars est recta ratio — positivem vzor in pravec — aliquorum faciendorum.“⁶⁾ Naturalistični romani, ako res koristijo, koristijo pa indirektno, ne z lepoto ampak z grdostjo, z grozno z ljubeznjivo, oni ne vabijo ne vgajajo, ampak odbijajo, vzbujajo gnjus in stud. Razlika mej temi romani in pravim leposlovjem, je ista, kaker med biričem, rabeljnom in ljubeznjivo materjo. Oba odganjata mladeniča od slabega. A kolika razlika v sredstvih!

Pa naturalistični romani pravzaprav ne koristijo niti indirektno. Res pristuditi bi se nam morala nemoralnost živo opisana in nas nagniti, da bi se oklenili lepe npravstvenosti. In ta namen ima tudi baje Zola, katerega Kumičić z De Amicisom radi tega smatra za „najmoralnišega“ pisatelja francoskega. Tudi omenja Kumičić svojega prijatelja prešestnika, ki je prebravši neki umazan spis Zolin poslal „k vragu ljubovnicu,“ in sedaj mirno in zadovoljen živi „uz milu ženu i djecu“. Bodi! A če jih te vrste romani deset poboljšajo, pohujšajo jih tisoč. Priznati mora vsak: naj razum tudi spozna greh za ostuden, ven-

¹⁾ L. c. 146.

²⁾ L. c. 147.

³⁾ L. c. 147.

⁴⁾ S. 1. p. q. 14. ad 1.

⁵⁾ Tom. 5. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3.

⁶⁾ Tom. 5. 1. 2. p. q. 57. a. 3.

der slepi čut nas tira za njim; to pa tem bolj čim nadrobniše se greh opisuje. In ravno v naturalističnih romanih se greh natančno na drobno slika. Čudno, da „naturalisti“, ki brskajo le po grdem in podlem v človeku, nočejo priznati v človeku omenjene slabosti. Boje se morda, da bi tedaj morali izpovedati tudi dogmo, katoliško o — izvirnem grehu. Ne. Težko je brskajočemu po blatu očistiti se. Mati, hoteč otroka svojega ohraniti nedolžnega, ali pa spačenega pobiljšati, ga odganja od nemovalnih prizorov, a ne priganja, češ, spoznavši ostudnost greha, se bode ogibal greha! Se kazenski zakonik ne pozna take pedagogične metode.

A sedaj naj se — leposlovci te metode, ki še biričem velja za preslabo, jamejo posluževati!! „Eppure¹⁾ — se roga Zoncada tem leposlovcem — chi li credesse, non mirano esse che a togliere gli abusi, a riformare i costumi, a prosperare gli stati; esse hanno la nobile missione di far felice il genere umano! Ma vedete stranno modo di procacciare la felicità!: . . . predicare a tutti che il mondo, è un ospital di pazzi, un bosco di maladrini; e dopo aver dipinto la la società coi più neri colori; dopo avermi mostrato che il vizio e la regola, la virtù l'eccezione, che la colpa trionfa, la virtù si martora nella sua impotenza, conchiudere poi con ineffabile ingenuità: — Eccoti, o uomo, la società che tu devi amare“!!

Ne, ti naturalistični romanopisci nimajo namena koristiti, ampak sebičen namen: da bi jih ljudje močno brali. V to pa iztikajo — radi efekta, le izvanredne zločine, nenravnosti katere v svoji fantaziji še vekšajo. Odrekajo se leposlovju samo da bi bili — novi, izvorni. Snov svojim romanom zajemajo le iz preiskovalnih sodniških zapisnikov, kaker bi sodniška dvorana bila vir vse — lepote. In res, neki pisatelj je naturalistične romane imenoval — preiskovalne zapisnike. Naturalistični pisatelji začenjajo tam kjer je preiskovalni sodnik končal. (Goldmann). Kumičić, zavračajoč one, ki trde, da naturalistični romani mladino kvarijo, pravi: Njegovi romani niso zanjo, skrivajte jih, kaker jim skrivate ilustrirane medicinske knjige! Umetnostim jemljejo pravil iz drzne krvave znanosti! Gorje leposlovju, gorje narodu, v kojem taki možje imajo prvo besedo v — leposlovji. Pristno leposlovje slika le popolnost in ta ne more nobenega pohujšati. Ako pa se naturalistični romani morajo skrivati, je znamenje, da je njih vsebina slaba, grda. A grdo se ne sme zavijati v leposlovno obliko, po kateri ravno, dobi grdo pravico javnosti, pravico, da sme biti brano od vseh, tudi od mladine.

¹⁾ Fasti delle lettere in Italia nel corrente secolo.

Vmazani naturalistični romani ne koristijo. Saj sam Kumičić je prisiljen celo o naturalističnih pisateljih samih priznati: „Svi njegovi — Zolini — imitatorji premaše cilj, u grdno zagreznu blato. Umjesto, da nam odkriju družtvene rane hladno i nepristrano, koprcaju se sami u kalu tih ranâ, se baš trse, da smute mlada a i stara srca.“¹⁾ Sad pristnega leposlovja je zadovoljstvo, mir, veselje, ker v njem gleda človek česar njegove koprneče srce na tej bedni zemlji najti ne more: soglasje uzorov z resničnostjo vresničene vzore. Naturalistični umazani mračni romani pa, ker slikajo le zlo, le nesrečo, le nemoralnost in bedo, iztrgatno iz toka svetovnega razvoja, ne da bi povedali nje pravih uzrokov, ne da bi jih sodili vsijaji božje previdnosti, pravičnosti, ljubezni in lepega rešivnega upa — porajajo posebno v občutljivi mladini le nezadovoljnost, pesimizem, obup, izrivajo iz nje vsako navdušenje, jo napolnujejo s cinizmom, sarkazmom do vsega lepega, čistega, nedolžnega, vzbude v nji živalske strasti, katere jo vlečejo za seboj v slasti, v zgodnjo starost, ji vdihujejo sovraštvo do bližnjega, do društva človeškega, ki je baje tako podlo, sovraštvo do Boga, ki je vstvaril tako bedne stvari. Skratka, ti romani vlevajo v človeška srca pekel in zažigajo v društvu človeškem bakljo nezadovoljnosti, bakljo — revolucije. In ti spisi naj nam veljajo za leposlovje, katerega evangelji je bratovska ljubezen in — mir nebeski!

Stritar je odločno stopil proti temu toku v leposlovji, posebno proti Zoli.²⁾ On je proti umazanemu naturalizmu in verizmu, kaker je Kumičić načeloma zanj. Slovenci morajo biti Stritarju za to hvaležni, tem bolj, ker se je ravno v tabor, ki ga je on sè svojim bolanim, obupnim idealizmom in svetoboljem otroval, jel vtepati „naturalistični“ duh, ki je pa pravzaprav le skrajna posledica pesimističnega idealizma Stritarjevega. Stritar obsojajoč naturalizem preganja svojega rodnega vnuka. Romanov podle tendence je bilo tudi pred Zolo. Pisateljev nečem imenovati. A bili so vže davno pred l. 1877. Stritar sam priznava to, in istega leta piše, da je roman lepa poseda, v kateri se lahko podaja med ali strup. Torej pač ni nespačetno, ako mladina ljubi pazijo, kake romane mladina bere. Tudi se ni nikaker čuditi, ako se nekateri nasproti vsakemu „romanu“ tako oprezni, nezaupni. Saj jih

¹⁾ Hrvatska Vila Godina II. st. 147.

²⁾ „Ljubljanski Zvon“ 1885.

je skušnja prepričala, da neizmerna večina romanov je slaba, da mladino ne oplemenjuje, ampak razdivjava. In vendar je Stritar v istem letniku, — 1877 — na isti strani svojega „Zvona“ pisal: „Roman! Kako so se nekdej v strahu križale pred tem imenom pobožne stare ženice ljubljanske! Gorje učenčku in tudi učencu, katerega je bila skrbna kmečka mati izročila in priporočila nepopačenega, nedolžnega z dušo in telesom taki ostropazni, neizprosní Radamantini, ako je njeno vedno čujoče oko zasledilo pri njem kak „vitežki roman“ Izgubljen, pogubljen je bil, ako se ni nemudoma pri izpovedi očistil smertnega greha. „Romane bere“, to je bila najhujša obsojba, ki je mogla zadeti ubozega dečka poslanega v mesto, da bi se učil „za gospoda“ Ali ne samo pobožne stare ženice . . . tudi pobožni možje v čestitih dolgih suknjah po šolah in izpovednicah so svarili mladino sè sveto gorečnostjo pred njim, in gorje, kedor jih ni poslušal!“¹⁾

Tako strupeno in zaničevalno je znal pisati le ponosni Stritar! Mogoče se tej plašni, iz ljubezni izvirajoči opreznosti „pobožnih ženic ljubijanskih“ in „mož v čestitih suknjah“ Stritar roga s pedagoškim stališčem! Z narodnega vemo, da ne. Čudno pa ni, da se je za gospodovanja Stritarjevega posvetna inteligenca tako odtujila duhovstvu, ki vbojo zarobljeno bajè niti ne ve, da „roman sam ob sebi ni še hudičeva iznajdba.“²⁾ Sicer pa trdimo, da stoterim slovenskim dijakom bi bilo tisočkrat „blagor“, ako bi bili one „pobožne ženice in pobožne možje v čestitih dolgih suknjah po šolah in izpovednicah“ poslušali, kakor jim je bilo in je res „gorje“, ker jih niso poslušali. Tudi mi nismo imeli zavezanih oči, ko smo dijakovali!

Dalje.



¹⁾ Zvon 1877 str. 30.

²⁾ L. c. 31.

Narodnost.

Vvod.

Kar vam tukaj za „vvod“ povem, ni tako scela zlagano, da bi mi ne smeli prav nič verjeti. Res sicer, da sem bil in sem še mnogoličen in celo mnogojezičen (pa ženskega jezika vendar nimam!) vrednik, ter da dobro vem, kako se za vredniškimi kulisami zgotavljajo „listki“ in „dopisi“, v katerih se občinstvu podaje čisto „realno“ blago pa vedite, da jaz nisem tak, vsaj cel ne tak

Bilo je tedaj — nedavno od tega. In bilo je o velikih počitnicah. Jaz sem pa pohajal po sveti — kdo bi mi zameril? In obtičal sem v nekem gorskem zakotji več dni, ker mi je tam močno vgajalo. Nekega dne pa — bilo je popoldne, potem ko sem dobro pokosil in tudi kaker se reče po domače, svojo „merico“ izpil — spet: kdo bi mi zameril? -- sem šel se hladit v bližnji gozd. Ker je bila pa „kapljica“ dobra, sem bil tudi jaz — ne hudobne, niti zlobne, ampak — „dobre“ volje.

Pa nisem ostal dolgo sam. Ko tako brezmiselno pohajam po gozdu, stopi pred me — ne vem odkod — mlad, neznan gospodič. Ko bi se bila na goriških ulicah stokrat srečala, bi se ne bila obročila. Pa drugače je bilo v daljnem gorskem zakotji. Ker selo, kjer sem tedaj bival, bilo je tako veliko in slavnoznano, da se ni mogel zmotiti, kdor je na prvi pogled sodil, da je mladi gospodič edina „inteligenca“ v tistem kraju. Saj veste, ko se dva omikanca (odpustite, da se tudi jaz prištevam omikancem) srečata kje daleč od mesta, kako hitro začitita mej seboj sorodnost omike ali vsaj olike! Sam tripični brat Frer Orban, ko bi bil ta kje sredi Abruzzov naletel na rajnkega jezuitskega generala P. Becksa, bi bil koj staknil na njegovi črni suknji, da bi ž njim spregovoril. Tudi ko bi se celo jaz z g. Stritarjem, dr. Tavčarjem ali dr. Romihom srečal tam zad za Triglavom, bi se tako prijazno pogledali in še morda sprijatlili, da bi bila v kratkem mir in sprava sklenjena — mej Schopenhauerjem in „R. Katolikom“.

Mladega gospoda tedaj — ime njegovo sem vže pozabil — kaker brž me je zagledal, je v oči zbodel moj — svetovnoznani cilinder. Pripomniti moram, da s cilindri imam posebno smolo. Akoravno si kupim vsako leto novega — doslej mi jih je pokrivalo glavo okol šestnajst — in dasiravno klobučarju strogo zažugam, naj mi vmeri enega po najnovejši modi, vendar ljudem ne morem nikdar vstreči. Enemu se zdi preširok, drugemu pre-

visok, tretjemu s prevelikimi kraji, pa preklampast itd. Sploh se se mi cilindri tako zamerili, da, ko bi šlo za podpise, naj se odpravijo. bi jaz podpisal. No, pa dovolj! Moj mladi znanec, tedaj — ne vem, kje je slišal ali bral o mojem čudnem cilindru — kar ves preplašen odskoči od mene:

„Oho, jaz Vas poznam — Vi ste Tone od Kala, Vi ste „Rimski Katolik“!“

„Jaz sem Slovenec, kaker Vi, mladi prijatelj, ena mati nas je rodila, mati Slovenija.“

„Da, Slovenec ste rojeni, a Vi izdajete Slovenijo. Vi kopljete Sloveniji grob.“

„Od kod veste to?“

„Vi zobljete iz velikonemških jasli — niste zastonj rejeni! Vi preklinjate čitavnice na dno pekla! Vi pozivljete policijo, da bi zatrla sokolstvo! Vi izdajete „Matico“, Vi razdirate „Narodni dom“, obsojate družbo sv. Mohora pa družbo sv. Cirila in Metoda! Vi ste v blato zvlekli Prešerna, Gregorčiča, Stritarja, Tavčarja in vse druge velezaslužne narodne velikane! Vam ni nič sveto, kar Slovenci častimo! Vam smrdi vse, kar je slovensko!“

„Počasi, prijatelj, to je vender nekaj prehudo!“

„Vi ste zasejali v domovini prepri, Vi ste narod razdvojili, Vi mu skopali jamo — — pa vedite: v to jamo Vas bo pahnil narod sam, in na Vašem grobu bral se bo kdaj sramotilni napis: Tu počiva izdajica — dr. Hodulja — slovenski Efižalt.“

In tako dalje.

Jaz sem menil najboljše molčati, dokler vsega ne izbruha, kar mu je težilo srce. In res, kmalu potem se je kmalu pomiril; da, celo sramoval se je in se izgovarjal, da je večkrat prenel . . .

„Sicer pa — pristavi h koncu — nikar ne mislite, da Vas morebiti osebno sovražim: jaz sem le odločen nasprotnik Vaših načel.“

„Odkod pa poznate moja načela?“

„Berem naše liste: Narod, Zvon, Brus, Slovanski Svet — vsi ti, menim, so Vam jih dovolj našeli.“

„Novo Sočo ste izpustili?! Kaj pa, da „Rimskega Katolika“ samega ne berete?“

„Izobčili smo ga slovesno iz kroga dunajskih akademikov. Jaz sicer sem ga želel poznati, ker vedno rad slišim obe plati zvona. Toda zavezali smo se pod kaznijo, ko bi ga kdo hranil ali čital — in besedo sem moral držati. No, ker pa imam pred seboj Vas, živega „Rimskega Katolika“, bi vender rad z Vami govoril o tem in onem, ker nikar mi ne more v glavo, kako morete tako strastno sovražiti vse, kar je narodno. Pred vsem: Vi učite, da narodnost je slaba, da izvira od hudčiča, da jubezen do naroda je malikovanje.“

„Vse to tedaj ste o meni zvedeli iz slovenskih listov?“

„Da, in še veliko hujšega. Redde rationem! Ne mislite pa, da govorite z enim tistih brezbožnikov, s katerimi Slovence plašite. Jaz sem in hočem biti katoličan. Jaz berem tudi sv. pismo. Farizeje črtim do živega. Sicer o bistvu pravega katoličanstva bolje, da z Vami molčim, ker vem, da gremo v tem dijame-tralno navskriž. Pač pa bi rad slišal, kako zagovarjate svoje heretične nazore o narodnosti.“

Kaj je narodnost?

J a z. No, kaj pa Vi mislite sploh o narodnosti?

O n. O moji narodnosti ni še nihče dvomil, očitna je pred vsem svetom. Narodnost je zame najblaži čut, ki more plameneti v srci človeškem. To je najviša, vseobsegajoča definicija narodnosti.

J a z. Meni ta definicija ne more vgajati. Čustvo je razno-tero; a Vi niste določili, katere vrste je čustvo, ki je imenujete narodnost.

O n. No, naravno, da je le čustvo ljubezni.

J a z. Pa Vaša definicija je še pomankljiva: ona ne določuje objekta, na kateri se nanaša ljubezen.

O n. Naravno, da ta objekt more biti le narod; od tod se se zove tudi narodnost.

J a z. Vaša ljubezen do naroda je tedaj golo čustvena?

O n. Da, narodnost je izključljivo zadeva srca.

J a z. Pa ne veste, da čut je nedoločen, nezavesten, teman? In da zatorej čutu se človek ne sme dati voditi v življenji: čut je slep voditelj. Kdor ga sledi, ne ve, kam gre.

O n. Toda čut narodnosti je naraven čut, tedaj čut resni-čen, dober, svet. Kaker ljubi otrok svojo mater, tako ljubimo se svetim čustvom narod.

J a z. Pa vendar niste več otrok tudi Vi? Otrok ljubi ma-ter se samim čutom, ker ljubi brez zavestno, nujno. A v možu se je zavest vže obudila, razum se razvil. Razum mora voditi moža. Razumnost je vrstna razlika mej nami in živaljo. Mi smo razumna žival. Da moremo človeški, da moremo prav čutiti, ljubiti, moramo prej razumeti, kaj ljubimo, ter vedeti, zakaj in kako nam je ljubiti. Vidite torej, da navzlic vsi narodnosti prav za prav še zdaj ne veste, ali narod ljubite ali ga morda celo — sovražite! Dokler ostanete pri samem čutu, Vam ne more biti jasno, kaj delate. Luč razumnostnega spoznanja mora čustvo ožarjati in določevati.

O n. Pa dovolite: otrok, akoravno ljubi mater samo s čus-tvom, recimo slepo, vendar se v ti ljubezni nikdar ne moti, ker sledi nagon srca, narave; tako tudi mi se nimamo bati, da bi se kdaj motili sledeč čustvo srca v ljubezni do naroda.

J a z. Menite res, da otrok se ne more motiti v ljubezni do matere? Dajte enoletnemu otroku v roke oster nož ter pustite ga, da se ž njim igrači v materinem naročju; videli boste, kako bo začel rezati in mesariti materi obličje, a se pri tem prav angeljsko smehljal. Ravno tako, kdor sledi samo srce v ljubezni do naroda, mu je vstani več škodovati nego koristiti. Da bi bili imeli Judje za časa rimljanske vlade manj srca do naroda, a več razuma, bi ne bilo prišlo do popolnega razdejanja, ker razum bi jih bil podučil, kako brezvpešno je proti Rimljanom se puntati. Razum tega moramo pomisliti, da narod ni sam zase, popolnoma ločen, ampak biva več ali manj v raznih razmerjih z drugimi narodi, v razmerjih, katera so večkrat stara, sveta, nerušljiva. Na taka razmerja se moramo, ljubeči svoj narod, ozirati; o tem pa nas podučil le razum. Kogar tedaj v ljubezni do naroda ne vodi razum, ampak kdor slepo sledi čut srca, bo rušil najsvetejše vezi s tujimi narodi ter z nogami teptal božje in človeško pravo. V ljubezni do naroda se moramo ozirati na razloge, kateri so v srecu nedostopni, katere more doseči le razum.

O n. No, vže vidim, da imam opraviti sè skolastičnim zavijačem in dlakocepilcem. Prosim, ne hodite predaleč in ne mislite, da le to velja, kar je zapisano pri Tomaži Akvinskem.

J a z. Pa jaz se ne sklicujem na sv. Tomaža. Jaz podpiram svoje trditve z razumovimi razlogi, a Vi, prosim, spodbijajte jih, ako se Vam zdi, z nasprotnimi — tudi razumovimi razlogi. Potem še le se znamo kdaj sporazumeti.

O n. Do tega ne pridemo nikdar.

J a z. Pa dovolite mi dalje. Ako tudi vzamemo Vašo definicijo narodnosti, dopolnjeno in popravljeno v smislu, kaker sem ravnokar razložil, vender še ne zadoščuje, ker ona nam nikaker ne pove, kaj je prav za prav narodnost sama na sebi. Kdor hoče prav učiti, mera ločiti . . .

O n. Aha, spet vže skolastični „distinguo“!

J a z. „Distinguo“ ni skolastičen, ampak star, kaker je stara človeška logika, ki se je na svet rodila s človeškim razumom. Ločiti treba vsekaker! Sè svojo tako zvano definicijo ste Vi le povedali, kaka je ali kako se dejstvuje narodnost v človeku, ki ljubi narod in ki mu pravimo, da je naroden. Vi gledate le na subjekt, na katerega vpliva to, kar je in se zove narodnost, in kar ga dela narodnega. Narodnost sama mora biti potem takem tudi nekaj zunaj subjekta, nekaj objektivnega ali kar ima vsaj objektivni razlog. Po tem se tedaj vpraša. In za to treba vse drugaše definicije.

O n. Pa vsaj ne hodite mi na dan z genus proximum in differentia specifica! Mene kar mraz pregorazi, ko to slišim. Sploh sem nasprotnik prenatučnim definicijam. No, ako pa vže hočete, da Vam na to stran določim narodnost, imenujem je kar

skratka nekako moč, katera združuje narode in kateri se nihče ne more vstavlјati.

J a z. Pa s tem živi krst ne bo razumel, kaj je narodnost. Tudi magnetizem ali elektriciteta je moč; moč je več ali manj vse, kar more v kateremkoli pomenu kaj včiniti. Ne vidite, da Vaša določitev ali definicija ne določuje, ker je presplošna?

O n. No, pa razume se samo ob sebi, da ne mislim trditi, kaker bi narodnost bila fizična moč ali sila! Jaz vzamem to besedo v duševnem pomenu. Ako Vam boljše vgaja, bom rekel, da ta moč je neka ideja. No, to je pa filozofično: narodnost je ideja!

J a z. To se mi zdi sicer nekaj, a ne zadosti. Ideja je pojem, in pojem, da ga razumemo, je treba določiti. In tako stoji spet pred nami določitev ideje, ki se zove narodnost: določitev narodnosti.

O n. Spet prosim: ne filozofujte preveč! Jaz -- da Vam rečem še enkrat -- nisem prijatelj skolastične sofistike. Vi mi kar možgane zmešate. Ako hočete, da Vas poslušam, držite se induktivne poti.

J a z. Prav tedaj! Pred vsem: si Vi morete misliti narodnost brez naroda?

O n. To se ne da nikaker: narodnost, kakeršnakoli je, se izvaja le iz naroda.

J a z. Da nam bo torej mogoče določiti narodnost, ogle dati si moramo, kaj je narod. Narod je skupina ljudi, ki so mej seboj v ozihi zvezi. So pa posebno tri vezi, katere sklepajo posameznike istega naroda: skupnost rodu ali izhajanje od enega debla, iz katerega izvajajo svoje telesno življenje, genij ali poseben način, po katerem se javlja njih duševno življenje, pa isti jezik, s katerim izražajo duševno življenje. To troje podeljuje vsakemu narodu tisto, po čemer se od drugih narodov razlikuje ter na sebi obstoja kot tak. Ako pa te tri znake povzamemo v skupen pojem, dobimo ono, kar zove narodnost. Narodnost je torej po abstrakciji nasnovana ideja, katera ima realno podlago v posameznikih, ki so istega roda, istega genija pa istega jezika. Vender se težko najde narod, katerega narodnost bi vse one tri znake strogo in čisto izražala. V enem narodu se marveč živejše izraža ta, v drugem oni znak. Kar se tiče prvega in drugega znaka, se gotovo najstrože izražata v Judih, mej tem ko je tretji znak, jezik, iz njih skoraj izginil in se le še hrani kot mrtev jezik v bogočastij.

Znamenito je pa pri Judih pred vsem, da se je v njih bolj kaker v nobenem drugem narodu neskaljeno ohranilo rodbinsko edinstvo, mej tem ko se navadno ravno to v narodih najprej izgubi, ter tem bolj gine, čim bolj se oddaljujejo od prvotnega debla in pridejo v dotiko z drugimi narodi. Judje so vsi, brez malo izjem, Abrahamovega rodu; kaj pa Italijani, kaj Nemci:

koliko slovanske krvi je v njih? in pa celo — Madjari? Zato-rej je dandanes za narodnost skoraj edino označiven jezik: ljud-je, govoreči isti materin jezik, se smatrajo istega naroda, ako-ravno so morebiti njih najbliži pradedi govorili čisto drug jezik in spadajo po njem povsem k drugemu deblu. Jezik določuje narodnost skoro izključljivo; celo narodni genij je začel vsled velikanske narodne komunikacije, ki ljudska svojstva zgloda in vse pojednači, giniti in se poobčevati posebno v omikanih stanovih; akoravno govorimo narodno, mislimo in čutimo, besede pa stavke skladamo po tuje.

O n. Se nekaj bi jaz tu rad opazil. Skušnja uči, da ravno ljudje, ki odpadejo od lastne narodnosti bodisi radovoljno, bodisi ker razmere tako nanesejo, ter se pridružijo tuji narodnosti, so navadno najstrastniši zagovorniki poslednje, a ljuti nasprotniki prve.

J a z. Da, prav taki so, ki dandanes sè strastnim preti-ranjem narodnostnega principa narode enega proti drugemu šču-vajo — in vender od narodnosti, za katero se potegujejo, nimajo nego lupino — jezik, njih duh in kri sta tuja. Toda — nadal-jujem — čudno je res, da ravno dandanes, ko je visoko vsplam-tela narodnostna ideja, v eminentno narodnostnem veku, imajo narodi manj narodnega v sebi, kaker nikdar; in bolj ko se po-našamo sè svojo narodnostjo, bolj se zajeda tuji živelj v naše telo. Posebno pa pri Slovencih ravno tisti, kateri se najbolj ču-tijo in ustijo za narodne, najbolj nemški mislijo in pišejo. Treba-le površno brati „Slovenski Narod“ in — „Slovanski Svet“. Po njih vplivanji se slovenski duh čedalje bolj vmika tujemu, zlasti racijonalističnemu nemškemu in razkolniškemu ru-skemu. Ako bomo v tem smislu nadaljevali, ne bo narod slo-venski umeli niti svoje zgodovine niti samega sebe, očetje ne bodo razumeli jezika, ki ga pišejo in govorijo sinovi. Od vse narodnosti slovenske nam kmalu ne ostane nego lupina brez je-dra! — Da, jaz ponavljam: navzlic vsi naši narodnosti ni še nikdar naša narodnost tako ginevala in hiralala kaker ravno dan-danes. — Zdaj Vam je tedaj jasno, kateri so elementi sestavija-joči narodnost.

O n. Po mojem mnenji vender preostro sodite naše novo-slovenske razmere: kako pač, da se čedalje bolj gubi slovenska narodnost, ko vender tako vrlo na vse strani ob mejah postav-ljamo jezove tujemu navalu, ko se vender po tolikih društvih oglašča mila slovenščina, katero tudi čedalje bolj vpeljujemo v vrade in šole?

J a z. Da molčim, kaker sem vže gore omenil, o sloven-skem značaji tiste slovenščine, kaker jo pišejo neke vrste listi, izmej kojih sem imenoval dva — meni gre bolj za duh, ali re-cimo, za genij slovenski: ta v nas vmira čedalje bolj.

O n. Ni res — ravno duh slovenski se oživlja, in ljubezen do naroda čedalje bolj plameni v slovenskih srcih.

J a z. In vendar vkljub vsej ljubezni genij slovenski — vmira! To pa izhaja od tod, da ljubimo slepo, brezrazumno.

O n. Jaz Vas ne morem razumeti. Povejte vsaj, kaj Vam prav za prav pomenja Vaš narodni duh ali genij?

J a z. Narodni duh ali genij je posebna lastnost ali svojstvo narodnosti, katero se izraža pred vsem v jeziku, se razteza pa tudi na duševno naziranje narodovo in ima v tem svoj pravi razlog.

O n. To Vam ima biti spet definicija! Ne zamerite: z njo ste malo ali nič povedali — vsaj meni je nejasna.

J a z. S tem Vam nisem hotel nikaker podati pristne definicije. Potrpíte, da Vam reč pojasnim. Pred vsem nekoliko o bistvu jezika. Jezik se bistveno sestavlja iz dveh delov: enega čutnega in drugega nadčutnega; prvi se zove glas ali zvok, drugi je misel ali čustvo, katero glas izraža. Kar se tiče prvega, se ta razlikuje po raznih jezikih, isto misel razni narodi izražajo z drugačnim zvokom. Vendar ako vzamemo vže sam zvok jezikov, najdemo, da je pri enem lepše doneč nego pri drugem; en jezik je trši, ter se sliši, kaker bi orehe grizel, drug je mehkejši, milejši, in se izlija iz ust, kaker bi se med cedil. Vže po samem zvoku so jeziki različne estetične veljave. So jeziki, katerih besede so večinoma enosložne; a so tudi jeziki, kateri imajo dolgosložne besede, da človeku zmanjka sapa predno jih izreče: niti eno niti drugo ne vgaja estetičnemu vkusu. V tem oziru tedaj ima vsak jezik nekaj sebi lastnega, in ta lastnost spada k narodnemu geniju, ali recimo duhu, ker javlja se vže tu leposlovno čustvo narodovo, katero je zmožnost duševna. Vže s tega stališča se razlikuje genij jezika grškega od latinskega ali rimskega, od obojih se še posebno razlikuje genij jezikov orientalskih. In kako različen je v tem oziru genij nemškega jezika od italijanskega!

Pa jezikovni genij se od zvoka posamnih besed razteza nadalje na jezikovno skladbo, po kateri še le narod prav za prav izraža svoje sodbe in nazore o raznih rečeh, o življenji in njega raznih razmerah. Tu najdemo narode, kaker so posebno orientalski, kateri stavke plastično sporejajo (koordiniren), kaker slikar na platnu razne predmete, enega poleg drugega. Tako zvanih odvisnih stavkov skoraj ne poznajo, da celo dotičnih podrejevalnih veznikov večinoma pogrešajo. Nasprotno pa se nahaja pri drugih jezikih n. pr. nemškem ali celo latinskem. Pri poslednjem tako prevladuje podrejevalnost (Subordination) v skladbi, da Latinec sploh stika stavke večinoma le relativno, da ne govorimo še le o znani konstrukciji infinitiva z akuzativom, kjer en sam „dixit“ ali „ait“ provzroči, da se omenjena konstrukcija, po

kateri se izraža najviša stopinja podrejenosti, vleče skoz eno ali več strani.

Tudi v tem se kaže genij ali duh naroda. Kjer je, kaker pri orijentalcih, jezikovna skladba plastična, nam je to v dokaz, da mej duševnimi zmožnostmi pri orijentalcih prevladuje domišljija; zato abstraktne resnice najrajši izražajo metaforično ali v prispodobah. Nasprotno razodeva govor, obstoječ iz dolgih perijod, katere obsegajo celo verigo mej seboj odvisnih stavkov, posebno jakost miselne moči in voljino krepost. Nemški jezik sam spričuje, da je narod, ki ga govori, narod resnih, doslednih misliteljev. Latinski jezik, katerega skladba se odlikuje po mogočnem zvoku pa po podrejevalni težnji, je jezik tistih Rimljanov, kateri so s krepostjo in vstrajnostjo vpokorili si vesoljni svet, ter so narodom narekali pravo in postave, kar isto izraža sama skladba latinskega jezika, koji govornika in pisatelja vklepa v javem strogo in dosledno določenih, neizprosni pravil, ki ne dajo govorečemu skoro nobene prostosti. Grški jezik stoji nekako vmes mej orijentalno plastiko pa mej rimsko abstraktnostjo, kar najbolje kaže njegova skladba. Tudi v tem se izraža genij grškega naroda, ki je pognal iz sebe kaker velike umetnike, tako i nedosegljive mislitelje in filozofe.

Kaker v vsakem človeku, tako več ali manj tudi v vsakem narodu prevaguje ena duševna zmožnost, ki se potem v življenji narodovem označivno javlja. Pri enem je domišljija; tak narod ima bolj umetniški genij, poseben estetičen vkus; iz njega se porajajo veliki pesniki in umetniki. Drug se odlikuje po razumnosti; to je narod misliteljev, nčenjakov in filozofov. Tretji narod se odlikuje po jakosti volje; iz njega izhajajo podjetni možje, hrabri vojaki, vladarji. So pa tudi narodi, v katerih zaostanejo duševne moči za telesnimi; taki se ne morejo vspeti do višega, odličnega mesta v kulturnem življenji človeštva, ampak ostanejo pri pastirstvu, ribarstvu, poljedelstvu itd.

Vse te razne svojosti ali lastnosti značijo duh ali genij narodov, dobijo pa nekak stereotipen izraz pred vsem v govoru ali jeziku.

Kdor hoče tedaj pisati v duhu ali geniji slovenskem, ni dovolj, da rabi le besede slovenske, ampak zajemati mora globlje iz duševnega naziranja, iz zgodovine, sploh iz vsega mišljenja in čutenja slovenskega naroda. Genij slovenski in slovanski sploh pa se razlikuje od nemškega abstrahovalnega ravno tako, kaker od čisto plastičnega orijentalnih narodov: on stoji nekako v sredi mej obojima, glede tega v marsičem podoben in soroden grškemu. Genij slovenskega jezika prenaša sicer tudi daljše perijode s podrejenimi stavki in je zato tudi pripraven za filozofična razmotrivanja, a vender z druge strani se še lepše glasi v priprostih, sporejenih stavkih, in je zato jezik vgoden za pripovedno slikanje in za poezijo . . .

Jaz menim, da se sploh na genij jezika premalo oziramo. Naši novi pisatelji vvajajo v slovenski jezik ruski, česki, hrvatski, najbolj pa nemški genij. Dovolj bi bilo večkrat cele predale naših listov od besede do besede na nemško preložiti, in nihče bi ne dvomil, da so to izvorni nemški, od Nemcev samih sestavljeni spisi.

O n. Vsa čast gre v tem oziru listu, katerega vsebina me sicer malo ali nič ne zanima, a jezik je po duhu tako slovenski, da takega ne dobivamo danes nikjer drugod. Tak jezik piše „Cvetje“.

J a z. Jaz Vam popolnoma pritrjujem. Najmanj slovenski in slovanski po duhu pa, ter najbolj nemški piše — čujte in strmite! — „Slovanski Svet“. Pred eno uro sem ga prebiral, i na vsaki strani sem naletel na klasične konstrukcije, katere nam sijajno pričajo, kako nam naši „odlični“ Slovani kvarijo in ponemčujejo lepo, milo slovenščino. Evo par stavkov! „To kaže, zakaj imajo razlogov, da verujejo, da zveza avstro-nemško-italijanska, sklenjena s pričakovanjem dejstev, ki se niso porodila, se ne ponovi več, in celo razrušila bi se pred določenim obrokom za njeno eventualno obnovitev, ko bi se oficijalno razglasila zveza francosko-ruska.“ Ali pa celo: „Vtemeljenje te trditve podaja vže §. petemu lista (bule) Gregorja XIII. „Inter gravissimas“ odgovarjajoča sestava koledarske komisije, v kateri so delovali poleg predsedujočega kardinala Sirlala in njemu kot sovetnika pridanege škofa Vincencija Lavreja, kaker tudi, najbrže zaradi svojega znanja astronomiške literature Arabcev in Kaldajcev poklicanega patrijarha Necmet-Alla-e dva Italijana, in po jeden Francoz, Spanec in Nmec in so celo svojim podpisom pri zgorej navedenem komisijem poročilu posebe priložili svojo narodnost.“

O n. Oh, prosim, nehajte!

J a z. Taka je slovenščina lista, kateri, kaker trdi na vsaki strani, hoče Slovence rešiti iz povodnji zapadne romanske in — nemške kulture ter vzgojiti jih za kulturo izhodno — slovansko!

O n. Ironija! To je barbarično!



O zlogu kot umetnosti.

Da preide misel iz jedne duše v drugo, mora vzeti nase čutno obliko: vtelesiti, izraziti se jo mora. To se more zgoditi na dva načina: ako jo naredimo vidljivo ali slišljivo. Prvo se zgodi po slikarstvu, kiparstvu in s pisavo; drugo z govorom, petjem, godbo. Tu bomo govorili o izražanju misli z besedami, govorom, oziroma s pisavo. Način pa, kako kdo svoje misli z govorom ali pisavo izraža, imenujemo zlog, stil njegov.

Glaven namen govora ali pisave je tedaj izražati misli in je z drugimi zamenjavati. Ta namen ima konečno tudi slikarstvo, kiparstvo, petje, godba. Vender od teh tirjamo, da naj bodo lepa, da naj se pokore zakonom lepote.

Smo li tudi izrazevaje svoje misli z govorom in s pisavo dolžni paziti na zakone lepote? Povzdignimo li lahko tudi zlog do — umetnosti? Kateri so pogoji, da bode zlog res lep, umeten?

Temeljni vzrok, zakaj nam kateri predmet vgaja, je vedno soglasje, katero zapazujemo mej idejo predmeta in čutno obliko. Zlog je lep, nam vgaja, ako vvidevamo, da se misli vjemajo z izrazi, s stavki t. j. z govorniško čutno formo¹⁾.

Kdor je izboren slikar, z nekolikimi potezami napravi podobo, ki v sebi mnogo idej krije. Ravno to gledalca bavi in sicer tem bolj, čim laže so tiste ideje dostopne. Kdor hoče za mojstra v zlogu veljati, mora z malimi besedami veliko povedati in sicer tako, da čitatelj ali poslušavec ga lahko brez truda razume. Kdor z desetimi besedami ravno toliko misli v čitatelji vzbudi, kaker drug z dvajsetimi, je popolnši stilist od tega. „Was er dir weise verschweigt, zeigt dir den Meister des Styls!“ pravi prav resnično Schiller. Pravi stilist posebno v leposlovji ne izreka **nujnih** sklepov in čustev; on pove le premise, dotika se le vrhov miselnega sveta, strun duševnih se le dotakne — in potem jih pusti same dalje brenčati in se razpletati v domišljiji čitateljevi. V tem je poseben mojster česki pisatelj Vaclav Třebizský.

Jednat pa in lahak bode zlog, ako je ob jednom tudi jasen in razločen, jedinstven. Jasnost zadeva posamezne predstave in izraze. Ti morajo biti živi, dotično predstavo koliker mogoče plastično izražajoči. Razločnost zadeva

¹⁾ Primerjaj tej razpravi Bayer: Lindner „Drobné články“ str. 177. „O krase slohu“.

s k l a d b o, zvezo posamnih izrazov v stavke. Razločen je zlog, ako njega posamezne dele lahko razpoznavamo. Nejasnost pojmov, izrazov vodi v nerazločnost, temnost skladbe (sintakse). Od vsakega umotvora tirjamo, da vlada jedinstvo mej posameznimi deli pa mej vsakim posameznim delom in celoto. V vsaki organski celoti vidimo, da se niže jedinke pokore višim; tako se tudi v korektnem zlogu posamni izraz pokori stavku, stavek perijodam, perijode posameznim odstavkom, odstavki poglavjem, poglavja celoti spisa.

Od suhe praktične znanstvene proze, katere namen je le podučevati, do poetičnega zloga je cela vrsta drugih zlogov, v katerih se praktičnemu smotru pridružuje i estetični živelj. Vše v navadnem časopisju tirjamo neko lepoto v zlogu. Vsak pisatelj, govornik, propovednik skuša na čitatelja ali poslušavca vplivati ne le z razumovimi dokazi, ampak tudi z estetičnimi sredstvi: s podobami, tropi itd. Forma estetična je neizmerno važna in osodna posebno kratkovidnim ljudem.

Odvetnik pred sodnijo, govornik v zbornici navadno doseže z estetičnimi govorniškimi sredstvi več kakor s treznim, logičnim dokazovanjem. Bombastičnih fraz, zunanje lepote zloga se posebno oni poslužujejo, kateri nimajo zadostnih notranjih razlogov za stvar, ki jo zagovarjajo, ali pa ker sploh nimajo — misli, jasnih misli, a bi radi toliko in toliko strani požrešnega svojega časopisa napolnili.

Končno se mora paziti tudi na blagoglasje v zlogu, ki sicer v prvi vrsti zadeva le govorjenje, a konečno tudi pisanje. Zanemarjati ne smemo modulacije, nekega ritma in blagoglasja v ožem zmislu: samoglasniki se morajo vrstiti dosti gosto se soglasniki. Ogibati se treba trdih besedi, ali vsaj nakopičevanja mnogih trdih neprijetno zvenečih besedi v jednom stavku.

Temperament in značaj raznih ljudi je razen, in vsak človek kaže posebnost svojega značaja tudi v svojem zlogu. Flegmatik in sanguinik, če se tudi oba izraževaje svoje misli držita glede zloga istih pravil, vendar obeh zlog ne bode enak. Posebnost njiju značaja odseva i iz njunega zloga v govoru ali spisu. Iz te dejanske resnice se je rodil pregovor; *Le style c'est l'homme!*

Zlog se javlja naj lepše, ako pisatelj ali govornik ima popolnoma v oblasti misli in jezik. Lepi zlog se deli v prijeten, ljubeznjiv in veličasten. Jedrnatost, kratkost pritisne zlogu znak veličastnosti. Kdor se hoče priučiti priprostemu, pa imponujočemu zlogu, vzemi si za vzor biblijo, narodne pripovedke in pesmi. Jeden izmed nas bi vstarjenje svitlobe pripovedal: koj, ko je vsemogočni Bog rekel, da bi bila svetloba, je nastala svetloba. A sv. pismo starega zakona začenja tako le:

„V začetku je Bog vstvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je

bila še pusta, prazna in temna . . . In Bog je rekel: „Bodi svetloba!“

Kaka veličastnost v teh besedah! Kako velikansk vtis vkljub toliki priprostosti in kratkosti. Kaka podoba se pred nami odpira v tem prvem izhodu svetlobe! . . . Kak pojav vsemogočnosti božje, kajti svetlobo, ta vir vsega spoznanja je vsemogočnost božja iz ničnosti poklicala z — dvemi besedami!

„Bodi svetloba! — In bila je svetloba.“

Da, soglasje misli z izrazom je vir krasote v zlogu. To soglasje nam vgaja v navadnem govoru in nas navdušuje v pesmi. Po govoru se misel poroči z izrazom. Da bode ta združitev lepa, bodi v izrazih, besedah toliko, koliker v mislih. Misel je duša, beseda, izraz je telo. Izraz brez misli je prazen glas, misel brez izraza je nevtelšen duh, dete nerojeno. Kdor jezik, govor, zlog svoj lika in spopolnjuje — mika, spopolnjuje svojega duha.

Vaziljev.



Slovenskim dijakom.

I.

Mladi prijatelji!

Mi se vže poznamo. Predlanskim sem Vam govoril o prostosti, katero Vi toliko ljubite; jaz pa sem Vam hotel takrat razložiti, katera je prava prostost. Marsikateri izmej Vas me je razumel in besede moje so mu bile kaker luč, za katero se je začel obračati.... Da me pa res niste pozabili, mi priča marsikatero pisemce, ki mi od časa do časa dojde iz Vaših krogov.

In moj Bog, zakaj pa bi imeli pred menoj bežati? Sem li res tako strašan, da bi se moral peklenšček sam pred menoj prekrizati?... Ne verjamite, ne... Jaz vsaj upam, da nimate tako kratke pameti, kaker naše ženske, katere so me predlanskim obsipale z grozilnimi pismi, češ, da sem trinog — ker jim prizujem jezike!!.... Kdor me pozna, dobro ve, da nisem zverina, ker znam se celo — smejati; in ne leto, ampak večega veselja na zemlji nimam, nego ko vidim, da se tudi mladi ljudje, kaker ste Vi, smejejo in od veselja poskakujejo.

Ker veste -- da se še bolj eden drugemu približamo — jaz živim mej mladiči Vaše starosti vže celih šestnajst let. Vsak dan gledam, kako izdelujejo svoje „preparacije“, svoje „domače naloge,“ kako si vtepajo v mehke glavice „verba anomala“, ka-

ko se pregibljejo pregibajoč *τίθημι* in *δίδωμι*; pa tudi Homerja dobim večkrat pred oči, in Cicerona in Demostena, pa tisto višo matematiko, katera — da se Vam izpovem prav odkritosrčno — meni nekdanj ni posebno vgajala. Tudi vem, kako skisa obličje mlademu dijaku tako zvana „dvojka“ ali „trojka“, a kako ga objasni — sicer mej vami precej redko — „izvrstno“ ali „odlično“. Jaz nosim v srci Vašo žalost in veselje.

Veste pa, da ljudje Vaše vrste mi vgajajo, in da vas celo zavidam?

Pa kako to? — boste vprašali. Vi imate na sebi nekaj, česar ne najdem na družih, ki so Vam po starosti sovrstniki. Ako vzamem koga izmej Vas, pa mu na stran postavim enega Vaših drugov, iz bližnje preteklosti, kateri zdaj teka po pašnikih za kravami in teleti — kolika razlika! Prvi — kako nežen in gosposki, drugi — užgan od solnca, trd, neotesan! Pa še nekaj višega je, s čemer me očarujete. Kolikokrat sem dijaka primerjal z drobnim, oblizanim meščančkom, kateremu navadno pravijo filister. Kako skrbno se je počesal, namazal si lasi z vsemi dišavami, zobe si iztrebil in sčistil, čedno se je zlikal; obleka se prilega gibčnemu životu, kakor da bi zrasla ž njim — in vendar dijak ima nekaj, česar za ves svet ne najdem na filistru: neki idealen vznos, ki se javlja v vsej zunanosti, posebno pa v čelu in očesu; zdi se, kakor da bi ga Gracija poljubila in vanj nekaj božanstvenega vdihnila. Da, prvi je — olikan, a dijak je omikan.

Vi niste zemljaki, niti rokodelci, vaše orodje ni lopata, niti šivanka ali šilo — Vi delate z duhom, ker pečate se z znanstvom in lepimi umetnijami, Vi gledate v obličje božanstvenim vedam, Vi občujete z Muzami. Da, Vi ste izvoljeni ljubljenci neba, izvoljeni pred vsemi drugimi zemljani. Zatorej Vas vse zavida, in vse tekmuje za Vas . . .

Ostanimo prijatelji . . . Nekateri izmej Vas so se vže z nekako (préveliko) boječnostjo obrnili do mene, da bi jim dal navodilo, po katerem bi se mogli vsposabljati za plodovito delovanje v javnem življenju. To me je močno razveselilo. Naj bi mi ne zamerili, da nisem vtegnil vsakemu posebe odgovoriti. Zato pa hočem na tem mestu i ž njimi i z Vami vsemi, mladi prijatelji, se prijazno razgovarjati ter zbog mnogoletne skušnje, ki si sem jo pridobil pri vzgoji dijakov, Vas napeljavati, kako bi Vam bilo mogoče oni čas, ki Vam preostaja od Vaših šolskih dolžnosti, porabiti, da donese i Vam i domovini, katera stavi v Vas vse svoje upanje, obilnih obresti.

Želim pa, in dobro bi bilo, da bi se čedalje bolj spoznavali; ker le tako bo tudi meni mogoče svoje nauke in svete tako vravnati, da se priležejo vaši razumljivosti. V to Vam podajem na zadnji strani nekaj vprašanj ali — da govorimo bolj po di-

jaški — nekaj domačih nalog, katere, kaker sodim, bi znal eden ali drugi izmej vas lahko izdelati.

Pa še nekaj. Vem, da bo marsikateri iz Vas z glavo majal, češ, kdo se bo lotil izdelovati naloge za tako sitnega kritika, kaker je vrednik „Rimskega Katolika“! A jaz Vam na to odgovarjam, da Vas bom sodil po Vaši starosti in omiki. Da mi le spišete nekaj kar ima glavo in noge — tri, štiri strani — in vstregli mi boste.

In da Vas še bolj spodbudim za te vaje, priporočam Vam, berite, kar sem zadej pred danimi Vam nalogami pripomnil. Naj to podpre Vašo, kaker sem prepričan, za vse dobro pripravno, a morda še šibko voljo. Da se vidimo v prihodnje! Vaš

Dr. Mahnič.



LISTEK.

Silvestrova noč v „Narodni tiskarni“.

Silvestrova noč je. Piše se konec 1891. Iz trnovskega zvonika se zasliši urin vdarec: bije enajsta. In od vseh strani ljubljanskega mesta se kaker v koncertu oglašajo pod urinim kladvom zvonovi, z debelšim ali tanjšim zvokom, kaker jim ga je vmeril zvonar Samassa. K sklepu zabučí še veliki zvon pri sv. Miklavžu, nekako oblastno opominjajoč svoje podložnike, da bi bilo čas molčati . . . Pa komaj se je v zrak razgubil poslednji vdarec, začne na nebu šumeti, kaker bi se bližala nevilhta — copernice, pesoglavci, škratci, kobalti in móre zapuščajo zračno domovje in hitijo na zemljo.

Njih glavno zbirališče je pa nocoj v „Narodni tiskarni“. Koj po enajstem vdarcu se prikaže skoz zaprta vrata duh Azrael in kot bi trenil užgo se vse svetilnice v tiskarni. Od druge strani, skoz okno, se prikobaca spiritus Hasmodaeus; v sredi pod stropom pa obvisi v podobi petelina spiritus Malkut. Nekaj pozneje se izvije iz plinove cevi še spiritus Materialis in v kozlovi podobi obsedi v kotu nad omaro. Ako še ne veste, povem Vam, da so ti spiriti angelji, katerim so v varstvo izročeni stroji in njih železna pamet . . . Copernice, pesoglavci itd. pa so ostali pred vrati in in okni, ker noter ni smel nihče, kaker imenovani štirje duhovi. Ko je bil pa prostor napolnjen od štirih spiritov,

začne se po omarah, po mizah in predalih vse gibati. Pa tudi stroji se zgibljejo in jamejo prav po človeško dihati, govoriti, kašljati itd. Prične se mej njimi nad vse zanimiv razgovor.

I. stroj: Hopsasa! hopsasa! to je življenje: jesti in piti in nič ne delati! Se obleko in čevlje mi snažijo. In polivajo me in mažejo z oljem, in brišejo in likajo me, da sem svetel ko zrcalo. Na zemlji ni mi ga para! Hopsasa! hopsasa! to je življenje!

II. stroj. Kaj pa imaš, tepec, da tako noriš! Vsaj nočoj daj mir! Mislil sem trdno zaspiti in še le pojuternjem se prebuditi. Kaker veš, je jutre praznik, in do pojuterjem ni dela. Saj pa tudi človek potrebuje počitka: star sem, nadušen, večkrat me obhaja slabost. In pa še le po takem dnevu, kaker smo ga imeli danes! Presneta sobota pa predvečer! Gonijo me cel teden neprenehoma, in v soboto — ta zlodej — pridejo še s „prilogo“! To ti je gonja, da mi vse po telesu škripa! Želim si smrti.

III. stroj. Pri tebi tiskajo same novosti. Vsak dan štiri velike strani, in danes celo šest strani! Kaj si pa danes novega zvedel?

II. stroj. Novega? — hudiča! Kdo se več spominja, kaj so drsali po mojem hrbtu? Spomin me strašno zapušča. Nalagajo mi dopisov z Notranjskega, s Koroškega, od tu in od tam; za prvo stran zmerijo navadno par vatlov blaga, katero, kaker bi jaz sodil, si naročajo z Nemškega; tudi z nekim krivim prerokom tam nekje v Gorici mi ne dajo miru. Od zad me obkladajo s ponudbami za ženitev, s specerijskim blagom, z mazilom za lasi, z buteljkami in kar je enakega. Res, še na „listek“ ne smem zabiti. To ti je čudna kaša, ki se tukaj kuha! Vse obrezke, kosti in pomije zmečejo vkup, malo pomešajo pa pogrejejo, nekaj špehove zabele prilijejo z ocvirki po vrhu — in to „špižo“ mi vržejo v želodec! Kaj čuda, da se mi je popoluoma pokvaril! Radikalnih „purgantov“ bi bilo treba, ako ne — odreči jim moram službo.

III. stroj. Pa kaj sem slišal ondan-le: res, da vam je poslal pred mesecem dni sv. Avgustin traktat o sv. Trojici, da bi ž njim pobil nekega heretika, če se ne motim — ravno tistega preroka goriškega?

II. stroj. Beži, čuk, tako malo poznaš zgodovino! Ne veš, da smo vže v 19. stoletji, a sv. Avgustin — kdaj je vže vmrl?

III. stroj. No, toliko pa vže vem — ni treba, da hodim k tebi v šolo, starec! Se vidi, da si zaostal petdeset let za našo dobo. Meniš li, da je nemogoče, da bi se vrnil sv. Avgustin na svet? No, poslušaj, da te pošučim. Tudi jaz sem namazal nekaj strani in pri ti priložnosti dosti bral. Kaker veš, iz mene izhaja „Ljubljanski Zvon“ — in to je tudi nekaj, perbacco! Nadalje se je iz mene rodil oni imenitni roman, ki ga je spisal neki dohtar — če se še dobro spominjam, krstili smo dete za

„Pobratime“ — in tukaj se govori o spiritih, kar bi po naše rekli — o duhovih. Bi ti višel, starec, kako se tu duhovi prikazujejo in vganjajo vse zlomke! Pa kaj misliš, da so ti duhovi? To so duše rajnikih. Ni tedaj mogoče, da bi tudi Avgustinova duša spet prišla na ta svet? Da, meni se zdi, da to je v našem slučaji celo več ko verjetno. Mi smo se nekdam tudi zgodovine precej učili — spet: ne misli nikar, da sem tako butast ko ti, starec — in tedaj smo slišali, da je Avgustin razglabljal skrivnost sv. Trojice in napisal o tem tudi imenitno delo. Ako je tedaj ta skrivnost spet v nevarnosti, ker se, kakor pravijo, z Goriškega vzdiga nov heretik, kaj bi se čudili potem, ako bi se Avgustinov duh za en hip potrudil spet na zemljo, da reši našo sveto vero? Viš, tako je, ljubi moj stari.

II. stroj. No, kar se mene tiče, ostanem pri stari veri, duhov ne potrebujem. A jaz ne morem pritrditi, da bi bil sv. Avgustin spisal omenjeni traktat; ker, kakor sem pozneje zvedel, je bilo malo Avgustinove soli v njem, naredil je našim le nečast. Sploh sem jih vže večkrat opominjal, naj se ne spuščajo v take vrtoglave razprave, taka roba ni za našo glavo. Trdno sem sklenil, da kaj takega nikdar več ne sprejemem. Ta je vender lepa! Hudiča — kaj se bomo povračali v srednji vek? Kaj jim pade v glavo — dogmatiko razpravljati?! Ubi pamet? Ubi gentium sumus?!

III. stroj. Zlodeja — kak jezik slišim danes od tebe, stari? Povej mi, kaj je to?

II. stroj. Ej, tako in enako se večkrat kramlja pri nas; in od časa do časa pritisnejo tudi na moja rebra katero teh učenih besed. Sicer pa bi ne mogel povedati, so li te besede judovske ali arabske ali kitajske; pa najbrže tega niti oni sami ne bodo vedeli.

III. stroj. No, nemške gotovo niso, laške tudi ne; francoske, koliker razumem, še manj . . .

II. stroj. Kaj — tudi francosko razumeš? Pravijo, da to je gospojški jezik. Jaz bi ga prav rad slišal — daj no, povej mi kaj po francoski!

III. stroj. V zadregi nisem, francoščine se pri nas mnogo tiska. Moji leposlovci imajo celo francosko geslo . . .

II. stroj. Francosko geslo? . . . niso li Slovenci? Radoveden sem.

III. stroj. Tako je! Njih geslo se glasi: noblesse obligé!).

II. stroj. Čuj, čuj! A to je vender nobel!

III. stroj. Pa pri nas celo pišejo francoske romane!

II. stroj. Francoske romane?! Kaj človek zve na stare dni v lastni hiši!

III. stroj. En tak roman nosi naslov: „Postillon d'amour“.

II. stroj. E, sapa postiljonska?! Amour, amour . . . to mi je tako znana beseda, da bi skoraj . . . Ali ni to, kar se pravi po naše ljubezen? Se tudi pri vas piše kaj o ljubbezni?

III. stroj. No, kaj vprašaš, starec! Naši sploh o drugem ne pišejo nego o ljubezni.

II. stroj. Pa čakaj . . . ravno mi pride nekaj na misel . . . o ljubezni? Če se ne motim, bilo je lani, ko so tudi meni nekaj takega dali v tisk . . . Da, da, zdaj vem: pripovedoval je nekdo o spolni ljubezni goriškega preroka. Sploh ne vem, kaj imajo naši toliko s tem človekom. Nekateri celo trdijo, kaker bi to ne bil človek, ampak zverina . . .

III. stroj. Ej, ne pravi, ne, skusili smo jo z njim tudi mi; pa vže eno leto in čez popolnoma molčimo. Ta hudič je hotel na vsak način, da bi mu natisnili v „Zvonu“ razpravo „o lepem“, da bi se potem z nami norca delal. Naši pa niso hoteli svetinj vreči pred-nj, da bi jih po blatu valjal. A ker ni jenjal rogoviliti, menili smo najbolje ne več ga dražiti, da bi se potolažil.

II. stroj. Pa, káko delo je to? Brez dvoma — učeno?

III. stroj. Razprava epohalna, non plus ultra! Večno nerešljivi problem o lepoti, s katerim so si brezvspešno belili glavo največi mislitelji vseh časov, je tu konečno, evidentno rešen. Najviše, kar so Nemci iztuhtali v filozofiji, se ne da s tem delom niti od daleč primerjati. Le to povem ti, starec: tisti čas so naši tu noter brali nekaj strani; tudi jaz sem nategnil ušesa in bil tako srečen, da sem vlovil par stavkov; rečem ti, da so se mi pri tem odpirala nebesa, in gledal sem, česar oko človeško ni še videlo, niti uho slišalo! Bil sem v ekstazi.

II. stroj. Otrok, ti vzbujáš mojo radovednost. Povej mi no vsaj nekaj, kar si slišal.

III. stroj. Pa rekel sem vže, da sem poslušal v ekstazi. Kar se tu spoznava, ne more človek pojmiti in zmanjkajo mu izrazi, da bi mogel pristno povedati.

II. stroj. Kje pa je zdaj razprava? Morebiti bi se jo znalo še dobiti, da bi še kaj divnega slišal, preden vmrjem? Kaj pa, ko bi tudi jaz zdaj na Silvestrovo zamaknil se?

III. stroj. Da, razprava je tukaj, v tem prostoru; a vedi, da ključce do nje ima spiritus Azrael sam. Prosiva ga, morebiti nama odpre zaklad.

II. in III. stroj. Spiritus Azrael, moliva ponižno: odpri nama razodenje večne lepote, kaker je svet ni še gledal!

In ta hip se kaker senca spiritus Azrael pomakne proti kotu na levo; skrivnostni ključci, katerih pa nihče ni videl, zarožljajo, ključavnice škripajo, in slednjič pride na dan v pergament zavit, sedmero zapečaten debel rokopis.

Spiritus Azrael pa razpečati in odpre knjigo modrosti in začne brati z glasom, kaker se ne sliši mej ljudmi:

„Lepo je, kar se ne da misliti niti določiti, ampak le z nosom vohati in skoz naočnike gledati. Prava lepota je vedno dobro pognojena in s pomijami namočena. Najviša lepota se na tem svetu javlja v kaplanih, župnikih in redovnikih, katerim so črne suknje obkidali z blatom. Tež lepoti se pravi zdravi realizem. Pa lepota obsega tudi idealizen; in tega najviši pojav obstoji v poželenji ženske, katera hrbet obrne, kar nesrečneža žene v obup in samomor . . .“

Zdaj pa poslušajte nekoliko o poeziji. Čujte: poezija je nerazločnost subjektivnega in objektivnega tečaja (pôla). Subjekt in objekt sta v pesniku tako spojena, da ne ve ločiti mej seboj samim pa mej predmetom, ki ga opeva: on zgubi zavednost in — obnori. Pesnik mora biti — norec, ako ne, ni pesnik po milosti Božji . . .“

In spiritus Azrael neha brati pa pokliče svoja železna poslušalca iz ekstare, v katero sta se bila zamaknila.

Rečeta pa II. in III. stroj: Hvala tebi, spiritus Azrael, za nebeško veselje, katero sva vživala!

In spiritus Azrael se spet premakne na svoje prejšnje mesto, oni pa nadaljujejo svoj razgovor, ker ura je silila:

II. stroj. No, no, zdaj le hitro pomenimo se še kaj. Nekaj me vže dolgo časa mika, da bi zvedel. Ondan — imel sem pol ure prostega časa — oziral sem se po tiskarni. Ravno tebe so obkladali. Radoveden sem bil, kako robo dobivaš. Kar natakem naočnike — tudi vid se mi vže krha od lani — in glej kako se zavzamem, ko zagledam na tvojem čelu številko: 4000. Več nisem mogel razločiti. Pa to mi je bilo več ko dovolj, da sem začel tuhtati in vgibati, kaj to pomeni. In prišel sem na čudno, rekel bi originalno misel. Čuj! Nekdaj smo se tudi mi učili zgodovine, in celo o filozofiji se nam je od časa do časa katera rekla. Slišali smo, da je živel v starem veku filozof Pitagoras; on da je cel svet si razlagal iz števil. Bog ve tedaj, mislil sem, ali niso tudi naši ljudje postali — Pitagorejci? Posebno me potrjuje v tej misli številka 4000, ker ravno četrtnika je, če se še dobro spominjam, pri Pitagorejcih eno temeljnih števil njih filozofije. Povej mi tedaj resnico: kaj ne, da v spisu „4000“ razlagajo Pitagorovo filozofijo?

III. stroj. No, starec, se pač vidi, da se vračaš na otroško pamet! Ti res še zdaj misliš, da imaš tu noter same filozofe. Motiš se močno. Meni tiče v tem pač prva brseda, ker cvet naše inteligence se poklada v moje naročje. Jaz dajem glas „zvonu“ slovenskega razumništva . . . A o filozofiji, bodisi Platonovi, Aristotelovi, Pitagorovi ali Kantovi, do sedaj — žalibog — pri nas ni duha ni sluha. Kar se pa tiče omenjenega spisa, je vse tako zamotano, da doslej nisem še mogel njegove vsebine pre-

motriti. Vse je skrivnostno in vganljivo, da človeka kar omotica prehaja, ko se noter zamisli. Pa kaker se zdi, govorijo o nekih svetih časih, ki imajo še le priti; ker, kaker veš, naši ljudje imajo tudi dar prerokovanja; naši sveti duhovi Hasmodeus, Azrael in Malkut jim razodevajo, kar se bode zgodilo. Sploh pa se najde na vsaki strani prav veliko pobožnega za brunne duše; in, kaker bi jaz sodil, se mislijo naši ljudje resnično spreobrniti.

II. stroj. No, čemu pa imamo toliko misijonarjev v Ljubljani: jezuite, lazariste, frančiškane itd.! Jaz zapazujem vže davno ta prevrat. Jaz sam bi želel kaj takega, ker na stare dni človek res potrebuje pokore; marsikaj smo v mladih letih narobe naredili, kaj preveč govorili itd. Jaz sem jih večkrat opominjal. In res, posebno proti božiču, ko se bliža novo leto, so vsi polni dobre volje in trdnih sklepov. Kaj, ali niso — če se ne motim, predlanskim o božiči — tako dogmatične in krščansko pisali o včlovečenji Sinu Božjega pa o neskončni ljubezni Boga Očeta, da so mislili dotičnega pisatelja poklicati za postnega pridigarja tje nekam na Laško. Pa manjka jim vstrajnosti! Pride ta hudičev pust — in dobri sklepi splavajo vsi po vodi. Cel pust jaz drugega ne prinašam kot vabila na ples in maškerade, pa popise maškerad in plesov. Za pustom pride sicer post, pa tedaj človeka tako glava boli, da na molitev še misliti ni. Sicer pa tudi v postu in celo o petkih naši radi jedo klobase in snujejo bankete.

III. stroj. Čuj pa, starec, nekaj sem te mislil še vprašati. Je res, da so vaši na zadnjo porcijunkolo šli k frančiškonom po odpustkov?

II. stroj. Žalibog, da ni res. To je bila sicer moja goreča želja, in tudi upal sem, da ta pot ne bodo zanemarili milosti Božje. Vse smo bili lepo pripravili. Neki naših novospobrnjenec v Gorici, tretjerednik, poslal je bil za „listek“ z apostolskim ognjem pisano življenje sv. Frančiška, kjer je proslavljal svetnikovo vero in ljubezen, pa njegovo ponižnost, čistost in ne-sebičnost. Spis so nekateri kar požirali. Tedaj je bil čas . . . O, kako sem takrat opominjal: Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra Pa vse je šlo spet po vodi Respectus humanus, respectus humanus!

III. stroj. Pa zlodja! spet te slišim govoriti v tujem jeziku! Nekako tako molijo tisti stari patri pri Frančiškanih. Slišal sem takrat, ko so me s postaje mimo frančiškanske cerkve sèm prepeljavali. Si se tudi ti pomenišil? Da li nimaš v trebuhu skritega kakega brevijarja!? Še kapuco ti nataknejo na plešasto glavo, potem te pošljemo k jezuitom. Črn si tudi, kaker jezuitski talar! . . . No pa, čemu se bom jezil? Sè starimi treba potrpeti. Še nekaj ti povem o tisti prihodnji dobi. Kaker prerokujejo naši, bodo tedaj vladali škofje na nebu in na zemlji.

II. stroj. O, hudiča, pa ne tudi naš Missija!? Prosim,

molči mi o škofih! Vže o samem imenu mi prihaja krč v čreva! Bojim se, da me napade bolezen sv. Valentina. Sploh vže nekaj mesecev sèm mi želodec nič prav pravilno ne posluje. Poslali so ondan po zdravnika, prišel je z raznimi mazili in olji, pa od tedaj je še slabše; na zadnje se mi zna izcimiti še kak „mizerere“ . . . Piše se nam slaba . . .

III. stroj. No, stavec, ne obupajmo še, ne . . .

II. stroj. Jaz sem pesimist. Gorje celega sveta me tlačí . . .

III. stroj. Korajža, stavec, ne slišiš, kako rajajo naši mladi ?

I. stroj. Hopsa, hopsa, kolobita! To je pač lustig-življenje! Jestí in piti — in delati nič. Vže tri mesece me tu pustijo pri miru. Koliko dela, koliko sitnosti sem imel nekđaj! Iz vse Slovenije so sèm pošiljali skrhamo orodje, nože in peresnike, bodala, pušice, tesala, obličje: brusiti sem moral noč in dan. Spiritus Hasmodeus je vedno stal nad mano in njegov angelj vrtel me je neprenehoma, da so iskre odletavale od mojega kamnitega telesa! In kake može sem pritiskal na gladki papir! Bismarck, Crispi, Taaffe, ruski car itd. to so bili navadna materija! Sicer smo pa najrajši drgali ob suknujo gospodov nunccev. To ti je bilo veselje! Jezili so se in rotili — a tem bolj je spiritus Hasmodeus špičil pušice in jim jih v tilnik zabadal. Pa naenkrat — tri mesece je vže od tega — se je brušenje vstavilo, in jaz stojim tu in premišlujem kratko dobo svojega plovitega, ker dobro gnojenege delovanja. Bog vedi, zakaj so me tako zgodaj deli v pokoj! Najbrže je katera nova iznajdba naredila nepotrebne nože, pušice in škarje; ali pa se je vse trdo tako zmehčalo, da ni treba nič več rezati in sekati. Pa še nekaj je mogoče. Konkurencija je dandanes velika; vse se napravlja za dober kup. Mi smo bili res malo predragi. Kdor je hotel le štirindvajsetkrat na leto poduhati naš gnoj, plačati je moral cele štiri forinte! Kaker se mi zdi, je tam na Goriškem neki Stefan Hodulja napravil lastno tovarno za britve in nože, s katerimi prirezava ženskam jezike. Mi smo od prvega začetka zapazili nevarnost, ki nam je pretíla z Goríškega; in marsikatera pušica je zletela na Hoduljo. Pa tistega hudiča ne more vgnati nobena sila. Sicer zame bolje, da je tako: naj le vse pušice in meče in nože prekujejo v lemeže in grablje, nikomur ne prihajaj več v misel brus zavrteti! Tako bomo doživeli še Mesijevo dobo, brez vojske in klanja. Hopsa, hopsa, kolobita! To je lustig-življenje!

II. stroj. O otrok, ti si še mlad! Jaz pa menim, da ni posebnega vzroka, da bi skakali in vriskali. Naše razmere so žalostne. Odkar sem v Ljubljani, ni se nam obetaló tako slabo, kaker ravno zdaj.

I. stroj. Papa, kaj nisi bil vedno v Ljubljani? Odkod si pa prišel?

II. stroj. Otroci moji, jaz sem sicer dozdej molčal o svoji pravi domovini, ker menil sem, da vi ste lahko srečni, tudi če tega ne veste. No pa, preden vmrjem, razodenem vam še to. Veste, otroci moji, meni je zibelka tekla daleč tam na Štajerskem, v Mariboru. V prvi mladosti šlo mi je dobro. Moj oče je sicer mlad vmrl — pa mene, njegovega ljubljenca, so ljudje tem raji imeli. Sè vsega Slovenskega so pošiljali k meni kaker k orakeljnu v Delfih. In ker sem tako možko mazal papir, rekli so: Kaj, ko bi se mariborski Salomon-Azrael preselil v središče Slovenije, v belo Ljubljano? In glej, nekega dne znajdem se v železničnem vagonu in hajdi! vdarili smo jo proti jugu. Da bi bil na potu poginil! . . . Tu, v Ljubljani, so mi dali to stanovanje. Ni šlo slabo. Bil sem sicer nekaj časa sam; pa kmalu me je Bog začel blagoslavlјati z družino. Rodilo se mi jih je lepo številce. Bog je previdel vse. Kruha nam ni manjkalo, dela tudi ne. Premoženje je naraščalo ko kvas. Kaker je kazalo, je bilo naše kraljestvo vže vtrjeno čez celo Slovenijo na vse veke. Kar vrag prinese novega škofa. Vse eksorcizme je prinesel sè sabo. Od tistega časa nam gre vse narobe. Vstajati so začeli po vseh krajih kaplani, z lec nas preklinjajo, o volitvah kličejo na pomoč proti nam vse svetnike. Kaplanokracija se bujno razcvita. Mi smo prosili, smo rotili — vse nič! Jezuitizem razprostira svoja črna krila čez vso Slovenijo. Otroci moji, ko to premišljujem, mi hoče počiti srce. Nocoj stopimo v novo leto. Žalosten zrem v prihodnost. Otroci moji, mi oblјubite, da mi boste zvesto služili in podpirali svojega očeta na stare dni?

III. stroj. Hudič ti služi za tako pičlo plačo! Meni si izročil tako težavno delo — zvoniti, in sicer vbrano zvoniti, da se sliši po vsem Slovenskem?! Glej, kako so vže žuljave roke od vrvi; ves sem vže pretegnjen! Praviš sicer: najmi si pomagacev! Da bi hoteli zvoniti brezplačno! Pa kje so tisti časi? Misliš, starec, da živimo vedno še v dobi idealizma? O, zdaj hočejo biti realisti, in realitom treba plačati za vsako vrsto. Pa človek sam nima dovolj kruha. Vže dve leti se nisem do dobra najedel. To se ne pravi več živeti, kaker jaz živim, to je vmiranje.

II. stroj. O povišanji plače nikar ne govori! Kje se bo vzelo? Edino, ko bi morda tega tu dali kam služiti. Kaj bo tu polegaval in zijala prodajal? Brusiti nimamo več kaj; burke vganjati in se smeјati — se nam ne zljubi. Zatorej najboljše: Ti, otrok, pojdeš služiti ali pa te prodamo.

I. stroj. Hm, hm, oče, kdo bo pa kidal slovenske hleve?

II. stroj. Za to delo smo vže naprosili neko prijateljico v Gorici — ti greš služiti, naj te porabijo, za kar hočejo — in basta!

IV. stroj. Ata!

II. stroj. Kaj pa želiš, ljubi moj Benjaminček? Pojdi

sèm, pojdi, da te pobožkam. Ti si moja edina tolažba. Pol leta še le si star, a pokazal si, kako ljubiš svojega očeta. Drugi so vsi tepci! Da, ljubi moj, le hodi pridno po sejmi, obiskuj hiše slovenskih kmetov, stopi kdaj v cerkev poslušat, kaj gospodje nunci pridigajo; povsod oznanuj moje nauke in nikdar ne pozabi svojega očeta, ki te je rodil v tako britkih časih.

IV. stroj. Ata, naj te ne skrbi, jaz ti bom vedno zvest. Jaz te ne vprašam po plači. Od vrat do vrat bom hodil, da dobim kos suhega kruha ali žličico kaše za želodček. Viš, moji bratje so se v tistih časih, ko vam je tako dobro šlo, razvadili, dajal si jim predobro špižo — in zdaj jih bode ovsenjak.

Pri ti priči se spusti spiritus Materialis nad IV. stroj in ga obda z nebeškim žarom; potem pa se začuje spiritov glas: „Ta je naš izvoljeni sinček. Duh je materija — tako stoji zapisano v bukvah Sefhirota iz l. 4000 pred rojstvom duha Azraela. In ker je duh materija, je brezumno ljudi prepričevati z umskimi razlogi in s filozofijo. Logika je izrodek bolne domišljije. Moč idej je fikcija, ideje so nič! Edina moč, ki pretvarja svet in zgodovino, je physis. Ti, redoljubček, povej kmetu, da njegova pest je močnejša, kakor logika in vse zapovedi, Božje in cerkvene!“

In vsi drugi duhovi, in vsi stroji in omara pa mize in stoli so pazljivo poslušali besede, ki jih je govoril spiritus Materialis. In vsi so odgovorili: Tako je — spiritus Materialis je rekel — Amen!

Pri ti priči se spoteče ura na zidu in bije dvanajst — in ko bi trenil bilo je v tiskarni vse tako kaker prej. Copernica Môra obide vse stroje in dotaknivši se vsakega s čudesno šibo vzame jim zavest, govor in dihanje. —

Zdaj pa začnejo duhovi svoje delo. Aranzirali so za to noč „soboto“. Azrael, Hasmodeus, Malkut in spiritus Materialis poskočijo se svojih sedežev v sredo. Spod stropa in iz tal, kjerkoli je bila kaka luknjica, prikažejo se novi spiriti; drugi se pri-gnetejo skoz ključavnico v vratih. V kratkem cela tiskarna mr-goli koboldov, vragov, vraničev in škratljev. Zdaj vdari spiritus Azrael s palico po mizi; in zagibljejo se na njej vsi plohi, noge pa se jamejo vzdigati in premikati, ter vdarjaje zdaj po podu, zdaj gor po plohil: „sobotna“ godba jame svirati na ples. Zdajci poskačejo vse copernice skoz okna noter; duhovi vzamejo vsak svojo in začnejo plesati. Plešejo pa, kaker bi bil ves prostor prazen, ne zadevajo se nikamer; da, eden ali drugi zapleše večkrat tudi noter v stroj ali v omaro, in pri drugem kraji ven pripleše; ker, kaker morda vže veste, narava duhov in copernic je taka, da prehajajo tudi skozi telesa.

Kader bodo spet obhajali „soboto“ v „Narodni tiskarni“, vam vže sporočimo.

Podvigenjski.

Slovstvo.

Slovstveno-kritični „quodlibet“.

Polemizovanje naših nasprotnikov.

Kristusov nauk, kaker ga oznanjuje katoliška cerkev, je absolutna resnica; iste veljave so temeljna načela našega umovanja. To dvoje je merilo resničnosti človeških nazorov. Pravi so nazori, ki se vjemajo s Kristusovim naukom in z načeli razuma.

Ker smo videli, da nekateri slovenski pisatelji širijo krive nazore, nasprotujoče razumu in veri, obsodili smo jih za nepravde. Vsak se lahko moti. Mi tudi. Vsak ima pravico braniti svoje nazore. Naši nasprotniki tudi. Te pravice jim nismo odrekli, pač pa o vsaki priliki jih izzivali, da podpro svoje trditve s stvarnimi razlogi. To pa bi dosegli lahko po dvojni poti. Ali dokažejo, da nauk Kristusov in prva načela razuma niso prava, niso absolutno merilo resnica, ali pa, da naši nazori se ž njimi ne vjemajo, da niso pravilno iz njih izvedeni. Prvega se liberalci očitno še ne upajo, ker vedo, kako bi jih potem slovensko ljudstvo gledalo; drugega pa ne morejo, ali saj lotili se še niso, ker najbrže slutijo, da bi bil trud zastonj. Ostaja jim jedino tretje: vsaj molče priznati, da so nazori, ki jih mi zastopamo, pravi.

A da bi spoznano resnico tudi priznali, zato so prepodli. Ker ne morejo po ravni, pošteni poti, z moralnimi sredstvi spodbiti naših nazorov, jih skušajo ti zaščitniki znanosti navidezno razveljaviti po ovinkih:

1. Večina naših nasprotnikov, ko jim je polemizovati proti našim idejam, zraženim v znanstveni obliki, ne rabi znanstvene oblike, ampak leposlovno. — Toda leposlovna oblika ni na pravem mestu, ko gre za natančno določitev in razjasnitev pojmov, ker se v leposlovji izrazi jemljejo sedaj v prvotnem, sedaj v prenesenem zmislu, kar pa je iz znanstvenega zloga, je izključeno. Ker pa liberalci nimajo dosti misli, in še tistih ne jasnih, in ker se jih radi njih gadnosti ne upajo jasno izraziti, ogibajo se znanstvene oblike, in se tema rajši poslužujejo leposlovne — ut aliquid fecisse videantur: da bi jih svet ne imel za tepce!

2. Nekaj malo nasprotnikov je sicer poskušalo v znanstvenih spisih braniti svoje stališče, toda mesto da bi dokazovali, da so njih, od nas napadene ideje, prave, a

naše krive, branijo ideje, katerih minismo napadali, in dokazujejo resnice, katerih minismo tajili; n. pr. „Slovanski Svet“. Ut aliquid fecisse videantur!

3. Drugi hočejo obveljaviti ideje, koje zastopamo, psujejo č list, v katerem jih izražamo, in na vrednika njegovega: spekulirajo na nevednost občinstva, katero, čitajoč toliko psovk, si misli: Res, pogubni morajo biti nazori moža, katerega vse tako psuje. Vedno nekaj obvisi.

Litanije, katere so slovenski liberalci zložili na čast dr. Mahničü in „Rimskemu Katoliku“.

V epohalni povesti z naslovom „4000“, katero je lani na svojem čelu prinašal slovenski leposlovni kolomon, prišteva se Tone od Kala blaženim v nebesih. Da bi se pa novi blaženec v vseh oblikah spodobno častil, zložili so mu tudi vže primerne litanije, ki obsegajo cvet vseh liberalno-kritičnih poklonov, s katerimi so ga do sedaj počeščevali. Sopek je v abecednem redu zbran iz prvih glasil slovenske inteligence, ki so: „Slovanski Narod“, „Slovanski Svet“, „Brus“, „Nova Soča“, „Edinost“, „Popotnik“.

Spiritus Azrael, hiti nam na pomoč!

Blaženi Tone od Kala, poberi se od nas!

Čudni svetnik, pfuj te bodi!

Bahač,

Botokud,

Brivec burk,

Cato Cansorius,

Črnogled,

Dodatkologije profesor,

Dodatkologični razsvitljenec,

Don Quixot della Mancha,

Doktor kaznujoče cerkve,

Dihur,

Figura comica,

Gladijator novodobni,

Hinavec,

Inkvizitor,

Ivan Grozni,

Izdajalec slovenskega naroda,

Jezikoblod,

Spisatelj korana,

Kralj filozofov,

Kralj komedijantov,

Kritik duhomoren,

vzite ga skoz vrata!

Lep namestnik Kristusov,
 Licemer,
 Luter-Mahnič,
 Literarni mesar,
 Mah-nič,
 Mahač goriški,
 Mahdi goriški,
 Mahnič-mahinacija,
 Mahnit,
 Malhus,
 Mož satanskega napuha,
 Muha doktor,
 Nevednež,
 Nizka duša,
 Obrekovalec,
 Osel,
 Ovaduh,
 Papež slovenski,
 Pavliha.

vrzite ga skoz vrata!

Pečen filozof,
 Podoben pijancu,
 Politiški mrlič,
 Potomec Hunov in Vandalov,
 Posestnik krvavega stegna,
 Prerok goriški,
 Psevdo-filozof,
 Radamant,
 Sancho Panza,
 Sibirski hijena.
 Sin kraške burje,
 Sirota,
 Skvrnoslov,
 Sokratov sofist,
 Škodoželjnež,
 Škof in spe,
 Sušmar,
 Urh,
 Vase zaljubljen mož,
 Vboga šleva,
 Zapeljivec mladeničev,
 Zastopnik najhujše borniranosti,
 Zavistnež,
 Zbrod breznravstven,
 Zelot goriški,
 Židovski farizej.

auch solche Käuze muss es geben!

Rimski Katolik,
 Abotna najivnost.
 Božjastna komedija,
 Budalost,
 Črne bukve,
 Duševne smeti,
 Dlakocepljenje,
 Fanatizem Mohamedov,
 Fanatizem verski,
 Glupost,
 Herostratično počenjanje,
 Judeževa mavha,
 Literarna klavnica,
 Mahničijada,
 Monomanija,
 Pamflet,
 Prismodarija,
 Sofistika,
 Staro ogradje.

kaj surovejšega nismo čitali!

. . . . To je oblika naših nasprotnikov. Kaj k temu pravijo tisti naši prijatelji, ki se toliko spodtikajo ob našo obliko, vedno boječ se, da ne bi rahločutnih liberalcev žalili?! Pa taka je logika liberalcev! Sit pro ratione — blato v obraz! Ut aliquid fecisse videantur!

Dalje.

4. Zopet drugi skušajo radikalno z jednim mahom vničiti naše nazore. Tako nekako skriti dr. Nevesekdo v „Lj. Zvonu“, pozivajoč nas k poslednji sodbi: „Vidimo se tedaj, ko pride Gospod v zarji svoji, da sodi pravičnike in licemerce.“¹⁾

Res, o notranjosti človeški ne smemo soditi. Soditi sme le Bog. Čakati moramo sodnjega dne, da zvemo, kdo je bil pravičen, kdo le — licemerec. A čakati nam ni treba sodnega dne, da zvemo, kateri nazori so pravi, kateri ne. In ne o grešnosti pisateljev slovenskih, ampak v pristnosti nazorov njihovih smo mi sodili. Ta pa se da vže v tem življenji določiti, ker nam je Bog dal dva pravca resnice: razum in razodenje. . . . Trditev naših nasprotnikov, da ne moremo soditi o pravosti nazorov, izvira iz njih skepticizma in nevere. Kaker je pred 2000 leti pagan skeptik Pilat obupno vprašal, „kaj je resnica,“ tako i nekateri naši nasprotniki, ne da bi z razlogi podpirali svoje ideje in naše podirali, kriče: „Ne sodi — idej — da ne bodeš sojen.“²⁾

¹⁾ Dr. Nevesekdo „4000“ st. 94.

²⁾ L. c. st. 4.

5. Drugi podtikajo nam smešne, brezmiselne, ovrgljive nazore. Pobijajo jih, kakor bi bili naši, in zmagoslavno dokazujejo njih brezmiselnost n. pr. dr. Mahnič trdi, da je narodnost hudičeva iznajdba itd. itd. . . . Občinstvo seveda pri tem modruje: Mož, ki se to upa trditi, more komaj kak zdrav pojem imeti. Tako sodi svet, da so vsi naši nazori zmagovito ovrženi, brezmiselni, a v resnici se nasprotniki naših nazorov niti dotaknili niso. Je poštena tako polemika, gospoda liberalna?!

6. Zopet drugi, ker ne morejo nazorov samih spodbiti, pripisujejo jim škodljive, absurdne posledice, Tako obešajo slab sad na dobro drevo; a občinstvo, zagledavši sad, začne majati z glavo ter obsojati drevo: Kako pogubni morajo biti nazori „Rimskega Katolika“! Je to pošteno, gospoda liberalna?

Dalje.



„Podstawy etyki i prawa.“

Poslal nam je znameniti pisatelj poljski, jezuit Ks. Marijan Morawski, profesor na jagelonski univerzi, iz prijaznosti prvi del svojega spisa „Podstawy etyki i prawa“. (Temelji etike in prava). Visokoučeni pisatelj dokazuje v tem delu bistvo in bivanje proste volje človeške s pozitivnimi razlogi, a ob enem pobija vgovore pozitivistov, materijalistov in deterministov.

Dasi „R. K.“ nima namena na široko ocenjevati takih spisov, vendar škoda bi bilo, ako bi ne spregovorili o enem posebnem zanimivem in praktičnem poglavju.

Znano je, da najnovejši pedagogi so nebesa in peklo zavrgli kot motiva vstrajnega нравstvenega delovanja; ravno tako zavrgli so tudi pravec нравstvenosti: večne, nespremenljive, obče veljavne zakone, ki se nam javljajo po razumu in božjem razodenju. Mesto tega so po nauku Darwinovem postavili za nagib in pravec нравstvenosti: egoizem in poddedovane naklonjenosti; drugi so po vzgledu Benthamovem sprejeli altruizem t. j. človek koristi drugemu, a le ker ve, da s tem scbi koristi; spet drugim je po nauku Millovem pravec нравstvenosti le javna нравstvenost.

A skušnja je pokazala, da ti pravi in nagibi нравstvenega delovanja ne morejo biti pravi, ali vsaj zadostni niso. To je tudi Spencer pripoznal. Zavoljo tega je on vse nagibe raznih zistemov zbral in določil sam še jednega:

Vesmir nujno dospje enkrat do svojega smotra, dasi se včasih ruši pravilni njegov tok. Buri se morje, a končno se vgladi. Človeštvo pa je le del tega vesmira in kot tako je pod oblastjo njegovega razvoja, in z njim mora končno dospeti do vrhunca popolnosti. In ravno da bodo bodoči človeški rodovi srečni, zato skušaj vže sedaj vsak posameznik biti — moralen! Toda — se more li reči tudi o tem motivu, da je zadosten?!

Bodi pa kaker hoče, Spencer je dokazal, da brez upanja v neko bodočo srečo moralnost ni mogoča. Mesto le „bodoče sreče“ zavzemajo v krščanski morali nebesa. Krščanska nebesa so odpravili kot vzgojevalno sredstvo, a mesto njih so postavili zopet neka nebesa, samo da tem manjka vsaka realnost. Novodobna brezverska pedagogika je tedaj po dolgih blodnjah prišla tja, kjer je katoliška vže dvatisoč let: Poleg čutnih, nagibov je treba k npravstvenemu delovanju še bolj nadčutnih, nadnavarnih, treba posebno trdnega upanja v večno plačilo, v nebesa! (Poglavje VI. Najnowsza proba etyki materyalistycznej: str. 89 in dalje). Modroslovni nauki prej ali slej preidejo v življenje, posebno etični, kajti ti so naravnost namenjeni za življenje. Nikdar se pa etični krivi nazori niso tako trosili mej ljudstvo, mej učeo se mladino kaker dandanes. Vidi se to v rastečem brezverskem socializmu. V dokaz nam bodi Nemčija, v kateri so socialisti o volitvah

leta	1871	dobili glasov	101.927
„	1874	„	351.670
„	1875	„	493.447
„	1884	„	549.990
„	1887	„	763.128
„	1890	„	1.341.587.

Nemška socialna demokracija ima 49 političnih časopisov, mej temi 19 dnevnikov, ki zastopajo brezverska etična načela. Ti imajo 125.000 naročnikov. Na leto se izda do 200.000 socialističnih brošur (Zár R. II. č. 15.)

„Nigdy jeszcze doktryna, zaprzeczająca wolnej woli, odpowiedzialności, bezwzględnemu pierwastkowi obowiązku, wyższemu przeznaczeniu człowieka, nie doszła do takiego zaokrąglenia i sformułowania się, jak się to właśnie dzieje pod egidą dzisiejszego pozytywizmu. Nigdy też nie roztaczała się tak sceroko, poza uczelnie filozofii, aż do pism popularnych, do powiesci — i aż do szkół srednich. . . . Dlatego każdemu powinno by leżeć na sercu, żeby sobie o tych żywotnych zagadnieniach prawdziwe i jasne wyrobił pojęcie.“ (Str. II).

Da, vedno bolj se širijo krivi npravstveni nazori; a ravno to naklada posebno onim, ki so postavljeni, da

vodijo druge, dolžnost, da se temeljito podučijo o pristnih katoliških npravstvenih načelih. To tirja od nas ljubezen do domovine, do Avstrije. Onim tedaj, kateri znajo poljsko, priporočamo v ta namen najtopleje izborno knjigo visokoučenega profesorja na vseučilišči jagelonskem v Krakovem.

Vaziljev.



Dopisi.

Častiti učitelji in „Učiteljski Tovariš“.

(Dopis s Kranjskega).

Gospod vrednik! V zadnji^r (12.) številki lanskega letnika „Rimskega Katolika“ podal nam je Vaš marljivi sotrudnik, g. Ig. Kralj, o napredku v Čehih jasno risano, popolno resnično podobo, ki mora v vsakem katoliškem Slovanu vzbuditi globoko žalost. Češki narod v naravnem obziru napreduje, v nadnaravnem nazaduje, ker se od Boga oddaljuje: tako bi se moglo zapisati pod omenjeno podobo. Narodov napredek, oziroma nazadek v Čehih pa zelo povspešujejo mladočeški učitelji, kar je videti mej drugim tudi iz zborovanja čeških učiteljev v Pragi v dan 6., 7. in 8. avg. 1891. l. Sadržaj dotične nesrečne resolucije čeških učiteljev „o vychování a vyučování náboženském a mravním ve školách obecných“ natisnil je v naše začudenje tudi „Učiteljski Tovariš“ v št. 17. let. 1891 na prvem mestu, ne da bi kaj o njenem strupu omenil. „Tovarišu“ ste sicer v kratkih besedah že povedali, kar mu gre; vendar dovolite, da pristavim še jaz par resnih, a dobrohotnih, svarilnih besedij.

„Učiteljski Tovariš“ je bil od početku pa do najnovejšega časa v dobrem katoliškem duhu vrevevan. Od 1861—72 je bil njegov vrednik g. Praprotnik, od 1873—81 pa g. Močnik; l. 1882 je zopet prevzel vredništvo g. Praprotnik ter je imel do 1889. Oba sta verna, sedaj vpokojena moža, a vzgledna učitelja „stare šole“. V oznanilu, v katerem je g. Andrej Praprotnik napovedal izdavanje „Učiteljska Tovariša“ („Novice“, 1860, str. 395), obljubil je, da mu je namen: „Vse na slavo Bogu in na srečo našemu narodu“. Podobno je obetal in spolnjeval „Tovariš“ vsako leto. „Kar je Praprotnik poleg vredovanja in vred-

niških poročil pisal, trdi g. kanonik M a r n v „Ježičniku“, 1891, str. 17 — pisal je vse po starem glasilu: „Vse za vero, dom, cesarja“. V vabilu na dvanajsti letnik, v jako kritičnih časih, v boju zoper nemškutarske in slovenske liberalne učitelje obeta „Tovariš“: „Tudi v prihodnje bode se zvesto ravnal po svojem vrhovnem vodilu, katero mu je: „skrb za narodno šolo na verski podlagi“. In o novem l. 1889 piše: „Najvišji namen vsaki šoli je, da mladini vcepi in ohrani čednostno in pobožno srce. Dandanes se v šoli mnogo, mnogo uči, pa spoznati moramo, da vse učenje v šoli je le polovičarsko, ako z učenjem ne združujemo tudi dobre, krščanske vzgoje. Proti koncu l. 1889 prepustil je vredništvo „Učiteljskega Tovariša“ g. Andreju Žumru z iskreno prošnjo, naj bi dragi šolski tovariši še dalje podpirali naš stari, slovenski šolski list, da bode krepkeje sicer, toda vedno v pravem duhu zvesto delal na korist in slavo slovenskemu šolstvu in učiteljstvu po starem našem geslu: Vse za vero, dom in cesarja! (str. 383)

Se bolj odločen je bil „Tovariš“ pod Močnikom. Saj ta je pisal vže konec l. 1861 iz Kamnika „Tovarišu“: „Ako bo Bog hotel in sreča učiteljska, bo naš mladi „Tovariš“ s časoma postal vrl mož in čvrst vzgojitelj na slavo Božjo in na srečo našega milega naroda“... itd. (str. 205.) Takoj v prvem listu pa (1873 str. 2.), potem ko je prevzel sam vredništvo, povdarja Močnik, katera je „Naša pot“: „Tovariš“ živi narodni šoli na verski podlagi, in meni, da se ne moti, ker to je ravna pot proti verhuncu šolskim namenom“. L. 1881 str. 16 pa piše: „Vse na svetu je izpremenljivo, tudi postave se izpreminjajo po okoliščinah časa in po ljudeh, ki imajo pri tem prvo besedo; le eno pa ostane neizpremenljivo — to je resnica in pravica, ki ima svoj izvor v večni resnici in neizpremenljivosti. Kdor se je drži, ni mu treba plašča po vetru obračati in preklicevati danes tega, kar je včeraj trdil“ itd.

Take so bile besede „Učiteljskega Tovariša“, a po besedah se je ravnalo tudi delovanje njegovo. Zato so ga radi duševno in gmotno podpirali in čitali ne le učitelji, ampak tudi duhovniki. Saj je imel in ima tudi še dandanes g. kanonik prof. J. M a r n v njem stalno rubriko: „Knjiga slovenska“. Moško je „Tovariš“ vsikdar svaril slovenske učitelje pred liberalizmom ter jih opominjal, naj s premislekom motrijo učiteljske težnje, ki so se javljale iz tujih, zlasti severnih krajev. V poročilu o učiteljskem zboru na Dunaju l. 1867 piše isti g. Močnik proti koncu (str. 223): „Modri ne gleda, kaj ljudje govore, ampak prevdarja njih djanja in potem jih sodi; sedanost primerja s preteklim časom, in tako presojuje sedanost in se odločuje za prihodnost. Tako delajmo tudi mi, in ne bomo tako brezmiselno trdili, kar bomo

druge slišali trditi, in sladkim besedam se ne bomo dali pre-motiti“.

Sedaj pa primerjajmo s tem modrim svetom starega „To-variša“ napominano poročilo o zborovanji čeških učiteljev v mla-dem „Tovarišu“. Sestavil je je mlad učitelj (g. Jos. Korošec, se-daj službujoč na Gorenjskih Jesenicah), katerega pa nimamo za takega, kakeršnega bi ga lahko imeli po njegovem poročilu, am-pak za boljšega. Prepričani smo, da g. poročevalec ni namerjal hvalisati liberalnosti mladočeskich učiteljev, a vodila ga je pri sestavljanju onega poročila brezdvomno zgoraj grajana brez-miselnost. Kako bi bil sicer mogel trditi s hrvaškimi učite-ljem g. Fabkovič-em, da se čutijo južni Slovani s Čehi je-dine v vseh političkih odnošajih, osobito pa v šolskih“ ter „da je južnim Slovanom ideal česka narodna šola“; — morda tudi z mladočeskimi učitelji? Kako bi bil inace mogel brez vsacega pridržka poročati o zloglasni resoluciji mladočeskich učite-ljev? Prav tako brezmiselno — ker brez pridržka — pristavi, da se je g. Sokolu, poročevalcu o dotični resoluciji, pri-trjevalo in ploskalo in da se je resolucija naposled jednoglasno sprejela. Radovedni smo, če so nesrečni resoluciji pritrjevali in ploskali tudi slovenski učitelji in učite-ljice, katerih je bilo tiste dni šestnajst v „zlate Praze“? Iz „Tovariš“-evega poročila tega ni moči posneti, kakor tudi ne, kakšna je bila smer telegramov, katerih je bilo sedem došlo iz slovenskih pokrajin. Pa premagajmo radovednost glede teh dveh točk. Saj nam dovolj jasno govori naslednji stavek v poročilu: „Česka narodna šola, češki učitelji in učiteljice naj nam bodo vzor, pravi ideal“.

Ne tako, mladi g. prijatelj poročevalec, in cenjeni sedANJI vrednik, g. voditelj A. Žumer! Qui bene distinguit, bene docet. Prave ljubezni in požrtvovalnosti do naroda se le učimo slovenski učitelji od čeških, če jo imajo; a ne one, katero sta nam tako prikupljivo podala v Vajinem poročilu in katera se v tako čudni luči kaže v zloglasni resoluciji. Prava ljubezen slovenskih učiteljev do naroda in njegovih šol se bode namreč javljala le tedaj, če bomo katoliške otroke sinove in hčere, vodili, vzgajali in poučevali po načelih svete vere; če bode imela vsa šolska vprava in vse šolsko delovanje primerno verske podlago, če jo bode preveval duh naše sv. vere. Primerjajta o tem pas-tirski list avstrijskih škofov od binkoštné nedelje l. 1890. Sodi-mo sicer, da izjave avstrijskih škofov in naših škofov o naših šolah, oziroma šolstvu in šolskih postavah „mlademu“ „Tovarišu“ niso prav zelo po godu, vsaj nekaj podobnega je bilo nekoč čitati v nekem dopisu z Gorenjskega. Vender mislimo, da ta bo-jazljivost pred škofovskimi izjavami ni nepremagljiva in nespremenljiva, kaker tudi ne ona trditev: Mi stojimo in pišemo na temelji sedaj veljavnih šolskih postav.

Kajti s tem bi se „mladi“ „Tovariš“ načelnostno izrekel proti „staremu“ „Tovarišu“. Tega pa „Tovariš“ ne sme! Njegova častna preteklost mu to odločno zabranjuje.

Kreni torej „Tovariš“ rajši zopet na pot, katero si hodil v mlajših letih, in ne odstopi nikdar od nje ni za las. Moška značajnost je bila prava dika tvoja do zadnjih let. Pusti torej ko-
ketovanje z liberalizmom — češkim in domačim, pusti na miru vprašanje o višji slovenski dekliski šoli. V Ljubljani je toliko dekliskih šol, višjih in nižjih, nemških in slovenskih in ukrakvističnih, da bi bila nova od tebe zagovarjana danajisko darilo. Brž ko ne se nekaterim gg. učiteljem in voditeljem sline cede po boljših službah profesorskih in ravnateljskih na namerjavani „višji“ šoli. Pusti, dragi „Tovariš“, pomežikovanje na levo; to je grda razvada, razvada, katere si se naučil še le v zadnjih dveh letih. Glej marveč n a r a v n o s t in nepremično na vzvišeno nalogo, katero sta ti jo postavila tvoja očeta; le tedaj boš opravičen nositi na čelu svojem podobo k a t o l i š k e g a škofa, nepozabljivega Slomškega!

Šolski prijatelj.



Res Goritienses.

Veleučeni g. doktor!

Ich habe es oft gehört:
Ein Komoediant könnt' einen
Pfarrer lehren.

Goethe Faust I.

Zdelo se Vam je prav, vprašati i mene dobrega sveta o stvari, ki je res vredna, da se dobro premisli, predno začne. „Slovenski dekani so pisali . . . naj se izdava nov list v Gorici, in pa mnogo duhovnikov mi prigovarja, naj se tega dela lotim jaz“. Slišal sem o tem zvoniti, ali delal sem se gluhega, kjer koli sem mogel. Ne tako Vi! Hitro ste šli na delo; vže imate glavne točke programu, menda tudi vrednika za silo, treba Vam še nekoliko sodelovavcev stalnih pa — brezplačnih. Charitas omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. Imate tega, imate onega, ali Vas še ni dovolj, treba Vam še mene. Brez mene ne začnete.

Brez mene ne začnete? Hvala Bogu! torej gotovo ne začnete.

Dovolite, da Vam prav odkritosrčno izpovem svoje mnenje. Krščanskemu ljudstvu na Goriškem ni prav nič treba nove izdaje „Stare Soče“.

„Ne, ne! Naš novi list — ali dajmo mu najprej ime

n. pr. „Brezdomovinec“ — (to ime mu pristoji, ako ga izdajamo duhovniki) „Brezdomovinec“ torej ne bo niti v svaštvo sè „Staro“, niti se bo otepal z „Novo S.“ „Brezdomovinec“ bode preprost listič, ki ne bo znal ni toliko geografije, da bi vedel povedati, kod in od kedaj teče „N. S.“

„Brezdomovinec“ prepusti vso visoko politiko „N. Seči“, sam pa bo pisal poučno in pohlevno, vedno pozitivno; skrbno se bode izogibal srdite polemike. „Brezdomovinec“ bode goriški „Domoljub“. — Tako vi.

Naj mu bo ime kakeršnokoli, naj bo pohleven ko jagnje, ali srdit ko puran, novega lista nam čisto nič treba ni! Izdavanje novega lista bodisi proti „N. S.“ ali poleg „N. S.“ bilo bi po moji misli — brezvspešno delo, izdavanje „Brezdomovince“ bilo bi pogubno delo: pogubno slovenski stvari in krščanski misli. Ljudstvo slovensko ni zrelo za namerjavani list. Ljudstvo slovensko Vas ni v prvič razumelo, ko ste pisali političen list proti „N. S.“, ljudstvo Vas niti danes ne bode razumelo. Dostavljam pa še: ljudstvo naše Vas je krivo umelo tedaj in krivo bo umelo tudi „Brezdomovince“. Kam ste pa tudi z glavo, g. doktor? na vborni goriški zemlji izdavat dva politična lista?! Kdo naj Vam razumi to početje?! Odkrito Vam povem: jaz sam Vas ne razumem.

Komu li menite pošiljati novi list? — „Najpreprostejšemu ljudstvu v ponk“. Došli ste prepozno! Ljudstvo naše ima obilo berila v družbe sv. Mohor-ja“ šesterih letnih knjigah. Komur prebiva več časa, naroči si „Domoljuba“. Sicer pa ali res verujete, da je „N. S.“ toli učena, da ne bi je moglo čitati ljudstvo preprosto? Ne vem, koji li znanosti ali umetnosti služi, da ne morebiti politiki in jezikoslovcu, o kojih vedah smejo na slovenskem pisariti po največ samouki, ki se niso nikoli in nikjer učili. Komur mar berila, naroči „N. S.“

„Toda „N. S.“ je liberalen list, ki spodkopuje slovenskemu ljudstvu vse spoštovanje do čč. duhovščine, ki je dan danes malo ne edini steber krščanske misli.“

Aha! Hinc illae lacrymae! Katoliškemu duhovstvu je sveta dolžnost: izdavat dobre časopise proti nekrščanskim listom. Tako nam velewa sv. Oče, tako nam naročajo škofje. O tej dolžnosti se ne bova prepirala. Vaše pripričanje je moje prepričanje. O tej prepotrebni stroki razumnega pastirovanja bova enkrat odgovor dajala pred Gospodom. Ali kar se dostaja „Brezdomovince“, mirni bodite, g. doktor, dobri vstvarnik naju ne bo nič vprašal, zakaj nisva izdaval podobnega lista proti „N. S.“? Kdo pod milim Bogom Vam je povedal, da je „N. S.“ liberalen list?! — „N. S.“ sama gotovo ne. Sama se prišteva gorečim katoličankam, ki stoje v prvi vrsti na krvavem bojišču za krščanske misli. Vi gospodine — in ta Vam je „N. S.“ prav povedala — Vi stojte daleč zadej skriti in iz varnega zavetja streljate na sovražni-

ka. „N. S. pa je tam spredaj pod generalom Schleicher-jem, po domače Polževićem.) Ako se sama ponuja, kdo jo bo gonil od praga!

Od kod veste torej, da je „N. S.“ liberalen list?

„Očito je“.

Očito je Vam, drugim pa ni. Vaše mnenje je subjektivno in zasobno mnenje, in ni da bi moralo biti vseh ljudi mnenje.

Pa pomislite nadalje še to. Naše ljudstvo ni zmožno razumeti, kako-li more duhovnik duhovniku očitati, da hodi z liberalci, da goji nekrščansko politiko, da piše brezverske knjige itd. Do zdaj ni še pri nas nikdo na glas povedal, da je politika veda, veda polna zmot, kateri se je treba za tega del pridno učiti, da se ne zaide v politiko, ki sloni na nekrščanskih načelih. Da se duhovnik — če prav doctor universae theologiae — o politiki često moti, mora biti izobraženemu človeku ob prvem razumno, ali ljudstvo preprosto ne more tega prav umeti, ker nima vzbujene katoliške zavesti. Imejte Vi še toli blage namene, zagotavlajte, koliker Vam drago, da ne pišete iz sovraštva, ljudstvo Vas ne bo razumelo in odložilo bo Vaš list meneč: „Duhovniki so si v lasih, duhovniki se sovražijo in črnijo!“ To narodovo preproščino izkoristijo za se brezvestni licemerci, ki tudi sami po časopisih vpijejo, da ne vedo, kako-li morejo biti duhovniki različnega mnenja. Toliko več se je moralo to zgoditi pri nas, ker sta „N. S.“ imenoma podpisala dva duhovnika. Kako li naj naše ljudstvo — večinoma sami kmetje — razume, da je „N. S.“ liberalen list, ako jej je porok in pokrovitelj dr. Anton Gregorčič, profesor dogmatike in pa prosinodalni izpraševatelj, torej custos orthodoxiae dioeceseanae? Naše ljudstvo Vam nikoli več ne odpusti, da ste Vi, duhovnik, pisali in ostro pisali proti dr. Ant. Gregorčiču. Vi ste dobro mislili, ali pohujšanje je vendar le bilo toliko, da se človek vže ni upal pred ljudstvo. Provide-mus bona non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus.

Mene je kar strah, da se ono pohujšanje ponovi, ako začnete z novim listom. Vi mi sicer zagotovljate, da novi list ne bo pisal proti „N. S.“ Morda res ne bo, pa „N. S.“ bo pisala proti listu in tedaj začne z nova ono sramotjenje vsečiherne duhovščine po listu, kateri bero kmetje v hlevih vpričo živine neumne, ki pa nosi na čelu imeni dveh čč. gg. duhovnikov, v kateri dopisujejo duhovniki s polnim imenom take dopise, kakeršnih

¹⁾ Znana je vže otrokom ona navada naša, da vse, kar imajo Nemci imamo tudi mi. Lepa navada! Tako n. pr. imamo tudi m i Lessinga, Goethe-ja, Schiller-ja (ki pa ni pisal dram) i. t. d. Zdaj imamo tudi Schleicher-ja. Ali neprijetnejša neprilika ni se nam mogla dogoditi ko baš s tem imenom. Nemci imajo Scheicher-ja, ki je liberalcem stare šole živi strah, mi pa imamo Schleicher-ja-Polževića, ki vle oslini, kar obleze.

blagorodni in izobraženi ljudje ne morejo čitati. Bojim se, da bo naše ljudstvo kmalu tako zbegano, da ne bo vedelo več komu verjeti. Pustite je v miru, da se zgodove, kje je.

„Prav za to — tako Vi — je zdaj vže skrajna sila, da zberemo vse trezne in razumne elemente in da organizujemo slovensko ljudstvo na delo, na istinito delo.“ Da, organizacije nam je treba, ako hočemo v Gorici še nekoliko let životariti — o življenji ni govoriti — ali ako menite priporočati Slovencem organizacijo, ne bodo Vas umeli, ker ne razumejo grščine. Za organizacijo je treba voditelja, priznanega in spoštovanega voditelja, za katerim stoje vsi, tudi oni, ki ne morejo zalvaliti vseh načelnikovih činov. Takih voditeljev Slovenci ne trpimo. Voditelji slovenske politike so zdaj glasni govedarji, ki dan za dnem trobijo po časopisih. Ti so naši „edini nezavisni in nesebični“ rodoljubje, ki „iz same ljubezni do naroda“ po časopisih lažejo in norijo. Ti „nevstrašeni prvoboritelji“ slovenske misli zahtevajo zadnji čas vže glasno, da naj jim bodo ponižni sluge tudi vsi naši državni in deželni poslanci. Organizujte, g. doktor, organizujte! Vi imate vražjo vstrajnost, morebiti se Vam res posreči, da zberete lepo število krščanskih mož, ki bodo živo delali in se modro pokorili disciplini. Voditelja morebiti tudi najdete. Rekli Vam bodo slovenski Kolumbus! Vam bo zvenela slava od vseh strani, **ali gorje voditelju!**

Če bo vbožec — poreko da ni zanesljiv, ker si išče mastne službe. Beračev ne!

Če bo bogatinec — veljal bo za trdega skopuha in nevsmiljenega oderuha, ako ne bo vsega razdal v teku enega leta.

Če bo vedno vpil — poreko do je smešen.

Če bo včasih modro molčal, bodo si pomežkavali rekoč: „Saj vemo, česa išče!“

Če bo pisal in govoril povsod slovenski, ne bo prav, češ: „Kaj slovenski, nemški naj govori, da ga bodo razumeli visoka gospoda.“

Če bo govoril nemški, poreko, da niti sam slovenskega jezika ne cenil.

Če se bo vljudno razumel z visoko gospodo, ne bo za nas kmete.

Če se bo ogibal vsakega vplivnega vradnika, poreko, da je moral doma ostati.

Če bo delal za „zdrruženo Slovenijo“, bodo zagrmeli; „Mi nečemo Slovenije, naš program je „Slavija“!“

Če bo zastopnik „Slavije“, poreko, da je fantast, ki nima razuma za domače razmere!

Bodi duhovnik, bodi učitelj, bodi kar mu drago, trudi se, koliker neso moči in še več: slabe namene mu vtegne vsaki capin očitati, naj prej v gostilniških kotih, potem pa javno v listu. Mož je zgubljen, cela dolina veruje preklicanim kričačem!

Ko sem videl svoje slovanske sodruge v vednem prepiru mej seboj, očital sem jim z britkim sarkazmom in krvavečim srcem: „Sloven je tujcu povsod servilen, a bratu svojemu nikoli pokoren“. Rekli so mi, da ne vem kaj pravim, a prepirali in grozili so se vendar le naprej! Meni je britko pri srci, ali geslo moje je vendar le resnično. Slovenec bratu zavida deset borih grošev, ko tiho stopa mimo tujčevih palač; mastnih služeb niti po imenu ne pozna, niti mu skomina hodi po njih, dokler ne pride domačin — Slovenec do njih. Tedaj še le ve, česa mu manjka.

Tako je, gospodine! Non expedit esse Slavum. Ako boste srečni, bodo Vam vsi zavidali, ako boste nesrečni, Vam ne bo nikdo pomagal. Pod peresom imam dva Puškinova verza, ki bi Vas pripravila v smeh, ali stvar je prežalostna, da bi jo podsmesno završaval.

Hotel sem odkrito in jasno povedati svoje misli vsem onim gospodom, ki nam vedno očitajo, kaj delamo v Gorici in zakaj se dela ne lotimo. Kar se dostoja moje malenkosti, jaz si ne želim slave ni od „slovenskega naroda“ ni od slovenskih časopisov, in zelo mi vstrežejo, ako me nikoli ne imenujejo, pa tudi nečem da bi o meni kdaj rekli: „On pošel v duraki“ — Sè sore je padel!

Rajše ostanem pri blagotvornem delu, koje mi nalaga sveto zvanje.

Vi pa, velenčeni g. doktor, storite, kaker veste, da bo prav. Izdajajte listov, koliker hočete, jaz jim ne bom ni naročnik ni čitatelj!

Dr. Jos. Pavlica.

Raznoterosti.

Sprava.

Čuden naslov v „Rimskem Katoliku“, ki je bojda bojevit do sile! Marsikedo je že želel in mej temi smo tudi mi, da bi vsi Slovenci skupno delovali pod istim praporom. Ali je to mogoče? Bilo bi, ko bi bilo zadosti dobre volje. Čudno se nam mora skoro zdeti, kako je prišlo do boja, ker hočemo pač vsi biti katoliki, tudi „napredno narodna“ ali „narodno napredna“ stranka hoče biti še vedno katoliška, a tudi katoliška hoče biti narodna! Res čudno!

Družba sv. Mohora, naš ponos, je katoliška in narodna — saj smo tu vsi edini — zakaj bi ne mogli biti tudi drugod?

Vidite, kje se lahko zedinimo! Narodni pač hočemo biti vsi, hočemo tudi biti in ostati katoliki, pravi, ne talmi! Tu je prostor, ako nam hočete roko podati — a čez to mejo ne

moremo in nočemo narediti nobenega koraka — čeravno bi bilo k spravi. Vsi narodnjaki, ki resno hočejo ostati na katoliškem stališču, najdejo v nas verne zaveznike, a drugim moramo biti nasprotniki. Glede svoje vesti naj sicer gleda vsak zase, a mi si šteujemo v dolžnost svariti pred vsakim javnim nekatoliškim pojavom — pa brez zamere!

Kedar bodo oni, katere smo vsled njihovega pisanja in delovanja nasprotni stranki prištevali, začeli in delati v katoliškem duhu in magari odločno do skrajne meje za dušen in gmoten prospek našega ljudstva, za njegove pravice, za njegov resničen čas in večer blagor, potem izide zadnja številka „Rimskega Katolika“, in delati hočemo, da bo jenjal izhajati tudi „Slovenec“, „Domoljub“, „Dom in svet“ itd. — tedaj prepustimo poprišče zadovoljnega srca našim sedanjim nasprotnikom.

Slovenskim nekonfesionalnim pedagogom v premislek.

Leta 1886 so francoski liberalci z večino glasov v državni zbornici šole iztrgali krščanskemu vplivu, prestvarili so jih v nekonfesionalne. Verni katoličani so pa tem brezverskim državnim šolam, kjerkoli jim blagostanje omogočuje, postavili nasproti zasebne katoliške šole. Kdor pošilja otroke v državno šolo, plača le enkrat šolski davek, ki znaša za vsako leto čez 100.000.000 frankov, kdor pa v katoliško zasebno — d v a k r a t. Torej bi državne šole morale imeti vsekako več dijakov. Govori statistika!

V Mezières izmej 200 dijakov obiskuje šolo katoliško — 163.

V Fumay obiskuje nekonfesionalno državno šolo 50 dijakov, a katoliško — 282.

V Donchery ima nekonfesionalna 14 dijakov.

V Saint-Come ima katoliška 120, brezkonfesionalna — 6, reci: šest.

V Villefranche nekonfesionalna 50, katoliška pa — 250.

V Saint Affrique nekonfesionalna 39, a katoliška — 230.

V Saint Cyprien vladna šola — jednega dijaka in — dva učitelja, mej tem ko katoliške šole, ker vse vanje sili, vseh, ki se oglasijo, še sprejeti ne morejo.

V Pleudihen, department Côtes du Nord, ima nekonfesionalna šola izmej 230 učencev le — 6.

V Folil čakata dva učitelja nekonfesionalne šole še le — učencev. Oglasil se ni še nobeden.

V Saint Jean-Kerdiel nekonfesionalna 5, katoliška pa 40 dijakov.

V Castillon de Gagne nekonfesionalna le — 1.

V Riche nekonfesijonalna 20, katoliška — 70.

V Nantes nekonfesijonalna 40, katoliška — 232.

V Duval nekonfesijonalna šola ima — 5 dijakov, 2 učitelja, katoliška pa ima 4 razrede.

V Langogne katoliška šola 200 otrok, a nekonfesijonalna 3 učitelje in — 5 dijakov. Istotako je v La Couvurgue, Banassac itd. itd.

Torej jasno, da *pravi* narod — brezverska peščica polomikanih kričačev, ki se tako rada istoveti z narodom, ni narod, ampak iz vržek naroda — si želi konfesijonalne, verske šole: žid židovske, luteran luteranske in katoličan — katoliške; in ako tudi nekonfesijonalni stariši žele za svoje otroke nekonfesijonalne šole, naj jo dobijo, ako se jih zadostno število oglasi. A le nekonfesijonalcem dati, kar tirjajo, drugim pa ne, ni pravično, ni liberalno t. j. kaker razlaga visokoučeni dr. Romih, ni radodarno. Pa recite, da „narodni“ liberalci ne spolnjujejo želje naroda, ko pridejo do oblasti!

Tudi pri nas Slovencih „narodni“, „napredni“ „liberalci“ strastno branijo državni zakon glede nekonfesijonalnosti šol — dasi vedo, da narod želi verske katoliške vzgoje za svoje otroke. Če pa nekateri učitelji slovenski vže hočejo vzgajati nekonfesijonalno, nekatoliško, bilo bi dobro in vsem pravično, ako bi kaker v Belgiji tudi pri nas vlada stariše vprašala, ali hočejo svoje otroke izročiti v vzgojo katoliškemu ali pa brezverskemu „narodnemu“ učitelju. Ako bi se ta liberalen in res radodaren predlog pozakoni, bi vsi „narodni“ nekonfesijonalno šolo braneči učitelji prišli ob narod v šoli in osamljeni mej štirimi židovi premišljali v nebo vpijočo pregreho in norost nekonfesijonalne vzgoje katoliških otrok.

Dr. Romih in „Popotnik“.

„Popotnik“ je glasilo „Zaveze slovenskih učiteljskih društev“; te zaveze predsednik pa je znani dr. Romih. Mi smo se vže pred štirimi meseci čudili, kako to, da je dr. Romih svoje „odprto pismo“ na nas poslal — „Sl. Narodu“, a ne svojemu glasilu — „Popotniku“.

Pa počasi se stvar pojasnjuje. Dr. Romih je v svoji gorečnosti za Lindnerjevo krščanstvo predaleč zagazil — to smo ne le mi dokazali, ampak to priznavajo — dr. Romihovi zavezniki sami s „Popotnikom“ na čelu. Ocenjajoč „Popotnik“ Tupetzovo izdajo Lindnerjeve „Allgemeine Erziehungslehre“ piše mej drugim: „Lindnerjevo vzgojeslovje je mej učitelji dobro znana knjiga. Ima mnogo prijateljev, pa tudi ne malo nasprotnikov. Ni nam treba preiskavati, na kateri strani je krivica, na kateri

pravica...“ Pa „Popotnik“ sam pravzaprav pove, kje je krivica, kje pravica, nadaljujoč: „Glede tvarine je zapustil Tupetz v mnogem vže zastarel Herbatov zistem, katerega se je Lindner strogo držal. Vse hvale vredno je tudi, da se je oziral pisatelj glede na namen ljudske šole — nrayno-nabožno vzgojevanje — tudi na dolžnosti človeške proti Bogu, o čemer Lindner ni povedal ničesar.“

No, to je pa vže nekaj! Z drugimi besedami: Lindner je bil Herbartovec; a ta filozofija je vže zastarela — zato je Lindner bil zaostal za napredkom našega veka, kar je pač čudno za „duševnega velika na“, kakor nam ga je slikal dr. Romih. Dr. Lindner je izključil iz svojega vzgojeslovja nrayno-nabožnost, on ni pripoznal v človeku dolžnosti do Boga t. j. vzgoja po njegovih načelih ima biti brezbožna, ali brezverska, in ker tudi krščansvo je vera — biti mora nekrščanska ali protikrščanska. Da se Tupetz v „Erziehungslehre“ ozira na Boga in nrayno-nabožno vzgojevanje, imenuje „Popotnik“ „vse hvale vredno“; da se torej Lindner na to ni oziral, obsojati mora isti „Popotnik“ kot vse graje redno. Nič drugače nismo mi pisali o Lindnerji!

Kako je pač dr. Romiku pri srcu, ko to bere v glasilu svoje „Zaveze“, v glasilu, v katerem smo še pred meseci brali Romihove panegirike na velekrščanstvo Lindnerjevo?! Da, v malo mesecih — kolik prevrat! „Popotniku“ pa in gospodom „zaveznikom“ iz srca čestitamo, da se ne sramujejo tako odločno obsojati na Lindnerji to, kar smo tudi mi pred vsem obsojali, ter potegniti se za verska, krščanska načela v odgoji, katera je Lindner — Romihov varovanec — popolnoma zatajil.

Ad perpetuam rei memoriam.

„Mi privoščimo svobodo tudi duhovniku. Služabnik cerkve, je a res tudi, da je državljan. Kot državljan ima javne dolžnosti, gredo mu torej tudi javne, politične pravice, katere naj izvršuje po svojem najboljšem prepričanju. Katoliški duhovnik je oznanjevalec vere Kristove, katera je dala nebeško zavetje pravici in resnici. Tudi v politiki je hrepeneti po pravici in resnici, to oboje je tudi duhovnik **poklican** zastopati v javnem življenji. To mora duhovniku priznati vsak pravični človek.“

Tako „Slovenski Narod“ št. 273, 1891. Skofje imajo pravico svojim duhovnikom za posamezne slučaje, dobe, kraje, iz vestnih razlogov omejiti ali pa razširiti izvrševanje duhovnikom kot državljanom pripadajočih političnih pravic. To je „Narod“ pozabil in z njim od liberalizma oglodani katoličani. Zgoraj navedene stavke pa z veseljem podpišemo, le opozorili bi radi ad-

vokate ljubljanske, da bi jih ne pozabili. Doslednost je lepa čednost — posebno juristov in listov, ki hočejo (laudanda voluntas) biti zastopniki, glasila slovenskega — — razumnosti, v katerem je poleg razuma tudi še vedno nekaj — spomina.

Dvajset nalog za slovenske dijake.

Naslednja vprašanja razpisujemo za gg. dijake na srednjih šolah. Hočemo jih s tem napeljati, da bi se vadili v mišljenji in zlaganji manjših sestavkov. Kdor bo eno ali drugo nalogo izdelal ter poslal nam jo v pregled, mu spis ocenimo in ga, ako se bo posebno odlikoval, na posebnem mestu priobčimo. Tudi bomo za boljše sestavke prisojevali manjše nagrade iz zaloga za mlade pisatelje. Spisi ni treba, da so obširni — zadoščujejo tri, štiri strani. Tudi bomo tistim dijakom, kateri nam spišejo kaj dobrega, list pošiljali brezplačno.

Kako se moramo učiti zgodovino?

Čemu se učimo zgodovino?

Kaker posamezni ljudje, tako imajo tudi celi narodi svoj poklic v zgodovini človeštva.

Pravi vzroki reformacije.

Katere ideje so vodile Aleksandra Velikega?

Zakaj so stari Rimljani zmagali svet?

Je res človek „mikrokosmos“?

Katera je prava ljubezen do domovine?

Čemu se učimo klasikov?

Čemu je lepa umetnost?

Koliko moč imajo ideje — naj se pokaže iz zgodovine.

Kdo je značajan?

Moč človeškega govora.

Star cilinder pripoveduje svojo zgodovino.

Zadoščuje, da umetnik le naravo posnema?

Moj prvi pogled na morje.

Misli in občutki o pogledu človeške črepinje.

Kakošno mora biti pravo prijateljstvo?

Razmerje mej umom in voljo.

Non multa, sed multum!

Zaupnica.

Prečastiti, veleučeni gospod doktor!

Iz vseh slovenskih vladikovin ste vže prejeli krasnih zaupnic, s kojimi Vas sobratje duhovni, odobravajoč Vaše moško, nevtrudno delovanje v obrambo največih svetinj slovenskega ljudstva, bodrijo k vstrajnosti pri spisavanju vrlega „Rimskega Katolika.“

Iz sosednje v večini slovanske Tržaške škofije niste do sedaj prejeli ko le jedno priznanje Vaših naporov. Toda ne mislite, da bi se duhovništvo Tržaške vladikovine ne vjemalo z Vašimi nazori.

Mi podpisani se v srcu radujemo, da je previdnost Božja zbudila junaškega boritelja, ki s neizprolljivo logiko temeljito dokazuje resnico katoliških nauk, ter krepko pobija iz zaslepljene strasti izvirajoče zmote onega „razumništva“ slovenskega, ki mu je „absolutna narodnost“ najviši vzor.

Odločno obsojamo presukano zvijačnost Vaših nasprotnikov in grdobne napade slovenskih „naprednjakov“ (kali?) na „R. K.“ in na Vašo častito osebo.

Tolazi naj vedno Vas in nas resnični izrek Gospodov: Blagor Vam, kader Vas bodo kleli in preganjali, in vse hudo zoper vas lažljivo govorili... veselite se“. (Mat. 5,12).

Brezmadežna Kraljica Marija naj v posebno varstvo prevzame Vaše plodonosno podjetje. Bog Vas živi!

Tomaj 8. decembra 1891.

Urban Golmajer, dekan.

Anton Petelin, kaplan.

Matija Sila, župnik.

Ivan Planinšek, župnik v pokoju.

Anton Kuhn, kaplan.

Josip Koman, župnik.

Fr. Cvejn, duh. pom.

Jož. Novak, župnik.

Jož. Skerl, vikar.

Fr. Tomšič, kaplan.

Ignacij Germ, župnik v p.

V podporo mladim pisateljem

so nadalje darovali:

Veleč. g. F. M., župnik	for.	5
„ „ Andr. Brezovšček, župnik v Rihemberku	„	10
„ „ Jos. Kosec, kaplan v Cirknem	„	5
„ „ Jos. Pavletič, župnik v Renčah	„	3
„ „ Jos. Fabijan, kaplan pri Sv. Luciji	„	5
„ „ Karol Čigon, vikarij v Temnici	„	5
„ „ M. Vales, vikarij v Branici	„	2
„ „ župnik na Gorenjskem	„	10
„ „ župnik na Dolenjskem	„	5
I. F. iz Rihemberka	„	2
Veleč. g. L. I.	„	4



Izvestnost človeškega spoznanja.

Hominum genus arte et rationibus vivit.

Arist. I. Metaph. c. 1.

Prirodni nagib vodi živali, človeka razum. Lastovki se vzbudi jeseni skrivnosten nagon v prsih, nehote razpne peroti ter hiti gnana od neznane sile v južne dežele. Nikdar se ne vpraša, kaj je ta gon. Ne tako človek. Človek misli. Ko mu srce nemirno koprni po sreči, ne vda se slepo vabljivim željam, temveč presodi smer svojega teženja. In ko je našel svoj smoter, vreja po njem dejanja. Tudi žival čuti. Orel vidi nad seboj bliščeče solnce, doli divje gore in deroče reke, a nikdar se ne vpraša, ni li vse to samo čarovita omama? Človek pa misli in misli, da misli. Človek, videč, kako se v očesu zrca sprelepi svet, kako po ušesnih mre-nicah utripljejo glasovi, kako se po sluzastih stanicah razlivajo sladi in vonjavi, more razmišljati, odkod je vse to. In ko opazi, da mu vse to obrazijo čudežne vzmožnosti, vpraša se, ali ga vzmožnosti ne varajo? Morda je vse to le privid, lepa prevara? Doslej ni nikdar prevdarjal tega, izvesten je bil, ali vsaj mislil je, da je izvesten — kdo ve, je li bila to res izvestnost? Kakšna je bila, če je bila izvestnost, in kaj je nje razlog?

Hominum genus arte et rationibus vivit. Priroda človeška je taka, da razmišlja in prevdarja. In čudno bi bilo, ko bi se človek, razglabljaljoč največe skrivnosti in zagonetke prirodne, nikdar ne obrnil sam v sebe, nikdar tanje ne pogledal v delavnico, kjer dah človeški snuje na prepletajoča se vlakenca misli in občutov čaroben svetozor. Čudno bi to bilo in nedoumno. Zato pa vidimo, če razganemo knjigo človeštva, da so že v njega otroški dobi modrijani tu pa tam povsili zvedavo oko v ono tajno globino. In ko se je vračal plahi pogled od tam, ležala je raznokomu na čelu lahna meglica — dvoma. Ko pa se je vrnil od tam globokoumni Heraklit, pregovoril je: Ničesar ni moči izvestno spoznati, kaker ni moči stopiti dvakrat v isto reko.»

Staro je vprašanje o izvestnosti človeškega spoznanja, a vender tudi novo, ker je v našem času prerajeno in silnejše stopilo pred nas v podobi dvoma, ki hoče kot nov Arhimed izpodmakniti temelje vsej znanosti in s silnim vzvodom dvigniti (vesmir) iz stečajev.

Toda kaj je izvestnost?

Resnica je skladnost uma in stvari — adaequatio intellectus et rei. Kader je pojem našega uma priličen predmetu, skladen s predmetom, čegar je, pravimo, da je pojem resničen. Tako je naš pojem o duši resničen, če se vsi njega znaki skladajo z bi-

stvom duše, če ni v njem nobenega znaka, ki bi se protivil bistvu duše. Ra z s o d je resničen, če se dopovedek sklada s podmetom. 'Duša je nesmrtna' — če pojem nesmrtnosti res pristoji duši, to je skladnost mej njim in mej pojmom 'duša', razsod je resničen. Vender pa resnica pojma in razsoda ni jedna ter ista. Pojem je resničen, če se sklada s predmetom, če mu je priličen, a duh te skladnosti ne izraža. Recimo, da imamo v umu pojem smrtnosti. Ta pojem ni priličen duši, zato je neresničen, vender neresničen samo, v koliker se odnaša na dušo. A prav ta pojem je sovsema resničen, če se odnaša na človeka. Človek je namreč smrtno bitje. Če imamo torej samo pojem v umu ter odnosa k stvari ne zaznamujemo, ne moremo reči, ni da je resničen, ni da ni, ker je odnosno resničen ali neresničen. A drugače je pri razsodu. Kader sodimo, izražamo odnos mej pojmom in predmetom. Zato je razsod vedno resničen ali neresničen. Dokler imamo v umu ali pa v domišljiji podobo zlate gore, ni se nam po sebi bati zmote. Kopa um v razsodu zveže pojma 'gora' in 'zlat', rekši: 'gora je zlata', tedaj je razsod resničen ali neresničen; resničen, če je ta zveza stvarna skladnost mej predmetom 'gora' in pojmom 'zlato', to je, če je gora izven mojega duha zlata.

V umskem zaznavanju, ki z njim pojмимо, torej prav za prav ni resnice, pač pa v razsodu. Zato le o razsodih pravimo, da so resnice.

Če razmišljamo svojstva raznolikih resnic, ki jih imamo, zapazimo, da so si sicer vse jednake v bistvu resnice, da je namreč vsem znak skladnost uma in stvari, pojma in predmeta, a da so vender v mnogočem različne. Druge so splošne, druge posamezne; te smo razbrali iz sklepov, one so nastale v nas neposredno brez nobenega sklepa. A vzlasti se kaže ta razlika glede na to, kako naš duh raznim resnicam pritrjuje.

Če opazujemo dušne pojave, vidimo, da časih duh stoji pred dvema pojmom, ne vede, kaj bi o njih rekel. Daj učencu pojma 'netvarno bitje' in 'prostor', ter ga vprašaj, ali je netvarno bitje v prostoru, ali ne? Bržčas bode ogledoval jeden pojem, potem drugi, a naposled ne bode vedel, ali bi rekel da ali ne. Da bi duh pritegnil jedni plati, moral bi injeti neki nagib, in tega nima. Zbog tega pravimo, kader nam je duh v takem stauji, da n e v e m o. Časih imamo razloge, a imamo jih za jedno in drugo plat in za nobeno plat dovolj močnih, nobena plat ne premaguje, in zato duh ne more pritrčiti nobedni. Mi pravimo, da d v o m i m o. Zopet se gaja, da pritegnemo jedni plati, a če ogledujemo drugo stran, malo ne dvomimo že o prvi. Vender pritrčimo prvi, samo z bojaznijo, da ni morda druga plat resnična. Tedaj m e n i m o. 'Mislim da', 'zdi se mi da', 'rekel bi da' — to so oblike muenja, ki je v vseh zakrit neki 'vender': 'zdi se mi, mislim tako', vender — prisegel bi pa ne! Če so razlogi za jedno plat dovolj močni, tedaj naš duh trdno pritegne oni plati. Vender je tudi tu še različnost, samo radi tega,

ker nam je na prvi pogled tako jasna, da se ne moremo o njej ni podvoumiti. Toda ni vedno tako. Naš duh ne gleda vseh resnic v toli svetli luči, da bi v hipu videl zvezo mej podmetom in dopovedkom. Večkrat mora zveze še le iskati, z vsem trudom je ne najde, zato primerja pojme z drugimi, da bi z njih pomočjo vvidel zvezo. In če se mu posreči, da najde zvezo pojmov s pomočjo onih tako svetlih resnic, tedaj še le pritrdi. Ni mu razvidna resnica sama ob sebi, a razvidna mu je po dokazu.

Poleg resnic, ki nam so neposredno ali pa vsaj posredno po dokazu jasne, so še druge, katerih ne moremo niti vvideti, niti razkrojiti v prve resnice ali dokazati, ipak jim pritrdimo. Vzemimo vzgled. Učitelj vpraša učenca, ali je netvarno bitje v prostoru? Učenec nekoliko pomisli, a potem reče: ne vem. Zapomnite se torej, pravi učitelj, da netvarno bitje, duh, ni v prostoru. Če vprašaš učenca pozneje, odgovoril ti bode: duh ni v prostoru. Ali mu je stvar tako jasna, da jej je duh pritrdil? Ne. Ali je vvidel morda s pomočjo dokaza, da se pojma izklepata? Tudi ne. Sedaj kaker prej ne vidi ni istovetnosti ni raznosti mej pojmom. in vender trdi, da duh ni v prostoru. Kje je razlog, vsled katerega to trdi? Brez razloga vender nihče ne trdi ničesar. Resnica je, učenec nima notranjega razloga, a ima vnanji razlog: učitelj nam je to povedal, in naš učitelj je učen mož. To je razlog — verodostojnost, verovnost učitelja. Zato pa prav za prav ne moremo reči, da učenec stvar ve, marveč učenec — veruje.

Bistveni razloček mej vero in vedo je potemtakem ta, da stvari, ki jo verujemo, ne dokažemo, marveč se opiramo na izrek drugega, ki je naše vere dostojen; pri stvari pa, ki jo vemo, razvidimo posredno ali neposredno notranjo vez istovetnosti ali raznosti mej podmetom in dopovedkom, in prav zato jo imamo za resnično. Pri vedi so torej notranji stvarni razlogi, ki določujejo um, da pritrdi, pri veri pa nas naganja volja iz vnanjih razlogov¹⁾.

Izvestnost pa ni nič drugega kaker moč, ki um z njo pritruje resnici. Izvestnost, pravi sv. Tomaž Akvinat, je «firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile»²⁾, izvestnost je jakost, ki z njo spoznavalna sila objema svoj predmet. Zato je izvestnost tem večja, čim močnejši je nagib, ki jo proizvaja. Da se um določi bolj za jedno nego li za drugo plat, treba je trdnih razlogov, takih razlogov, ki ne dajo prostora pametnemu dvomu. Saj kjer je dvom, izvestnosti ni. Izvestnost je torej razmerna z nagibom in razlogom

Zbog tega povedano vprašanje o izvestnosti človeškega spo-

¹⁾ Thom. in III. Sentent. dist. 23. qu. 2. art. 2.; Thom. qu. disp. de fide. XVI. 1. in corp.

²⁾ Thom. in III. Sent. dist. qu. 10. art. 4. in corp.

znanja pomenja to-le : Imamo li o kaki resnici izvestnost, ali pa je treba o vsem dvomiti? In če imamo izvestnost, kakšna je ta izvestnost, ali je izvestnost vede ali izvestnost vere? In ker nam se javijo v spoznavanju predmeti po svojih pojmi, imajo li pojmi stvarno vrednost, in če jo imajo, kako nam je to razložiti?

I. Skepticizem.

Licet oretenus de talibus quaerant,
tamen de eis in mente non dubitant.
Thom. in IV. Metaph. lect. 14.

Ali imamo o kaki stvari izvestnost? Ljudje pravijo, da jo imamo. Celokupno človeštvo je tako živo preverjeno o mnogih stvareh in resnicah, da mu ne pride ni na um, iskati razlogov tej izvestnosti. Dvomiti o bivanju vnanjega sveta, ali celo o svoji biti, vse to se vidi človeštvu žalostna blodnja. Seveda mnogokomu se zdi, da človeštvu v takih stvareh ne gre sodba. Kako se ima ta stvar, temu vprašanju more seči do korena le — modrijan. Zato so bili in so še možje, ki dvomijo o izvestnosti, ki mislijo, da je vsa naša izvestnost tlapuja, prevara. In če se mi podvoumimo, če nam se zdi, da ni moči devati na veso mnenje pojedincev proti mnenju človeštva, s čim podslanjajo svojo trditve? Z dokazi. Občo dvomljivost izpremene v vednost sestav, ki je njega posledek stavek: o ničemer ne moremo biti izvestni.

O ničemer ne moremo biti izvestni? Žalostna osoda človeška, če je to resnica! Vsak človek po svoji narodi želi vedeti, rekel je modrijan, in prav je rekel. Koliko truda, koliko naporov, da bi človek spoznal vedno čisteje, vedno jasneje lepo resnico! In prav sedaj, ko je začel brati sadove svojega znanja, ko je prodril v temno globino, da bi gledal, kaj zakriva v sebi veliko morje, ko je premeril nebesni svod ter svetlopisno ustalil milijarde zvezd, sedaj ko se nadeja, da bode skoro strme zrl svatbo svetlozarne luči z elektriko. sedaj stopa predenj dvom ter se mu reže v obraz: Sanje, sanje! Kar si videl, vse je le dim. O ničemer ne moremo biti izvestni!

Toda oglejmo si ta sestav in njega zagovornika!

Kaker mi drugi ljudje, tako tudi modrijan dvoma rabi dokaze. Iz dokazov razbira in proizvaža posledke, jedne posledke družji z drugimi, prodira globlje in globlje, in naposled se iz velikega zapredka izmota osodni posledek: o vsem moramo dvomiti.

Kaj torej meni naš modrijan? Ne meni, ne dvomi, le trdi, da je treba dvomiti o vsem. Posledek je potemtakem trditve. In o trditvi je tako živo uverjen, da bi tudi nas rad preveril. Izvesten je, da je treba o vsem dvomiti. To je prva izvestnost.

In kako je našel, da je treba dvomiti? Postavil je svoja na-

čela: prorek, podrek, in proizvajal. Zakaj pa ni dvomil o proreku, podreku, zakaj ni dvomil o poslednosti? Zakaj ni dvomil o svoji biti? O vsem tem je bil izvesten, je moral biti izvesten, če je hotel priti do korena resnici, da ni izvestnosti. To je druga izvestnost.

Zato je obča dvomljivost nestvor.

Obča dvomljivost kot vednostni sestav sama sebi izpodmika temelje. Zakaj vsaka veda podklada načela in sicer trdna načela, obča dvomljivost pa mora dvomiti o vseh načelih. Obča dvomljivost je sama s seboj v prekoslovji. Trdi, da ni izvestnosti, in vendar je že njena trditev svedok izvestnosti. Dvomi o umu in vendar rabi um, da bi pokazala, da nas prav oni um vara. Ali ni to slep kolobar?

Arhimed je rekel: Daj mi to čko, da nanjo oprem vzvod! A za njim pride nov Arhimed, ki hoče opreti svoj vzvod na dvom, na nič ter dvigniti vse stvarstvo!

Toda poglejmo, ali taki modrijani po resnici dvomijo o vsem. Seveda dvomljivec bode prej še od nas zahteval: dokažite mi, da morem spoznati resnico. Ne, dokazati mu ničesar ne moremo. Kdor ne priredi nobeni resnici, njemu ni moči ničesar dokazati. A pomilujemo ga; zakaj «*talus homo similis erit plantae*»¹⁾. Tudi živali, tudi rastlini ne moremo ničesar dokazati, in vendar nikdo ne pravi, da je zato žival pametnejša nego li človek. Radi tega le poglejmo, kaj prav za prav taki modrijani mislijo. Če namreč smemo verovati angeljskemu učitelju, sv. Tomažu, dvomijo samo z besedami, z usti: «*Non enim necessarium est, quod quicquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur*»²⁾. Da se o tej resnici preverimo, spremljajmo take modrijane tja, kjer za čas puste «*misli visokoleteče*» — v zasebno življenje. Kako ti tu žive! Kdo bi mislil, da so to oni, ki dvomijo o vsem? Vzemi Dijogenovo svetilko ter išči, kje je kaj, kar bi imelo podobo dvoma! Govore mej seboj in ne mislijo, da je govorica po občem dvomu nezmišl. Jedo in pijo, kaker mi navadni ljudje, privoščijo si vsega, kar sladi življenje, trudijo se na vse pretege, da okusijo vse slasti, kar jih zmore najnižja plat človeškega bitja. Opazuj jih, kako poznajo želodec in njega filozofijo, in dvomi, če ti je moči! Prav si rekel, stari modrijan: Marsikaj usta govore, česar v umu ni!

Kako smešna stvar je človek, ki res hoče v življenji dvomiti o vsem! Heraklit je rekel, da ni moči stopiti dvakrat v isto reko. Kratil pa ga je grajal, češ: še enkrat ni moči stopiti; predno dobro stopiš, odtekla ti je. Zato pa Kratil ni nikdar govoril. Predno jaz spregovorim, mislil si je, izpremenila se je že stvar in ni več, kar je bila, zakaj *πάντα ῥεῖ*, vse se giblje, in jaz bi se vedno — motil. Zato je modri Kratil migal samo s prstom, kader

¹⁾ Thom in IV. Metaph. lect. 6.

²⁾ Thom. ib.

je hotel kaj povedati, češ: prst se hitreje giblje, nego bi jaz mogel govoriti¹⁾. — Kako smešno je vse to in daleč od občega dvoma, a poleg še polno prekoslovij. Izpodmakni res vsej izvestnosti tla, kako bode vse drugače, nego li si je mislil modri Kratil! Zemlja in nebo se bodeta zavrtela v divji metež, vse bode strašna puščava, grozen nič, in v tej puščavi bode bleдел «jaz» zbehan zamotane sanje, dokler se ne bode zmajalo i svoje bitje — — toda človeku še pojmiti ni mogoče, kaj bi storil obči dvom!

In zakaj ne?

Izvestnost je človeku prirodna, in prirode ne moremo sleči. Človek je pod oblastjo resnice. Predao se zave, kaj je, javi se njegovemu duhu in ga obvlada²⁾. Nezmisel je dvomiti o vsem. Dvomiti o vsem je isto, kar trditi, «da na pragu svetišča modrosti sedi norost»³⁾.

Vse to nam potrjuje tudi, če raziskujemo, kaj je vzrok, da h o t e nekateri o v s e m dvomiti, in da res o prvih resnicah, o temeljih človeške družbe, dvomijo.

Časih so lažni izvodi modrijanov. Mladenič bere take spise, a nima še toliko razvitega uma, toliko razsodnosti, da bi mogel razvarjati vse postavke ter jih presoјati z občimi, znanimi resnicami. Zato ne spozna, kdaj pritrđi slepilnemu sklepu. Ta pa ga tira dalje od sklepa do sklepa, in napokon strme mora pritegniti, kar proizvajajo pisatelj: o vsem je treba dvomiti. Strme pritegne, ne da bi se zavedel, v kakem kolobarji se vrti, in le prerado se zgodi, da začne dvomiti o Bogu, o nesmrtnosti duše, o verskih resnicah — in če dvomi o tem, kako vrednost ima še drugo? Treba je le še, da se dvomu pridruži nenravnost, in srce objame puščoba in samota, neko čudno svetobolje. Smili se mu svet — ne, ne, z nekim prezirnim posmehom gleda, kako se ljudje vbijajo in pehajo za srečo. Vse se mu zdi rezka ironija. To je razvoj črnoglednega pesimizma vzlasti pri mladini. Pri modroslovcih pa požeeno kali dvoma iz neke vpornosti duha ali oholosti. «Alii praedictas positiones prosequuntur . . . ex quadam protervia»⁴⁾. Dejali smo, da je človek pod oblastjo resnice. A taki modrijani ne morejo verugniti duha. Česar sami ne spoznajo, to jim ni izvestno tega ne verujejo, tega zanje ni. Tako pade vera. No tudi v obzorji našega spoznavanja je našemu duhu le premnogo mej, premnogo zagonetk in vganjk. Ker je težko razložiti mnogo skrivnosti, zato jih zanikujejo, zametajo. Taki modrijani mislijo, da morejo sodilu svojega duha podvreči vse, celo isto sodilo svojega duha. In ne le to. Ko bi storili samo to, ko bi raziskavali, je li človeški duh vzmožen spoznati resnico, bilo bi sicer vse njih raziska-

¹⁾ Cf. Arist. et Thom. IV. Metaph. 12.

²⁾ Cf. Kleutgen: Die Philosophie der Vorzeit. I. B. nr. 229.

³⁾ Balmes: Fundamente der Philosophie. Übers. v. Lorinser. I. nr. 7.

⁴⁾ Thom. in IV. Metaph lect. 10.

vanje lažnjiv kolobar, a vender samo kolobar, ki bi se v njem vrteli le oni sami. A taki modrijani postavljajo temeljno načelo: o vsem moramo dvomiti, dokler ne raziščemo uma ter ne najdemo, da mu smemo verjeti, da nam more biti pravec v našem spoznanju. In to škodi. Prej je bil dvom samo vednosten, sedaj je pravi dvom. Sedaj na njih preiskavi sloni vsa veda. Če bode vspeh vreden ali nevreden, ostala bode veda ali se razrušila.

Vidimo potemtakem, da je vir občemu dvomu sedaj nerazsodnost, sedaj vpornost duha. Teženje po čisti resnici pa občega dvoma nikdar ne poraja, teženje namreč duha, ki najprej spoznava sam sebe, svojo omejenost, svojo slabost, a potem išče resnice — željno, toda ponižno. Obrne se sam v sebe, obrne se ven, povsod gleda, da resnica že sveti, da vesmir obseva luč, ki je ni sam prižgal, ki se odbija od vseh strani v čudeznem svetozoru in si osvaja njegove vzmožnosti z nepremagljivo silo. Zato pa naloga modroslovca ni in ne more biti preiskavati, je li izvestnost. Izvestnost je dejstvo, in razpirati se o biti izvestnosti se pravi razpirati o biti solnčne luči pri belem dnevi. «Kdor o vsej resnici dvomi, ta jo vničuje; kdor dvomi o vsej izvestnosti, ta jo taji; kdor dvomi o pameti, ta jo zatira»¹⁾.

Naloga modroslovca je, razmišljati o prirodni izvestnosti, raziskati nje temelje in zaslediti krnice, ki prete našemu duhu.

II. Pravec resnice. Veda pred vero.

Certitudo, quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentiā eorum, quae certa esse dicuntur.
Thom. in III. Sent. dist. 23. qu. 2. art. 2. sol. III.

O dejanskem bivanju izvestnosti ni moči resno dvomiti. Toda odkod je naša izvestnost?

Znano je, da je Kartezij rekel: o vsem moramo dvomiti, dokler ne pridemo do neke meje, kjer dvom ni več mogoč. In prišel je do točke: cogito — ergo sum. Pustimo za sedaj to stvar ter potrdimo samo resnico, da o dejstvih svesti ne moremo dvomiti. Kdor o svesti dvomi, ta o vsem dvomi. Če ni gotova resnica svesti, ni gotova bit, ni gotov nobeden pojav naše duše. Celó kdor pravi: dvomim, pritrjuje še svesti, zakaj svest mu javi, da dvomi. Zato je o svesti dvomiti bezmisel; svest moramo vzeti za podlago nadaljnjega raziskavanja. Svest nam pravi, da mislimo, sodimo in sklepamo; svest nam tudi pravi, da smo o resnici mnogih razsodov izvestni. Izvestnost pa je, kakor smo rekli, dvojna: izvestnost vede in vere. Zakaj izvestnost je trdnost, ki se um z njo drži jedne plati prekoslovja. Duh pa more resnici pritrčiti,

¹⁾ Balmes: Fundamente. nr. 342. cf. et. nr. 339.

ker jo sam spozna kot tako, ali pa ker ga volja iz vnanjih razlogov naganja, da pritrđi stvari, naj si tudi nima notranjih razlogov. Prva izvestnost je izvestnost vede, druga vere. Kakšna je torej naša izvestnost?

Da odgovorimo temu vprašanju, treba je le poiskati nagiba, zbog katerega naš duh pritrđuje resnicam, in pravca, ki na njem presoja svoje razsode, če se povrne k svojemu delovanju in je razmišlja. Jasno je, da sta nagib in pravec isto v drugem in drugem oziru. Da naš duh pritrđi resnici, treba je nagiba, ki ga določuje. Ta nagib pa so notranji stvarni razlogi, ki mu javijo resnico kot nedvomno, če je duh vzmožen spoznati resnico; ali pa vnanji razlogi, če naš duh mora verovati. Kader se duh povrne k svojim razsodom, da presodi njih vrednost, česa bode iskal? Iskal bode znakov, ki mu svedočijo resnico razsodov. Ti znaki so potemtakem sodilo resnice, pravec resnice. A ti znaki niso nič drugega nego li razlogi, ki so bili duhu nagib, da pritrđi resnici in je o nji izvesten. Zakaj vsak razlog je bil razlog le v toliko, v koliker je spodmikal dvomu oporo, t. j. v koliker je bil znak resnice. Zato je isto iskati nagiba, razlogov resnice ali pa pravca resnice.

Brez dvojbe mnogo resnic verujemo. O tem ni razpora. Vprašanje je le, na čem sloni naša izvestnost o tem, kar imenujemo vedo. Nekaterim se vidi, da je tudi ta izvestnost le izvestnost vere. Pravijo namreč, da je razlog, vsled katerega je duh izvesten o resnici, vnanji, in zato tudi pravec, na katerem duh presoja resnico svojih spoznav, vnanji: jednim je ta pravec božje razodenje, drugim soglasje človeškega rodu.

Da spoznamo, kako slabo je osnovana in pođstavljena ta misel, pretehtajmo samo ono, kar smo povedali o veri in vedi.

Resnica je, tudi verujoči duh pritrđi in je izvesten, toda zakaj? Postavimo podmeno, da bi bil človek brez vsega spoznavanja, o ničemer bi ne imel izvestnosti. Kar se mu javi neko bitje ter mu razodene mnogo resnic, češ: to so semena tvojega spoznavanja. Mislimo si, kaj bode storil. Ogleдал si dode pač te resnice, kakšne li so — a umel jih ne bode — to je namreč podmena. Verovati mora torej, da so to resnice, in na to vero mu je oprati svo vedo. Verovati? Toda kaj je to verovati? Pritegniti stvari, ne ker je umemo, da, ona mu zna biti absolutno nedoumna — skrivnost. Da more pritegniti, treba mu je razlogov. Kje so ti razlogi? Javilo se mu je više bitje, razodelo mu je te resnice. Toda morali tudi te razloge verovati, in ti razlogi morajo biti trdni, zakaj na njih sloni vsa izvestnost? Kdor le količkaj premisli stvar, vvidel bode, da bi se tak človek ne mogel geniti ni sém ni tja. Da more verovati, nujni so mu razlogi, da se mu je res neko bitje razodelo, da to bitje gleda resnico, da je to bitje dostojno vere, da ga ne more varati. Vsega tega pa ne more zopet verovati, marveč mora spoznati, mora razvideti, sicer ni no-

benega konca. Zato pa je pred vsako vero že nujen pogoj — spoznanje brez vere, pred izvestnostjo vere nujna izvestnost vede.

Pravec vse resnice našemu duhu potemtakem ni božje razodenje. Da moremo temu razodenju verovati, vedeti moramo, da je Bog, da je Bog resničen, ki sta mu tuja zmeta in laž. Vedeti moramo, da nam je Bog govoril. Kako vemo vse to?

Iste težkoče se vsiljujejo proti soglasju človeškega rodu. Kaj je to soglasje? Izvestnost o nekih resnicah, ki jo najdemo pri vseh narodih. Pri vsakem ljudstvu najdemo neke resnice, o katerih nihče ne dvomi, ki jih ima torej kot izvestne — obči um človeškega rodu. In to soglasje, pravijo, je pravec vse resnice. Kar obči um spozna kot resnično, to je resnično, je izvestno. In če vprašamo, od kod so te resnice, zakaj jih obči um ima za izvestno, nedvomne, odgovarjajo nam, da zato, ker so bile te resnice rodu v prvi njega dobi razodete. Toda s tem se zamotajo v vse težkoče, ki smo jih omenili proti razodenju, in še v druge svoje. Kako naj namreč posameznik zve, kaj uči obči um? Kaj mu bodi pravec, ko išče teh resnic? Morda bode kdo oporekal: Temu ni težko odgovoriti. Te resnice se širijo po sporočilu in uku. Toda tako nihče ne vgovarja, ki je prevdaryl Aristotelov stavek, katerega je postavil na čelo svoji knjigi *Poster. Analyt. I. c. 1.*: «*Omnis doctrina et omnis disciplina ex praexistentibus fit cognitione.*» Zakaj ne? Le premisli, pravi angeljski učitelj¹⁾, kako sam sebe učiš! Neznane resnice spoznaváš le s tem, da obče resnice, že znana načela prikladaš določeni snovi, t. j. da obča načela nekako oplodiš ter tako razvijaš posamezne posledke in iz teh po istem poti druge. Prva načela je potemtakam že treba imeti. In zares: «ko mi poveš kako znamenje, pravi sv. Avguštin²⁾, če še ne vem, čegavo znamenje je, ne more me ničesar naučiti; če pa že vem, česa se naučim po znamenju?» Praviš mi: glava. Kaj mi pomaga ta izraz, če ne poznam stvari, ki jej pristoji to ime! Pred tem moram imeti že pojem glave in poznati moram odnos mej pojmom in imenom, še le tedaj te morem umeti, še le tedaj mi ti moreš s tem imenom kaj zaznamenovati. To isto je pri razsodih. Naučiti me hočeš, da iz nič ni nič. Če jaz poznam že načelo: vse, kar nastane, ima vzrok, to mi moraš razložiti le, da nič ni nič in potemtakem ne more biti vzrok. Toda kako me naučiš prvega načela, da vse ima vzrok, kar nastane, če ga jaz še ne vem? Razložiš mi vzrok — za vsako besedo, ki jo pregovoriš, moram imeti že pojem. In to ni najhuje. Razložil si mi že, kaj je vzrok, kaj je nastati. A sedaj? Podmena je, da jaz ne vidim ni istovetnosti ni nebedne druge vezi mej pojmom. Zato bi moral verovati in le verovati, in to se ne pravi

¹⁾ Gf. Thom. quaest. de ver. XI. de magistro. I. ad 13.

²⁾ Augustinus: de magistro c. X.

učiti se. In da verujem, treba mi ja razlogov. Ti mi porečeš: to uči obči um, to je pač dovolj trden razlog. To uči obči um — ali naj še to verujem, torej da m o r e m verovati, m o r a m verovati? In da moram verovati, treba je zopet vere. Sporočilo — pouk kaker smo razložili, to ni, marveč le sporočilo — potemtakem pač ni pravec, ki bi nam pomogel, kader iščemo pravca — občega uma. Ta pravec pravca potrebuje še sam pravca.

In naposled vprašajmo le svest, kaj nam ta pove? Jaz sem — to je vsaj meni toli izvesten razsod, da bi prej dvomil o peti vsem nego li o tem razsodu. In da sem si pridobil to izvestnost, nisem ni kratko ni malo vprašal še le občega uma ali kdo ve koga, kaj se njemu zdi? In ko sem se prvič zavedel ter mi je mati vrezala kruha, vedel sem takoj, da je jeden kos manjši, nego li tisti in pa še jeden skupaj. Ko bi bil hotel zvedeti, kaj misli obči um o tej resnici, moral bi bil preromati zemljo in naposled bi še ne vedel, niso me li ljudje navlašč varali. In vendar sem jaz bil o resnici izvesten, ko o občem umu še sluha nisem imel.

Drugi pravijo, da je nagib in pravec resnice notranje č u v s t v o, drugi zopet, da je neki nagon. Toda treba je pred vsem omeniti, da bi bila izvestnost po vsem neprikladna umu. Človeka vodi um. Človek prevdarja i svoje mišljenje. Zato je celo prirodno, da se tudi vpraša, čemu je izvesten. In če temu vprašanju ne more dati odgovora, odprt je širok vhod — dvomu. A s čustvom, z nagonom, s skrivnimi nagibi pač ne moremo povoljno odgovoriti povedanemu vprašanju. Tudi ne pomaga. če kdo pravi, da je ta nagon umski. Kaj je to umski nagon? Ko bi duh s p o z n a l resnico in sicer z l a h k o t o spoznal, govoriti bi mogli o nekem umskem nagonu, a tega oni modroslovci ne namerjavajo reči. Hoče se jim marveč, da duh pritegne nekim resnicam, predno jih spozna. In ta nagon nam se ne zdi umski, marveč slep. Razven tega, kaj nam je porok, da gre temu nagonu vera? Čustvo pa je še nekaj spremenljivega, nestalnega; nekaj, kar zavisi od ustrojstva telesa, od teženj naših, a pravec resnice mora biti stalno, nepremeljivo sodilo.

Prav ta stalnost pa je mnoge zavela, da so iskali pravca vsej resnici v Bogu, ki je stalen in nepremeljiv — bit sama. Ti torej pravijo, da mi gledamo vso resnico v božjih idejah. Izvestno je prelepa misel, a žal, da se ne zлага z resnico. Ni dvoma, da je v stvarnem redu (in ordine reali) mera in pravec, razlog in vzrok vse resnice Bog, ki je vse iz nebitja v bitje pozval, ki je vse obrazil po svojih večnih idejah, a mi iščemo pravca, ki je pravec našemu mišljenju in ne mišljenju v obče, pravec vsem resnicam, ki jih ima in more imeti n a š duh. In ta pravec ne more biti n e p o s r e d n o Bog. Da to spoznamo, treba je le na umu imeti, kaj je Bog. (Prav za prav bi o Bogu sedaj še govoriti ne mogli, zakaj, kaker nas uči izkušnja, spoznamo Boga še le po sklepanji. Toda ker bi tudi že pred našim spoznanjem o Bogu

Bog bil stvarno, če prav ne spoznan, pravec resnice, zato izpregovorimo tudi o tej misli ter vzemimo, da je Bog najpopolnejše bitje, kaker priznavajo ti modroslovci sami.) V Bogu je vse jedno, božja misel, božja ideja je Bog sam, njega bistvo samo. A z druge plati le opazujemo svoje mišljenje, kaker se nam javi v svesti! Vsi naši pojmi so posneti po stvarnih predmetih in k spoznavanju stvarnih stvari se dvigamo le po stvarnih. Če je to resnica, bilo bi pač čudno, da bi prav božje ideje mogel naš duh gledati, kakeršne so, da bi po njih sodil resnico. Prečudno bi to bilo, do cela neskladno s naravo našega uma. In le oglejmo izkušnjo, povprašajmo svest, povprašajmo obče mišljenje, te trdne temelje, ki se o njih razbijejo vsi drzoviti sestavi. Svest ničesar ne ve o teh božjih oblikah. Izkušnja uči, da svoje izvestnosti ne preskušamo na božjih oblikah, marveč mnogo bliže. In če vprašamo tega ali onega, zakaj je izvesten o kaki resnici, odgovori nam, da zato, ker vidi, da je stvar tako in ne drugače, ker mu je resnica — razvidna.

Iz tega moremo razbrati prvo temeljno resnico vse izvestnosti: Naš duh je vzmožen spoznati resnico. Kdor to taji, ta taji vso izvestnost. Naša izvestnost je izvestnost spoznavanja, izvestnost vede, brez te izvestnosti ni nobedne izvestnosti. Razbrati moremo poleg tega pravec in razlog resnice naših razsodov. Razlog resnice so znaki, ki jasno kažejo našemu duhu resnico, in ti znaki so v stvari sami, v stvarni resnici sami. In če se duh povrne k svojim razsodom, presojajoč njih resnico, vidi zopet te znake in ti so mu sodilo, ti so mu pravec, da je stvar tako, da stvar drugače ne more biti. Naš duh sodi s svojo samorodno močjo, a sodi z izvestnostjo le tedaj, če se mu javi resnica jasno, svetlo, razvidno. In prav to potrjuje izkušnja. Da spoznamo kako resnico, ne zatekamo se še le vprašati občega uma za mnenje, ne vdajemo se nobenemu slepemu nagonu, ne gledamo žal tudi ne božjih idej, marveč razkrojimo stvar, razredimo znake, in kader naš duh vidi istovetnost ali raznost, sodi in izvestno sodi. In če se vprašamo, zakaj smo izvestni, zopet ne pravimo: ta mi je to rekel, marveč pravimo, zato ker nam je stvar jasna kaker beli dan, ker jo gledamo kaker z očmi, ker jo lahko vsak otiplje, v obče, da rabimo izraz luči in svetlobe, ker nam je — razvidna. Zato je razlog in prvi nagib, neposredni nagib, da naš duh izvestno spozna resnico, in z druge strani pravec, ki mu je svedok, da se mu ni bati zmote — razvidnost.

Mi verujemo, kader smo spoznali, da je svedok dostojen naše vere, in trdno, izvestno verujemo, če nam je ona verovnost koliker moči razvidna. Vodi nas nagon v spoznavanju, a to ni slepi nagon, marveč nagon, ki sledi iz somernosti spoznavalne moči s svojim predmetom, iz razvidnosti resnice, in to je pravi umski in vendar tudi naradni nagon. Tudi gledamo resnico v božjih idejah. Zakaj stvar, ki se nam javi v svetli razvidnosti,

je nekak snimek, poobražen po večnih idejah, in luč, ki z njo naš duh tako jasno spoznava nekatere resnice, ta luč se je razlila na nas po razsvetljenji nestvarjenega solnca — *ex illustratione solis increati!*¹⁾

III. Prva načela vsega spoznanja.

Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum.

Thom. de ver. qu. XI. 1. ad 13.

Vsa naša izvestnost sloni na razvidnosti in vzmožnosti duha, spoznati resnico, na somernosti mej predmetom in spoznavalno silo.

Razkrojimo po tem sođilu naše spoznave! Izložimo najprej iz obzorja našega duha vse, o čemer imamo le vero. Zakaj ta izvestnost sloni že sama na izvestnosti vede. Oglejmo si, kakšna je izvestnost vede.

Človeštvo ima razsežno vedo. A če razmišljamo resnice raznorodnih strok našega znanja, skoro vidimo, da je jedna resnica zavisna od druge. Če moremo dvomiti o jedni, razruši se tudi izvestnost druge. Odkod to? Razbrali smo jih po sklepanji iz drugih resnic. Če pojмимо podmet in dopovedek, ne vidimo še notranje vezi istovetnosti ali raznosti, a razvidna nam je ta notranja vez, če primerjamo ta pojma z drugo resnico. Iz pojma duše in nesmrtnosti nam še ni razviden razsod: duša je nesmrtna. Toda če od drugod vemo, da je v pojmu netvarnosti vsobljen pojem nesmrtnosti, da je vsaka netvarna podstat nesmrtna, razvidimo takoj, da je naša duša nesmrtna. Zakaj naša duša je netvarna. Zato vidimo, da je razvidnost resnica posredna, to je, če je resnica, da je vsaka netvarna podstat nesmrtna, razvidno nam je, da je tudi duša nesmrtna. Če je razlog nesmrtnosti netvarnost, to je tudi naša duša nesmrtna, zakaj i v njej je stvarno ta razlog — tudi ona je namreč netvarna. To posredno razvidnost zovemo — razvidnost dokaza. Razvidnost dokaza pa je stvarna in razlog izvestnosti, ki jo imamo o razsodu: duša je nesmrtna, in o vseh drugih razsodih, ki smo jih dobili po sklepu. Sklep je namreč izvod neznanne resnice iz znane. Iz tega pa tudi že razumemo, da je ta izvestnost pogojna in zavisna — uvetna izvestnost. Duša je nesmrtna, o tem smo izvestni, če smo izvestni o resnici: vsako netvarno bitje je nesmrtno. A te resnice, iz katerih smo razbrali druge, se najčče tudi same le posredno razvidne, razvili smo jih iz drugih prvotnejših resnic po zakonih dokaza in sklepa s pomočjo — dejstev. Če razkrojamo in raztvarjamo te resnice dalje in dalje, pridemo naposled do stavkov in načel ali principov, ki smo jih podstavili vsej vedi kot temelje.

¹⁾ Thom. in Boet. de Trin. qu. I. 1. 3.

V vsej tej dolgi verigi so posamezni sklepi in členi le posredno razvidni in zato le uvetno izvestni, če so namreč izvestna ona prva načela. Če se porušijo ti temelji, poruši se vsa veda. Vsa izvestnost vede sloni na izvestnosti prvih načel. «Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.»

Kako pa se imajo ta načela? Ali smo o njih izvestni in zakaj?

Vsi vemo, da posamezne stroke ne dokazujejo še le svojih temeljnih stavkov, marveč jih kot dokazane in izvestne zajemajo iz drugih ved. Da se torej ne vrta vsa naša veda v kolobarji, mora biti neka veda, neka stroka naše obče vede, ki vsem drugim posoja te zakone in ta trdna načela, da se na njih podstavi samorodno dalje razvijajo. Toda ta, prva veda, mora imeti zopet svoje temelje, svoje prvotne resnice. Odkod so te?

Nekaterim se hoče, da je treba vse resnice, tudi prve resnice, dokazati. Toda kako? Nobedne resnice ne moremo dokazati same iz sebe, marveč le iz druge. Ta resnica pa je ali že sama sklep v oni dolgi verigi, ali pa je više izven verige. Če je člen one verige in mi iz nje dokazujemo prvi člen verige, krivi smo umoslovnega greha, ki mu pravijo: *circulus vitiosus*. Da bi dokazali podstavo vede, prvotne resnice, jemljejo iz vede same stavek, ki je samo uvetno izvesten, če je namreč izvestna ona podstava. To pa je očit kolobar. Če pa je oni stavek, iz katerega proizvajamo dvomno načelo, izven verige in viši, vprašati moramo zopet, zakaj je izvesten. Če je izvesten radi drugega in ta radi drugega, bil bi izvod neskončen, nikdar ne bi prišli do člena, ki ne bi pred seboj imel drugega. Ker so pa vsi sklepi v tej neskončni verigi izvestni le tedaj, če je izvestno prvo načelo, in prvega načela ni, razruši se vsa izvestnost in z izvestnostjo vsa veda. «*Quaelibet demonstrationis conclusio ceditur certa per reductionem eius in primum demonstrationis principium, quod non esset, si in infinitum demonstratio sursum procederet*»¹⁾. Vse naše znanje bi bilo le gola — domneva (hipoteza).

Brez zmisla in abotna je potemtakem zahteva, da mora veda vse dokazati. Naša izvestnost sloni na načelih, ki jih ni moči dokazati.

Toda ali ni razrušena že s tem vsa izvestnost, vsa veda? «*De ratione scientiae est, quod id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere*»²⁾. Da imamo vedo, treba je, da smo o onem, kar vemo, vverjeni, da vemo, da ne more drugače biti nego bi je. Ali ni torej razrušena vsa veda, če ne moremo prvih resnic dokazati?

Ne, nikaker ne. Če je prirodno, da se naše spoznanje razvija, mora biti tudi prirodno, da ima začetek. Kaker so torej vse

¹⁾ Thom. in IV. Metaph. lect. 6.

²⁾ Thom. s. t. 2-2 I. 5. ad 4.

izvedene resnice našemu duhu le tedaj razvidne, če se nanje razliva luč iz prvotkov vsega spoznavanja, tako morajo ti prvotki, te prvotne resnice biti duhu razvidne same po sebi. N popolnost našega duha je, da mora resnice še le proizvajati jedno iz druge, zato mora imeti vsaj toliko popolnosti, da se mu ohrani priroda spoznavalne moči, to je, imeti mora neke prve resnice, ki jih neposredno razvidi same iz sebe. «*Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nata et per consequens visa*»¹⁾.

Razjasnimo to!

Izkušnja nas uči, da naš duh ne seže kar na prvi pogled resnici do dna, temveč da jo spozna najprej nepopolnoma in da to svoje spoznanje vedno bolj in bolj vsovršuje. Sedaj spozna stvar od te plati, zatem z druge, nato pa dobljene pojme sestavlja — duh naš sodi. Če opazujemo svoje razsode, ki jih tvorimo, vidimo v njih veliko razliko. Nekateri so nujni, obči, ki smo jih razbrali razglablajoč, primerjajoč svoje pojme. Drugi so taki, da bi jih z razkrojem pojmov nikdar ne dobili. Prve imenujemo analitiške, r a z k r o j n e, druge sintetiške ali s e s t a v n e. Prve razbiramo iz pojmov samih, druge inamo od drugod, iz izkušnje. Tako je na primer iz izkušnje razsod: sneg je bel. S tem, da pojмимо sneg, to je, tako in tako vrsto vodne skupnosti, nikakor še ne pojмимо beline. In kakerkoli tudi razkrojamo pojem, nikdar ne dobimo v njem pojma beline. Snov za dopovedek tega razsoda dajajo našemu duhu — čuti. Izkušnja nas uči, da je sneg bel. Drugače je pri razkrojnih razsodih. Ko je imel duh pojma: sneg in belina, ni jih mogel sestaviti brez pomoči izkušnje, brez čutov, a če ima na primer pojma: celota in polovica, treba mu je le vglobiti se v ta pojma, razložiti, razkrojiti njiju vsebino in sam po sebi bode vvidel, da je celota večji nego li polovica.

Zato imamo obsežje razsodov iz realnega, in obsežje iz idealnega reda. V vsakem redu moramo priti raztvrajajoč do neke prvine.

V realnem redu je prvo dejstvo svoja bit. Naj mislim, sodim, pritrjujem ali dvomim, vedno podkladam svojo bit. Če nimam izvestnosti o svoji biti, nimam prav s tem nikake izvestnosti več o nijednem dejstvu, nijednem pojavu. Zato svoje biti ni moči dokazati. Vsak pretek in njega izvestnost podklada bit sklepačnega podmeta. Jedino, kar bi imelo podobo dokaza, bi bil Kartezijev izrek: *cogito, ergo sum*. Toda tudi to ni dokaz. Zakaj prav tedaj, ko pravim: jaz mislim, pravim zajedno tudi, da sem. Stavek: jaz mislim, torej sem, je namreč s tem le istoveten: jaz sem misleč, torej sem, kar pač ni dokaz, ker mi pretek več pove, nego li posledek. Tu ni izvod nezane resnice iz znane, ni spoznanje jednega iz drugega, marveč v drugem. V

¹⁾ Thom, ib. in corp. art.

svojem delovanju, v svojem mišljenju se duša javi sama sebi, v svojem javljenju spoznava svojo bit. In prav v tem javljenju je razlog naše izvestnosti. S tem, da duša pojmi, prisotna je sama sebi in spoznava, da je. «In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere . . .» pravi sv. Tomaž¹⁾. Seveda dejanski spoznanje svoje biti sledi še le zaznavanje duše. Prej je treba misliti, potem še le moremo misliti, da mislimo. «Nullus percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit.» V bližnji zmožnosti samosvesti pa je duša vedno (habitualiter), ker je vedno sama sebi bitno prisotna: iz nje namreč izvirajo nje dejanja, v delovanju pa zaznava sama sebi dejanski.

Zato je resnica razsoda svoje biti: jaz sem, razvidna sama o sebi in ne potrebuje, da bi prijemala svojo razvidnost iz drugih prvotnejših resnic. Nihče ne more dvomiti o svoji biti. Zakaj v onem trenutku, ko podvomi, zataji svojo svest, in kdor zataji svest, zataji vse. Zato pa o takih dvomljivcih velja, kar je rekel sv. Tomaž o Heraklitu: «Verum est, quod Heraclitus hoc dixit . . . Non enim necessariam est, quod quicquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur»²⁾. Taki to trde le «causa orationis»³⁾. Kdor torej o svesti ne dvomi, tudi ne more dvomiti o resnici razsoda: jaz sem. Zakaj ta razsod ni nič drugega, kakor izraz onega, kar kaže svest, in zato je neposredno razviden.

Poiščimo prvih resnic v idealnem redu ter pogledjmo, kako se imajo proti razvidnosti.

Cim dalje razkrojamo resnice, tem bolj se poobčujajo. Zakaj v vsakem dokazu izvajamo resnico menj občo iz bolj obče. Zato pa morajo biti one resnice, ki jih dobimo po razkroju vede, najjednostavnejše. Take pa so, če so pojmi razsoda najjednostavnejši. Če raztvorjamo pojme, pridemo naposled do pojma «bitje» (ens). Ta pojem je najjednostavnejši, ker se priklada vsemu, kar je. Zato je tudi prvo načelo ono, ki sloni na tem pojmu, ki ima za podmet pojem bitja, a za povedek to, kar se bitju priklada. Kakšna je oblika tega razsoda, to je za nas brez važnosti. Stari so navadno dejali, da je to stavek prekoslolvja: «nič ne more zajedno biti in ne biti»⁴⁾.

¹⁾ Thom. qu. disp. X, 8. in corp.

²⁾ Thom. in IV. Metaph, 6.

³⁾ Thom. in IV. Metaph, 10.

⁴⁾ Opomnja: Sv. Tomaž je z Aristotelom za načelo prekoslolvja. Tako pravi (s. t. I—2. 94 2. in corp.): «Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare (kar je logiška oblika stavka prekoslolvja), quod fundatur supra rationem entis et non-entis: et super hoc principio omnia alia fundantur.» V prvi ontologiški obliki ga rabi v komentarju k Aristotelu IV. Metaph. lect. 6. ter navaja isti dokaz: prvi in najviši pojem je pojem bitja, torej mora tudi prvo načelo biti načelo, ki sloni na pojmu bitja.

Da te resnice ne moremo dokazati, je jasno. S čim naj jo dokažemo? Če ni res, da stvar ne more zajedno biti in ne biti, razruši se prav s tem vse. Kar je bilo izvestno, ni več izvestno, bilo je nujno resnično, sedaj ni več nujno, če more biti in ne biti. Vsak dokaz, vsaka trditev, vsako tajeenje, celo vsak dvom podklada to načelo. Če dvomiš o čem, če si neizvesten, je li stvar tako ali tako, to je, tvoj dvom sloni na izvestnosti, da ne more zajedno biti oboje, kar je stavek prekoslovja. Zato pa je tudi največje prekoslovje, dvomiti o stavku prekoslovja.

A ta resnica dokazov tudi ne potrebuje, ker je razvidna sama o sebi. Kaker sonce ne potrebuje druge luči, in vender razsvetljuje vse, tako se tudi od stavka prekoslovja razliva razvidnost na vse spoznave idealnega reda, a sam je razviden iz sebe. In je li morda ta razvidnost kaj posebnega, kaka posebna popolnost? Reči moramo, da nima posebno večje imenitosti nego li jo ima tudi posredna razvidnost. Recimo, da duh spozna razsod: vse, kar je netvarno in biva, je nesmrtno. Zakaj ne spozna tudi takoj razsoda: duša je nesmrtna? Zato ne, ker v pojmu duše ne vglada precej tudi že pojma netvarnosti. Ko bi mogel hitro razkrojiti pojem duše, videl bi, da je v njem tudi pojem netvarnosti in v netvarnosti zopet pojem nesmrtnosti, in v istem hipu bi spoznal, da je duša nesmrtna. Zato je v nekem pomenu vsak razkrojni razsod neposredno razviden. Če je torej kak pojem, kjer duhu ni treba še le s trudom razkrojiti, ker pojem ni zložen, marveč jednostaven, je razsod neposredno razviden tudi našemu duhu: zakaj treba mu je le izraziti, kar mu kaže najjednostavnejša razkrojba, ki pri njej zmota ni mogoča. Tak pojem pa je vprav pojem bitja.

Zigliara (Della luce intellettuale e dell'ontologismo. Roma 1874. vol. II. lib. IV, nr. 453—478) meni, da nam je razločevati mej prēmim (direktnim) dokazom in dokazom ad absurdum. Če raztvarjamo dokaze ad absurdum, pridemo vedno do stavka prekoslovja: «Če bi Krist ne bil Bog, bi Bog varal človeštvo. A to je nemogoče. Zakaj Bog je bitna resnica. Toda laž ni resnica, ker je zanikanje resnice. Torej bi bil Bog resnica in ne-resnica. A nič ne more biti resnica in ne-resnica». Če poobčimo ta dokaz, vidimo, da je vsa njega dokaznost v načelu prekoslovja, po katerem nič ne more zajedno biti in ne biti, biti resnica in ne biti resnica, da torej ves dokaz ad absurdum sloni na načelu prekoslovja. Zato je izvestno resnično, kar pravi *Liberatore* o tem načelu: «Principium contradictionis est veluti lydius lapis ad analytica iudicia internoscenda.» To načelo je óslica, na kateri preskušamo analitiške razsode, s tem da pokažemo, kako vsak zanik teh razsodov vodi ad absurdum. (Log. p. II. c. V. art. 2. nr. 223.)

Za preme dokaze navaja Zigliara več oblik, zameta obliko $A = A$, češ, da je tak razsod nepotreben, ter zahteva, da se dopovedek razlikuje od podmeta vsaj kot obličnost (formalitas), naj si je tudi stvarno isti. Zato išče oblike, kjer je dopovedek nekaj, kar določuje bitje (ens), in sicer ne v koliker je to bitje, marveč v koliker je bitje (ens in quantum ens), in to je po sv. Tomažu: bistvo (essentia), priroda (natura). Taka oblika je: «omne ens est sua natura», vsako bitje je svoja priroda.

V obče pa treba reči, in to priznava tudi učeni kardinal, da je stavek prekoslovja prvo načelo, ker z njim nekako moramo dokazati tudi druge prve resnice.

Zato nam je lahko reči: Kdor zanikuje, da je razsod sloneč na na pojmu bitja duhu razviden sam po sebi, ta mora dosledno zanikati duhu vsako možnost spoznati resnico. Zakaj tudi pri dokazu more duh le tedaj soditi, če na podstavi uvetne resnice razvidi istovetnost ali raznost. Vvidnost je torej duhu svojska. Da je posredna ali neposredna, to je zavisno od pojmov, ki so ali zloženi ali jednostavni.

Resnica prvega načela, ki sloni na pojmu bitja, je potemtakem razvidna sama, po sebi. Kdor spozna, kaj je bit in nebit, on si ne more kaj, da ne bi kakerkoli izrazil stavek prekoslovja.

A prav to moramo reči tudi še o drugih razsodih, ki imajo za podlago prve, jednostavne pojme našega spoznavanja. Iz pojma biti naš duh razbere pojem p o d s t a t i (substantia). Duh gleda razne premene v sebi, a poleg vseh premen vidi, da sam ostaja ist, stalni podklad vsem premenam. To pa je prvi znak podstati: biti podklad premenam. A to bi ne mogel biti, ko bi ne bil in sicer po sebi bil: in to je drugi znak podstati, nje bistvo. Zakaj duh spozna, da je neko bitje, ki mu pristoji drugi znak, a prvi ne. Bog je namreč, a ni podklad premenam, in Bog je v nekem zmišlu podstat.

Prav tako na pojmu bitja sloni pojem vzroka in razloga. Naravno nam je, da pri vsakem pojavu vprašamo, odkod je, zakaj je. To uči izkušnja. Če hočemo stvar tanje spoznati, vprašamo, zakaj je taka. V tej vprašavnici, zakaj pa sta dva znaka vzroka in razloga. Prvi znak je, da je i vzrok i razlog uekaj. Mi iščemo nekaj, vsled česar je stvar to ali taka, bodi si ta nekaj karkoli. Drugi znak je dejavnost ali vsaj odnos mej onim nekaj in tako ali to stvarjo. Ta dva znaka pa se družita vprav v pojem vzroka, oziroma razloga.¹⁾ Kaker pa na pojmu bitja sloneč prva načela prekoslovja istovetnosti in druga slična načela, tako na pojmu vzroka in razloga slonita stavek vzročnosti in stavek z a d o s t n e g a r a z l o g a. Oba ta razsoda sta analitiška, ker ja duh razbere iz pojmov samih. Poleg tega načela vzročnosti neposredno sledi načelo prekoslovja. Zakaj ko bi kaka prigodna stvar nastala brez vzroka, dobila bi svojo bit ali iz vzmožnosti ali iz nič. Oboje pa se protivi stavku prekoslovja. Nebit ali vzmožnost biti je namreč menj nego li bit. Če torej nebit ali vzmožnost včini bit, menj včini več, kar je proti stavku prekoslovja.²⁾ Oba ta razsoda sta pa tudi neposredno razvidna. S tem, da duh pojmi, kaj je vzrok, kaj včinek, in ta pojma sta dva iz-

¹⁾ Cf. Zigliara l. c. — Opomeniti moramo tu, da vzrok in razlog ni jedno ter isto. Vsak vzrok je razlog, a ne narobe. Razlog v obče pove, zakaj je kaj, kaj je notranja podlaga stvari, vzrok pa, kaj je, kar daje stvari, od sebe različni, nje bit. Bog nima vzroka, ker je prva bit, bit vseh biti, a vender je sam sebi zadosten razlog.

²⁾ Cf. Liberatore: Log. p. II. n. 231.

mej prvotnih, pojmi tudi, da ni učinka brez vzroka, kar je stavek vzročnosti. Prav s tem pa tudi pojmi, da ima vse, kar je zadosten razlog svoje biti, kar je stavek zadostnega razloga.

To so načela, ki so zakoni vsega našega mišljenja, podstavne resnice vse vede. Ta načela se opirajo na najjednostavnejše, prvotne pojme, zato jim ni potreba dokaza, ker jih duh razbere neposredno z razkrojem pojma. Vsi ti razsodi so neposredno razvidni analitiški razsodi in zmeta o njih ni možna. Sicer je vsak razsod, katerega dopovedek je v pojmu predmeta, neposredno znan analitiški razsod — toda ne za nas, ker pojem predmeta ni jednostaven, marveč vže sam zložen in zato je naš duh ne more na hip razvideti notranje vezi mej dopovedkom in podmetoai. «*Quaelibet propositio, cuius praedicatum est de ratione subiecti, est immediata et per se nota, quantum est de se*».¹⁾ A pojem bitja in drugi, ki bit slede, so najjednostavnejši, prvotni pojmi, znani vsem. Zbog tega so pa tudi razsodi, ki slone na teh pojmih, znani tudi nam. Zato sv. Tomaž na povedanem mestu nadaljuje: «*Sed quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum, et alia quae sunt entis, in quantum ens. Nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet, quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad nos, quasi per se notae habeantur.*»

Težavno je sicer često spoznanje resnice. To nekoliko vže radi stvari, katerih mnoge imajo nepopolno bit, kaker so tvar, čas, gibanje; a še bolj radi slabosti našega uma.²⁾ Slabost našega uma je celo tolika, da so stvari, ki so po sebi najizvestnejše in najjasnejše, za nas le malo jasne in menj izvestne. Tako je na primer naše spoznanje o čistih duhovih. Zato pravi modrijan iz Stagire, da je naš um proti najjasnejšim stvarem narave, kaker oko nočne ptice proti solčni luči. A naj si je težavno spoznanje takih resnic, prva načela spoznati ni težko, prva načela nam so prirodno znana. Zato Aristotel prav tam govoreč o prvih resnicah vpraša: «*Kdo zgreši vrata?*» in sv. Tomaž tako lepo razlaga to primero.³⁾ Prve resnice so kaker vrata, skozi katera stopimo v poslopje modrosti. Kaker velikih hišnih vrat, ki so vsem odprta, nikdo ne zgreši, tako tudi ne prvih resnic. Seveda, ko je treba v ponosni stavbi poiskati te ali one sobe, ko je treba hoditi sem ter tja po stolbah in hodnikih, tedaj je lahko zgrešiti pravo smer. Tako je tudi pri spoznanji. Ko je treba s pomočjo prvotnih načel iskati daljnih posledkov in zaključkov, tedaj često zgrešimo pravo smer, tedaj se često motimo. «*Sic igitur, sklepa sv. Tomaž, cognitio veritatis est facilis, in quantum scilicet ad minus istud modi-*

¹⁾ Thom. in I. Anal. Poster. lect. 5.

²⁾ Cf. II. Metaph. — Cf. et. Thom. s. t. I. 1. 5. 1.

³⁾ II. Metaph. lect. 1.

cum, quod est principium per se notum, per quod intratur ad veritatem, est omnibus per se notum».

S temi prvimi resnicami se vrši obtok našega spoznavanja. Od teh načel prodiramo globlje in globlje v skrivnostno kraljestvo resnice, k njim se zopet vračamo, presoajajoč z njimi posledke, ki smo jih našli na dolgi in težavni poti. Vse posledke, ki se vjemajo z njimi, imamo za izvestne, vse, ki so v opreki z njimi, zametamo.¹⁾

Zasledili smo doslej prvo dejstvo v realnem redu, prva načela v obsežji čistega spoznavanja. To so prve resnice vsega našega spoznavanja, nekaka semena vseh ved — quasi quaedam seminaria scientiarum²⁾ Kdor zataji jedno izmed njih, zataji vso izvestnost.

IV. Odkod izhaja zmota?

Lumen huiusmodi est obumbratum per conjunctionem ad corpus et ad vires corporeas.

Thom. in Boet. de Trin. I. 1. ad 4.

Poiskali smo prvin, ki so podklad vse izvestnosti: prvi pogoj, možnost našega duha spoznati resnico, prvo dejstvo, bit spoznavajočega podmeta, in prvo načelo, stavek prekoslavlja. Če se katera izmed teh prvin omaja, omajajo se s tem vsi temelji našega spoznavanja.

Predno moremo iti dalje, odgovoriti moramo še jednemu vprašanju in spodbiti neki vgovor.

Vprašanje je namreč, kje je prav za prav iskati korena vse izvestnosti? Jasno je, da v spoznavalni moči, saj izvestnost je prav ona jakost in stanovitost, ki spoznavalna moč z njo objema svoj predmet. In če pomislimo, da je resnica prav za prav le v razsodu in da je izvestnost svojstvo spoznavalae moči, v koliker spoznava resnico, umevno nam je tudi, zakaj izvestnosti ne iščemo pri živalih. Žival sicer ču i, to je, ko gleda, ima vid v sebi podobno vidnega predmeta, a ne spozna oduosa mej predmetom in mej svojim spoznavanjem. Um pa spozna svojo skladnost s spoznavano stvarjo, kadar sodi. Če je torej dopovedek razsoda vže v podmetu in um vidi podmet in dopovedek in bivanje dopovedka v podmetu, ne more si kaj, da ne bi resnično sodil, ker treba mu

¹⁾ Cf. Thom. qu. disp. de ver. X. 8. ad 10: «Circulus quidam in cognitione animae attenditur . . . in hoc quod ratio ex principiis sec. viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat sec. viam iudicandi.» Cf. et. Tom. qu. disp. de ver. XI. de magistro, I. in corp.: «Ex ipsis principiis per se notis considerat, quod ea, quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non.»

²⁾ Thom. qu. de ver. XI 3. in corp. art.

je le izraziti, kar vidi, ali bolje, s tem da vidi, izrazi vže odnos mej dopovedkom in podmetom. Prav to pa se gaja pri prvih načelih. Zato se dahi ne more polastiti nikak dvom. Zakaj z jedne plati sila, ki ga naganja, ni slep gon, marveč razvidnost, z druge plati pa je i ta razvidnost poleg tega neposredna. Zato se nam vidi, da duh resnici pritegne in sicer izvestno pritegne, ne da bi se povrnil še le k svojemu delovanju, to je, brez nobedne refleksije. Saj je um nujna vzmožnost. Če se mu javi predmet, ki je po vsem someren njega spoznavalni sili, in tak predmet je razvidna resnica, počiti mora v spoznanju tega predmeta — nujno. In za prirodno izvestnost ni treba več.

Za prirodno izvestnost — dejali smo — ni treba več. In zares, če vprašamo prostaka, zakaj li je izvesten, ne ve nam odgovoriti drugega nego li: to mi je razvidno.

Se ve da naš duh misli, a tudi misli, da misli. Zato se more vedno vprašati: kaj je razlog tej sili? Z jedne strani je razlog stvar sama, njena razvidnost, o tem ni dvoma, in to je objektivna stran spoznavanja; a z druge strani se mora sedaj sosebno javiti — subjektivna stran mišljenja, ki je bila poprej nekako zakrita. Razviti se mora pred duhom svest, da ima vzmožnost spoznati resnico. In to se vrši po — svesti resnice. Duh namreč nima le resnice, ne spozna samo resnično, kadar sodi, marveč more tudi spoznati, da spozna resnično. Naša duša je netvarna, jednovita. Zato spoznavajoč vnanje stvari ter tako grede nekako iz sebe, zajedno ostaja sama v sebi.¹⁾ Duh torej sodi, in ta razsod sledi resnica ali neresnica. A vsled svoje netvarnosti se povrne duh k svoji dejavnosti in v tem javljenji po svoji dejavnosti spoznava svojo bit in bistvo, v koliker je vir oni dejavnosti. S tem pa se duh zave svoje dejavnosti in sam sebe. In ker dejavnost spoznavanja ni nič drugega nego li izraz stvari po idealni biti, pojmi se duh kot vzmožnost, ki je v nje naravi, spoznati resnično, ali kakor pravi sv. Tomaž, duh pojmi razmer svoje dejavnosti s stvarjo, spoznavši sam sebe, «in cuius natura est, ut rebus conformetur».²⁾

S to svestjo se vsekako vtrdi izvestnost. Kleutgen celo meni, da kritiška filozofija prav zato ni imela trpežnega stala, ker ni hotela priznati razumu svojstva, da ne spozna samo resničnega, marveč spozna, da spozna resnično.³⁾

Toda, tako odgovarjajo mnogi, če je vse to resnica, odkod pa toliko zmot? Um more spoznati resnico in celo spoznati, da spozna resnico. Razvidnost je pravec vse resnice. Vsak stavek, ki ga moremo razkrojiti v jedno prvih načel, vsak tak stavek je z resnico skladen. Vse to trdimo mi. Odkod torej, vprašujejo nas nasprotniki, toliko zmot?

¹⁾ Cf. Thom. qu. de ver. II. 2. ad. 2. et s. t. I. 14. 2. ad 1.

²⁾ Thom. de ver. qu. I. 10. in corp. art.

³⁾ Kleutgen, op. cit. nr. 308. Cf. et. nr. 364. nr. 290.

V geslu, ki smo je postavili temu poglavju na čelo, zdi se se nam, da je sv. Tomaž pokazal glavni vir naše nevednosti in naših zmot.

Z m o t a je pritrnitev duha neresnici, ali zanikanje resnice. Kaker pa je resnica le v razsodu, tako tudi zmeta. Ko bi torej duh obrazil vsak razsod po zakonih mišljenja ter ga presojal s pravcem vse resnice, ne bila bi zmeta mogoča. Ali pa se vedno gaja tako? Ne gaja se, in če razmotrimo svojo prirodo, nam je tudi umevno, zakaj se ne gaja vedno tako. Naš duh ni duh, prost vseh spou. Netvaren je sicer in jednovit ter tako deležen umnosti, dedine netvarnih duhov, a zopet je tesno združen s telesom, spojen je z njim v jedno bitje. Prav v tem pa leže kali, ki se, nikaker ne nujno, a vendar le prerade izcimijo v zmote. Duh nima spoznanja vže takoj sprva, namreč si mora, kaker bodemo videli pozneje, pridobivati svojih spoznav s pomočjo tvornih sil. Nadalje niže sile vplivajo na više. Zbog prvega je naš duh slaboten, ki le počasi in iz pritičnosti stvari spoznava njih bistvo. Ta slabost pa je vzrok nevednostim in mnogim zmotam. Človek se boji truda, vstrajnega raziskavanja, razmišljanja, opazovanja, zato ostane na površini. In če se trudi in misli, trudi se često brez sadu. Ne pomneč svoje prirode, ki jej je dano le sčasoma razvijati spoznanje, le polagoma segati globlje in globlje, gnan od svoje nevstrpljivosti hoče takoj pojmiti najviše resnice, na mah modrosti seči do korena, dokler mu duh prevaran ne povesti trudnih kril ter se vda morni brezdelnosti. Na obeh straneh pa preže zmote. Njemu, ki je ostal na površini, se le prerado vidi, da je spoznal dovolj ter torej more soditi. Da pa taki razsodi niso po pravcu razvidnosti, marveč le po pravcu videza in dozdevnosti, to je jasno. Drugi se pa na svojem poti napije najčešče le predsodkov. To in ono se mu je zdelo lepo, duhovito, zato se takih naukov oklene z vso ognjevitostjo mladega srca, ne da bi bil njih resnico istinito vvidel. Druga muogokrat še bolj žalostna posledica nerednega uka pa je zmeta pojmov, ki prav današnji poraja toliko zla in toliko zmot v vseh plasteh tako zvanega omikanega sveta.

Drugič, rekli smo, vsled jednote mej dušo in telesom niže sile vplivajo na više. Razum jasni neresnici ne more pritrđiti, ker je proti njegovi prirodi. Če pa ima stvar videz resnice, morai bi duh po sebi dvomiti, zdržati se sodbe, dokler ni stvari tanje pregledal, ali pa meniti. A tu je volja, ki nagiba razum pritrđiti stvari. Seveda volja zopet more hoteti le nekaj, kar je dobro — in tu prihajajo za voljo še niže sile, ki po svoji vlastnosti vplivajo nanjo. Stvar je dvomna, a treba je govoriti, treba je pokazati svojo veščino, treba je pisati, dvomni stvari razum pritrđi ter jo izdaje kaker resnico, in prav lahko je, da se — moti. Tu se dvigne nasprotnik, tu mu dokazuje, da so moti. Takemu govorniku, takemu pisatelju vskipe strasti, žaljeno je njega samo-

ljubje, njega domnevna čast — tak pisatelj, tak govornik, vede, da mu je nasprotnik spodbil trditev z važnimi dokazi, sam sebe slepi ter iz vporaosti brani svojo zmoto, zavija celo druge resnice, porablja druge zmote, laži, da bi podprl prvo zmoto. Tako vzlasti strasti porajajo zmote.

Vse to potrjuje izkušnja. Zato modroslovje, ki brani človeški um ter njega vzmožnost spoznati resnico, brez težave razloži tudi zmote. Saj to modroslovje ne trdi, da duh gleda resnico, marveč nasprotno, da si s trudom pridobiva spoznanje resnice. Le to trdi, da duh je vzmožen z izvestnostjo spoznati resnico, če rabi vsa sredstva, ki mu jih je dala priroda sama, če rabi ta sredstva pazno in pozorno, pa trezno.

Treba je torej pred vsem pravega resnicoljubja. Iskati moramo resnice, a ne sami sebe in svojih ljubljenih predsodkov. Strasti in zla nagnenja, da, tudi dobra, plemenita nagnenja so često ovire na poti resnice. Treba je prave trudoljubivosti. V svesti si, da se naše spoznanje nekako začinja pri čutih, paziti nam je na čutila. Ni vse zlato, kar se sveti. Česar ne pove vid, pove nam okus, tip, povedo nam vsi čuti zajedno. Če sodimo po čutih, soditi nam je le o tem, kar čuti javijo. Sem spada glasovita zmota, da se solnce vrti okrog zemlje. Treba je pomisliti, da je vse gibanje odnošno. Po čutih zvemo le to, da solnce preminja svojo lego glede zemlje. Ali se pa zemlja giblje okrog solca ali narobe, o tem čuti molče. Zato bi na zakon razvidnosti bil opt le ta-le razsod: Solnce se vrti okrog zemlje, če se zemlja ne vrti. Za daljni razsod je treba iskati drugih opor, in te so našli zvezdoznanci v raznih pojavih, ki se niso več skladali s podmeno, da se solnce vrti okrog zemlje. Treba je tudi sosebuo zmernega, treznega dvoma, osobito dandanašnji. Zmernega, zdravega dvoma, pravimo, ne dvoma, ki razjeda in razdeva vse spoznanje. A kakšen je zdravi dvom? Označil ga je sv. Tomaž, rekši: «In intellectu est falsitas; nunquam tamen, si recte fiat resolutio in prima principia.»¹⁾ Dvomit nam je torej, dokler ne preskusimo trditev na oslici logike, dokler si ne ogleđamo trditev v luči razvidnih resnic.

Nobena zmota ni nujna. Vender ni lahko, do čista spoznati resnico, sem ter tam se tudi pri zreli razsodnosti in vsej skrbni pozornosti vrine zmota. Zakaj «obsenčena je svetloba našega uma». Zbog tega nam se je boriti z zmotami in dvomi, dokler ne vidimo — solca resnice.

Vrnimo se po tem ovinku na ravno pot.

¹⁾ Thom. qu. de ver. I. 12. in corp. art.

V. Objektivna vrednost idej. Obči pojmi.

Universale est, dum intelligitur, singulare, dum sentitur,

Thom. sec., Boet. de ver. qu. X. 5. sed contra.

Imenovali smo s sv. Tomažem prve resnice čistega mišljenja semena vseh ved, seminaria scientiarum. Toda dobro je treba na umu imeti, da ta izraz ni na vse strani skladen. Angeljski učitelj imenuje one resnice semena¹⁾, ker se iz njih nekako razvija spoznanje. Naš duh ni imel spoznanja. A ko je v prvih pojmi v gledal prva načela, pridobil si je s temi nekako semena, ki so v vzmožnosti vse. Toda treba jih je — oploditi. Zato ni misliti, da so sv. Tomažu te resnice zamete²⁾, iz karerega bi se samorasle razvijale resnice. Saj smo čuli razlagajočega, kako nastaja v nas veda. «Processus rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias.» Da je to resnično, ni težko razvideti, oglejmo si le te resnice. Ko smo razkrajali načela raznih ved, našli smo, da so vedno bolj obča, dokler se naposled ne združe v prvotna načela vseh ved, ki slone na najjednostavnejšem pojmu bitja. A kako je pojem bitja najjednostavnejši? Po o b s e g u pač ne, po obsegu je vprav najrazsežnejši, ker se priklada vsaki stvari. Po v s e b i n i torej: zakaj čim razsežnejši je pojem, tem manjša mu je vsebina. Iz takega pojma in iz načel, ki slone na takem pojmu skoro brez vsebine, pa se ne more samoraslo razvijati spoznanje. Še več. Če razgledamo obzorje svojih misli, opazimo pač takoj, da se ne giblje samo v idealnem sveti, marveč da se mnogi naši razsodi naslanjajo na resničnost. A oni prvotki našega mišljenja, ki jih imenujemo podstavne resnice, so neodvisni od resničnosti, z njimi ne moremo nikdar spoznati resničnosti. Zato so one resnice, če hočete, res zametek, a zametek, ki ga je treba še le oploditi z d e j s t v i. «Da dospejemo iz sveta misli v svet resničnosti, pravi Balmes²⁾, zadošča jedno dejstvo, katero je lki most. Če ga podamo duhu, bližata se bregova in veda nastane.»

Za vedo je torej treba z jedne strani nujnih, občih resnic, z druge strani dejstev. Prve kaže našemu duhu um, druge javijo svest in čutila.

Toda tukaj nam zopet zastopi Heraklit pot: Izvestnosti ni. Zakaj vse se giblje: ni moči stopiti dvakrat v isto reko. Predno

¹⁾ Tako n. pr. qu. XI. de ver. 1. ad 5: «In eo, qui docetur, scientia prae-existebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminariis, sec. quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitionum.»

²⁾ Balmes: Fundamente. nr. 139

duh pojmi stvar, premenila se je in ni več, kar je bila. Vse, kar nam čuti dajo, je pojedino, a pojmi naši so obči, nujni, nepretvorni. Kje nam je porok, da se naši pojmi skladajo s stvarmi?

«Kdo, tako se oglašajo modrijani tudi koncem srednjega veka, kdo nas more vveriti o skladnosti naših idej z javljenimi predmeti, o skladnosti, ki iz nje poteka resnica?»¹⁾

Na objektivno vrednost idej ne moremo pristati prej — tako je sklepal v našem času Kant — dokler nismo raziskali, česa je vzmožen naš duh. In ko je raziskaval, zmaličile so se ideje v golo subjektivne stvore.

Kaj je naša izvestnost brez objektivne vrednosti idej? Dim in sanje. Zato pa pogledjmo, kako so začeli dvomiti modrijani o objektivni, stvarni vrednosti idej. Saj tega pač nikdo ne more tajiti, da človeštvo o stvarni vrednosti naših pojmov ne dvomi. Predno človeštvo pusti svojo osore že tako razsežno vedo, mora si pač dobro ogledati moža, ki naj mu veruje na besedo.

Začnimo z zadnjim. Kant se je podvoumil o našem umu ter si je mislil: Naš um je pristroj dvomne vrednosti. Treba ga je do dna pregledati, do cela presoditi, predno smemo z njim graditi veliko stavbo modroslovja. Preiskaval in zasledoval je tajno njegovo delovanje in prišel je po mnogih naporih do posledka: naš duh je nekak svetlopisni pristroj, kaže nam podobe, o kakšna je resnica, kdo ve?

Ni tu mesto, da bi nadrobno pregledali Kantov sestav. Nam je le do podmene, katero je postavil Kant svojemu delu v podklad, in pa do konca, do katerega je prišel.

Recimo, da je veleumni mislec, kakeršen je bil pač Kant, hodil ves čas po poti pravega umoslovja, ter tako našel osodni sklep: naše ideje nimajo objektivne vrednosti. Dobro! Sedaj pa na tej podlagi tako le sklepajmo: Naš um je potemtakem res nekak svetlopisni stroj. Kaže nam podobe, a te so njega svoj stvar, kakšna je resničnost, kateri se prikladajo te podobe, in ali je resničnost, kdo ve? Tak je naš um, tak je bil tudi Kantov um. Naravna posledica je, da Kant, preiskujoč s svojim umom naš um, ni preiskoval našega uma, kakeršen je, marveč le podobo našega uma, katero mu je obrazil svetlopisni pristoj njegovega uma. Toda ali tej podobi pristoji kaj v resničnosti, in če pristoji, kakšno je, to je Kantovemu umu večno zakrito. Če torej ne smemo verjeti podobam, katere nam kaže naš duh, ne smemo verjeti tudi Kantovi razpravi o našem duhu. Ko bi torej tudi bila resnica, kar je našel Kant, njemu ne bi mogli, ne bi smeli verovati, in mi bi ne našli resnice nikdar! S čim naj bi jo našli? Raziskavati, razmišljati in opazovati moremo duševno življenje le z umom, a če um kaže le podobe, le sanje, kako moremo premostiti silni prepad mej sanjami in resnico?

¹⁾ Cf. Pesch: Instit. log. p. II. vol. I. lib. I. nr. 569. et ss.

Kant seveda ni tako začel. Kant ni rekel: naš um je le svetlopišer: pristroj, marveč le-ta stavek je sad njegovega raziskavanja. Ali s čim je začel? Z dvomom. Kant je rekel: Treba je dvomiti, dokler ne raziščemo vrednosti našega spoznavanja. Resnica je, tako je on začel, toda ni li to prav isto, kar smo rekli mi? Kant je dvomil, raziskaval S čim? Z umom. Kakšen je mogel biti vspeh? Dvojen: ali se naši pojmi skladajo z resnico, ali ne; ali gre našemu umu vera, ali ne. Jedno izmed tega pa je bilo resnično-že prej, predno je Kant dvomil in raziskaval; saj on ni uma naredil takega ali takega, marveč je le našel, da je tak ali tak! Če je bilo že prej resnično, da se naši pojmi skladajo z resnico, da našemu umu gre vera, kako je mogel Kant najti nasprotno? Kant se je motil, Kant je zgrešil pot resnice. Če pa je bilo nasprotno resnično: da umu ne gre vera, kako je mogel Kant verovati svojemu umu in posledku, ki ga je dobil. Ni li to nezmysel, prekoslovje?

In kako je začel velikan v ta vertinec? Spoznati ni hotel, da smo pod oblastjo resnice, doteknil se je dejstva, dvomil je o dejstvu. Upihnil in ugasnil je solnce, da bi preiskaval njega luč. To je modroslovje novega Arhimeda, ki hoče dvigniti vesmir iz stečajev, a za podstavo svojemu vzvodu jemlje — nič! To je modroslovje, ki trdi, da na pragu svetišča modrosti sedi — norost! dvomi torej to modroslovje o objektivnosti, stvarnosti naših idej. A prav v onem trenutku, ko dvomi, jemlje stvarno vrednost kot dejstvo. S čim naj namreč dokazuje, če ne z razsodi? In iz česa so razsodi, če ne iz idej? Kako more torej soditi, kako sklepati? Da bi mogel modroslovec ovreči stvarno vrednost naših idej, stati bi moral nad človekom. Imeti bi moral um, ki mu javi stvari, kakeršne so. Le tedaj bi mogel presoditi resničnost našega spoznavanja. Zato pa tudi nam, ki se borimo za izvestnost našega spoznavanja, ni prišlo na um, dokazovati stvarno vrednost idej, marveč jo le razložiti. Dosti je, da pokažemo, in to mislimo, da smo pokazali, kako nemogoče, da bi kedaj kak modrijan spodbil stvarnost in izvestnost našega spoznavanja. Zakaj čim začne dokazovati, čim začne dvomiti, jemlje kot stvarno idejo dokaza, idejo dvoma. Zato je vsak dvom o stvarnosti naših pojmov prekoslovje, nemogoč. Dosti je pokazati, kako naj tak modroslovec položi roke v naročje in sedi samotni v šotoru. Zakaj če je res, da je moči dvomiti o vsem, dvomiti mora o prvih resnicah, in ker o prvih resnicah, o vsej vedi. Dvomiti mora o svoji biti. Tudi biti ne spozna, kakeršna je, marveč ima o njej neko podobo, a če se s to prazno obliko sklada kaj stvarnega, in če se sklada, kaj je in kakšno je, vse to mu je in ostane večna zagonetka. Ni geniti se mu ni moči v tem vrtinci, zakaj povsod mu reži nasproti dvom, ne, ne dvom, marveč nekaj, a kaj, kdo ve? Če ni izvesten o svoji biti, koliko menj o biti drugih ljudi, o družbi, o vesmiru, o Bogu? Saj ni o svoji duši ne pozna nego li senco! Vse dim, dim!

Zato le ponižno spoznajmo, da smo pod oblastjo resnice. Zakaj če z dvomom o objektivnosti idej že trdimo objektivnost idej, to pač sledi, da te resnice ne moremo omajati, čemur je tako jasen dokaz modroslovje — kriticizma. Zbog tega se je nemških modrijanov rojak osmelil v to-le bridko sodbo: «Die gepriesene Erkenntniskritik ist nichts als der reine Pyrrhonismus, die totale Leugnung des menschlichen Erkennens»¹⁾. Mi pa radi priznavamo, mi le proizvajamo: Če iz kriticizma sledi gola dvomljivost, mora biti podlaga kriticizma napačna. Zakaj obča dvomljivost je nezmisel.

Kajpada, naši pojmi so obči, nujni, stvari zunaj nas pa so izpremenljive poedinke — odkod to? tako se oglašajo drugi modrijani.

Najprej povejmo, da je to do cela različno vprašanje. Dostoj smo govorili o dejstvu, to vprašanje pa se dostaje na čin, kako je treba to dejstvo razložiti. Zato denimo, da bi tega vprašanja ne mogli rešiti, kakor treba, bi iz tega mogel kdo le to proizvajati, da je vprašanje težko ali celo nedoumno slabotnemu našemu duhu, dejstvo samo pa ostane. Če zvezdoznanec ne more na tanko določiti obhodnega časa zvezde, iz tega še ni smeti sklepati, da zvezda nima določenega obhoda. «Hoc sum contentus, pravi Ciceron, quod atiamsi quomodo quidque fiat, ignorem, quid fiat, intelligo». To vprašanje hoče samosvoje razprave, zato denimo sem le toliko, koliker vprav nujno zahteva naša stvar.

Ni nam še le treba dokazovati, da so obči pojmi. Saj prav ta občnost se stavi po robu, ko je govorjenje o objektivnosti idej. Brez občih pojmov tudi ni vede. Bili so sicer vzlasti v srednjem veku modrijani, ki so pobijali to misel ter trdili, da občnost pristoji le imenom ali celo, da so taka imena le zborna (collectiva). O tem se pač ne bomo razpirali. Kaj so namreč imena, če ne znaki pojmov? Zato, ker se pojem, ki je podložen imenu, 'človek', priklada pojedincem A, B, C, pravimo, da je i A i B i C človek. Jaz vem, kaj je jabolko. Ko grem po vrti, ogledam na jablani sad ter pravim: to je jabolko. Tu vendar nikdo ne bode dejal, da imenu jabolko ne pristoji pojem. Čemu bi sicer dal temu sadu to ime, če ne zato, ker vem, da imata jabolko in jabolko nekaj skupnega vsaj v mojem umu? Ali celo reči, da je ime jabolko zborno ime! Zborno ime je ime, ki se priklada celi skupini zajedno. Narod je zborno ime, ker pristoji celokupni množici ljudi jednega jezika, jednih šeg. Zato pa zbornega imena nikdar ne pridevamo pojedincem. Nikdo ne pravi: Slovenec A je narod, marveč le: vsi Slovenci zajedno so narod. Obča imena pa prisojamo pojedincem in nikdar ne skupini zajedno. Pač vsak pravi: Slovenec A je človek, a nikdo ne: vsi Slovenci zajedno so človek. Kdor torej trdi, da je ime jabolko zborno, mo-

¹⁾ Isenkrahe: Der Grandirrhthum der neuern Philosophie. Philosoph. Jahrbuch. II. 1889. p. 425.

ral bi tudi trditi, da je razsod: ta sad je jabolko, istoveten s tem le: ta sad je vsa jabolka, kar je pač nezmislno.

Prepor se vrti mnogo bolj o tem, so li samo pojmi obči brez nobedne podlage v stvareh. In na tej misli sloni Kantov sestav. Aristotel pa in prvaki krščanskega modroslovja trde, da imajo obči pojmi svoj stvarni podklad v stvareh samih. Kaker so namreč imena znaki pojmov, tako so pojmi znaki stvari. Kaker smo torej proizvajali iz občnosti imen občnost pojmov, tako moramo reči, da občnosti pojmov zopet pristoji neka občnost v stvareh. Izvestno, ko trdimo o pojedincih A, B, C, da je vsak izmed njih človek, pravimo s tem, da je vsem nekaj skupno, in sicer nekaj, kar je poleg tega tudi stvarno, zakaj o stvarnem A pač ne moremo reči, da je gola oblika, marveč mu moremo prilagati le stvarni, objektivni pojem. Iz tega pa sledi, da obči pojem človek ima svoj enak podklad v pojedincih. Zakaj bi jim sicer prilagali nekaj skupnega, če nič skupnega nimajo? V obče: kadar govorimo o sličnosti stvari, pojмимо nekaj, kar je v tem in onem, neko skupno svojstvo. S tem nikaker še ne trdimo, da je svojstvo kot tako v stvari občno, marveč ker je ono svojstvo v tej in oni stvari, pojmi naš duh to svojstvo jednotno, in ko potem razmišlja, vidi, da se prilaga raznim pojedinam, da je torej obeč pojem. Naš um prideva temu in onemu pojedincu pojem 'človek', to je umno živo bitje. Ta pojem jim more privedati le tedaj, če je po resnici v vsakem pojedinci stvarno ona narava, ki jo izraža pojem, in sicer pred vsem delovanjem duha. Duh le razbere v pojedincih ono, kar jim je skupno, ter tako dobi svoj pojem. Ta pojem je jeden, a stvarna njega vsebina se priklada mnogim. In to je prav za prav svojstvo občega pojma: unum versus alia, kaker so dejali stari modroslovci, pojem jedne narave, ki je pa stvarno v mnogih, pojem potemtakem, ki ima odnos k mnogim stvarem, ki so ali ki morejo biti. Tak odnosni obči pojem — *u n i v e r s a l e r e f l e x u m* so mu dejali stari — mora biti le v našem duhu. Zakaj naš duh je, ki mu je pridel odnos, ko je spoznal, da je lahko v mnogih stvareh njega vsebina. Stvari so dale umu le snov, vsebino, a občost je prideljal um sam. Vse, kar je v stvareh, je pojedino in posamezno, a v tem pojedinem je duh v gledal ostvarjeno naravo, ki je kot ta, pojedina, le v jedni stvari, a kot n a r a v a v mnogih ali pa vsaj v mnogih more biti.

Zato je treba razločevati dvojen obeč pojem.

Naš um razmišlja stvari. Nekatere vidi, da bivajo le kot svojstvo drugih in na drugih. Ko se preminjajo, opazi pod vsemi premerami neki stalen podklad, ki biva sam za-se. O vseh teh stvareh pravi naš duh, da so bitje. A ko je zagledal ono razliko, razdelil je bitja v dva velika predela. Svojstvom je dal ime — *p r i t i k a*, stalnemu podkladu ime — *p o d s t a t*. Sedaj je opazoval podstati. Zopet je videl, da je mej njimi velika mnogoličnost,

a vendar da je mej posameznimi skupinami neka sorodnost. Pogledal je sam v sebe, pogledal v vesmir in opazil prvo veliko razliko, katera jih deli. Jedne podstati se javijo v tvarnem odelu, druge so s cela netvarne. Prvim je dal ime — telo, drugim — duh. Zopet je opazoval in razglabljal. Obrnil je svoj pogled na telesa Kolika raznolikost! A v tej raznolikosti je iskal, kar je mnogim skupno. Odmišljal je in odmišljal, prodiral vedno globlje in naposled je našel, da vsa telesa more zopet razdeliti v dva prekata. Opazil je namreč telesa, ki imajo vstrojstvo, in druga, ki jim to ni dano. Torej mora njih priroda biti različna. Prva je imenoval živa, druga neživa. Zopet je raziskaval. Razdelil je živa bitja v nečutna in čutna — živali. Živali v brezumne in umne. In umno žival je nazval — človeka. Pod to nazivalo pa je postavil pojedince A, B, C . . .

Ko je duh obrnil svojo pozornost na to, da je te pojme razbral od mnogih stvari in da jih je razredil tako, da so pojmi viši in viši, vedno razsežnejši po obsegu, a vbožnejši po vsebini, dodal je tem pojmom še druga imena. Naravo, ki jo je našel skupno v pojedincih A, B, C, imenoval je obče umno naravo, a v koliker je pojem odnosen, rekel ji je: razpol. A je pod razpolom človek. A zakaj ni moči reči: A je razpol? Zato ne, ker to ime izraža pojem z odnosom občnosti, a ona narava je v pojedinci ostvarjena kot ta in le njemu lastna. Nad razpol je postavil spol. Oni znak pa, ki je delil bitja pod spolom v dva razpola, je imenoval razliko. Umuost je razlika človeka, brezumnost te ali one živali.

Ta odnosni pojem, ki smo doslej o njem govorili, namreč narava, v koliker smo jo razbrali od mnogih stvari in smo označili na njej ta odnos, občnost, zove se prav za prav obči pojem, universale reflexum.

To je treba dobro pomniti, sicer ni moči govoriti o tem vprašanji brez zmete pojmov.

O tem pojmu govori sv. Tomaž, ko pravi z Aristotelom: «Si accipiantur multa singularia, quae sunt indifferentia quantum ad aliquid unum, illud unum, sec. quod non differunt, in anima acceptum, est primum universale, quicquid sit illud . . . puta consideramus tale et tale inimal, puta hominem et equum, quousque perveniatur ad commune animal, quod est genus superius»¹⁾.

Povrnimo se sedaj do tja, kjer je naš um začel opazovati stvari. Preduo je duh mogel videti: ta in ona stvar se vjemati v tem svojstvu, v tej in oni živali je ta narava. moral je že poznati to naravo. Kako namreč more reči: to jim je skupno, če ni že pri pogledu na prvo pojedinko razbral ono naravo, še predno je vedel, je li se nahaja tudi v drugih? Kako morem reči:

¹⁾ Cf. Thom. in II. Post. Analyt. lect. 20.

ta slika je podobna mojemu prijatelju, če nimam že v duhu obraza prijatelja? Naj si je ta pojem popoln, vsóvršen ali ne, do tega nam ni: to je izvestno, da ima um že pred primerjavo od prvega pogleda v stvar pojem, katerega potem najde tudi v drugem in tretjem pojedinci. Zato moramo reči, da je naš duh vzmožen posneti s stvari naravo, bistvo stvari, in tako obraziti pojem, ki nam kaže naravo, ne v koliker je ta, marveč naravo kot tako. Zakaj ko bi duh zaznavši prvo stvar v njej videl naravo pojedino in posamezno, v obče to, ne bi nikdar mogel reči, da ima tudi druga stvar to isto naravo, ker bi s tem trdil, da je druga stvar prva stvar, dočim ste po resnici ipak dve razločeni, pojedini stvari. Pač pa je umevno, da duh tudi v drugih bitjih najde ono naravo, ki jo zazna v jedni stvari ne kot to, marveč kot tako, z onimi pridevki, ki jej pristojajo, v koliker je narava. Pojasnimo to z vzgledom! Človeška narava, kateri pridevka sta živost in umnost, biva v mnogih pojedincih. A ta narava ni ločena v pojedincih od onega znaka, ki jo osebi in jedinstvuje, marveč je sama ostvarjena (concreta) in pojedina. Sicer ne bi mogli reči, da je n. pr. A človek, ker bi narava bila samo njega del, dela pa ni delu ni celoti ne moremo prikladati. Vender naš um v pojedinci gleda ali bolje s pojedinca razbere, posname ono naravo brez posebljajočih znakov, pojmi namreč naravo, kateri pristojita živost in umnost, ne glede na to, ali je jedna ali je pomnožena v mnogih pojedincih. Zakaj naravi, v koliker je taka, ne pristoji bit v tem ali onem pojedinci. «Natura, pravi sv. Tomaž, in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturae sec. propriam considerationem, sc. absolutam, nullum istorum esse debet. Falsum est enim dicere, quod naturae hominis, in quantum huiusmodi, habeat esse in hoc singulari»¹⁾. Ko bi namreč naravi, kar naravi, pristajala bit v tem pojedinci, ne mogla bi nikdar biti v onem. Ko bi bil A človek, ne bil bi človek B, prav zato ne, ker bi k bistvu človeka pripadala pojedinost, ki jo ima v A. «Si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare» Ko bi pa narava kar narava izklepala bit v tem pojedinci, ne bila bi zopet nikdar v njem. Zato naravi kar naravi, naravi kot taki ne pristoji ni biti ni ne-bit v tem ali onem pojedinci, vender pa tega tudi ne izločuje, ne izklepa, marveč je oproščena teh spon, nenavezana na bit ali ne-bit. «Natura hominis, sklepa sv. Tomaž na povedanem mestu, absolute considerata, abstracta a quolibet esse, ita ut non fiat praecisio alicuius eorum: et haec natura, sic considerata, est quae praedicatur de omnibus individuis».

Ta pojem, pojem narave kot narave, je podklad pravemu

¹⁾ Thom.: De universalibus, tract. 4.

občemu pojmu. Ko ima namreč naš duh ta pojem, obrne se zopet k stvarem ter vidi, da je ta stvarna vsebina tega pojma v mnogih pojedincah ali je pa vsaj vzmožna biti v mnogih. Tako mu duh pridene znak občnosti, pojem postane obeč pojem v pravem smislu — *universale reflexum*. Pojem narave kar narave, ki je podklad temu občemu pojmu, se zove tudi obeč pojem po vplivu prvega pravega občega pojma. Modroslovcem slove — *universalis a directum*, *premi obči* pojem, ker ga um premo posname s stvari, dočim mu pridene občnost še le po povratnem razmišljanju (refleksiji).

Dejali smo že, da je pravi obči pojem le v duši, a narava, ki ji duh pridene občnost in odnos k stvarem, je v stvareh samih. «*Universalis a sec. quod sunt universalis, non sunt nisi in anima: ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus.*»

A kako so narave v stvareh? V umu so proste vseh pojedinstvujočih znakov, v stvareh pa so pojedine, navezane na one znake. Iz tega pa nikakor ni moči proizvajati, da mi napak umejemo. Duh pojmi naravo brez pojedinstvujočih znakov, a ne trdi, da je tudi v stvareh brez znakov. Ker je duh netvaren, prost vseh tvarnih vezi, vlastno mu je pojmiti premo in prvotno svoj predmet tudi brez tvornih pogojev. In tu je koren vsem zmotam starih in novih modroslovcev, ker menijo, da mora stvar tako biti v duhu, kakor je zunaj v svoji biti. Aristotel pa in sv. Tomaž sta zavrgla to načelo, ter na podstavi temeljne resnice: «*quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*» — «vsaka stvar sprejema vtise po svoji prirodi», zasnovala velik sestav o spoznanju, ki sta z njim z jedne plati rešila stvarno vrednost spoznanja, z druge strani pa ostala tudi na trdnih temeljih izkušnje.

VI. Vznik občih pojmov.

«*Scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco.*»

Thom. qu. de ver. X. 6. in corp. art.

Ker je vprašanje o stvarni vrednosti naših pojmov tolike važnosti za izvestnost spoznanja človeškega, ne moremo si kaj, da ne bi završivši razlago občih pojmov kratko načrtali po sv. Tomaži, kako treba razložiti v z n i k občih pojmov. Saj vprav ta točka je oni čudežni stožer, okrog se katerega vrte realizem in nominalizem, materijalizem in idealizem.

Prvi modroslovci, tako pripoveduje sv. Tomaž, ki so razmišljali o naravi stvari, so menili, da so v vesmiru samo telesa. In ker so videli, da so gibna, ter mislili, da so v vednem toku, sklepali so, da nam ni moči biti izvestnim o nobeni stvari. Kar

je namreč v vednem toku, tega da ni moči izvestno spoznati, ker prej zbeži, nego li moremo o njem soditi. Tako je rekel Heraklit, da ni moči stopiti dvakrat v isto reko.

To je opazil tudi Platon. Razmišljal je, kako bi rešil izvestnost spoznavanja. Dejal je zato, da je poleg teh stvarnih stvari še druga vrsta bitij, prostih stvari in gibanja. Ta bitja je imenoval — ideje. Tvarne stvari so deležne teh idej, po njih obražene. In po tem, kaker je vsaka posamezna stvar deležna te ali one ideje, ideje konja ali človeka, zove se konj ali človek. Vsa naša veda pa ni o posameznih stvarnih bitjih, marveč o onih netvarnih, negibnih oblikih.

Toda, pravi sv. Tomaž, to je krivo na dve strani. Najprvo so one ideje negibne in netvarne. Zato bi ne bilo vede o gibanji in stvari, ne bilo bi prirodnih ved. Pridenimo še, da bi bilo postaviti ideje tudi za pritike in zanike. Zakaj tudi o teh imamo pojme. A to je nezmislno. Samostatne pritike bi ne bile več pritike, in zanikanje stvarne samostatne ideje ne more imeti, ker jo vprav zanikuje. Drugič se pa zdi tudi smešno, da bi išoč spoznavanja stvari, ki nam so jasne, podmetali nova bitja. Če sodimo o idejah, ne sodimo s tem še o stvarnih stvareh in izvestnost spoznavanja torej ni vtrjena.¹⁾

Vse te je zmotilo staro načelo: simile simili cognoscitur, slično spoznamo s sličnim. Če so torej stvari zunaj nas stvarne, morale bi biti stvarne tudi v nas. A Platonci so se obrnili prej na netvarne obče pojme v nas. Zato so trdili, da morajo take samostatne ideje biti tudi zunaj nas.

Načelo: simile simili cognoscitur, ni brez jedra. Kar hočem spoznati, moram nekako pojeti, vsobiti. A kakšna mora biti sličnost? Sličnost biti ne. To so sicer trdili oni modroslovci, a že Aristotel jih je do dobra zavrnil. Zakaj ali bi bili v duši predmeti v možnosti ali dejanski. Ko bi bili samo v možnosti, ne bi jih spoznali in poleg tega ne bi bilo po vsem resnično njih načelo: simile simili . . . Reči pa, da je duša dejanski kamen in kost in drevo, to je najmileje povedano — čudno. No, Aristotel je segel še globlje. Če je resnica, rekel je, da mora duša biti kamen, da pojmi kameu, zakaj pa vsak kamen ne misli? Če duša z ognjem spoznava ogenj, zakaj pa tudi ogenj, ki je zunaj duše, ne spozna ognja?

Zato je treba ono načelo omejiti. S spoznavanjem pojмимо tudi one stvari, ki so zunaj spoznavajočega bitja. A prav stvar je, ki pojedinstvuje bitje. Čim stvarnejša je stvar, tem bolj je obrobljena, določena in navezana na-se, na čas in na prostor. Zato sta si spoznavalnost in stvarnost prav v opreki. Stvari, ki sprejemajo druga bitja samo stvarno, tudi nimajo spoznavanja, n. pr. rastline. Čuteča bitja prejemajo sama v sebe stvari sicer brez stvari, a ven-

¹⁾ Thom. s. t. I. 84 1. in corp.

der še navezane na znake pojedinja, zato zaznavajo stvari, a le pojedino in po pritičnostih.

Iz tega sledi, da mora biti spoznana stvar v spoznavajočem podmetu, a ne stvarno in po svoji biti, marveč netvarno. Čim netvarnejše prejema um svoje predmete, tem globlje je njega spoznanje.

Kako torej naša duša spoznava? Iz sebe, iz svojega bistva ne more vsega spoznavati. Zakaj imeti bi morala v sebi netvarno vse stvari in njih popolnosti, bila bi bit vseh biti, popolnost sama — Bog. Bog tako spoznava vse. Bog je vse vstvaril in kot vzrok ima vse netvarno v svojem bistvu.¹⁾

A če ne spoznava duša po svojem bistvu, prejemati mora sama v sebe netvarne obraze, netvarne like stvari.

Odkod? Nekateri so mislili, da so ji ti liki vrojeni. A temu se protivijo trdni razlogi. Ko bi bili duši liki vrojeni, morala bi vedno spoznavati, kar je proti izkušnji. Mi si spoznanje usovršujemo z učenjem in podukom in samosvojim razmišljanjem. Spočetka imamo vboگو malo pojmov in le s trudom si razvijemo obzorje. Ne vemo tudi odgovora znanemu dejstvu, da slepec nikdar ne dobi pojma luči in barve. Nedoumno bi nadalje bilo, da bi ne mogli misliti, če izgubimo spomin ali domišljijo.

Zato so drugi rekli, da ima duša prirojenih le nekaj likov, n. pr. lik bitja, ali lik vesmira. In sicer nekateri pravijo, da so ti liki nestvarni, samo subjektivni dojm i, drugi, da so stvarni. Toda drugi ne morejo razložiti, zakaj nimamo že takoj sprva pojmov, zakaj um že spočetka ne pojmi vsaj bitja, in ker se po svojem delovanji zave sam sebe, zakaj nima duša takoj sprva — svesti. Prvim pa se stavijo po robu še hujše težave. Prvič bi bilo vse resnično, kar se nam zdi.²⁾ Zakaj um sodi samo o svojem dojmu in sicer tako, kakršen je dojem. Zato bi razsod bil vedno resničen, vse zmote bi bile nemogoče. Vzgleđ imamo pri okusu. Če je okus zdrav, sodi um po njem, da je med sladak, in če samo po dojmu okusa sodi, prav sodi, A prav sodi tudi, če je razvnet okus, ko pravi, da je med grenak. Zakaj on sodi samo o dojmu in ta je dojem grenkobe. Koliko bolj velja to, če um sodi o samosvojem dojmu! Razrušena bi bila stvarna vrednost spoznavanja, razrušena izvestnost, povrn il bi se obči dvom. Poleg tega moramo tudi še vprašati, koliko je takih likov? Če jih je toliko, koliker imamo pojmov, povrnejo se vse težkoče, ki smo jih omenili proti vrojenim likom. Ali so pa ti pojmi in dojmi samo oblike, ki dobivajo svojo vsebino iz stvari samih. V drugem slučaju je zopet polno ovir. Najprvo so one oblike, nekaj, o čemer ne vemo povedati kaj. Razven tega nam tudi ne vedo razložiti, kaj pride iz stvari v dušo in kako.

¹⁾ Thom. I 84 2.

²⁾ Thom. I. 85. 2

A kako sta sklepala starina Aristotel in za njim sv. Tomaž! Iz povedanega je lahko razbrati.

Da more duša spoznati, mora imeti svoj predmet v sebi, mora njega vsebino obseči. Le v toliko velja načelo: simile simili cognoscitur. Ni pa resnica, da bi morala biti stvar v duši po svoji biti. Biti mora marveč v duši netvarno. Čim popolnejša je netvarnost spoznavajočega podmeta, tem popolnejše spoznanje. Predmet pa mora biti v podmetu po naravi podmeta. «Modus cognoscendi rem aliquam est sec. conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur sec. modum eius».¹⁾ Zato je treba v liku razločevati dvojen odnos. V koliker je v podmetu, je netvaren ter početek spoznavanja, v koliker pa je podoba stvari, določuje vsebino spoznavanja. Duša ne spoznava po svojem bistvu, tudi nima vrojenih pojmov. Zato je razvidno, da mora duša prijemati idealne like stvari od drugod. Toda odkod? Oglejmo si svoje pojme, vprašajmo izkušnjo. Izkušnja nas uči, da se naše spoznanje razvija in usovršuje. Naša duša je v vzmožnosti poobraziti v sebi idealno vse stvari, ker je netvarna. A naši pojmi? Vsi kažejo stvarne znake. Ko jih dobivamo, spremljajo vse naše delovanje stvarne podobe, podobe obraznosti (domišljije). Če se obrnemo v više krajine, skoro nas zapusti domišljija, a za domišljijo zgubivajo tudi naši pojmi svoj izraz, svojo določnost, in pridružuje se jim naličnost (analogija). Zopet iščemo podob pri obraznosti, ki bi nam podajale ono naličnost. Mi spoznamo tudi bitje vseh bitij, a mi ga ne gledamo, vsi naši pojmi o njem so posneti po stvarnih predmetih. Poleg tega je naša narava duševno-tvarna. Kaker pa ji vsled stvarne plati pristoji spoznanje, tako jih vsled stvarne plati pristoji spoznanje z liki, posnetimi po stvarnih stvareh.

Ti razlogi so se zdeli starini Aristotelu dovolj močni, da je nanje oprl svoj sestav, ki je pa že sam po sebi tako prirodni in prikladen človeški naravi. Angeljski učitelj je za njim še jedenkrat presodil vsa druga mnenja, vzlasti mnenje arabskih modroslovcev o nekem višem duhu, in mnenje o gledanju božjih idej, ki so v njem ležala semena današnjega ontologizma, ter je razvidel, da so često lepi sestavi, da pa ipak spoznavanja našega ne razložijo povoljno, bodi si, da greše proti zakonom modroslovja, ali proti izkušnji. Sv. Tomaž se je z vso dušo oprijel sestava Aristotelskega ter ga usovršil in vtrdil s temeljnimi resnicami vsega modroslovja.

Duša je torej s početka v vzmožnosti, da prejme ta ali oni lik, da postane idealno to ali ono. Zato je duša po resnici nekako vse, ne dejanski in po stvarni biti, kaker so trdili stari modrijani, marveč v vzmožnosti in po idealni biti. Predmeti dade umu svojo vsebino, svoj idealni lik.

Toda kako morejo stvarni predmeti delovati na dušo? Res-

¹⁾ Thom. qu. de ver. X. 4. in corp.

nica je sicer, da se predmeti premene že v čutnem spoznanju, toda kolika razlika je še mej čutnim in umskim spoznavanjem? Dobro so umeli stari načelo: «nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream».¹) Vsi pojavi kažejo, da se naše spoznanje prične pri čutnosti, da dobimo vse pojme od stvari, toda prav tako izvestno je, da tvorni obrazi ne morejo delovati na dušo, ker niso istorodni z njo. Zato je treba nekaj višega, neke višje sile, ki jih dvigne k istorodnosti, da tako postanejo «quodammodo homo genens intellectui».²) In če premislimo, da ima vsaka stvar v sebi sile, ki so jej potrebne za prirodno delovanje, iskati moramo one višje sile v duši sami. Kar je čutno, navezано je na tvar in s tvarjo na prostor in čas, pojedino je in posamno. Naši pojmi pa so obči, nujni in nekako večni. Naš duh mora torej poleg vzmožnosti, prejemati like po idealni biti, imeti še neko drugo dejavno vzmožnost, posneti po tvornih stvareh obče pojme. In to vzmožnost duha so nazvali stvari — tvorni um, (*νοῦς ποιητικός*) intellectus agens). Če namreč primerjamo našo dušo z vnanjimi stvarmi, opazimo dvojen odnos. Naša duša je netvarna, in ker je tvarnost somerna umnosti, umna, a stvari zunaj nas so stvarne in in vsled tega navezane na čas in prostor ter zato umne le v vzmožnosti. Z druge strani pa so v naši duši liki le vzmožnosti, a stvari zunaj nas so dejanski to ali ono. Zbog tega morajo delovati stvari na dušo, da jo vstvarijo in oplode s svojo vsebino, in zopet ne morejo delovati, če jih ni prej osvetlila umska luč, to je, če jih ni tvorni um rešil vezi tvornih znakov ter določenosti na kraj in čas.³) Vsebinska našega spoznavanja je potemtakem od stvari samih ter je zato stvarna, a da more naš um iz svoje vzmožnosti preiti v dejavnost, to ima od tvornega uma. «Intellectus possibilis (vzmožni um), pravi sv. Tomaž, recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum».⁴) Zato je resnica, da čutno spoznavanje ni ves in popoln vzrok umskega spoznavanja, marveč je le bolj snov vzroka.⁵) Čutno spoznavanje umu namreč podaje suov, pojedine in posamne stvari po njih pritičnostih, tvorni um pa s teh pojedinih in izpremenljivih stvari posname stalno in nepremenljivo. S tem likom nekako oplojen vzmožni duh spočne pojme, ki v njem kaker v zrcali gleda stvar samo po nje bistvu.

¹) Thom. I. 84. 6. in corp.

²) Thom. de ver. qu. X. 6. 1.

³) Thom. qu. X. de ver. 6. in corp.

⁴) Thom. ib. ad 7. Pričakovali bi mesto «cognitionem» izraz «conditionem», ki ga samo sv. učitelj časih rabi.

⁵) Thom. I. 84. 6. in corp. Cf. et. qu. de ver. X. 6. «Et sec. hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint»

Ker je torej vprav stvar vzrok pojedinja in ker z druge strani naš um ne pojmi takoj vse stvari do korena pojedinja, marveč jo le polagoma spoznava, zato je prvi pojem, ki ga ima um, o-beč pojem. Še le po nekakem povratnem delovanju, obrnivši se vsled svoje netvarnosti k svoji dejavnosti in k činu domišljije, spozna nekako tudi posamne stvari in tako s o d i.

Tako je rešena objektivna vrednost našega spoznavanja. Zakaj um ne spozna le svojih do j m o v, temveč tudi in sicer p r v o t n o s t v a r n e p o j m e. Ti pojmi so posneti po stvarih, javijo nam bistvo stvari, zato je združen svet misli s svetom resničnosti in idealizem razrušen. Spoznavanje ni več sanjarstvo, marveč najvišje in najplemenitnejše delovanje naše narave.

T v o r n i u m je rešil temno zagonetko Heraklita: «Ničesar ne moremo izvestno spoznati: zakaj vse se giblje.» V vsem gibanju je stalen podklad in to stalno razsvetli tvorni um sè svojo samorodno močjo ter daje vzmožnemu duhu njega svoj predmet. Tvorni um je most, ki veže svet resničnosti s svetom misli.

VII. Sklep.

Sensibilia intellecta manuducunt
in intelligibilia divinatorum.

Thom. qu. de ver. X. 6. 2.

Kako se torej razvija naše spoznavanje?

Vsi naši pojmi so posneti po stvarnih predmetih. Zato se vse umsko spoznavanje začneja s čutnim. Domišljija prejema od čutov obraze stvari, po teh obrazih nastanejo po moči tvornega uma v vzmožnem umu idealni liki, ki z njimi um spočne prve svoje pojme. Kateri so ti pojmi? Pojem bitja, pojem podstati in slični najvišji pojmi, ki je njih vsebina najjednostavnejša, a razsežnost najširša. Naš duh je mej dahovi najnižji, neodvisen sicer po svoji biti od stvari, a vendar stvari lik. Zato je tudi njegov luč slabotna, zato spoznava stvari le počasi. A prav prve pojme in prva načela, ki bi brez njih nikdar ne mogel prodreti v kraljestvo resnice, dobi skoro prirodno. «In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita.»¹⁾ Jedva tvorni um osvetli stvarne obraze in oplodi vzmožni um, in vzmožni um spočne prve pojme, vglada vže tudi v teh pojmih prve resnice, p r v o t k e v s e g a s p o z n a n j a.

In ne spozna le prvih resnic, tudi i z v e s t e n j e o njih. Zakaj ni slep gon, ki ga žene, da jim pritrdi, marveč razvidnost prvih resnic. Te resnice so mu tako somerne, da se ga polaste z nepremagljivo silo. Še več. Ko je duh prvič pojmil, javil se je v svojem delovanju sam sebi, z a v e l s e j e. Brez te zavesti bi

¹⁾ Thom. de ver. qu. X. 6, in corp.

prave razvidnosti ne bilo. Zakaj le tedaj mu je resnica razvidna, če spozna, da je vsak dvom o njej nespameten. A ko se je zavedel, ni samo spoznal, da je našel vse one stvarne razloge, ki odbijajo vsak dvom, marveč obrnivši se od predmeta sam v sebe vvidel je, da je v njega naravi, spoznati resnico, zavedel se je svoje vzmožnosti, ki je v prejšnjem spoznanju bila samo v s o b l j e n o (implicito).

Prve resnice razlivajo svojo razvidnost na vse druge v idealnem redu, v obsežji misli, zato je vtrjena izvestnost vsega spoznanja po svoji obči idealni vsebini.

A kaj je z dejstvi? Prvo dejstvo, bit mislečega duha, se javi v delovanji samem tako, kakeršno je, ker sta spoznavajoči podmet in spoznani predmet jedno ter isto. Ko pa duh opazuje sam sebe, vidi tudi, da mnogim pojavom ni sam celotni vzrok, in po načelu zadostnega razloga in vzročnosti, katero je razbral iz prvih pojmov, išče vzroka tem pojavom zunaj sebe ter tako spozna bit vesmira. Zakaj mnogi pojavi so odvisni od nas in naše volje, a občuti ne. Občuti se nas polaste često tudi proti naši volji. Kažejo se od nas razločni, kažejo se razsežni, dočini je duša do čista jednovita. Občuti se menjajo, ne da bi se menjalo prej naše ustrojstvo, neodvisno od podmeta. Z druge strani pa se je duh že po samosvesti, spoznavši svojo omejenost in pogojno svojo bit, dvignil do spoznanja višega bitja, ki je bit sama, popolnost sama. In to spoznanje mu je pridobilo tolažilno izvestnost, da ga ono dobrotno bitje ne more varati. Tako se mu vtrdi izvestnost o biti vesmira, katero je razbral že sam iz sebe. Spozna pač, da ni prekoslovja v tem, da bi ono bitje čudežno kedaj premenilo ta naravni zakon — a da bi ga Bog vedno varal in sicer tako varal, da bi mu ne bilo moči odkriti prevare, tega božja resničnost ne more.¹⁾

Zategadelj si je naš duh v svesti, da bit teles more spoznati in da jo tudi po resnici spozna. A svest nam tudi svedoči, da ne spoznamo samo biti vesmira, marveč i njega mnoga svojstva, ki se po njih naš duh dviga do jasnejšega spoznanja bistva samega. Je li pa vsa svojstva zaznavamo tako, kaker so sama ob sebi, ali zaznavamo nekatera še le v njih odnosu k našim čutom, o tem bržčas še ni moči modroslovcem izreči zaduje odločilne besede. Pojem vzmožnosti nagiblje sicer mnenje za prvo plat, ker v pojmu vzmožnosti leži že semernost s svojim predmetom, je li pa ta razlog dovolj močan, o tem pač niso vsi jedini. Pač pa je lahko reči, da za vse širno obzorje našega spoznanja to ni tolike važnosti, da li je rdeča boja na roži sama ob sebi taka, kaker je zaznamo, ali pa ima roža le to kakovost, tako in tako odbijati valovanje in nihanje hlipa, da sledi v očem občut rdeče boje. O tem bode sodil razum, ko mu bode izkušnja po-

¹⁾ Tongiorgi: Instit. phil. Log. p. II. m. 481.

dala dosti dejstev, da bode mogel nanje opreti svoje razmatranje. Poslej kaker prej se bode dvigal človeški duh nad pritičnosti stvari, bode spoznaval negibno in nepremeljivo bitje, ki je prvo gibalo vesmira, žitje vsega žitja, luč vse luči; iz vzajemne vzročnosti prvi vzrok, ki nima vzroka, no je sam sebi zadosten razlog svoje biti.

Pogojnost stvari ga bode vodila k spoznavanju nujne biti, raznolika njih popolnost k popolnosti, sovršenosti sami. Iz občega reda bode spoznaval njega, ki je umnost in vir vse umnosti. V tem bitji bode našel svoj zadnji namen; tu sem, k njemu, videl bode, da je koprnelo srce tolikrat, ko ni umel neznanih želja ter je nemirno begal za srečo po solzni zemlji. In od tega bitja, od Boga, se bode spuščal človeški duh zopet k stvarcem. Globlje bode sedaj umel njih red in vzajemnost, prirodne in uravne zakone, ki jih vodijo, njih nestalnost, čudapolni obtok, ki se v njem gibljejo vse stvari. Razvidel bode pa tudi, kako neizmerno je kraljestvo resnice, in v svesti si, da je v tej brezmejnosti le lučica, mala zvezdica, ki razsvetljuje le skromno krajino v tem kraljestvu, veroval bode njemu, ki je rekel: Jaz sem resnica. In vendar še ta lučica, kako sprelepa je! Ko jo bode opazoval, razmišljal nje lepoto, bode začuden vskliknil: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!* Vtisnil si nam svetlobo svojega obličja, Gospod!

* * *

Za nami je pot. Ta ali oni bodi rekel, da je našel malo «pozitivnega.» Tak naj premisli, da mi še ne sedimo na stolici, no da je razpravica le — poskus.

Z druge strani pa mu tudi radi pritrdimo, da je težišče razprave — da rabimo učen izraz — bolj proti «negativnemu» tečaju. Povsod in vedno nam je bilo le to na umu, pokazati, da so vsi napor nasprotnikov, spodbiti spoznavanju temelje in s spoznavanjem spodbiti temelje vere in družbe, da so vsi taki napor — nični, nevspešni, z «metafiziško» izvestnostjo nični, nevspešni. In to je dovolj. Zakaj človeštvo o izvestnosti spoznavanja ne dvomi in nikdar dvomilo ni. Izvestnost je dejstvo, in tega dejstva ne spodbijemo nikdar. Zato pa priznajmo še jedenkrat, da smo pod oblastjo resnice. Opazujmo, raziskujmo, razkrajajmo globlje in globlje. V tej globini je še polno skrivnosti, saj tu se snuje človeškega bitja in žitja tako čudovita zagonetka. Opazujmo to čarodejno luč, a ne vgasimo je, da nas ne objame strašna tema!

Razmišljajmo o virih naše izvestnosti, mnogo je še temnega, mnogo neznanega! A jednega se ne dotaknimo — dejstva! Dejstvo pustimo! Zakaj dvomiti o izvestnosti človeškega spoznavanja, to je vsega modroslovja poguba — toda kaj pravimo poguba, to je v vsem modroslovju prva z m o t a — *πρωτων ψευδος!* *Aleksij Ušeničnik.*



Kako važnost ima Kantov nauk o sintetičnih sodbah a priori za naše spoznavanje ?

Vvod.

Vprašanje o sintetičnih sodbah a priori zdelo bi se morda komu na prvi pogled brezpotrebno, komu celo nevarno, ali ne glede na to ima svojo neprecenljivo važnost za celo človeštvo. Taka vprašanja se zde malenkosti, in so tudi sama na sebi v resnici malenkosti, toda posledice, ki se izvajajo iz krivega razumetja takih malenkosti, so osodepolne za razvoj in napredek vesoljnega človeštva. Primerjal bi taka vprašanja ravnim črtam, ki se križajo v kotu 1°. V prvem začetku gredo silno malo narazen. Toda podaljite jih koliker mogoče, in videli boste, kako neizrečeno velika bo na konci njih razlika. V neskončnosti bi bila njih razlika sama neskončna.

In res. Prav nič se ne obotavljam rekoč, da se suče skoro vse nemško modroslovje okolu tega vprašanja in da so se skoro vsem nemškim modroslovcem tukaj ponesrečila trudapolna raziskavanja in zabreli so v razne blodnje. Od kod izvira nihilizem? Od kod fenomenalizem ali idealizem, in koliker je še drugih raznoličnih naziranj? Saj jih skoro ni prešteti, ker si je stvarila kmalu vsaka glava svoj sistem. Ti raznolični sistemi povzročujejo strašno zmešnjavo. Redek je, ki se zna brez dobrega voditelja izkobacati iz tega labirinta. Ni čuda, ako spravi ta zmešnjava človeka iz ravnotežja. Odvzame mu vso energijo, da ni več za življenje, kaker niso bili v resnici za življenje roditelji teh sistemov. Po pravici je dejal modroslovec španski, slavni Balmes, ko se mu duša ni mogla vpokojiti v tej blodnji: Proč s tem modroslovjem, proč! ter se oklenil edino pravih naziranj školastičnih t. j. katoliških.

Tudi naše sidro je katoliško. Tega držeč se upamo gotovo in pravo ramsoditi o vprašanji, katero ni samo odločilne važnosti za naravno spoznavanje človeško, ampak tudi za čeznaravno spoznavanje t. j. za sveto vero.

I.

Kanta prištevajo v njegovi «predkritični dobi» zmernim realistom. Domišljal si je celo, da je prvi končno izpodbil ter

vničil sè strogim dokazom zračni idealizem. Toda le prehitro je stopil Kant v svojo «kritično dobo», v kateri je krenil popolnoma na drugo pot. Zavele so ga sintetične sodbe a priori, o katerih hočemo tukaj govoriti.¹⁾

Pred vsem hočemo podati blagovoljnemu čitatelju teorijo Kantovo o sintetičnih sodbah a priori, kaker jo nahajamo v njegovem čez vso mero proslavljanem spisu: «Kritik der reinen Vernunft.»

Kant deli vse sodbe v **analitične in sintetične sodbe**. V analitični sodbi je vselej predikat skrivoma že v subjektu. V sintetični pa sta subjekt in predikat različna pojma ter se ne da drug iz drugega izvajati.

Dalje deli vse sodbe v **sodbe a priori in v sodbe a posteriori**. Sodbe a priori izvirajo iz spoznavajočega duha in imajo značaj splošnosti in nujnosti. Sodbe a posteriori pa izvirajo iz izkušnje in so po svoji naravi slučajne in posamezne.

Vse analitične sodbe, brez izjeme, so a priori t. j. nujne in splošne. Sintetične sodbe pa niso vse a priori, ampak so trojne vrste:

1) sintetične sodbe, katere dobivamo po zunanji izkušnji na pr.: «Solnce sveti, 2) katere dobivamo na prost način na pr. geometrične naloge (postulata, *προβλήματα*), in 3) katere so nujne in splošne, kader združimo sè subjektom tak predikat, ki je nujno ž njim združen, in razdružen, vsaj po našem spoznavanju, biti ne more.

Iz te razdelitve je očitno, da nas edino sintetične sodbe dovajajo k novemu spoznavanju, analitične sodbe pa samo pojasnjujejo in razlagajo, kar že spoznavamo. Sintetične sodbe so torej edini vir našega spoznavanja in osobito so sintetične sodbe a priori edini vir umovanja.

Nam je tukaj izključljivo do sintetičnih sodeb a priori. Sintetične sodbe a priori so torej sodbe, v katerih nujno družimo subjekt in predikat, ki sta različna pojma in se ne dasta izvajati drug iz drugega. Take sodbe nahajamo v prvi vrsti v aritmetiki, geometriji, pa tudi v naravoznanstvu, pred vsem pa v metafiziki. Sploh imajo sintetične sodbe a priori glavno vlogo pri našem spoznavanju. Ako slabo rešimo vprašanje o sintetičnih sodbah a priori, izpodmaknemo podlago človeškega spoznavanja.

Toda v kakem smislu jih smemo imenovati a priori, in ali so mogoče sintetične sodbe a priori? Čujmo, kako dalje modruje nemški Aristotel, Kant!

V vsaki sintetični sodbi a priori moramo dvojje razločevati.

¹⁾ Dr. Al. Schmid: Die Erkenntnislehre str. 149.

Ker je namreč sintetična sodba a priori nujna in splošna, ne more izvirati izključljivo od zunanjega predmeta, kateri ji ne podaja drugega kot empirično posameznost in slučajnost. Ker pa ima vsaka sintetična sodba a priori za svojo vsebino tudi empirično posameznost in slučajnost, ne more izvirati niti iz samega spoznavajočega subjekta. Prisiljeni smo torej sklepati, da prihaja sleherni sintetični sodba a priori ob enem od spoznavajočega subjekta in od zunanjega predmeta. Od spoznavajočega subjekta dobiva sodba svojo splošnost in nujnost t. j. svojo obliko, od zunanjega predmeta pa dobiva vsebino t. j. materijo. Po obliki je takošna sodba zgola a priori, po vsebini zgola a posteriori. Združenje oblike in materije posreduje sintetično sodbo a priori.

Iz tega sklepamo, da bivajo v spoznavajočem duhu «oblike» a priori t. j. pred izkušnjo, katere potem vporablamo na izkušnjo ali njeno materijo. Te «oblike» so prazne, dokler se ne napolnijo z materijo po izkušnji.

Vprašanje o sintetičnih sodbah a priori skrči se torej na vprašanje o «praznih oblikah» a priori. Kant nam jih z veliko domišljijo našteva in razlaga.

Pred vsem moramo znati, da deli Kant naše spoznavanje v tri dele: 1) predstavljajočo zmožnost, 2) razum in 3) pamet. Slehernemu pripisuje posebne, vrojene oblike. Predstavljajoči zmožnosti vrojena je oblika prostora in časa. Razumu so vrojene četverke kategorije: kolikosti, kakovosti, razmerja in načina, ki tudi niso nič drugega kot gole subjektivne oblike. Pameti so vrojene ideje, namreč psihologična ideja, teologična in kozmologična ideja, ki so tudi le prazne oblike, brez vsakošne objektivnosti.

Oglejmo si posamezne oblike bolj natanko.

Prostor je nujna oblika zunanjih čutov, je subjektivni predpogoj zunanega vziranja. Brez te nujne oblike bi ne mogli priti do nobene predočbe ali vziranja zunanjih predmetov. Prostor torej nikakor ne biva zunaj nas.

Čas je nujna oblika notranjega čuta, je subjektivni predpogoj notranjega vziranja. Kant pravi na strani 49: «Čas ni nič drugega ko oblika notranjega čuta t. j. vziranja «samih sebe in našega notranjega stanja.» Ker pa je čas neobhoden predpogoj notranjega vziranja, je posredno tudi predpogoj zunanega vziranja. Zato trdi Kant dalje: «Čas je pogoj a priori slehernega prikazanja na sploh in sicer neposreden predpogoj notranjih prikazanj in posreden zunanjih prikazanj.»

Vse predočevanje in tudi živalsko, ima svoj neobhodni predpogoj v dveh praznih, subjektivnih oblikah prostora in časa, ali drugače povedano — v dveh nujnih sintezah prostora in časa.

Na sintezi prostora in časa, kot zadnji podlagi sezidana je geometrija in aritmetika.¹⁾

Kaj so Kantove kategorije? Predočba sama na sebi ni še spoznavanje. Razum stoprav družī, kar je v predočbi različnega, v jednoto pojma. To se pa godi v sodbi. Sodba pa se vrši po vrojenih zakonih t. j. po vrojenih subjektivnih praznih oblikah — kategorijah. Kategorije pa so štiri in sicer „kolicosti“, „kakovosti“, „razmerja“ in „načina“. Brez teh kategorij ne mogli bi napraviti nobene sodbe. Kategorije so nujni predpogoj sodbam.

Ali vsaka kategorija da se razdeliti še v tri podrazrede ali podkategorije. Tako na pr. kategorija razmerja v tri najimenitniše podkategorije: bistvenosti, vzročnosti in vzajemne odvisnosti. Iz tega je razvidno, da šteje mo prav za prav dvanajst kategorij, katere se pa dajo skrajšati na štiri.²⁾

Te kategorije torej omogočujejo sleherno sodbo in, ker so splošne in nujne, so dosledno a priori, našemu razumu vsobjene oblike. Kar sta predstavljajoči zmožnosti prostor in čas, isto so kategorije razumu.

Z ozirom na te oblike imenuje se razum «čist razum», njegovo vziranje «čisto vziranje», njegovo mišljenje «čisto mišljenje». Te oblike nimajo prav nobene vsebine, so čisto prazne, dobivajo pa svojo vsebino od predmetov. Vporabljati jih smemo po pravici edino in izključljivo na empirične predočbe. Rabijo nam samo, da raznoličnost v predočbah združimo v našem razumu v višo jednoto pojma — torej edino in izključljivo za subjektivne potrebe našega razuma. Na druge stvari, izyemši predočeb, kategorij ne smemo vporabljati, ker ne vemo, ali one stvari v resnici bivajo ali ne. Na ta način bi namreč drugega ne dobili kot subjektivne pojme o predmetih, o katerih bi tudi ne znali, ali so objektivni ali samo subjektivni. Razum ne spoznava sam iz sebe ničesar, ampak vreja samo po svojih subjektivnih kategorijah razne predočbe v višo jednoto pojmov. Toliko o Kantovih kategorijah.

Pristopimo h Kantovim idejam, ki so čisti plod pameti človeške. Kant jih šteje tri t. j. psihologično idejo, kozmologično in teologično idejo; toda drugi za Kantom prištevajo tem idejam vse druge in več, tako na pr. Hermes, kateri vse te najviše ideje podrejuje najviši ideji «vzroka».³⁾

K tem trem Kantovim idejam vede nas trojni sklep, namreč: kategorični sklep, hipotetični sklep in disjunktivni sklep. Kategorični sklep vede nas, ker sloni na kategoriji bistvenosti (sub-

¹⁾ Schmid str. 202; Stöckel: Geschichte der neueren Philosophie str. 14.

²⁾ Glej Stöckel str. 15.

³⁾ Kleutgen st. 499.

stantialitas) in akcidencije, k psihologični ideji ali k ideji naše duše, ki je bistvenost nasproti pojavom, ki so akcidencije. Hipotetični sklep vede nas, ker sloni na kategoriji vzročnosti in odvisnosti, k ideji absolutne odvisnosti in pogojnosti posameznih stvari v vesmiru in dosledno do celote vesmira. Disjunktivni sklep vede nas, ker sloni na kategoriji vzajemnosti in medsebojnega sorazmerja vseh stvari, k ideji najvišji jednote vseh mogočih bitij t. j. k ideji Boga.¹⁾

Toda, ako bi te ideje ne bile že od prej v naši pameti, bi nas niti omenjeni sklepi nikdar do njih ne doveli. Iz tega sledi, da so omenjene ideje že pred sklepom v našem duhu, ker drugače bi sklep ne imel cilja t. j. bi ne poznal konca, h kateremu bi se primikal, ali drugače povedano, primikal bi se in bližal vedno k istemu cilju (k ideji), ne da bi ga prej poznal?²⁾

Te ideje so torej naši pameti že a priori vrojene. Kar je prostor in čas predstavljajoči zmožnosti, kar so kategorije razumu, isto so naši pameti ideje, ki tudi niso nič drugega kot više kategorije. Ideje imajo samo subjektivno rabo. Vporabljammo jih edino, da družimo razne pojme v višo ednoto ter tako zadoščamo subjektivni potrebi.

Ideje same na sebi nimajo torej nobene objektivne veljave, kaker tudi prostor in čas in kategorije ne, ampak so isto prazne oblike. Kant na dolgo in široko razpravlja in dokazuje na razne načine, da niso ideje duše kot bistvenosti, sveta kot celote, Boga kot absolutnega bitja in ednote, nič drugega kot vrojene, prazne oblike v našem duhu, ki služijo subjektivnim potrebam, o katerih pa nikaker ne moremo in ne smemo trditi, da bivajo tudi zunaj nas. V vse te dokaze pa se tukaj ne moremo spuščati. Navedemo samo nekatere, da označimo način Kantovega dokazovanja.

Kant pravi: Vse, kar o duši znamo, znamo po samozavedanju. Po samozavedanju sklepamo, da mora biti duša priprosta in edina podstat in zato neumrljivo bitje. — Ali kako moremo govoriti o podstati, ki je nismo še nikdar videli?! Niti zunanji čuti, niti notranji čuti nam ne kažejo podstati duše naše, kakeršna je sama na sebi, ampak duša naša kaže se nam vedno v subjektivnem prikazanju. Ergo . . . Dalje. Kozmologična ideja podaja nam svet kot celoto. Toda, ako bi svet kot celota bival tudi zunaj nas t. j. realno, sledila bi čela vrsta samih nasprotij na pr.: svet je omejen — svet je brezmejen, svet je časen — svet je večni, kar bi vse bilo enako resnično. Ergo . . . Dalje. Teologična ideja podaja nam najvišji vzrok, in najviše bitje, iz katerega vse izhaja. Tudi ta ideja je čisto subjektivna. Ako si jo mislimo zunaj nas, vresnično, je kriva edino neka iluzija, ki izvira iz tako

¹⁾ Stöckel, str. 16.

²⁾ Idem str. 17.

zvanih teologičnih dokazov, namreč iz ontologičnega dokaza, ki je pravi *circulus vitiosus*, iz kozmologičnega, ki je popolnoma sličen ontologičnemu ter se da izraziti v naslednjih stavkih: «Nujno bitje mora bivati. To nujno bitje pa je *ens realissimum*. Torej mora bivati *ens realissimum*», dalje iz fizičnoteologiškega dokaza, v katerem sklepamo iz smotrenog stvarjenega vesmira na stvarnika, kar pa nikaker ne more še vtrditi prepričanja in roditi gotovosti. Ergo! —

Tem potom je Kant iznašel sestavljajoče dele našega spoznavanja a priori ter si položil podlago za svoje sintetične sodbe a priori. Vrojene oblike, ki so sicer prazne, so nujni predpogoj našega spoznavanja a priori. Te prazne oblike se napolnijo t. j. dobijo svojo vsebino v predečbi zunanjih, čutnih predmetov. To vsebino imenuje Kant materijo.

Poglejmo si torej na podlagi podanega pojasnila nujnih oblik a priori, kako se vrši sintetično delovanje a priori ali kako se sintetične sodbe a priori dejstvujejo.

Tako le ob kratkem: Predmet zavpliva na našo čutnost, na kar hitro vporabimo vrojeni sintetični obliki prostora in časa — in evo predočbo ali čutno vziranje predmeta. Ali tu se hitro vzbudi razum in vporabi svoje kategorije na predočbo ter združi raznoličnost v njej v jedoto pojma — in evo sintetične sodbe a priori. Tu pa se vzbudi pamet ter združi razne pojma našega razuma v najvišo jedoto t. j. sistematično jedoto po pravilu vrojenih idej ter jih podredi in vredi pod trojno idejo: psihologično, kozmologično in teologično — in evo najviše sintetično sodbo a priori.

Pamet torej napravlja v našem duhu največo zvezo in najlepši red, ker druži vse predočbe in vse pojme v najvišo ednoto.

Tako modruje Kant. Mislimo, da smo s tem podali vsaj nekoliko jasen obris Kantovega nauka, ter da lahko vsaj nekoliko razvidi blagovoljni čitatelj njegovo teorijo. Sicer moramo reči, da so tudi o Kantu različna mnenja in različna razlaganja. Toda bistvo je pri vseh isto. Držimo se te razlage tem bolj, ker se vjema z razlago katoliških veljakov modroslovcev na pr. Kleutgena, Stöckela, Schmida itd.

II.

Nujne oblike a priori t. j. vrojene oblike, ki so po Kantu neobhoden predpogoj vsega bodisi čutnega spoznavanja, bodisi umovanja, le na videz omogočujejo naše spoznavanje, v resnici pa razrušujejo ne samo transcendentalno, ampak tudi empirično spoznavanje. Da je Kant priznaval zunanjim stvarjem realnost ter ho-

tel s tega stališča veljati za realista in empirista, je le na videz — v resnici tava tudi Kant po zračnem idealizmu.

Da pa zasluži tak nauk vsestransko pozornost, ter da je vsečloveške važnosti, je očitno. Le en sam pogled v zgodovino nemškega modroslovja od Kantove dobe zadoščuje prepričati nas, koliko zastanka je zdravemu napredku na tem polji. Imena: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer (ta se je vgnjezdil celo v naše mlado slovstvo slovensko in iz tega razloga ima vprašanje o Kantu tudi za nas Slovenec posredno važnost in veljavo) pričajo o raznovrstnih zmotah, katerih oče je Kant. Sploh je Kant s svojim naukom odločilen deloma za preteklo in tekoče stoletje na Nemškem.

Vtegnil bi kdo vgovarjati, da ni mogoče, da ima Kantov nauk, ki ni družega kot gola nevtemeljena domišljija, tako vsodepolno posledico. Ali kljubu temu govori zgodovina modroslovja v preteklem in tekočem stoletju drugače. Da je pa našel Kantov nauk toliko pristašev, kriv je bolj njega racijonalen značaj in sistematično razloženi protikrščanski duh, ki veje v njegovih spisih, nikaker pa temeljitost in globočina misli. Saj pošiljajo francoski učenjaki Kantovce v norišnico! ¹⁾

Kant je čez vso mero razširil delokrog sintetičnega delovanja ter potisnil popolnoma v kot analitično. Celo takošno sodbo, kaker je $1 + 1 = 2$, je proglasil za sintetično sodbo a priori. Po Kantu nas analitično delovanje ne more privedi do sedaj še neznanega spoznavanja. V analitičnih sodbah izražamo le to, kar nam je bilo že od prej znano. ²⁾

Temu pa nasprotujejo ne samo katoliški modroslovci, ampak tudi nekatoliški na pr. Leibnitz: «Le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité . . . Ce seul principe suffit pour démontrer toute l'arithmétique et toute la géométrie c' est-à-dire tous les principes mathématiques ³⁾». Leibnitz govori tukaj o principu prekoslovja ali istovetnosti, toda ta princip rabi analitičnemu delovanju. V istem smislu izražajo se tudi drugi.

Na ta način bi nam bile analitične sodbe, ki so zgola a priori, edino v igračo. Kant pravi: Vse sintetične sodbe a priori in a posteriori premenimo lahko v analitične sodbe a priori. Kako? Ako si natihoma mislimo predikat že naprej v subjektu. Sèm merijo Kantove besede: «Vse analitične sodbe imajo svojo podlago na stavku nasprotja in so po svoji naravi spoznavanja a priori bodisi, da so pojmi, kateri jim rabijo za snov, empirični ali pa ne.» Vsakdo na mah sprevidi igračo. V tem smislu smemo ime-

¹⁾ Kleutgen: Von den Prinzipien str. 563 (Philosophie der Vorzeit).

²⁾ Dr. Schmid: Erkenntnislehre str. 202.

³⁾ Lettere a Clarke. (Opera phil. ed. Erdmann p. 748 a), glej dr. Schmid str. 203.

novati sodbo: «Brutus je Cezarja vmoril» analitično sodbo a priori, ker Brutus bi ne bil oni Brutus, ako bi ne bil Cezarja vmoril; ali pa Saturn je zvezda repatica, ker Saturn bi ne bil Saturn, ako bi ne bil zvezda repatica. Toda to so le analitične igrache, ne pa resne sodbe! ¹⁾

No, ali v vsem tem bi se Kant stvarno še nikaker ne ločil od skolastike. Kar pa je tukaj velike važnosti in kar moramo poudarjati, je, ker si je s tem Kant postavil podlago, na katero je potem sezidal svojo teorijo. S tem je Kant koncentroval vso važno: t vprašanja o trdnosti našega spoznavanja v vprašanji o sintetičnih sodbah a priori.

Tudi se stališča izključljivo skolastičnega so sicer sintetične sodbe a priori odločilne važnosti, ker na njih sloni gotovost in trdnost aritmetike in geometrije ter trdnost vede vseh ved — metafizike. Po nauku Aristoteljevem in sv. Tomaža ne mogli bi niti aritmetike niti geometrije začeti, še manj pa razviti brez najnih sintez in dosledno sintetičnih sodeb a priori. ²⁾

Kant je važnost tega vprašanja prav dobro poznal, zato se je se vso silo s početka zagnal proti skeptičnemu fenomenalizmu, hoteč rešiti trdnost in gotovost človeških ved — ali držeč se edino svojega razuma in ne opiraje se na stare modroslovce, ampak hrepeneč po novih sistemih, zapel se je v grozovite zmote, s katerimi ne samo da ni izpodbil skeptični fenomenalizem, ampak mu je postavil še bolj trdno, navidez dokazano, veljavo ter tako postal se svojo teorijo krščanstvu še bolj nevaren in škodljiv, nego je bil fenomenalistični skepticizem.

Posledice Kantovega nauka, ako ga do skrajnosti izvedemo, napravijo z našim spoznavanjem popolnoma «tabula rasa». Oglejmo si jih na tanko!

Po nauku Kantovem sti za čutno spoznavanje neposredno in posredno za umovanje nujni predpogoj dve prazni obliki in dosledno dve sintetični čisti vziranji ali predočbi, namreč prostora in časa, kateri se v razumu izražati kot čisto sintetični sodbi a priori. ³⁾ Na podlagi teh dveh čistih oblik, čistih predočeb ter čistih sintez sloni vse čutno spoznavanje, katero se javlja kot predočevanje. Ako Kanta prav razumemo, so naše predočbe zgola subjektivne in ne odgovarjajo zunanji predmetom. Kantov sloveči fizični «Ding an sich» nam je popolnoma nedostopen. Pravi namreč: «Vse, kar vziramo v prostoru in času t. j. vsi mogoči predmetje, niso za nas nič družega kot prikazanja ali predočbe, katere kot raztežna in zaporedno premenljiva bitja, kaker si jih mi predočujemo, nimajo zunaj našega vziranja vtemeljenega bivanja.» Nobena predočba nam ne podaja stvari kakeršne so same na sebi, ampak

¹⁾ Schmid, str. 200.

²⁾ Schmid str. 201—202.

³⁾ Schmid: str. 187.

le njih prikazanje, zavito v subjektivni obliki prostora in časa. Kakošne so stvari same na sebi, ne bomo nikdar vedeli, ker to preseza človeške moči. Tudi nam ne more biti do tega, ker stvari se nam vedno kažejo v subjektivnih predočbah.

Kaj sklepamo iz tega?

Prvič. Ako je vse čutno spoznavanje subjektivno t. j. po subjektivnih zakonih naših organov, smemo je po vsej pravici imenovati *slepo*, da, in še celo več ko *slepo*, ker se pri tem tudi sami sebe *slepimo*, da *spoznavamo prave predmete*, da *si jih nikakor ne spoznavamo*.

Drugič. Ako so vse stvari pred našimi očmi zavite v subjektivni suknji prostora in časa — kdo ve, kaj je pod njima? Nihče. Morda ji vse, kar se nam prikazuje v prostoru in času, zgola subjektivno, brez vsega realnega ozadja, kaker sta prostor in čas zgola subjektivna.

Tretjič. Čutno spoznavanje imenuje se *prag višega spoznavanja* — *umovanja*. *Omnis cognitio a sensibus*. Ali vidimo, da nam je že na pragu pot na veke zagrajena v svetišče više znanosti. Ako nas čuti motijo ter ne podajajo resnice — izključena je sploh iz našega spoznavanja resnica. Vse človeške vede morajo se na mah porušiti, ker vse imajo svojo zadnjo zaslombo na čutnem spoznavanju. Vstvarjeni smo — za temo! Naša spoznavajoča moč vstvarjena je bodisi od vsemodrega Boga bodisi od modre matere narave — za nespoznavanje! Torej — «*tabula rasa*»!

Najstrašnejša posledica tega nauka je, kar smo v drugi točki naveli, da namreč gleda iz njega zračni idealizem, ki taji bivanje stvari zunaj nas. Kantu so hitro s početka očitali, da je njega nauk sličen nauku Kartezijeveemu in Verkelejevemu (skrajni idealist), toda Kant je hotel po vsem veljati za izvirnega ter je skušal svoj nauk na tanko ograničiti nasproti Karteziju in Verkeleju. Tudi Kartezij je isto s Kantom priznaval dejanstvenost predočevanja — toda stopil je še korak naprej in ta je tajil ne samo, da ne vemo, kakošne so stvari same na sebi, ampak dosledno tudi, da sploh ne vemo, ali bivajo, dokler ni našel svojemu razumu zanesljivo oporo o bivanju nezmotljivega in neskončno dobrega Boga. Tudi Verkelej je isto tako priznaval dejanstvenost predočevanja, ali trdil je poleg tega, da se iz njega ne da nič dokazati, da bivajo stvari zunaj nas.

Toda, da si je Kant na vse kriplje povdarjal svoj realizem, da namreč nikakor ne taji bivanja stvari zunaj nas, vendar je l. 1787 F. H. Jacobi v spisu: «*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*» v posebnem dodatku o transcendentalnem idealizmu Kantovem, izrekel se, da vede transcendentalni idealizem dosledno k popolnemu zanikanju stvari zunaj nas. Kant pa je razjarjen imenoval tako pisanje: «*Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft*.» A kljub temu je v drugi izdaji Kant mnogo mest, katera so v prvi izdaji bolj povdarjala

idealizem ali izpustil ali skrajšal in tako je ostalo nerešeno vprašanje ali je Kant v prvi izdaji tajil bivanje stvasi ali ne.¹⁾

In gotovo nismo na krivem potu, ako smo z Jacobijem trdili, da v resnici vede Kantov nauk do popolnega zanikanja stvari zunaj nas. Kajti, ako drugzega nimamo v svojem duhu nego subjektivne predočbe, ako nam je popolnoma zagrajena pot do stvari, kakeršne so same na sebi, ker nam jih zakrivati prazni obliki prostora in časa, kdo sme z gotovostjo reči, da je v onih praznih oblikah sploh kaj realnega?!

Ako pa ne moremo do stvari kakeršne so same na sebi v fizičnem smislu, moremo še manje do stvari kakeršne so same na sebi v metafizičnem smislu. Kant sam je skušal porabiti podmeno, da imajo vse stvari enak, da celo identičen substrat t. j. da biva eno samo bistvo v metafizičnem pomenu ter da je vesmir in raznoličnost v njem le razno prikazanje enega ter istega substrata, o katerem pa ne vemo ali je v nas ali zunaj nas. Prav to podmeno si je kasneje Fichte vkoristil, da je sezidal svoj grozni panteistični idealizem. Tukaj je našel tudi Schopenhauer začetek za svojo svetovno voljo, ki bi bila bitje samo na sebi v metafizičnem pomena. Od Šopenhauerja si je izposodil tudi Stritar svoje izvirno sveto žalje! —

Bodi dovolj o čutnem spoznavanju in njega praznih sintetičnih oblikah prostora in časa. S tem smo položili podlago in naredili prvi korak za oceno važnosti sintetičnih sodeb a priori. Nihče ne more prav presoditi veljave sintetičnih sodeb a priori, ako ne razume Kantovega nauka o čutnem predočevanju.

Toda naredimo korak naprej in prestopimo k razumu in njega kategorijam! Morda prodira razum stvarem do živega ter jih spoznava, kakeršne so same na sebi? —

Glavno delovanje razuma izraža se v sintetičnih sodbah a priori. Vse znanje človeško opira se na takošne sodbe. Ali povedali smo že, kako dobivamo sintetične sodbe a priori. Rekli smo, da vporabljam vrojene kategorije, ki so popolnoma subjektivne oblike na predočbe, ki so kaker smo prej označeli, tudi z gola subjektivne, ter družimo tako kar je v predočbi raznoličnega v više pojme (po Kantu: više predočbe) v sintetičnih sodbah a priori. Pri vsaki sintetični sodbi a priori moramo dvoje razločevati: prvič, predočbo, katere v sintetični sodbi a priori ne prekorajimo in drugič kategorijo, po kateri nujno sodimo.

Kaj sklepamo iz tega?

Prvič Ako je čutno spoznavanje zgola subjektivno, moramo isto in v viši meri trditi o umovanju, ki se izraža v sintetičnih sodbah a priori. Kajti sintetična sodba a priori izvrši se na subjektivni predočbi po subjektivnih zakonih vrojenih kategorij. Zatorej je vsaka sintetična sodba a priori dvakrat subjektivna.

¹⁾ Schmid, str. 149 in dalje.

Drugič! Sleherna sintetična sodba a priori nanaša se edino in izključljivo na predočbe. Predočbe pa dobivamo po Kantu edino po empiričnem vziranju. Drugih predočeb Kant ne pozna. Dosledno smemo kategorije vporabljeni edino in izključljivo na empirične predočbe. Iz tega pa sledi, da so vsa znanstva, izvzemši naravoznanstva (Kenntniss der Natur), ako smatramo naravo sploh za realno, prazna, brez vsebine. O transcendentálnih vedah ne moremo niti govoriti! Kdor bi hotel o bistvu duše, o Bogu govoriti, moral bi prej vse to govoriti, moral bi prej vse to videti!')

Dalje! Pri vsaki vedi nahaja aksijome, na katerih veda sloni in iz katerih izvajamo vse posamezne teze. Toda ti aksijomi so subjektivni. Dosledno je vse, kar iz njih izvajamo subjektivno, nesnično, izmišljeno.

Iz tega dalje sledi, da ne more niti razum spoznati, kakošne so stvari same na sebi niti v fizičnem niti v metafizičnem smislu. Razum naš sicer je sam v sebi in iz sebe stopiti ne more. V mejah subjektivnosti zida si cel, nov svet, kakeršnega v resnici zunaj nas ni. Matematika in geometrija, ki veljate za najstrože vede, ste prazni vedi. Metafizika je velikanska sanjarija, katero je sanjal Aristotel, sv. Tomaž, vsi drugi srednjeveški modroslovci ter vsi skolastični učenjaki do današnjih dni. In ako si je Kant postavil vprašanje, ali je sploh metafizika mogoča, moramo reči, da je na ta način svojo nalogo izvrstno rešil, ker s tem je metafiziko popolnoma izpodbil ter dokazal, da metafizika ni mogoča.

Pozornost moramo obrniti še na neki vgovor proti Kantovemu nauku. Vgovor se glasi: Kako bi bilo mogoče, da bi vsi ljudje enako spoznavali, ako bi se vse naše spoznavanje ravnalo po subjektivnih zakonih, ne pa po predmetih?

Kant odgovarja: Med vsemi kategorijami je glavna kategorija razmerja, ki krije v sebi tri podkategorije: bistvenosti, vzročnosti in odvisnosti. Te tri kategorije omogočujejo pred vsem naše spoznavanje, ter je delajo veljavno za vse ljudi. Vsi ljudje na isti način opažamo menjanje stvari. Vzrok je, ker nujno opažamo s pomočjo glavnega načela bistvenosti prikazanje stvari, kot premenljivo nasproti nepremenljivi materiji, katere kolikost se niti ne množi niti manjša. Vsi ljudje opažamo na isti način nekatera prikazanja kot preje, nekatere kot kasneje in ne narobe. Vzrok temu je, ker s pomočjo načela vzročnosti vsi nujno opažamo prvo prikazanje kot vzrok, drugo kot včinek. Vsi ljudje opažajo na isti način vse bitnosti kot ob enem bivajoče. Vzrok temu je, ker nujno sodimo, da so bitnosti druga od druge v vzajemni odvisnosti.)

1) Stöckel, str. 19.

2) Schmid, str. 487.

Tako je treba torej razlagati si, da pojmemo vsi ljudje stvari v času in prostoru na isti način, ne da bi kdo kako drugače pojmil. Tudi te kategorije so vrojene in ne bivajo zunaj nas. Kažejo nam stvari, ne kaker so same na sebi, ampak le kaker se nam prikazujejo.

Iz vsega je razvidno, da ne more človek ničesar spoznati. Vse mišljenje in spoznavanje rabi le subjektivnim potrebam. Sintetične sodbe a priori nam torej ničesar ne podajajo. Mej resnico in mej nami je nerušljiva stena, ki nas na veke loči od nje. —

Ostaja nam še ogledati si najviše sintetične sodbe a priori, katere proizvajamo s pomočjo trojne ideje. Morda najdemo v teh trdno zaslombo človeškemu spoznanju?

Motimo se. Že smo v prejšnjem odstavku povedali mnenje Kantovo o idejah, da so po vsem gole oblike brez vsakošne objektivnosti. Ideje niso nič drugega kot više kategorije, katere vporabljam izključljivo na pojme, da jih združimo v višo ednoto.

Kaj sklepamo iz tega?

Sklepamo, da nas te ideje nikaker ne navajajo k višemu spoznanju, ampak nas še bolj pogrezajo v subjektivnost. Kaker kategorije, nimajo tudi ideje drugega namena nego zadovoljevati subjektivne potrebe našega duha, ki teži po višem spoznavanju; ker pa ne more priti nikdar do resnice, slepi se in moti v praznih oblikah vrojenih idej.

Vsa izvajanja iz teh idej t. j. vse sintetično delovanje in sklepanje ni drugega nego subjektivno delovanje, ki ima pomen edino za subjekt, kateremu pa nikaker ne odgovarja kaka realnost.

Da pa pripisujemo tem idejam in drugim iz njih izvedenim resnicam objektivnost, kriva je neka iluzija, ki prihaja od narave same. Te iluzije ni mogoče nikdar odstraniti, kaker ni mogoče odstraniti nekaterih optičnih zmot. To iluzijo posrejujejo navidezni dokazi, s katerimi skušamo dokazovati istinitost teh idej. Ali kaker smo videli v prvem odstavku, krijejo v sebi vsi ti dokazi najhujša nasprotja, katera se dajo rešiti le, ako smatramo trojno idejo popolnoma subjektivno brez vsacega objektivnega ozadja.

Do tukaj smo konečno razvideli, da je vse človeško naravno spoznanje po Kantu — tabula rasa. Ali velevažno vprašanje nastane, ali ni morda tudi čeznaravno spoznavanje t. j. sveta vera s tem smrtno zadeta?

Sveta vera poniža se v Kantovi teoriji do sanjarije in golega videza. Zadnji dokaz, na katerem sloni verjetnost svetih resnic, je dokaz o bivanju Boga in istinitosti Božjega razodetja. Toda tega po Kantu ni mogoče dokazati! Ergo: sv. vera je gola sanjarija!

Sploh je od vseh bogoslovcev priznana resnica, da bi se Bog ne bil mogel ljudstvom razodeti, ako bi ne bila imela prej

spoznanja o vsegamogočnem Stvarniku, o nevmrljivosti duše itd. Tudi bi Bog vere od nas ne mogel terjati, ker vera bi bila po tem takem nezmisel. Niti bi ne bil mogel sv. Pavel pisati v pismu do Rimljanov: Razodeva se jeza Rožja iz nebes čez vso zlobo in krivičnost ljudi, kateri hranijo resnico Božjo v krivičnosti, kajti kar je znanega o Bogu, jim je razodeto. Bog jim je namreč razodel. Kar je nevidljivega v njem, spoznavamo po stvarih sveta, po tem kar je stvarjeno; tudi večno Moč in Božanstvo, radi česar so neopravičljivi.»¹⁾)

Iz tega kratkega premišljevanja razvidimo lahko, da je dobilo spoznavanje človeškega duha v Kantu svojega najžalostnejšega sovražnika. Ako bi Kantova teorija o sintetičnih sodbah a priori bila podprta s tehtnimi dokazi ali ako bi vsaj slonela na samozavedanji ali na izkušnji, imela bi v sebi moč razrušiti do tal vse človeško spoznavanje, bodisi naravno, bodisi čeznaravno.

Toda Kantova teorija je daleč od trdnih dokazov. Kljubu vsi svoji izvirnosti ne sme se imenovati znanstvena. Ves njegov nauk izvira iz domišljije, a nikaker iz razuma. Kant malo misli — Kant si domišlja. To hočemo dokazati!

I. Vprašamo, kaj so one prazne oblike, o katerih govori Kant, na katerih sloni in od katerih je odvisen ves njegov nauk o sintetičnih sodbah a priori? Kant nam odgovarja, da so te prazne oblike vrojene naši duši. Toda le dvoje je mogoče: Ali so te prazne oblike kaj ali pa niso nič. Ako niso nič, pade vprašanje. Ako pa so kaj, vprašamo, kako je to, da se jih živ krst ne zaveda? Imamo jih v svojem duhu, pa se jih ne zavedamo!! Zavedamo se spoznavanja, zavedamo se predmetov, katere spoznavamo, zavedamo se tudi — samih sebe, ki spoznavamo — edino sredstev t. j. praznih oblik, s pomočjo katerih edino spoznavamo, da bi se ne zavedali?!

II. Pravijo: K a d e r k o l i zavpliva zunanji predmet na našega duha, hitro vporabimo omenjene oblike na vtis ter dobimo tako predočbo ali pojem. Toda kdo vporablja omenjene oblike na vtis? Naš duh gotovo ne, ker bi se jih moral zavedati, kar pa ni res! Ako pa jih mi ne vporabljam, vprašam kdo? Dalje! Mi imamo mnogo oblik v duhu. Kako je to, da jih pri vsej nezavednosti nikdar ne vmešamo?

III. Kant si sam sebi živo nasprotuje govorec o praznih oblikah ter na drugi strani o čistem vziranju in o čistih pojmih. Prazne oblike so brez vse materije t. j. brez vsakešnega predmeta, katero spoznavamo. Vziranje in pojmi pa ne morejo biti prazni, ker vziranje brez predmeta, kateri vziramo, pojmi brez predmetov, katere pojmemo, je nezmisel. Toda čisto vziranje bi bilo

¹⁾ Pismo do Rimljanov I. pogl.

brez vse materije, brez vsakošne vsebine t. j. vziranje o ničem; čisti pojmi bili bi isto, kar pojmi o ničem. To je prava nezmysel! ¹⁾)

IV. In tudi ako pomislimo naravnost sintetične sodbe a priori v Kantovem smislu, moramo reči, da so popolnoma neverjetne in nemogoče:

One sodbe, katere imeuje Kant sintetične sodbe a priori, so nam in vsemu človeštvu popolnoma trdne in gotove! Ako pa so popolnoma trdne, morajo biti očitvidne (evidentne). Očitvidnost pa izhaja izključljivo ali iz neposrednega vziranja našega razuma ali iz nujnih razlogov ali iz pričanja naše izkušnje.

Toda v sintetičnih sodbah ne nahajamo niti prvega niti drugega. Ne nahajamo neposrednega vziranja, ker te sodbe niso, kaker pravi Kant, analitične sodbe, ampak sintetične; ne nahajamo niti nujnih razlogov, na katerih bi slonela njih trdnost, ker po Kantu so sintetične sodbe a priori absolutne nujnosti in se ne dajo dokazati; ne nahajamo niti pričanja lastne izkušnje, ker sintetične sodbe a priori ne prihajajo iz izkušnje. Na čem torej sloni trdnost in gotovost sintetičnih sodb a priori? Na slepi nujnosti? Toda kako more razum spoznavati kaj za trdno in gotovo iz slepe nujnosti? Pri tem dokazu zrušiti se mora vsa teorija Kantova o sintetičnih sodbah a priori.²⁾

In resnično! Ako pregledamo sodbe, katere smatra Kant za sintetične sodbe a priori, videli bomo, da slone vse brez izjeme ali na neposrednem vziranju, ali na trdnih razlogih, ali na lastni izkušnji, nikaker pa na slepi nujnosti, ki izvira iz slepih oblik. Tako sloni na pr. sodba $1 + 1 = 2$ na neposrednem vziranju in se ne more niti smatrati za sintetično sodbo, niti za analitično sodbo; dalje slonijo vse Kantove kategorije na neposrednem vziranju.

V. Slehernega človeka zavest glasno trdi, da prihaja vse na še znanje, bodisi kakoršno koli, po abstrakciji in da brez te abstrakcije ne moremo priti do nobenega znanja. To je glas zavedanja, ki ne more biti neresničen, ako nočemo spraviti v nasprotje naravo samo se seboj.

VI. Kar se tiče vrojenih idej, o katerih toliko blodi Kant, velja isto, kar o «praznih oblikah». A poleg tega smatra Kant trojno idejo o Bogu, o duši, o svetovni celoti za podlago, na kateri se vrši vse naše sklepanje in dokazovanje. Toda to ni resnica. Podlaga in pravilo, po katerem se vrši vse naše dokazovanje in sklepanje, so najprostejši pojmi, po katerih edino prihajamo do te trojne ideje. Ne torej trojna ideja je podlaga našemu dokazovanju, ampak prosti pojmi! To se pravi obračati piramido naobe! —³⁾

¹⁾ Kleutgen: Philosophie der Vorzeit, von den Prinzipien str. 507.

²⁾ Stöckel: Geschichte der Philosophie str. 30

³⁾ Kleutgen: Philosophie der Vorzeit, von den Prinzipien str. 569. Stöckel: str. 32.

Ti dokazi naj služijo v pojasnjenje nespametne trditve nasprotnikov, da je Kantov nauk epohalna preobrazba vsega dotedanjega modroslovja in da je Kant stoprav določil meje našemu spoznavanju!

A osobito moramo zavrniti trditev onih, ki pravijo, da je Kant opovrgel s strogimi dokazi skolastiko, katera pa se je sploh prav malo bavila s tem za človeško spoznavanje najodločilnim vprašanjem. Resnica bodi povedana, da se cela Kantova teorija niti dotaknila ni skolastičnega nauka; da, Kantov nauk zdi se celo na prvi pogled skoro soroden skolastičnemu t. j. nauku sv. Tomaža Akvinskega. Ali razume se, razlika je tako velikanska, da dela skolastiko trezen nauk, Kantovo teorijo pa bedasto sanjarijo.

Komer je mari čitati, koliko se je skolastika bavila s tem vprašanjem, prepriča se o tem prav lahko, ako vzame v roke Kleutgena: Von den Prinzipien.

Kako vzvišen in ob enem kako priprost in naraven je skolastični nauk o principih, nasproti Kantovim sintetičnim sodbam a priori! Tudi skolastično modroslovje nasprotuje krivemu nauku, proti kateremu se je Kant zaganjal, da dobivamo proste pojme, ako v čutnih predobčah razdružimo, kar je raznoličnega, in združimo, kar je enoličnega. Ta nauk je zagovarjal Locke. Ali je po vsem kriv. Nasprotno trdi skolastika: Naše spoznavanje začinja se s prostimi pojmi in na podlagi teh stopa k raznoličnosti v predobči ter družijo raznoličnost v jednoto pojma.

Tudi skolastika priznava sintetične sodbe a priori — toda v drugem pomenu. Tudi skolastika priznava proste pojme a priori, ali ne v pomenu praznih oblik a priori, ki so popolnoma plod Kantove domišljije!

Dodatek.

V večje pojasnjenje vprašanja o sintetičnih sodbah a priori hočemo za »dodatek« na kratko izložiti skolastični nauk o človeškem spoznavanju ter o sintetičnih sodbah a priori.

Duh človeški je gibčen. Ob enem spoznava druge stvari in ve in zna, da spoznava in kako spoznava, in ob enem samega sebe in svoje bistvo spoznava. V tem torej, da se duh sam sebe in svoje bistvo spoznava, da je namreč nemogoče, da bi bila spoznavajoča moč vstvarjena za nespoznavanje t. j. za zmotnje, v tem je vsa njegova trdnost in neomajjanost. Ako pa odvezemo duhu to lastnost, je gotovo, da moramo iskati drugih sredstev, ako hočemo rešiti trdnost našega spoznavanja, ali gotovo je tudi, da nimamo pravice več govoriti o duševnosti našega duha. Naš duh poniža se do materije.

Kako torej spoznava naš duh proste pojme? Zunanji predmet zavpliva po čutni predočbi na razum ter ga vzbudi k dejstvom. Prvo, kar razum vglada na predmetu, so najprostejši pojmi, kaker jestvo, vzrok itd.¹⁾ Toda ti najprostejši pojmi nikaker niso prazni, ampak imajo vedno svojo vsebino, in ne prihajajo kaker prazne Kantove oblike od spoznavajočega duha, ampak duh naš razbira jih s predmetov. S pomočjo teh najprostejših pojmov družijo razum raznoličnost v predočbi v višjo ednoto sestavljenih pojmov. Kaker najprostejši pojmi, niso tudi sestavljeni pojmi nikdar prazni, ampak vedno sè svojo vsebino, ker drugače bi jih niti ne bilo. Ti pojmi pa so neodvisni od izkušnje (in od predmetov, s katerih so razbrani). In ako vporabimo te pojme na predmete, ne vredimo z njimi samo prikazanja stvari, ampak zajmemo ž njim bistvo samo!

Niti prostor niti čas nista vrojena, ampak posnemljemo jih s stvari. Oba bivata tudi objektivno, nikaker samo subjektivno. Ako pa bivata objektivno, je očito, da vsprejemljemo stvari kakeršne so same na sebi, ne pa v praznih oblikah prostora in časa. Da nista čas in prostor subjektivni obliki, dokazal je Aristotel in za njim skolastika, katerih dokazov Kant niti taknil ni.

Na podlagi primitivnih pojmov slonijo tako zvanii principi, ki niso nič drugega kot v sodbah izgovorjeni pojmi. Principe imenovala je skolastika take pojme in njim odgovarjajoče sodbe, na katerih sloni slehernó dokazovanje, kateri pa sami ne potrebujejo, dokazov, ker so očitvidni t. j. v subjektu samem najdemo hitro vzrok, zakaj mu pripisujemo takošen predikat, ako le vemo za dotični subjekt in predikat. Skolastika je razločevala principe, ki so vsem vedam podlaga, in principe, ki so določenim vedam podlaga. Prve je imenovala *ἀξιώματα* (dignitates), druge je imenovala *θέσεις* (positiones). Ona veda, katera vtrjuje principe vseh drugih ved, mora se smatrati za najvišjo in njeni principi za najvišje, na katerih dosledno sloni vse naše znanje. Ta veda je metafizika.

Principi so torej s predmetov razbrane nujne in splošne sodbe, ki torej tudi v konkretnih bitjih resnično bivajo; razume se, v posameznih predmetih kot posamezne, a vendar nepremeljive resnice. Imenujemo jih splošne in nujne, ker naš duh razume, da drugače biti ne morejo in da si jih noben razum drugače misliti ne more.

Principe, koliker so sintetične narave, imenujemo lahko s Kantom sintetične sodbe a priori.

V kakem smislu je torej dovoljeno imenovati prve principe, ki so sintetične narave, a priori? Imenovati jih smemo a priori prvič, ker so splošna podlaga in nujni predpogoj vsemu drugemu spoznavanju po iz-

¹⁾ Glej Kleutgena: Von den Prinzipien str. 569.

kušnji in nujni predpogoj mišljenju. Dosledno smemo imenovati spoznavanje po goli izkušnji t. j. spoznavanje dejanstvenosti, toda ne nujne dejanstvenosti, spoznavanje a posteriori. Spoznavanje vsega, kar je neobhodno tako (v ontološkem smislu) in kar mora tako biti (v etičnem smislu), imenujemo torej po pravici spoznavanje onih nujnih principov, v katere je vključeno vse naše drugo spoznavanje.¹⁾

Drugič. Ti prvi principi so nepremeljivi. Na veke velja princip troobmernega prostora, na veke velja princip vzročnosti. Ako bi to zanikali, zabreli bi v najvišje nezmisli. Vtrjeni so ti principi v nepremeljivem bistvu Božjem, ki je svet vstvaril po večnih, nepremeljivih zakonih in naš razum po svoji podobi, ki bi bil navezan v večne in nepremeljive zakone, ki bi si brez onih principov nič ne mogel misliti niti predočiti, ki je torej že naprej (a priori) navezan nanje in jih ne more prekoračiti.

Da so te resnice a priori v našem smislu, budi dovolj en sam dokaz. Mi govorimo brez pomisleka vedno z gotovostjo: «To je resnično, to ni resnično», to je prav, to ni prav». Pa ne samo mi. Od nekdanj govoriijo ljudje tako in bodo govorili do konca dni. Vprašam, kako bi bilo mogoče, da bi mi razločevali resnico od neresnice, kar je prav in dobro, od tega, kar ni prav in dobro, in sicer vedno z gotovostjo, trdnostjo, in vedno na isti način, ako bi ne imeli trdnih, gotovih, nujnih, splošnih, nepremeljivih zakonov, ki delajo mejo med resnico in neresnico in nam dajejo razločevati med smisljivo in nezsmisljivo. Dokaz je očividni! —²⁾

To je v kratkem skolastični nauk o sintetičnih sodbah a priori. Le ime je bilo skolastiki novo, nikaker pa misel. Kar je smatral Kant za nerešeno vprašanje, je bilo že mnogo sto let pred njim dokazano in dognano. —

Konec.

Podali smo blagovoljnemu čitatelju teorijo Kantovo o sintetičnih sodbah a priori ter dokazali, kako razdejavno moč ima njegov nauk za naše spoznavanje. Pred njim mora se zrušiti do tal naravno in čeznaravno spoznavanje. Iz tega pa je razvidno, kako smešno je bahanje Kantovo («Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können»), da je stem postavljena nova podlaga modroslovja. Stem bi bil k večmu izpodbil dotedanjo teorijo o človeškem spoznavanju — toda na njeno mesto ni postavil ničesar — prav ničesar pozitivnega! Vspeh njegov bi bil v skrajnem slučaju z gola negativem. Že naj-

¹⁾ Glej dr. Schmid: Die Erkenntnislehre, str. 185 in dalje.

²⁾ Ibidem.

niža stopinja našega spoznavanja — t. j. predočevanje izgubi svojo veljavo, ker po Kantu so predočbe z gola subjektivne. Še bolj pa se pogrezamo v subjektivnost v umovanji. Ideje pa so celo subjektivne!

Kant se sam sebe primerja Koperniku, slavnemu zvezdoslovcu. Po pravici! Ko se namreč Koperniku ni moglo posrečiti razlaganje o nebesnem premikanji, ako si je mislil, da se giblje cela zvezdna četa okrog gledalca, poskusil je enkrat ter si izmislil, da se giblje gledalec okrog zvezd. Prav tako je storil tudi Kant. Ker se mu ni moglo posrečiti razlaganje našega spoznavanja, ako si je mislil, da se duh naš ravna po zunanjih predmetih, poskusil je enkrat, ter si vmislil, da se ravnaajo predmeti po našem spoznavanju. To pa si je Kant lahko mislil in mislijo si lahko tudi drugi za njim, a dokazati ne morejo in ne bodo mogli ne veke!

Taka teorija sme se po vsej pravici imenovati prazna, toda nevarna izmišljotina, ne pa podlaga edino pravemu modroslovju in nikaker napredovanje na polji vede, ampak pogubonosno nazadovanje — kaker kaže zgodovina in povod raznim blodnjam, po katerih tavajo razni nemški modroslovci do današnjih dni!

Sveta je torej naloga ne samo katoliškemu modroslovcem, ampak na sploh človeškemu razumu izpodbiti takošno teorijo, katera nas tako sramotno ponižuje, ter izgnati jo kot šaro iz sveetišča strogega znanstva.

A žal! Mesto, da bi jo moderno učenjaštvo pobijalo ter skušalo rešiti čast in ponos človeškega dostojanstva, podpira jo in zagovarja. In ni je skoro na svetu države, v kateri bi se po javnih šolah ne priporočal bodisi direktno bodisi indirektno Kantov nauk. Vse moderne knjige prošinjene so z nemškim duhom, ki je ostrupljen s Kantovo teorijo.

Da, čas je, da se osvobodimo te blaznosti in stopimo na stališče edino pravega skolastičnega nauka. Skolastika je neprecenljiv vir za razvoj slehernega naroda. Skolastika edina more podeliti tudi mlademu slovenskemu narodu kdaj možkost in zrelost.

Andrej Pavlica.



V čem se razlikuje stara klasiška umetnost od krščanske?

Vzemimo znano skupino «Laokoon» v Vatikanu in Michelangelo «Pietà» v cerkvi sv. Petra v Rimu. Oba stvora sta pač vzorna, jeden za staroklasiško, drugi za krščansko umetnost. «Laokoon» je izvestno izmed najboljših izdelkov starogrške umetnosti; Michelangelo sam ga je nazival «il portento dell' arte», Goethe pa «das geschlossenste Werk der Bildhauerkunst». Poglejmo si ga. Očeta in ob straneh dva sina napadati in grizeti kači; stari častitljivi svečenik ravno omaguje ob neznosnih bolečinah; zaman je vpiranje in bridki stok — skoro vgonobi nesrečno trojico kruta smrt. Boljše po tehniki in obliki se menda ne da izraziti ideja groznega boja v zadnjem trenutku življenja; vse žile in kite kažejo v dovršeni anatomiji divje bolesti.

A tudi pri krščanskem umotvoru najdemo smrt, pod križem sedi Mati Božja, njej v naročji pa počiva truplo Križanega; milo se priklanja glava žalostne Matere k Sinu, ki leži mrtev v njenih rokah, ali vendar kaker bi hotel spregovoriti: «Dopolnjeno je», rešil sem bedni svet. In ozri se Materi v obraz; da, tožen je, a srce potrto le ni; čeravno jo boli grešnost zemljanov, ki so pribili Boga samega na sramotni križ, vendar nikaker ne obupava, vedoč, da se je njen Sin iz neskončne ljubezni do ljudi radovoljno vdal trpljenju, da otme zgubljeni svet.

Primerimo sedaj ta umotvor s prvim: tu in tam smrt in bolest, tu in tam oblika dovršena; a čustvo gledalcu tu drugačno kaker tam, skoro nasprotno. «Laokoon» nam je všeč po tehniki in obliki, a vtehe pri njem le ne dobimo. Zakaj te obupne bolečine? Zakaj preganja «pravični» bog tako grozno Laokoonta, skrbno vnetega za blagor svoje domovine? Nikjer rešitve, temveč le strah in obupna smrt; v tragiki ne najdemo vzvišenosti, ki bi nas morala vzadovoljiti.¹⁾ Nasproti se nam, zročim Michelangelo delo, duša napolnjuje z visokimi z visokimi mislimi in blagimi čustvi; samega Boga vidimo vmeršega v boji s peklenškimi močmi; a iz te smrti tečejo po celi zemlji mogočne reke milosti in večnega življenja. Marija nemo strmi pod križem na Zveličarja, toda jej oživlja misel: vmrl je v neskončni ljubezni, da je človeštvo spravil s pravico božjo, da je je rešil nesreče in pogube. To veliko idejo je Michelangelo vtelesil v kamnu, in zato nam umotvor vgaja.

Primerjali smo krščanski umotvor s staroklasiškim in videli,

¹⁾ Gl. Kuhn, Ästhetische Vorschule, 2. natis str. 37.

da ste ideji, ki določujeta obliko, različni; in radi tega je tudi estetiško vganjanje različno; krščanski umotvor nas vzadovolji, staroklasiški pa ne do cela, gotovo zavolj različnosti idej, ki sti v obeh izraženi.

Razločka torej mej obema umetnostima nam bo iskati najprej v idejah. Toda predeu o tem dalje govorimo, vprašajmo, kaj je sploh umetnost.

Predaleč bi segali, če bi na široko razlagali pojem lepe umetnosti (le p o umetnost imamo na misli) in lepote.¹⁾ Da pa ipak umetnost nekoliko opredelimo, koliker je v našo svrhu, določimo njen tvarni in oblični predmet (obiectum materiale et formale). Kaker ločimo vednost po obličnem predmetu, bomo ločili tudi lepo umetnosti od drugih umetnosti, in potem staroklasiško lepo umetnost od krščanske.

Kaj je torej tvarni predmet (lepe) umetnosti? Tvarni predmet umetnosti je vse ono, česar se umetnost dotika, namreč, kar umetnik obdeluje ali od koder jemlje snovi za svoje stvore, torej: priroda, svetovna zgodovina, mišljenje, upanje in hrepenjenje človeštva, sploh celi svet soštva, ne le realnega, ampak tudi možnega.

Toda vemo, da imajo tudi znanosti ali mehaniške umetnosti isti tvarni predmet. Da torej lepo umetnost omejimo na ozko, iščimo obličnega predmeta ali onega razloga, po katerem umetnik obdeluje tvarni predmet. Zgodovina n. pr. ima mnogokrat isti tvarni predmet kaker umetnost, dogodke iz človeškega življenja in bojevanja; a oblični predmet je, ki loči zgodovino od umetnosti: zgodovinar kaže dogodke iz človeškega življenja po goli resnici, umetnik pa se ne briga toliko za resnico, ampak nam stavi pred oči stvari po lepoti v čutni obliki; zato pa večkrat resnici nataanko ne sledi (kaker pesnik, ki zbog lepote spravlja junake v dotiko, ki so stoletja na razen živeli.)

Kar torej loči lepo umetnost od ved ali hlapčevskih (mehaniških) umetnosti, je njen oblični predmet, t. j. estetiška lepota. Estetiška lepota pa je «oni pojav ideje kakega predmeta v čutni obliki, kateri v razumnem duhu zbudi vgodnost».²⁾

Umotvor je potemtakem izdelek človeških vmožnosti, ki izraža lepoto predmeta, njegovo popolnost v primerni obliki, kar provzročuje v razumnem bitji vgodnost radi soglasja mej idejo in obliko. Bistvena pri lepem stvoru je poleg ideje čutna oblika, po kateri delimo umetnosti v obrazne (stavbarstvo, kiparstvo in slikarstvo), ki ostvarjajo misel v prostoru, in v slovesni (glasba in pesništvo), ki jo ostvarjajo v času.

Kako se pa ločiti staroklasiška in krščanska umetnost?

Razloček je že v tvarnem predmetu. Rekli smo, da je tvar-

¹⁾ Gl. Mahnič, Dvanajst večerov.

²⁾ Kuhn, Aesth. Vorsch. str. 13.

ni predmet umetnostim celi širni svet soštvá, vse koprnjenje in hrepenjenje človeštva. Gotovo pa ni mogel staroveški umetnik pred Kristusom vpodabljati onih idej, ki so prišle še le s Kristusom na svet; tukaj se torej že razdružujeta umetnosti, ker ima krščanska svoj lasten tvarni predmet, zgodovino vere, ki jo je prinesel Sin Božji sam na svet. Kako široko pa je to polje, koder nahaja umetnik najviših misli! Kaka čustva se rode onemu, ki opaža slavno prošlost cerkve, zmagajoč vse hudobe pekla in ljudi! Kake snovi za ostvarjenje ponuja življenje Kristusovo na zemlji! Kaj se najde vse vresničeno v brezštevilnih junakih krščanstva, ki so ves svet zapustivši iskali večne lepote in v boji trudapolnega življenja hrepeneli po raji, kjer ni čutiti nikakošne disharmonije, nikakošne zoprnosti, kjer je vse v soglasji, lično in milo, kjer se na vekov veke vživa čista lepota!

S tem pa smo že prešli k obličnemu predmetu, ki stoprav omejuje umetnost. Oblični predmet umetnosti pa je lepota. Da doženemo, ali ima krščanska umetnost svoj lastni oblični predmet, ki bi bil različen od obličnega predmeta staroklasiške umetnosti, razjasniti je treba najprej, kaj je sploh lepota.

Omenilo se je poprej, da je estetiška lepota ono ostvarjenje ideje v čutni obliki, katero v razumnem bitji izziva všečnost. Bistvo estetiške lepote je tedaj ideja ali misel in primerna čutna oblika; na oboje se nam je ozirati pri estetiškem sodu in le ondaj je nekaj lepo, če je temeljna misel popolna, in če misli odgovarja popolna oblika v soglasni zvezi.

Hočemo-li zvečeti, ali ima krščanska umetnost samsvoj oblični predmet drugačen od onega v staroklasiški umetnosti, premotrivati nam je, kake ideje in oblike imati obe umetnosti.

Pričnimo s staroklasiško; na prvi hip pa lahko vvidimo, kake ideje nam je zlasti, pretresovati. Kader namreč govorimo o starem klasicizmu v nasprotstvu s krščanstvom, nam je gotovo v mislih najbolj ono, kar prav za prav giblje celo človeštvo, kar ga povzdiguje in blaži: vera. Ako torej razpravljamo o staroklasiških in krščanskih idejah, so te ideje one, katerih spoznanje je vsikdar človeka delalo stoprav za človeka, ki mu kažejo namen njegovega bivanja na zemlji in mu razodevajo ali vsaj skušajo razodevati čeznaravne skrivnosti. Razločka mej staro in krščansko umetnostjo pa seveda ni iskati v onih idejah, ki jih daje samo priroda; zakaj priroda je ista sedaj, kakor je bila pred Kristusom, in lahko je staroveški umetnik ravno tako lepe ali še lepše leve vpodabljal, kakor so slavni levi Canove pri nagrobnem spomeniku Klementa XIII. pri Sv. Petru v Rimu. Preiskovati je treba torej versko naziranje staro in krščansko.

Je-li pa vredno, umetnosti ločevati po veri? Ni to otročja tesnosrčnost, katera celo umetnost cepi, iskajočo le lepote, ne pa verskega podučevanja? Nikaker ne; nič ni bolj naravno, ko po takem pravcu ločiti ideale v umetnosti. **Z a k a j v e r s k a u m e t**

nost je vrhunec cele umetnosti, in prava lepota je v izvoru vedno verska,¹⁾ kar dokažemo dvojno.

Vprašajmo samo, kaj hoče umetnost? Umetnost ostvarja ideje v obliki, z eno besedo, lepoto. Kje pa najde umetnik viših idej, če ne v veri? Kake ideje morejo biti vzvišenejše mimo onih resnic, o kojih so si največi in najblaži duhovi belili glave, kaker o namenu človeškem, o odnošajih mej človekom in njegovim stvarnikom, o dolžnostih, katere vežejo človeka, da doseže svoj visoki smoter? Da, verske ideje so bile, so in bodo vedno najvišje; verski nazori — in sicer nazori, katere si koli vere — so, ki določujejo osodo človeštva že na tem svetu in cela zgodovina, vsi pretresujoči dogodki rode se konečno le iz verstva; zunanji viharji bobne le radi neviht v dnu človeških src, ki divjajo ali pa mirujejo, kaker versko naziranje zapoveduje. Iz tega torej sledi, da je vera, katera najvzvišenejše ideje poraja v duhu umetnikovem, katera od gori prinaša vzorov v vpodabljanje.

Nas pa li tudi zgodovina uči istinitosti te trditve? Ozrimo se v prošlost; pri vseh narodih se je začela umetnost s tempeljnih, v katerih so bivala božanstva; v tempeljno so se potem razcvete vse umetnosti, tako pri Egipčanih, Grkih, Rimljanih itd. Oni rodovi pa, ki so umetnost hoteli gojiti le v zasebnih palačah, kaker nekateri orijentalci (Asirci, Perzijani), niso mogli zdatno napredovati; tam pa, kjer je vera v svojo službo vzela umetnosti, vstvarjali so se zares lepi izdelki.²⁾ Grki so imeli mej vsemi pogani še najčistejše in najblaže nazore o božanstvu, in zbog tega presega grška umetnost umetnosti vseh ostalih staroveških narodov; in če tukaj pišemo o starem klasicizmu, razumemo skoro izključljivo umetnost starih Grkov; zakaj Rimljani, ki imajo tudi mnogo izdelkov občne vrednosti za celo človeštvo, so prav za prav samo sledili za Grki, in vse, kar so oni vstvarili lepega in klasiškega, izvira od Grkov. Od kod so pa grški umetniki jemali svoje vzore? Pozneje bomo to še boljše sprevideli; za sedaj le naponinamo, da so največi geniji segali v mite in svoje stvore posvečevali bogovom: Partenon v Atenah, Zen v Olimpijah od Fidiije, Hera z Arga od Polikleeta, Heziod, Homer, Pindar . . . dokazujejo dovolj; ko so se pa pozneje Grki obrnili od vere in se vdali duševni mlačnosti ter nenravnosti, je njihova umetnost propala in zgubila na zadnje ves viši pomen. Če še konečno pogledamo v čase po Kristusu, nam fra Angelico, A. Sansovino, Raffael, Michelangelo, Dante, Palestrina i. dr. m. v raznih strokah umetnosti pričajo zadosti, da so najvišje ideje verske ideje, kar mora tudi vsak zgodovinar umetnosti, akoravno je še tak sovražnik krščanstva, nehote priznati; tudi duševna vbožnost dandanašnjih tako-

¹⁾ Gl. Kuhn, Ästh. Vorschule str. 24.

²⁾ Jungmann, Ästhetik 2. natis, St. 243 in sl.

zvanih umetnikov, ki ne znajo nego posnemati Apolone, Venere in Herakleje, izvestno ne podira našega dokaza.

Če je torej istina, da je verska umetnost vrhunec vse umetnosti, treba nam je razjasniti še ideje, katere je mogel staroklasiški umetnik zajemati iz svojega verstva, da jih pozneje ločimo od krščanskih.

Znano je, da je Fidijs v Olimpijah vstvaril slavno soho boga Zena, ki je s svojo dično lepoto očarovala ves grški rod: srečnega se je štel, kdor je mogel priromati pred njegovo velečastno obličje. Že iz tega se razvidi, (da si je pravljica pač pretirala), da so stari Grki morali imeti blage nazore o božanstvu.

Kako so si pa mislili svoje bogove? Bogovi so bili Grkom (še enkrat poudarjamo, da se najprej oziramo, govoreč o starem klasicizmu, na Grke) vzorni junaki, sveti, mogočni, modri, skratka npravne moči. Veliko prednost ima grško bajeslovje pred drugimi, ker so v njem bogovi osebe s prosto veljo in samosvestjo, ki čuvajo pravico in čednost (čista Atena), preganjajo pa krivico, strasti in osobito napuh in prevzetnost; oni vodijo osodo človeštva, ljubijo dobre, zatirajo zlobne. Blagor mu, ki se jim s čednostjo prikupi, gorje pa cnemu, ki jih s strastmi jezi. Nekateri modreci izmej Grkov, ki so bili od narave vsestransko bogato nadarjeni, dospeli so do precej jasnih pojmov in celo do precej popolnega spoznanja enega samega Boga (Sokrat, Platon, Aristotel).

Sicer so se bile tudi od prvotnega božjega razodenja še nekatere resnice ohranile, seveda zavite v temue oblake domišljije. A če odlučimo zunanjo lupino, pridemo še pri najnižih verah do nekega jedra, tembolj pa pri Grkih, ki so z naravnimi močmi jako visoko segali. Dokler so torej Grki živo verjeli svojim mitom, imeli so dokaj vzvišenih idej v ostvarjenje; in zares, kar so storili klasiškega, kar ima vrednost za vse čase, storili so na temelji svojega verstva. In če ima vsaka vera velik pomen za dotično ljudstvo in tudi vsaj nekoliko resnice, so starogrški miti gotovo pomenljivi kot najdovršenejši mej vsemi.

A dasi je res grška mitologija dokaj blaga, dasi narod tudi v njej kaže svoje bogate duševne moči, oster um, živo obraznost, dobro srce, vendar so ti mitski vzori medli: saj vemo, v kakih zmotah so živeli stari Grki, v kaki negotovosti o verskem nazarjanji, kar ni moglo blagodejno vplivati na umetnostni razvoj. Bogovi so jim bili mogočni, rekli so tudi vsemogočni, a bili to le niso, že radi tega ne, ker jih je več bilo; sam poglavar Zen je bil pod neko skrivnostno močjo, moiro, koji se je pokoril; bogovi v bajkah mnogokrat greše v gnjusnih strasteh. Taki nazori o božanstvu so seveda rušili npravnost, in resnica je bila: Sua cuique deus fit dira cupido.) O neskončni dobroti, ljubezni in vsmiljenosti božji pa Grki niso nič ali malo vedeli.

1) Verg. Aen. IX. 185.

Razumno je torej, da so že zgodaj nastopili misleci, ki se niso mogli vdati takim prekoslovnim bajkam in so o vsem dvomili. Dobro nam tolmači žalostni stan strašne omahljivosti Ciceron, ki pravi (o grških modrijanih): *Plerique deos esse dixerunt, dubitare se Pythagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaeicus putaverunt. Qui vero deos esse dixerunt, tanta sunt varietate et dissensione, ut eorum molestum sit dinumerare sententias.*¹⁾ In na drugem mestu: *Nescio, quomodo nihil tam absurde dicit potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*²⁾

Taki so bili nazori o božanstvu. Najdovršenejši predmet umetnosti pa je človek; zakaj če je lepota v čutnem ostvarjenji misli, imamo v človeškem bitju, v kroni cele prirode, misel s čutno obliko najboljše zvezano, človek združuje v sebi vse prvine estetiške lepote, ki so v raznih slojih prirode, in jih še daleč preseza z dušno ali etiško lepoto, ki je v naravnem redu najviša. Da torej spoznamo, kake nazore je staroklasiški vek mogel vporabljeti v umetnosti o človeku, pogledjmo si jih nekoliko.

Že o božanstvu so Grki mislili temno; kaj čudo potem, če so bili puhli tudi nagledi o človeku? Zakaj je človek na svetu, zakaj vživa ta mnogo, oni malo posvetne sreče, zakaj tretji bedno siromaši? Tem vsem vprašujem niso znali stari odgovoriti, vsaj ne, da bi vzadovoljilo misleca; menili so, češ, bogovi hoté tako v svoji neznanski previdnosti, ali boljše rečeno, *fatum*, *moira* tlači človeštvo, ne pa bogovi; tej slepi, zavidljivi in sovražni osodi se ne more nihče vstavljati, ona objema vse z železnimi verigami, proste volje pa ni. Pač so imeli neko prepričanje, da je človek dolžen čednostno živeti po pravnih zakonih, kaker so v sarih vpisani in kaker so jih tudi države velevale; nekateri modrijani so prišli dalje in sprevideli, da je v čednosti največa sreča; a kaj je pomagalo, ker so drugače spoznavali in učili, in drugače sami delovali? Zhog tega je njihovemu uku nedostajalo vglada: *Ad verum frequenter accedunt; sed nihil ponderis habent ista praecepta, quae sunt humana et aucto ritate maiori i. e. divina illa carent. Nemo igitur credit, quia tam se hominem putat esse, qui audit, quam est ille, qui praecipit.*³⁾ Da o čeznaravnih čednostih, kateré so le krščanstvu lastne, nič niso znali, razumno je samo ob sebi; ponižnosti ali ljubezni do nizkosti, da jeden vzgled navedemo, nikjer pri paganih ne najdemo. Toda ni ponižnost ono zaničevanje vseh posvetnih potreb, ki ga občudujejo na Dijogenu? Platon je nekoč Dijogena povabil na obed; čudak pride bos in vmazan v hišo; po tleh vidi prostrte drage preproge, kar ga tako vzburi, da jih potepta z biatnimi nogami. Platon začuden gosta popraša: Prijatelj, kaj si storil? Dijogen odgovori: Tvoj napuh sem ti poteptal.

1) De natura deorum I. I. c. 1.

2) De divinatione I. II. c. 58.

3) Lactantius v znamenitem delu «Institutiones divinae» I. III., c. 27.

Platon pa pristavi: S svojim lastnim napuhom. — Tako ne zapazimo niti v najblažjih modrijanih popolnih čednosti, temveč povsod se zrcali neka samosvest in nadutost, ki se posebno javlja v preziranji barbarstva.

Ker so bili nazori o človeku tako šibki in mnogokrat prazni, ne najdemo v starih umotvorih nikjer vganjk o človeku rešenih, nikjer povoljnega odgovora; in zato nam ne morejo do cela vga-jati ti stvori, ne skupina Nioba in njeni otroci, in tudi Sofoklejeve žaloigre ne.

O tem ne smemo preveč strmeti; poslušajmo, kaj pravijo stari pisatelji sami: Quotus enim quisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postularet? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet, qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat? Videre licet alios tanta levitate et iactatione, ut iis fuerit non didicisse melius; alios pecuniae cupidos, gloriae nonnullos, multos libidinum servos, ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio.¹⁾

Kaj so si pa mislili starinci o nesmrtnosti duše? Modri Sokrat je zagovarjajoč se pred sodniki, ob konci dejal: «Čas je se ločiti od tod, jaz da vmrjem, vi da živite; komu pa bode na boljše, je vsem neznan o razen Bogu! Še bolj ko Sokrat so o onem svetu omahovali drugi modrijani; in kaker Ciceroŋu, go-dilo se je pač skoro vsem: Nescio quomodo, dum lego (Platonis, de animo²⁾) assentior; cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, assensio omnis illa elabatur.³⁾ Črni dvom je nadvladoval; grozne, negotove večnosti so se bali, kaker govori Ahilej v Odiseji (11,489): Delavec biti na zemlji je boljše ko vladati sencam. Prav jedrnato označi misli, ali prav za prav nezmisli starih modrijanov o tem in onem svetu sv. Avgu-stin: Alii asserebant unum, alii innumerabiles mundos; ipsum autem unum alii ortum esse, alii vero initium non habere; alii interituum, alii semper futurum, alii mente divina, alii fortuito et casibus agi; alii immortales esse animas, alii mortales, et qui immortales, alii resolvi in bestias, alii nequaquam; qui vero mortales, alii morte iuterire post corpus, alii vivere etiam postea vel paululum, vel diutius, non tamen semper; alii in corpore constituebant finem boni, alii in animo, alii in utroque, alii extrinsecus posita etiam bona ad animum et corpus addebant; alii sensibus corporis semper, alii non semper, alii nunquam esse credendum.³⁾

Umevno je potemtakem, da brez trdnih načel ni moglo biti pravih nazorov, in da umetnost ni mogla več prospovati, ko je

¹⁾ Cicero, Tusc. disp. I. II. c. 4.

²⁾ Ctc. Tusc. I. I. c. II.

³⁾ De civitate Dei I. VIII. c. 41 a. 2. Vsi latinski citati iz «Philosophia moralis» Feretti, II del str. 194.

dvom vse ideje razdiral; in zato se je cvet staroklasiške umetnosti naravno hitro osul, dočim krščanski niso meje stavljene, kaker bomo še videli.

Ker je tudi oblika bistven del lepote in smo do sedaj le o o mislih govorili, treba je še vedeti, kako so mogli stari umetniki svoje misli ostvarjati.

Grški narod je bil od previdnosti posebno izbran, da je s svojim bistrim umom pripravljaj svet na krščanstvo, kar nam tudi zgodovina umetnosti potrjuje. Grki so imeli primeroma kot pagani še dokaj blago nazorstvo; a znali so jih, dokler so se takih idej zvesto oklenjali, še boljše obličiti, tako da se jim nikdar ne moremo zadosti načuditi. Um jim je bil jasen, zdrav in gibek, a navzlic vsej gibčnosti priprost in naraven; vse duševne zmožnosti bile so v enakomerji, ni pa nadvladoval suhi razum, ali na drugi strani nebrzdana domišljija.¹⁾ V njihovih čustvih je mir in skladnost, kar je prva podlaga lepemu obraževanju. Zatorej je bilo možno, da so svoje ideje v popolni obliki izražali, pa so vsaj naravno lepoto dovršeno vsvarjali. In zares, pri staroklasiških umotvorih nahajamo največjo popolnost v mejah naravnega in zemeljskega; radi tega imajo ti stvori, bodisi da se tičejo bogov, ki nazadnje niso bili nič drugega, nego srečni ljudje, živeči v izobilji vsakošnih slastij, ali pa navadnega človeštva, radi tega torej imajo večno vrednost in so klasiški. Kaker je sploh najblaži predmet umetnosti človek, tako je bil starim umetnikom najviši predmet naravno popolna duša (kaker si je pogan mogel to popolnost misliti) v primerni dovršeni obliki.

Premotrivali smo do sedaj staroklasiške ideje in oblike, ali oblični predmet stare umetnosti, ki je naravna lepota.

Kak pa je oblični predmet krščanske umetnosti, in kako se loči od staroklasiškega?

Koj začetkoma naredimo lahko ta-le sklep: Ker umetnost najbujneje procvita na verski podlagi, kaker je že dokazano, in ker je krščanska vera najvzvišenejša vseh ver, ker jedino resnična in najpopolnejša, mora i krščanska umetnost biti najvzvišenejša in najpopolnejša.

Tođa pričnimo s krščanskimi idejami, da nam bo ta istina jasnejša.

Kaki so krščanski nazori o Bogu? O tem seveda tukaj ne moremo veliko govoriti; zakaj te resnice so širne in visoke, da na mestu niti jezgre dati ne moremo; na drugi strani so pa vsakemu znane, tako da se koj sprevidi njih prednost pred paganskimi starih mitov.

Že smo gori rekli, da srečni prebivalci Olimpa niso bili nič drugega nego v najboljšem slučaju blagi, popolni juvaki, mogočni

¹⁾ Gl. Kuhn, Ästh. Vorsch. str. 63.

in modri; oni so bili vzori popolnega človeka, kaker so si ga stari Grki mislili, kojega najlepši lastnosti sta junaštvo, ki ne pozna strahu, in modrost, ki se pa prav dobro z zvijačo in prekano družī. Da je nekaj resnice ohranjene v takih bajkah, smo tudi omenili. Bog ima zares one popolnosti — v koliker so popolnosti — katere so Zenu pripisovali; toda krščanski jedini Bog ni samo mogočen, ampak v pravem pomenu besede vsemogočen, ne pa siromak, kaker v bajkah Zen tolikokrat; njegovi oblasti vklanja se nebo in zemlja. Razvijati seveda resnic o Bogu ne moremo, ampak le rečemo, da je krščanstvo neskončno očistilo vse pojme, ki so jih stari narodi imeli o božanstvu. Pravi Bog je neskončno moder ter ne potrebuje nobenih pomočnikov v izpolnjevanje svoje volje kaker Zen; neskončno pravičen, in ne razdeljuje večne sreče kaker olimpski poglavar, ki ni jemal v elizij onih, ki so čednostno živeli, temveč tiste, ki so bili posvečeni v skrivnostnih elevzinijah, ne gledé na to, če so sledili naravnim postavam; Bog je neskončno svet in čist, ne pa suženj strastem, s kratka, Bog kristijanu ni le moder, resničen, svet, ampak je sama modrost, resnica, svetost itd.

Krščanstvo je pa prineslo tudi čisto nove resnice o Bogu, najbolj one o ljubezni Boga do ljudi. Starim ljudstvom, celo Izraelcem, bil je Bog grozen mogotec. A drugače se je Bog razodel po svojem lastnem Sinu; vsmilil se je človeštva in pokazal, da ni le mogočen vladar vseh svetov, ampak tudi vsmiljen in ljubeznjiv oče. «Tako je Bog svet ljubil, da je svojega jedinorojenega Sina na svet poslal.» Kakih idej ima na izbero krščanski umetnik, ki ve, da je Bog sam med ljudi prišel, iz prečiste Device meso nase vzel, siromaštvo trpel, in nazadnje na sramotnem križu za nas vmrl, vse iz ljubezni do človeštva! Kaj so vse staroklasiške ideje proti takim? Krščanske resnice so tako visoke, kaker je nebo visoko, in tako obširne, kaker je brezkončnost obširna; one ponujajo toliko mislij, da jih umetniki ne bodo nikoli pozajeli, če bi še svet milijone let stal, dočim je cvet stare umetnosti že odpal, ko se je bil komaj razvil.

Ker človek po krščanstvu prav spoznava Boga, spoznava tudi še le po krščanstvu prav samega sebe in svoj namen; sedaj ve odgovor onim zagonetkam, ki so starim bile vedno nerešene. Sedaj ve, zakaj trpi; ker greh teži celo človeštvo, zato mu večna pravica trpljenje pošilja; a to trpljenje ni neznosno, ni trpljenje; saj nas očišča in vsposablja za večno veselje, per aspera ad astra. Kaj so vse bolečine tega sveta proti nebeški sreči? kaj ves jok in stok tukaj proti radosti, ki nas tamkaj čaka? «Gospodov jarem je prijeten in teža lahka»; v krščanstvu je uteha, in radi tega tudi le v krščanski umetnosti najdemo popolno vغدnost. Dočim nam so staroklasiški vzori le všeč, v koliker so naravni, nas krščanski do cela vzadovoljujejo, ker nas povzdigujejo v višave, ker so na dnaravni. Take ideje, le krščanstvu lastne, so: popolna

vdanost v voljo božjo, tudi v najhujših stiskah in bojih, kaker jo vidimo ne le v nauku, ampak vresničeno v brezštevilnih mučeniških; ljubezen do bližnjega, tudi sovražnika; krotkost in ponižnost, izvirajoča iz resničnega spoznavanja samega sebe, in otroška čistost ter nedolžnost, ki vstvarja angelja v telesu in duha k nebesom povišava.¹⁾

Iz teh kratkih črtic lahko posnamemo, da se krščanske ideje ločijo od staroklasiških, kaker sijaj zlatega solnca od luči brleče svetilnice, s katero si v nočni temi tavajoči potnik išče svojega daljnega cilja.

Morejo se pa te vzvišene ideje v primerni obliki ostvarjati, je drugo vprašanje, ki bistveno zadeva oblični predmet t. j. lepoto krščanske umetnosti. Če more odgovarjati krščanskim idejam primerna oblika, bomo rekli, da ima krščanska umetnost samo-svojo lepoto.

Na prvi hip bi se zdelo, da so krščanske ideje, ker večidel nadnaravne, previsoke za čutno obliko. Poglejmo torej najprej one oblike, ki naj odgovarjajo krščanskim idejam zadevajočim človeka, potem še le one, ki se nanašajo na Boga.

Grki so radi srečne svoje nadarjenosti naravno človeško lepoto izborno znali izražati, tako da jih pač z lahka ni prekiniti; zato nam je pa grška umetnost po godi, ker so naravne čednosti, naravne vzore v všečnem soglasji vtelešali v dovršenih oblikah. Morejo se pa i nadnaravne ideje tako vpodabljati?

Vsi vemo, da sta si duša in telo v najožji zvezi, da se dušni pojavi kažejo tudi zunanje na telesu, in da dušna lepota diči tudi telo; gotovo je, da je Sokrat, dasi telesno jako oduren, imel neko vzvišeno lepoto tudi na zunaj. Skušnja nas dalje uči, da nadnaravno čednostni ljudje (svetniki) mogočno vplivajo s svojo dušno plemenitostjo, ki se torej gotovo na telesu, posebno obrazu, javi; ko se je n. pr. sv. Alojzij kot redovnik bil vrnil v svoje rojstno mesto, so njegovi rojaki, očarani od lepote njegovega srca, ki mu je sijala iz nedolžnega lica, kar na kolena predenj padali. Iz tega torej sklepamo, da v istini tudi nadnaravni ideji odgovarja primerna zunanost; zatorej more i umetnik izraziti nadnaravno idejo v primerni obliki, samo če jo spoznava in čuti, ali vsaj opazuje na drugih.

Krščanska umetnost kot krščanska ima potemtakem lastne ideje in lastne oblike, ki le njenim idejam odgovarjajo, s kratka *lastno lepoto*, samsvoj oblični predmet. (Ni treba menda še opomniti, da jej ostanejo tudi one ideje in oblike, katere je imela staroklasiška umetnost).

V naravnem redu je etiška lepota najviša, ker izvira iz duševnosti, ki je nad tvarjo; zato je Fidijin Zen v obrazni umetno-

¹⁾ Gl. Hettinger, Apologie des Christenthums, 19. predavanje.

sti vzor naravne dušne lepote, kakor je bila znana človeštvu pred krščanstvom. Naravno etiško lepoto pa preseza nadnaravna, ki se zrci v človeku nadarjenem z nebeškimi milostmi. Ako je bil torej najviši vzor staroklasiških umetnikov, ostvarjati n a r a v n o popolno dušo v popolni obliki, je vzor krščanskih umetnikov, vpodabljati ali izražati n a d n a r a v n o popolno dušo v dovršeni obliki. Tirja se seveda, da se umetnik z umom in srcem poprime čeznaravne lepote; ideje mu ne bodo nikoli pošle; življenje Kristusovo, prebl. device Marije in svetnikov, sploh zgodovina sv. cerkve je prebogata najvzvišenejših idej.

More se pa krščanski umetnik povspeti in Boga samega izražati v čutni obliki? Starinci so lahko izraževali svoje bogove, ki so bili prav za prav le človeška bitja. A more pa kristijan čistega duha obličiti? Da, res je sicer, da je Bog čist duh; res je pa tudi, da se je druga oseba presv. Trojice včlovečila, da so Boga samega ljudje videli, «et vidimus gloriam eius», sama lepota je stopila na zemljo in se prikazala v obliki človeka. Kdo si pač more dostojno predstaviti lepoto in popolnost Boga-človeka? «Bog-človek je bil lep pred otroki ljudij». Da, previdnost je hotela, da ne vemo prav, kaka je bila zunanost Zveličarjeva, pa to je izvestno, da se je najvzvišenejša lepota javila na telesu Kristusovem¹⁾. Pred Kristusovim prihodom niso mogli Izraelci Boga kot duha vpodabljati nego v simbo'u, t. j. niso ga mogli estetiško obličiti²⁾, ker so le pojmovno njegovo lepoto spoznavali. Odkar pa je Beseda meso postala, tekmujejo največi umetniki celega sveta, da izražajo Besedo v koliker mogoče popolni čutni obliki, dasi jej nikdar dovolj primerne dati ne morejo. In ako smo zgoraj rekli, vzor krščanske umetnosti je nadnaravno popolna duša v dovršeni obliki, rečemo sedaj lahko, najviši vzor krščanske umetnosti, čez katerega ga ni, je Beseda božja v koliker moči popolni obliki. Tukaj naj napirajo duhovi svoje moči; tukaj so ideje, katerim se svet nikoli ne bo dosti načudil, katerih umetniki ne bodo nikoli do cela vporabili. In zares, kar se je najdovršenejšega stvarilo od Kristusa sém, ima temelj v zgodovini krščanstva; življenje Boga-človeka na zemlji je polno najviših idej; na prvem mestu za njim pa je njegova bl. mati, «valde decora», «tota formosa» po besedah sv. cerkve, tista, ki je solnce neba z oblakom mesa odela in katero je zato solnce neba odelo z bleskom svoje lepote». (Sv. Bernard).³⁾ Da kratko rečem, celi žitek, boji in zmage krščanstva dajajo umetniku najviših vzorov; a resnica je tudi, da dela pri takih idejah oblika mnogo težkoč, kakor se v vseh strokah opazuje, a posebno še v drami; zakaj misli so, ker nadnaravne, tako

¹⁾ Jungmann, Ästhetik, 2. natis, št. 137.

²⁾ Kuhn, Ästhet. Forsch. 13.

³⁾ Gl. Jungmann, Ästh. št. 137.

visoke, da jim čutna zunanost ne more mnogokrat odgovarjati (pri meri Calderonove drame).

Dognano je torej, da ima krščanska umetnost samosvoje ideje in samosvoje oblike, to je samosvojo lepoto, ali da govorimo kaker prej, ona ima svoj lastni oblični predmet, ki je različen od onega staroklasiške umetnosti.

Iskali smo do tod v teoriji razločka mej staroklasiško in krščansko umetnostjo in določevali, kake ideje in v kakih oblikah moreti obé ostvarjati. Poglejmo pa sedaj še na kratko, kako ste se umetnosti, staroklasiška in krščanska, v resnici razvijali in kako se v resnici razdružujeta.

Pričnimo s stavbarstvom. A skoro nemožno se zdi, razločevati stavbarstvo v staroklasiško in krščansko; zakaj ta umetnost ne izraža neposredno misli, in znak velikega genija je, mrtvi neobdelani tvari podeliti v veliki celoti jednotno idejo. Toda dasi je to težavno, nemogoče ipak ni, kaker bomo videli.

Razvilo se je stavbarstvo, kaker vse umetnosti, na temelji vere; stari Grki, hoteč bogovom staviti dostojna bivališča, so zidali najprej tempeljne; razmerje, lahka gradnja, somerje in okusno okrasje nam na njih vgaja; razni deli se dobro družé v jednoto; stebri izražajo izvrstno misel nošenja; sploh vse je dovršeno, tako da se sme reči, stari Grki so s svojimi svetišči vstanovili večne vzore celemu stavbarstvu raznih narodov. Tezejev tempelj, Partenon in Erehtej so jasen dokaz bogatega grškega uma. Vender vsa ta svetišča le ne vtelešajo popolnoma ideje hiše božje: vkljub dovršenosti pojedinih delov so tako nizka in potisnena, da res koj kažejo, da nimajo nadnaravnega smotra, ker tudi ni bival v njih pravi Bog.

Kako se je pa počelo krščansko svetišče? Mar so prvi kristijani imeli svoj vzor v rimskih tempeljnih, ki so bili pod etruškim vplivom s svojim težkim obokom in kupolo še nesposobnejši mimo grških, izražati visoko idejo? Ne; bolj je prijala njihovemu duhu visoka bazilika, ki je Rimljanom služila v javni promet. Vže v katakombah vidimo prve krščanske bazilike; prosteje so se pa mogle cerkve razvijati še le, ko so kristijani smeli javno spoznavati svojo vero. Kako popolno so pa tedaj znali krščanski umetniki vpodabljati misel hiše božje v bazilikah! Kdor je gledal veličastne bazilike S. Paolo fuori le mura pri Rimu, Maria Maggiore, S. Pudenziana, S. Sabina, S. Clemeute v Rimu, čutil je pač (dasi so sedaj vse te bazilike po modernih slogih pohabljene), da so to vprav bivališča Gospodova. Krščanska svetišča niso več tesna, nizka, zatohla, kaker so poganska; zakaj ljudstvo se sedaj sme bližati pravemu Bogu, kateri se vsak dan daruje na oltarji, ki je središče ceie stavbe; kako proste so vse črte, kako lahko koprni vse v višine! Da, paganstvo ne more nikoli iz sebe tako dovršiti svojih svetišč.

119) Iz bazilike se je razvil okoli l. 1000 romanski slog v podobi križa, tudi primeren krščanski misli, dokler ostane prost in blag, dočim je na iztoku zanjo preokoren težki bizantinski slog. Če so se ti slogi le spopolnjevali v krščanstvu, smemo reči, da je v severnih deželah na čisto krščanskih tleh vzrasel takozvani gotiški slog. Stopi v takošno cerkev in zaznal boš, da si v hiši božji; visoki slopi, gibki stebriči, rtasti svodi, lahko zidovje, vse kipí na kvišku; in neka skrivna moč tudi tvojega duha vleče gori, kaker da bi te zval nek glas: ničeva je vboga zemlja, le nad teboj, v višavah, te čaka prava sreča. Res v gotiški stavbi se javi vzvišena ideja, katere stari narodi nikdar ne bi bili mogli izraziti.

120) Velikega pomena za krščansko stavbarstvo je še renesanca iz 15. in 16. stol., ko se je bila umetnost prerodila na podlagi starega klasicizma; renesanski stavbarji so jemali slopovje, kupolo in razvrstitev od starih. Kaker povsod tedaj, tako se je tudi v stavbarstvu segalo preveč v starinstvo; in ker renesanca najbolj posnema praktični starorimski slog, radi tega pristuje bolj palačam in posvetnim stavbam. Toda navzlic temu ne more nihče zanikavati tudi cerkvam, ki spadajo k prvi ali visoki renesanci, veličanstva in mogočnosti, ki jo izražajo. Kar bo vsak potrdil, ki je že bil v največem svetišči krščanstva, pri sv. Petru v Rimu; kdor je stal pod velikansko kupolo, ki v neverjetni višočini tako lahko plava, mislil si je pač živo, kako neizmeren mora biti oni, kojega podnožje je cela zemlja.

121) Izvestno se sme torej trditi, da je te razne zloge krščanstvo počelo, ali vsaj po svoje dovršilo, kaker jih paganstvo nikoli ne bi, in da izborno pristoja krščanski misli, akoravno je idejo najteže izraziti v stavbarstvu, kar nam kažejo poznejši izdelki vihrovega rokoko in baročnega sloga.

122) Laže bomo pa staro in krščansko umetnost razdruževali v kiparstvu, ki jasno vteleša misel. Dovršeni v tej stroki, kar se naravne lepote tiče, so bili Grki. V prvi dobi (do 5. stol.) so njihovi umotvori precej mrtvi in spominjajo na egiptovske vzorce. Velik prevrat pa je bil, ko so nastopili za cveta atenskega žitka Fidija, Poliklet in Praksitel. Prvi je vstvaril že imenovanega Zena v Olimpiah. Žal, da ga poznamo le po popisih in posnetkih; oče bogov je sedel na blestečem prestolu, v desnici niko, v levici žezlo; okoli čela oljčni venec; čelo, obrvi, oči in usta so kazala moč, od katere so se «stresale Olimpa višave». To je bil vzor grškega boga, pa tudi grške obrazne umetnosti; to je znamenje grškega veleuma, ki je dosegel v naravnem redu vrhunec popolnosti, da, rekli bi, tukaj je genij vprek narave, čez paganske ideje segel, vstvarivši ta dovršeni stvar, kateremu se je celi stari vek divil. Drugi stvar Fidijin je soha Atene na Akropoli; sulico v desnici, ščit v levici, se je ozbiljnega obraza ozirala po svojem ljubljenu rodu, kot zaščitnica umetnostij, ved in naravnih zakonov, posebno čistosti, katero je v prvi vrsti hotel umetnik na sohi izraziti. Zna-

menita je še Afrodita z Mela, ki je vkljub vsej lepoti bila nedotakljiva, blaga boginja.

Podoben Fidiji po vzvišenosti idej je Poliklet, ki se je ovekovečil po slavni svoji Heri z Arga. Toda v tretji perijodi, v koji se svetita Skopa in Praksitel, opazujemo že propad; glavni namen je sedaj umetnikom vpodabljati strasti, sploh kar je mehko in puhlo; radi tega so najrajši vstvarjali Afrodito, ki ni bila več nebeška boginja (*ἁφροδιτα*), ampak poosebljena poželjivost in čutnost (imenovana *παρθένος*)¹⁾; če so prej v klasiški dobi utelešali bogove sramežljivo oblečene, kar nam pričajo vsa dela Fidijina, tudi njegova Afrodita, so sedaj šegotali čutnost in nesramnost. Častna izjema iz te dobe je znana skupina Niobe in njenih otrok (od Skope ali Praksitela?), ki nam se pa tudi ni ohranila; umetnik je vpodobil oni trenotek, ko Apolon in Artemida kaznujeta prevzetno mater; otročiči beže k njenemu krilu, v smrtnem strahu preganjani od bogov, jeden sin leži že mrtev; celo dojenču v naročji vboge matere nista prizanesla maščevalca; v sredi pa stoji mati, ne preplašena, a tudi ne predrva; vedoč, da je zaslužila kazen, obrača v junaški vdanosti obraz proti jeznama bogovoma²⁾; v nesreči vidimo mater srčno; brez strahu vda se bridki osodi. To pa je vprav, kar nam je všeč na tem divnem umotvoru: to je tragika, to je staroklasiška vzvišenost, ki je iskala vrhunec človeške čednosti v moškem junaštvu, katero ne pozna nobene strahopetnosti. — Če dalje, tem bolje se je grška umetnost pogrezala, in konečno stopila v službo razkošnosti in razbrzdanosti; k večjemu so se čustva in strasti virtuožno izražala, kaker vidimo na toliko slavljene Belvederskem Apolonu v Vatikanu, kjer vkljub tehniške dovršenosti pogrešamo mirnega veličanstva, ki odlikuje stvore. Iz te četrte dobe grške umetnosti (po Aleksandru Velikem) je tudi «Laokoon», ki nam zavolj nedostatnosti vzvišenosti, (vsaj one, ki je bila paganom znana), kaker smo v uvodu rekli, niti toliko ne more ugajati kaker «Nioba in otroci». Povsod pa najdemo veliko misel starega veka: ne vpiraj se božanstvu, inace gorje! Gorje in grozo brez prave tolažbe opazujemo skoro pri vseh starih umotvorih.

Čuditi se pa je, kako lepo se je kiparstvo pod vplivom krščanstva pomladilo. Dočim, so rimski umetniki v oni smeri kaker omehkuženi Grki služili podlosti, vidimo na najstarejših krščanskih sarkofagih v reliefih obražene vzvišene prizore iz sv. pisma; oblika je sicer zanemarjena, ker puhli paganski niso smeli mnogo slediti; vender je pa izraz jako neposreden. Počasi se pa tudi oblika popolnuje, kaker kažeta kip sv. Petra (sedaj pri sv. Petru v Rimu) in kip sv. Hipolita (v Lateranu) iz 5. stoletja, oba jako

¹⁾ Gl. Jungmann, Ästh. St. 116.

²⁾ Lübke Kunstgeschichte 5. natis str. 148.

častitljiva in dovršena. Poznejše bizantinstvo je zopet mnogo škodilo neposrednosti in naravnosti izraza. Na bolje se zopet obrne po križarskih vojskah, kaker pričajo dela Nikolaja Pisano. Kiparstvu jako vgodno je bilo gotsko stavbarstvo, kjer se odlikujeta brata Orcagua po čistosti idej.

Izvrstno se pa vjemata misel in oblika v začetku renesance. Imenovati je najprej A. Sansovino, ki je vstvarjal dovršene umotvore, kaker „Kristusov kres“ pri S. Spirito v Florenci; sv. Janez je veličastna postava, polna življenja, Kristus pa miren in ozbiljen v svečanem trenutku. Znana je skupina „Ana, Marija in Dete“, od istega mojstra pri sv. Avguštinu v Rimu po značajnosti, koji se ni moči načuditi, kaker tudi veliki reliefi v sv. hiši loretski: „ožnanjenje in rojstvo Kristusovo. Slavna sta pa osobito njegova nagrobna spomenika, oba čisto somerna, pri S. Maria del Popolo v Rimu; nad rakvijo počiva mrtvec; glavo z roko podprto, ne spi trdnega smrtnega spanja, ampak sladko dremlje; saj nad njim čuva Madona z Jezuškom, gori pa sodi Bog, kaker bi hotel namigniti s prstom: le k meni, tu je tvoje sreče dom. Kako lepo je umetnik v tem delu ostvaril idejo, da je naš počitek v zemlji le kratek prehod k večnemu življenju! Kje bi mogel kedaj pagansk umetnik kaj sličnega izraziti? Da, tukaj zopet vidimo, kako je krščanstvo, kaker celi svet, tudi umetnost oživilo: pred grobiščem stoječemu kristijanu se srce od upa širi in širi, pagana pa je groza pretresovala, če je videl smrtno uro pred seboj.

Mogočno pa je posegel v kiparstvo Michelangelo Buonarotti, ki je posebno umno proučeval stari klasicisem, kateremu se pa je, žal, sčasoma preveč vdal. Prva njegova doba je odlična po blagih idejah in oblikah, kaker „pietà“, o kateri je bil v začetku govor; zmerom silneje se pa kaže umetnikov subjektivizem in nagnenost, izražati gorostasno moč in duševno boje, kaker na Mojzesu pri S. Pietro in Vincoli v Rimu; ta Mojzes ni modri vodja Izraelcev, ampak strastni čuvatej čiste vere; vse kite in žile kažejo divji gnjev. Nekaj podobnega ima tudi njegov „Kristus“ pri S. Maria sopra Minerva v Rimu; zmagodobitno se Kristus po vstajenji oklepa rešilnega križa; tudi to ni mili, trpeči Zveličar, ampak drzno zmagajoč junak. Sploh pri vseh stvorih Michelangelovih, katerih tehniki in anatomeji se sicer čudimo, najdemo in zaznavamo, da umetnik nima posebnega čustva za vprav krščanske ideje; veličanstvo, mogočnost in groza povsod prevladujejo, Oblika pa je tu pa tam preveč poganska, krščanstvu neprimerna. Ako je že pri tem veleumu trmasti subjektivizem umetnosti mnogo na kvar, razume se pač lahko, če so poznejši umetniki, posnemajoči Michelangela — toda le bolj njegovo slabo stran — zlezli v baročno sanjarstvo.

Preidimo k zadnji obrazni umetnosti.

O staroklasiškem slikarstvu vemo prav malo, ker se je skoro vse do naših časov pogubilo. Kar je bilo najboljšega, je bilo zo-

pet iz mitov vzeto, kaker dovršeni Zeuksovi in Apelovi izdelki. Kaj je umetnost brez idej, znali so dobro stari Grki, imenujoč one naturaliste riparografe, ki so v poznejših dobah le golo, in mnogokrat ostudno resnico vtelešali.

Že zgodaj, v začetku drugega stoletja se pričinja krščansko slikarstvo v katakombah; suov je vedno iz sv. pisma, ali se pa vsaj nanje nanaša; čestokrat nadvladuje simbol brez jasnega individualizma; vse pa svedoči, da so stari kristijani razumevali duh sv. vere. Najbolj se pa razvijajo slike Matere Božje; visoko čelo, dolgi lasje, ki se lahko spuščajo na rame, podolgasto, ovalno lice z dolgim, skoro ravnim nosom, z velikimi očmi in malimi ustji, dostojnostni tihi mir ter ljubkost in mehki izraz na Detetu so znaki vzvišenosti, kaker je ne najdemo na nobenem vzoru staroklasiških bogov¹⁾. Radi so tudi slikali dobrega pastirja (posebno lepi v Kalikstovih katakombah); kje bi bili mogli pagani oni mir v obrazu, ono vsmiljenost z vbogimi ovčicami, ono skrb za zveličanje duš kedaj obličiti, kaker so kristijani na takih slikah?

Ko je cerkev bila prostēja, je tudi umetnost prosteje cvela, kaker kažejo stari mozaiki, ki so izvrstni po idejah in častitljivih oblikah; jako dovršeni so mozaiki pri Sv. Pudencijani v Rimu iz 4. stol.; blagoslavljajoči Kristus je zares nebeškega lica, spodaj apostoli z določenim izrazom, posebno sv. Peter in Pavel, v strogim somerjji, zgoraj na hribu pa križ s simboli evangelistov. Ravno tako blage, resne in častitljive so postave v mozaiku pri sv. Kozmi in Damijanu v Rimu. Poznejši mozaiki so pa pod bizantinskim vplivom vedno surovejši. V 13. stol. je pa tudi v slikarstvo mogočen preobrat; duhovi nastopajo, ki družijo najvišje misli s popolnimi oblikami v blagodejno soglasje. Giotto je največi genij tega prvega časa; notraunost, krščanska ideja mu je bistvena; tukaj je res mojster, kaker je videti v ciklu njegovih slik pri S. Maria dell' Areua v Padovi in po raznih cerkvah v Florenci in Pizi. Izborna je mozaik «ladija Petrova», narejen po Giottovem načrtu, v veži sv. Petra v Rimu.

Izmed največjih naslednikov tega velikana je Orcagna, kojeja izdelki so odlični po vsebini, krasoti oblik, prostem označenji in nežni čistosti. Mnogo jih je v kapeli Strozzi pri S. Maria novel-la v Florencij, n. pr. «zadnja sodba». Gledalec se res ne more zadosti načuditi blagemu srcu umetnikovemu, ki je tako globoko čutilo resnice sv. vere, in bogatemu geniju, ki je idejam podelil take oblike.

A oba velikana, ki smo ja sedaj omenili, prekosuje umetnik, o kojeja stvorih bi lahko rekli, da jih ni vstvaril človeški um, ampak nebeški angelj: fra Angelico da Fiesole (1387—1455). Onih idej, o katerih kot le krščanstvu lastnih smo v prvem delu go-

¹⁾ Jungmann, Ästhetik št. 282.

vorili, ni nihče v obrazni umetnosti tako proslavil kakor ta angeljski slikar, ki je poznal, «kar je duha božjega». Vdanost krščanske duše v voljo božjo, in poleg tega največje junaštvo v najkru-tejših mukah, serafinska čistost in lepota, krotkost in ponižnost, sveti mir, zadovoljnost in veselost so nebeške ideje, ki nam glede-ajočim Angelicova dela, napolnjujejo dušo in jo vzdigajo tja go-ri, od koder jih je umetnik dobival¹⁾; divjih strastij in strašnosti, kakor pri Michelangelu, tukaj ni. Divna so dela tega umetnika v akademiji (,življenje Gospodovo') in pri Sv. Marku v Florenciji (,oznanjenje', ,sv. trije kralji molijo Dete', ,venčanje Marijino', ,Krist na križu'). Najdovršenejše so pa slike na oboku kapele «Madonna di S. Brizio» v stolnici mesta Orvieto, ,Krist svetovni sodnik', kjer je naš umetnik pokazal, da zna tudi veličanstvo in moč vpodabljeti, seveda ne one titanske, kakor jo vidimo na Mi-chelangelovem enakem delu v Sikstinski kapeli. Najložje pa po-znaš prednost angeljskega umetnika pred renesanskimi, ki so se preveč poganskemu klasicizmu vdali, na njegovih slikah v kapeli Nikolaja r. v Vatikanu. Ko si prej v Sikstinski kapeli gledal ve-likanske stvore Michelangelove, ki so ti srce premogli in pretresli, ko si se potem načudil Raffaellovem geniju v «stancah» in zado-bil zopet dušni mir, najdeš popolno uteho o duhu ljubezni in no-tranje sreče, ki veje iz slik angeljskega meniha v Nikolajevi ka-peli, ,življenje in muke sv. Stefana in sv. Lovrenca'. Kaj so Ape-love ali Fidijine ideje proti takim nadnaravnim idejam? Toda to se ne dá popisati, to se mora gledati in zopet gledati in tako uživati.

Obrnimo se od te svetle zvezde krščanske umetnosti k dru-gi, k Leonardu da Vinci. Izmed mnogih nesmrtnih del tega ob-sežnega veleuma imenujemo le ,zadnjo večerjo' v obednici pri S. Maria delle Grazie v Milanu, ki je vsakemu znana, vsaj po koje-kakvih posnetkih ali Goethejevem popisu; apostoli, po trije sku-paj, vsi v tugi ali razburjenosti zavolj prerokovanja Gospodovega: «jeden izmed vas me bo izdal»; v sredi nemira pa tiho vdani Zve-licar; žalosti mu poka srce radi nehvaležnosti človeške; a iz lju-bezni do grešnih zemljanov je pripravljen v smrt: ta dramatski trenotek je znal umetnik tako izborno porabiti! To gledaj in vteši si lepote žejno dušo!

Po bogastvu duha in naravnih zmožnosti sta pa osobito zna-na Michelangelo in Raffael. Prvega smo že naveli kot kiparja, kjer smo nekoliko označili njegovo delovanje. Tudi kot slikar izbira le one ideje, ki javljajo veličanstvo in mogočnost. Slavne so slike na presno na oboku Sikstinske kapele v Vatikanu; snov je iz sv. pi-sma: 1. ,Bog loči luč in temo' 2. ,vstvarjenje solca, meseca, ras-tlinstva' i. t. d. prizori do pijanega Noe. Osobito se hvali: vstvar-

¹⁾ Primeri celo oceno v Lübke, Kunstgeschichte.

jenje Adamovo; ta Adam je pač še srečni praded človeštva, postavljen v raj, Bog pa življenje samo. Toda opustim te slike, kakor tudi nebeške Sibile, in Jeremijo v težkih mislih zbog zlobe svojega ljudstva vtopljenega in druge krasne preroke, ter omenimo le še ‚svetovno sodbo‘ nad velikim oltarjem. Temeljna ideja je strah onega trenutka, ko sodnik za večnost zavrže pogubljenec: «Bežite od mene prokleti v večni ogenj». Tu vstajajo od mrtvih, nekateri plavajo v nebo, drugi hoté za njimi, a vragovi jih vlečejo v peklensko brezduo, tam strmoglavijo prokleti v divjem obupu v ogenj; med angelji z znamenji trpljenja Zveličarjevega in med svetniki pa stoji Kristus izrekajoč one strašne besede; a ta Kristus ni nad vse viharje in strasti vzvišeni Bog temveč divji gigant v kipeči jezi, katere se celó svetniki in Marija zbojé. Kdor sliko gleda, mora mu srce zatrepetati, ne da se mu bi kmalu vmirilo, kar je ravno nedostatnost umotvora; groza nadvladuje, in duh ne dobi vtehe, vsaj neposredne ne, ampak se vznemiri. Žal tudi, da je Michelangelo v tem delu nagoto oblik družil s čistimi krščanskimi idejami.

Označimo še kratko Raffaela. Najčistejša so njegova dela, ki jih je izvršil pod vplivom svojega blagega učitelja Perugina; pozneje pa je, ločivši se od krščanstva, jako propal. K mojsterskim umetvorom spadajo Raffaelove slike v «stancah» v Vatikanu, kojih je jako zanimiva ‚disputa presv. oltarskega zakramenta‘; okoli Najsvetejšega so zbrani sveti učenjaki, katerim iz preišljevanja in proučevanja sv. tajstva teče sreča in blagoslov, dalje na strani stoje verniki in celó krivoverci v živem razgovoru; nad njimi so nebesa, sv. Trojica med svetniki in angelji, na zemljo se pa spušča sv. Duh, pomočnik krščanstvu. Raffael hotel je s tem upodobiti borečo se in zmagajočo verno cerkev. Kako krasna je oblika! vse živi in se giblje. Dovršene so v «stancah» še druge slike, n. pr. ‚angelj prežene Helijodora iz tempeljna‘, ‚angelj reši sv. Petra iz ječe‘. Jako znamenito pa je ‚spremenjenje Kristovo‘ v pinakoteki vatikanski, o koji sliki še nekaj besedij; spodaj so apostoli, ki ne morejo ozdraviti obsedenca, nad goró pa plava Sin božji, obdan od Elije in Mojzesa, ves v žaru in luči nebá. To je krščansko delo, veličastno po vsebini in obliki, katero ti uzadovolji dušo. Kje je kaj sličnega v starem klasicizmu? — Raffael je v zadnjih svojih letih pod pritiskom popačenega humanizma jako zagazil; celo mnoge njegove madone (h katerim spada tudi Sikstinska v Draždanah) niso nič drugega ko naravno lepe italijanske matere: božjega in nadnaravnega pa je prav malo na njih.

Le nekoliko najvažnejših slikarjev smo mogli omeniti, mnogih slavnih pa, kakor so Murillo, Domenichino, Dürer i. dr. m. še v misel vzeli nismo. Toda te kratke črtice zadostujejo, da smo spoznali v jezgri razvitek staroklasiškega in krščanskega slikarstva.

Ogledimo si še slovesni umetnosti.

Glasba in pesništvo sta v najozji zvezi in v prvih dobah ne-

ločljivo namenjena k službi božji. Prosti so bili začetkoma pri Grkih napevi, ki so spremljali pobožne pesmi; ipak je pa bila pri njih glasba jako važna, in verjetno je, da so pojedini večji temeljni imeli svoje pevce in godce. Toda pozitivnega vemo malo o grški glasbi; skoro izvestno je, da se ni daleč tako razvijala ko ostale umetnosti.

Umetnost vbranih glasov pa je tudi v krščanski cerkvi velikega pomena, katera vse vzame v svojo službo in tako posveti, kar je človeškega in blagega. In kdo bi tajil, da ni glasba mogočnega vpliva na človeka? Če pa hoče glasba naravnost veri služiti, mora biti resna, vznesena, primerna veliki svrhi; taka je zares postala cerkvena glasba ali koral, ki je prišel do naših časov, kaker ga je Gregor Veliki napisal. Počel se je v katakombah; kristijani, zasledovani od posvetnih oblasti, so iskali zavetja v teh podzemeljskih hodnikih ter si s petjem psalmov krepili srca za mučeništvo, ki jim je vsak hip žugalo. To petje je naravno bilo, vzvišeno, ker je vrelo iz svetih prsi Bogu vdanih kristijanov. Zato je sedaj cerkev določila za lastno svoje petje. Na podlagi koral so nastali veličastni umotvori največjega krščanskega glasbenika, Palestrine. Kdor sluša njegove skladbe, kaker jih izvršuje Sikstinski (papeški) pevski zbor, čuti istinitost trditve umetnika samega, ki je pravil o nekaterih svojih proizvodih: «Nisem jih sam izumel, ampak angelji so mi jih prepevali.»¹⁾ Veliki krščanski glasbeniki so še Orlando di Lasso, Vittoria, Lotti i. dr. O staroklasiški glasbi ne vemo nič trdnega: vender so se mogli pogani s tako srčno skušenostjo bližati k oltarju, kaker katoliška cerkev, pojoč koralni «introitus»? ali so oni mogli «kyrie eleyson» peti s tistim zaupanjem, kaker mi v koralu? ali so mogli oni svoje bogove tako slaviti ko krščanski zbor, ki izvaja pretresujoče „glorije“ Palestrinine? Odgovorimo si na taka vprašanja in pojmi, bomo, kako pač mora presezati krščanske glasba staroklasiško.

Gori smo djali, da sta glasba in pesništvo v ozki zvezi. Kaker prvo, najdemo zares i drugo umetnost pri starih Grkih najprej namenjeno v slavo božanstev. Olen, Orfej in Muzej so peli himne bogovom; Hesijod jih je proslavljal v teogoniji, in Homer je opeval, kaker nihče pred njim in za njim ne, previdnost in modrost bogov. Homer je bil vsem Grkom pravec vere, nekak velik katekizem. Kako visoke so pa njegove ideje segati mogle, razpravljali smo v prvem delu; a ravno svet vzorov, po katerem Homer hodi, je ono, kar povišuje vrednost eposa, v katerem je že cela oblika in sestava velikaaska; junaki in bogovi imajo vsak svoj značaj; ta se odlikuje po modrosti ali lisičasti zvijači (katero so Grki visoko cenili), drugi po surovi napetosti, tretji po osobiti

¹⁾ Gl. Jungmann, Ästhetik št. 515.

névstrašljivosti; nad vsem pa vonja nek blag nraven duh,¹⁾ vzor nagledov o naravnih čednostih.

Kaker epos, razvila se je tudi lirika na verskem polju. Pindar je znan po globokem verstvu; največ je pel o bogovih, kaker se razvidi iz malega števila ohranjenih himnov in iz epinikij. Kako je častil v svojih delih bogove, posuame se iz njegovega rekla: «Spodobi se, da človek lepo govori o bogovih; bogove psovati pa je prokleta modrost.» Poseben napredek se vidi od Homerja do Pindarja v nazorstvu o onem svetu; Homerju je oni svet temen, grozen; največi junaki so tam tavajoče sence; Pindar pa je bil nekoliko prepričan, da čednostni ljudje žive tamkaj v večni sreči brez trpljenja (olimp. oda 2, 57 i sl.), dasi o naših nebesih ni mogel slutiti. Celó o čiščenji duš na onem svetu govori, toda po pitagorejskem uku. Tako je videti, da tem bolj prospeva umetnost, koliker je verstvo čistejše in česčenje božanstva živeje. Ravno pri tem največem liriku starega veka občudujemo vzvišeno nravno in versko nazorstvo; oblika je dična, jezik sedaj živahen v podobah, sedaj resen, sedaj mehke in šaljive, kaker zahteva predmet.

Cvet pesništva, drama, se je razvil pri Grkih iz praznovanja osode Djonizijeve. Gledišča so bila bogovom posvečena, in drama je bila del službe božje. Nazori o božanstvu in človeku so se bili zjasnili in dramsko pesništvo služilo je v to, čistiti človeka po sočustvu in strahu raznih strasti. Najbolj so tragiki kazali, kako vedno zmaga krepost nad podlo strastjo po previdnosti bogov, ki čuvajo vsikdar pravico. Eshil je slavil modrost božjih močij in npravne ideje; značaji so junaški. Še na bolje je šel Sofoklej; notranja zveza v njegovih žaloigrah je jasna, motivi naravni; ideje so sicer take, kaker jih je mogel naravni človeški duh spoznavati, a ipak še jako blage, če pomislimo, v kakih razmerah in zmotah je živel pesnik; strasti v teh proizvodih ne zatemujejo konečne lepote; po burni katastrofi se nam srce vmiri, videčim, da krepost sijajno nadvladuje, in da sveto vladajo bogovi, kojim se morajo smrtni brezuvetno klanjati. Take, res velike staroklasiške ideje so izražene v čistem, vznesenem jeziku. Pri Evripidu pa gre umetnost vže rakovo pot; peloponeška vojska je bila Grkom v pogubo. Poprejšnji blagi nazori so bili pokvarjenim skeptikom, pogreznim v gnjusne strasti, v smeh in zaničevanje; bajkam niso hoteli več verjeti, ne radi višega spoznanja, ampak radi razdirajoče nenravnosti. Ta občni dom je umetnosti bil jako na škodo, kaker se že pri Evripidu vidi. Značaji njegovi, posebno v poznejši dobi, pogrešajo višega nazorstva, in so taki, kaker so v resnici tedaj bili, polni morečih strastij. Sofoklej sam je djal: «Evripid riše ljudi kaker so, jaz pa, kaker bi morali biti». Evripid ni verjel bogo-

¹⁾ Gl. Stoll, *Muster der griech. Litteratur* str. 16.

vom, a do prave resnice tudi ni bil došel, in zastoj, zaman zasleduješ pri njem prave lepote; le govorniška gladka oblika, realni značaji in pretrésujoči prizori so prednosti, ki imajo svojo stalno veljavo.

Vender hvali se staroklasiška tragika kaker se hoče, onega, ki pozna resnico, ne more popolnoma vzadovoljiti; fatum ali moira vlada povsod, celo bogove tlači, nevsmiljeno pa človeštvo. Pogledajmo si le Sofoklejevega 'Ojdipa kralja' in 'Ojdipa v Kolonu': kak obup v trpljenji! Stoprav smrt in erinije rešijo junaka groznih muk, katere je brez prave krivde, le radi zavidljive osode prenašal. Res je, da se naravne kreposti lepo slavijo, kaker v 'Antigonii' sesterska ljubezen ali v prej imenovanem 'Ojdipu v Kolonu' otroška vednost, a one vtehe, kaker v krščanski, v staroklasiški tragiki ni, kjer je toliko vganjk in najviših vprašanj nerešenih. Še bolj se vidi omahljivost starega mišljenja v propadu, ko je dvom umetnost do celok podrl; saj na previdnost božjo niso več verjeli in npravnih zakonov ne več v poštev jemali: zlobnost in strast je bila le odpustljiva lahkomišelnost, le slučaj je krato gospodaril.

Krščanstvo je celi zemlji lice spremenilo, vso umetnost in posebno še pesništvo dopolnilo k temu, kar mora biti. Vsikdar se je v krščanstvu epos gojil in dosegel tudi tukaj svojo dovršenost. Sv. pismo starega zakona pa lahko prištevamo h krščanskim umotvorom; zakaj stara zaveza ni bila nego pripravljanje na krščanstvo. Vemo pa vsi, da je najviše pesništvo v sv. pismu, lepota, kateri se čudijo vsi onikanci, tudi neprijatelji krščanstva¹⁾. Tukaj so vse tri vrste pesništva, epika, lirika in dramatika. Kako vzvišene so knjige «genesis», Jobova; kako koprni v psalmih duša kraljevega pevca iz temote grehov po svetem življenji, kako stoka iz kraljestva smrti proti kraljestvu luči, in sedaj zopet, kako milo hvali Boga! In jezik, kako priprost, a vender visok in živ — pač to je pesništvo iz neba!

Epos se je pri raznih narodih krasno razvijal; a največi proizvod te vrste je Dante-jeva 'Divina commedia', v kateri se harmoniško glasi veselje neba in jok pekla, jezik božji in jezik človeški, radost blaženih in divji vik prokletih²⁾. To je najuniverzalnejši umotvor, epopeja cerkve boreče se, trpeče in zmagajoče.

Nič manj znamenita ni krščanska lirika; o sv. pismu smo že gori nekaj rekli; imenujemo le še Danteja, Petrarko, srednjeveške nemške lirike, in nebeške himne, kaker 'Sacris solemniis', 'Verbum supernum', 'Pange lingua', 'Stabat mater' i. t. d.³⁾

Konečno še nekaj o krščanski dramii. Če mnogih duhovnih dram, katerih snov je iz sv. pisma, posebno evangelijev, niti ne omenimo, imenovati nam je dva duševna velikana v tej stroki.

¹⁾ Gl. Jungmann, Ästhetik št. 255.

²⁾ Gl. Hettinger, Apologie des Christenthums, 19. predavanje.

³⁾ Jungmann, Ästhetik št. 256.

Shakespeare a in Calderona. Sicer je prepir o tem, če je prvi bil zvest sin katoliške cerkve; toda dela so, ki nam govorijo in kažejo globoko krščansko naziranje, dasi ni vedno jasno izraženo. Shakespearevva tragika ni črna, slepa osoda, ampak vsa osoda je v človeških srcih; zdravi dovtipi kažejo ničevost zemeljske popolnosti, akoprav so večkrat predebeli, celo nesramni. — Drugi velik je Calderon, ki se lahko stavi Shakespeare-u na stran. Ideje njegove v „Autos“ in „Comedias“ so čiste, res nebeške, da jim oblika komaj odgovarjati more; pravosti ne bje nikoli v obraz; dikcija je velikanska, a radi vsebine nekoliko temna. Prosta sredstva vodijo k mogočnemu včinku; jednota je čudovita, vkljub zavozljanim spletkam je notranja zveza stroga.

To je krščanska poezija, čista hčerka nebeške lepote, ki krepi um, blaži srce, jači voljo in tolaži vbogega potnika v dolini solz, ona ga spominja večne sreče.

Taka pa mora biti cela umetnost, če je prava, če hoče res človeku, razumnemu, za večnost stvarjenemu bitju vgajati. Koliko tej vzvišeni nalogi, človeka blažiti s tem, da se čisto in nesebično njene lepote veseli, staroklasiška in krščanska umetnost zadostovati more in zadostuje, smo pretresovali, videli, kake ideje je imel staroklasiški umetnik in kako je krščanstvo umetnost povisalo in povzdignilo. Skoro v celi staroklasiški umetnosti smo opazovali poleg res prave lepote nekaj, kar dušo mori: neko trdost, melanholijo, črno misel o minljivosti in strašni smrti. In kar veli F. L. Stolberg o starem kiparstvu, nanašajočem se na bogove, raztegnemo lahko na celo staro umetnost: «Es schwebt, selbst aus den Gesichtszügen der ewigen Götterjugend, wie eine schwarze Wolke der Gedanke des Todes». Nasprotno pa preveza krščansko umetnost neka lahka, tolažljiva misel, ki duha, iščočega prave lepote, popolnoma vzadovoljuje.

Ivan Žmavc.



Dijaška priloga.

Kdo je značajan?

Šibko je dete, nezmožno vsakega dela; ako bi ne imelo matere, poginiti bi moralo. Ali malo dete raste in se razvija; prične govoriti, hoditi: duševne in telesne moči vspevajo bolj in bolj, malo dete vzraste v krepkega mladeniča, v resnega moža. Kakšen je ta mož, kaj vse dela in počenja, kake lastnosti ima, kaka načela — kakšnega značaja je?

Omenili smo besedo — značaj — kaj je značaj? Namesto definicije, katera bi nam koj v začetku morda ne bila jasna do dobra, premišljajmo raji nekoliko o besedi: morebiti se nam tako posreči spoznati, kaj je značaj!

V teku življenja nabere si človek raznih posebnosti in lastnosti: največ seveda vplivajo nanj drugi ljudje, posebno stariši in gojitelji; mnogo pa si i sam pridobi po skušnji in premišljevanji; vse potem sceli v celoto — vstvari si načela. Kdor si je vstvaril lastna načela, to je, kdor ima o posebnih vprašanih lastno naziranje, bodisi da je je dobil od drugih ali si je vstvaril sam, ima posebnost, koja ga loči in znači od drugih: ta posebnost je temeljni pogoj značaju. Z grško besedo imenujemo značaj — *χαρακτη*, beseda pride od glagola *χαράσσω*, koji pomenja: vrezati, vpodobiti, vtisniti; tedaj pomenja *χαρακτη*: vtis, vpodobljenje; pa tudi iztis, izraz, znak — značaj. Značaj je tedaj posebnost, posameznika, koja se javlja iz njegovih načel.

Daspoznamo, kdo je značajan, treba je nekoliko ljudi opazovati.

Na svetu je ljudi vsake vrste; ločijo se mej seboj i po zunanosti i po notranosti. Po zunanosti se loči bogatin od reveža, lepo oblečen gospod od berača, zal mladenič od nezalega človeka, kateremu je morebiti narava ali bolezen vtisnila neprijetne spomnike; po zunanosti se tudi ločijo olikanci od neolikancev.

Ali tudi po notranosti ločimo ljudi. V kakem smislu? Notranost se deli v mnogo delov: telesni in duševni. Mi vzamemo notranost v duševnem smislu: kako mišljenje, kako naziranje, kake lastnosti in posebnosti in kaka načela imajo posamezniki.

Da si reč nekoliko vjasnimo, vzemimo moža — učenjaka. Mnogo ved in znanostij vže nosi mu učena glava, mnogo je skušal, mnogo se učil in trudil — sedaj je menda končal. Kaj vse more biti v učeni glavi! Tu je matematika, tu filologija, tu fizika, zgodovina pa filozofija. Tu se gibljejo vprašanja o Bogu, o svetu, o človeku, o človeškem početku in koncu; on se drzne soditi o vsem, kar si človek misliti more; njegov um hoče prodreti vse skrivnosti, vjasniti si vse nejasnosti.

Ali — da vzamemo filozofe — kako se ločijo ravno filozofi mej seboj! Jeden meni tako, drug drugače, tretji kar nasprotno — ne vjemajo se. Koliko filozofičnih sistem imamo dandanes! Sicer pa ni čuda, saj hoče vsak imeti svoje prepričanje, svoje nazore za prave in neovrgljive! Sosebno pa prejšnje in sedanje stoletje rodilo je brez števila filozofov, katerih vsak hoče biti — originalen. Vsak hoče po svoje učiti, kakor bi bila resnica — v posamnih delih in nazorih!

In kaj je krivo, da imamo dandanes toliko filozofičnih sistem? Razno naziranje in mišljenje. Tu hočemo omeniti samo dvojno naziranje v filozofiji; naziranje, ki ima svoj predmet v Bogu in njegovem stvarstvu, in naziranje, ki je zavrglo Boga.

Vender — ali se nismo preveč oddaljili od predmeta? Ali spada to v našo razpravo? Nič ne de: sedaj smo spoznali, da so na svetu razni nazori, razna načela. In o nazorih, o načelih govorimo toliko, ker — ta označujejo značaj.

Čuli smo, da so posamezniki raznih načel. Načelo je skala, na koji je zidano vse človeško mišljenje in delovanje. Načelo je posamezniku podstava spoznane resnice, je zanj resnica sama.

Kako si pa človek pridobi načela? Po raznih potih. — Kot dete je šibak in nezmožen lastnemu mišljenju in delovanju; izročen je gojiteljem, koji ga vzgajajo: kakeršni so gojitelji, tak je navadno i gojenec; gojitelji ga vzgajajo po svojem mišljenju, po svojih načelih. Druga pot do načel je šola; šola je sicer tudi vzgoja in učitelji so gojitelji; razloček je samo, da se v šoli človek i sam uči in si stvarja načela; tu porečemo: kakeršni so viri, iz kojih zajema dijak in se uči, takošno je njegovo mišljenje, takošna načela si stvarja. Zopet druga pot je družba, v koji se posameznik giblje; tu velja tudi: povej mi, s kom občuješ, in jaz ti povem, kdo si — kakeršna družba, takošen i družbenik; kakeršna načela v družbi, takošna navadno i v posamezniku družbe. Družbi slično je prijateljstvo: pravo prijateljstvo pa obstoji le mej onimi, kateri so jednih mislij, jednih načel. Načela se tedaj pridobe po raznih potih. — Ker je pa načelo potrebno, ako hočemo soditi, kdo je značajan, kdo ni, moramo tudi vedeti, kaka so načela.

Načela delimo navadno v dve vrsti: prava in neprava. Prava načela ima, kdor prav misli o najviših vprašanjih; temu pa prištevamo vprašanje o Bogu, o človeku pa njegovem smotru in konci, o človeškem življenju in delovanju. Kdor spoznava, da je Bog stvarnik in gospod vesoljstva, da je najviše bitje i. t. d. ima pravo naziranje o Bogu; kdor spoznava, da je človek bitje iz duše in telesa, da se loči od drugih pozemeljskih bitij po duši, ima pravo naziranje o človeku; itd. Kdor pa misli nasprotno, tudi le v jednem vprašanju, njegova načela so neprava.

Kdo je tedaj značajan? Kdor je načelnosten. Načelnosten je pa, kdor se klanja načelu. To pa nam najbolje dokaže in pojasni vzgled. Vzemimo moža, ki ima v rokah vredništvo časopisa! Ima

svoja načela, on je katoličan. Nič ga ne ovira v izvrševanju krščanskih dolžnostij; pač mnogo grenko mora povžiti, ali nič se ne zmeni; da ga pobijajo nasprotniki, da ga zasmehujejo in norce brijejo z njegovim listom: načelu ostane zvest. Pa to so malenkosti; ker pobija razširjajoče se brezboštvo, pričnejo ga preganjati; zaplenja se mu list; mož ima novih stroškov; obrekovalec ga je obdolžil, da je nevaren državi — mož mora celo v ječo in list prepovedo povsodi. Sedaj gotovo spremeni načelo! Ne; kaker skala stoji trden, za ped se ne vda: načelo krščansko mu je sveto, njemu žrtvuje, če treba, tudi življenje. Ta mož — porečemo — bil je načelnosten.

Sedaj pa vzgled v nasprotnem smislu! Mož je zopet vrednik časopisa; opraviti imamo tu z brezbožnikom; in brezbožen je tudi njegov list. Prigodi se pa, da se ljudje spreobrnejo, da spoznajo slabe in pogubne nauke, koje uči dotični list, oziroma vrednik. Bolj in bolj ga opuščajo; vrednik trpi izgubo, ali vedno še izdaja list; slednjič se nikdo več noče naročiti; vrednik ga mora vstaviti, ali vedno je še isti vrednik: svojih naukov ne opusti, trdno se jih drži, da si so mu toliko nezdod prinesli. Kar ni mogel doseči z listom, skuša z besedo: kot narodnjak razširja svoje brezbožne nauke; nič ne pomaga — hote ga zapreti; obupno se — vmori. Ali se ni klanjal načelu? Kar se njega tiče, bil je načelnosten, akoravno je bilo načelo, kateremu se je žrtvoval, samo na sebi breznačelo, neresnica.

Vidimo tedaj, da človek, ki je v svojem prepričanju trden in v delovanju dosleden, ki se ne ravna po vetru, ki ni danes takih, jutri drugačnih, celo nasprotnih mislij, danes takega, jutri nasprotnega delovanja, ki je pripravljen svojemu prepričanju žrtvovati svoje imetje in sebe: ta se klanja načelu.

Poglejmo pa, kdo se ne klanja načelu! Vzemimo zopet vrednika, vzemimo list, ki se bavi s politiko, in sicer z vladno politiko! Sedaj ima ravno konservativno ministerstvo državne vajeti v rokah: list je ves konservativen; vse hvali, vse podpira, kar pride od vlade, vsemu se klanja. Ali dogodi se, da nastopi kriza, in konservativno ministerstvo se mora vmakniti — liberalnemu; vladni list je tudi kar čez noč prelevil svoj program: iz najboljšega konservativca postal je najhujši liberallec. Sedaj pritrja novim gospodom, pobija konservativce in se peča z liberalstvom, kaker bi bil od svojega početka liberalen skozi in skozi. Ali dogodi se zopet, da se ministerstvo nekoliko spremeni: polovičarstvo nastopi. Tudi naš list ni več tako vnet liberallec, ampak se bliža bolj in bolj zmerni sredini. — Ali je oni vrednik načelnosten? Nikaker ne, ker mož, ki se spreminja, kaker okoli njega pihlja: ta je mož brez načela.

Kdaj povemo pa, kdo je — značajan? Povedali smo vže: kdor je načelnosten, trdno prepričan o resničnosti svojih načel in načelom svojim zvest, ta je tudi značajan. Načelo znači človeka in ga loči od drugih. Načelo — bodi pravo ali nepravo — vstrajnost volje, in zvestoba načelu je znak njegovega značaja. —

Listnica vredništva.

J. F. na M. — Kar ste vprašali, bi se znalo zgoditi. Kolikor je v mojih močeh, bom poskušal. Seveda to še le drugič, in pa le — za enega, za oba bi šlo težko. — Drugače sem zdrav, pogum mi tudi ni še zmanjkal. Bomo videli, h kakemu koncu prideje reči.

Veleučeni g. dr. Romih. — Mi ne moremo verjeti, da je Vaša resna volja, naj bi se preobčel Vaš «stvarni popravek», ki ste nam ga poslali. Iz ljubezni do Vas nismo tega storili. Sicer pa, ako resno želite, «popravek» spraviti v javnost, odpisite nam, ali pa, ako Vam ljubše — kar tožite!

Prijatelj v Ljubljani. — Ne zamerite, da Vam nisem odgovoril na Vaše prijazno pismo. Vaš list izvisno napreduje. Le nadaljnje v tem duhu. Ali bo kaj na spomlad? Ali spet pojde naši upi po vodi? Se priporočam.

G. učitelj z dežele. — Vi pišete: «... Vaš list je tako razvpit, da ga skoro ne smem očtno brati pred ljudstvom, ki v roke dobiva «Edinost» ali «Novo Sočo». Zmerjajo me z Lutrovcem, stariim katolikom, h'navcem itd. In ljudstvo, po teh listih poučeno, je v protiverskih rečeh tako rafinirano, da kar strmim, kako je pri preprostem ljudstvu kaj takega mogoče. Ali srditost liberalnih časopisov je tudi trdre značaje spravila v dvome, kje je resnica». Vi mi svetujete, kako rastočemu pohišanju v okom priti. Da, to želimo tudi mi tu v Gorici. Ne da se več dvomiti: nasprotniki nas hočejo vničiti v javnem življenju, da bi eni sami gospodovali. Pa tudi če ves svet pred nje na kolena popade — mi bomo stali, kakor doslej. Pride dan . . . List Vam bomo pošiljali kakor lani. Ni nam treba nič pošiljati.

Kar se tiče naše «oblike», ob katero se še eden ali drugi spodtika, mislimo v kratkem še kaj spregovoriti. Sicer naj bi dotični gospodje brali znano knjigo: «Der Liberalismus ist Sünde», iz katere morda v prihodnje spet kaj prinesemo. Mi menimo, da se zelo moti, kdor katoliškemu pisatelju v imenu krščanske ljubezni prepoveduje ironijo, sarkazem in druge pikre govorniške oblike. Jezus Kristus sam, sv. Pavel in svetniki, mej njimi celo taki, ki so se ravno po krščanski ljubezni in pohlevnosti posebno odlikovali, so neredkokrat vporabljali take oblike. In to se razuma samo po sebi. Sicer kaj bi pomenil vže stari rek: *Rid d e n d o dicere verum quis vetat?* In spet: *Castigat rid d e n d o mores.* Moj Bog, še celo naš Stefan Hodulja ni našel pri nekaterih milosti, češ, da je razaljivl kaker da bi nam ne bil Bog vstvaril mišle-smešnic (Lachmuskeln)? Naj si jih tedaj izreže, kdor meni, da je pregrešno se smejati! Kdo se bo pa vedno tako resno držal, kakor sv. Janez Krstnik ali sv. Anton Puščavnik? Mi vemo, da naši brevci niso taki. Zatorej jim skažemo delo vsmiljenju, ako se z liberalci malo pošalimo in se jim stori no na njih račun nekoliko posmejati. Tudi so vprašanja, ki jih v listu razpravljamo, večkrat abstraktna in težko razumljiva; zatorej moramo od časa tudi po mišicah bravcev vdariti, da se malo razvedrijo, in da ne ostane miselna moč v enomer napeta kakor struna na goslih. Kar se tiče osebnosti, mi se z osebami nikdar ne pečamo, nego vkoliker je potrebno, da primoremo resnici do zmagae. Naj nam pa kdo dokaže, da smo kje osebo napadli z a r a d o s e b e ?!

Z „Novo Sočo“

se ne moremo več v «Rimskem Katoliku» toliko lasati kakor lani. Naš list ni lokalni, ampak pišemo ga v obče za vse slovenske razumnike, katerim je malo ali nič do naših oziših razmer na Goriskem. V tem smislu izrazili so nam svojo željo mnogi prijatelji kaker doma, tako tudi zunaj Goriskega. Tem bolj pa se moramo izogibati razpravljanju krajevnih zadev, ker odslej bode naš list izhajal le vsak drugi mesec. . . . Ker pa «Nova Soča» res nič drugega ne namerja kakor se silo in strahovanje m vkrstiti in pod noge podvreči si vse, kar se brezpogojno ne vklanja njenemu velečastvu, in ker tudi nočemo, bi da se naša načela in naša logika vlačila na ulico in izpostavljala v posmeh po ljudskem učitelju in bankinem agentu, ker nočemo, da bi naši duhovni sobratje še

dalje ostali podlaga mladoč:ski peti, bom) skrbeli, da najdem) svojim mislim in čutom oluška kje drugje. Žakej, upamo, bode kmalu do vrha polen. Da, bodite prepričani, da Mahnič in tisti, ki stopijo z njim (in ni jih malo) ne bodo plesali okoli vašega teleca, in če se še toliko rotite in če vse vrage iz pekla proti njim na pomoč priključete!

Se nas plašijo se senco nevidnega «duhovnika»? Bodi ta mož, kdor hoče — mevžast strahopetnej je, ki se boji ali svoje vesti ali svoj: logike. Mi pa nismo verjeli in ne verjamemo, da more biti duhovnik mož, ki prdiga punt proti svojim škofom in jih kot smrdljive meče na ulico! Seveda se skuša «N. Soča» oprati, češ, da ona ni omenjene «smrdljive» psovke nanašala na škofe. A verjami ji — čuk! Ali ne omenja «N. Soča» neposredno pred onimi zadnjokrat navedenimi stavki znano prepoved tržaškega škofa: «Slovenske govore v cerkvi je lahko prepovedovati židom na ljubo»? Sto, škofovsko zadevo, stovej stvarnem stiku naslednji stavki, v katerih nas pozivlje «N. S.», naj mahamo navzgor, češ, pri glavi riba smrdi! In koncu naj valjajo sklepne besede: «Non estis milites Christi, sed estis milites ministri»?! Za skozbog, ne imejte nas za take butce!

Pa «Novi Soči» zdi se poslednjega časa potrebno nekoliko prijenjati in v-kreniti jo malo proti desni. Res — čujte no! Vsi se spomujamo, kako trdo-vratno je še pred par meseci vprekela naši trditvi, da bivajo liberalci na Slo-venskem. Da, rekli bi, skoro edino okoli te točke se je vrtele polemika mej nami in «Novo Sočo». Pa ona sama piše vže v 2 št. letošnjega tečaja tako: «Glede mož, ki delujejo na slovstvenem polju, moramo sledeče opomniti. Ti možje so to pisali, kar so znali in o čemer so se pošolah učili. Kakšen duh veje pa na gimnazijih in na vseučiliščih, nam je tudi predobro znano. Katoliški avktorji so izključeni, nacionalistični itd. so uvedeni, zato pač se nam ni čuditi, ako oni možje kujejo pesmi, romane itd, ki se vselej ne strinjajo povsem s katoliškimi načeli. Nikdar in nikoli ne moremo trditi, da bi naši literati pisali iz hudobne volje, to je z namenom, da bi krive nauke kot take vcepili čitateljem v srce. Njihov namen je bil pomnožiti slovensko slovstvo... Ako bi pa ti pisatelji, na kak način opomnjeni, prišli do pravega spoznanja in bi navzle temu še na-dalje s krivimi nauki nasičene umotvora v javnost pošiljali — potem je pa «scandalum diabolicum».

Mi se s to sodbo, katero izreka «N. Soča» o novejših slovenskih slovstvenikih, popolnoma zlagamo. Saj tudi mi v slovstveni polemiki, kjer smo kritiko-vali naše pesnike in romanopisce, nismo drugega povdarjali, nego da so se napili racionalizma na srednjih in viših šolah, in da ta racionalizem (ki je seveda brez-verski, antikatoliški) v svojih spisih izražajo.

Seveda se je zdelo «Novi Soči», da je vže preveč duška dala resnici, pri-znavši, da bivajo racionalisti t. j. liberalci na Slovenskem. Zatorej jih v isti sapi začena z debelimi črkami izgovarjati, češ, saj niso pisali iz hudobne volje, to je z namenom, da bi krive nauke vcepili čitateljem v srce. Pa kaj ima volja s teorijo, katera je predmet razuma? In ali namen-jemlje z moti znak z moté? Ne ve li «N. Soča», da se je celo mnogo svet-nikov vkljuv vsej svet in pošteni volji, s katero so Bogu služili, motilo? Pustimo li voljo naših pisateljev. Recimo tudi, da ne pišejo iz hudobne volje, a radi tega naj bi molčali k vsemu kar pišejo in učijo?! Znorelega človeka, ki maha z nožem po ljudeh, naj bi ga pustili mesariti — zato ker ne ve, kaj dela?! Nam ni do greha, do volje — za to bode vsak dajal Bogu račun, mi sodimo dejanja in besede le vkoliker se dajo soditi po svojih po-javih na zunaj in morejo dobro ali slabo včinjati na družih.

Mi smatramo torej izjavo «Nove Soče» o slovenskih pisateljih za zmago, kakeršne nismo tako hitro pričakovali od goriškega tednika, ker cel svet ve, ka-ko odločno je še nedavno proti nam branila celo — Stritarja in dr. Tavčarja. Pri-meri s tem, kar smo mej «Raznoterostno» pisali tudi o «Popotniku». **Liberali-zem se vrnika!** — Na svidenje!