

ČAS

REVIJA LEONOVE DRUŽBE

Letnik XXXIV

VII

1939-1940

V S E B I N A

Dr. Gogala Stanko: Pozitivno versko vzgajanje (str. 257) — Dr. Grafenauer Ivan: K razvoju naziranj o razmerju med umetnostjo in nravnostjo (str. 265) — Dr. M. Slavič: Ob dvajsetletnici univerze kralja Aleksandra I. v Ljubljani (str. 277) — Dr. Ehrlich Lambert: Razvojna teorija (str. 281) — Obzornik: Dokument o ustanovitvi ljubljanske univerze (str. 288) — R. Čuječ: Pravda o dialektičnem materializmu (str. 289) — Ocene (str. 295) — Zapiski (str. 307)

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

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

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

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

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

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

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

Pozitivno versko vzgajanje.

Misli po kongresu Kristusa Kralja.

Dr. Gogala Stanko.

Kongres Kristusa Kralja je s posebnim poudarkom dvignil zahtevo po verskem prerodu. V tem primeru ni šlo za staro zahtevo, ki naj se zopet enkrat pokaže in naj zopet nastopi v svoji teoretični veljavnosti, o kateri itak nihče ne dvomi. Šlo je za resen študij poskusa, kako bi dobili zares versko prerojenega človeka. Zato se je oglašil klic po potrebi verskega preroda pri posameznem katoličanu, tako da bi ne govorili o nujnosti verskega preroda kot nekega občega pojava, temveč bi vzgojili versko prerojene katoliške ljudi. Ker pa je vendar velika tudi potreba po preroditvi in izpremembni javnega življenja, ki naj se podredi »sladkemu Kristusovemu kraljevanju«, zato skuša doseči kongres Kristusa Kralja ta širši in gotovo tudi zase prevažni cilj verskega preroda preko preroditve posameznikov, ki ustvarjajo javno življenje. Vsakdo sicer ve, da ima tudi javno življenje svoje posebne zakonitosti, ker je na neki čuden in sociološko precej zamotan način zelo samostojno in neodvisno celo od življenja onih posameznikov, ki ga sestavljajo. Zato je vpliv posameznikovega osebnega življenja na javno življenje sicer zelo pomemben in velik, ni pa vsemogočen, ker v premnogem oziru vpliva že obstoječe in določeno javno življenje nazaj na posameznika in ga tudi notranje oblikuje ter izpreminja. Toda tudi mimo tega je zahteva po notranjem verskem prerodu posameznega katoličana tako velika in težka, da bo potrebno ob nji še mnogo dela, predno bo realizirana in živa v dušah sodobnih katoličanov. Ker se ob tej veliki zahtevi in potrebi javljajo tudi nekatera vzgojna vprašanja, bi rad s svoje strani povedal nekaj misli, ki bi utegnile pomagati, da bi ideja KKK ne ostala beseda, čeprav bi bila zelo lepa in resnična.

Zahteva po verskem prerodu je namreč res precej težka, ker sega v jedro človekovega oblikovanja, v globino in v izhodišče človekovega odločanja in udejstvovanja ter se ne zadovolji samo z določeno obliko zunanjega udejstvovanja. Ta zahteva izhaja namreč iz spoznanja, da je po svetu in tudi med katoličani zunanjega verskega udejstvovanja še precej, da so zelo pogoste tudi verske vaje kato-

ličanov, da pa je vendar premalo resničnega bogupodobnega življenja, malo notranjega verskega izživljanja, malo resnične krščanske dobrote, krščanskega usmiljenja in pripravljenosti za pomoč, malo krščanske ljubezni in pravičnosti. Sedanja zahteva po verskem prerodu zato ne pomeni nikakršnega ponavljanja zahteve po zunanji organizaciji verskega življenja, po ustvarjanju in obnavljanju novih ali starih verskih organizacij in družb, temveč pomeni zahtevo po notranji preosnovi posameznika - vernika in preko njega tudi po preosnovi verskih organizacij. Ta zahteva pomeni tudi direktno preosnovo verskih družb samih, kolikor jim gre za resnično notranje in osebno življenje svojih članov.

Bistvo takega religioznega preroda pri poedincu bi mogli spoznati z več vidikov. Najprej naj bi se nam pokazalo ob razliki *med imanentnostjo in transcendentnostjo* predmetov religioznega sveta. Gotovo presegajo vsi ti predmeti po svojem bistvu človeško naravo, vendar je tu postavljena razlika psihološka in bi jo mogli izraziti tako: ali je religiozni svet človeku tako dan, da ga čuti kot nekaj svojega, osebnega, notranjega in imanentnega, ali pa kot nekaj izven sebe stoječega, kot nekaj tujega, nekaj njega povsem presega-jočega. Odločitev o tej psihološki danosti religioznega sveta pomeni pozitivno možnost religioznega notranjega preroda. Če se mi posreči, da stopi Bog, njegov odnos do mene in do sočloveka, njegova milostna pomoč, Cerkev in vse zakramentalno življenje iz nekega objektivnega in zunanjega sveta v moj notranji svet, če postane živa vsebina mojega doživljanja in življenja, mojega veselja in moje sreče, moje žalosti in trpljenja, potem se je zgodilo, da sem resnično prisvojil religiozni svet in da je postal ta odslej del mojega osebnega bistva. Religiozni svet je prešel torej iz objektivne transcendentnosti, kjer je še vedno v polni veljavnosti, t u d i v mojo osebno imanentnost in tako se je izoblikoval v meni notranje religiozen človek.

Druga možnost religioznega preroda nastaja ob pojmu *totalitarnosti krščanskega nauka*. Tudi ta pojem ima psihološko lahko dva pomena. Pomeni objektivno resnico, da obsega krščanski nauk vse človekovo življenje, da velja za vse življenjske prilike, da naj se po njem uravnava vse človekovo odločanje in življenje. Drugi pomen pa je ta, da krščanski nauk tako totalitarno prevzame človekovo dušo in vso osebo, da se njegova praktična aplikacija na konkretno odločanje in življenje izvrši vedno sama po sebi. To ne pomeni nič drugega kot da je človekova oseba notranje totalitarno krščanska in da je zato njegovo življenje v vsakem primeru nujno izraz tega doživetega krščanstva. Religiozni prerod bi torej zahteval, da se načelo totalitarnosti krščanskega nauka izpremeni v osebno totalitarnost živega krščanskega duha, ki res preveva celega človeka. Zaradi take

notranje krščanske totalitarnosti se namreč zgodi, da se ne pokristjani samo človek poedinec, temveč da dobi krščansko označbo tudi splošno in javno, gospodarsko in politično, umetnostno, vzgojno in sploh kulturno življenje.

Obliko in način človekovega verskega preroda nam pokaže tudi *razlika med egocentričnostjo in teocentričnostjo*. Prvo ne pomeni samo sebičnosti in individualizma, temveč pomeni lahko tudi svojevrsten način verskega izživljanja, pri katerem postavljamo sami sebe v ospredje, nam gre za lastno korist in dobrobit ter smo v odnosu do Boga predvsem iz svojega osebnega razloga, ker potrebujemo Boga za sebe, ker nam je njegova pomoč osebno potrebna in ker brez njega ničesar ne zmoremo. Ta religiozna egocentričnost pomeni, da si prisvojimo Boga samo za sebe, on je naš Bog, naš Stvarnik, naš Pomočnik in naj ima vedno polno opravka z našimi potrebami. Rekel bi celo, da Boga drugim sploh ne pustimo, ga jim ne privoščimo, ga jim hočemo celo odvzeti in pritegniti njegovo pomoč absolutno k sebi. To religiozno pojmovanje bi mogli označiti tako, da je Bog nekako sredstvo za posameznega človeka, sicer nad vse vzvišeno, važno in potrebno sredstvo, toda vendar samo sredstvo. Bog naj živi in dela zame, toliko ga priznam in poznam. V odnosu med človekom in Bogom je torej poudarek na človeku, ki je izhodišče za ta odnos, pa tudi njegov cilj. To religiozna egocentričnost bi smel iz naštetih razlogov imenovati tudi *religiozni humanizem*. Banalno bi ne pomenilo to nič drugega, kot da je Bog za človeka nekakšna »mizica pogrni se« ali kaj podobnega. Miselno pa bi tega odnosa med Bogom in človekom prav za prav ne smeli imenovati religiozni odnos, ker je človek v njem skoraj docela tuzemsko usmerjen in mu je manj mar za oni svet, v katerega se bo enkrat vrnil k svojemu Bogu. Zato bi ga smeli do neke mere označiti celo kot pogansko pojmovanje Boga in religioznega sveta, ker pričakuje tak vernik od svojega Boga vedno in vedno zanj ugodnih in prijetnih čudežev. To je gotovo precej pogosta oblika verske egocentričnosti.

Temu nasproti naj bi se v smislu zahtevanega verskega preroda bolj razširil in poglobil teocentričen odnos. Tudi tu je odnos med Bogom in človekom takšen, da je psihološko izhodišče človek. Ta navezuje iz sebe zelo žive in močne vezi z Bogom. Vendar je vsa smer človekovega religioznega doživljanja usmerjena k Bogu. Bog je res središče religioznega življenja. To pomeni, da človeku Bog ni sredstvo za njegovo osebno prijetno in udobno življenje; Bog je cilj in izhodišče njegovega duhovnega in praktičnega življenja. Takó religiozen človek zato ne pozna samo tiste molitve, v kateri je vedno vse polno prošenj za njegovo osebno blagostanje, za njegovo družino itd., temveč imajo njegove molitve pogosto tudi značaj počašče-

nja in ponižne vdanosti. V tem odnosu stopa v ospredje Bog, Jezus, in človek se čuti dolžnega, da s svoje strani kot ustvarjeno in odrešeno bitje stori kaj velikega in posebnega zanj. Človekovo dušo, njegovo mišljenje in hotenje, njegovo čustvovanje in odločanje preveva zavest zavisnosti od Boga, zavest svoje majhnosti in svoje otroške ponižnosti in skromnosti. V teocentričnem odnosu postane živa misel o tem, da smo otroci božji, da smo dediči božjega kraljestva, da je Bog naš oče, da imamo vsemogočnega in dobrega Očeta, da imamo dobro nebeško mater ter priprošnjico itd. Zato se brez notranjega siljenja in premišljenosti zgodi, da skušamo biti tudi mi iz srca dobri in iz vse duše ponižni, da skušamo biti usmiljeni in pripravljeni za pomoč, da skušamo biti plemeniti in pošteni, da želimo biti orodje v božjih rokah. Bog ne vlada samo načelno in nad vsem svetom, temveč on vlada v naši duši. Njegovo vladanje ni težko breme, temveč je res sladko kraljevanje. Tako se zgodi, da iz teocentričnega odnosa res pojmujeemo vse stvari in dogodke, vse odločitve in dejanja z vidika božjih načrtov in namenov, z vidika večnosti in z vidika službe vsega ustvarjenega za večjo čast božjo. Iz svoje duše, kjer je Bog v središču, bi hoteli prenesti Boga tudi v središče javnega in zasebnega življenja. V tem zagledamo svoj onostranski, transcendentni smisel, v katerem dobijo žrtve in odpovedi svoj pomen. Naše osebne, človeške in prečloveške potrebe ter interesi postanejo majhni, božji nameni pa zrastejo za nas v veličino. V tem odnosu res začutimo, da naj bi najprej skrbeli za božje kraljestvo in da nam bo vse ostalo navrženo. Tu se začena spoznanje, da bomo tem bolj živeli, čim bolj bomo sebi odmrli, tu se manjša človekova sebičnost v vseh najrazličnejših oblikah in se začena rast božjega otroka.

Nova oblika verskega preroda pri posamezniku se nam odkrije ob dvojnem pojmovanju *odnosa do kulture*. Kultura nam pomeni vse neizmerno bogastvo, ki je bilo oblikovano, izraženo in uporabljeno po kulturnih tvorcih. Posameznik ima lahko sposobnost, da sam sega v svet objektivnosti in da sam ustvarja novo kulturo, umetnostno, znanstveno, moralno, socialno, politično, gospodarsko itd. Večina ljudi pa te sposobnosti ali sploh nima ali pa je ne uporablja in zato le sprejema od že ustvarjene kulture. V tem najpogostejšem primeru, ki velja seveda tudi za religioznega vernika, pa je odnos do kulture lahko dvojen. Posameznik more ostati neposredno pri kulturi sami, ostaja pri vrednosti posamezne umetnine, n. pr. slike, glasbenega dela itd., ostaja pri znanstveni vrednosti razumskih spoznanj, pri vrednosti gospodarske in politične, socialne kulture itd. Ljudje, ki imajo tak odnos do kulture, priznavajo avtonomno, imanentno ali notranjo vrednost kulture in ob nji bogate ter kultivirajo svojega

duha in svojo dušo. Utegne se zgoditi, da sprejema kdo kot religiozni človek občo kulturo tudi še iz bolj notranjega in osebnega razloga, češ da bi postala njegova duševnost ob tem bolj živa in fina ter sposobna po svojem aktu tudi za finejša, globlja in intenzivnejša religiozna doživetja. Tak primer je že na prehodu od prvega odnosa do kulture, pa do drugega, ki je versko še bolj intimen.

V tem primeru je religioznost v človeku tako živa, da res kraljuje v njej in da rodi vse njegovo doživljanje, odločanje in udeleževanje. Religiozno poglobljeni vernik vidi namreč tudi v kulturi, v kulturnih spoznanjih in ustvaritvah mnogoličnost in neskončno bogastvo božjega bistva, ki se na najrazličnejših področjih odkriva človeku. Vernik tedaj ne vrednoti kulturnih del samo toliko, kolikor ima on od njih kakršne koli koristi in vrednote, kultura nima zanj samo osebne vrednosti in tudi ni samo sredstvo za gojitev človeških lastnosti v njem, temveč je pot do spoznanja Boga. Znanost, umetnost in ostala kulturna področja imajo sicer svojo notranjo vrednost, vendar so razen tega še sredstva za odkrivanje one objektivne resničnosti, lepote in vrednosti, ki je zakoreninjena v absolutni resničnosti in vrednosti Boga. Vernik ima večkrat že v primeru, da priznava avtonomno vrednost kulture, veliko spoštovanje do nje in do njenih tvorcev. V tem drugem primeru pa, ko gleda kulturo kot odkrivanje božjega bistva, se to spoštovanje stopnjuje do stopnje občudovanja in ponižnega sprejetja. Odnos do kulture postane religiozno utemeljen in dobi zopet oni prvotni pomen, ki ga je imel, ko je bila kultura še del mitično-religioznega odnosa do Boga. Razlika je pa ta, da sedanji »religiozni mitos« kulture ni več meglen in nerazčiščen, temveč je tudi religiozno-spoznavno ter racionalno čist in jasen. Kultura je stopila iz svoje namenjenosti za človeka zopet v ono obliko, ko je bila namenjena za češčenje Boga in je hotela dvigati človeka k Bogu. Ker ima kultura za religiozno poglobljenega vernika to možnost, da mu kaže pot k Bogu in mu odkriva njegovo polnost, zato bi bilo za vernegega človeka neodpustno, če bi šel slep in gluha mimo kulturnih ustvaritev, ki so itak delo javljanja človekovega duha. To velja tudi za vse tiste primere kulturnih ustvaritev, kjer so spoznanja in doživetja sama po sebi versko indiferentna ali pa so vsaj tako podana, kajti tudi taka spoznanja so vendar spoznanja resničnosti in vrednosti, torej pot do spoznanja posameznosti objektivne in božje resničnosti ter vrednosti. S poglobitvijo človekovega odnosa do kulture bi se torej mogel po svoje poglobiti tudi religiozni prerod posameznega vernika. Zgodilo bi se dvojje: najprej bi se ob sprejemanju kulture obogatilo človekovo notranje in duhovno življenje, razen tega pa bi se obogatilo in poglobilo tudi njegovo religiozno življenje.

Religiozni prerod današnjega vernika bi se mogel izvršiti tudi ob rešitvi psihološkega problema: *katere duševne sposobnosti naj zajame človekovo religiozno doživljanje in izžioljanje*. Nasplošno ločimo v človeku dve polovici doživljanja: prva zadeva njegovo razumsko ali racionalno, druga pa čustveno-hotenjsko ali tudi iracionalno stran. Religiozno doživljanje lahko zajame v kakem človeku skoraj samo racionalne sposobnosti. Tak vernik ima predvsem razumsko utemeljeno, z argumenti podprto vero, ki se gradi na spoznanjih in ugotovitvah. Tudi pri tej razumski veri najdemo akt verovanja, vendar to verovanje ni samosvoj psihološki akt, temveč se gradi na spoznanjih, ki kažejo razumsko upravičenost verovanja. Pri tem religioznem življenju gre torej predvsem za množico razumljenih, po kritičnosti in po doktrini pridobljenih spoznatkov o religioznem svetu, ki lahko močno obogate človekovega duha, kolikor je duh istoveten s človekovo izobraženostjo. Na ta način se izoblikuje prava religiozna izobrazba.

Druga možnost religioznega izžioljanja je ta, da izvira bolj iz iracionalne duševne sfere, t. j. predvsem iz sposobnosti čustvenega doživljanja, pa tudi iz človekovega podzavestnega in najprimitivnejšega doživljanja, iz njegove neposredne pripravljenosti za verovanje, iz njegove želje in potrebe po religioznem življenju, iz človekovega močnega doživljanja ter iz njegove duševne prevzetosti po religioznih vsebinah in spoznanjih. Ta način religioznega doživljanja se loči od prvega po tem, da sploh ni racionalno utemeljen, da večkrat tudi ni pojmovno jasen, da je lahko precej subjektivističen, čeprav ima po drugi strani tudi svoje odlike. Dočim je razumsko verovanje pustilo vernikovo dušo mogoče nerazgibano, tako da se ni v nji doživljajsko nič posebnega zgodilo, da ni bila po ničemer presunjena in prizadeta, ima iracionalno verovanje močno elementarno silo, ki potegne človeka za seboj, mu da intenzivno doživljanje, mu prevzame celo dušo in ga izpolni z religiozno vsebino. Pri tej veri sodeluje preprosta, elementarna ter neposredna duševna sila, ki ustvarja in podpira elementarno in močno vero; ta more živeti tudi brez izrazitega spoznanja, razumevanja in brez umskih argumentov.

Razen tega pa je še tretja oblika religioznega doživljanja. Ta sintetično in enotno združi obe prej omenjeni obliki in ne zajame samo obeh važnih polovic človekove duševnosti, temveč zajame celega človeka. V tem primeru ne gre samo za važno razliko med umsko in čustveno-hotenjsko polovico duševnosti, tudi ne samo za razliko med zavestno in podzavestno duševnostjo, temveč za psihološko važno razliko med celotno duševnostjo in med osebo ali subjektom, ki pa ni samo rezultanta doživljanja, temveč je svojevrsten

duševni element. Pri tej obliki religioznega življenja je torej zavzet ves človek, ki skuša prodreti v bistvo religioznega sveta z vsemi svojimi spoznavnimi sposobnostmi. Religiozno življenje je torej umsko utemeljeno, je pojmovno jasno, je zato konfesionalno čisto in popolno, razen tega pa se ob njem pojavlja še toplina in intenzivnost čustvenega doživljanja, pojavljajo se pristna in doživeta kulturna čustva, ki kažejo verniku tudi vrednote religioznega in ostalega kulturnega sveta. Razen tega sodeluje še človekovo hotenje, ki se zavestno odloča za religiozno doživljanje in za temu primerno praktično življenje. Končno pa sodeluje še oseba sama, ki res osebno osvoji ali asimilira religiozne resnice in vrednote. Slednje sodelovanje je posebno važno, ker se zaradi njega zgodi, da religioznost ni samo slučajna vsebina človekove duševnosti, da ni njeno javljanje le trenutno, rekli bi samo praznično, temveč da sta religioznost in človek tako tesno in ozko povezana in prepletena, da ni enega elementa brez drugega. Če res nastopi ta osebna oblika religioznega življenja, potem ne živi v človeku samo religiozno doživljanje, temveč živi religiozni človek sam. To pomeni, da se je zaradi doživete religioznosti izpremenilo tudi človekovo bistvo, ki je odslej religiozno usmerjeno in poglobljeno. Zaradi tega pa pride odslej tudi do docela prirodnih in neprisiljenih odločitev v smislu religioznega doživljanja in spoznanja. Po tej obliki religioznega preroda bi torej res mogel nastati »božji« človek, človek, ki je osebno blizu Bogu. Tak človek bi se resno zavedal in tudi globoko čutil poslanstvo, ki mu ga je dal Bog na tem svetu, in bi se zato praktično odločal za konkretno religiozno, versko-moralno in socialno življenje.

Ta oblika religioznega življenja pomeni na religioznem področju odpor proti enostranosti in proti izrodkom racionalizma, ki bi hotel, da bi tudi do religioznega sveta prišel vsak človek samo po razumski spoznavni poti, čeprav ta svet ne obsega samo dejstev in resnic, temveč tudi neskončnost vrednot in polnost dolžnosti. Razen tega je ta oblika religioznega izživljanja sintetična, po religiozni osebi najenotnejša in v nasprotju z analitično obliko, pri kateri bi bilo tako doživljanje razcepljeno na več spoznavnih sposobnosti, ki bi vsaka sama zase prodirala v religiozni svet. Pri analitični obliki religioznosti bi se namreč lahko zgodilo, da bi kljub najrazličnejšim in zelo bogatim spoznanjem ter doživetjem le ne prišlo do o s e b n e v e r e v Boga, ki naj bi prevzela celega človeka, ne pa samo vseh njegovih spoznavnih sposobnosti. Končno pa ima oblika osebnega religioznega življenja, ki je seveda objektivno in konfesionalno utemeljeno, to veliko prednost, da nastane ob nji tudi bogato in polno notranje in duhovno življenje posameznega človeka in da ima tudi vernik sam zase in za svoje osebno izživljanje mnogo od nje.

Ta oblika religioznega življenja se približuje smislu svetopisemskega izreka, da »pravični živi iz svoje vere«. Ta izrek psihološko ne pomeni nič drugega, kot da ni v tako religioznem človeku nikakega zunanjega siljenja in nikakega kontroliranega oprezovanja, če in kako sem tudi praktično zares kristjan in katolik, ker sem ves krščanski in katoliški.

Tako smemo omeniti v tej povezanosti še eno obliko religioznega prerojenja posameznega človeka, ki pomeni res njegov »duhovni krst«. Tudi otrok pri krstu še ni osebno sposoben, da bi imel svojo vero, da bi jo javno priznal in da bi bil tako sprejet v občestvo zavednih religioznih katoličanov, temveč je deležen ob tem prvem stiku z zakramentalnim življenjem Cerkve božje milosti, ki sama po sebi deluje v njem naprej in ga notranje pripravlja za njegovo osebno religiozno rast. Pri odraslem človeku najdemo to obliko religioznega življenja, ki izvira iz duhovnega krsta, tedaj, kadar spoznamo in začutimo v sebi ali v drugih ono povsem neposredno in enostavno, preprosto verovanje, ki nima nikakih razumskih ovir, nikakih težkih dvomov in težav. To preprosto verovanje ima svoj naraven in lahek razvoj, je enakomerno, neprisiljeno, toplo in neposredno, ker je dvignjeno v to svojo obliko po božji pomoči, po božji milosti. To je vera kot posebna milost, dar od zgoraj. To je religiozno življenje, ki ga najdemo pri preprostem človeku, pri naši kmečki ženi in pri kmečkem očetu, ki smo ga občudovali pri svojih preprostih materah, pri ljudeh, ki jim pravimo »korenine«, in za katere bi veljal izraz, da imajo m o č n o vero. To je vera pravičnega človeka, ki živi iz svoje vere, ki je neposredno pravičen in dober, ker je neposredno veren. Seveda je ta vera preprostih ljudi po svoji vsebini lahko enostavna in ne obogati na tako neizmeren način človekovega duha, kakor bi se moglo to zgoditi pri idejno zelo bogati veri izobraženega človeka. Vendar ni nujno, da bi bila taka neposredna in po milosti darovana vera vsebinsko enostavna tudi pri izobraženemu človeku, pri akademiku itd., saj zadeva njena neposrednost le način doživljanja vere, dočim je njeno bogastvo in njena globina zavisna od občega človekovega duha. Gotovo pa bi za marsikaterega zelo izobraženega človeka nad vse želeli, da bi imel kljub »tuji učenosti« vsaj to neposredno vero preprostega človeka, ki bi ga naredila res za človeka v praktičnem življenju. Saj si tudi izobraženi katolik, ki res kot pravični živi iz svoje vere, uredi svoje religiozno življenje tako, da je njegovo verovanje po aktu ali deju preprosto, neposredno in enostavno, po vsebini pa po možnosti bogato, izpolnjeno in kultivirano. Na tak način se združita dve obliki religiozne kulture: kultiviranost religioznega doživljanja, ki ne pusti duše prazne in hladne, ker ji dá polnost, prizadetost, razgiba-

nost in toplino, ter kultiviranost duha, ki je poln spoznatkov, dejstev, resnic in vrednot, poln spoznane objektivnosti.

Poglavitna lastnost te oblike religioznega življenja pa ni samo statika duševne in duhovne religiozne kulturnosti, temveč je svojevrstna dinamika, ki sili k odločitvam in dejanjem. Neposredna in preprosta vera črpa svojo dinamiko iz svojevrstnega odnosa do Boga, ki ga imenujemo — p o t r e b a p o B o g u. To ni teoretično in načelno spoznanje o kaki potrebi po Bogu in po odvisnosti od njega, temveč je res prava dinamika, je nekaj motoričnega, je doživeta in impulzivna, iniciativna in dejanska potreba po Bogu. V nji je religiozni človek res pobit in potr, strt in nesrečen, žalosten in obupan, če se v njem ohladi odnos do Boga, ali pa če začuti, kako skuša živeti svet brez Njega. Potreba po Bogu je vir človekovih odločitev in dejanj, je vir njegovega življenja po veri, vir njegove tihe in težke borbe za Boga, vir njegovega odločnega nastopa zanj, vir za njegovo konfesionalno jasnost in odločnost, je pa tudi vir za njegovo potrebo, občuteno in doživeto, res osebno potrebo po udeleževanju ob zakramentalnem življenju Cerkve. Ta potreba ni umišljena, vsiljena, teoretična, po navadi utemeljena, temveč je živa, vedno enkratna in polna intenzivnosti, rekel bi celo — polna nujnosti. To je imanentna, notranja potreba po Bogu, po zvezi z Njim, po življenju z Njim, po pomoči od Njega, po Njegovih darovih, po pogovoru z Njim, po borbi Zanj in po svojem posvečenju ob Njem. Potreba po Bogu je najenostavnejša in najmočnejša oblika religioznega življenja, po kateri bi se res lahko na pozitiven način preoblikovalo notranje in zunanje življenje sodobnega katoličana.

Želel bi, da bi teh nekaj misli po svoje in z vzgojne ter verskopsihološke strani dopolnilo bistvo in obliko religioznega preroda v naših dneh.

K razvoju naziranj o razmerju med umetnostjo in nrvnostjo.

Dr. Ivan Grafenauer.

1. Svetovnonazorna nasprotja.

Današnji svet je poln hudih svetovnonazornih nasprotij. Brezbožna filozofija je odstavila Boga in na njegovo mesto postavila svoje malike: absolutno svobodo avtonomne osebnosti, brezboštvo dialektičnega materializma, raso in narodnost. Vsa ta svetovna naziranja hočejo, ko se uveljavijo, dobiti vso politično, gospodarsko in duhovno oblast v državi in nad svetom: individualistični kapitalizem z gospodarsko močjo, marksistično brezboštvo z diktaturo proletariata, rasistični nacionalizem z državno diktaturo. Vsi človeštvu ali vsaj svojemu razredu, svoji rasi obetajo raj na zemlji, v resnici pa so prinesli človeštvu neznosnega duhovnega in socialnega gorja in prinašajo še hujšega.

Individualistični velekapitalizem tira srednje sloje, kmeta, obrtnika in uradnika vedno bolj v gospodarsko odvisnost, da vedno globlje lezejo v ubožstvo in stradež, gospodarsko šibke sloje, posebno delavstvo in nižje uslužbenstvo pa tako izžema, da samo čakajo, kdaj bi s komunističnim ali drugim Belzebubom kapitalističnega hudiča izgnali. Dosledni marksizem, tako imenovani komunizem, ki pa je v resnici najhujši velekapitalizem — saj imajo gospodarski oblastniki za strahovanje v rokah ne le vse gospodarstvo, temveč tudi vso državno oblast s pravico nad življenjem in smrtjo — ponižuje ljudi v brezdušne stroje; rasizem hoče vse, ki so gosposkemu narodu na poti, napraviti za svoje hlapce in brezpravne helote. Oba pa uvajata tako strahotno suženjstvo, da takega še poganski narodi niso poznali in ga ne poznajo. In svetu grozi uničevanje, kakršnega še ni videl: kaos.

Vsi trije pa so složni v tem, da so neizprosni nasprotniki krščanstvu, predvsem pa katoliški Cerkvi.

Književna umetnost je najobčutljivejši odsev človeškega duhovnega življenja in razvoja. Zato ni nič čudnega, če svetovnonazorna in socialna nasprotja v njej prav posebno prihajajo do izraza, pa tudi v presojanju književnih umetnin.

Nauk neomejenega individualizma na eni strani trdi, da je umetnosti, posebno literarni umetnosti, edini namen umetniško ustvarjanje, da torej pesnik in pisatelj upodobi, kar hoče, le da to stori po oblikovalnih zakonih umetniškega snovanja in oblikovanja, skladnosti med snovjo in vsebino s podobo in obliko, in naj bo snov in notranja vsebina kakršna koli. Pesniško delo pa da se sme presoјati samo po zakonih formalne estetike.

Materialistični komunizem in rasistični nacionalizem, ki priznavata človeka samo kot delovnega člana in sodelavca svoje stranke, sicer pa mu ne priznavata niti pravice do življenja, sta vpregla kakor vse drugo tudi literarno umetnost v svoj voz in zahtevata, da služi njima in samo njima in širjenju njune ideologije. Že nevtralnost jima je smrti vreden zločin.

Kakor v svetovnem naziranju in družabnem nauku obstoji torej tudi v nazorih glede umetnosti absolutno nasprotje: tu skrajni individualizem, ki zanikuje vsako pravico občestva, tam skrajni kolektivizem, marksistično komunistični in rasistično nacionalni, ki zanikujeta vsako pravico človeške osebnosti. Vsi pa s svojega stališča pobijajo krščansko naziranje, ki brani tako dostojanstvo človeške osebnosti in njene pravice — saj gre za duše, ki jih je Bog ustvaril in Kristus s svojo krvjo odrešil — kakor tudi pravice vsake popolne človeške družbe, družine, Cerkve in države, vsake v svojem področju — saj tudi te so neposredno ali posredno božje delo — in zahteva, da po božjem redu in zapovedi skladno med seboj sodelujejo in se podpirajo v blagor človeštva in človeških duš.

Posebno značilno je pri tem stališče individualistično usmerjene literarne kritike in literarne vede. Čeprav sta komunizem in rasizem po svoji totalitarnosti neizprosna načelna nasprotnika individualizmu tudi v umetnosti in literaturi, se individualistična umetniška in literarna kritika le redkokdaj in z zadrego loteva njunega načelnega stališča do umetnosti in literature, z vso odločnostjo pa zavrača cerkveno zakonodajo, ko ta obsoja književna dela, znanstvena in umetniška, če nasprotujejo veri in morali; na vsa usta tudi razglaša, da katoliška umetnost sploh umetnost ni ali da je vsaj samo umetnost nižje vrste; saj umetnik, ki Cerkev posluša, pri svojem umetniškem snovanju in oblikovanju ni svoboden, ko se mora

ravnati po neumetniških navodilih, ne pa po osebnem navdahnjenju in po umetniških zakonih.

Pa tudi to ni nič čudnega. Saj je individualizem kakor kolektivizem tega ali onega pravca zakoreninjen v prav istem humanizmu, ki je ob koncu srednjega veka človeški razvoj preobrnil od teocentričnega gledanja na svetovni red — Bog je središče in smoter vsega stvarstva in človeštva — v antropocentrično gledanje — smoter vsega stvarstva je človek in njegova blaginja. Kar pa je postavljeno na tako šibko podklado, to tava iz skrajnosti v skrajnost. Individualizem, prvorojenec humanizma (jaz sem vse, drugi, kar hoče), je dobil brata — sovražnega brata v marksističnem kolektivizmu (kolektiv je vse, posameznik nič); rasistični kolektivizem pa je združitev obojega: individualizem, prenesen na rasistično-nacionalni kolektiv (gosposka rasa, gosposki narod vse, posameznik nič, vsi drugi narodi v načelu sužnji). Skupen je vsem — odvrta od Boga.

2. Individualistični nazori o umetnosti.

Tako je individualizem kot prvorojenec humanizma, ki je človeka oddružil od Boga, razdružil vse, kar je Bog združil, človeško osebnost od človeškega občestva, človeško občestvo od osebnosti. Tako pa je tudi poezijo in estetiko iztrgal iz celotnosti vsega božjega stvarstva in njegovega reda, ko naj po pesmi treh mladeničev v ognjeni peči (Dan 3, 52 ss.) »vsa Gospodova dela Boga slave, ga hvalijo in poveljujejo vekomaj, vsi angeli Gospodovi, vsa mrtva narava, nebo in zemlja, vse rastline in živali, vsi človeški otroci, vsi duhovi in duše pravičnih, sveti in v srcu ponižni«. Kajpada tudi poezija kot preduhovljeni izraz resničnosti v božjem stvarstvu in v človeškem življenju.

Individualizem pa je naredil pesnika samega za boga, za malika, upornika zoper Boga. Takole je govoril mladi Goethe iz individualističnega titanstva svoje mladostne viharne dobe po ustih titanskega upornika Prometeja:

Tu sedim, obrazim ljudi
po svoji podobi,
rod, ki bo meni enak,
da bo trpel in jokal,
užival in se veselil
in se zate (Zeus-Bog) ne menil
kot jaz!¹

Tako je tudi Nietzsche umetnika naredil za boga, »ki že od začetka ustvarja svet kot pesem in podobo«.² Podobno tudi Nietzschejanec

¹ Goethe, »Prometheus«, poslednji odstavek:

Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Prim. Otto Miller, Der Individualismus als Schicksal, Herder & Co., Freiburg, im Breisgau 1933, 53.

² Miller, Der Individualismus als Schicksal, 53: der die Welt von Anbeginn als Dichtung und Bildwerk schafft.

Scheler in novoromantiki v začetku XX. stoletja, ki so se sklicevali ne le na blasfemične panteistične ekstaze in ditirambe Giordana Bruna, temveč tudi na izlive religiozno-mističnega panteizma v »Kerubiničnem popotniku« Angela Silezija:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.
Werd' ich zu nicht, Er muß von Not den Geist aufgeben.³

Ta napuh »ustvarjalnega« človeka v modernem individualizmu, ki se je razpasel posebno pri Nemcih, je veliki nemški katoliški eseist Theodor Haecker v »Hochlandu«⁴ v polemiki zoper Schelerja takole označil: »Kar evropsko-amerikanski človek že stoletja prav za prav hoče, je ‚esse sicut Deus‘, da bi bil kakor Bog, ali bolje, da bi sam bil Bog. Ker pa se v omejitvi kaže mojster, si evropski ljudje, posamezniki, občestva, stranke, ljudstva, narodi, prisvajajo le posamezne božje lastnosti; ti so sama božja ljubezen, drugi sama božja pravica, kdo drugi je ‚dominus‘, gospod v božji absolutnosti, gospod tudi svoji vesti, ki jo najprej sam pouči, preden se od nje poučiti dá, spet drugi spoznavajo in vedo vse kakor Bog in so misleči bogovi: mi Nemci pa imamo princip ustvarjalnosti in smo zares utelešeni ustvarjalci. Ustvarjamo kakor Bog, ustvarjalnost je prav naš privilegij. To posebno pomanjkanje mere je bistveno naše svojstvo. Pojavljalo se je od časa do časa že prej v nemški duhovni zgodovini, v zadnjih dveh stoletjih pa se je stopnjevalo v pravo monomanijo in se bo končalo s tragikomedijo, le da se njeno poslednje dejanje še ni doigralo. Noben drug narod na svetu ne govori toliko o ustvarjalnosti — doslej vsaj ne, kajti prav mogoče je, da bomo druge s tem okužili. Ni mogoče tajiti, da smo si mi Nemci izbrali nekaj prav posebnega, nekaj zelo nevarnega v trenutku, ko nas preмага skušnjava, da bi hoteli biti kakor Bog, biti sami bogovi, kar — kakor smo že slišali — ne izključuje, da bi bili hkrati zveri (Scheler). Častihlepnost Nemca, če zapade prevzetnosti (Hybris), ni, da bi spoznaval, kakor angeli spoznavajo, ... častihlepje Nemca gre za tem, da bi ustvarjal kakor Bog sam.«⁵

Pa že stari Goethe je spoznal, da je bila božanstvenost umetnika kot ustvarjalnega človeka, kot jo je izrekel v »Prometeju«, le mladostna zaletavost iz viharniške dobe »originalnih ženijev«. V svojih »Rekih v prozi« pravi nasproti temu: »Umetniku v hvalo pač pravijo: Vse ima iz samega sebe. Ko bi mi le ne bilo treba to še kdaj slišati! Če natančno pogledamo, so proizvodnja (Produktionen) takega originalnega ženija večinoma spomini (Reminiszenzen); kdor ima izkušnjo, jih bo lahko posamez dokazal.«⁶ Goethe ima tu še bolj prav, kakor je sam mislil. Pesnik, ki se imenuje ustvaritelja, je vendar le ubog poustvarjalec tega, kar je že Bog ustvaril, slep videc zakonitosti, ki jih je Bog v stvarstvo položil; a prav v tem poustvarjanju, v medlih slutnjah večne, skrivnostne, človeku prikrite, a vendarle slutene božje vlade v vesoljnem dogajanju je pravega

³ Miller, n. d., 54.

⁴ Theodor Haecker, Was ist der Mensch?, Hochland XXX, 1932/33, januarska številka, str. 289—308.

⁵ Hochland XXX, jan. 1933, 294; prim. Miller, Der Individualismus als Schicksal, 53.

⁶ Goethe, Sprüche in Prosa, Verschiedenes Einzelne über Kunst, Aphorismen, rek 36. (Goethes sämtliche Werke in 44 Bänden, Max Hesse, Leipzig, IV, 171.)

pesnika umetnika največja odlika;⁷ pesništvo pa je v velikem slavonspevu stvarstva eden najmogočnejših glasov, najmogočnejši morda za molitvijo.⁸

Modernemu individualizmu kakor že njegovemu očetu humanizmu pa pesništvo in umetnost z znanostjo vred ni molitev, ampak nadomestilo za religijo, za vero v Boga in njegovo češčenje. Spet je Goethe tisti, ki je dejal: »Kdor znanost in umetnost ima, ima tudi religijo, kdor tega obojega nima, naj ima religijo.«⁹ Ta nauk je postal liberalizmu XIX. stoletja kar trdna dogma; posebno Schopenhauer, filozof pesimizma, in njegov učenec Richard Wagner, znani pesnik in komponist, sta bila tej dogmi preroka in glasnika. In ne le vero naj bi umetnost nadomestila, temveč tudi pravnost, in to ne le umetniku samemu, ampak tudi sprejemniku, ljubitelju umetnosti.¹⁰ Tudi temu nazoru, da je vse, kar je umetniško, tudi že samo po sebi plemenito, je dal Goethe značilno obliko: »Umetnost je sama po sebi plemenita; zato se umetnik nizkotnega ne ustraši. Da, s tem, da ga sprejme, je že oplemeniteno in tako vidimo največje umetnike drzno vršiti svojo kraljevsko pravico.«¹¹ Kam je ta — pri Goetheju gotovo dobro mišljena — miselna zmota pozneje umetnost pripeljala, v kako brojenje v brozgi in umazanosti!¹²

Umetnosti pa pridevajo tudi moč, ki je pridržana samo Bogu in njegovim zakramentom: z umetniškimi oblikovanjem naj bi se pesnik tudi grehov očistil. Ko namreč svojo duševno stisko, porojeno iz greha, umetniško upodablja in oblikuje, naj bi si z duše odvalil tudi greh in posledice greha. Tako si je Goethe z »Wertherjem«, ki mu je s svojimi grehi naložil tudi kazen za grehe, samomor, kakor pravi v svoji avtobiografiji, »kakor z generalno spovedjo« z duše spisal samomorilne misli, da »se je čutil spet veselega in prostega in upravičenega za novo življenje«. ¹³ Kam to vodilo pisatelja lahko zapelje, nam nazorno kažejo Novšakovi »Dečki«.

⁷ Prim. Th. Haecker, Hochland XXX, jan. 1933, 294: Das Schöpferische, wenn es auf die Materie selber geht, ist das radikal, das absolut unmittelbare Privilegium der Gottheit. Nicht einmal mit Gottes Hilfe kann der Mensch in absoluten Sinne etwas erschaffen, während er sehr wohl mit Gottes Hilfe größere Wunder tun kann, als Christus selber getan hat, während er mit Gottes Hilfe Seelen erretten und zum Heile führen kann. Nicht ein Atom, geschweige denn ein Sandkorn am Meere kann der Mensch erschaffen. Das Schöpferische der Menschen ist unendlich und unbegrenzt im Reiche der Möglichkeiten, die die von Gott geschaffene Wirklichkeit und sein Geist ihm läßt, in der künstlerischen Gestaltung von Welten aus Worten und Farben und Tönen und Formen. Prim. tudi Miller, Der Individualismus als Schicksal, 53.

⁸ Miller, Der Individualismus als Schicksal, 58.

⁹ Goethe, Zahme Xenien VI, 65. epigram:
Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.

¹⁰ Miller, Der Individualismus als Schicksal, 56—57.

¹¹ Goethe, Sprüche in Prosa, Verschiedenes Einzelne über Kunst, Nativität und Humor, 3. rek (nav. izd. IV, 167): Die Kunst an und für sich selbst ist edel; deshalb fürchtet sich der Künstler nicht vor dem Gemeinen. Ja, indem er es aufnimmt, ist es schon geadelt, und so sehen wir die größten Künstler mit Kühnheit ihr Majestätsrecht ausüben.

¹² Prim. Miller, Der Individualismus als Schicksal, 57.

¹³ Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, 3. T., 13. Buch (nav. izd., XXIV, 112): Ich hatte mich durch diese Komposition (t. j. z Wertherjem) mehr als durch jede andere aus einem stürmischen Elemente gerettet, auf

Dozoreli Ivan Cankar je v neki »Črtici« (DS 1914, 268 ss., Zbrani spisi XVIII, 338 ss.) z žgočim sarkazmom in s e m o ironijo to misel označil kot nizkotno hinavstvo in prevzetnost:

»Najbolj nemaren, najbolj zavržen c lovek na svetu je novelist. Grešil je, storil je hudodelstvo, nizkotno in zahrbtno, t a ko vsakdanje hudodelstvo namre c , da je na skrivoma zabodel in umoril c loveka z buciko, namesto da bi bil v poštenem boju mahnil z me c em. Nato ne gre k spovedniku, ne k sodniku, ne posuje si temena s pepelom, ne oble c e meniške halje, temve c s e de v miru bo z jem ter napiše novelo. Po svetu hodi, pljuje poštenim ljudem strup na srce in pravi, da »i s če snovi«. Zveste, sinje o c i, ki gledajo nanj, izdajalca, tako c isto in zaupljivo kakor dvoje nebeških angelov — snov! Vdane ustnice, toplote in ljubezni polne, ki jih je cmokaje poljubil, ko je gledal izpod tihih v e k v drugo stran — snov! Beseda, ki jo je bil nala s c tako uganil in postavil, da bi videl, kolik s na bo ta bole c ina v o c eh in na licih — snov! Ni c drugega ni: o c e vseh novelistov je bil Jude z I s karijot.

»Taka spoved je zelo prijetna, vedri dušo in bo z a srce ter poravn a razmere; kesanje se izlije na papir ter odleti s papirjem — list z veje... Kako dobro je, c e je c lovek novelist.«

Tudi Goethe je v starih dneh spoznal svojo zmoto o samoosvobodilni mo c i pesniškega snovanja in oblikovanja, ko je v pogovoru z Vossom ob z aloval, da je Luther — Goethe in Voss sta bila oba protestanta — spoved odpravil. Voss poro c a o tem pogovoru takole: » C isto prav sem mu dal, ko je protestantizem dol z il, da je posameznemu c loveku nalo z il prete z ko breme. Nekdaj, je Goethe dalje pravil, je mogel c loveku kdo drug breme z vesti vzeti, zdaj pa mora vsakdo svojo obte z eno vest sam prena s ati in tako zgublja mo c , da bi prišel sam s seboj v soglasje.«¹⁴

Individualisti c na ideologija, ki je naredila pesnika za malika in pesni s tvo povzdignila v nadomestilo religiji in zakramentom, pa je iz pesniškega dela naredila tudi igra c o za odrasle otroke: vzela mu je vsak vi s ji smoter. To je seveda le skrajna posledica Kantovega nauka, ki je estetske pojave izre c no izlo c il iz vsakega pojma vzro c nosti. Naturalist in pesnik Georg Hermann (psevdonim za G. Borcharta) je to v romanu »Die Nacht des Doktor Herzfeld« takole povedal: »Potrebno je le, da se dobre knjige pi s ejo (njegova knjiga pa ni dobral), ne pa, da bi jih mnogi brali. Z ustvaritvijo take knjige je njen namen prav za prav z e dose z en. Kaoti c nost v c loveku, ki jo je ustvaril, se je iz c istila v obliko, in globoki, bole c i osnovni akordi z ivljenja, ki jim nih c e prej ni zvoka dal, so zazveneli. In c e zdaj izzvene, ne da bi jih kdo poslu s al, ali c e jih mnogi poslu s ajo, to je vseeno, postranskega pomena, spada s e na tretje mesto. Kajti zazveneli so z e enemu, tistemu, ki jih je zoblikoval.«¹⁵ V teh ne c imurnih, le navidezno vzvi s enih besedah se jasno vidi, da odreka j o poeziji vsak objektivni smisel, vsak namen in vsako stvarno vrednost. To je »l'art pour l'art«: pesni s ko delo je manj ko otroška igra; saj otroška igra ima nujen

dem ich durch eigene und fremde Schuld, durch zufällige und gewählte Lebensweise, durch Vorsatz und Übereilung, durch Hartnäckigkeit und Nachgeben, auf die gewaltsamste Art hin und wieder getrieben worden. Ich fühlte mich, wie nach einer Generalbeichte, wieder froh und frei und zu einem neuen Leben berechtigt. Das alte Hausmittel war mir diesmal vortrefflich zu statten gekommen. Prim. Miller, Der Individualismus als Schicksal, 56.

¹⁴ Miller, Der Individualismus als Schicksal, 56.

¹⁵ G. Hermann, Die Nacht des Doktor Herzfeld, 1912, 22. izd. 1925, 82; Miller, Der Individualismus als Schicksal, 49—50.

biološki namen, da krepí in uri otroško telo in dušo za naloge poznejšega resnega življenja.

Tudi temu pesniškemu igračkanju brez globljega smisla in duhovne vsebine je zapisal dozoreli Ivan Cankar v začetku svetovne vojne smrtno obsodbo. Takole pravi v črtici »Bilka v viharju« (Ilustrirani glasnik, 23. decembra 1915, Zbrani spisi XIX, 150 ss.):

»Sedeli smo oni dan v krčmi; sami ljudje, ki smo bili na tihem in na glas prepričani, da so naše misli spomina vredne, da je naše delo pomembno za narod in dobo. Kje je prejšnjih časov prešerni pogled, kje predrzna beseda, široka kretnja? Pogled je nemiren in zamišljen, beseda šepeče in se zatika.

»Umetnik je nagnil glavo in je rekel:

«Skril bi se človek kam. Ne skril, da bi ga bilo strah viharja, temveč da skrije svoje ponižanje, spoznanje svoje nečimrne ničevosti, občutek svoje nemoči. Po polju je hodil človek gospodar, glavo (je nosil) pokonci, prsa napeta; en sam zamah silne roke iz nebes — na tleh leži gospodar, manjši in ubožnejši od bilke v razoru. V svoji delavnici sem davi stal, ozrl sem se po svojem delu, tako imenitnem prej, še včeraj. Smeh in jok, oboje mi je hkrati planilo v grlo. Ker je bilo moje delo prej tako imenitno, ker je bilo toliko ošabnosti v njem, se mi je zazdelo toliko bolj ničevo in smešno, skoraj nagnusno. Zunaj se od obzorja do obzorja treskoma grudijo stoletni hrasti, jaz merim z brljavim očesom perspektivo od okna do vrat. Zagnil sem svoje delo.»

»Poet je vprašal:

»Kaj storiti? Ali bi človek sedel za peč in grizel peresnik? Misлил na Francke in Hance, opeval njih lica iz lecta, njih ljubezen iz cukra? Sanjal o Dionizu in Jacinti, o mesečini in slavcu? Pod viharjem, ki stresa in ziblje svet, klečal v razoru ter se pogovarjal s to nebozgljeno, preplašeno bilko — s samim seboj? Kako prazno je bilo to nehanje! Zardel bi človek, šel bi, zgrudil se med hrasti še sam!»

»Kritik je rekel:

»Bog je usmiljen; dodelil vama je spoznanje, da svet ne živi samo od platna in papirja, temveč tudi od kruha in krvi. Tako spoznanje pa je začetek ponižnosti in modrosti.»

»Molčali smo; na dušo je tiščal občutek osramočenosti, zavest slaboče in nepotrebnosti...«

Prav to je krajše povedal tudi že stari Goethe, ko je nekim oholim poetom zatrdil: »Resničnost sem našel vedno večjo od vaše poezije.«¹⁶ In novejši nemški pripovednik Wilhelm Schäfer je v anekdoti o Beethovnu in ljubavnemu paru rekel, »da je tudi največja umetnost največjega mojstra samo služabnica življenja, iz čigar večnih globin smejo njene zvezde odsevati tolažbe v ponižno sposojeni, ne v lastni svetlobi.«¹⁷ To je dobro in hkrati lepo rečeno, in mi katoličani bi ne vedeli, kako naj bi vrednost in meje umetnosti bolje določili.¹⁸

¹⁶ Miller, Der Individualismus als Schicksal, 55.

¹⁷ Wilhelm Schäfer, Die Anekdoten, Langen-Müller, München 1928 (1. izd.: 33 Anekdoten, 1911), Beethoven und das Liebespaar, str. 160—165, navedek na str. 165: daß auch die größte Kunst des größten Meisters nur eine Dienerin des Lebens sei, aus dessen ewigen Tiefen ihre Sterne einen Trost herleuchten dürften in einem demütig geborgten, nicht im eigigen Licht.

¹⁸ Miller, Der Individualismus als Schicksal, 55.

Tako je torej življenje samo pokopalo kar vse poglobitve zablode individualistične umetniške teorije, tako o božanstvenosti umetnikove in pesnikove osebnosti, kakor o umetnosti kot nadomestilu za religijo in o zakramentalni očiščevalni sili umetniškega snovanja in oblikovanja, tako tudi o samostojni veljavi umetniškega dela ne glede na življenje in na človeško občestvo: pesnik, umetnik ni ustvarjalec, temveč poustvarjalec božjega stvarstva in življenja v njem; umetniško delo nima samosvoje zakramentalno očiščevalne sile (ex opere operato), temveč ima posvečevalno in očiščevalno moč le iz pesnikovega duhovnega nastroja in namena (ex opere operantis), kakor molitev, kesanje in druga dobra dela; umotvor ni sam sebi namen, temveč ima vrednost le v občestveni službi življenja, življenja, ki je od Boga.

Za ugotovitev vsega tega nalašč — razen enkrat v opomnji (7) — nisem navajal filozofov in estetičnih teoretikov, ampak same pesnike, in to večinoma nekatoličane ali vsaj take, ki jih po delu in mišljenju ni prištevali med verne katoličane, n. pr. Ivana Cankarja, ki je bil v prejšnjih letih deist, to je, da je priznaval Boga le kot stvarnika, ne pa kot vladarja sveta, v poznejših letih pa ga je pripeljala ljubezen do rajne matere in do domovine spet do vere v osebne Boga (mati — domovina — Bog),¹⁹ katoliških verskih dolžnosti pa še ni izvrševal in se je šele na smrtni postelji spet v resnici prijel materine katoliške vere in umrl v naročju sv. Cerkve. Brezbožnik in dosleden marksist pa, čeprav je pripadal socialistični stranki, Cankar nikoli ni bil, ampak, kakor je ugotovil nemški kritik, tako rekoč »socialist v Kristusu«.²⁰

3. Razvoj katoliške teorije pri Slovencih.

S katoliškega stališča tem ugotovitvam ni kaj bistvenega dodati; mikavno pa je opazovati, kako mukoma in s težavo so se slovenski katoliški filozofi dokopavali in naposled le dokopali do bistveno istih ugotovitev. Da je umetnik s svojim delom vred dolžan ravnati se po naravnem in razodetem božjem pravem redu, to je bilo seveda jasno in brez vsakega dvoma: to je vsakemu povedala že naravna pamet, to je učila vedno tudi sv. Cerkev, ko je prepovedovala brati veri in pravosti nevarne spise. Ni pa bilo tako lahko tej preprosti resnici dati tudi pravilno teoretično podklado; saj je tudi individualistična estetika in estetična kritika ni imela, ko je po Goethejevem zgoraj navedenem izreku (op. 11) umetniško lepoto enačila s plemenitostjo, t. j. z etično dobroto (a ne narobe!), in je šele precej pozno postavila načelo, da je priznati v presojanju umetniških del samo formalne estetične (lepotne) zakone o skladnosti snovi (zgodbe) in duhovne vsebine z notranjo in zunanjo umetniško obliko; kajti le v tem se kaže umetniška vrednost katere koli pesniške, likovne ali glasbene umetnine; vse druge ozire, svetovnonazorne, moralne, resničnostne; pa je kot neestetske iz presojanja izločila.

Rajni Mahnič, tedaj bogoslovni profesor v Gorici, si je skušal pomagati z metafizično trojico pravega, resničnega in lepega;²¹ kar je pravo, je tudi dobro, je tudi lepo (Več luči, 4). Pravo

¹⁹ Ivan Cankar, Ottakring, LZ 1914, 155, Zbrani spisi XVIII, 292; Podobe iz sanj, Konec, knjižna izdaja 1917, 161—165, Zbrani spisi XX, 127—129.

²⁰ Fr. Koblar, Uvod v XX. zv. Cankarjevih Zbranih spisov, str. XV.

²¹ Anton Mahnič, Metafizična trojica, Rimski Katolik VI, 1893/94, 129—140; Več luči, Kat. tisk. društvo, Ljubljana 1912, 3—13.

je nujna podlaga in pogoj dobremu in lepemu; nič ne more biti dobro, nič lepo, ako ni pravo, t. j. se ne strinja z zakoni resnice... Nravstveno dobro življenje je mogoče le na podlagi pravega spoznanja... Zmota pa vede v nenravnost; greh je njen naravni sad. Prav tako je lepo le ono dejanje, ki je dobro, ker le iz njega odseva božja misel; greh nasprotuje božji misli, je nje negacija v dejanju, zatorej nelep (Več luči, 5)... Umetnost mora v resnici, pozitivno izražati lepo, to je predstavljati mora nekaj, kar je na sebi lepo, popolno; ker namen umetnosti je dajati užitka estetičnemu čustvu ter ga s tem blažiti. Kdor tedaj upodablja grdost greha in strasti, njega umotvor ne dosega namena, ki ga ima lepa umetnost, zatorej ni pravi. Kar je (nravstveno) grdo, ostane vedno (tudi estetično) grdo, in ni lepo, tudi ako mu daš umetniško obliko (Več luči, 12). »Greh in strast (torej grdo) imata v umetnosti ‚le drugo mesto, podrejeno in odvisno‘, da se po kontrastu ‚tem sijajneje javi lepota‘. ‚Grdost sama, gola grdost, pa ne sme nikdar biti predmet leposlovnega umotvora‘ (ib.).²²

Aleš Ušeničnik je v razpravi v sholastični obliki »Umetnost in nravnost« (Naša pot II², 5—19, Izbrani spisi II, 274—285) to Mahničovo tezo ponovil, a jo z važnimi dostavki spopolnil:

I. 1. Umetnost upodablja lepo. Pravi predmet umetnosti je lepo. A kar je nenravno, je grdo, torej ne lepo. Potemtakem, kar je nenravno, ne more biti pravi predmet prave umetnosti (276).

2. Estetski formalizem je zmoten, ko trdi, da je lepo lepo samo po obliki, naj si bo vsebina kakršna koli, in mu je vse oblika, forma, vsebina nič, vse kako, nič kaj (277). Resnica v njem da je le ta, da brez forme ni umetnine in da nič ne pomaga še tako lepa ideja, če ji umetnik ne zna dati prave čutne oblike (287—9). Umetnik je torej res umetnik predvsem kot oblikovalec, vendar le oblikovalec nečesa, kar daje kot oblikovano čisti užitek resnične umetnine (279); če se pa grdo predstavlja kot lepo, nas to odbija (278); umetnost je upodabljanje lepega.

Iz tega sledi prvi del razzsodbe: Kar je nenravno, samo po sebi ne more biti predmet pravi umetnosti (str. 276).

II. 1. Lepo je lepše ob kontrastih. Nravno lepo se časih pokaže šele v boju z nenravnim. Torej more biti umetniku dovoljeno prikazati lepo tudi v tem boju in prikazati tudi nenravno v boju z lepim... Velike umetnosti smoter je bil, je in ostane, kar je dejal Shakespeare o drami, da »kaže tako rekoč naravi ogledalo, čednosti nje prave poteze, grehu njegov resnični obraz, stoletju in času njunega bitja podobo« (Hamlet III, 2). Str. 281.

2. Nravno zlo v umetnosti mora biti v službi lepote, zakaj samo lepo je pravi predmet umetnosti; mora biti tudi v službi resnice: greh mora prikazovati kot greh, kazati mora grehu njegov pravi obraz (282).

3. Blodna literatura ni umetnost (282).

Iz tega sledi drugi del razzsodbe: nenravno »more pa biti umetnosti predmet v službi resnice in lepote« (str. 276).

To dokazovanje, v bistvu povzeto po Mahničju in njegovi tezi o metafizični trojici, le izpopolnjeno, je Ušeničnik v tej razpravi dopolnil še s posebnim, novim dokazom, ki mu je dal nadpis »Umetnost je

²² Aleš Ušeničnik (Izbrani spisi II, 276) je dal temu Mahničevevemu dokazovanju tole silogistično obliko: 1. Predmet umetnosti je lepo. A kar je nenravno, je grdo in kar je grdo, ni lepo. Torej to, kar je nenravno, ne more biti predmet umetnosti.

za človeka. — Etične vrednote so nad estetičnimi« in ga kot 3. točko dodal dokazovanju za prvi del razsodbe (279—80). Ta dokaz je tako važen, da ga je treba tu navesti vsega:

»Toda če bi bilo tudi vse to estetično razmatranje (I, 1—2) enostransko in bi bil kljub vsemu estetični formalizem upravičen, je glede na nravnost in nenravnost umetniških predmetov za nas odločilno to:

»Umetnik je človek in človek je vsak, ki umetnino uživa. Zato moramo presojeti vse umetnine tudi z občečloveškega stališča. Z občečloveškega stališča pa tvorijo vrednote neko hierarhijo in nobenega dvoma ne more biti, da so najvišje teh vrednot religiozne, za njimi etične in da se šele potem vrste vse druge, med njimi estetične in za vsemi hedonične.

»Gotovo je, da človek hrepeni tudi po lepoti in da mnogo lepote nudi umetnost, da je zato umetnost kulturna dobrina velikega pomena. Toda tisto hrepenenje se bo končno utešilo šele v gledanju Lepote same, neobhoden pogoj za to pa je religioznost in nravnost. Kar je torej proti religioznosti in nravnosti, to je za človeštvo zlo, največje zlo, ker mu grozi vzeti največje dobro. Naj si bo torej umetnina, ki predstavlja nenravne predmete v lepi obliki, prava umetnina ali ne, tista umetnina vsekako ni, ki bi se ji človek smel s svojo dušo popolnoma predati. »Ako te tvoje oko pohujšuje,« je dejal Gospod, »ga izderi in vrzi od sebe« (Mt 5, 29). To se pravi glede na naš predmet: Ako te umetnina pohujšuje, jo vrzi od sebe, zakaj bolje je, da brez umetnosti dosežeš Lepoto samo, kakor da bi ob medlih utrinkih lepote izgubil njo, ki je vir vse lepote in ki more tvoje hrepenenje po lepoti zares utešiti!« Nato se A. Ušeničnik sklicuje na prof. Vebr a, ki je po drugi poti prišel od istega zaključka, in na podobna izvajanja Lessing ova in Izidorja Cankarja.

Ta dokaz iz socialnega pomena umetniškega dela je za ves problem povezanosti med umetnostjo in nravnostjo bistvenega pomena, le da bi človek rad videl, da ne bi bil formuliran samo negativno glede tega, kakšna naj bi umetnina glede nravnosti ne bila, temveč tudi glede tega, kakšne pozitivne naloge ima umetnost v človeškem občestvu.²³

²³ Prim. glede tega moj kratki člančič »Kako naj katoliški dijaki motri umetnost« v »Kongregacijskem dijaškem koledarčku« za šol. leto 1932/33, str. 41—44: Res je, da s stališča umetniške vrednosti ni bistveno, kakšno »svetsko stališče zastopa avtor v svojem delu« (cit. iz Kelemi nove »Literarne vede«, Nova založba v Lj. 1927, 27), nikakor pa ni brezpomembno, kako se je postavil v njem do nravnega moralnega zakona, izraženege v dekalogu sv. pisma. »Pesnitev z nagnilo, izprieno moralno« (nav. delo, 28), to je z nezadostno in slabo duhovno vsebino, je res še vedno umetnina, a umetnina nižje vrste prav tako kakor delo z »moralno nepriporčno« vsebino, če je ta umetniško ali življenjsko nezadostno upodobljena. Ni ga vekovitega književnega dela z zavestno nizkotno, nemoralno vsebino, in najsi je časih zgodba še tako »huda«. Ne gre za kaj (snovno), ampak za kako (duhovno). Priča nam o tem dolga vrsta velikih od Homerja in Kalidase (Sakuntala) preko Danteja, Wolframa, (Shakespeare) in Milтона do Tolstoja, Dostojevskega, Galsworthyja in Undsetove. Boccacciovega Decamerone, čigar zgodbe niso jasno dovolj izražene kot satire, nihče ne bo postavil v isto vrsto z Dantejem. — Prvo, kar se bomo torej vprašali, ko preberemo kako novo književno delo, bo: Kaj nam pove delo življenjsko tehtnega in globokega? Če nič, delo ni vredno, da bi ga še kdaj prečitali (tudi dobre humoreske in šalivke so življenjsko tehtne). Videli bomo pri tem često, kako tudi pri poganih žive življenjski ideali dekaloga (Tagore!), kako jih pa često pri krščenih pisateljih ni, če so krst in krščanske vzore zatajili. Jasno pa je, da sama duhovna vsebina še ne tvori umetnine, kaj šele velike. Treba je, da je tudi umetniško in življenjsko polno izoblikovana, tako v zgodbi kakor tudi v stilni in jezikovni obliki (str. 43—44).

Ta dokaz je tako tehten in trden, da so se Alešu Ušeničniku ob njegovem pomenu zamajali razlogi, ki jih je bil prevzel iz Mahničeve metafizične trojice, in to ne le pogojno, kakor v uvodnih besedah socialnega dokaza (I, 3; gl. zg.), ampak v resnici; saj Mahničeva trditev, da je lepo samó, kar je tudi dobro, je prav tako problematična kakor Goethejeva trditev, da kar je umetniško (lepo), je tudi plemenito (dobro). Dokončno pa so ti razlogi padli ob — sv. Tomažu Akvinskem. In Aleš Ušeničnik se ni prav nič obotavljal, da te svoje zmote ne bi priznal in javno preklical. Storil je to v nad vse tehtni končni opomnji k razpravam o umetnosti na koncu II. zvezka svojih Izbranih spisov (str. 296—298):

V 1. in 2. točki te »Opomnje« najprej čisto pravilno ugotavlja, da z navnega stališča razpravam ni mogoče oporekati: dokaz iz občestvenega pomena umetnine je popolnoma trden (t. 1.), nadalje da »nenravna« umetnina ni umetnina, kakršna bi morala biti; čista, popolna umetnina ni; tudi to sledi iz občestvenega pomena umetnine (t. 2.). V 3. točki pa prav tako pravilno iz Mahničeve metafizične trojice povzeto dokazovanje preklicuje in ga zamenjuje s starim, popolnoma trdnim dokazom, povzetim iz sv. Tomaža Akvinskega »Summa theologica« (str. 297 ss.):

»Moj glavni dokaz, da tudi po estetskih načelih takšna »nenravna« umetnina ni umetnina, je bil ta, da prava umetnina mora vzbujati v duši harmonijo. A umetnina, ki ji je predmet nenraven, vzbuja disharmonijo. Torej taka umetnina ne more biti prava. Ta dokaz se mi je končno omajal. Vprašanje je namreč vprav to, ali je tista disharmonija res estetskega značaja, in o tem sedaj nisem več gotov. Če preučujemo duševno življenje, opazimo, da so v duši možna obenem nasprotujoča si čustva, seveda ne ob istem motivu. Tako smo včasih ob kakem dogodku obenem veseli in žalostni: mati je vesela, ko se je vrnil sin iz vojske, a žalostna je, ko drugega sina ni in ji povedo, da ga ne bo več, ker je padel. Celo ob istem predmetu je iz različnega nagiba možno dvojno, nasprotno čustvo: mati je vesela sina in se smeje, a je žalostna in se joka, ker je prišel tako mršav domov. Koliko bolj možno je, da je v duši dvoje nasprotnih čustev, če nista istega reda! Prav to pa je pri »nenravni« umetnini. Ker je etično grda, nas odbija, povzroča v duši odpor, npravno disharmonijo, ker se ne sklada z etičnimi zakoni, ki jih nosimo v duši. Ko pa gledamo, kako je oblikovana, si ne moremo kaj, da ne bi priznali: čudovita mojstrovina! in torej občutimo estetsko harmonijo, soglasje umetnine z estetskimi zakoni, ki jih tudi nosimo v svoji duši. Ali res ne sodimo dostikrat tako? Kakšen umetnik, pravimo, le škoda, da božje darove tako zlorablja! Estetsko nam torej umetnina ugaja, npravno nas odbija.

»Kaj sledi iz tega? To, da res umetnine estetsko najbolj presojamo po obliki, po formi, po tem, kako, ne po tem, kaj predstavljajo. Naloga umetnika kot umetnika je torej res najprej in najbolj formalna: umetniško oblikovati.

»Najprej in najbolj! Zdi se namreč, da pažnja na predmet, ali je nraven ali nennraven, res ni več naloga umetnika kot umetnika, temveč le umetnika kot človeka! Kot umetnik mora prav oblikovati po zakonih estetike, kot človek mora paziti na to, da umetnina ne bo v nasprotju z etičnimi zakoni. In res je sv. Tomaž ločil pri umetnikih greh in greh: greh proti zakonom umetnosti (neumetniško oblikovanje) in greh proti

zakonom npravnosti (greh v npravnem smislu); prvi greh zadeva umetnika kot umetnika, drugi umetnika kot človeka. »Cum peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum: uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice et hoc peccatum erit proprium artificis, puta si intendens facere bonum opus faciat malum; alio modo per deviationem a fine communi humanae vitae, sed hoc peccatum non est proprium artificis in quantum artifex, sed in quantum homo est: unde ex primo peccato culpatur artifex in quantum artifex, sed ex secundo culpatur homo in quantum homo.« Summa theol. 1 II, 21, 2, 2.) Tako je tudi bolj preprosto umljiv Tomažev izrek, naveden v razpravi (str. 275), da imenuje sliko, ki na umetniški način predstavlja kak predmet, lepo, četudi je predmet sam na sebi grd (Summa theol. I 39, 8).

»Tudi tisti Mahničev argument iz nerazdružljivosti metafizične trojice resničnega, dobrega in lepega, se mi ne zdi več dokazen. Načelo je resnično. To se pravi: kar je transcendentalno resnično, je tudi transcendentalno dobro in lepo, in narobe. A sklep: torej tudi ni lepo, če ni dobro, je, obrnjen na umetnost, pogrešen. Pravilen je le sklep: kar ni transcendentalno dobro, tudi ni transcendentalno lepo, ne pa: kar ni etično dobro, ni estetično lepo. Načelo torej velja le za transcendentalna svojstva bitja. Vse, kar je, je po svoji pozitivni bitnosti resnično, dobro in lepo, ker je kot bitnost v skladju z božjim umom (resnično), z božjim hotenjem (dobro) in tudi kot spoznano predmet božjega ugodja (lepo). Umetnina, ki je po svoji formi transcendentalno lepa, je po isti formi tudi dobra in resnična, četudi je morda po predmetnosti etično grda.

»Do tega sklepa sem končno prišel in zdi se mi tako osnovan, da sem moral iz znanstvene resnicoljubnosti to spoznanje tudi tu izpovedati in svojo prejšnjo argumentacijo zavreči. Ostane pa resnica, da smemo v imenu človečanstva od umetnika zahtevati, naj nam ne podaja umetnin, lepih le po formi, temveč tudi neoporečnih po vsebini. Umetnik je to kot človek človeštvu dolžan!«

K tej končni besedi Ušeničnikovi o razmerju med umetnostjo in npravnostjo, bi bilo treba dodati le še besedo o pozitivni nalogi umetnikovi, če naj ustvarja v resnici pomembne umetnine, in ta izhaja prav iz iste povezanosti umetnosti s človeškim občestvom: da mora biti »tudi največja umetnost največjega mojstra ponižna služabnica življenja« (Schäfer). »Prav v tem gledanju na življenje, njegove oblike in naloge, njega vzore in nevzore se kaže to, na čemer se snuje časovna omejenost, pa tudi vekovitost književnih umetnin, njih duhovna vsebina (Gehalt), tisto zadnje namreč in najgloblje, kar nam je hotel umetnik s svojim delom povedati. Znak velikih umetnin, veljavnih za vse čase in narode, pa je prav tehtnost in življenjska polnost njih duhovne vsebine. Ta pretehta često še celo znatne kompozicijske in drugačne formalne, posebno tehnične hibe (n. pr. v Goethejevem Faustu).«²⁴ Prav iz globine in življenjske pomembnosti duhovne vsebine velikih pesniških del izvira stari častni naslov pesnikov: »vates, qui numine afflatur«.

²⁴ Kongregacijski dijaški koledarček za šol. leto 1932/33, str. 40—41.

Ob dvajsetletnici univerze kralja Aleksandra I. v Ljubljani*.

Rektor univerze dr. M. Slavič.

Dvajset let že obstoji Univerza kralja Aleksandra I. v Ljubljani. Z njo smo postali Slovenci kulturno enakovreden narod z drugimi kulturnimi narodi. Zato je slovenska univerza v Ljubljani naš narodni ponos, naša narodna afirmacija.

Ko letos gledamo nazaj na 20 letni obstoj naše univerze, se moramo čuditi, kako je nastala, kako se je mogla ohraniti in se razvijati ter ob svoji dvajsetletnici lahko celó pozdravlja najvišjo znanstveno institucijo: Akademijo znanosti in umetnosti v Ljubljani.

Naša univerza je zrastle iz tal po mnogih borbah, trudih, znojih in žrtvah. Takoj po ustanovitvi bi jo lahko zadušile že začetne težave. Univerza je bila namreč ustanovljena pod milim nebom. Grški filozof Aristotel je sicer predaval svojim peripatetikom pod milim nebom sprehajaje se v stebrenikih in vrtnih nasadih. Današnji profesorji pa tega ne morejo več. Zato si je univerza morala najeti prostore, ker ni imela niti enega svojega prostora in še tudi danes nima niti ene popolnoma s svojimi, t. j. državnimi sredstvi dovršene stavbe. Najeti prostori pa so neprimerni, nekateri celo slabi, mračni, nehigienični, n. pr. medicinski z mrtvašnico in kletnimi prostori ali kemični inštitut v naravnost zdravju škodljivih kleteh realčnega poslopja. Razmeroma najboljši so še prostori v Deželnem dvorcu, dasi so pretesni in ne pripravljeni za šolske namene. — To poslopje, ki je last banovine, nosi ponosni napis Universitas Alexandrina, ker so tu poleg nekaterih učnih prostorov tudi vsi univerzitetni uradi.

Univerza se je v prvem desetletju trudila, da bi dobila svoje moderno univerzitetno poslopje. Našel se je tudi idealen prostor, Cekinov grad z obsežnim zemljiščem, tam pod tihim zelenim Šišenskim vrhom. Priredil bi se grad za urade in druge prostore, po travniku pa bi se razvrstili paviljoni za fakultete in inštitute. Naš profesor arhitekt Plečnik je napravil že lep načrt za zidavo in park. V načrtu imenovani Univerzitetni drevored bi se stekal v sredino Tivolija. V trikratnih budžetskih letih stavljeni predlogi za odkup zemljišča so bili odbiti.

Ta načrt se ni mogel izvesti, ker so univerzo od drugega leta njenega obstoja dalje začeli ogrožati napadi na posamezne fakultete ali oddelke. V petih letih prvega desetletja so bile v nevarnosti trikrat posamezne fakultete, enkrat celó vsa univerza, enkrat so bile črtane nekatere profesure in plače, da bi se tako univerza polagoma demontirala. V drugem desetletju je bila samo enkrat taka nevarnost, leta 1933, ko so hoteli ukiniti medicinsko fakulteto, tehnično fakulteto pa ločiti od univerze in jo degradirati na stopnjo visoke šole, kakor so to nameravali storiti z nehistoričnimi fakultetami vseh treh jugoslovanskih univerz.

Zaradi tega neprestanega boja za obstoj v prvem desetletju univerza ni mogla dobiti kreditov za zidanje svojih poslopij. Ob začetku drugega desetletja se je s težkim srcem ločila od idealnega načrta s Cekinovim gradom in nastopila novo pot, da bi dobila svoje univerzitetne stavbe.

* Govor pri slavnostnem zborovanju v »Unionu« 17. dec. 1939.

Začela je najprej misliti na poslopje vseučiliške knjižnice, za katero je mestna občina ljubljanska z županom dr. Pucem podarila stavbišče. Prvi kredit za knjižnico je odobril l. 1930/31 prosvetni minister g. Boža Maksimović s finančnim ministrom g. dr. Šverljugom ob podpori ministra dr. Korošca. Z zidanjem pa se zaradi raznih ovir ni moglo pravočasno začeti. Zato je ta prva anuiteta zapadla. Ponovna anuiteta v proračunu 1931/32 ni mogla biti porabljena, ker so bili 31. avgusta 1931 vsi investicijski krediti črtani iz proračuna. Tako so bili do leta 1934 vsi mnogovrstni naporji za kredit brez uspeha. Kljub velikim in obsežnim naporom, kljub podpori banovine z banom g. dr. Marušičem, kljub nabiranju knjižničnih kamnov »Akademske akcije« kredit ni bil odobren. Konec leta 1934 je dosegel slovenski minister dr. Fran Novak, minister za socialno politiko in narodno zdravje, da je Uzunovičeva vlada dne 19. novembra 1934 predlagala v proračunu za 1935/36 pooblastilo prosvetnemu in finančnemu ministru, da najmeta potrebno posojilo za zgradbo vseučiliške knjižnice. V tem zakonskem načrtu proračuna za 1935/36 je bila že predlagana tudi anuiteta po 500.000 din. Dne 20. decembra 1934 je bila postavljena nova vlada B. Jevtića z edinim slovenskim ministrom dr. Dragom Marušičem, ministrom za socialno politiko in narodno zdravje. Jevtičeva vlada je razpustila skupščino, preden je bil proračun za 1935/36 sprejet. V dvanajstine za mesec april, maj, junij in julij 1935 pa je Jevtičeva vlada prevzela samo postavke iz prejšnjega proračuna 1934/35, za knjižnico ni nič dala. Šele Stojadinović-Korošec-Spahova vlada, ki je nastopila 24. julija 1935, je odobrila na posredovanje notranjega ministra g. dr. Korošca kredit za knjižnico z zakonom o dvanajstinah od 1. avgusta 1935 do 31. marca 1936. In dne 5. oktobra 1936 je ban g. dr. Natlačen, ki je energično pospešil vse formalnosti za zidanje, končno zasadil kot prvi lopato za izkopavanje knjižničnih temeljev. Leta 1938 je postala licejska ali študijska knjižnica že vseučiliška in v jeseni 1940 se bo, kakor upamo, vselila v svoj knjižnični tempelj.

H koncu drugega desetletja je dala Stojadinovičeva in potem Cvetkovičeva vlada tudi kredite za kemični in strojni, prirodoslovni, mineraloški, anatomski institut, rudarski paviljon ter Akademsko menzo. Strojni in kemični institut sta v surovem stanju že dozidana, druge stavbe se bodo začele zidati. V celem je dobila univerza v zadnjih štirih letih za zgradbe 52.657.032 din, prvih 16 let pa samo pol milijona dinarjev.

Univerza še upa dobiti kredite za aerodinamični in hidrotehnični institut. Medicinska fakulteta, ki je začasno omejena na dva letnika, pripravlja svojo spopolnitev in načrte za zgradbe svojih institutov. Tehnična fakulteta pa želi namesto provizoričnega tehničnega poslopja, ki ga je sezidalo privatno društvo, postaviti novo glavno tehnično poslopje z elektrotehničnim institutom.

Inter arma silent Musae. Ne da se tajiti, da so ponavljajoči se napadi na univerzo ovirali delo. Pri vseh teh nevarnostih je imela univerza obilo sitnosti in težav z odbijanjem teh napadov. Vršile so se seje, intervencije, javni shodi, pisale in pošiljale so se spomenice, delali manifesti, pozivale so se vse kulturne organizacije, pozival se je ves slovenski narod na obrambo univerze. S pomočjo slovenskih zastopnikov v vladi in parlamentu, zlasti ministrov in poslancev, prijateljev g. dr. Korošca, in z njegovim osebnim vplivom so se nevarnosti odbile, polegli so se razburkani valovi in naša Alma mater je delala krepko dalje.

Rastli so naši provizorični inštituti, se množile njih zbirke in polnile seminarske knjižnice. Pri vedno premalih državnih dotacijah so profesorji skrbeli z osebnimi zvezami, da so dobivali knjige, publikacije, zbirke in privatne podpore za svoje inštitute. Niso se strašili niti fizičnega dela, da so organizirali svoje zavode, ki so pri vsej svoji skromnosti občudovanja vredni, ker so se v tako kratkem času in v tako neugodnih razmerah mogli povzpeti do take višine.

Profesorji so v teh dvajsetih letih izvršili tudi veliko znanstveno delo z izdajo znanstvenih knjig, učbenikov, publikacij v domačih in tujih revijah. Naše fakultete so dobile ugled tudi na tujih univerzah.

Akadska mladina, ki je izšla iz naše univerze, se sme s častjo pokazati tudi na tujih univerzah in dela čast svojim profesorjem ter svoji znanstveni ambiciji. Univerza je tudi vzgojila celo vrsto mladih znanstvenikov, ki se z uspehom uveljavljajo v našem znanstvenem svetu.

Zato končuje univerza svojo dvajsetletnico kljub vsem težavam s pozitivnim rezultatom in zre z zaupanjem in pogumom v tretje desetletje. Naša jugoslovanska država je lahko zadovoljna z našo univerzo. Slovenski narod pa, ki se zaveda, kolikega pomena je za narodno kulturno življenje domača univerza, je lahko ponosen na svojo ljubljeno, univerzo kralja Aleksandra I. v Ljubljani.

*

V ilustracijo kreditov, ki jih je dobila univerza v prvih dvajsetih letih za stavbe, naj služijo sledeči pregledi, ki jih je sestavil rač. insp. M. Majcen:

Izredni krediti iz posameznih budžetov, porabljeni za nabavke opreme in ureditev inštitutov, akoravno so bili po tekstu ustreznih partij delno namenjeni tudi za zgradbe.

1. Budžetno leto 1924/25, partija 291, poz. 3:	
„Graditev novih poslopij, adaptacije in ureditev zavodov“ .	din 535.000.—
2. Budžetno leto 1924/25, partija 294:	
„Nabavka transformatorja in razvodnika za elektro-institut“	„ 700.000.—
3. Budžetno leto 1925/26, partija 291, poz. 3:	
„Graditev novih poslopij, adaptacije in ureditev zavodov“ .	„ 535.000.—
	<hr/>
	Skupaj din 1.770.000.—
	<hr/> <hr/>

Investicijski krediti univerze v Ljubljani po državnih budžetih, preden je bila univerza deležna kreditov v obliki investicijskih posojil.

1. Budžetno leto 1920/21, partija 435:	
Adaptacija anatomskega inštituta	din 125.000.—
2. Budžetno leto 1926/27, partija 259, poz. 3:	
„Graditev novih poslopij, adaptacije in ureditev zavodov.“	
Od kredita din 2,459.801.— je bilo porabljeno za adaptacijo poslopja tehnične fakultete	„ 300.000.—
3. Budžetno leto 1927/28, partija 231, poz. 3:	
„Graditev novih poslopij, adaptacije in ureditev zavodov.“	
Od kredita din 1,011.800.— (kredit din 640.000.— povečan iz partije 1470 za din 371.800.—) za adaptacijo poslopja tehniške fakultete porabljeno	„ 60.000.—

Sicer je bil uporabljen ostali kredit pod 2. in 3.
za nabavo strojev, opremo institutov i. t. d.

4. Budžetno leto 1930/31, partija 287 in partija 284:
Anuiteta za univerzitetno knjižnico din 686.000.—, ki je ostala
neporabljena, din 60.000.— za tehnično pisarno za pripravo
načrtov za knjižnico. Porabljeno din 60.000.—
5. Budžetno leto 1931/32, partija 248:
Anuiteta za univerzitetno knjižnico din 686.000.— neporabljena,
ker so bili 31. avgusta 1931 vsi investicijski krediti črtani.

Skupaj din 545.000.—

**Investicijski krediti univerze v Ljubljani po državnih budžetih, potem ko
je bila univerza deležna kreditov v obliki investicijskih posojil.**

Budžetno leto 1937/38, partija 262, poz. 2:

Kredit za ureditev predavalnice anatomskega instituta din 171.412.—

**Investicijska posojila, ki so razpoložljiva univerzi na posameznih tekočih
računih pri Državni hipotekarni banki, glavni filijali v Ljubljani, in sicer:**

1. Z zakonom o budžetnih dvanajstinah za leto 1935/36:
za univerzitetno knjižnico (I. posojilo) din 7,500.000.—
2. S finančnim zakonom za proračunsko leto 1937/38:
za kemijski institut „ 2,000.000.—
3. S finančnim zakonom za proračunsko leto 1938/39:
za univerzitetno knjižnico (II. posojilo) „ 5,500.000.—
4. S finančnim zakonom za proračunsko leto 1938/39:
za strojni institut „ 8,000.000.—
5. S finančnim zakonom za proračunsko leto 1938/39:
za zgradbo in ureditev akademske menze v Ljubljani (od
posojila din 4,000.000.— za tri akademske menze v državi) „ 600.000.—
6. S finančnim zakonom za proračunsko leto 1939/40 pa so bila
univerzi dovoljena in so tudi že na razpolago sledeča posojila:
- a) za odkup rudarskega paviljona din 742.443.—
- b) za dovršitev in notranjo ureditev
zgradbe anatomskega instituta „ 876.867.—
- c) za dovršitev in notranjo ureditev po-
slojja za strojni institut „ 3,076.074.—
- č) za zgradbo prirodoslovnega instituta „ 9,713.444.—
- d) za dograditev in notranjo ureditev
kemijskega instituta „ 3,447.058.—
- e) za zgradbo poslojja za zavod za mi-
neralogijo in tehniško preizkušanje in
izkoriščanje mineralov „ 11,029.734.— „ 28,885.620.—

Skupaj din 52,485.620.—

Razvojna teorija.

Dr. Ehrlich Lambert.

Sistematika živalstva in primerjalna anatomija naj dokazujeta razvojno teorijo.

Naše spoznanje in znanje stvarstva uvršča posamezne živali in rastline, ki jih opazuje v stvarstvu, v splošne kategorije. Tudi preprost človek, ki nič ne ve o sistematiki naravoslovja, si ustvarja nehote splošne pojme. Tako bo govoril o hroščih, žuželkah, krtih, gosenicah, zajcih, srnjakih, lisicah, ptičih itd. Pozna razliko med kopnimi in vodnimi živalmi, med zvermi in domačimi živalmi. Vidik za tako razvrstitev so pač zunanja podobnost, različne zunanje lastnosti in različni načini življenja.

Naravoslovje kot znanost, ki hoče priti do temeljnega poznanja živalstva, mora to primitivno izkustveno gledanje poglobiti in izhajati iz bistvenih organizacijskih znakov živih bitij ter motriti pri sistematiziranju organizmov njihove najbolj značilne morfološke (likovne) in fiziološke posebnosti, ali z drugo besedo, mora vprašati, kako so organizmi zgrajeni in kakšne življenjske funkcije vršijo v celoti ali po posameznih organih.

Naravoslovci so to nalogo od Aristotela do danes vršili z neizmerno marljivostjo in so nam odkrili v svojih znanstvenih delih čudovit in veličasten red, ki ga vidimo v organskem svetu, ki se izživlja v milijardah živih bitij, ki niso kaotično razmetana po zemlji, ampak so vsa uvrščena v določene vrste, rodove, razrede in debla. Ako vzamemo kako novodobno zoologijo v roke, recimo C. Claus, Lehrbuch der Zoologie, ki sta jo na novo predelala dr. Karl Grobben in dr. Alfred Kühn (Berlin 1932), tedaj vidimo ves neizmerni napredek, ki ga je ta veda napravila. Njegov seznam obsega nad 6000 zooloških imen in njegov sistem deli najprej vse živalstvo v dve glavni področji, v protozoa in metazoa. Metazoa se delijo v 11 krogov, kakor jih on imenuje, ki v glavnem odgovarjajo deblom, kakor jih našteva Poljanec v svojem prirodoopisu.

Ta sistem pač gotovo še ni dokončno izgrajen, kajti že ta knjiga nam kaže višjo specializacijo krogov ali debel, kakor so jih poznali doslej zoologi. Brezdvomno bodo zoologi svojo znanost še podrobneje izgradili. Če listamo po tej knjigi, ki šteje 1123 strani drobnega tiska v velikih osmerki, moramo nehote občudovati ogromno delo znanstvenikov, obenem pa tudi neizčrpno bogastvo organskega življenja v naravi.

Težava enotne sistematike je v tem, da bistveni znaki, ki bi naj bili skupni nekemu številu živali in stalni, niso enoznačno spoznatni.

Za najširše kategorije je število bistvenih znakov najmanjše, n. pr. vsa metazoa imajo kot skupen znak stanice in staničje. Čim ožja ali višja je kategorija, tem večje je skupno število bistvenih znakov; n. pr. pri vseh vretenčarjih se najde hrbtenica, zaključen sistem krvnega obtoka, itd.

Največ skupnih znakov ima zato najvišja kategorija, to je vrsta (species), čije pojem je največje važnosti za zoologijo, pa tudi za razvojno teorijo. Vrsta je skupina vseh posameznih organizmov, ki na istih razvojnih stopnjah v vseh bistvenih organizacijskih dednih znakih soglašajo, v istih zunanjih okolnostih enako reagirajo in se med seboj in le med seboj plodijo. — Sicer so izjeme, da so n. pr. pri cevkaših (siphonophora) mnogolične živali v isti vrsti, toda kljub tem izjemam moramo v glavnem priznati sistematiko zoologov v tem smislu, da imajo individui iste vrste

iste organizacijske osnove. So spet drugi primeri, da se najdejo sporedni znaki pri takih skupinah, ki so sicer po vrsti, rodu, razredu, popolnoma različni. Krila imajo n. pr. ne samo ptiči, ampak tudi žuželke in netopirji (letalna mrenica). Kiti imajo isto zunanjo obliko kot ribe, kljub temu so sesalci in dihajo s pljuči. Kljub zunanji podobni obliki je večkrat notranji organizacijski lik bistveno različen. Razne vrste žuželk imajo isto obliko in ogrodje kril, so pa kljub temu različnih vrst. Vsekakor ne zadostuje, da imajo vrste podobnost samo v enem organu (n. pr. netopirji in ptiči), marveč se mora primerjati vse telesno ogrodje. Primerjalna anatomija ugotavlja zakon korelacije delov, kar pomeni, da je med organi iste živali medsebojni odnos, tako da sprememba enega organa povzroča spremembo drugih organov, oziroma, da se ta organ nahaja stalno skupno z drugimi organi.

Današnja sistematična zoologija zrcali brezdvomno v glavnem one odnose, analogije, sorodnosti organizmov, ki v resnici v naravi obstajajo, tako da smemo govoriti v tem smislu o **naravnem** sestavu.

Na podlagi te sistematike so pristaši razvojne teorije postavili tezo:

Živalski in rastlinski sistem je posebno jasen dokaz za splošni razvoj. Klaatsch to takole izrazi: Komparativna anatomija nas uči, da oblike, ki si po osnovi povsem sličijo, niso mogle nastati neodvisno ene od drugih. Richard Hertwig (Lehrbuch der Zoologie, 1924) povè isto misel: ako hočemo sorodnost vrst, redov, razredov živali grafično izraziti, ne zadostuje koordinacija in subordinacija, ampak moramo vzeti drevo, na katerem predstavlja deblo glavne kategorije, vejeve razrede, rede, vrste itd. K rodovniku (»Stammbaum«) pa vodi na drugi strani tudi razvojna teorija. S tem je očitvidno hotel reči, da je sorodstvo med živalskimi vrstami, rodovi itd. tolikšno, da je med njimi genetična vez, vez po rodnji (str. 40).

Podobno govori tudi Claus, Lehrbuch der Zoologie (str. 355).

Dejstvo, da se dajo organizmi po svoji podobnosti in različnosti razvrstiti v skupine in podskupine kot v naravni sistem, nas sili k vprašanju, kako so nastale danes živeče vrste (evolucijski problem).

Da bo misel Clausa točno podana, naj sledi v izvirniku:

»Zur Lösung dieses Problems sind folgende Erfahrungstatsachen gegeben: 1. daß alle uns bekannten Organismen durch Elternzeugung entstehen; 2. daß die höchsten Grade der Ähnlichkeit auf Zeugungszusammenhang (genealogischer Verwandtschaft) beruhen, durch Übertragung von Erbfaktoren bedingt werden; 3. daß in den Generationenfolgen neue erbliche Merkmale auftreten können, daß also die Erbfaktoren nicht unveränderlich sind; 4. daß die Organismenarten, die heute auf der Erde leben, in früheren Erdperioden nicht vorkamen; daß vielmehr früher andere Arten vorhanden waren, und daß diese in der geologischen Zeit den heute lebenden Arten stufenweise ähnlicher wurden. Die Möglichkeit des natürlichen Systems in Verbindung mit diesen vier Erfahrungstatsachen erweist die Abstammungslehre (Deszendenz- oder Evolutionstheorie) als eine wohlberechtigte Theorie. (Podčrtal jaz.) Sie besagt, daß die Ähnlichkeit formverwandter Arten darauf beruht, daß sie von gleichen Urformen abstammen und daß die Mannigfaltigkeit der Arten in der Erdgeschichte dadurch entstanden ist, daß immer wieder aus einer Stammart mehrere neue Arten hervorgegangen sind. In der Stammesgeschichte oder Phylogenese reihen sich jeweils zahlreiche Arten

hintereinander, von denen sich jede aus einer früher vorhandenen entwickelt hat. Diese Artenreihen spalten sich auf und laufen auseinander in der geologischen Zeit.«

Claus sklepa torej takole: Izkustvo nas uči, da nastajajo vsi organizmi po rodnji in da podobnost med njimi izvira iz prenosa dednih osnov od staršev na potomce; pojavljajo se novi dedni znaki in s tem nove vrste, ker so se dedne osnove spremenile. Nekatere vrste so izginile, druge so pa nastale. Na drugi strani se dajo spraviti vsi organizmi na podlagi primerjalne morfologije in anatomije v skupen sistem, ki izraža njihovo daljšo ali bližjo podobnost, tako da sploh ni popolnoma heterogenih tipov med njimi, ki bi izpadli iz tega sistema. — Če nam torej izkustvo priča, da nastajajo po rodnji novi tipi, a tudi nove vrste, ki so prednikom podobne, zakaj ne bi sklepali, da so sploh vse obstoječe vrste nastale iz nekih prapitov, po istem procesu, namreč po rodnji, ker imajo vse vrste neke skupne poteze, saj bi se sicer ne dale spraviti v sistem.

To sklepanje sloni na analogiji: po rodnji nastajajo individui in vrste, ki so prednikom podobne, torej so sploh vse bližnje in daljne morfološke in fiziološke podobnosti, kakor se izražajo v celem sistemu zoologije, nastale po rodnji.

Tako bi bil zoološki sistem ne samo prirodni sistem v tem smislu, da se gradi na osnovi točnega opazovanja morfoloških in fizioloških znakov organizmov, ampak da tudi predstavlja rodovnik živalskih vrst, ki naj bi se bile razvile druga iz druge.

Homologni organi in razvoj.

Zoologi, ki sprejmejo načelo: morfološke analogije izvirajo iz rodnje, dokazujejo splošni razvoj z mnogoštevilnimi primeri morfoloških sporednic. Predvsem jim služijo v ta namen tako zvani homologni organi, ki imajo v osnovi isto anatomsko zgradbo, a so se baje pri raznih vrstah različno razvili, ker so morali vršiti funkcije v drugem okolju ali sploh nove funkcije. Taki homologni organi bi se bili postopoma razvili iz istega prvotnega praorgana (Claus, 368.)

Nekaj primerov naj to teorijo pojasni.

a) Peteroprstnost končin.

(Glej Paul Buchner, Allgemeine Zoologie, 1938, str. 308.)

Poleg človeka imajo mnogi sesalci, ptiči, plazilci, krkoni peteroprstne končine, a različne funkcije (hoja, tekamje, skakanje, plavanje, letanje po zraku, plezanje itd.) so ta organ, ki je bil prvotno eden in isti, baje različno oblikovale.

Hermann Klaatsch (Das Werden der Menschheit und die Anfänge der Kultur, 1936, str. 28) misli, da je peteroprstnost končin prvotna, in sicer v obliki roke, čije bistveni znak je prijemalna drža palca, ki odstopa od drugih prstov in se obrača proti njim, da omogoča prijem. Pravretenčar bi bil četveroroki plezalec, tako da bi se bile tudi noge razvile iz prvotnih rok, na kar baje spominjajo pri človeku še noge avstralskih zamorcev s skrajšanimi palci in novorojenčkov, ki imajo stopali obrnjeni drugo proti drugemu, kot bi se hoteli oprijemati dreves. To prvotno četveroročnost so opice in polopice še ohranile, ker so tudi njihove zadnje končine prijemalni organi za plezanje.

Primerjalna anatomija ugotavlja, da imajo vsi vretenčarji kot organizacijsko osnovo dve prednji in dve zadnji končini. Pri vseh »kopnih« vretenčarjih imajo te končine dva dela, nadlahtnico oziroma stegnenico in dve »distalni« kosti, podlahtnico in koželjnico oziroma mečnico in piščal; med obema deloma je sklep v komolcu oziroma v kolenu. Te končine nosijo roko oziroma nogo, ki ima pet prstov, katerih vsak ima po tri členke (falange). Med prsti in podlahtnico je dlan (metacarpus), ki sestoji iz pet kosti dlančnic, oziroma na nogi stopalo (metatarsus) iz pet kosti stopalnic.

Ta prvotni tip bi se bil po potrebi različno razvil. Tako nosita pri rogarjih prežvekovalcih telesno težo tretji in četrti prst, drugi in peti pa krnita bolj in bolj (krnoprst ali praprst). Odgovarjajoči kosti dlančnici oziroma stopalnici pa sta zrastle v enotno kračnico (cevasta kost). Podobno sta tudi pri svinjah srednja prsta močno razvita, stranska prsta pa bolj ošibita. Pri konju je ostal samo tretji prst in seveda tudi samo ena dlančnica; a vidni sta še krnjevi dlančnici, oziroma stopalnici stranskih prstov, ki večkrat tudi še izrasteta, »da ponavljata na ta način znake izumrlih prednikov«. (Poljanec, prirodopis živalstva, stran 87.)

Pri netopirjih so podlahtnice, dlančnice in členki prstov stegnjeni, da »gibljejo in razpenjajo letalno mrežo, kakor šibice dežnik«; palec je ostal krajši in ima kaveljčast kremplj, da se netopir nanj obeša in plazi po tleh.

Pri krtih so nadlahtnica, podlahtnica in koželjnica kratke; dlan in petero prstov sestavljata široko lopato, ki se obrača navzdol, da z njo grebe. (Poljanec, 72.)

Tudi ptičja krila so zgrajena po istem načrtu, samo da je dlan iz ene same kosti in da je samo eden izmed prstov dobro razvit, vse pa je iztegnjeno, da služi letanju.

Klaatsch (o. c. 32—33) misli, da se prvotna roka pravretičarjev priključi praplavuti v svojem razvoju, kakor se še danes najde pri najstarejših ribah (Ganoidi). Razvoj si misli tako, da so take praribe prišle na kopno in se plazile kakor močeradi po suhem, se začele opirati na svoje plavutne končine, jih polagoma upogibale in jih tako polagoma razvijale v roko. Toda danes zoologi trdijo, da med plavutmi rib in končinami četveronožcev ni nobene sorodnosti, oz. homologije.

Svojo teorijo o roki kot izhodnem tipu razvoja končin opira Klaatsch tudi na odtise živalskih skupin iz primarne dobe, ki so podobne roki, tako da so paleontologi imenovali te živali »heiroterije« (rokaste živali).

Človek bi bil potemtakem ohranil prvotno roko, ki je najbolj popoln organ, medtem ko je pri živalih ta roka večinoma okrnjena ali se spremenila na slabše, zato pravi Klaatsch, ne bo noben anatom izvajal človeka iz kake četveronožne živali, kajti četveronožnost je starejša in popolnejša. Niti se ne more govoriti o kakem razvojnem napredku pri živalih, ki so roko zgubile, kajti te živali so z enostransko spremembo roke n. pr. v krilo, v zverinsko šapo, v kopito itd. šle tako rekoč v zagato, kjer so obtičale, iz katere ni več razvoja. Pravi slučaj je, da je človek ohranil svojo roko, ki bi jo prav tako lahko slučajno zgubil, kakor druge živali. Saj so vendar tudi opice zgubile palec in zato se niso počlovečile. Da so pa bile na poti do »človeka«, je razvidno iz tega, ker so imeli njihovi predniki roko!!

Ta izvajanja Klaatscha so seveda samo njegove nedokazane domneve in prav ta primer kaže, do kakih zablod vodi predpostavka, da izvirajo vse morfološke podobnosti iz medsebojne rodnje.

Sicer bi se pa po Klaatschu ne bil vršil razvoj navzgor, ampak povsod le nazadovanje in zaostajanje: kajti noben končinski organ ni tako popoln kot roka.

b) Vzdušni mehur in pljuča.

Vzdušni mehur je značilen ribji organ in ima ta namen, da zdrži ribo v vodi, ker s širjenjem mehurja postane vzgon ribe večji. Vzdušni mehur in pljuča bi bila po trditvah evolucionistov homologna organa in istoizvorna. Iz vzdušnega mehurja rib bi se bila razvila pljuča krkonov in sesalcev. Pljučarice porabljajo mehur poleg škrg kot dihalni organ, zato se imenujejo tudi dvodihalnice. Ob suši se zarijejo v blato in dihaajo z mehurjem. Krkoni pa kažejo, kako se iz preprostega mehurja razvija pravi dihalni organ. Iz žabjih jajc se najprej izmota breznoži paglavec, ki diha izprva s škrgami, pozneje pa diha s pljuči, ki se šele drugotno razvijejo.

c) Hrbtenica in hrbtenična struna.

Vretenčarji imajo vzdolž telesa koščen steber, hrbtenico, ki je najvažnejši del okostnice. V sredi je hrbtenica votla, a votlino izpolnjuje hrbtenjača. (Poljanec 19, 57.)

Pri najnižjih vretenčarjih (Amphioxus in Cyclostomata) je namesto hrbtenice hrbtenična struna, tako tudi pri pljučaricah, dvodihalnih ribah. Okostnica je hrustančasta in hrbtenična struna je kakor štrana spletena iz tkiva.

Pri ribah in krkonih se pojavlja tudi še hrbtenična struna, pa je že nekoliko utesnjena po hrbtenici, ki je pri nižjih vrstah hrustančasta. Višji ptiči in sesalci imajo popolnoma koščeno hrbtenico, na začetnih stopnjah samo hrbtenično struno, na poznejših embrionalnih stopnjah jo polagoma nadomesti hrbtenica.

Primerjalna anatomija kaže sledeče razvojne stopnje:

1. hrbtenična struna;
2. hrbtenična struna in hrbtenica;
3. hrbtenica, začetkoma hrustančasta, pozneje koščena. (Richard Hertwig, Lehrbuch der Zoologie, str. 46.)

Tudi glede centralnega živčevja (mozeg in hrbtenjača) ugotavlja primerjalna anatomija različne stopnje: tako leži to živčevje pri nižjih živalih (Echinodermata Cölenterata, mnogi črvi) na površju, tako da tvori del kože. Pri vretenčarjih je to živčevje poglobljeno v telo. Pri človeškem zarodku nastaja osrednje živčevje na telesnem površju.

Zastopniki razvojne teorije vidijo v tem dokaz, da se je razvoj živalstva vršil od nižjih vrst s hrbtenično struno in z nerazvitim živčevjem do višjih s hrbtenico.

Paleontologi in zoologi navajajo takih in podobnih dokazov za splošni razvoj vseh živalskih vrst na osnovi morfoloških podobnosti vse polno.

č) Plazilci in ptiči.

Tako domnevajo na osnovi morfoloških podobnosti, ki jih je dognala primerjalna anatomija med sedanjimi pticami in plazilci, da so se prve iz drugih razvile, to tembolj, ker je najdba practice (Archaeopterix), ki ima poleg ptičjih tudi reptilske znake, to domnevo potrdila, kakor pravijo. Isto naj dokazujejo tudi pterosavre, plazilci, ki so živeli v zemeljskem srednjem veku in se prilagodili letanju po zraku. Podobni so bili pticam, ker so imeli krila, votle kosti, lahko lobanjo itd.

Iz Therapsidnih plazilcev, ki so živeli v triadni dobi, bi se bili razvili sesalci, ker so imeli mnogo morfoloških podobnosti s sesalci (razvoj zobovja, lobanja, ramenski obroč itd.).

Večkrat se pa evolucionisti opirajo na zgolj navidezne homologije: tako n. pr. zgradba lobanje pri ribah kostnicah in četveronožcih ni nesporno identična, a dajejo lobanjskim kostem obeh ista imena.

Ali je evolucija edino možna razlaga za zoološko sistematiko in morfološke sporednice?

Morfološke sporednice so lahko zunanje in prehodne, ali pa bistvene in stalne.

Za prve nudijo dobre primere planinske rastline, ki dobijo tako imenovani planinski habitus in so si na zunaj podobne; prav tako tudi živali, ki živijo v višjih legah ali v arktični pokrajini, tako beli medved, bela lisica itd. Ko se planinske rastline presadijo v nižino, zgubljajo polagoma tak habitus.

Sličnost je v tem primeru nastala po zunanjem okolju ali kakor pravimo po konvergenci. Tu ne more biti govora o genetični vezi po rodnji.

Morfološke sličnosti, ki segajo globlje in ki so stalne, lahko izvirajo do določene meje iz rodnje, nikakor pa se ne da dokazati,

a) da izvirajo sličnosti, kakor se kažejo v medsebojni podobnosti debel, redov, razredov, iz rodnje, niti

b) da bi ne bila nobena druga razlaga možna za sistematičen red, ki obsega vse živalstvo.

Ad a) Bistveno zgrešena je namreč domneva, da se da morfološko sorodstvo razlagati edino le z genetičnim. Že Darwin je grešil v tej točki. Sličnost dveh stvari ni v nujni zvezi z medsebojno genetično vzročnostjo obojih. V anorganskem svetu vidimo, da so si n. pr. elementi klor, brom, jod, fluor sorodni, a vendar niso nastali eden iz drugega. Seveda bodo rekli evolucionisti, da velja to za organizme, saj so potomci vendar podobni prednikom, iz katerih izhajajo.

Ta podobnost ne pride od tega, ker bi se predniki spremenili v potomce, ampak odtod, da nosijo predniki v sebi oplojeno jajčno celico, iz katere se razvije potomec. Tej celici, iz katere potomec izhaja, je ta malo podoben.

Tako so n. pr. tudi žabji mladiči povsem drugačni kakor dorasle živali; paglavec, ki pride iz žabjega jajca, živi v vodi in diha s škrgami. Sele polagoma se preobrazi v žabo, ki je pa paglavcu le malo podobna.

Hrošči se preobražajo popolno: iz jajca izleze ličinka (podjed); preden doraste, se zabubi, iz bube prileze rjav hrošč, ki pa bubi, iz katere je zlezel, ni prav nič podoben.

Ali pa: iz jajc kapusnega belina se izmota gosonica, ki lazi po oprsnih končinah, ki se potem zabubi; iz bube izleze metuljček. Žerke, ki izlezejo iz mušnih jajc, so slepe, bele in brez nog. Žerka se zabubi v sodčasto bubo, iz katere izleze mlada muha. V vseh teh primerih, kjer se vrši popolna preobrazba med različnimi fazami razvoja, ni morfološke sličnosti med različnimi stadiji razvoja, čeprav se je v teh primerih vršila prava pretvorba celotnega individua v novega.

Sličnost med predniki in potomci ne prihaja torej iz pretvorbe enih v druge, ampak zato, ker so v obojih isti geni. Hromosomi z istimi geni se

ohranijo kot dedna masa od roda do roda v spolnih stanicah in v prenosu teh hromosomov od staršev na potomce je osnova za sličnost med potomci in starši.

Prenos hromosomov in genov od roda do roda je pač osnova za sličnost individuov iste vrste, toda za bolj splošne in daljne sličnosti, kakor se pojavljajo med debli ali redi, rodovi (n. pr. med posameznimi redi vretenčarjev, ki jim je skupna hrbtenica), je treba tak prenos hromosomov in genov potom rodnje dokazati, ne pa zgolj po analogiji predpostavljati (češ, če nastane v vrsti sličnost po rodnji, bo nastala na isti način tudi v redu).

Spremenljivost genov je omejena po trdnih zakonih; doslej dokazane male mutacije ne ustvarjajo popolnoma novih vrst.

Ad b) Seveda ostane vprašanje, odkod izvira veličastni sistematični red, ki vlada v vsem živalstvu, odprto. Toda taki veliki problemi presegajo okvir zoologije in naravoslovja, ker ne gre več samo za vprašanje, kaj je in kako je, ampak tudi za vprašanje zadostnega razloga, zakaj je tako. Na to vprašanje ne sme naravoslovec odgovoriti s preprostimi, apriorističnimi formulami, kakor je to splošni razvoj, dokler ni tega razvoja dejansko dokazal. Kajti ugotovitev dejstev in samo ta je naloga naravoslovcev. Najmanj pa se sme naravoslovec zabubiti v aprioristični kalup zaključene prirodne vzročnosti, češ, vsi pojavi prirode morajo imeti svoj izvor in svojo razlago v prirodi sami. Na tej točki se bo pojavila druga znanost, filozofija, ki bo vprašala, ali je razlaga naravoslovca zadostna.

Kako si hočejo razlagati naravoslovci simetrične oblike kristalov? Mineralogi govorijo o teseralnem kristalnem sistemu, heksagonskem, tetragonskem, rombskem itd. Pa ti sistemi so med seboj navidez podobni, a vendar spet različni po ravninah simetrije, kakor ona zoologije. Tu sličnost ne izvira iz genetičnega razvoja. Odkod torej? Kje so tiste skrite sile narave?

Glede splošne evolucije mora filozofija doslej reči, da taki dokazi kot sistematika v naravi, ki sloni na gotovih morfoloških sličnostih in razlikah, ne izpričujejo splošnega razvoja.

Zoologi evolucionisti, ki domnevajo, da je sistematična razvrstitev živalstva, kakor so jo v teku časa ugotovili, prirodna v tem smislu, da je narava sama v teku dolgih razdobjih hodila pot razvoja od nižjih do vedno višjih organizmov, zagrešijo s tem še drugo napako proti znanosti. Apriori namreč že vrednotijo razne živalske kategorije kot višje in nižje v tem smislu, da vse lezejo počasi po isti razvojni lestvi navzgor.

Ni nobenega dvoma, da je vitalno počelo v različnih vrstah živalstva različno razvito; tako n. pr. je življenjsko dejstvovanje sesalcev gotovo višje kot pri praživalih, n. pr. močelkah. Tudi pravilno razlikujemo med bolj ali manj razvitimi organi, n. pr. končine pri sesalcih so višje razvite kot pri ribah. Če torej razvrščamo vse organizme od človeka preko človeku podobnih opic, drugih sesalcev, ptičev, krkonov, rib, iglokožcev, členonožcev do najnižjih praživali, v pregledni sistem, je pač to za naše umsko spoznavanje edina možnost orientacije v naravi, varovati se pa moramo zmotnega mnenja evolucionistov, ki razlagajo različne stopnje živalskega sistema kot razvijanje, udejstvovanje, težnjo neke neznane tajnostne življenjske sile, ki je bila v začetku samo v povoj, po vedno višjih in višjih življenjskih izrazih. V tem primeru tudi ne razumemo, zakaj bi bil razvoj s človekom končan.

Posamezne živalske vrste in kategorije predstavljajo v sebi svojevrsten popoln tip, ki ima vse potrebne sposobnosti za svoje življenjske naloge. Krt, ki je rojen zato, da rije pod zemljo in lovi podjede, ima za to svojo podtalno nalogo vso potrebno opremo. Vse truplo z rilcem vred je kakor klin, oplečje in lakti pa so prava kopala. (Poljanec, str. 71.) Ta krt ni nič manj popoln v svojem kraljestvu kakor veliki kiti v morju in kakor orli v nebesnih višinah. Njegove oči so sicer krnjave, orlovske, pa nad vse dobro razvite, a krt takih oči ne potrebuje za svoje delo. O tej konkretni relativni popolnosti živalskih vrst in o njihovi čudoviti prilagodljivosti življenjskim potrebam so nam napisali zoologi čudovite stvari. Vse te različne vrste se očitno počutijo čisto zadovoljne v svojem življenjskem okolju in so tako rekoč ustaljene v svojem konkretnem življenjskem slogu. Drzno je, brez konkretnih dokazov vse tako jasno oblikovane vrste zveržiti v nepretrgan razvoj.

Klaatsch (o. c. stran 44) pravi, da so te konkretne oblike dokončale svojo pot razvoja, če so ga sploh imele. Ni torej govora o kakem nepretrganem valovanju in prelivanju iz vrste v vrsto, kakor bi to zahtevali evolucionisti od narave. Sistematika zoologov ni prirodna v tem smislu, kot bi narava zgodovinsko res šele sama polagoma ustvarjala po rodni vedno višje in višje vrste, da je končno ustvarila ta sistem, kakor ga imamo pred nami. Sistematik sme ugotavljati, da je tak red v naravi, ne more pa dokazati, da je ta red nastal po naravi imanentnem počelu nepretrganega in nedoglednega razvoja.

Zoolog in paleontolog lahko pravi, da so morfološke analogije indiciji za možnost razvoja, ne sme pa trditi, da so to dokazi za genetični razvoj, najmanj pa sme na podlagi takih indicijev že kar govoriti o znanosti, ki baje dokazuje zaključen sistem narave, ki Stvarnika ne potrebuje. Prav to je vprašanje: ali ne zahteva prav sistematika in smotrnost v organskem svetu Stvarnika, ki je po velepoteznem idejnem načrtu zasnoval veličasten sistem organizmov in položil vanje izvestne klice razvoja. Na to vprašanje ne odgovarja več naravoslovec, ampak filozof.

Obzornik.

DOKUMENT O USTANOVITVI LJUBLJANSKE UNIVERZE.*

Zapisnik sednice Ministarskega Saveta o osnivanju univerze u Ljubljani. Sednica dne 2. jula 1919 god.

Prisutni su gg.: Potpretsednik Korošec, Veljković, Davidović, Kapetanović, Hadžić, Krulj, Pribičević, Gostinčar, Alaupović, Ninčić i Glubić.

»Izveštaj o univerzitetkom zakonu. Osniva se Univerza u Ljubljani s pet fakulteta, od toga medicinski samo za prve dve godine.

Osnivanju medicinskog fakulteta se protivi g. Krulj, s razloga, jer se osniva istovremeno medicinski fakultet u Beogradu. Ostali svi glasuju za predlog ministra prosvete.«

* Prepis nam je poskrbel g. univ. prof. dr. Janko Polec, za kar se mu lepo zahvaljujemo.

PRAVDA O DIALEKTIČNEM MATERIALIZMU

Ker je postal dialektični materializem skoraj stalna hrana, ki jo ponujata svojim bralcem Sodobnost in Ljubljanski Zvon, se še enkrat povračam k Speransovemu ocenjevanju dr. A. Ušeničnikove knjižice »Dialektični materializem« (Sodobnost 1939, št. 9—10 in 12), čeprav sem ga na kratko zavrnil že v Straži v viharju (l. 1939/40, št. 18 in 19).

Ne da bi hotel pobijati dialektični materializem — to so dobro opravili že drugi — hočem tokrat z večjo naslonitvijo na vire odgovoriti na nekatera vprašanja, ki bi se lahko komu zbudila ob branju Speransovega sestavka.

1. Ali je Ušeničnik res potvoril dialektični materializem?
2. Kaj je z novim pojmom materije, ki ga po Leninu uvaja pri nas Sperans (Edo Kardelj)?
3. Kaj je z družbenimi protislovji v bodoči brezrazredni družbi?

I.

Speransov glavni očitek A. Ušeničniku glede dialektičnega materializma je: »Dr. Ušeničnik ustvarja v prvem delu svoje brošure svojevoljno podobo 'dialektičnega materializma', a v drugem delu potem s tem namišljenim 'dialektičnim materializmom' obračunava«. (Str. 604.) Ta splošni očitek potem nekoliko podrobneje označi. U. je po Speransovem mnenju grešil:

1. da podtika dialektičnemu materializmu, češ da je družbeni razvoj zgolj rezultat »vsemoči ekonomskih razmer«, čeprav »ta ustvarjajoči dialektični materializem ni niti 'ekonomski materializem', niti ne oznanja 'vsemoči ekonomskih razmer'«, »marveč je vsak korak k napredku obenem tudi 'zmagoslavje duha'« (str. 604);
2. da »skuša ... vulgarizirati pojem 'materije', identificirati ga s pojmom otipljivega« (str. 605);
3. da trdi, »da sta Marks in Engels 'absolutno' itak zavrgla;«
4. da ne pozna »končnega cilja marksizma« (str. 608).

U. takole na splošno označi dialektični materializem: »Vse gospodarske, politične in socialne razmere in uredbe, kakor tudi vse ideologije ... motri v historičnem, zgodovinskem razvoju in na materialistični osnovi« (str. 27). Omenim še nekatere podrobnejše oznake, ki jih je Sperans očitno prezrl, ker bi sicer ne mogel Ušeničniku očitati tega, kar mu očita:

1. Marks je še bolj kot Hegel poudarjal razvoj kot proces, ki ga je treba pojmovati dialektično (str. 21);
2. ta materializem (Marksov, moja opomba) se razlikuje od mehaničnega in nedialektičnega materializma Büchnerja, Vogta in Moleschotta (str. 25);
3. gonilne sile, ki določujejo končni rezultat v zgodovini, so ekonomske sile (str. 30);
4. »idealne sile« izvajata Marks in Engels iz materialnih in gospodarskih pogojev (str. 48).

Ali je ta podoba res svojevoljna in potvorjena? Nepotrebno dolgo navajanje citatov iz Marksa in Engelsa si prihranimo, če pogledamo, kako pojmuje dialektični materializem dr. Hermann Duncker. Da je njegovo

pojmovanje pravoverno, nam jamči to, da je sam priredil ter z uvodom in opombami opremil dva zvezka virov »O historičnem materializmu«. Vire je izbral iz Marksovih in Engelsovih del ter jih izdal kot 13. in 14. zvezek zbirke »Elementarbücher des Kommunismus« (Berlin 1930). V uvodu v II. zvezek beremo: »Povzemimo na kratko marksistično pojmovanje sveta in zgodovine:

1. je materializem, t. j. svetovni nazor, ki radikalno odklanja vse predstave o nadnaravnih silah in vzrokih... Naravni svet (snovna bit) je objektivna resničnost. Iz tega sledi:

a) vse duhovno je pogojeno po snovni biti (»naravi«);

b) snovna bit se odraža z napredujočim razvojem človeške teorije in prakse vedno popolneje v duhovnem (t. j. v zavesti).

2. Prisotna oblika vse biti (narava, človeška zgodovina in mišljenje) je gibanje, zato jo moremo spoznati v njenem bistvu tudi le kot razvojni proces (»dialektika«).

3. Vse razvojne smeri kažejo v svojem teku revolucionarna vozlišča, t. j. stalna kvantitativna sprememba vodi h kvalitativno novim pojavom, ki nastopajo v skokih (revolucija je del celotne evolucije).

V marksističnem pojmovanju zgodovine se zgosti ta dialektični materializem k naslednjemu spoznanju:

1. Zgleda, da izvirajo ideje (»duhovno«) individualno, toda posameznik je družbeno pogojen in družba temelji na gospodarstvu.

2. Gospodarski temelj, ki se na njem dviga vsa družbena, politična in duhovna nadstavba, je dan po razvoju proizvodjalne sile človeškega dela (»tehnike«) in po njem in z njim pogojenimi proizvodjalnimi razmerami, ki se predstavljajo pravno kot lastninske, socialno kot razredne razmere.

3. Če so proizvodjalne razmere zaostale za razvojem proizvodjalnih sil, nastane nasprotje, ki ga je končno možno rešiti le še revolucionarno. »S spremembo gospodarskih temeljev se spremeni počasneje ali hitreje vsa velikanska nadstavba« (str. 5/6).

Kakor lahko vsak sam uvidi, ni med dialektičnim materializmom, kakor sta ga podala U. in Duncker, nobene vsebinske razlike. Speransov očitek je torej ničev.

Prav tako ničev in neutemeljen je tudi očitek, češ da dialektični materializem ne uči zgolj »vsemoči ekonomskih razmer«. Mar je S. prezrl take-le temeljne stavke dialektičnega materializma, kakor jih najdemo pri Engelsu, pa tudi pri Leninu? Engels piše: »Potemtakem je treba iskati zadnje vzroke vseh družbenih sprememb in političnih prevratov ne v človeških glavah, v rastočem človeškem spoznavanju večne resnice in pravice, marveč v spremembah proizvodjalnega in menjalnega načina; ni jih treba iskati v filozofiji, marveč v ekonomiji tiste dobe« (Antidühring 212). Ali ni to »vsemoč ekonomskih razmer«, ali ne trdi tega tudi Marks, ki je zapisal: »Od načina, kakšna je proizvodnja, zavisi ves socialni, politični in družbeni življenjski proces? (V uvodu h »Kritiki politične ekonomije«.) Kje je opevano »zmagoslavje duha«, ko pa trdi Engels, da je »duh samo najvišji proizvod materije« (L. Feuerbach, str. 22) in isto za njim ponavlja Lenin: »Psihično, zavest itd. je najvišji proizvod materije (t. j. fizičnega), je funkcija onega posebno kompliciranega kosa materije, ki mu pravimo človeški možgani« (Materializem in empiriokriticizem 224)? Če torej nastopa duh

kot drugotni činitelj družbenega razvoja, ki pa je od prvotnega (proizvajalnih razmer, ki so duha proizvedle) bitno odvisen, so končni vzrok in gonilec vsega družbenega razvoja po dialektičnem materializmu vendarle proizvodne, torej ekonomske razmere.¹

Očitek, da hoče U. enačiti pojem materije s pojmom otipljivega, je iz trte izvit. Kaže pa neverjetno površnost, da ne rečem kaj hujšega, Speransa, ki trdi, ko je, upam vsaj, knjižico vsaj enkrat prebral, da enači U. pojem materije s pojmom otipljivega in drugje, da U. pojmuje dialektični materializem mehanično. Ali S. ni bral tudi takih-le stavkov: »Materialno... pomeni celo duha in duhovne reči, če izvajamo duha in duhovne reči iz materije in materialnih pogojev« (str. 35/36). »Govorila sta (Marks in Engels, moja op.) lahko tudi o duhu in vendar sta ostala zvesta materializmu...« (str. 36) in malo prej: »Nasprotno, Marks in Engels sta stari mehanični materializem odločno zavračala in celo smešila« (str. 35)?

Očitek, da U. neupravičeno trdi, da sta Marks in Engels »absolutno« zavržla, pa je celo potrjen. U. piše na str. 14: »Toda kako naj bo takšna nepopolnost v 'Absolutnem'? To jima ni delalo težav, saj sta tisto (podčrtal jaz) 'absolutno' itak zavržla«. Tisto »absolutno« pa je Heglov Duh-ideja, ki je o njem Engels dejal, da je to »Absolutno« le toliko absolutno, da ni o njem mogoče ničesar povedati.

Na očitek, da U. ne pozna končnega cilja marksizma, bom odgovoril pozneje.

Že iz doslej povedanega pa lahko zaključimo, da U. dialektičnega materializma ni potvoril.

II.

S. je navedel iz že omenjenega Leninovega dela »Materializem in empiriokriticizem« (navajam po nemškem prevodu iz l. 1927, ki ga je avtoriziral Leninov inštitut v Moskvi) nov pojem materije. Pojem materije mu je »pojem objektivne, neodvisne od zavesti obstoječe realnosti, katere obstoj se po naši zavesti in po spoznanjih samo manifestira«, saj trdi Lenin v istem delu: »Kajti edina 'lastnost' materije, ki je na nje priznanje vezan filozofski materializem, je lastnost, da je objektivna realnost, da obstoji izven naše zavesti« (navedeno po Speransu, str. 605).

Tako pojmovanje materije nas preseneča, ker bi bil tudi n. pr. Bog taka »materija«, kar pa ni v skladu s siceršnjim pojmovanjem marksizma. In tudi pri Leninu najdemo v istem delu povsem drugačne stavke, n. pr.: »Materializem jemlje... kot prvotno dano materijo in kot drugotno zavest, mišljenje, občutek« (str. 27) »... psihično, zavest itd. je najvišji proizvod materije (t. j. fizičnega), je funkcija onega posebno kompliciranega kosa materije, ki mu pravimo človeški možgani« (str. 224).

To nejasnost glede pojma materije si moramo razlagati predvsem iz okoliščin, ki je v njih Leninovo delo nastalo. Lenin ga je pisal v dobi, ko so se v fiziki pojavile nove teorije o sestavi atoma. Klica: »Materija je

¹ Če bi Lenin bral Brnčičeve in Speransove komentarje o »zmagoslavju duha« in trditev, da »tudi družbeni razvoj ni zgolj rezultat 'vsemoči ekonomskih razmer', bi ju verjetno odpravil prav tako radikalno in odločno, kakor je zavrnil druge popravjalce dialektičnega materializma, n. pr. Bogdanova in druge.

izginila!« so se prestrašili nekateri marksisti, ki so skušali združiti nova odkritja na polju fizike z marksizmom, da bi rešili materializem, pa so pri tem zašli v senzualizem. Prav tem popravljalcem dialektičnega materializma je Lenin posvetil omenjeno delo! Pokazal je njih nedoslednost ter jih prištel k idealistom! Lenin je bil namreč mnenja, da sta v filozofiji, kakor tudi v odgovoru o vprašanju človekovega spoznanja možni samo dve stališči — idealizem in materializem. Pri tem pa opazimo, da Lenin v filozofskih vprašanjih ni bil preveč trdno podkovan, čeprav je v pregnanstvu v Sibiriji prebral nekaj filozofskih del. Skozi vse delo namreč meša vprašanje o človekovem spoznanju z vprašanjem, ali je prvotna materija ali duh. Že Leninove definicije materije, ki jih podaja več, kažejo to zmedenost: »Materija je filozofska kategorija za označitev objektivne realnosti, ki je človeku dana v njegovih občutkih, ki jo naši občutki kopirajo, fotografirajo, odslikajo in biva neodvisno od njih« (str. 117). »Materija je to, kar ustvarja po svojem delovanju na naša čutila občutek; materija je objektivna, v občutku nam dana realnost« (str. 135). »Materija obstoja neodvisno od občutka. Materija je primarna« (str. 37).

Vprašanje o človekovem spoznanju razglasi Lenin za izhodišče materializma. Tako trdi na str. 37: »Prav to je materializem: materija deluje na naša čutila in ustvarja občutke« in na str. 42: »Kajti brž ko priznate, da bivajo izvir svetlobe in svetlobni žarki neodvisno od človeka in človekove zavesti, da je barva odvisna od delovanja teh valov na mrežnico — ste se dejansko postavili na materialistično stališče«. Podobnih stavkov bi lahko navedel še več. Toda prav v tem grmu tiči zajec! Saj vsi trezni ljudje priznavajo, da biva izven njih zavesti in neodvisno od nje realni svet. Po Leninovem mišljenju bi morali biti vsi ti materialisti. Pa vendar-le niso. In Lenin je sebi nezvest, če tudi n. pr. tomistične filozofije ne prizna za »materialistično«, saj tudi ona priznava, da zaznavamo zunanje predmete, ki obstajajo neodvisno od naše zavesti, neposredno s tem, da dajejo našim čutilom svojski vtisk (glej dr. Ušeničnikov Uvod v filozofijo) in še celo to priznava, da je bil svet prej kot človek. Lenin namreč ne loči dveh bistveno različnih vprašanj. Prvo je vprašanje o človekovem spoznanju: ali so naše spoznave, naši občutki, samo plod našega duha, naše zavesti, ali pa tem našim občutkom odgovarja kaka realnost, ki obstoja neodvisno in izven naše zavesti? Lenin in tudi tomizem odgovarjata na to vprašanje, da so naši občutki pogojeni po vnanjih, izven naše zavesti obstoječih predmetov. Toda doslej še o materializmu ne more biti govora, čeprav trdi Lenin: »Če vključimo kriterij prakse v temelj spoznavne teorije, pridemo neizbežno do materializma« (str. 128). Drugo pa je vprašanje, ali je prvotna materija ali duh. Engels piše o tem: »Veliko osnovno vprašanje vse, zlasti pa novejša filozofije, je vprašanje o medsebojnem odnosu mišljenja in bitja« (L. Feuerbach, str. 25) in povsem pravilno nadaljuje: »Oni, ki so trdili prvobitnost duha pred naravo, priznavali torej v poslednji stopnji katero koli vrsto stvarjenja sveta... so tvorili tabor idealizma. Drugi pa, ki so priznavali prvobitnost narave, so pripadali raznim šolam materializma. Kaj drugega nista pomenila oba izraza: idealizem in materializem v početku in v drugačnem smislu ju ne bomo uporabljali tu« (str. 26). Lenin bi se sedaj moral vprašati, ali ima ta materija, ki biva izven nas, sama v sebi zadosten razlog za obstoj?

Lenin tega vprašanja izrecno ne postavlja, vendar v vsem delu predpostavlja odgovor, da ima materija, ki se po njegovem mnenju sama giblje, v sebi zadosten razlog za svoj obstoj in gibanje. Toda dočim stoji Lenin glede prvega vprašanja na istem stališču kot n. pr. tomizem, pa gredo pota pri drugem vprašanju narazen. In Lenin je grešil prav v tem, da je postavil ločilnico med idealistično in materialistično filozofijo že pri prvem, namesto šele pri drugem vprašanju. Iz te osnovne zmote slede ostale nejasnosti pri Leninu in Speransu.

Čeprav je S. odstavek, kjer Lenin trdi o materiji, da je edina bistvena lastnost materije, da je *objektivna realnost* (to bi mogel biti brez točnejše opredelitve tudi Bog), je vendar odstavek iztrgan iz celote. Lenin hoče namreč tukaj poudariti to, da za materializem ni važno, kako je materija organizirana (ali kot atom ali kot elektron, proton, pozitron, nevtron itd.). Poudarek je pač na tem, da se prizna materiji »obstoj izven zavesti in izven občutka človeka« (str. 264), važno pa je, da kljub temu »ne obstoja na svetu nič kot gibajoča se materija« (str. 167) in da za duha, ki bi obstojal neodvisno od materije, ni prostora. Samostojno bivajočega, od materije v tako ali drugače organizirani obliki neodvisnega duha torej za dialektični materializem ni! Nov pojem materije, ki ga je pri nas uvedel S., je torej treba pravilno umeti tako, da ni važno, kako je materija organizirana, ampak da je važno predvsem to, da biva materija neodvisno od naše zavesti, da je materija primarna ter da izključuje duha kot samostojno, od materije neodvisno bivajočo bit. Tako nam ta dopolnitev, ki je bistvene važnosti, ki pa jo je S. zamolčal, pokaže, da je ostal za dialektični materializem pojem materije isti, kot ga poznamo pri Marksu in Engelsu in kakor ga je podal U. v svoji knjižici.

III.

S. govori v svojem sestavku tudi o času, »v katerem bodo družbena nasprotja sploh odpravljena, ne bodo pa seveda izginila družbena protislovja, kajti če bi se zgodilo to, bi bil končan sleherni nadaljnji napredek družbe« (str. 490). Iz zagate, ki se iz nje marksisti ne morejo zadovoljivo izviti, kako je namreč to, da bi se nujni dialektični razvoj ustavil nenadoma na točki, ko bo dosegel brezrazredno družbo, jih je S. rešil z naravnost genialno rešitvijo. Družbena nasprotja se bodo spremenila v družbena protislovja. Da pa bi si lahko vsakdo pod to čarobno formulo predstavljal, kar mu pač najbolj ugaja, ni ne prvega niti drugega pojma opredelil. O družbenih nasprotjih sicer vemo, da so to razredna nasprotstva, kaj naj pa bi bila družbena protislovja, pa ne zvemo. Mislim, da so Speransove zasluge za dialektični materializem enake zaslugam Bogdanova, ki je »občutke« nadomestil z »elementi« in žel zato le zavrnitev in zasmehovanje Lenina. V Leninovem delu »Država in revolucija«, kjer je posvetil posebno poglavje »višji stopnji komunistične družbe« (brezrazredni družbi), česa podobnega nisem zasledil, čeprav bi Lenin tu o tem moral nujno govoriti. Čeprav pa je Lenin posvetil že posebno poglavje »prvi fazi komunistične družbe« (diktaturi proletariata), govori vendar tudi v tem poglavju pretežno le o prehodu v novo družbo, skoraj nič pa o novi družbi sami. Po Marksu navaja, da bo glavna značilnost te dobe, da bo

vsak delal po svojih sposobnostih, sprejemal pa po svojih potrebah ter da bo država odmrta. V kolikem času bo diktatura proletariata prešla v brezrazredno družbo, pravi Lenin, da »ne vemo in ne moremo vedeti« (str. 95), dočim zatrjuje v svojem predavanju o državi, ki ga je imel dne 11. VII. 1919 v osrednji šoli za sovjetske funkcionarje v Moskvi, da se bo to zgodilo, »ko ne bo na svetu nobene možnosti več za izkoriščanje«. Ko bo dovolj uveljavljeno »nadzorstvo nad proizvodnjo in porazdelitvijo«, »registriranje dela in proizvodov«, ki »ga bo izvajala pretežna večina«, »bo postala vsa družba en urad in ena tovarna z enakim delom in enakim plačilom«, dokler ne bodo začeli tega izvajati vsi. »Kajti, ko se bodo vsi naučili samostojno voditi družbeno proizvodnjo in jo bodo dejansko vodili . . ., bo postalo izmikanje tej registraciji in temu nadzorstvu, ki ju bo izvajalo vse ljudstvo, nujno tako silno težko, bo predstavljalo tako redko izjemo in povzročilo verjetno tako hitro in resno kaznovanje (. . .), da bo nujnost izvajanja nekompliciranih temeljnih pravil vsakega človeškega sožitja zelo kmalu postala nava da. In takrat bodo na stečaj odprta vrata za prehod od prve faze komunistične družbe k višji fazi in s tem tudi k popolnemu odmrtju države« (s. 100). S temi besedami pa se žal to poglavje že konča, ko bi se šele moralo pričeti, tako da o »družbenih protislovjih« ničesar ne izvemo.

Pravoverni marksisti (Lenina menda S. ja ne bo štel med »popravljalce«) torej o nadaljnjem razvoju brezrazredne družbe molče, čeprav nujnost dialektičnega razvoja ne dovoljuje nobenega končnega in trajnega stanja. Zato je povsem pravilna Ušeničnikova ugotovitev: »Komunizem bi potemtakem tudi po nauku dialektičnega materializma samega ne bil dokončno gospodarsko in socialno stanje človeške družbe« (s. 66). S. sam se te nedoslednosti v dialektičnem materializmu zaveda ter jo skuša odpraviti tako, da »nasprotja« zamenja s »protislovji«. Toda to je že zopet popravljane dialektičnega materializma! Tako torej tudi ta očitek, da U. ne pozna končnega cilja marksizma, ni utemeljen.

Ugotovili smo torej, da U. ni potvoril dialektičnega materializma, da se Speransov oz. Leninov pojem materije vsebinsko ne razlikuje od pojma materije, kakor sta ga pojmovala Marks in Engels, ter da U. že pozna končni cilj marksizma, kolikor so marksisti pač o njem že izrazili svoje mnenje. Ugotovili pa smo tudi, da Brnčič (v polemiki proti Izidorju Cancarju v Ljubljanskem Zvonu) in S. skušata zavajati bralce, ko govoričita n. pr. o »zmagoslavju duha« ali o tem, da »zgodovinsko dogajanje nikakor ni izključno le trpna rezultanta vsakovrstnih materialnih razmer v družbi« ali pa, ko spreminjata »družbena nasprotja« v »družbena protislovja«. Da bi odvrnila bralce od prvotnih vzrokov družbenega razvoja (»ekonomskih razmer«) po učenju dialektičnega materializma, kar bi morda koга zaradi razvidne nemožnosti odvrnilo od dialektičnega materializma, skušata osredotočiti vso pozornost okoli drugotnih vzrokov družbenega razvoja (»drugotnih« seveda po učenju dial. materializma) — okoli »duha« (ki ga po konec koncev le priznata samo za najvišjo manifestacijo materije) v upanju, da bosta s takimi sredstvi in pa z bobnečimi frazami o »svetovnem nazoru najnaprednejšega razreda sedanjosti« le še koга pridobila za objektivno ovržen, zastarel ter za vsak narod in za vsako državo pogubén svetovni nazor. Da se tako zavajanje razkrinka, sem napisal te vrste.

Rudolf Čuješ.

Ocene.

Anton Sovrè, *Stari Grki*. Mohorjeve Občne zgodovine II. zvezek. Celje 1939.

Mohorjeva družba, ki je z lanskim letom zaključila dr. Grudnovno-Malovo Zgodovino slovenskega naroda, je stopila pred slovensko javnost z novim knjižnim načrtom: izdati namerava v 12 zvezkih velikega formata občno zgodovino, ki naj bi ustrezala stanju sodobne historiografije in hkrati pričala o kulturni zrelosti našega naroda. Za božične praznike je pod zgornjim naslovom izšel drugi zvezek, prvi zvezek še ni končan, obsegal pa bo zgodovino Vzhoda. Če naj sodimo to plemenito in hvalevredno zasnovi po pričujočem zvezku, bo delo po vsebini trajne vrednosti, po zunanji opremi pa v okras vsaki javni in zasebni knjižnici. Knjiga je na višku znanstvenosti, sleherna stran zgovorno priča, da je pisatelj mnogoštevilne in prvovrstne vire s priznanja vredno akribijó predelal, zgodovinsko doumel in kulturno ter umetniško presodil. Pisana je v prvi vrsti za izobražence, vendar jo bo z zanimanjem in razmeroma lahkim umevanjem bral tudi preprost človek in se zopet in zopet vračal k njej. Takega zgodovinskega dela doslej Slovenci še nismo imeli. Staretova Občna zgodovina za slovensko ljudstvo, ki jo je v letih 1874—1888 oskrbela ista Mohorjeva družba, je bila bolj praktično popularnega značaja. Zato pomenja Sovretova knjiga lepo obogatitev naše zgodovinske literature in zasluži posebno pozornost vseh, ki se zanimajo za stare Grke in njih gospodarsko in kulturno življenje.

Obsežno in zanimivo tvarino je avtor razdelil v 12 delov, katerih vsakega je razčlenil v več oddelkov in pododdelkov. Za uvod je v prikljivi obliki, polni primer med sedanostjo in preteklostjo, očrtal tri glavne činitelje, ki so izoblikovali grško dušo: zemljepisne in podnebne razmere ter bližino morja. Nenavadna razkovanost gorskih sestavov je rodila v pregovoru znani grški partikularizem in divje politične strasti, ozki stiki z morjem pa so razgibali pomorstvo in pomorsko trgovino ter svojsko grško kolonizacijo in odločilno vplivali na grško duhovno udejstvovanje. Do velikih političnih tvorb se Grki niso povzpeli, ker jim je manjkalo politične stvarilnosti. Pojem države, ki bi obsegala ves narod, jim je bil neznan. Njih politično obzorje se je gibalo le v okviru polis, večje ali manjše mestne okolice. Periklej je z osnovanjem Atiške pomorske zveze sicer združil skoraj vse egejsko-jonsko območje, ki je merilo do 30.000 km² in štelo okoli dva milijona prebivalcev, toda nesrečni izid peloponeške vojske je na mah uničil tudi ta edini poskus.

Veliki pa so bili stari Grki na področju umskega in umetniškega ustvarjanja. Dočim so se politično skoraj neprestano med seboj trgali in klali, so kazali v umetnosti in v filozofiji največjo ubranost in umerjenost. S svojimi duhovnimi dobrinami so položili trdne temelje civilizaciji vseh kasnejših vekov. Kot največjo umetnino grškega duha pa označa pisatelj grški jezik, ki mu glede blagozvočja, bogate vsebine in prožnosti v izražanju ni najti enakega. »Grški jezik je čudež med jeziki. Kakor namenoma narejen za besedno umetnost in znanost. Njegova prilagodljivost za oblikovanje misli, posebno filozofske, je nepopisna. In kako pomenljivo: vogelni kamen krščanstva. Zato bo ostal do konca dni. Naši dobi se svet starih odmika. To je naravno... Eno pa bo: dokler bo duh vladal snovi, bodo stopali Homer, Feidias, Ajshilos, Platon po vrhovih človeštva.« (13.)

Prvi del, ki obravnava grško prazgodovino do konca mikenske dobe (5.—3. tisočletje pr. Kr.), podaja deloma popolnoma nove arheološke izsledke, ki bodo zlasti klasičnim filologom in zgodovinarjem dobro došli. Sem sodijo *seskloške* in *diminske* izkopine, imenovane po vaseh Sesklo in Dimini ob Vološkem zalivu, ki vodijo v mlajšo kameno dobo ali 5. tisočletje. V okolici Orhomena, Korinta in v severnozpadnem delu Peloponeza je bila doma *marinska kultura*, nazvana po fokidskem kralju Hagiu Marinu. Vzporedno z marinsko keramiko se pojavlja svojevrstna *kikladska obrt*, znana po tehnično neoporečnih marmornatih vazah in glinastih posodah. Iz obilice marmornatih kipcev, ki brez izjeme nosijo ženske like, sklepajo nekateri, da je v območju te kulture sprva prevladovalo *matriarhalno pravo*. Skoraj istočasno nastopa v severnozpadnem kotu Male Azije *trojanska kultura*. Dočim je nemški starinoslovec Henrik Schliemann na gričku Asarliku ob vходу v Dardanele odkril sedem trojanskih naselij, jih zaznamuje sodobna arheologija že *devet*. Novejše izkopine vodijo že daleč preko Homerjeve Troje v četrto tisočletje. Homerski Ilios ali Troja VI je najbrž iz sredine drugega tisočletja.

Zanimivo, a tudi težko in zamotano je vprašanje o prvotnem prebivalstvu Grške in o pradedih starih Grkov. Po rezultatih sodobnega primerjalnega jezikoslovja je moralo bivati na Grškem in po egejskih otokih pleme *Karov*, ki je bilo sorodno Lidijcem, Likijcem, Hetitom, Krečanom, Sikulom, Sardon, Etruskom in Ibercem. Na Kare, kulturno višje stoječe, so v 2. polovici 3. tisočletja zadeli pradedje starih Grkov, ki so z Ogrske nižine ob Moravi in Vardarju prodirali v Tesalijo in Epir. »In tako se je po nekaj stoletjih iz arijskih in karskih prvin rodil nov človek, človek Grk, ki je nosil v sebi značilne lastnosti obeh in bil po usodi poklican, da izobrazí Evropi lice.« (19.)

Neko Karom sorodno ljudstvo je od srede 3. pa do druge polovice 2. tisočletja ustvarilo *kretske kulture*, katere glavna najdišča so Knosos, Faistos in Triada. V kretskih izkopinah vidijo jedro grških pripovedk o mitičnem pomorskem poglavarju Minosu, po katerem imenujejo ta čudoviti svet tudi *minoško dobo*.

Kot najvplivnejši grški rodovi se v zgodnji pravadnini omenjajo Ahajci, Jonci in Eolci. Ti so prvotno predzgodovinsko prebivalstvo uničili, usužnjili ali pa pregnali. Zgovorne priče iz tistih vihnarjih časov so orjaški gradovi, zgrajeni na težko dostopnih gričih. Večje politične enote so nastale tedaj samo v Orhomeni in Mikenah. Po mikenskih izkopinah se imenuje čas od 1600 pa do 1200 tudi mikenski ali mikensko-kretske svet, ker vsebuje prvine kretskega in helenskega sveta.

Sovrè meni, da bi bilo grštvo kljub razmeroma visoki mikenski kulturi polagoma vendarle propalo, ako bi v 12. stoletju ne bil prišel od severa nov grški tok čistejše helenske krvi. Zgodovina imenuje to ljudsko gibanje *drugo grško* ali *dorsko* preseljevanje. Starejša historiografija je bila mnenja, da so prišli Dorci po morju na Kreto, kjer so uničili kretske velesilo, od tod pa so se selili nazaj na otok Thero, Peloponez in na južne Kiklade in v Malo Azijo. Nasprotno pa domneva Sovrè, da so se grški Dorci vsled vpada Ilirov in negrških Epirov prerili skozi Termopile v srednjo Grško in nadaljevali pot skozi Beocijo in prešli preko Istma na Peloponez. Ta domneva se zdi verjetnejša.

Tudi pomen, ki so ga imeli Dorci za prihodnost Grkov, je po Sovretovem mnenju večji in dalekosežnejši, kakor so to doslej poudarjali. Dorci,

zrasli iz treh osnovnih rodov, iz Hilejcev, Dimanov in Pamfilcev, predstavljajo najčvrstejši del helenske duše. Po njih zaslugi je prešla Egejska kotanja iz maloazijske v grško, to je v evropsko. Pod njihovim pritiskom so omehkušeni in s sladkim strupom kretske civilizacije prepojeni Mikenci odvrgli tujo navlako in se vrnili v prvotno preprosto stanje plemenskega življenja. »Porajal se je nov duh, duh, ki je gledal, mislil in delal iz sebe, ne da bi se opiral na tuje.« (52.)

Drugi del odgrinja grški srednji vek ali Homerjev svet (1000—750), znan po nastopu železa. Ob prelomu 2. v 1. tisočletje je namreč v območju egejskega morja železo izpodrinilo kamen in bron in povzročilo veliko spremembo v vsem javnem in zasebnem življenju. V Eoliji in Joniji se je nad nesvobodno ljudsko plastjo razvilo samozavestno viteštvo, čigar življenjska vsebina je bila boj, turnir in lov, pozneje pa smelo pomorstvo. Politični partikularizem je še posebno značilen za to neugnano dobo. Edina močnejša vez, ki je družila narod, je bila vera, kakršno nam prikazuje Homerjeva epa.

Temno Homersko vprašanje razsvetljuje pisatelj v smislu moderne filologije pregledno in izčrpno. Iliada in Odiseja, ki sta mu nekakšno prarazodetje helenskega duha, nista delo naivnega ljudskega genija, marveč plod zavestne umetnosti in končni zaključek stoletnega snovanja. Oba epa, ki obsegata 27.803 heksametre, sta nastala iz razmeroma majhnih začetkov. Te so kasneje poedini poklicni pevci, aoidoi, izpopolnjevali in z novimi primesmi povečavali. Poedine dodatne plasti se dajo dognati z gotovostjo, s kakršno ugotavlja geolog relativno starost zemeljske skorje. Iz sestavnih prvin jonsko-eolske mešanice, ki se je govorila v okolici Smirne, sklepa pisatelj, da je morala nastati pesnitev istotam, kjer je bržkone okoli 840 živel tudi Homer. Končno veljavno obliko pa sta dobila epa v 8. in 7. stoletju. Na Grškem se je Homer udomačil v 7. stoletju. Skoraj prav tedaj se je jela širiti tudi pisava, ki so jo bili prejeli maloazijski rojaki od Feničanov že okoli 900.

Tretji del je avtor prav primerno naslovil s Prehodno dobo (750—550). Nastop denarja, ki je doma in v kolonijah izpodrinil dosedanje naturalno gospodarstvo, je povzročil nešteto socialnih, vojaških in političnih prevratov in ustvaril nov družabni red in javno veljavnost. »Samo denar je danes v časteh. Plemenitaši snubijo sirote in revež plemičevo hčer in tako se mešajo rase,« je tožil Theognis iz Megare. Na rovaš aristokracije se je povzpел demos, meščanski in kmetski stan ter proletariat, ki so, v svesti si svoje številčne premoči, zahtevali novih političnih pravic. Boji zoper plemiško oligarhijo so rodili tiranstvo, ki pa je bilo samo prehodni pojav, ohranilo se je navadno samo v dveh generacijah.

Preobrat v družabnem življenju je povzročil dalekosežne spremembe tudi v verstvu in v vsem takratnem duhovnem in umetniškem snovanju. Nezadovoljnost s homerskim antropomorfističnim verskim naziranjem je v 6. stoletju rodila misterije in orfiške nauke, ki so učili očiščevanje duš in blaženo življenje po smrti. Na tleh epa, ki je polagoma zamrl, so vzklile ljudska pesem, elegija in lirika, ki so dosegle zlasti na Lezbu za Alkaja in Sapfe (okoli 600) svoj višek. Tudi znanstvo je pretrgalo dosedanjo tradicijo. Jonski naravoslovci so nastopili pot samostojnega raziskovanja in s tem položili temelj pojmu znanosti. Stanovski boji pa so izoblikovali spartansko in atensko ustavo, ki je bila vzor vsem poznejšim ustavnim poskusom in reformam.

Sovrè rad rabi krepke izraze. Tako piše o lesbiški pesnici Sapfi: »Nežnost in žar pa viharna sila, s kakršno ubira Eros strune njenega življenja v družbi mladih prijateljic, ne dopušča nobenega dvoma, da gre le-tu za konkretne spolne odnose. Kljub temu je ,reševanje Sapfine ženske časti' nepotrebno. Tribadstvo je bilo ne samo na Lesbu, tudi drugod domača in po sebi razumljiva reč prav ko pederastija.« (138.) Zdi se, da je izraz tribadstvo, ki pomeni dejanski onanizem med ženskami, le malo pretrd. Nekateri, zlasti starejši, hočejo, da je bila Sapfo nad tem vzvišena, drugi, novejši, pa pravijo baje. Morda bo veljalo, kar piše vseučiliški profesor dr. Bradač v Sappini erotiki, 1933, str. 27: »Da se (Sapfo) fizično ni vdajala svojemu erotičnemu nagnenju, o tem me prepričuje predvsem dejstvo, da nimamo niti ene pesmi, niti enega odlomka, kjer bi bila le senca spolnih slasti v fizičnem smislu. Njene erotične pesmi delajo vtis, da se je Sapfo zdaj v to, zdaj v ono prijateljico zaljubila z vsem ognjem... Do fizične zadovoljitve ni prišlo; za to je bila plemenita Sapfo — zlasti kot ugledna učiteljica preveč ponosna; to bi bilo tudi težko združljivo z uglednim stališčem, ki ga je uživala Sapfo kot muzična vzgojiteljica iz najboljše družbe.« Saj so razumni Grki dejanski onanizem imeli za grdobijo in sramoto.

Najvažnejša doba v grški zgodovini je nedvomno 5. stoletje. Sovrè jo je razčlenil v štiri značilne predele: Vojské s Perzijo, Hegemonija Aten, Peloponeška vojska in Duhovni obraz petega stoletja. Kot nekakšen uvod vanjo je podal kratko, vendar dosti jasno in pregledno sliko o naglem razmahu in o političnih smernicah novo nastale Perzije za Kira (558—529), Kambiza (529—522) in Darija (521—485). Darijev pohod nad Skite, ki je dovedel Perzijce preko Bospora in dolnje Donave do današnje Besarabije, ocenjuje pozitivno, ker je navidezni perzijski poraz vendarle prinesel vsaj delni strateški uspeh: vazalstvo Makedonije in posest Traških otokov, Bospora in Dardanel. Miltiadovo zahrbtno rovarjenje ob donavskem mostu označuje za bajko, »ki so si jo Grki pozneje izmislili, da bi povečali slavo maratonskemu zmagovalcu.« (164.) Čas bi že bil, da bi se ta bajka tudi iz šolskih učbenikov umaknila, kjer se še zmeraj prodaja kot resnično dejstvo. Tudi jonski upor prikazuje v nekoliko drugačni luči kot običajno. Vzroki so bili bolj gospodarskega ko političnega značaja. Izguba zgoraj navedenih morskih ožin, Egiptske Delte l. 525, uvedba perzijske carine na grške izdelke in podpiranje feničanske konkurence je še posebno občutno zadela atensko prekomorsko trgovino, ki je zaradi novih političnih razmer na mah izgubila svoje najvažnejše odjemalce. Nacionalni oziri do jonskih rojakov, ki se navadno navajajo kot glavni vzrok, so igrali le postransko vlogo.

Prvi spopad med Azijo in Evropo je Sovrè prestavil na Maraton. Darijeva odprava v Makedonijo poleti 492, s katero šolske knjige običajno začenejo grško-perzijske vojské, je bila le premišljeno organiziran krajevni pohod, ki je imel obnoviti traško satrapijo, osvojiti otok Tas in ukloniti nemirno Makedonijo. Pohod je uspel in pripravil Perzijcem pot za nadaljnje prodiranje na Grško.

Kot glavni vzrok skoraj pol stoletja trajajočih grško-perzijskih bojev navajajo stara poročila Darijevo maščevanje nad Atenci in Eretrejci, ki so nedavno podpirali svoje vstaške rojake v Mali Aziji. Našemu avtorju se zdi to naziranje le podrejenega pomena, glavni vzrok vidi v bistvu perzijskega državnega organizma in v grškem nagonskem odporu proti semitskemu življu, ki ga je bilo tedaj v Perziji na pretek. V medsebojnem

tekmovanju za gospodarsko prevlado v prednjeazijskih deželah sta morala prej ali slej trčiti skupaj dva različna svetova, ki nista mogla mirno drug ob drugem živeti. Na dnu velikih zgodovinskih dogodkov so navadno gospodarska vprašanja.

Maratonsko bitko, ki se je vršila v avgustu ali septembru 490, je očistil starih pravljicnih navlak in pokazal njeno verjetnejšo podobo. Nasproti 15.000 Perzijcem je stalo do 10.000 Grkov. Boja niso začeli Grki, pač pa, kar je verjetnejše, Perzijci, da bi porazili Atence, še preden bi jim priskočili Spartanci na pomoč. Tudi obojestranske izgube je skušal ugotoviti. Perzijci so utrpeli 6400, Atenci pa le 192 mož. Razmeroma veliko številčno razliko opravičuje grška vojaška disciplina in nadkriljevanje grškega orožja nad perzijskim.

Tudi slovečo bitko pri Salamini, dne 27. septembra 480, je opral tradicionalnih olupšav. Dočim govore stari o treh ali celo petih milijonih, meni Sovrè, da je štela Kserksova vojska kakih 100.000 bojevnikov in vsaj toliko pratežnikov, slug in drugih delovnih krdel. Za takratne vojne razmere se še te številke zde visoke, vendar pa verjetne, zlasti če upoštevamo, da je kljub temu porazu Mardonij še leto kasneje pri Platejah razpolagal s 40.000 Azijci, Tesalci in Beočani. Opis bitke same in njen dalekosežni pomen, ukrepi v Atenah, ozkosrčnost Peloponezijcev in Temistoklejeve ukane pa sodijo med najlepše strani tega znamenitega dela.

Prav tako je živo in pretresljivo opisano morda najžalostnejše poglavje grške zgodovine: skoraj tridesetletni bratomorni boj med Atenci in Spartanci, ki je mogočne Atene pripravil na rob propada, da se nikdar več niso povzpele do prejšnje moči.

Nenavadno naglo se je v dobi demokracije razvijalo duhovno življenje, pa samo v jonskem svetu, aristokratsko-konservativna Sparta ni v 5. in 4. stoletju dala niti enega moža, ki bi se bil na kulturnem polju odlikoval. Beloch, Propyläen-Weltgeschichte, zvezek 2, str. 113 in 114, poudarja, da ni zlepa v zgodovini dogodka, ki bi bil v duhovnem udejstvovanju povzročil tako globok in tako nagel preobrat, kot ga je povzročila grška sofistika. Znani Protagorov izrek, da je človek merilo vsega, je usmeril takratno umsko mišljenje v subjektivizem, nrvnost pa v individualizem. Tudi na vsa ostala življenjska področja je vplivala sofistika deloma konstruktivno deloma pa destruktivno. (Sovrè, str. 275—277.)

Kakšno stališče pa je takratna družba zavzemala nasproti temu novemu razsvetljenstvu? Starejša generacija ga je odklanjala, mladina pa se ga je krčevito oprijemala. Med odločnimi nasprotniki je bil tudi Sokrat, po svoji učni metodi sicer podoben sofistom, po svojem svetovnem naziranju pa gotovo daleč od njih. V nasprotju s sofisti je bil Sokratu merilo spoznanja resnice um, volja pa, pokorna temu umu, merilo nrvno dobrega ravnanja. Zato si je izbral Sokrat za nrvno obnovenje geslo: oudeis hekon adikei, nihče ne dela namenoma krivice.

Da bi pa bil ta nrvni reformator pederast? Tudi tu se zdi, da je izraz nekoliko pretrd. O grški pederastiji piše Brockhaus: »Päderastie (griechische Liebe) der Griechen beruhte offenbar nicht auf Homosexualität im Sinne moderner Sexualpathologie.« Znani klasični filolog dunajskega vseučilišča, dr. Arnim, pa se je takole izrazil: »Es ist eine Eigentümlichkeit des griechischen Volkes, dass sich ein reifer Mann zu einem aufstrebenden Jüngling mit besonderer Liebe hingezogen fühlte. Das ist eine Liebe, die oft den Charakter einer sinnlichen Liebe trägt. Dies entsprang zum Teil aus der besonderen hellenischen Empfänglichkeit für den Reiz der körper-

lichen Schönheit... Damit ist das Gefühl der Freundschaft verbunden. Auch Sokrates Beziehung zu den jungen Leuten wurzelt in dieser griechischen Empfindungsweise. Er hat diese veredelt, wenn auch die tiefsinnige Auffassung des Eros gewiss erst Plato zeigt. Hier packen Sokrates und Plato ihr Volk an einer empfindlichen Stelle. Dass gerade hier Sokrates und Plato den Weg zu einer edleren Liebe eingeschlagen haben, ist eines ihrer grössten Verdienste...«

Kako se je pa Sokrat v tej stvari vedel, poroča lepo Platon v Sympos. 33 in 34, kjer Alkibiad pripoveduje, kaj vse je storil, celo nekako silo rabil, da bi Sokrata pripravil do napačnega dejanja, pa je moral priznati: »Ko sem to storil, je bil toliko nad menoj vzvišen, da je moja lepoto preziral in se ji smejal ter me tako ponižal... Zaspal sem in vstal s Sokratom prav tako, kakor bi spal pri očetu ali starejšem bratu.« (Symp. 219.) Res je, da gledamo Sokrata s Platonovimi naočniki, ki je gotovo svojega učitelja nekoliko idealiziral, vendar se zdi to bolj varno, kakor če ga gledamo z očali njegovih nasprotnikov, zlasti Aristofana.

Podobno bi bilo morda reči ob vzkliku: »Še Sokrates — ej tat sežgani — še ta je rad pogledal k njim (heteram)« (325). Da je bil Sokrat z vsakim duhovitim in izobraženim človekom rad govoril, je jasno, da bi bil kaj dalje šel, si pri tem Silenu po postavi skoraj ne moremo misliti.

Pol stoletja od konca peloponeške vojske do nastopa Filipa Makedonskega (404—359) imenuje navadno zgodovina dobo grškega propadanja. Sovrè ji je nadel še bolj značilen vzdevek: Grška pod perzijskim varuštvom. Perzija, ki si je bila polagoma opomogla, je vodila v tej dobi politiko grškega ravnovesja in spretno izigrala poedine razprte države. Proti naraščajoči špartanski premoči je osnovala antišpartansko zvezo, ki so ji pristopile vodilne grške države Tebe, Atene, Korint in Argos. S perzijskim denarjem so Atenci pozidali svoje pristaniške naprave. Kot perzijski admiral je Atenec Konon z zmago pri Knidu 394 uničil špartansko brodovje in zadal smrtni udarec špartanski premoči na morju. Ko so se pa Atene začele znova dvigati in uveljavljati svoj ugled ob traški in maloazijski obali, so Perzijci preusmerili svojo politiko in se naslonili na Špartance, s katerimi so bili že od leta 412 v ožjih diplomatskih stikih. S sodelovanjem Špartancev so 386 tudi sklenili poniževalni kraljevi mir, ki je izdal maloazijske Grke, pokopal avtonomijo grških mest in pospešil propad Teb, Aten in Sparte same.

Ta sramotna odvisnost od onemoglega perzijskega kralja in vsesplošna anarhija, ki je tedaj razjedala Grško, je zlasti med imovitimi in izbraženimi krogi rodila željo po nastopu močne roke, ki bi vzpostavila red in vrnila deželam varnost. Oboje je prej, kakor je bilo pričakovati, prinesel Filip Makedonski, kakor nazorno kaže IX. del: Vzpon Makedonije.

Filipa Makedonskega je prikazal Sovrè v precej drugačni luči, kakor ga navadno slikajo občne zgodovine in šolski učbeniki. Filip mu je največji mož, kar jih je dotlej rodila Evropa. Nebrzdan barbar in vendar dostojanstven in poln helenske miline, poklicen diplomat in psiholog, vladar in vojak. Panhelenski program, ki so ga nekateri plemenitejši Grki že od peloponeške vojske na tihem gojili in tudi javno oznanjali, si je Filip osvojil zlasti iz dveh razlogov: 1. ker je kot prijatelj vsega, kar je bilo grško, odkritosrčno verjel v praktičnost panhelenske ideje, in 2. ker je bil takratni panhelenski program v skladu s Filipovo makedonsko politiko, ki je šla za osvajanjem in ovladanjem velikih prekomorskih pokrajin. Iz tega vidika presoja tudi znano bitko pri Heroneji 386. Ta ne pomenja,

kakor se običajno poudarja, konca grške svobode, marveč začetek panhelenstva.

Sodba o Demostenu pa se zdi nekoliko trda. Resničen bo stavek: »Demostenes ni razumel ideje vsegrštva, še manj pa veličastno zasnovano o pridobitvi Azije za helenstvo, pri čemer je namenil Makedonec ravno Atenam vlogo kulturnega središča.« (398.) V tem je njegov glavni nasprotnik Ajshines res večji. Pa da bi tako daleč videl, kakor pove druga polovica navedenega stavka, ni gotovo. Demosten je bil otrok svoje dobe. Domovino je ljubil in zanjo po svojem spoznanju tudi delal. Kar se pa značajev tiče, bo težko reči, komu gre prednost. Pravilna oznaka Demostena bo morda še najbolj tista, ki jo hrani Brockhaus: »Demosthenes hat das Pathos zu hoher Vollendung gebracht und dadurch auch Schwächen seiner Sache zu verdecken gewusst. Während seine Redekunst immer bewundert worden ist, hat seine Wertung als Staatsmann sowohl in Bezug auf Ehrlichkeit wie auf polit. Weitblick stets geschwankt. Aber in Kriegzeiten hat man ihn immer als patriotischen Rufer verstanden und verwendet.« Sodba o značaju grških mož je dostikrat zelo težka, ker je vsak nasprotnika skušal za vsako ceno postaviti v kar najneugodnejšo luč.

Deseti del govori o kulturi četrtega stoletja, ki se je razvijala v duhu sofistike in sokratike. Glavni zastopnik prve je bil Izokrat, ki je veljal sodobnikom za klasičen zgled govorništva, dasi ni sam praktično nikdar nastopal, s svojimi spisi pa je imel izreden vpliv na vse takratno javno življenje. (Beloch, o. c. 177, Sovrè 429.) Sokratovo delo so nadaljevali njegovi učenci v različnih smereh. Pretirano pojmovanje popolnega uboštva in asketske samozataje je ustvarilo šolo kinikov, nauk o izogibanju bolečin in o uživanju slehernega ugodja pa je vodil v hedonizem, ki je postal predhodnik epikurizma. Krono sokratike tvorita Platon in Aristotel, ki ju je pisatelj prikazal v njuni zasluženi veličini.

Zadnja dva dela nas seznanjata z Aleksandrom Velikim in Aleksandrovo dediščino. Knjigo zaključujejo nadrobni stvarni imenik, seznam slik in časovni pregled.

Tako sestoji to odlično delo iz dvanajstih delov, ki kakor dvanajst mogočnih stebrov nosijo ogromno kulturno zgradbo starega grškega duha. Knjigi se vseskozi pozna, da je plod večletnega dela, izrednega truda in nešteti podrobnih raziskavanj. Sestavljena je po natančno določenem načrtu, pisana pa skrbno in s temeljitim slovstvenim znanjem ter vsestranskim upoštevanjem najnovejših arheoloških, filoloških in zgodovinskih ugotovitev. Vzročno zvezo logično razvrščene in organsko razporejene snovi pojasnjujejo številne in prav primerne obrobne glose, ki hkrati podajajo dispozicijo in olajšujejo preglednost. Včasih bolj tuje zveneči pojmi so definirani točno in kratko in ponazorjeni s slikami, kar povečuje njih doumetje. Le tu pa tam so nekatere trditve tvegane in premalo podprte, zlasti o verstvu, n. pr. str. 60: »Grško verstvo od kraja sploh ni imelo pravne osnove«; str. 152: »Kakor so bili posvečeni po nekem ‚zakramentalnem‘ obredu otroci Matere zemlje, tako si je tudi Dionisov kult prizadeval, da bi bili verniki podobni božanstvu«; str. 152: »Orfiško verstvo je imelo na dogmi osnovan teološki sestav«; str. 153: »Da, podtalna struja te ločine (orfiške) se izliva celo v morje prakrščanstva in daje njegovim vodam daleč naokoli odtenek svoje barve«.

Splošno moremo reči, da vidimo stare Grke po pravici v precej drugačni in temneši luči, kot smo bili navajeni, ko smo slišali o njih le bolj sončne plati. Morda je tu in tam slika le malo pretemna. Bili so, kakor

iz te knjige vidimo, veliki v raznih umetnostih, pa majhni kot ljudje in kot politiki. Kar zremo iz njih zasebnega življenja, čudovito potrjuje sodbo sv. Pavla (Rim. 1, 22—31): Imenovali so se modre, pa so se poneumili... zato jih je Bog v željah njih src prepustil nečistosti, da so sami skrunili svoja telesa... moški so z moškimi počenjali nespodobnost in so prejemali sami na sebi zaslužen plačilo za svojo zablodo... brez pameti, brez zvestobe, brez ljubezni, brez usmiljenja... Podobno v pismu Titu (1, 12 sl.): »Krečani so vedno lažnivi, hude zveri, leni trebuhi«.

Pohvale vredna je tudi oblikovna stran knjige. Jezik je krepak in možat, kakor iz parskega marmorja izklesan, resnoben in spoštljiv, ponekod pa spet čustven in liričen, da, kar domače kramljajoč in simpatičen dokaz piščeve ljubezni do predmeta. Slog je lahko tekoč in prikupljiv, izrazi pretehtani in slovensko čisti, brez običajne tuje navlake, zlasti pa brez oguljenih časnikarskih fraz; z nenavadno besedo ne neprestano opozarja na vsebinsko novost. Le nekateri grški izrazi, kot so demos, damos, kosmos, htonski in podobni, ne bodo neklasično izobraženemu ušesu povsem prijali.

Tiskovnih pogreškov, ki bi kvarili smisel, ni. Na strani 430 je menda korektor pomotoma črtal prvi zlog in tako iz Isokrata napravil Sokrata. Preseneti pa pri sicer tako odličnem delu pomanjkanje zemljepisnih kart in seznama uporabnega slovstva. V Propyläen-Weltgeschichte, zv. 2., Hellas und Rom, ki jo avtor dobro pozna, so prav lični in barvani zemljevidi, tako bi se podali tudi Sovretovi knjigi in bi njeno vrednost le še dvignili; zato le obžalujemo, da so tehnični oziri prvotni načrt zavrli.

Dr. Fr. Trdan.

Bohinjski teden 1939. Zbornik predavanj kulturno-socialnega tečaja SKAD Zarje.

O »bohinjskem tednu«, ki ga je priredilo o počitnicah 1939 SKAD »Zarja«, smo slišali toliko nasprotujočih si poročil, da smo nestrpnost pričakovali napovedane publikacije, ki naj bi objavila vsa predavanja in podala resnični potek te važne kulturne prireditve. Zato smo »Zarji« za lepo opremljeno knjigo hvaležni, saj bo sedaj mogoče vse drugače objektivno oceniti njeno delo, v kolikor se je izvršilo v Bohinju samem in v kolikor je »bohinjski teden« hotel biti izraz vsega njenega gledanja, hotenja in prizadevanja.

O vsebini »tedna« je bilo že mnogo povedanega in je ne bomo ponavljali. Tudi je prebogata in preveč zgoščena, da bi jo bilo mogoče v kratkem podati. Opozorimo le, da si je katoliški mladi rod, ki se zbira v »Zarji« in okrog nje, izbral za glavni predmet razmišljanj eno najbolj perečih vprašanj naše dobe, vprašanje človekove osebnosti, v kolikor je predmet posebne božje pozornosti v redu narave in milosti, v kolikor je njena vloga važna za posameznika, za narod, za kulturo, za Cerkev in v kolikor je prav ta osebnost in njeno poslanstvo danes ogroženo bolj kot kdaj koli. Misel za obravnavanje prav tega vprašanja so prireditelji dobili brez dvoma tudi pri velikem »socialnem tednu«, ki se je pred dvema letoma vršil v Clermond-Ferrandu v Franciji pod geslom »La personne humaine en péril«. V Bohinju so o tem predavali globoko, sveže in kritično naši najboljši: Finžgar, Janžekovič, Kocbek, Gogala, Šolar, Cajnkar, Gosar, Koblar, Fabijan, Fr. Vodnik, B. Grafenauer in Kržišnik. V Uvodu so njihove misli kot svoj program razglasili »Zarjani«.

Ni mogoče podrobno razpravljati o posameznih predavanjih. O vseh veljaj: vzemi in beri!

Napravimo le nekaj splošnih opomb. Najprej moramo biti veseli, da živi sredi nas rod, ki čuti, da je danes krščansko pojmovana človeška osebnost v veliki nevarnosti in bi jo rad v mejah svojih možnosti pomagal reševati. Odlikuje ga pri tem nezmanjšana zvestoba katolištvu, veliko socialno čutenje, globoko psihološko gledanje, velika moderna razgledanost in neskajljena ljubezen do naroda. Da so ob tem mladostno iskreni in včasih skoraj drzni, da včasih kako besedo premalo previdno postavijo ali pretehtajo, kdo bi jim zameril, saj jo radi popravijo, če jih kdo dobrohotno opozori.

Tudi moramo biti srečni, da je med starejšo katoliško inteligenco, ki je ljubezen do Cerkve neštetokrat dokazala že z velikimi žrtvami, krog prav tako duhovno mladih ljudi, ki isto čutijo in hočejo in ki nas vse skupaj ohranjajo na neki sveži višini v vprašanjih, kjer se vera dotika življenja: kulturnega, narodnega, socialnega in dr. Gorje katolicizmu med nami, če takih klicarjev ne bi imeli ali jih ne hoteli poslušati. In če je kdo med njimi storil kdaj kako napako, naj tisti izmed nas, ki je brez nje, prvi vrže kamen nanj... Kdor veliko dela, se lahko kdaj pregreši, ali vrednost njegovega dela je kljub temu lahko zelo velika. Pravijo, da se lepote oceana ne sme soditi po umazani peni, ki jo je pustil na bregu. Krog kulturnih ljudi v »Zarji« in okrog nje je tako pomemben, da je in bo še katolicizmu med Slovenci prinašal moči in slave. Bog daj, da bi se hitro odstranile ovire, ki mu ne puste do celote našega katoliškega življenja, da bi se začelo ono široko in visoko njegovo bogatenje čutiti povsod tam, kjer ga danes še ne čutimo.

»Bohinjski teden« dobi svoj poseben pomen tudi s tem, da noče biti neko mahanje po zraku ali »krasnoslavljenje« kot bi rekel Plečnik, ampak se dovolj konkretno drži našega domačega položaja in bi rad dal odgovor na boleča vprašanja, ki jih v dobri ali zli volji stavijo na krog okoli »Zarje« drugi akademiki, del katoliške inteligence, posebno pa v tem času nastali domači problemi, ki iščejo rešitve. Knjiga dobi s tem delni polemični značaj, ki pa je nujno pogojen po vprašanjih, ki jih obravnava in po razmerah, ki so privedle do »Zarjinega« kroga in njenih »tednov«. Kdor bo tudi iz tega vidika bral ta zbornik, se bo iz njega mnogo naučil, in če je blage volje, tudi mnogo priznal in morda celo pomagal besedo spremenjati v življenje. Zato »Bohinjski teden« pomeni velik korak naprej k razjasnitvi posebnih razmer, v katerih živimo katoliški Slovenci.

Posebej se mi zdi vredno poudariti ob koncu, da diha vsaka stran tega zbornika toliko krščanskega in katoliškega duha, da nimamo niti malo razloga dvomiti nad katoliškim rodом, ki hoče podajati z njim nekaj svoj manifest. Ti ljudje bodo Cerkvi in narodu lahko še dosti dali, le pravo razmerje moramo najti do njih.

Ne da bi se hotel spuščati v podrobno kritiko, bi opozoril »Zarjane«, ki v Uvodu nazore nekaterih slovenskih katoličanov prenašajo na slovenske katoličane sploh, da je tako posploševanje vedno krivično in se ga moramo ogibati. Sicer pa smo jim za težko delo v težkih časih hvaležni.

V. F.

Vilko Fajdiga, **Božji otroci**. Knjiga za duhovno obnovo. Ljubljana 1940. Založilo škofijsko vodstvo Marijinih družb.

Knjiga je nastala iz govorov pri duhovnih obnovah. Prepričan sem, da bo tudi v vseh posameznikih, ki jo bodo prebirali z željo po lastni duhovni verski poglobitvi, dosegla zelo dobro in učinkovito svoj namen. Mislim, da je posebna odlika teh »duhovnih vaj« ta, da na začetek postavi

in razgrne dejstvo, lepoto in vzvišenost polnega cilja in smisla življenja: biti otrok božji. Vsa druga božja dela v tem svetu so sredstva za ta namen. Kristus, Marija, Cerkev so veliki, božji viri luči in moči za človeka v ostvarjanju, ohranjanju in izpopolnjevanju tega vzvišenega nadnaravnega človekovega poklica. Iz vseh teh resničnosti odseva vrednost »novega življenja« in nagiba našega duha, da se ga živo zaveda in vztrajno raste v njem. Obenem pa spozna strašnost »izgubljenega raja« — greha in nujnost hitre vrnitve k Očetu po kesanju. Nato pisatelj postavi poglavje o Gospodovih skrivnostih, sv. evharistiji in sv. maši. Tudi odstavek »Mož božji« (duhovnik) je zelo umesten, čeprav knjiga ni namenjena le duhovnikom. V zadnjem poglavju »Bratje in sestre v Kristusu« pa slika, kakšno mora biti življenje in delovanje otrok božjih v veliki krščanski skupnosti, ki naj jo družijo vezi ljubezni.

Pisatelj je teologijo milosti podal tako, da more res dobro služiti za praktično versko obnovo. Take religiozne knjige pri nas do sedaj še nismo imeli. Zato jo priporočamo zlasti verni inteligenci. Iz vseh poglavij veje tudi živahnost in svežost, iskrenost in toplota osebnega prepričanja, kar seveda ni najmanj pomembno za uspeh.

J. F.

Liesbeth Burger — Štirideset let babica. Prevedel Jože Lovec. Mohorjeva knjižnica 109 l. 1940. Založila družba sv. Mohorja v Celju. 308 strani.

Blagoslov življenju »Rastita in množita se, napolnita zemlja in gospodujta ji«, se kaže malokje v svoji svojski oblasti nad življenjem tako vidno, kakor se kaže v knjigi Liesbethe Burger »Štirideset let babica«, ki jo je prevedel J. Lovec spretno in z razumevanjem v slovenščino.

Ob listih iz dnevnika babice Liesbethe Burger se pogledu odpira življenje, odpira pa se povsem drugačno, kakor smo vajeni gledati nanj iz svoje domišljije. Naša domišljija, celo tista, ki se ima za krščansko, si zamišlja časno življenje najraje prvenstveno iz zavisnosti od obilja ali pomanjkanja materialnih, tvarnih dobrin, užtkov, udobja.

Tu pa je slika živega doživljanja, toda drugačna. Vodi nas na primer v vegasto metlarjevo bajto, v kateri se je rodilo že šestnajst otrok. Z blagom je prav skromno obdarjena, a po bogatem življenju, ki ga ima, vsa sončna. Ob močnikih in krompirjevih juhah v njej doživljajo otroci mladost, da tako lepa niti kraljem ni dana. »Mnogo otrok, mnogo očenašev«, se zavedata oče in mati in kadar gledajo skozi šklepetajoče šipe vseh oken otroške glave ven, v vihar, se v metlarjevi bajti ne boje, kajti: »Katero hišo naj varuje Gospod, če ne moje?« veruje družina z očetom. V srečni ljubezni, v preprosti radosti žive v bajti lepe duše. Ljudje zdravega gledanja na življenje odhajajo iz bajte v svet, ne v tovarne, tja metlar noče poslati niti enega otroka. »To ni za moje ljudi,« pravi, »vajeni so sonca in zraka; imeti morajo svobodo, da lahko pojo in skačejo.« »In dekleta se v službi nauče, kar potrebujejo pozneje v svojem gospodinjstvu,« pristavlja mati.

Vselej pač ni tako preprosto in lahko sodelovati po Stvarnikovem redu pri postanku novega življenja. Dostikrat je treba za to junaškega poguma, poguma morda na življenje in smrt. Dnevnik pripoveduje o družinskih očetih brez dela, o materah v tovarnah, na delu prav do rojstva otrokovega, prav dokler se ne zgrudijo v porodnih bolečinah, o žalostnih domovih, polnih lačnih otrok, ki se novorojenčka ne vesele, kajti »spet je eden več, ki bo hotel kruha«, pripoveduje o moralni in materialni stiski,

o žrtvah, vsakdanje preprostih in o heroično velikih, o borbi na življenje in smrt.

Kar koli pa dnevnik razkriva, dobro ali hudo, skozi vse se kot zlata nit, v življenje človekovo uvezena, prede božji red, ki človekovo sodelovanje pri nastajanju novega življenja ureja. Duše rastejo, postajajo boljše in lepše, le če so ljudje v službi za novo življenje božjemu redu zvesti. Ob tem redu človek pozabi sebe, ko misli na druge, ob tem redu veliko-dušno ljubi in sočustvuje dejansko, kadar je treba tudi z žrtvijo, tu sije sonce še celo v najhujše gorje.

Kjer pa človek, po božjem redu v službo za novo življenje pozvan, pokornost odpove, tam njegova sreča, tudi časna sreča umrje, umrje, četudi bi imeli sicer zanjo vse pogoje, materialne in druge, razen tega edinega, ki je v skladnosti življenja z božjim redom.

Na mesto ljubezni stopa malikovalska zaverovanost v svoj »jaz«, stopa poželenje po telesnem ugodju, stopajo namesto višjih nižji in nižji nagibi. Kršenju božjega reda sledi posurovelost in stud nad seboj in nad drugom v grehu kakor tudi nad medsebojno življenjsko skupnostjo, sledi medsebojna mrznja, sledi nasilnost in razbrzdanost, slede nezvestoba, ločitev, razporoka, razkroj družine, boleznj itd. Otroci, ki so morda v takih domovih zaživeli, ne okusijo nikoli otroškega raja, ki ga je Bog otrokom v družini pripravil, tujci si ostanejo z roditelji, niti vezi medsebojnega spoštovanja med njimi ni, kakor ga ni med očetom in materjo.

Iz tistih virov, ki so ustvarjeni v človeku, da naj priteka po njih vedno novo in bogatejše življenje, priteka tedaj posameznikom, družinam, rodovom, narodom, človeštvu pogin in smrt. Ko odpoveduje človeštvo pokornost Gospodu življenja, pada izpred obličja božjega, iz sreče globlje in globlje navzdol, kajti sreča je le tam, kjer je ljubezen, ljubezen pa živi iz žrtve, malikovalska predaja svojemu »jazu« jo zaduši.

Liesbeth Burger v zavesti idealnih nalog babiškega poklica z žalostjo doživlja v svojem poklicu te vrste tisko. A na misel, kako moralnemu propadanju ljudstva odpomoči, ali naj se ne bi morda priredil ljudski misijon, da se vesti zopet temeljito zbude, pravi: »Škodovalo bi ne. Toda malih ljudi, teh ne velja samo ošteti. Treba jim je pripomoči, da si ustvarijo boljše življenjske razmere. Vrniti bi jim bilo treba veselje do življenja, vrniti pogum in moč, da bodo življenju kos. Od zgoraj prihaja namreč nepravilni duh, od zgoraj mora zopet priti pravi.« Ali ne doživljamo nekoliko pozneje v ljudstvu vedno isto, kar se je dogajalo prej v gornjih plasteh? Malo uspešno je, spodaj pometati, če pa od zgoraj padajo na stopnice smeti.

Razne bajke o postanku življenja pisateljica kot neresnične in ne vredne zavrača, pravilno ocenjuje resnico kot »mnogo lepšo od vseh bajk«.

Z mislijo navedeno v dnevniku str. 222 »o Bogu postavljenem na drugo mesto« pa se ne strinjam. Kako bi mogel človek postaviti Boga na drugo mesto, ne da bi s tem grešil! In kako bi mogel grešiti s tem, ko si življenje ureja po redu, ki ga je postavil Bog sam? Tudi je prvi in glavni začetnik življenja Bog sam, kajti Bog ustvari neposredno sam vsako dušo, kadar koli ob sodelovanju človeka, moža in žene, novi človek zaživi. Trije, Bog, mož in žena morejo reči otroku »naš otrok«. Služba življenju po redu božjem je božja služba, seveda je kakor katera druga božja služba bolj ali manj zavedno intenzivno usmerjena v cilj službe božje.

Knjiga »Štirideset let babica« utegne postati marsikomu pot k spoznanju, k sreči, pravi in resnični sreči. Mnogo namreč more pripomoči k

pravilnemu in zdravemu pojmovanju življenja, ko kaže odnos med možem in ženo, dasi v bežnih slikah vendar jasno in življenjsko od najbolj visokih do najbolj nevrednih medsebojnih vezi in njihovih posledic.

Milica Grafenauerjeva.

Poljska, njena zgodovina in njen duh. Sestavili Tine Debeljak, R. Molè in Fr. Stelè. V Ljubljani, jeseni 1939. Jugoslovanska knjigarna. Str. 68.

Knjižica o Poljski je v naši slovenski knjižnici gotovo izpolnila že dolgo zevajočo vrzel. Škoda le, da se ne moremo ponašati z obširnejšim in temeljitejšim delom o teh naših severnih bratih, ki so vredni naše pozornosti bolj pač kot mnogokaj, o čemer imamo danes že debelo knjigo. No, pa na kratko nas s tem severnim slovanskim narodom seznaniti že ta lična knjižica, ki nam poleg značilne in vseskozi menljive in tragične zgodovine tega naroda prikaže tudi njegov duhovni obraz. Ne bom se spuščal v podrobnosti zgodovinskih podatkov, ki so razdeljeni na zaglavja: Stara Poljska (T. Debeljak), Propad pod Sasi in delitve Poljske ter V boju za svobodo (oboje R. Molè), pač pa moram o naslednjih (Obnovljena Poljska, Poljska kultura v preteklosti, Duhovna kultura sodobne Poljske ter Poljska republika), ki jih je napisal dr. Fr. Stelè, reči, da bodo zanimala vsakega izobrazenca pri nas in so najbogatejši donos k spoznavanju tega naroda in njegove kulture, kar imamo dosedaj o Poljakih pisanega, čeprav le na 20 straneh.

Namesto uvoda prinaša knjižica od T. Debeljaka lepo preveden uvod v Mickiewiczvega »Pana Tadeusza«, ki je tudi z našo literaturo povezan z znanimi Cankarjevimi besedami: »Domovina, ti si kakor zdravje«, namesto epiloga pa zaključuje spis prevod Montalemberta (1810—1870) v »Consolations«, besede genialnega poljskega pianista in politika hkrati Ignacija Paderewskega iz l. 1939. ter odlomke iz nagovora sv. očeta poljskim beguncem in poljskemu narodu 1. oktobra 1939, kar vse je tako sodobno, globoko in pretresljivo, da nam knjižico, ki nas hoče bolj seznaniti s Poljaki in Poljsko, še bolj priljubi.

Jezik je lep, gibek in sočen. Cena knjižici 22 dinarjev.

E. B.

Boris Furlan: Racionalizem in revolucija. Odtis iz »Sodobnosti«, letnik VII., št. 6, 1939.

Kot ponatis je izšel članek univ. prof. na juridični fakulteti in slovenskega filozofa dr. Borisa Furlana o aktualni temi »Racionalizem in revolucija«. Članek je pomemben za zgodovino filozofije, za sociološko in ideološko gledanje življenjskega razvoja, predvsem pa za pravilno razumevanje odnosa med malimi in velikimi narodi. Furlanovo razmotrivanje problema odlikuje tako kot vse Descartesovo delo: jasna argumentacija in živa dikcija, pravi francoski znanstveni slog. Glavna misel, da je Descartes s svojim delom »podrl in obnovil le svojo lastno hišo, francoska revolucija hoče po racionalnem načrtu podreti in obnoviti mesto«, je filozofsko jasna, čeprav je v članku po francoski metodi bolj intuitivno nakazana kot podrobno izdelana. Posebno jo pojasnjujejo primeri iz svetovne zgodovine, ki se naslanjajo na racionalistično filozofijo in na Descartesova načela, zadevajoča razum, metodo in moralo. Posebno konec Furlanove razprave prinaša v našem času za marsikoga racionalno utemeljeno sproščenost, polno priznanje in duševni oddih. Tu je namreč poudarjeno najširše načelo demokracije, ki je utemeljeno v univerzalni veljavnosti racionalističnega pojmovanja človeka.

Gogala.

Zapiski.

V SENCI JUTRIŠNJEGA DNE

Iz knjige holandskega kulturnega filozofa J. Huizinga »V senci jutrišnjega dne« (nem. prevod: »Im Schatten von morgen«) jemljemo predzadnje poglavje, kjer avtor povzema svoja razmišljanja o kulturni krizi današnjih dni. Mnogi današnji dnevi dogodki dobivajo svojo pravo podobo šele v luči takega celotnega gledanja.

»Kdor se priznava k nauku o »bivanju« pred »razumevanjem«, lahko trdi, da njegov narod ne živi v občutju propada, temveč da je na poti h krasnemu razvoju svojih moči. V vseh današnjih pojavih, ki se nam zdijo sumljivi, vidi on zmagoslavje duha, kateremu služi. Za nas pa nastaja vprašanje: Če bi se tudi vzpostavila blaginja, red, zdravje in celo sloga v svetu, pa bi ta duh »bivanja« ostal vodilen, ali bi bila potem kultura rešena?

Mi vemo, da se današnji svet ne more več vrniti po svoji poti. Misel in oblikovalna sila morata brez strahu napredovati v smeri, kamor ju sili duh. Prav tako je s tehniko in njenim velikanskim mehanizmom, enako z vsem gospodarskim, družbenim in političnim aparatom. Nemočje si je misliti, da bi s hotenim vmešavanjem sploh hoteli ali mogli omejiti vse zajemajoči mehanizem razširjanja znanja, namreč ljudskega pouka, časopisja, knjig; ali pa da bi hoteli ovirati nove mogočnosti prometa, tehnike in izkoriščanja narave. In vendar: pogled na ta kulturni svet, prepuščen svoji lastni dinamiki, na še vedno rastoče obvladovanje narave in na vedno popolnejšo in neposrednejšo publiciteto vsega dogajanja — ta pogled je mnogo bolj podoben strašilu kot pa obljubi očiščene, obnovljene in dvignjene kulture. Vzbuja nam samo predstavo neznosne preobloženosti in duhovne zaslužnosti. Predvideni naglo napredujoči razvoj civilizacije že precej časa vzbuja v nas tesnobno vprašanje: ali ni morda kulturni razvoj, ki ga doživljamo, proces barbarizacije?

Z barbarizacijo mislimo kulturni proces, kjer prvine z nižjo vsebino polagoma preraščajo in izrivajo prej doseženo duhovno stanje visoke vrednosti. Ali so nosilci višjih in nižjih prvin nujno ločeni v elito in maso, to vprašanje lahko ostane odprto. Če hočemo trditi to dvojnost, moramo vsekakor pojma elita in masa ločiti od njune družbene osnove in ju pojmovati samo kot duhovno usmerjenost. Tako ju je pojmoval tudi Ortega y Gasset v svoji »Revoluciji mas«.

V preteklosti dobro poznamo prav za prav le en primer splošne in popolne

barbarizacije: propad antične kulture v rimskem cesarstvu. Primerjava pa je otežena zaradi velike razlike v okoliščinah. Prvič zavzema starejši kulturni proces časovni obseg skoraj petih stoletij. Dalje je bil zamotan s pojavi, ki so nam zdaj preveč oddaljeni. Notranja barbarizacija antičnega sveta je bila zavisna tudi od sledečih treh činiteljev: Delovanje državnega telesa je ohromelo, čemur je sledil razpad državnih mej in končno nadvlada vdirajočih tujih narodov. Gospodarsko življenje je zdrknilo nazaj na stopnjo nižje donosnosti. In končno, vzniknila je višja oblika verovanja, kateri je stara kultura postala brezpomembna, in katera je s svojo krepko organizacijo prevzela oblast za urejanje duhovnega življenja. — V današnjem kulturnem procesu pa ni (ali vsaj skoraj ni) videti niti tehničnega propada, niti verskega dviga.

Branik tehnične popolnosti in gospodarske ter politične zmogljivosti nikakor ne varuje naše kulture pred barbarizacijo, kajti ta se lahko poslužuje tudi vseh teh sredstev. Barbarizacija, združena s to popolnostjo, je le toliko močnejša in nasilnejša. Radio je tak primer visoke tehnične storitve, ki je nad vse koristna in blagodejna, pa zato nič manj ne grozi, da bo oslabil vsebino kulture. Nihče niti za trenutek ne dvomi o veliki vrednosti tega novega orodja duhovnega občevanja. Klici na pomoč, glasba in novice za osamljene v oddaljenih krajih — vse to so koristi radia. Vendar pa pomenja radio kot sredstvo vsakdanjega poročanja v več pogledih nazadovanje k nesmotrni obliki prenašanja misli. Tu ne gre samo za priznane napake: poslušanje brez zbranosti, klepetavo vihravost, ki ponižuje poslovanje radia v potratu zvoka in duha. Ne glede na te (sicer ne nezogibne) hibe pa je radio zamudna in omejena oblika pridobivanja znanja. Za naglico našega časa je govorna beseda mnogo predolgovezna. Branje je finejša kulturna dejavnost. Pri branju duh hitreje dojema, stalno izbira, se napenja, preskakuje, počiva in razmišlja: tisoč duhovnih gibanj v eni minuti, kar je vse odvzeto poslušajočemu. Zagovornik uporabljanja radia in filma v pouku je pod naslovom »Propad pisane besede« z veseljem zaupanjem napovedoval bližnjo bodočnost, ko bodo otroke vzgajali s posnetki in predavanji. To bo močnejši korak v barbarstvo. Nič ni boljše od tega sredstva, če hočemo mladino odvaditi razmišljanja, jo ohraniti otročjo in jo vrhu tega še korenito dolgočasiti.

Barbarizacija se lahko združuje z visoko tehnično popolnostjo, prav tako se lahko združuje s splošno uvedenim šolskim poukom. Omejenost iz premagane dobe je, če merimo stopnjo kulture po nazadovanju nepismenosti. Neka stopnja šolskega znanja še ne jamči za posest kulture.

Naše izražanje se ne more imenovati pretiran pesimizem, če obrnemo pogled na splošno duhovno usmerjenost našega časa. Vsepovsod uspevata blodnja in zmeta. Ljudje so bolj kot kdaj poprej sužnji besede, gesel, s katerimi pobijajo drug drugega. Svet je prenapolnjen s sovraštvom in nesporazumljenji. Sicer ni merila, s katerim bi izmerili, kako velik je odstotek prismojenih in ali je večji kot nekdanj; toda norost je dobila večjo moč, da škoduje in sedi višje na prestolu. Za omejenega polizobrazenca vse manj veljajo blagodejne ovire spoštovanja do izročila, oblike in kulture. Najhujša pa je povsod zaznavna »brezbrižnost do resnice«, ki dosega svoj višek v javnem proslavljanju političnih prevar.

Barbarstvo nastopi, kadar se magičnost in fantastičnost dvigneta v sopari vročih gonov in zatemnita pojme stare kulture, ki se je poprej v teku stoletij dvignila do jasnosti in čistosti mišljenja in pojmovanja. Kadar mythos izpodrine logos!

Vedno znova se kaže, kako popolno novi nauk o »življenju kot junaški volji do moči« (s svojim poveličevanjem bivanja pred spoznavanjem) predstavlja vprav tiste tendence, ki pomenjajo za poznavalca duha pot v barbarstvo. Kajti ravno ta življenjska filozofija povzdiguje mythos nad logos. Zanj beseda barbarstvo ne vsebuje nič prezirljivega, izraz sam izgubi svoj pomen. Novi vladarji niti nočejo nič drugega. Velika malika našega časa, mehanizacija in organizacija, sta prinesla življenje in smrt. Napravila sta svet solidaren, povsod ustvarila mogočnost sodelovanja, združitve sil, medsebojnega razumevanja. Hkrati pa sta prinesla s seboj zvezanost, zastajanje, otrplost duha v orodjih, ki sta jih poklonila svetu. Človeka sta usmerila od individualizma h kolektivizmu in ljudje so to dojeli. Toda še predno so prav doumeli dobro stran tega prehoda, so s svojim napačnim pojmovanjem uresničili edinole zlo, ki ga nosi v sebi vsak kolektivizem: njegovo zanikavanje najglobljega osebnega jedra in zasužnjenost duha. Ali res prihodnost pripada stalno napredujoči mehanizaciji skupnega življenja, po strogo zavestnih merilih gole koristi in moči?

Tako je mislil Oswald Spengler, ko je predstavljal kot končni stadij preživete

kulture dobo »civilizacije«, v kateri točno obvladovanje sredstev za dosego moči in natančna preračunanost željenega učinka izpodrineta vse prejšnje žive, organske vrednote. Da bi uporabljanje teh sredstev privedlo družbo v propad, Spenglerjevega načelnega pesimizma ne gane. Propad je zanj neodvrnljiva usoda vsake kulture. Če si shemo Spenglerjevega temnega prvida pobliže ogledamo, pa pokaže nedoslednosti, ki ji jemljejo veljavnost. Prvič so Spenglerjeva merila za vrednotenje človeškega ravnanja tesno povezana z nekim romantičnim čustvom, kar kažejo njegovi pojmi »veličina«, »volja močnejšega«, »zdravi instinkti«, »zdravo veselje do vojne«, »nordijsko junaštvo«. Dalje je zapadna kultura v sedemnajstih letih po izidu »Propada zapada« brezdvomno šla tako pot, da se ni približala tipu civilizacije po Spenglerjevi zamisli. Družba se je sicer res razvila k višje razviti, tehnični, ostri in hladni preračunanosti za dosego željenega učinka. Toda hkrati je postal človeški tip vse manj obvladan, bolj otročji in bolj podvržen čustvom. Ne vladajo nam jekleni orli Spenglerjeve zamisli. Svet kaže podobo Spenglerjeve civilizacije, toda pridružujejo se ji norost, prevara, krutost, povezane s sentimentalnostjo, česar Spengler ni predvideval. Tudi »plemenita zver«, kot si on zamišlja človeka, bi morala biti prosta vsega tega. Upoštevajoč vse to, lahko Spenglerjevo civilizacijo, zvezano z divjostjo in nečlovečnostjo, bolje imenujemo barbarstvo. Ali moramo pri tem deliti Spenglerjev fatalizem in ni nobene rešilne poti?

Kakšno tolažbo nam daje preteklost? Če pregledamo nekaj tisočletij, ki so nam najbližja in razločujemo v njih zgodovinske enote, ki jih imenujemo kulture, vidimo, da so bile dobe visokega procvita kratke. V nekaj stoletjih poteče (vselej na kakem drugem kraju) tipični, ponavljajoči se proces nastanka, razvoja in propada kulture. Kolikor moremo soditi, je trajala doba procvita po navadi dvesto let. Za grško kulturo 5. in 4. stoletje pred Kr., za rimsko 1. pred in 1. po Kr. (tu so lahko mnenja deljena), za zapadno — srednjeveško 12. in 13. stoletje, za renesanso in barok (ki ju upravičeno vezemo) 16. in 17. stoletje. Kakorkoli nejasne in samovoljne so nujno te omejitve, dobe polnovrednosti vsekakor nikdar niso dolge. Ali smemo imeti 18. in 19. stoletje skupaj za vek moderne kulture? Potem bi stali približno ob koncu kulture, ki jo poznamo. Morda tudi ob začetku nove, ki je ne poznamo, katere razvoj je še zelo daleč. O kulturah ne velja »Kralj je mrtev, živel kralj«.

Občutek, da se bližamo končni točki, nam je postal dovolj domač. Ne samo, da si ne moremo niti predstavljati stalno napredujočega razvoja te kulture, težko bi si sploh mislili, da bi tak razvoj prinašal srečo ali izboljšanje.

Toda vse to so ničeve spekulacije z nezadostnimi sredstvi, v katere nas je zapeljal pogled z zgodovino. Vsemu, kar nam napoveduje propad, pa postavlja sodobno človeštvo (z izjemo nekaj fatalistov) enodušno nasproti svojo odločno izjavo: mi nočemo propasti. Kljub vsej svoji bedi je ta svet prelep, da bi ga pustili zatoniti v noči človeške izprijenosti in duhovne slepote. Ne računamo več s skorajšnjim koncem kot vsi prejšnji časi. Zapadna kultura, dediščina stoletij, nam je zaupana, da jo predamo iz svojih umrljivih rok prihajajočim pokolenjem. Predati jo moramo ohranjeno, če je mogoče, pomnoženo in izboljšano, če ni mogoče drugače, zmanjšano, vsekakor pa čisto, kolikor najbolj zmoremo. Ne vprašujemo se, kdo bo požel sadove našega dela. Herodot pripoveduje, da je egiptovski kralj Necho skušal prekopati ožino med Nilom in Rdečim morjem. Sporočili so mu, da je pri tem že 120.000 ljudi izgubilo življenje in da delo ne napreduje. Kralj je vprašal preročišče za nasvet in to mu je odgovorilo: Delaš za tujca! (O Kambiz, o Lesseps!) Nato je kralj delo opustil. Naš čas pa bi tudi sto svarečim preročiščem odvrnil: Toliko slabše, delajmo dalje.

Razlogi za upanje so zelo splošnega značaja, ležijo na dlani, so banalni, če hočemo. V vsakem organizmu pritegnejo pojavi motenj, nepravilnosti, izmaličenosti največjo pozornost nase; tako bolnikovo, ki trpi bolečine, tako raziskovalčevo, ki opazuje organe. Bolezenski pojavi našega časa se javljajo glasno in boleče. Morda pa teče zdravi življenjski tok v velikem telesu človeštva vendar še močnejše, kot se nam zdi. Bolezen se bo morda izdivjala. Kolikor moremo opazovati in presojati velike naravne in družabne pojave, se smrtni boj vselej družijo s porodnimi bolečinami. Vselej je novo vraščalo v starem. Toda sodobnik ne ve in ne more vedeti, katera je resnično nova sila, ki bo zmagala.

Vsaki veliki akciji sledi reakcija. Res prihaja reakcija včasih počasi, toda z zgodovino moramo biti potrpežljivi. Navadno domnevamo, da si v naši popolnoma organizirani in diferencirani družbi, z njeno razčlenjenostjo in gibljivostjo, akcija in reakcija sledita hitreje kot poprej. Lahko pa je resnica ravno nasprotna: Reakcija je počasnejša vprav zato, ker so sredstva za utrditev doseženega

stanja neskončno popolnejša. Lahko si mislimo, da bodo poznejši časi celotno dobo, v kateri živimo — morda pol stoletja — imenovali dobo prebolevanja svetovne vojne.

Zgodovina more prerokovati le eno: nobena velika preobrazba človeških razmer se ne izvrši v taki obliki, kot so si predstavljali prej živeči. Določno vemo, da tečejo stvari drugače, kot si mi moremo misliti. V izidu nekega razdobja tiči vselej poteza, ki jo pozneje spoznamo kot novo, nepričakovano, česar si prej niso mogli niti misliti. To neznano lahko pomenja pogubo, toda dokler more predvidevanje nihati med pogubo in odrešitvijo, je človek dolžan upati.

Vidna so znamenja, ki kažejo, da bo neznan činitelj deloval v smeri dobrega. Proti vsem razdiralnim silam se postavljajo neoslabljene težnje v smeri obnovljene in utrjene kulture. Na vseh področjih, ki se jih zob časa ne dotika neposredno, pa tudi pod pritiskom tega zla, delujejo ljudje z neomejeno predanostjo za blagor človeštva, na številne načine, z vedno popolnejšimi sredstvi. Delajo z grajenjem in ustvarjanjem, z mišljenjem in pisanjem, z vodstvom in službovanjem, s skrbjo in verovanjem. Ali pa tudi samo z življenjem, kakor živijo majhni in nizki, ne da bi kaj vedeli o boju za kulturo. Mogočen tok molčečih ljudi dobre volje gre skozi naš čas, nemoten od neumnosti in nasilstev. Vsak od njih gradi za prihodnji čas, kakor pač more. Bolj ali manj so se zakopali v duhovno področje, do katerega ne more hudobija časa, kjer laž nima veljave. Naj bo v njihovem Emavsu še tako temno, oni ne zapadajo v utrujenost od življenja in v obup. Po vsem svetu je raztreseno občestvo ljudi, ki so pripravljeni, priznati novo, če je dobro, toda nočejo zapustiti vsega starega in preizkušenega. Niso povezani z gesli in znaki, njihova skupnost je skupnost duha.

Zelo prepričavalno znamenje za razvoj k dobremu je sledeče: Narodi so se bolj kot kdaj poprej omejili na dediščino svojega ozemlja, nekateri celo z odkritim priznanjem, da ne poznajo in nočejo poznati nič drugega. Internacionalizem je v številnih deželah uradno izobčen. Obenem pa vidimo, kako se vprav po tej strastni osamitvi držav igra njihovih odnosov bolj in bolj razvija v obliki svetovne politike. Res da svetovne politike s skrajno pomanjkljivimi sredstvi, z vratolomnimi obrati — vsak trenutek lahko povzroči padec — toda vendar svetovne politike, ki se uresničuje kljub vsemu, ki se ji ni mogoče več odtegniti. Kakor da bi nujnost enotnosti premagala vso needinost in zavirala vsako samovoljnost.

Če je upanje upravičeno, od kod naj pride rešitev? Od samega »napredka« je ne moremo pričakovati. Dovolj smo »napredovali« v sposobnosti, da uničimo ta svet in našo skupnost. Kakor je razvoj znanosti in tehnike pomemben in nepogrešljiv, rešitve kulture ne bo prinesel. Znanost in tehnika ne zadoščata, da bi tvorili podlago kulturnemu življenju. Pojavi duhovne oslavitve segajo pregloboko, da bi kritično mišljenje in sposobnost za ustvarjanje orodij mogla obljubljati ozdravitev iz svoje lastne moči.

Tu nas razmišljanje vodi na področje, ki smo se ga doslej ogibali: na področje zveznosti med duhovno krizo in gospodarskimi razmerami. Če se te točke ne bi dotaknili, bi se lahko zdelo, da tako zveznost sploh izključujemo. Ali more družba s svojimi urejeno delujočimi organi določati svojo voljo do kulture, si zarisati pot h kulturi, izbirati in uporabljati sredstva zanjo? Za mnoge današnje mislece leži rešitev kulturnega vprašanja v področju družbe in gospodarstva. O tem niso prepričani samo polnokrvni marksisti. Vpliv gospodarstvenega mišljenja na naš čas je bil zelo močan in mnogi, čeprav ne pritrjujejo marksističnim osnovnim načelom, imajo vendar za neizpodbitno resnico, da ima duhovno zlo svojo zadnjo korenino v narodnogospodarskih hibah. To prepričanje je navadno zvezano s tole predstavo: močni premiki in pretresi na družabno-gospodarskem področju, ki jih vsak dan doživljamo, dokazujejo, da živimo v času temeljite strukturne preobrazbe družbe, v »času preoblikovanja«, kot to imenuje Karl Mannheim. Znamenja take spremembe so v resnici dovolj očitna. Po stoletjih sorazmerno ustaljenih razmer kaže, da je zdaj omajano vse, kar se nam je zdelo trdno in trajno na področju proizvodnje, menjave, vrednostnih sredstev, dela in državne oblasti. Zdi se, da se načela zasebne lastnine in svobodne podjetnosti majo v svojih osnovah. Sklep iz tega se glasi, da gremo nasproti stanju, kjer bo družabno življenje zgrajeno na novo, drugače kot doslej.

Ta predstava o strukturni spremembi je seveda večinoma osnovana na poznanju zgodovinskih vzporednic. Zapad je doslej dvakrat preživel tako spremembo: v prehodu od antične družbe k fevdalni, in od fevdalne h kapitalistični družbi. Če pa oba primera natanko pregledamo, vidimo, da za primerjavo z današnjim dogajanjem nista tako prikladna, kot bi domnevali po skrajšanem in površnem pregledu. Proces fevdalizacije je trajal osem ali devet stoletij. Začel se je že v dobi rimskega cesarstva in se ni zaklju-

čil pred 11. stol. Prehod od fevdalne družbe k meščansko-kapitalistični pa sega približno od leta 1100 do 1900 in celotna izprememba ni tako velika, kot si to navadno predstavljamo. Zgodovina nam torej ne nudi nikakih primerov za naglo preobrazbo razmer, kot mislimo, da jo doživljamo zdaj. Obe prejšnji spremembi tudi nista tako celotni kot preobrat, ki ga pričakujemo. Obe sta se izvršili na trajni osnovi nedotaknjene načela zasebne lastnine in rodbinskega dednega prava. Natanko vzeto so bile na teh podlagah zgrajene vse visoke kulture, kar jih poznamo, kajti državni komunizem v starem Peruju je preveč negotovo dejstvo. Z zgodovinskega vidika je torej domneva o takojšnji in daljnosežni strukturni spremembi te družbe le tvegana hipoteza.

Lahko bi mislili, da se bo ta strukturna sprememba — vzemimo, da se izvrši — izvršila sama od sebe in da bo prinesla s seboj svojo lastno novo obliko kulture. Potem bi bili v soglasju s stariim, zgodovinskim materializmom. Večina družbenih in gospodarskih mislecev pa je mnenja, da našega časa v enem pogledu ne moremo več primerjati s prejšnjimi dobami bolj spontane kulturne rasti: vpogled v vprašanja, zavestna volja za njih rešitev in obvladovanje sredstev v ta namen — vse to se je neprimerno dvignilo. Bolnik prevzema svoje zdravljenje v svoje lastne roke. Ali more družba s svojimi urejeno delujočimi silami izpolniti svojo voljo do ozdravljenja in izboljšanja, ali si more k temu deločiti pot, izbrati in uporabljati sredstva? Mnogi na to pritrjujejo, verujejo v načrtno ureditev. Zdi se jim mogoče, delovanje proizvodnje, menjave in porabe mehanizirati tako, da bodo pri tem izločeni moteči človeški nagoni. Predstavlja jo si družbo, kjer ne bo več tekmovanja, pustolovščin in tveganja, kjer bo poedinčeva nesebičnost prenesena v brezdušno skupinsko sebičnost, ki se bo vsepovsod brez moči odbijala ob enakem odporu.

Politično mišljenje pa pričakuje od načrtnega gospodarstva več kot gospodarsko obnovo. Istočasno misli, da bo moglo tudi oblike družbe same na novo urediti po dobro preiščeni uvidevnosti. Kolikorkrat politično življenje stremi po pomladitvi, vselej nosi stara, nepogrešljiva podoba države kot organizma nove cvetove. Iz žive zavesti, da naj bo država organizem, črpa jo namreč novo silo vse najboljše osnove, ki so nujne za obstoj kulture: ravnotežje, harmonija, skupno teženje, služba, čast in zvestoba. Za kulturo leži brez dvoma globok smisel v današnjem stremljenju k ponovni ureditvi

državne skupnosti po stanovih, to je, po živih enotah, po naravnih udih. Če bi se država v resnici mogla izoblikovati v organizem, kjer bi bilo uresničeno to plemenito razmerje službe, tako da bi se človek čutil v svojem stanu kot na svojem pravem mestu v skupnosti — potem bi bila s takim redom utrjena vsaj osnova kulture. Toda to pojmovanje službe bi moralo vsebovati več kot golo pokorščino neki moči, ki išče samo svojo lastno ohranitev in okrepitev, da bi zagotovila življenjsko varnost svoji skupnosti. Kajti tako stremljenje za pravo kulturo ni dovolj, potreben je nov duh.

Če strukturna preobrazba in načrtno gospodarstvo ne moreta obljubljeni novega duha, ali ga bodo prinesle cerkve? Verjetno je, da bodo izšle okrepljene in očiščene iz preganjanj, ki jih morajo zdaj prenašati. Lahko si mislimo, da se bodo v kakem prihodnjem veku srečali germanski, latinski, anglosaški in slovanski verski čut ter se pretopili na skalnati osnovi krščanstva, v svetu, ki bo zajemal tudi pristnost islama in globine Vzhoda. Cerkve kot organizacije pa bodo slavile zmago le, če bodo očistile srca svojih vernikov. S predpisi in nalaganjem dolžnosti ne bodo odvrnile zla.

Prevedel J. G.

DUHOVNICI V FRANCOSKI ARMADI.

Neki vojak, ki je srečal v prvih vrstah mnogo duhovnikov, se je vprašal sam pri sebi: Čemu so ti ljudje tukaj? Saj se Francija ne bori za krščanstvo! — Moral si je odgovoriti: Toda bori se tudi za krščanstvo! — Tako misli, govori in piše vsa francoska javnost, tudi vsi oni, ki so do poslednjih dni bili do katoličanov in do katolicizma brezbrizni, hladni in nezaupni. V revijah se vrste lepi in zanimivi članki o živih vrelcih Kristusovega nauka, o besedah življenja, ki edine morejo biti temelj novemu času, ki se pripravlja. Zanimivo je, da te članke pišejo zvečine laiki, izobraženci, ki se nikoli niso prištevali v katoliški tabor. Ta preokret v mišljenju je silno pomemben. Opaziti ga je mogoče vsepovsod, celo med vojaštvom v prvih vrstah.

Revija »ILLUSTRATION« z dne 9. marca 1940. prinaša zanimiv članek o duhovnem življenju v francoski armadi, ki ga je napisal neki Léon Lapérouse. Članek uvodoma ugotavlja, da je danes, ko mora sleherni Francoz čim več žrtvovati za zmago duha nad tvarjo, dovoljeno tudi vojakom v prvih vrstah izpolnjevati verske dolžnosti. Ustanovljeno je bilo celo posebno »Vojno dušno pa-

stirstvo« za suhozemske, zračne in pomorske sile francoske armade. Francoski vojaški zakoni ne poznajo privilegijev in izjem, zato je bilo vpoklicanih tudi mnogo duhovnikov, ki služijo kot rez. častniki ali kot navadni vojaki. Posebej je pa organizirano armadno dušno pastirstvo tako za katoličane kot za protestante, Jude in muslimane, katerih je mnogo posebno v kolonialnih četah. Poseben odbor, ki ga sestavljajo kardinal Verdier, predsednik Zveze francoskih protestantov, vrhovni rabin za Francijo in predsednik muslimanskega instituta, je prevzel organizacijo dušnega pastirstva v vojni službi in jo izvedel v popolnem soglasju z vrhovnimi vojnimi oblastmi. Duhovniki - dušni pastiriji ne predstavljajo posebne organizacije z lastno hierarhijo, marveč so podrejeni vojaški oblasti. V zadnji svetovni vojni so bili duhovniki, ki so skrbeli za dušne zadeve, dodeljeni sanitetni službi. Tako so prišli v stik z ranjenci po ambulantah in bolnišnicah, z vojaštvom v prednjih vrstah pa le redkokdaj. V sedanji vojni pa so dolžni bivati med vojaštvom v jarkih in kavernah. Reči je treba, da jih je moštvo navdušeno sprejelo. Katoliških duhovnikov je 600, pastorjev 100, rabinov 20 in veliko število muslimanskih svečenikov. Vse pa družijo bratstvo in popolno razumevanje. — Dalje pravi članek, da je Francija prav za prav v svojih temeljih in v vsem svojem izročilu katoliška dežela in navaja pri tem R. P. Sertillangesa, ki je pravkar napisal »Vojakov brevir«. Danes se bero sv. maše celo v podmornicah. Ali niso povedla Francije v vojno popolnoma ista načela, kot jih je v svoji prvi poslanici sporočil svetu papež Pij XII.? Boj Francije gre prav tako proti sodobnemu barbarstvu za krščansko podobo človeka. — Dušni pastiriji v jarkih so oblečeni v svoje halje in talarje, na glavah pa nosijo čelade, 17.000 pa jih je, ki se na prvi pogled prav nič ne razlikujejo od navadnih vojakov in častnikov, saj so vojaki v pravem pomenu besede. Tudi oni se morajo žrtvovati za domovino. Zanje pač ne velja stroga odredba cerkvenega prava, da bodi duhovnik, ki bi ranil človeka ali ubijal, iregularen. Tako imajo možnost, tudi na bojnem polju dokazati svoje zvesto državljanstvo, kar so vedno opravljali s čudovito hrabrostjo in nesebičnostjo. Vzdeli so jim priimek »živi prapori«. »S svojo krvjo so napisali najlepše strani v zgodovini Cerkve,« pravi članek. V poslednji vojni so bili duhovniki zaradi hrabrosti 16.000 krat javno pohvaljeni in so prejeli 10.000 vojnih križcev, 900 križcev častne legije in 1600 vojaških

medalj. Padlo jih je 5000. Znani pisatelj, Roland Dorgelés, je nekeje zapisal: Vsak hip je mogoče videti v orožju duhovnike in to na najtežjih postojankah. Podporočnik, ki je dve noči branil oporišče, napadano od vseh strani, je najmlajši vikar iz Laona. Izvidniški poročnik, ki mašuje 1500 metrov od sovražnikove črte, je bolniški duhovnik iz Strasbourga. Hrabri kapetan v obveščevalni službi je petindvajsetletni jezuit. Častnik, ki povečuje četi alpincev in jih obhaja v zatišju hrastov, je beli menih. Poročnik lovcev-pečev, ki je odbil sovražni napad, je vikar v Courbevoiju. Pešadijski poročnik, ki se je vrgel na granato, je vikar v Maison-Alfort. Mali brigadir, ki med najhujšo bitko prenaša povelja, je tudi jezuit. Podporočnik, ki je prejel zaradi poguma na patroljah javno pohvalo, je vikar v Nanterre. Oni drugi, ki je — čeprav prvič in prvi vrsti — pet noči vzdržal pred nemškimi navali, je desertant sv. Ivane Šantalske. Tako vsak dan — na vseh postojankah. Ne pomilujem jih, pač pa občudujem.« Dorgelés ni bil katoličan, toda njegovim besedam se danes pridružuje vsa Francija. — Od 600 duhovnikov pariške nadškofije, ki so bili poklicani pod orožje, je eden polkovnik, dva sta majorja, petnajst je kapetanov, 140 poročnikov, sedem adjutantov in na stotine narednikov in korporalov. Člankar zaključuje z besedami: »Francija se bori, da bi svetu ohranila svobodo duš in ugled človeške osebnosti!« — Članek poživlja nekaj lepih fotografij: 1. Vojak pred poljskim križem. 2. Duhovnik mašuje v gozdiču na fronti. Za oltar služi topovska lafeta, za križ dvoje golih polen, prabitih na drevo. Ministrira častnik, drugi pobožno prisostvujejo. 3. »Mešani zbor«, iz nun in vojakov sestavljen, se vadi. 4. Duhovnik obhaja vojake, ki kleče v globokem snegu. 5. Sv. maša v zasneženem gozdu. Oltar je podoben stojnici na podeželskem sejmu. 6. Povzdigovanje. Vojaki s čeladami na glavah kleče v snegu. Takoj za oltarjem se razprezajo žične ovire.

Tudi ti bežni članki v časopisju so dokaz, da vstaja v Franciji novo krščanstvo, ki so mu bila dolga leta preganjanj, trpljenja in preizkušenj le v očiščenje. To dejstvo naj bi nas navdajalo z novim optimizmom in z novo vero v prihodnje dni.

Maks Jeza.

BELEŽKA O NAGIBIH IN NAMIGAVANJIH.

V »stanovskem tedniku za dijaštvo« Mi mladi borci IV. št. 29 je napisal dr. Aleš Ušeničnik članek »O komentarju k okrožnici Quadragesimo anno«. V tem članku je tudi sledeči odstavek: »V knjigi (dr. Gosar, Socialni nauk Cerkve po besedilu papeških okrožnic, op. ur.) je pod črto tudi nekaj opomb. Dve tri izrecno zadevajo mene. (Morda sta prav dve opombi nagnili kritika v »Času« (1940, 243), da hvali Gosarjevo »nepri stranost«, ki ga »prijetno razločuje od nekaterih drugih razlagalcev«, da namreč nikdar ne razlaga cerkvenega socialnega nauka »v prid svoje osebne ali kake druge zamisli«. Takšno namigavanje seveda ni vredno odgovora.)«

Kot odgovorni urednik »Časa« pripominjam k tej domnevi našega spoštovanega znanstvenika sledeče:

1. Ko sem prejel in prebral oceno Gosarjeve knjige, mi ob citiranem mestu niti malo ni prišlo na misel, da bi pisec kritike mislil na dr. A. Ušeničnika kot razlagalca papeških okrožnic. Pač pa sem se spomnil različnih anonimnih piscev, ki citate iz okrožnic prikrajajo za svoje pisanje v raznih listih in jih uporabljajo za namene, ki gotovo niso namenjeni okrožnic, da namreč z njihovo avtoriteto sumničijo in skušajo porivati iz katoliškega občestva vse, ki jim iz kakršnegakoli razloga niso ljubi. Takí pojavi pri nas obstoje.

2. Ko sem domnevo spoštovanega g. pisatelja prebral, sem vprašal pisca ocene, na kaj je on mislil, ko je zapisal tiste besede. Odgovoril mi je isto, kar sem jaz zgoraj napisal kot svoj vtis ob branju ocene.

3. Obžalujem, da je g. pisatelj članek s to domnevo objavil v imenovanem listu. Seveda je svoboden, da piše, kamor se mu zdi primerno. Znano pa mu je neprijazno stališče tega lista do »Časa«. Tako se ustvarja in potrjuje v občinstvu mnenje, ki se je popolnoma neosnovano, kar bo g. pisatelj gotovo rad priznal, skušalo že širiti, češ da »Čas« za g. dr. A. Ušeničnika nima več prostora. Mnenja sem tudi, da taki članki za razčiščevanje pojmov med katoliškimi znanstveniki spadajo v znanstvene revije ne pa v dijaške liste, ki so v prvi vrsti namenjeni srednješolcem.

Dr. J. Fabijan.

V oceno smo prejeli:

Dr. Ivan Pintar, **Mediko-kirurški učni zavod v Ljubljani, njegov nastanek, razmah in konec**. Habilitacijska disertacija. Ljubljana. Marec 1939. (Po neljubi pomoti naznanjamo ta spis šele sedaj. Prosimo naj nam avtor to zamudo oprostí. Uredništvo.)

Dr. Ivan Lah, **Druga knjiga spominov**. Ljubljana 1940. Založil Odbor za postavitev nagrobnega spomenika dr. Iv. Lahu, Ljubljana.

Univ. prof. dr. Ivan Tomšič, **Nekaj misli glede znanstvenega dela o inozemskih Jugoslovanih**. (Ponatis iz »Slovenskega pravnika« 1939, št. 11-12.) Ljubljana 1939.

Sveto pismo Stare zaveze. Prvi del. **Pet Mojzesovih knjig in Jozue-tova knjiga**. Z odobrenjem škofa lavantinskega priredil dr. Matija Slavič, profesor biblijskega študija Stare zaveze na teološki fakulteti ljubljanske univerze. Založila Družba sv. Mohorja v Celju 1939.

VI. mednarodni kongres Kristusa Kralja, Ljubljana, 25.—30. jul. 1939. Uredila Ivan Martelanc in Josip Premrov. Ljubljana 1940. Založil škofijski ordinariat v Ljubljani.

F. Šturm, **Francosko-slovenski slovar**, 1., 2., 3. snopič.

Publikacije Leonove družbe:

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

- Slovenci v desetletju 1918—1928. Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine. Uredil dr. Josip Mal. Str. 776. Cena broš. 100 Din, vez. 124 Din.
- Dr. Fr. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. I. knjiga broš. 100 Din, vez. 120 Din (razprodana); II. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din; III. knjiga broš. 120 Din, vez. 140 Din; IV. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din; V. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din. — Kdor kupi vse knjige naenkrat, dobi še 20% popusta od cele vsote.
- Dr. Jos. Gruden, Slovenski župani, broš. à 8 Din.
- Dr. Jos. Gruden, Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. in ustanovitve ljubljanske škofije, à 25 Din.
- Dr. M. Opeka, Rimski verzi, à 10 Din.
- Paul Bourget-Kopitar, Zmisl smrti, à 20 Din.
- Bazin-Iz. Cankar, Gruda umira, à 30 Din.
- Baar-Hybašek, Zadnja pravda, à 20 Din.
- P. St. Škrabec, Jezikovni spisi, snopič à 5 Din.
- Dr. P. Blaznik, Kolonizacija selške doline, à 30 Din.
- Dr. A. Gosar, Kriza moderne demokracije, à 3 Din.
- Dr. A. Breclj, Seksualni problem, à 3 Din.
- Dr. Kolarič, Miklošič, à 3 Din.
- Dr. R. Andrejka, Selški predniki J. E. Kreka, à 20 Din.

V komisiji pri Novi založbi:

- Dr. A. Gosar, Poljedelska statistika, à 3 Din.
- Fr. Zwitter, Starejša kranjska mesta in meščanstvo, à 24 Din.
- E. Bojc, Slomšek, naš duhovni vrtnar, à 6 Din.
- Okrožnica Casti Connubii, à 4 Din.

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