



Λ L E O N O V E D R V Z B E Δ



Ζ Μ C M X X V III 8 M C M X X I X

Vsebina.

I. Razprave:

- O svobodni umetnosti. V obrambo krščanskih umetnikov. — Dr. Aleš Ušeničnik 337

II. Obzor:

- Misijonske kongregacije pred francoskim parlamentom. — Dr. Ivan Ahčin 356
 »Nemčija koncem l. 1928.« — Dr. F. A. P. 365
 Misticizem v moderni francoski filozofiji.
 Dr. Andr. Druškovič 370

III. Ocene:

- A. Cronia, L'enigma del glagolismo in Dalmazia (F. Kovačič) 375
 Dr. A. Sodnikova, Zgodovinski razvoj estetskih problemov (A. U.) 380
 S. Zimmermann, Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj (A. U.) 382
 Almanach catholique français pour 1929 (mp) 382

IV. Beležke:

- † Dr. Fr. Čibej (A. U.) 383 — Usoda kapitalizma 383

V. Iz revij: 384

O SVOBODNI UMETNOSTI.

V obrambo krščanskih umetnikov.

Dr. Aleš Ušeničnik.

Zadnji čas se zopet z nekim posebnim poudarkom naglaša svoboda umetnikov in umetnosti. S kriterijem, da je »vezan«, se zmanjšuje pomembnost tega in onega umetnika: tega, češ da je »dogmatično vezan«, onega, da je »moralno nesvoboden«.

Tako n. pr. prisoja Josip Vidmar v Lj. Zv. (1928, 758 sl) Preglju med našimi sedanjimi pripovedniki prvo mesto. »Njegov etos, pravi, je pristen, resen in zdravo trpek. Njegov zmisel za oblikovanje dosega v veliki meri tisto prepajanje snovi z duhom, ki daje težki in slepi gmoti lehkoto in prozornost... Vitaliteta njegovih ustvaritev je močna.« Toda — in tu začne uporabljati tisti kriterij — »razviti osebnosti ne bo zadostil«. Zakaj ne? »Ker je moralno omejen¹, ne zajema življenja v vsej njegovi skrivnostni neopredeljivosti in zlasti ne pojavov, ki so po svojem bistvu problematični... Moralna okupiranost in nesvobodnost stavlja Preglju meje, da ne more do elementarnega ustvarjanja.«

Lj. Zv. sam (v programu za l. 1929) tira to svobodo do absolutnosti. »V svetu kreativne duševnosti ni norm in zakonov, ki bi kakor v animalnem in socialnem svetu enako veljavno vezali življenje ljudi; resnično tvorna in plodna je samo brezpogojna in absolutna svoboda.«¹

Težko je neumetniku posegati v umetniške probleme. Znamenit naš umetnik je nekdanj dejal: »Čemu hočete umetnost premodrovati? Saj tudi mi modroslovja ne slikamo!« In imel je svoj prav. V umetnosti je nekaj neracionalnega, kar se ne da ne umsko dojeti ne pojmovno opredeliti. Toda so pa tudi vprašanja, ki um mora nanja odgovoriti, usodna vprašanja, ki niso zgolj umetniška, temveč tudi filozofska, etična in sociološka. Takšno je n. pr. vprav naše vprašanje. Če bi dogma ali npravnost res tako vezala umetniško svobodo, da bi ne bilo več mogoče elementarno ustvarjanje, tedaj bi to pomenilo, da kristjan ali katoličan sploh ne bi mogel biti pravi umetnik. Da, ker ima velika večina človeštva neko religijo in velika večina ljudi

¹ Podčrtal pisec te razprave.

neko moralo, bi bilo sploh do mala vse človeštvo izobčeno iz kraljestva umetnosti. Seveda že ta prečudna posledica očitno kaže, da v onih trditvah ne more biti vse prav. Gotovo bi pravi kristjan rajši odložil pero, čopič, dleto, kakor bil nepokoren najvišji resnici in pravici, svojemu Bogu, vendar se mora v čudu vpraševati, zakaj bi mu bilo, ker je Bogu zvest, kraljestvo lepote zaprto? zakaj bi ne smel in ne mogel ustvarjati lepih umotvorov, ki bi bili na njih vsaj medli odbleski večne neustvarjene Lepote? Tako se mora vpraševati krščanski umetnik in tako mora z njim vpraševati tudi krščanski filozof. Ali ne vprašuje tako po pravici?

I.

Da bi moral biti umetnik »brezpogojno in absolutno svoboden«, te zahteve pač nihče ne more po besedi jemati. Umetnik ni niti notranje niti vnanje absolutno svoboden. Če tudi ne bi bilo treba tega doganjati, je vendar to spoznanje koristno, ker nam osvetljuje tudi resnične zahteve umetniške svobode.

Absolutno notranjo svobodo umetniki sami zanikujejo, ko soglasno trdijo, da je umetnost »božji dar«, da je nekaj, kar je dano. Res da se more tudi umetnik mnogo učiti, a vse učenje bi mu nič ne pomagalo, če bi v njem že ne bilo nekega prvotnega lepotnega čuta in neke načonske stvariteljne sile. Tudi v ustvarjanju samem je umetnik odvisen od »navdihov«, ki so izven njegove svobode; lahko jih kajpada zavrže, a ne more si jih dati. Kaj drugega pomeni tisti stari izrek: »*numine afflatur*«? ali govorjenje o umetniški »inspiraciji«? Zanimivo bi bilo zbrati izpovedi umetnikov samih. Kajpada ni verjeti vsakemu pevčetu, da ga res k petju žene notranja sila in da je poslušen le višjemu ukazu, kaj naj poje, a verjeti pač smemo velikim umetnikom. Pri Goetheju n. pr. se kar ponavljajo izreki, da je umetniška inspiracija nekaj »demonškega« (demonsko v zmislu grškega jezika za nekaj neumljivega in neizrekljivega, kar pride nad človeka in ga vsega prevzame).² Pri nas je Prešeren pel o pevskem duhu, ki je vdihnjen — »komur pevski duh sem vdihnil«. Jenko je pel o višjem »ukazu«

² Prim. Eckermann, Gespräche mit Goethe I—III (Reclam); I 97/98; II 93, 190, 201, 204, 207; III 166, 170 i. dr.

in o temni »oblasti« — »dvigni se! ukaz mi reče, srce pade mi v oblasti« — prav tako Župančič: »ti temna nad menoj oblast« ...

Z vsem tem je jasno izraženo, da je umetnik pod nekega ali nečesa oblastjo, da torej ni absolutno svoboden. Težje je seveda povedati, kaj je ta oblast. Najbližja je psihologu misel, da je vprav neko prirojeno, dano razpoloženje duševnosti, ki umetnika sili k umetniškemu ustvarjanju, kakor sili koga kaka temna strast k strastnemu delovanju. Radi takšnega razpoloženja bi gledal umetnik na vse na svetu z umetniškim očesom in doživljal vse z umetniškim čutom. Radi takšnega razpoloženja bi bilo v njem tudi sedaj močnejše, sedaj slabejše gnanje, da vse, kar doživi, umetniško izoblikuje. Če bi to razpoloženje psihološko analizirali, bi se kajpada pokazalo, da ni nič enovitega, temveč nekaj kompleksnega. Predvsem pomeni morda takšno razpoloženje neko svojstvenost fantazije, da je izredno »likotvorna«, da neprestano ustvarja in prestvarja, obnavlja in sestavlja, snuje in sanja. Potem tisti čut za lepoto, za ritem in harmonijo, za like, ki je bržčas neka posebnost uma, neka umska tenkočutnost in tenkosodnost za to, kaj je lepo. Seveda je značilna za umetnika tudi moč čuvstvovanja. Lepota umetnika vsega prevzame, nekako opoji, časih spravi kakor v »ekstazo«. Vse to pa še ne bi naredilo umetnika, če ne bi bilo v njem še stvariteljnega gona, ki mu ne da miru, ki ga sili, da izkuša dati svojim vizijam in doživetjem, svojim fantazijskim tvorbam stvarno obliko, izraziti jih v pesmi, v sliki, v kipu, v glasbi itd. Potem pa še »inspiracija«. Kaj bi bila inspiracija? Zdi se, da takšna umsko-čutna intuicija ali takšno doživetje, ki prevzame umetnika s svojo lepoto in njegovemu snovanju in ustvarjanju da smer in cilj. Inspiracija bi po tem izhajala iz umetnikove duševnosti. Nekateri so ji iskali vira v globinah »absolutne nezavesti«, in sicer le posameznikov (tako se je razvil »kult génija«).³ Nekaterim je pa inspiracija še več. Goethe jo je imel za pravi navdih »od zgoraj«. Najvišja tvornost, je dejal, ni v nikogar oblasti, ampak vzvišena nad vso pozemeljsko moč. Pomembne domiselke in velike misli sprejema človek kot »nepričakovane dari od zgoraj« in jih mora sprejemati z veselo hvaležnostjo. V takšnih primerih je sma-

³ Prim. S o d n i k Alma, Zgodovinski razvoj estetskih problemov. Lj. (1928) 154 sl.

trati človeka »za orodje neke višje svetovne vlade«, »za posodo, ki je bila vredna sprejeti vase božji vpliv«. ⁴ Podobno se je izrazil pri nas Jakopič: »Časih te prevzame nenadno navdahnjenje, takrat se umetnik čuti le kot slepo orodje višje nevidne sile.« ⁵ Zanimivo je, da enako sodi tudi moderni zastopnik skolastične filozofije, francoski konvertit g. Maritain. Tudi njemu je umetniška inspiracija, vsaj časih, sicer naravni navdih, a vendar navdih »od zgoraj«, »od Boga«. ⁶

Toda bodisi kakorkoli, to je jasno, da je tu nekaj, kar ni v umetnikovi oblasti, kjer torej umetnik tudi ni »absolutno svoboden«.

Vse tisto umetniško razpoloženje in posebej inspiracija je torej »dar«. Nekaj tega je morda neposredno »od zgoraj«, nekaj od narave, nekaj od raznoterih vplivov rodu, plemena, družbe, okolice itd. Zopet je bil Goethe, ki se je živo zavedal umetnikove odvisnosti tudi od »kolektivnosti«. »Kako malo je tega, je dejal, kar bi mogli imenovati v polnem zmislu svojo lastnino. Mi vsi moramo prejemati in se učiti, bodisi od teh, ki so bili pred nami, bodisi od teh, ki so z nami. Tudi največji genij ne bi prišel daleč, če bi hotel zajemati samo iz sebe.« ⁷

Tvornost fantazije, stvariteljno znanje, čut za lepoto, vse to je torej poleg inspiracije »dano«. S temi darovi mora seveda umetnik sam umno gospodariti. To se vrši na razne načine. Nekateri brez inspiracije sploh ne more ustvarjati. Drugi sprejema »naloge« tudi od zunaj, toda ob teh nalogah čaka inspiracije. Še drugi ustvarja brez inspiracije — časi inspiracije, pravi Jakopič, so »izjeme« ⁸ — a ustvarja pod gnanjem umetniškega genija in pod vodstvom lepote čuta, dostikrat s trudom in v mukah in le počasi. »Poznam slovitega arhitekta,« pravi zopet Jakopič, »ki se je dolge tedne mučil in trudil, da je izdelal lep — stol.« ⁹ Zopet bi bilo zanimivo preučavati te

⁴ Eckermann, Gespräche mit Goethe, III 166 sl.

⁵ Mladika X (1929) 137.

⁶ »Il y a une inspiration réelle, qui ne vient pas des Muses, mais de Dieu vivant, une motion spéciale d'ordre naturel (comme une figure de l'inspiration surnaturelle), par la quelle la première Intelligence donne, quand il lui plaît, à l'artiste un mouvement créateur supérieur à la mesure de la raison.« J. Maritain, Art et Scolastique. Paris 1927, 112 sl.

⁷ Eckermann, o. c. III 259.

⁸ Mladika X (1929) 137.

⁹ Ib.

razne primere pri raznih umetnikih v dejanskem ustvarjanju. Goethe — pač iz svojega izkustva — loči od »najvišje tvornosti«, ki ni v umetnikovi oblasti, »tvornost druge vrste«, ki je že bolj pod zemeljskimi vplivi in ki jo ima človek bolj v svoji oblasti, dasi je tudi tu vedno »nekaj božjega«. Pod to tvornost spada vse, kar tvori vidno telo umetnine.¹⁰ Goethe je ustvarjal na dva načina. Časih, pravi, je nosil kako stvar dolgo časa v glavi, lepe slike in sanje, ki so prihajale in odhajale in ki se je z njim fantazija igrala in ga osrečevala, in le nerad se je poslovil od teh ljubih slik s tem, da jim je dal z okorno besedo čutno telo. Časih pa je kar prišlo nadenj, in o čemer ni imel prej ne vtisa ne slutnje, to se je hotelo hipoma izraziti in nagonsko in kakor v sanjah je spravil stvar na papir.¹¹ Kadar je premišljeno ustvarjal, je zajemal iz izkustva, a poznanje srca in strasti, pravi, da je imel že po nekakšni »anticipaciji«. »Pesniku je spoznanje sveta prirojeno.«¹² Leonardo da Vinci je hotel dobiti vse iz življenja in narave. Ne prestano je opazoval in meril ter iskal matematičnih pravil in zakonov umetnosti. Ko je pa o tem govoril mladcu Rafaelu, ga je le-ta gledal z velikimi osuplimi očmi brez umevanja in Leonardo se je skoraj prestrašil, ko je Sanzio nekdaj mimogrede pripomnil: »Jaz sem pa opazil, da je najbolje, če nič ne mislim, kadar slikam.«¹³ Pri nas so Prešeren, Jenko, Levstik in dr. svoje pesmi mnogo popravljali. Kaj je bilo tu »danega«? Prva zamisel in čut za dognano obliko, kakor pri Leonardu. O Prešernu je znano, da si je navadno zvečer zapisal s svinčnikom na kosec papirja kratek »načrt« kake nove pesmi, ki jo je pozneje po tem načrtu izoblikoval. A kako jo je Časih predelaval! V zadnji, dognani obliki je navadno vse tako preprosto in naravno, kakor da ne bi moglo biti drugače! Ali primerite Jenkovo »Po slovesu« v zadnji in prvotni obliki! Kako vse drugače zveni ta pesem občutja v dognani obliki. (Dve kritiki je pesnik kar črtal.) Ali primerjajte Trdinove bajke in povesti Ptica Zlatoper, Rajska ptica, Gospodična, Cvetnik in dr. v zadnji in v prvotni obliki. Tu bi človek res zaklical:

¹⁰ Eckermann o. c. III 166 sl.

¹¹ Eckermann o. c. III 214 sl.

¹² Eckermann o. c. I 97.

¹³ Prim. Merežkovskij Dimitrij, Leonardo da Vinci (v nemškem prevodu [München 1925] str. 528).

»přid' se les' učit!« kolikor se to da učiti in ni že dano s tistim prirojenim čutom za lepoto! Stritar pa zopet o sebi trdi, da ne ve, kaj se pravi popravljati verze in iskati izraza; vse to da »pride« pri njem »samo ob sebi« in »se porodi skupaj s pesmijo«, celo število kitic ali stihov. Stritar opisuje postanek svojih pesmi tako, da mu vnanji dogodek zbudi afekt in zapusti v zavesti zarodek, ki se potem razvija in zori, dokler ne dozori in pride na dan. To bi bil torej čisto drugi tipus umetniškega ustvarjanja. A skupno vsem je, da je tisto, kar je najboljše v njih delih in najpomembnejše, res nekako »dano«, to je umetniške zamisli in umetniški izraz.¹⁴

Odvisen je pa umetnik v svojem ustvarjanju tudi od vnanje prirode, od snovi, prostora, prirodnih zakonov. Resnično je dejal Goethe, da se umetnik izkaže mojstra najbolj v omejitvi, po tem, kako se zna omejiti — In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister¹⁵ —, a prav tako resnično je, da se umetnik pokaže mojstra tudi po tem, kako se zna uveljaviti v mejah, ki mu jih stavi vnanja priroda, kako zna obvladati snov, izrabiti, premagati pomanjkanje sredstev. V Florenci je ležala velika marmorna klada, ki jo je bil neki Simone da Fiesole izkvaril. Mesto jo je ponujalo temu in onemu, naj bi jo porabil za kak umotvor, nazadnje tudi Leonardu da Vinci, a nihče se je ni upal lotiti. Tedaj jo je zgrabil Michelangelo in napravil iz nje slovečega Davida s pračo. Leonardo da Vinci je strmel (sam je delal Sforzov spomenik samo v glino šestnajst

¹⁴ Prim. za Prešerna inačice v Čebelici in Poezijah! Glede »načrtov« gl. Žigon, Komentar k Prešernovim Poezijam (Prevalje 1922) 57. Prav tam str. 69 v opombi, kako je izpreminjal celo naslove; pri sedanjem »Pevcu« je imel najprej naslov »Oserzhenje«, potem »Pevski stan«, potem »Pevca tožba«, šele nazadnje »Pevcu«. (Čujemo, da bo dr. Kidrič v novi popolni izdaji Prešerna objavil tudi vse inačice Prešernovih pesmi, ki so se ohranile, kar bo dragocen prispevek za študij umetniškega ustvarjanja.) — Za Jenka prim. Simon Jenko, Zbrani spisi, uredil dr. Joža Glonar, kjer so zadalj v Opombah navedene razne variante, za pesem »Po slovesu« str. 320. — Za Trdinove bajke in povesti prim. II. in X. zv. Zbranih spisov: v II. zv. so v zadnji, dognani obliki, v X. (Izprehod v Belo Krajino) str. 75—118 nekatere izmed njih v starejši, morda prvotni obliki. — Stritarjevo izpoved je objavil dr. Iv. Prijatelj v »Stritarjevi Antologiji« str. 80 sl.

¹⁵ V sonetu »Was wir bringen«. Podoben Goethejev izrek je zapisal tudi Eckermann: »Im übrigen aber ist es zuletzt die größte Kunst, sich zu beschränken und zu isolieren« (I 157).

let, Michelangelo je v 25 mesecih izklesal Davida iz pokvarjenega marmorja).¹⁶ Znano je, kako čudovito je izrabil Rafael prostor v vatikanskih stancah. N. pr. za sliko o osvoboditvi sv. Petra iz ječe. Kako neugoden prostor nad oknom, a kako genialno ga je Rafael izrabil.¹⁷ Kako pa treba premagati pomanjkanje sredstev in ustvariti z malim monumentalno delo, to je pokazal naš Plečnik s cerkvijo sv. Frančiška v Šiški! Lessing je v »Laokoonu« klasično pokazal in dokazal, kako je umetnik odvisen tudi od narave svoje umetnosti: ne more in ne sme vsega pesnik, kar more in sme slikar ali kipar in narobe. Podroben študij bi pokazal, da ima tudi vsak način umetnosti neke posebne meje: lesorez se loči od bakroreza, slikarstvo na platno od slikarstva na presno, keramično slikarstvo od mozaičnega itd. Absolutne svobode ni nikjer!

Mnogoterja je umetnikova odvisnost. Odvisen je od lepotnih zakonov, ki jih nosi v svoji duši, odvisen od narave svoje posebne umetnosti, odvisen tudi od zakonov vnanje prirode; odvisen od preteklosti in odvisen od sodobnosti; odvisen tudi od inspiracije, naj si že izhaja od zgoraj ali iz tajnih globin njegove lastne duše.

Toda v čem je tedaj umetniška svoboda? Vprav v tem, da se umetnik kot umetnik svobodno pokorava zakonom lepote in ga nobena stvar ne sili, da bi delal proti tem zakonom. Vse, kar bi ga sililo, da bi delal proti zakonom lepote, bi bilo proti umetniški svobodi. Ni pa, razume se samo po sebi, proti svobodi, če se pokori tem zakonom. Ni svoboden človek, ki ničesar ne priznava nad seboj, je dejal modro Goethe, ampak ki spoštuje, kar je nad njim.¹⁸ Svoboden je torej umetnik, ki mu nobeni tuji vplivi tako ne segajo v umetniško ustvarjanje, da bi mu zastirali čisti umetniški pogled in kalili lepoto. In takšno svobodo umetniki po pravici zahtevajo zase. Brez takšne svobode pravi umetnik ne more ustvarjati; rokodelc pač, umetnik ne! Za umetniško ustvarjanje je treba veselja, a to veselje more izvirati pri umetniku le iz zavesti, da ustvarja kot umetnik, torej iz svoje notranjščine, po zahtevah in nagibih

¹⁶ Prim. Vasari, *Capricci e aneddoti di artisti* (Firenze 1878) 413 sl. — Dogodbo omenja tudi Merežkovskij v romanu o Leonardu da Vinci, 521 sl.

¹⁷ Prim. Albert Kuhn, Roma. 7. Aufl. 1912, str. 442—444.

¹⁸ Eckermann o. c. I 219.

umetnosti. Ako ne sme tako ustvarjati, tedaj ima zavest, da ne ustvarja kot umetnik, in ta zavest zapre vire veselju in ustvarjajočim močem.

II.

Vprašanje je sedaj, kako se imata k tej umetniški svobodi **n r a v n o s t** in **d o g m a**.

Da se krščanski umetnik po normah npravnosti in dogme mora ravnati, to takoj odkrito priznamo, da ne bo nobenega dvoumja. A umetnik se mora po marsičem ravnati, ne da bi bil zato kot umetnik nesvoboden in nezmožen za elementarno ustvarjanje. Torej je vprašanje le to, ali dogma in npravnost tako posegata v umetniško ustvarjanje, da umetniku silo delata? Če ne, je krščanski umetnik kot umetnik svoboden kakor katerikoli drugi umetnik.

Kako se imata torej npravnost in dogma k umetniškemu ustvarjanju?

Zdi se, da si je mogoče misliti to razmerje na trojen način.

Prvi način bi bil določen po mnenju, da sta resnica in dobrot konstitutivna elementa lepote, bitni lepotni prvini. Po tej teoriji bi bila pravda, komaj začeta, že končana. Zakaj ker sta krščanska npravnost in dogma le dopolnjenje občečloveške npravnosti in usovršenje naravnih življenskih resnic, bi grešil proti dobroti in resnici, kdor bi grešil proti krščanski npravnosti in dogmi. A kdor bi grešil proti dobroti in resnici, bi grešil že tudi proti lepoti, ki sta po tem mnenju dobrot in resnica nje bitni prvini. Kdor bi torej očital krščanskemu umetniku, da se pokori zahtevam resnice in dobroti, dogme in npravnosti, ta bi mu s tem tudi očital, da se pokori zakonom lepote. A kaj bi bilo bolj nezmislnega kakor očitati umetniku, da mu je lepota vodnica pri umetniškem ustvarjanju? Ne torej krščanski umetnik, ki se pokori najvišji dobroti in najčistejši resnici, ampak umetnik, ki bi se zahtevam resnice in dobroti ne pokoril, bi grešil proti umetnosti in svojemu umetniškemu zvanju.

Po tem pojmovanju bi bila torej umetnost nujno moralna in nemoralna umetnost bi sploh ne bila umetnost. Tako bi bilo do besede resnično, kar je dejal naš umetnik-očak Jakopič: »Dandanes vladajo po svetu čudno zmešani pojmi o umetnosti. Na primer: govori se o npravnosti v umetnosti. Kakor da umet-

nost že sama po sebi ne bi bila nujno moralna ... Nemoralne umetnosti ni.«¹⁹

A kakšne dokaze navaja to pojmovanje za svojo misel?

Nekateri utemljujejo to mnenje metafizično, češ da so lepota, dobrost in resnica le trije načini, ki se nam po njih razodeva v stvarstvu božanstvo, Resnica, Dobrost in Lepota sama. Ti načini bi bili torej sicer formalno različni — lepota formalno ni dobrost in dobrost ne resničnost, prav tako bi formalni zakoni lepote ne bili zakoni dobrosti itd. —, a bili bi v osnovi bitno eno in bi imeli potemtakem tudi skupen osnovni zakon, namreč vprav tega, da kar ni resnično in dobro, tudi ni lepo. Ta metafizična misel ima nekaj platonsko-vzvišenega na sebi, je tudi za tako zvano transcendentalno resnico, dobrost in lepoto brez dvoma veljavna, za umetniško lepoto pa se ne zdi tako dokazljiva. Saj bi moralo, če bi bila logična, tudi narobe slediti, da nič ne bi bilo dobro, nič resnično, kar ni lepo. To pa očitvidno ni tako. Umetniška lepota je predvsem (četudi ne samo) lepota forme, resnici in tudi dobrosti je pa forma dosti indiferentna. Mogel bi seveda kdo razmerje lepote do dobrosti in resnice tako pojmovati, da bi sicer nič ne bilo lepo, kar ni dobro, a ne tudi narobe, da bi bila torej lepota poseben način resnice in dobrosti (prim. staro definicijo, da je lepota »splendor veri«). Temu bi bilo težje ugovarjati.

Vendar se zdi, da je trdnejši drug dokaz. Že sv. Tomaž je opozoril na to, da izvira estetsko ugodje ob lepoti iz sorodnosti konstitutivnih elementov lepote s svojstvenostjo naše duševnosti, ki je harmonija.²⁰ Kar torej povzroča v duši disharmonijo, temu tudi v sebi nedostaja harmonije, to torej ni lepo, ker je harmonija eden izmed konstitutivnih elementov lepote. Takšno disharmonijo pa povzroča v duši brez dvoma vse, kar je nemoralno, zlasti, kar je hudo nemoralno, grdo, saj je npravnost naravno stanje naše duše. A tudi, kar nasprotuje življenskim resnicam, ne more nuditi duši čistega ugodja, zato tudi to ne more biti resnično lepo.

Nekateri temu pojmovanju ugovarjajo, češ da bi bila po tej teoriji samo krščanska umetnost resnična umetnost. A ta ugovor ni osnovan. Ta teorija pravi sicer, da nima dovršene

¹⁹ Mladika X (1929) 137.

²⁰ Prim. Summa theol. 2 II, q. 180, a. 2, ad 3.

lepote delo, ki bi morali in dogmi nasprotovalo, ne pravi pa, da bi morala biti v vsaki umetnini ostvarjena krščanska dogma in morala. Saj je izven mej specifičnih zahtev krščanstva še široko kraljestvo občečloveške nravnosti in resnice. Tudi pogan nosi v svoji duši npravne zakone in neke resnične ideje o božanstvu. Poleg tega je pa še veliko npravno indiferentno polje naravne lepote. Vsega tega tudi krščanstvo ne zanikuje, ne naravne lepote, ne občečloveške naravne nravnosti in resnice. Vzemimo v roke n. pr. Homerjevo Iliado! Koliko naravnih in tudi nravnih lepot je v tej veliki umetnini! Motilo bi nas kajpada življenje in ravnanje bogov, če bi ne jemali tega in sploh vse mitološke primesi le še za snovanje ljudske domišljije Popolnega zadovoljstva nam to snovanje seveda ne more dati. Ali drug primer: Pogan Fejdijas izkleše Zevsa. Če zremo v njem boğa, »očeta bogov in ljudi«, bo vprašanje to, ali je izrazil v kipu pravo idejo božanstva ali kak resnični atribut božanstva, recimo vsemogočnost. Kakor je znano, je izklesal Fejdijas Zevsa po tistih slovečih Homerjevih verzih, ko Zevs migne s temnimi obrvmi in se nesmrtni lasje usujejo po glavi nesmrtni, a mogočni Olimp se potrese.²¹ Predstaviti bi bil torej hotel moč božanstva. Če jo je umetniško predstavil, je kot umetnik svojo nalogo rešil. A težko je rešiti takšno nalogo. Kot kip boğa bi nas Zevsov kip umetniško komaj zadovoljil, a zelo bi nas morda zadovoljil kot izraz moške moči in lepote. Toda ali bi ne bila tu neka relativnost? Poganom bi Homer v vsem ugajal, nam ne; kot vzor moške lepote bi nam Fejdijev Zevs ugajal, kot bog ne? Bila bi neka relativnost, toda v umetnini osnovana. Saj je dostikrat tako, da se z umevanjem globljeja zmisla estetski učinek poveča ali pa tudi zmanjša. Goethe je dejal nekđaj, da je vsa umetnost »simbolna« in da se zato umevajočemu ni mogoče zadovoljiti s »pojavitom«, temveč išče v umetnini »višjega zmisla.«²² Drugače kakor s poganskimi umetninami z občečloveškimi motivi je pa n. pr. z deli tistih modernih, ki naravnost smeše krščanske dogme. Tako je narisal Vereščagin Kristusa, kako prihuljeno preži iz groba, kdaj bi najlaže ljudi ukanil. Ta slika je grda potvara krščanske dogme

²¹ Prim. Lessing, Laokoon XXII (v Zbranih spisih Cottove izdaje 1886, II. B, 626).

²² Eckermann, o. c. 118, 226.

in žali na oduren način najsvetejša čuvstva naše duše. Taka slika se ne more imenovati po »višjem zmislu« lepa, pa naj bi si bile nje formalne kvalitete še tako odlične!

Priznati je pa treba, da dela ta teorija drugim težave. Tisti, ki pojmujejo umetnost zgolj formalistično, kot oblikovanje bodisi česarkoli, ne glede na pomembnost in duhovno vsebino, ne morejo umeti, v kakšni zvezi bi bila z umetnostjo morala, češ oblika ni ne moralna, ne nemoralna. Ako umetnik oblikuje življenje, s tem ne pravi, da je življenje lepo, morda je zelo grdo, hoče le to življenje umetniško, torej v lepi obliki prikazati. Ako bi tak umetnik poznal sv. Tomaža Akvinskega, bi lahko za svoje mnenje navedel tudi njega, saj pravi sv. Tomaž, da je kaka slika lahko lepa, četudi je nje predmet grd.²³ S formalističnega vidika je takšno govorjenje upravičeno. Tudi to je resnično, da treba presojati umetnino v prvi vrsti po tem, kako svoj predmet oblikuje, ne po tem, kaj oblikuje. Zato je ločil sv. Tomaž greh umetnika-človeka in greh človeka-umetnika. Ako umetnik greši proti zakonom umetnosti, če n. pr. napak oblikuje, greši kot umetnik. Ako pa oblikuje n. pr. predmet, ki draži v gledavcu spolnost, greši kot človek. Človeka-umetnika vežejo torej le zakoni umetnosti, umetnika-človeka vežejo po sv. Tomažu tudi zakoni morale, zakaj vse človeško udejstvovanje je pod normo nravnih zakonov.²⁴

Vendar je dvomljivo, ali je zgolj formalistično pojmovanje umetnosti pravo. »Kaj nam more dati realnost sama na sebi? je dejal Goethe. Seveda se je veselimo, če je po resnici prikazana, tudi nam morda da o nekaterih rečeh jasnejše spoznanje, toda pravo pridobitev za našo višjo naravo nam more dati vendar le idealnost, ki je izšla iz pesnikovega srca!«²⁵ V umetninah se izraža umetnikova duševnost, torej vsaj v večjih umetninah, zlasti v poeziji, tudi njegovo nravno mišljenje in

²³ Summa theol. I qu. 39, a. 8: Aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem quamvis turpem.

²⁴ Summa theol. I II, q. 21, a. 2: In actu artis contingit dupliciter esse peccatum: uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti...; alio modo per deviationem a fine communi humanae vitae... sed hoc peccatum non est proprium artificis inquantum artifex, sed inquantum homo est; unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex, sed ex secundo culpatur homo inquantum homo.

²⁵ Eckermann o. c. I 216.

čuvstvovanje. Če je pa tako, ne bi bilo mogoče trditi, da je pri umetnini vse oblika, a nič vsebina, prav tako pa tudi ne, da je vsaka umetnina nravno indiferentna. Ako bi se torej izrazila v umetnikovem delu nenravno čuvstvovanje, tedaj bi nujno nastalo vprašanje, ali je takšno delo še umetnina v polnem zmyslu. In treba bi bilo reči, da ni. Kajpada posamezni nedostaki v nraavnem pogledu ne bi uničili lepote vsega dela, kakor tudi posamezne formalne hibe ne uničijo vseh umetniških kvalitiet.

V razmerju nraavnosti in dogme k umetniškemu ustvarjanju sta pa še dve drugi možnosti, ki pokazeta morda tudi zastopnikom formalistične umetnosti, da dogma in nraavnost nikakor ne ovirata elementarnega ustvarjanja.

Prva je, da motri umetnik dogmo in moralo kot obseg nekih norm, zapovedi in prepovedi. Tu se umetniku nraavnost in dogma res stavita nasproti kot neke meje. Toda vemo že, da so za umetnika tudi druge takšne meje: zakoni snovi, prostora in časa itd. Kako se ima pravi umetnik nasproti takšnim mejam? Ali jih zanika? Ne. Prizna jih, a v teh mejah se uveljavi s svojim genijem in ustvari s svojo elementarno stvariteljno silo umotvore, ki se zde kakor porojeni iz svobode brez vseh mej. Michelangelo ustvarja iz klade, kakršna je, Rafael izrablja prostor, kakršen je, Plečnik porablja sredstva, kakršna so, vsi pa ustvarjajo v teh mejah najvišje umetnine. Ni prava umetniška svoboda v tem, da se ne stavijo umetnosti nobene meje, ampak v tem, da ustvarja umetnik v teh mejah brez ovir po zakonih lepote. Tako tudi krščanski umetnik ne zanikuje etičnih norm, marveč jih priznava, a v teh mejah ustvarja svobodno po zakonih umetniške lepote, in čim večji umetnik je, tem manj ga motijo tiste meje. Pravemu umetniku etične norme ne zastirajo umetniškega pogleda in ne ovirajo ustvarjajoče sile; v tistih mejah zre le lepoto in ustvarja lepoto; neumetnika pa ovirajo, zato neumetnik ob tistih normah »moralizira«. Prav tako je pravemu umetniku resničnost nekaj naravnega. Pravi umetnik ne zakriva, da je les les in ne marmor, zato ne obdeluje lesa, kakor da je marmor. Krščanskemu umetniku so etične zapovedi in prepovedi ukazi, da bodi tudi etično resničen, da prikazuje dobro kot dobro, zlo kot zlo. Ta zahteva resničnosti ga pa niti snovno ne omejuje. Saj etika ne izključuje nobene snovi, zabranjuje umetniku samo laž, da bi namreč predstavljal

kot lepo, kar je grdo. To pa vendar ni v nasprotju z umetniškim zvanjem! Zopet je Jakopič dejal: »Umetnik išče lepoto, radost, odrešenje za človeka. Kako naj zavestno kaže ljudem nekaj grdega, nekaj nenravnega?«²⁶

A je še druga možnost, kako se ima krščanski umetnik do resnice in dobroti, in le-ta je tista, ki bi morala biti za krščanskega umetnika ne samo možnost, temveč resničnost. Umetniku, ki je zares krščanski, resnica in dobrota nista nekaj vnanjega, nekaj od zunaj vsiljenega, ampak nekaj notranjega, neki »etos« njegovega duševnega življenja. Če se torej krščanski umetnik ravna po zahtevah resnice in npravnosti, se ravna po zahtevah svojega notranjega bistva. To pa prav tako ni proti notranji umetniški svobodi, kakor ni proti notranji umetniški svobodi, da se umetnik ravna, ker je človek, po zakonih človečnosti, ker je umno bitje, po zakonih umnosti, in ker je umetnik, po zakonih umetnosti. Nasprotno, bilo bi nasilje proti naravi če se po teh zakonih ne bi ravnal. Zato je Anton Vodnik na očitek, da je kot umetnik po katoličanstvu »vezan«, po pravici odgovoril: Vezan sem »samo in edinole po svojem življenskem čuvstvu, ki je vir teh in takih ter ne drugih in drugačnih spoznanj. Ali je to vezanost? Vezanost po samem sebi, po tem, kar je v meni bistveno? To je vendar elementarna nujnost napram svoji najgloblji — to je duhovni naravi.«²⁷ Namesto nujnost bi še bolje rekli: zvestoba.

Krščanski umetnik je le zvest svoji naravi, če se ravna po zakonih resnice in npravnosti. Tu ni torej ničesar, kar bi bilo proti notranji svobodi in sicer tem manj, čim bolj mu je krščanstvo prevzelo vse bitje. Za takšnega umetnika velja izrek sv. pisma: »Duhovni človek ni pod zakonom.« To se pravi: Kdor je prevzet od resnice in npravnosti, njemu sta resnica in npravnost življenje, a življenju se radi vdajamo in ga niti najmanj ne občutimo kot zakon in silo. Prav tako za takšnega umetnika velja izrek sv. Avguščina: »Ama et fac, quod vis!« Le ljubi, potem pa delaj, kar hočeš!²⁸ To je: Kdor resnico in npravnost z vsem srcem ljubi, ta iz notranje svobode z vso dušo hoče le to, kar je resnično in npravno dobro, zato se o njem

²⁶ Mladika X (1929) 137.

²⁷ DSv 1927, 250.

²⁸ Prim. Maritain, *Art et Scolastique*, 123.

po pravici lahko reče, da naj dela, kar hoče, ker prav iz iste notranje svobode nikdar ne bo storil ničesar, kar bi bilo proti resnici in nrvnosti!

Toda ali ne bo vendarle kot umetnik snovno omejen? Dejali smo že, da ne, ker lahko vsako snov po svoje oblikuje. Ali bo pa mogel doumeti in prikazati temne strani človeškega življenja? Kako da ne? Po krščanski dogmi o izvirnem grehu so v vsaki duši temne globine. Nič ni lažjega kakor spoznati zlo. Vprašali bi pa lahko nasprotno: Ali bo pa umetnik brez religije in morale mogel doumeti in prikazati svetle like krščanske svetosti, ki jih tudi podaje življenje? To vprašanje je mnogo bolj upravičeno. Če kdo odgovori, da pač po »vživetju«, je ta odgovor dan tudi za krščanskega umetnika glede zla, če bi ga tudi ne mogel doumeti iz sebe. Vendar je tudi »vživetje« laglje iz polnosti življenja, ki je v resnično krščanskem umetniku, kakor iz skaljenega življenja, ki je v umetniku brez morale. Laglje je pregledati svet z višin kakor iz nižave! Zato pravi Maritain, da bi popolne življenske romane mogel napisati samo mistik, zakaj le on more do dna doumeti človeka, svet in življenje.²⁹ Dostojevski je z globokim spoznanjem in občutenjem naslikal »Bese«. A umetnik, ki bi bil obenem mističen videc, bi zrl še globlje v temne globine človeških duš!

Nikakor pa seveda s tem nočemo trditi, da bi bil umetnik že zato, ker je krščanski, večji umetnik. Umetnik je umetnik predvsem kot oblikovavec. Oblikovalni dar je pa dar svoje vrste, ki ga lahko človek brez religije in morale ima, a najboljši kristjan ali celo mistik nima. Hoteli smo le zavriniti očitke, da bi krščanski umetnik ne mogel elementarno ustvarjati, ker je »dogmatično in moralno vezan«, ali da ne bi mogel zajemati življenja v vsej njegovi skrivnostni neopredeljivosti in problematičnosti. Ti očitki so neosnovani. Krščanski umetnik je kot umetnik prav tako svoboden kakor katerikoli umetnik. Duhovna svoboda, ki jo daje krščanstvo, umetniško svobodo celo štiti, ker dviga umetnika nad čutnost in tako brani, da ne zamenjava čutne omame z lepoto.

Nekaj drugega so seveda pedagoške in liturgične norme. Te res omejujejo umetniške možnosti. Umetnina je lahko velika umetnina, a ni za vse, n. pr. ne za mladino. Prav tako je umet-

²⁹ Maritain, *Art et Scolastique*, 331.

nina lahko velika umetnina, a ni za cerkev. Cerkev daje posebne predpise, kakšna bodi cerkvena umetnost, in ima za to pravico. Pedagoški pazi, kaj ni za mladino, in ima za to ne le pravico, ampak dolžnost. Znan je Lessingov izrek: »Mi se smejemo, ko slišimo, da je bila pri starih narodih umetnost pod zakoni, toda ne smejemo se vedno po pravici.« Starim je bila sicer lepota najvišji zakon umetnosti, vendar ima umetnost vpliv tudi na značaj naroda in zakonodavcu ne more biti vse eno, kakšen je le-ta vpliv.³⁰ S tem ni omejena umetnikova svoboda. Naj ustvarja po svoje, to je njegova pravica, a pravica drugih je, da presojujejo, ali so njegove umetnine za ljudstvo in cerkev, ali ne. Ker gre pri umetninah predvsem za kako, ne za kaj, velja tudi tu: po tem, kako se zna omejiti, kaže umetnik, kakšen mojster je. Coloma nam prikazuje v »Malenkostih« najtemnejše strani madridske družbe, a prikazuje nam jih tako, da se nihče ob tem npravno ne omadežuje. Ako umetnik čuti, da se tudi v teh mejah more po svoji naravi zadosti uveljavljati in »izživeti«, mu bo ljudstvo hvaležno, če se; tudi mladinski ali ljudski pisatelj je lahko velik umetnik. Isto treba reči glede cerkvene umetnosti. So umetniki, ki se z vso dušo »vžive« v duha Cerkve, ki jim torej nje liturgični predpisi niso nekaj tujegega, nenaravnega, ampak naraven izraz tistega duha. Taki umetniki iz notranje svobode ustvarjajo umetnine, ki so tudi liturgično neoporečne. A ni vsak za vse. Lahko je velik umetnik, lahko je tudi krščansko čuteč umetnik, a prave cerkvene umetnine ne more ustvariti!

Priznati pa je, da so bili in bodo glede tega konflikti. Zlasti med umetniki in pedagogi. Umetniki premalo mislijo na to, da ima človeštvo mimo lepote še druge življenske zahteve, pedagogi pa prav tako dostikrat ne pomislijo, da pedagoška ocena ni še umetniška ocena. Saj niti vsa poglavja sv. pisma niso za mladino, toda je li to dokaz, da je sv. pismo nemoralno? Ni vse za vse! To je dobro povedal Goethe. Ko bi bila duh in višja omika skupna last vseh, je dejal, bi bilo za pesnika lahko; povedal bi lahko vse. Sedaj se pa mora držati neke meje; zavedati se mora, da pridejo njegova dela med mešan svet, zato mora paziti, da mnogo dobrih ljudi ne pohujša. Zopet je pa bil nevoljen, ko so se nekateri pohujšavali nad neko

³⁰ Lessing, Laokoon II (str. 6).

dramo, češ da ni za mlade ljudi. »Kaj pa imajo mlada dekleta opraviti v gledišču? Mlada dekleta so za samostan, ne pa za v gledišče. Gledišče je le za može in žene, ki poznajo svet!«³¹ Ko bi vsi tako mislili in po tem ravnali, bi bržčas tudi pedagogi marsikaj drugače sodili!

III.

Jos. Vidmar sam nikjer ne pravi, da bi bil umetnik absolutno svoboden. Nasprotno! Zelo poudarja, da ima umetnik poslanstvo od zgoraj, govori celo v tem pogledu o nekakšnem »fatalizmu«. ³² Zato bi njega tudi ne mogla motiti »dogmatična in moralna vezanost«, če ne bi bil pri njem za to povsem drugi razlog. Kateri je ta razlog? Ta, da krščansko religijo in moralo sploh zameta. Vidmar določa umetnosti in življenju »sfere«, ki so onkraj dobrega in zlega«, ali če govori o »religiji in etosu« v življenju in umetnosti, sta mu ta religija in etos nekaj povsem novega, kar se popolnoma loči od religije in etike v dosedanjem zmislu.³²

Jos. Vidmar ima posebno metafiziko. Nad svetom in življenjem vlada volja božanstva. A to božanstvo mu ni ne grozni Jupiter ne blagi Kristus, temveč nekaj zažgonetnega, nekaj, v čemer se spajata oba ta nam znana obraza v eno Neizrekljivo, Večno in Nepoznano. Vse življenje je nerazrešljiva igra tega enega. Vse pošilja na svet ista volja, vsak človek je orodje višjih moči in naloga vsakega je le, da je zvest naravi, ki mu je bila dana, in prisluškuje glasovom v sebi, ki prihajajo iz neskončnosti, iz onostranstva, od božanstva. Ni vsakemu dano, zaznavati te glasove, le redkim jih izpolnjevati. Ti glasovi so v nekaterih glasovi dobrote in plemenitosti, a v drugih so »temni in strahotni« in »v nasprotju z vsemi človeškimi pojmi o dobroti in plemenitosti«. Tudi ti temni glasovi so zapoved in veliki so tisti, ki se jim vdano pokore »kljub uporju njih velikodušnega, usmiljenega in z vsemi plemenitimi človeškimi lastnostmi obdarjenega srca«. Ti morajo hoditi morda »preko trupel in zločinov« po poti, ki jim je »določena in ukazana«, navzlic vsem srčnim bolečinam in strašnim duševnim mukam. Njih usoda je »demonična«. Pred svetom so morda veliki zločinci,

³¹ Eckermann o. c. I 89, 175.

³² Kritika, 1926/27, 11.

a v vesti so brez krivde, saj jih žene skrivnostna višja moč, da vrše »svoj edino pravi, pa naj si bo še tako strašni poklic«. Tako so na svetu dvoji veliki ljudje: enim je ideal Bog-človek, drugim Človek-bog; eni so kakor »jagnje božje«, drugi kakor »zver«, a sveto je jagnje božje in svet je »človek-zver«. Lepi so eni, lepi so drugi: prvi v beli luči in »radostno-prekrasni«, drugi v mračni luči in »grozno-prekrasni«; prvi božanstveni, drugi demonični, toda oboji prekrasni v svoji »pasivni človečnosti«. Vmes so pa tisti mnogi brez izrazite in močne osebnosti, ki žive le medlo in mlačno, na pol, ne zvesti svoji naravi in ne z naporom vseh svojih sil. Ta ničevost, brezpomembnost, nizkotnost je edino zlo.

To je novi etos in nova etika: Edini greh je nezvestoba svoji naravi, a ni gréh živeti preko vseh zakonov in brez vseh zakonov, če ti tako narekuje tvoja narava, tvoj najgloblji čut. Če vršiš ukaze svoje, od božanstva ti izročene narave, ti je vse dovoljeno. Kdor posluša zakon svoje narave, je brezgrešen, dasi pozna razliko med dobrim in zlim, dasi vrši dejanja, ki se nam zde danes, s krščanskimi očmi gledana — grešna. Vse je dovoljeno, tebi pa vendarle samo eno, namreč tisto, kar ti veli tvoje najgloblje bistvo; to je pa tudi dolžnost, pa naj te tudi vodi pot »preko trupel«.³³

To je etika, ki je »v nasprotju s preprosto moralo vseh oficijalnih religij«. Toda to je etika umetnosti in mora tudi postati etika človeštva v življenju, religija in etos bodočnosti.

Jos. Vidmar pravi, da je umetnost vedno prikazovala vse izrazite, močne, velike in svobodne pojave življenja, skratka vse elementarne, ne glede na dobro ali zlo. »Zakaj v velikem in izrazitem je vselej dano poroštvo, da je v njem življenje sledilo naravi.« Pri nas, pravi, je izrazil to etiko najjasneje Cankar v Kantorju, »kralju na Betajnovi«. Kantor je, kar mora biti, crodje višje oblasti; res da zločinec, toda ker poslušen višjemu ukazu, »prekrasen«, ker pa zvest v strašnem poklicu, »grozno prekrasen«.

Sedaj je umljivo, zakaj Jos. Vidmar očita krščanskim umetnikom »nesvobodnost«, umljivo tudi, zakaj jim odreka možnost elementarnega ustvarjanja. Takega »etosa« krščanski umetniki

³³ Prim. zlasti članke »Zagovor umetnosti« (Kritika 1926/27 49—60), »Cankarjeva človečnost« (Kritika 1926/27), 3—13); »Opazke k naši kritiki« (Kritika 1926, 136—139).

res ne morejo oznanjati ali izražati v svojih delih. Toda je li ta etos res etos vse velike umetnosti in je li sploh resničen in upravičen etos?

Naj le kratko odgovorimo na ti vprašanji!

Dasi je problem o božji dejavnosti v stvareh in predvsem v svobodni volji zelo teman in težak, je toliko vendarle jasno, da bi zanesli v božanstvo strašno nasprotje, če bi pojmovali to delovanje, kakor ga pojmuje Jos. Vidmar. Vest, ki je od istega božanstva, bi nam govorila, da je takšno in takšno dejanje zločin, a od nas bi božanstvo zahtevalo, da ta zločin izvršimo! Ali ni to metafizičen in etičen absurdum? Etična zavest res da ni bila vedno pri vseh narodih enako čista, toda vedno so se ljudje pred nekaterimi dejanji zgražali in jih imeli za brezbožna. Kako naj bi takšna dejanja božanstvo velevalo? Take misli more zamisliti le filozofija, ki sta ji tuja življenje človeštva in globoka metafizika krščanstva.

Sicer je pa teorija polna dvoumnja. Če trpi zločinec, ko vrši zločinska dejanja, takšne duševne muke in si le počasi in s težavo umiri vest, kako pa more vedeti, da je pravo tisto, kar dela, in ne ono, kar mu velewa vest? Kako ve, da si ni morda s strašno samoprevaro vesti udušil? Potem: ali niso nekateri po naravi slabotni in omahljivi? Potemtakem bi pa tudi le-ti vršili le voljo božanstva, če ostanejo tudi v življenju takšni, »zvesti svoji naravi«. Bili bi torej po tej teoriji »svetlotemno« prekrasni! Končno: ali ni zelo naravno, da bo človek imel za »zvestobo« naravi vse, kar ga mika? skopuh skopuštvo, oderuh oderuštvo, nečistnež pohot? Kakšno podlost bi zanesli v »božanstvo«?

Ne, takšne teorije ne um ne človeški čut ne more vzdržati!

A tudi ni resnično, da bi bil ta »etos« zavedno ali nezavedno etos vseh velikih umetnikov. Res so umetniki vedno radi risali tudi demonske značaje, ker imajo takšni značaji radi svoje doslednosti in logičnosti, četudi v zlu, neko veličino. Močna, silna volja vzbuja v nas vedno občudovanje. Toda estetski užitek nam nudijo takšna dela le tedaj, če vidimo ali slutimo, kako se dviga za temi demonskimi nasilniki usoda, ki bo prej ali slej kot orodje večne pravice posegla v njih življenje, da bodo v nemoči klonili pred njo. Ta misel je pa že etična v dosedanem zmislu!

Vidmar navaja zlasti Kantorja za zgled zločinca, ki je velik in prekrasen, ker vrši le voljo višje moči. Toda kdor brez predsodkov čita Kralja na Betajnovi, se ne bo mogel ubraniti vtisku, da je Kantor, kakor pravi urednik, res le »inkarnacija Nietzschejevega zamisleka avtonomnega človeka«. ³⁴ Vsekakor pa Kantor nikakor ni »prekrasen«, kakor bi hotel Vidmar, ampak sam na sebi grd in oduren značaj. Sploh je konec vse drame znosen le po tem, da čutimo in že gledamo, kako se Kantorjevi najbližji, žena in otroci odmičejo od njega in kako bo Kantor nazadnje spoznal, da se je dokopal do bogastva in moči res »za prokleta visoko ceno, če je življenje vredno te cene«. To se pravi: z dramo nas sprijazni le etična misel, da tudi nadčlovek ne more brez kazni gaziti pravice!

Da je velika umetnost vseh časov — z nekimi modernimi izjemami — polna etične vsebine v dosedanem zmislu, to bi bilo lahko izkazati. Že grška tragika rada podaja konflikte med etičnimi normami in življenjem (prim. Antigono), Divina Commedia je visoka pesem krščanske etike, Calderon je krščanski umetnik per excellentiam, Shakespeare (Macbeth, Hamlet) poln npravne resnobe. Celó Goethe, »veliki pogan«, je položil v Fausta mnogo etične vsebine, končati ga pa niti ni mogel brez krščanske misli o odrešenju. S tem seveda ne trdimo, da bi morala imeti vsaka umetnina izrazito etično misel, pravimo le, da je najgloblji problem velike umetnosti npravna borba med dobrim in zlim, borba človeka in človeštva s samim seboj.

Še na eno veliko dvoumnje pri Vidmarju moramo opozoriti. Vidmar govori o tem, da mora biti človek zvest svoji naravi. To pravimo tudi mi, to pravi tudi krščanstvo. Človek nosi sam v sebi, v svoji duši zakone, ki naj se po njih ravna. (Vsi tako zvani »pozitivni« zakoni, zakoni »od zunaj«, imajo končno le ta namen, da pomagajo človeku do zvestobe naravi, kakršna je izprva ali po prerobenju iz milosti božje v njem.) Toda v človeku je že iz početka tudi zlo. Tako nosi človek v sebi neko razprtje. In naloga življenja je vprav ta, da človek premaga v sebi zlo in uveljavi ukaze dobre narave. Vidmarju se zdi ta etika preveč enolična. Toda tako se mu le zdi, ker jo je premalo premislil. Ali nima vsak človek svoje individualnosti? ali nima torej vsak človek tudi svoje individualne naloge v živ-

³⁴ Kritika 1926, str. 138; 1926/27, str. 12, 58.

ljenju? Vsako življenje je čisto »enkratno«, in vsak človek mora reševati razprtje v sebi vprav na svoj enkratni način. Sicer je pa glavna razlika med Vidmarjeto »etiko« in občečloveško ter krščansko ta, da po Vidmarju etika ukazuje tudi zlo in greh, po krščanski in občečloveški etiki je pa greh na svetu zoper prepoved vesti. Tudi občečloveška in krščanska drama življenja vpoštevata torej greh, samo da ga ne odobruje, temveč obsoja. Bog noče zla, a dal je človeku svobodo in človek se svobodno v nasprotju s svojo boljšo naravo lahko odloči tudi za zlo. Iz tega je pa končno vsa tragika življenja.

Ta boj med dobrim in zlim, med duhom in živalnostjo in ta tragika mora odsevati tudi iz umetnosti (ne da bi bila umetnosti edini motiv), saj je tudi po Vidmarju umetnost najgloblji izraz duhovnosti. Ker je pa njegova religija in etika zmotna, zato mora biti umetnikom svobodno, da se tudi poslej ravnaajo po občečloveški, naravni religiji in etiki, a krščanski umetniki po krščanstvu kot najvišjem izrazu etike in religije!

OBZOR.

Misijonske kongregacije pred francoskim parlamentom.

Dr. Ivon Ahčín.

Kombistična zakonodaja iz l. 1901. in 1904., proti kateri je Pij X. tako energično protestiral v znanih enciklikah »Vehementer nos« in »Gravissimo«, je izvedla popolno ločitev cerkve in države, oropala cerkev njenega premoženja in izgnala vse redovnike iz Francije. Toda isti kombistični zakon z dne 7. julija 1904., ki je kongregacijam prepovedal vsak verski pouk v Franciji in je zatrl celo tiste kongregacije, ki so bile malo prej potrjene, isti zakon v 2. členu dopušča možnost, da se pripuste misijonske kongregacije, ki vodijo francoske šole in vzgojevališča po francoskih kolonijah in protektoratnih deželah, in se jim dovoli, imeti v Franciji vse one zavode, ki se jim zde potrebni za nabiranje novincev in za vzgojo naraščajajo. Ko so torej doma preprečili redovom vsako versko udejstvovanje, niso smatrali za docela neprimerno, da se redovniki udeležujejo v njih kolonijah, po znani izjavi Gambetta: *L'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation.*

Dokler je trajala kombistična era, misijonskim kongregacijam vseeno ni bilo mogoče častno in pod znosnimi pogoji dobiti državno

³⁵ Zbrani spisi V, Uvod VIII.

potrjenje. Zahtevalo se je od njih, da spremene ime, da so njihovi predstojniki izključno Francozi, in izjava, da se odpovedo vsakemu oznanjanju verskega nauka v Franciji. Sveta stolica je sprejela prvi pogoj, ni pa mogla sprejeti naslednjih dveh.

Čakali so na zmernejši politični kurz. Do prvih oficijelnih pogajanj med kongregacijami in zunanjim ministrstvom je prišlo v času prve Poincaréjeve vlade, jeseni 1912, toda izrazito levičarsko orientirana večina v parlamentu je zблиžanje preprečila. Šele po vojna doba je katoličanom prinesla novega upanja. Zbornico, ki je bila izvoljena 16. nov. 1922, so napolnili možje, ki so bili prežeti narodnega duha in manj sektarski. Takoj 20. in 27. decembra je ministrski predsednik R. Poincaré v imenu vlade predložil zbornici v potrditev pet misijonskih kongregacij. Slo je tedaj za redove, ki zlasti v Levantu in v Afriki vzdržujejo francoske šole.

Vzhodna misijonska družba (Société des Missionnaires du Levant), kapucini, ki so leta 1922. oskrbovali, kakor navaja poročilo, 69 misijonskih postojank, 186 cerkva in kapel, vodili štiri semenišča, devet vzgojnih zavodov (internatov), 28 šol, 65 sirotišnic, 10 bolnišnic, en zavod za gobavce, 10 okrepčevališč, v celoti 399 zavodov. Poročilo pristavlja: »Francija ne sme pozabiti, koliko blagoslova in sadov je zlasti med vojno sprejela od njihove delavnosti in požrtvovalnosti. Ti misijonarji bodo tudi poslej dragocena opora našemu zunanjepolitičnemu vplivu in je nujno potrebno, da se jim njihovo težko delo olajša in se jim omogoči nabiranje naraščaja v Franciji.

Lyonska afriška misijonska družba (Société des missions africaines), ki jo je ustanovil 8. dec. 1856 v Lyonu znani indijski apostol msgr. Marion Brésillac. Tudi o njej pravi poročilo, da si je stekla izrednih zaslug za Francijo v Afriki in zlasti v Egiptu. Enkrat da je v smislu zakona že zaprosila za potrditev, a dotične vloge v ministrstvu »niso mogli najti«. Tej kongregaciji je po versailleski pogodbi (čl. 438) izročila sveta stolica misijonsko nasledstvo v bivšem nemškem Togu. V Afriki vodi 11 vikarijatov in apostolskih prefektur in šteje 310 duhovnikov ter 35 laičnih bratov.

Tretji načrt predlaga v potrditev Francoske frančiškane za zunanje misijone (Franciscains français pour les missions à l'étranger), ki so tudi že l. 1917. zaprosili za avtorizacijo. Vodijo francoske misijone v Maroku, v Siriji, Egiptu, Palestini, na Kitajskem in Japonskem. Odkar so bili izgnani, imajo svoje novicijske hiše v Švici, na Holandskem in posebno v Nemčiji.

Četrta je kongregacija Belih očetov (Société des Missionnaires d'Afrique), ki jo je septembra 1868 v Algiru ustanovil kardinal Lavigerie. Ta kongregacija, ki ima za cilj »širiti krščansko kulturo v Afriki, zlasti v severni Afriki in v Sudanu«, je prav mnogo koristila Francozom pri civilizaciji afriških kolonij. Tudi ona je že ponovno zaprosila za potrditev, pa so vlogo vselej »izgubili«. Oskrbuje 133 misijonov in šteje 485 misijonarjev.

Posebno toplo so bili priporočeni Šolski bratje (Institut missionnaire des Frères des écoles chrétiennes), katerim francoska vlada kljub zakonom 1. jul. 1901 in 7. jul. 1904 ni nikdar odrekla vse materijalne podpore. V Levantu vzdržujejo 774 francoskih šol, kjer 8130 njihovih učiteljev poučuje nad 200.000 otrok.

Kljub dobro motiviranemu in skrbno sestavljenemu poročilu pa vlada ni pokazala dovolj energije, da bi se avtorizacija pravočasno podělila. Tekoči politični dogodki so parlament docela okupirali in prišel je konec zakonodajne dobe, ne da bi bil predlog o kongregacijah sploh prišel v parlamentarno razpravo. — Sledile so volitve 11. maja 1924, ki so imele za posledico vlado E. Herriota, na kar o potrditvi kongregacij seveda ni bilo mogoče več govoriti.

Naglo propadanje francoskih misijonov, katere so pričeli prevzemati nemški, zlasti pa španski in italijanski misijonarji, je začelo vedno bolj vznemirjati francoske patriote brez ozira na svetovni nazor. Vstali so vneti in vplivni zagovorniki kongregacij iz vrst, ki imajo z vero in krščanstvom kaj malo opravka.

Dne 16. decembra 1926 je Poincaré, ki je zopet prišel na površje, dobil ono znamenito pismo, ki mu ga je poslal dr. Georges Dumas in ki ga je podpisalo 39 njegovih tovarišev, profesorjev na Sorboni, na Francoskem kolegiju, na medicinski fakulteti, Pasteurjevem zavodu itd. Ti možje, sami priznani znanstveniki, so se obrnili do ministrskega predsednika s prošnjo, naj posreduje v prid francoskim kongregacijam, ki poučujejo v latinski Ameriki, in naj jim omogoči naraščaj, »ker sicer bodo umrle ali nehale biti francoske«. Večina teh učenjakov, ki so spomenico podpisali, je bila v južni Ameriki in je na lastne oči videla ogromno kulturno delo katoliških misijonarjev. Konec tega zanimivega dokumenta je sledeč: »Gospod predsednik! Mi, ki smo to pismo podpisali, pripadamo različnim političnim strujam in izpovedujemo najrazličnejše filozofske nazore. Toda iz nacionalnih razlogov, ki jih smatramo za jako važne, Vas soglasno prosimo, da rešite francoske misijonske kongregacije v latinski Ameriki s tem, da jim dovolite novicijat v domovini. Vsi smo prepričani, in sicer po neposrednih izkušnjah, da je poučevanje teh kongregacij neobhoden pogoj za intelektualni in moralni vpliv Francije v latinski Ameriki.«

Končno se je med tremi ministrstvi, notranjim, zunanjim in finančnim, dosegel sporazum, ki je obetal naglo in praktično rešitev. Vlada je nameravala, da bi zadeva s kongregacijami kar moč hitro in neopaženo prešla z dnevnega reda. Da bi se izognila neskončni počasnosti, s katero delajo vsi parlamenti, ki jih docela absorbira tekoča politika in množica zakonskih predlogov, ki jih mora zaslišati, je vlada zakonski predlog o kongregacijah postavila v finančni zakon, edini, ki ga radi proračunske nujnosti parlament mora pravočasno sprejeti. Na ta način se je v budgetnem zakonskem predlogu za leto 1929. pojavil znameniti člen 71. v naslednji stilizaciji:

»Misijonske kongregacije, ki bodo pred 1. januarjem leta 1930. skladno s členom 13. zakona od 1. julija 1901 vložile prošnjo za

potrditev svojih navicijatov, hiš za duhovne vaje in gostišč, kakor tudi zavetišč v pristaniščih in drugih naprav, ki so potrebne za vršitev nalog, ki jih vrše ali ki jih hočejo vršiti izven Francije, morejo z dekretom Državnega sveta dobiti potrdilo začasnih statotov in se jim bo naklonilo v celoti ali delno ono premoženje, ki je bilo last bivših razpuščenih kongregacij. — Tako izdana potrditev je preklicljiva in postane končno veljavna šele z zakonom. Začasno potrditev more preklicati Državni svet, ako kongregacija ne izvršuje obveznosti, ki jih je sprejela z začasnimi pravili.»

Namera parlamentarne finančne komisije, ki je 4. oktobra 1928 sprejela čl. 71., je bila sledeča: V letu 1929. naj bi vse misijonske kongregacije brez razlike imele priliko, da si brez težav preskrbe zakonsko priznanje začasnih pravil, katere bi jim potrdil poseben odlok Državnega sveta.

Kakor je na prvi pogled razvidno, stilizacija omenjenega člena ni sestavljena v dobrohotnem tonu za kongregacije. A še tak je bil na seji finančnega odbora sprejet le zato, ker se nekateri radikali iz nepozornosti niso seje udeležili. Kakor hitro pa se je v javnosti zvedelo, da je čl. 71. v finančnem odboru sprejet, je vse prosto-zidarsko časopisje kot na poziv dvignilo strahovit ropot. Socialisti in komunisti so pomagali od strani. Začela se je mobilizacija javnega mnenja in vso Francijo so pred »grozečo reakcijo« spravili po koncu. »Ko bi misijonske kongregacije bile res sprejete v parlamentu, bi smatrali to za najhujši udarec lajični zakonodaji zadnjih 50 let in smrtni sunek lajični Franciji,« je izjavljalo idejno glasilo levičarjev »L'Ère nouvelle« (6. okt. 1928). Začel se je dolgotrajen in srdit boj v časopisju, ki so ga nasprotniki misijonarjev vodili z vsemi sredstvi in z neprikritim sovraštvom, a so ga katoličani odbijali z veliko samozavestjo in dobro premišljeno taktiko. Boj se je nadaljeval tudi na parlamentarnih tleh in povzročil pravo dramo v francoski politiki.

Tedanji prosvetni minister E. Herriot je na seji ministrskega sveta 16. oktobra na vse načine rotil tovariše, naj ne pripuste tolikšnega »ponižanja Francije«, in jih s solznimi očmi prosil, naj opuste nameravano avtorizacijo. In res je Poincaréja toliko omehčal, da je obljubil, da na čl. 70. in 71. vlada ne bo stavila vprašanja zaupnice.

28. oktobra se je v Ponsu vršilo odkritje Combesovega spomenika. Loža je to priliko porabila za veliko protiversko manifestacijo. Ko je Herriot, ki je vlado zastopal, govoril še nekam zmerno, je E. Baladier, predsednik radikalnih socialistov, v imenu svoje stranke izjavil, da členu 70. in 71. v obstoječi redakciji absolutno odklanja in da ju mora vlada izločiti iz finančnega zakona.

2. novembra so na seji ministrskega sveta vsi štirje radikalni ministri naredili na Poincaréja generalni naskok, ki je po dolgi borbi tudi uspel. Členu 71. so dodali člen 71. bis, kjer ni več govora o začasnih pravilih, ki naj bi jih potrdil odlok Državnega sveta, ampak se za avtorizacijo zahteva strikten zakonski tekst, ki ga mora potrditi parlament. Tako so radikali upali, da se je zadeva s kongre-

gacijami zopet za nedoločen čas zavlekla, ker niso verjeli, da bi se v parlamentu našla zadostna večina za sprejem kongregacij. Nadalje se je tekst 71. člena poslabšal v toliko, da se more avtorizirati le onih pet kongregacij, ki so bile že l. 1922. predlagane, in še štiri druge, dve moški, Picpuciens in Frères Maristes, in dve ženski, Soeurs de l'Enfant-Jésus (de Puy) in Soeurs de Notre-Dame-des-Apôtres.

S kapitulacijo je hotel Poincaré ohraniti mogočne radikale pri dobri volji v vladi. Nasprotno pa so oni smatrali, da je prišel ugodni trenutek, da se sami s pomočjo socialistov in drugih manjših skupin polaste vlade. Na 25. narodnem kongresu delegatov v Angersu so po tridnevni (3. do 5. nov.) tu in tam veri zelo sovražni debati sklenili, da odpokličejo svoje ministre iz vlade in tako povzročijo Poincaréjev padec. 6. novembra je res padla Poincaréjeva vlada, a 11. novembra je bil Poincaré že na čelu nove vlade — brez radikalov.

Radikali so se v svojih računih zmotili. Nemilo potisnjeni iz vlade, kjer so sedeli brez presledka 25 let, vodijo skupno s socialisti in komunisti ogorčeno, a zaenkrat brezuspešno opozicijo.

Kar se tiče členov 71. in 71. bis, sta bila izločena iz finančnega zakona in dodeljena posebnemu budžetarnemu dodatku, kjer sta tvorila 13 posebnih členov. Posebno obžalovanja vredno je to, da se tekst, ki se je radi radikalov 2. novembra na novo redigiral, ni spremenil, ampak je v bistvu ostal isti. Tak je bil po tridnevni ostri debati 27. do 29. marca 1929 v parlamentu sprejet s 325 glasovi proti 245 glasovom radikalov, socialistov in komunistov. — Devet kongregacij je na ta način uradno pripuščeni v Franciji. A za vse druge, med njimi tudi one, ki s toliko nesebičnostjo delujejo v južni Ameriki in ki so vzbudile največje priznanje francoskih učenjakov, — za nje zaenkrat še ni nobene možnosti, da bi dosegle iste pravice.

Mnogo jih je bilo, ki sploh niso verjeli, da bi kongregacije mogle biti v parlamentu potrjene. Večina poslancev francoske zbornice je ali brezverna ali pa napram veri vsaj indiferentna, ako ne celo sovražna. Nasprotniki cerkve so poizkusili vse, da bi preprečili potrditev. Uspeli niso le zato, ker je večina vendarle rajši sledila čutu domovinske ljubezni in pravičnosti, kakor pa bolealnemu framaonskemu sektarizmu. Poincaré je namreč v zbornici izjavil: »Kongregacije bodo sprejete, ali pa bo šla tudi vlada!« (11. januarja 1929.) Na sprejem kongregacij je vlada stavila zaupnico. Ko bi padla Poincaréjeva vlada, bi ji po vsej verjetnosti sledila levičarska vlada z radikali in socialisti na čelu, česar si pa večina po slabih izkušnjah prejšnjih let nikakor ne more želeči. Zdi se, da nimajo za enkrat nikoogar, ki bi enakovredno nadomestil Poincaréja in Brianda, in da bi se izognili novim, težkim eksperimentom, so glasovali za vlado.

Razen tega je treba upoštevati še drug, mogli bi reči, psihološki moment, kateremu se večina ni mogla odtegniti. Že motivacijska poročila k zakonskim predlogom so bila tako sestavljena, da so apelirala na močni in vedno rahločutni nacionalizem Francozov.

Zgodovina francoskih misijonarjev je posebno slaven list tudi v svetni povestnici francoskega naroda. Francozi vedo, da so bili njihovi kapucini že pred 250 leti v Levantu obenem s krščanstvom širili poznanje in spoštovanje Francije in da je njihova zasluga, če so zveze med Orientom in Francijo stoletne. Turek, ki na splošno Evropejca ne ljubi, se še danes spoštljivo klanja pred francoskim narodom. Francoski izobraženec ve, da je zasluga misijonarjev, da v latinski Ameriki vsak kulturni človek govori francosko. Njihovi misijonarji so prodrli ob velikih rekah navzgor v brezkončne prerije in neizmerne ekvatorske gozdove in prinesli zadnjim indijanskim rodovom križ in francosko besedo. Prav tako jim ni neznano, da se morajo lyonski misijonski družbi in belim očetom zahvaliti, ako danes o Tunisu in Algiru lahko govore kot o »podaljšku Francije«. Misijonarji so bili prvi, ki so pogumno peš prehodili samotne in nevarne peščene sipine in iskali potov od oaze do oaze, ki so sledili skritim tokom tihih rek globoko v skrivnostno osrčje temne Afrike; oni so bili prvi neustrašeni pionirji civilizacije med divjimi narodi. Težko, da ne bi poznali zgodb o junaških misijonarjih, ki so, zvesti svojemu poklicu in veri, kot največji možje umirali mučeniške smrti v daljnih deželah starega in novega sveta. Velikokrat pa so žrtve misijonarjev in njihov pogum koristile tudi njihovi zemski domovini. Gotovo je ena največjih krivic lajične Francije, da je iz domovine izgnala one, katerim bi se v prvi vrsti morala zahvaliti za svoj kolonijalni imperij.

Če so bili ti momenti odločilni za parlament, da je glasoval za kongregacije, potem moramo še omeniti, da je tudi vlada imela svoje prav posebne razloge, da je tako neodoljivo vztrajala in zahtevala, da se kongregacije avtorizirajo. Za vlado so bili odločilni notranje- in zunanjepolitični razlogi.

Sedanji vladi je mnogo na tem, da v notranji politiki likvidira vse nepotrebne spore in da odstrani vse, kar bi moglo ovirati iskreno sodelovanje vseh pozitivnih sil. Odgovorni politiki uvidevajo, da ne bi bilo modro, z nepotrebnimi šikanami in versko nestrpnostjo odbijati katoličane od sodelovanja z vlado, zlasti, ker nimajo nobenega pravega sredstva, kako naraščajočemu komunizmu zapreti njegovo destruktivno pot med delavske mase. Vlada sama predlaga spravo. Lepe so besede, ki jih je notranji minister A. Tardieu spregovoril v debati o kongregacijah: »Likvidirajmo notranjo vojno, ko se trudimo, da likvidiramo posledice zunanje. V dobi, ko so Franciji potrebne vse sile, da si opomore, kakor so ji bile v vojni potrebne vse moči, da se je osvobodila sovražnika, v tem času je treba, da odstranimo vse, kar nas bi moglo ločiti. Ne obračajmo več pogledov v preteklost, ampak lotimo se složno tega, kar nas čaka v sedanjosti in prihodnosti!«

Kako hitro zori nova doba tudi v Franciji!

S priznanjem kongregacij je torej vlada hotela dati vsem katoličanom, ne le kongregacijam, nekakšno zadoščenje za velike žrtve in za veliko domovinsko ljubezen, ki so jo v vojni in po vojni pokazali brez razlike stanu in poklica.

K vsemu se je pridružilo še alzaško vprašanje, kjer se čuti jako energičen odpor proti francoski lajični zakonodaji. Herriotova šolska politika je pobunila obe pridobljeni provinci. Započelo se je živahno avtonomistično gibanje, čigar voditelji v parlamentu in drugod izjavljajo, da so pod Nemčijo imeli boljšo upravo in da je pruska vlada v verskokulturnih vprašanjih kazala več takta, kot ga pa sedaj najdejo pri materi. Da bi jih pomiril, je Poincaré obljubil, da bodo tudi za naprej smeli obdržati šolstvo, kot so ga imeli doslej. A potrditev kongregacij v parlamentu je tudi ena tistih gest, ki naj dokažejo, da vlada v resnici ni tako protiverska in kulturnobojna.

V zunanji politiki pa je bil politični in kulturni prestiž Francije, ki je narekoval takojšnjo potrditev misijonskih kongregacij. Zakoni iz leta 1901. in 1904. so svoje zle učinke pokazali šele čez desetletja. Ker misijonarji niso smeli več nabirati naraščaja v domovini, se je mogočno drevo francoskih misijonov pričelo sušiti. Stare veje so odpadale, novih poganjkov ni bilo... Toda takoj spočetka to ni bilo vidno. Učinek je bil celo nasproten. Begunci iz domovine so pomnožili misijonske vrste, ki so po vseh delih zemlje razvile najživahnejšo delavnost. Izgnani iz Francije so se maščevali nad domovino s tem, da so v daljnem svetu učili narode ljubiti in spoštovati isto »sladko Francijo«. A to je trajalo le nekaj let. Drevo, kateremu so posekali korenine, se je pričelo sušiti. Nekdanje prvenstvo Francije na polju misijonov se je manjšalo od leta do leta. Druge države so prihajale, ki so uvidele velikanski pomen misijonstva tudi v državnem oziru, in ga pričele podpirati z vsemi silami. Zlasti Nemčija in Italija. Pred nekaj desetletji je na 100 katoliških misijonarjev prišlo 60 do 80 francoskih, a danes samo še 30 do 40! Vsak je moral uvideti, da temu ni vzrok le nerodovitnost francoskega naroda, ampak misijonom sovražni zakoni, ki so preprečili nabiranje misijonskega naraščaja. Pred tem dejstvom se je morala ukloniti tudi vlada in se rada ali nerada odločiti za avtorizacijo kongregacij, ako ni hotela pustiti, da bi na veliko škodo Francije njeno misijonstvo sploh izumrlo.

Kaj pa lajični misijoni? Ali bi si vlada ne mogla pomagati z lajiki, ki bi prevzeli šole in vzgojne zavode ter tako nadomestili misijonarje? Ne moremo si misliti, da bi francoski svobodomisleci ne načeli in kaj natanko ne proučili tudi tega vprašanja. Toda že iz materialnih razlogov je to neizvedljivo. Danes francoski lajični učitelji v kolonijah in protektoratnih deželah poučujejo 10.000 otrok, kar stane državo (za l. 1929.) 34 milijonov. Misijonarji pa poučujejo 500.000 otrok (300.000 v Orientu in v Ameriki, 200.000 v Afriki), za kar daje država 7.100.000 fr. podpore! — To so budgetarne številke. Tudi ako suponiramo, da ima država

na razpolago zadosti učiteljstva, ki bi šlo v prekomorske kraje, — katerega pa nima —, bi po sodbi strokovnjakov morala obtežiti svoj letni proračun s preko 2 milijardama novih izdatkov, da bi lajični učitelji vršili to, kar vrše danes misijonarji — zastoj.

Drugo je pa moralna nemožnost. Domačini lajičnega osobja ne sprejmejo. Najbolj se je to pokazalo v južni Ameriki, kjer ljudje svojih otrok niso zaupali francoskim lajičnim šolam, medtem ko so misijonarji imeli svoje zavode prenapolnjene. Staršem ni samo za pouk v francoščini, ampak hočejo dati svojim otrokom prvovrstno vzgojo, ki jo pa pričakujejo le od misijonarjev.

Oficielna Francija je s sprejetjem kongregacij tudi hotela popraviti, oziroma izboljšati svoj položaj pri — Vatikanu. Če cerkev rabi Francijo, ni zato še nič manj resnično, da tudi Francija zelo potrebuje cerkve. Treba se je le ozreti v bližnji Orient, pa takoj vidimo, kako velik interes ima Francija, da je v dobrih odnošajih s sv. stolico.

Od križarskih vojn dalje je Francija kulturno izključno obyladala Orient. Francija je tam doli od pamtiveka predstavljala krščansko kulturo. To pa čisto naravno radi tega, ker so mnogoštevilne francoske verske kongregacije po vseh večjih središčih imele svoje zavode in šole, ki so z versko misijo širile tudi francosko kulturo in francoski politični vpliv. Lausanska pogodba je vse mednarodne kongregacije in redove v Orientu, ki so bili na ozemlju turškega cesarstva, postavila pod protektorat Francije. In ni ga bilo človeka »comme il faut« od Bukarešte do Kaire, ki ne bi znal govoriti in pisati francoskega jezika. Zlasti velik je bil kulturni vpliv visoke šole v Beyrutu pod vodstvom francoskih redovnikov.

Odkar pa so francoski redovniki bili pregnani iz Francije, je postajalo vprašanje njihovega naraščaja, kot že omenjeno, vedno bolj kritično. Redovi, katerim so bili na francoskem ozemlju prepovedani seminarji, so bili prisiljeni, da se rekrutirajo iz drugih narodnosti. In predvsem Italijani v bližnjem Orientu zasedajo francoske pozicije.

Razen tega so Lahi započeli še čisto samostojno akcijo, katere središče je na otoku Rodu. Ze sedanji papež Pij XI. je na otoku obnovil starodavno nadškofijo in jo podredil naravnost sveti stolici. Zelja Italije pa je, naj nekdanji viteški otok postane žarišče italijanske kulture za bližnji Orient. Okrog katedrale so pozidali bolnišnice, šole, muzej, arheološki institut... Bogato dotirana državna univerza je na široko odprla vrata onim italijanskim tehnikom in medicincem, ki bi se hoteli posvetiti službi v Levantu. Jasno, da ima francoska beyrutska univerza s tem močno konkurenco.

Francoskim diplomatičnim krogom ni bilo neznan, da se pripravlja sporazum med obema Rimoma, ki bo imel za posledico tesnejše sodelovanje med državo in cerkvijo. S podporo cerkve bi se položaj Italije v Orientu še bolj ojačil. Zato razumemo Poincaréja in Brianda, zakaj sta že dve leti na vse načine pritiskala na to, da se uredi vprašanje pripoznanja verskih redov v Franciji, s čimer bi

se italijanska akcija še dala nekako paralizirati. Odločilno vlogo v mnogih teh čisto verskih vprašanjih bo igral seveda Vatikan. Gibčni Mussolini je z lateransko pogodbo sicer pretekel Brianda, vendar bodo Francozi sedaj, ko so priznali zlasti vse tiste kongregacije, ki delujejo v Orientu, laže branili svoj prestiž, posebno ker za nje govori preteklost in pa temeljitejša izobrazba, ki jo imajo njihovi misijonarji.

Ob premisleku vseh teh dejstev dobimo pravo merilo za važnost zgodovinskega glasovanja v francoskem parlamentu koncem marca tega leta. Dejstva ne gre ne pretiravati ne podcenjevati. Jasno je razvidno, da so bile nekatere kongregacije sprejete največ radi politične uvidevnosti sedanje Francije, ki spoznava, da so ji misijonarji koristni in celo potrebni za njen kulturni in politični razvoj. Precenjevali bi ta obrat v lajicistični francoski politiki, ko bi ga pripisovali verskim motivom ali skrbi za intenzivnejše misijonsko delovanje. Še manj pa smemo dogodek podcenjevati. Ogromnega pomena je za francoske katoličane, ki so izvojevali veliko zmagó. Úspeh ne bi bil tolikšen, ako bi odpor ne bil tako silovit. Tako pa je loža poizkusila vse, prav vse, da bi preprečila sprejem kongregacij; več kot pol leta je ves njih časopisni koncern divjal proti redovom, izdajali so brošure, prirejali shode in velika protestna zborovanja, pošlali so na parlamentarno tribuno svoje najboljše govornike, ki so apelirali na vse masonske instinkte. Niso uspeli in zato je zmagá katolikov tako velika.

Loža se je držala načela: principiis obsta! Boje se, da ne bo pri tem ostalo in da so se s sprejetjem kongregacij pričeli lomiti pečati, s katerimi so pred 25 leti s tolikim zmagóslavjem in v veri, da za vedno, v grob zapečatili cerkev v Franciji. Njihov strah je upravičen, ker res ne bo pri tem ostalo. Cerkev vstaja iz groba...

Vlada je proti napadom levice ves čas izjavljala, da stoji na zakonitem stališču in da je vse, kar predlaga in hoče izvesti, v soglasju in v okviru Combesove lajicistične zakonodaje — in da torej ne gre, da bi bili oni bolj kombistični, kot je bil Combes sam. »Očka« Combes, ki je že 20 let na drugem svetu, je torej doživel prijetno iznenadenje, da so se branitelji kongregacij nanj sklicevali. Katoličani so pa že sedaj v kongregacijski debati izjavili, da se bodo z vsemi silami borili proti celotnim Combesovim lajičnim zakonom, ker so krivični in katolike postavljajo izven zakona. »Ta zakonodaja je samovoljna, tiranska in roparska. Treba je, da se odpravi, ker ogroža nedotakljiva načela lastnine, svobode vesti in svobode pouka. Kot katoliki in državljani ne bomo nikdar nehali protestirati proti izjemnim odredbam, ki so madež na francoski zakonodaji, in ne bomo prej odnehali, da se vpostavi režim svobode in pravičnosti.« S temi besedami je poslanec Groussau napovedal nadaljnjo ofenzivo proti krivičnim lajičnim zakonom, ki odrekajo katolikom one državljanske svoboščine, ki jih sicer uživa vsak francoski državljan, katolikom pa so zabranjene, samo zato, ker so katoličani.

Zanimivo je, da je večina, ki je sicer kazala toliko spoštovanje do Combesovih zakonov, odklonila njihovo aplikacijo, ko so socialisti predlagali, naj se izženejo iz Francije sedaj vsi redovi, ki so se ilegalno po l. 1904. naselili in ki niso med devetimi potrjenimi. Vidi se, da je pričel prevladovati duh pomirljivosti in strpnosti tudi pri tistih, ki sicer niso blizu katoličanom.

Potrđitev kongregacij pa ima pomen tudi za splošno cerkev. Sicer jih je francoska vlada potrđila največ iz političnih razlogov. Vendar pa bodo misijonarji, kakor vedno doslej, imeli pred očmi drzveno vzvišeno nadnaravno misijo, ki jim nalaga dolžnost, da delajo državljane predvsem za nebeško kraljestvo in ne za zemeljska. Misijonstvo se bo okrepilo. V aktu Francije pa je velika izpoved: da ni mogoče delati proti cerkvi, ne da bi kdo delal proti samemu sebi.

„Nemčija koncem leta 1928.“

Dr. F. A. P

Pod gornjim naslovom je napisal berlinski univ. profesor Grabowsky interesantno študijo o Nemčiji po prevratu.¹ Članek je pisan strogo v duhu onega povojnega Nemca, ki je s podvojeno silo zagrabil za delo, da se obnovi stara Nemčija, ne več vojaško, nego gospodarsko. Grabowsky izvaja:

Brez dvoma je Nemčija doživela po prevratu in revoluciji, 10 let je tega, velik preobrat. Uredila se je valuta, industrija se je modernizirala in racionalizirala, notranji trg si je opomogel. Zaživela je zopet eksportna trgovina in trgovska mornarica si je opomogla. A nad nami visi kakor Damoklejev meč — Dawesov načrt. Globoko smo se zadolžili, da smo mogli zadostiti vsem obveznostim, vsled česar so se stroški našega gospodarstva močno dvignili, kar je imelo za posledico splošno podražitev. Težko krizo je pretpelo tudi poljedelstvo, ki radi konkurence cenenege zemljišča in mezd v prekomorskih deželah težko prenaša povišanje produkcijskih stroškov.

Se hujša je za nas potemnitev političnega horiconta. Ljudstvo počenja zgubljati vero v nemško zunanjo politiko. Današnja Nemčija, ki sloni na mirovni ideji, računa z miroljubnostjo v svetu; vendar je bila Nemčija v tem varana. Prvi smo bili mi za ono francosko tezo: najprej zavarovanje, potem razorožitev. Dolge termine moramo koncedirati, da se drugi razorože, kajti mi smo se že davno, ali da vsaj začno z razorožitvijo. Medtem bi se pa s pogodbami ustvarjalo zavarovanje na vse strani. Saj se nahajamo v pogodbeni mrzlici, ko se sklepajo pogodbe najrazličnejših odtenkov. Vsi naši miroljubni dokazi in celo podpis Kelloggovega pakta ne morejo pomiriti razburjenih duhov zmagovalcev, posebno Francije. Ali je potem čudno, če se tudi Nemčija razburja?

Seveda ne gre naša miroljubnost tako daleč, da za vedno soglašamo z obstoječim položajem, ki so ga ustvarile mirovne pogodbe.

¹ Ad. Grabowsky, Deutschland Ende 1928 v Zeitschrift für Politik XVIII (1928) 380—395.

Baš z našo dobro voljo smo hoteli doseči spremembo mirovnih pogodb, tako, da se naši elementarni življenjski pogoji upoštevajo. Nemčiji (ki je končnoveljavno opustila vojne namere) se ne more odrekati enotnost njenega ozemlja, priključitve (Avstrije), tudi se ji ne more odrekati udejstvovanja kolonijalne delavnosti, da bi brezskrbno razvila svoje energije v preoceanskih deželah. Pred kratkim sem govoril v Ženevi z Albertom Thomasom, ki je rekel: »Dve možnosti glede priključitve obstojata: mirovna in nemirovna; če pride do priključitve v atmosferi splošnega nezaupanja, more to pomeniti vojno; če pa pride do priključitve v pomirjeni Evropi, tedaj bi ne mogla oporekati niti Francija, ker bi v tem slučaju priključitev ne bila imperialističnega značaja.« Odgovoril sem mu, da je Nemčija v tem mirovnem duhu že delovala in da je velik del naroda mislil, da ima Francija od Locarna dalje dovolj varstva. Trudili smo se, da Evropo zavarujemo, in mislim, da imamo pravico do priključitve.

Isto velja o izpraznitvi Porenja. Naslanjali smo se na čl. 431 versailleske pogodbe in zahtevali izpraznitev. Francija je ugovarjala. Naš državni kancelar pa je našel, oz. dvignil iz pozabljenosti dokument, tako zvano Wilsonovo noto od 16. junija 1919, v kateri se izjavljajo predsednik USA, Francija in Anglija o Porenju. V tem dokumentu stoji, da aliirane velesile ne nameravajo imeti v posesti Porenja do popolne poravnave reparacij, ker mislijo, da se čuti Nemčija zavezano dati vsak dokaz svoje dobre volje in vsako potrebno garancijo pred potekom petnajstletnega roka. S tem je nemška teza nespodbitna. Dawesov pakt, Locarno in številne druge garancije pričajo o naši dobri volji. Zato je pri porenskem vprašanju pravica z nami. Stvar se tudi z našo udeležbo pri društvu narodov ne zлага. Po čl. 1. odst. 2 pakta morejo biti člani društva samo države, dominijoni in kolonije s polno samoupravo. Ne zahteva se torej suverenost, ne go svoboda razpolaganja držav nad svojim prostorom in narodom. Dokler je Porenje zasedeno, naš slučaj ne odgovarja označenim pogojem.

Francoski tisk se pritožuje nad našimi zahtevami, ki so: izpraznitev Porenja, ureditev reparacij, razorožitev, priključitev. Mogoče res ni taktično o vseh teh točkah kot enako aktualnih razpravljati. Vendar to moramo zahtevati, če hočemo, da se morejo nemški kabineti vsaj opravičiti pred narodom s svojo pomirjevalno politiko. Končno je ureditev reparacijskega problema v interesu našem in Francije, ki mora Ameriki odplačevati svoje dolgove.

Ali smo razoroženi? Nemčija je imela l. 1926. 111.303 broječo armado, Anglija 891.814, Francija 794.980, Italija 316.631, Japonska 292.012, USA 269.340. To so velesile brez Rusije. Španija ima 258.891, Poljska 292.750, Rumunija 150.766, Češkoslovaška 130.000 in Jugoslavija 118.198 mož, pod orožjem. Celotna Belgija razpolaga z 83.272 možmi. Pri tem je Nemčija brez zrakoplovstva. Vojaški duh se je po vojni ojačil povsod, le v Nemčiji ne. Zgled nam je Italija, kjer celo mlada dekleta v vojaškem duhu vzgajajo, Španija in Poljska.

Celo Jugoslavija je razvila ves vojaški pomp, ko je slavila obletnico proboja solunske fronte. Končno tudi Rusija, kjer se rdeča armada rekrutira iz strogo vojaško vzgojene mladine!

Cim bolj se industrijaliziramo, tembolj govori Francija o naši nevarnosti. Kako naj pa odplačujemo, če ne zgrabimo z vso silo za delo? Z rastočo industrijalizacijo izpodrinja naš homo oeconomicus heroizem in vojaški duh, od katerega je Nemčija najbolj oddaljena. Gospodarsko misleči Nемеc današnje dobe se drži realnih tal in upa v monarhijo toliko manj, ker ve, da bi obnovitev monarhističnega pojmovanja motila politične in gospodarske odnošaje z inozemstvom.

Francoski temelj miru je mirovna pogodba, a naš temelj je globlji. Navezani smo na eksport, vsled česar nam je mnogo na tem, da se ohrani mir. Zato smo sklepali mednarodne gospodarske pogodbe kot n. pr. pogodbo glede kalija. Naša gospodarska okrepitev je tudi vzrok, da je vera anglosaksonskih dežel do nas tako velika. Oni vidijo naše malenkostne izdatke za vojsko, a druge države kot n. pr. Poljska in Jugoslavija imajo tako malo kredita pri njih ravno radi velikih izdatkov za vojsko.

Pred kratkim je zborovala nemška demokratska stranka. Glavni govornik je na stavljeno mu vprašanje: zakaj ima stranka tako malo prirastka? odgovoril: zato, ker smo preveč zadovoljni s sedanjimi prilikami. Mogoče so radi tega razloga tudi druge stranke utrpele svoje zgube.

Viljemova doba je za nami. Iz že zgoraj omenjenih gospodarskih razlogov nas problem monarhije malo zanima.

Morda je ta oblika dobra drugje, n. pr. v Angliji, kjer je simbol skupnosti, ali na Japonskem, kjer s svojo častljivo tradicijo prehitro naraščajoči radikalizem v ljudstvu zavira. Pri nas je monarhija že zato nevarna, ker le prelahko vzbuja v kroni bizantinske instinkte, ki spodkopavajo svetovno politični polet naroda; mislim namreč pri nas, pri malomeščanski naravi Nemca, ki mu manjka dalekovidni svetovni pogled. Naše današnje svetovno politično udejstvovanje potrebuje samozavesten, v skupnosti združen narod. Viljemova država si je nakopala mnogo sovraštva z neodgovornimi govori vladarja, vendar je kljub temu imela manj imperialističnega duha kot ostale velesile, baš radi svojega malomeščanstva. S tega stališča nosimo mi v resnici najmanjšo krivdo na svetovni vojni. Dosedaj nam je manjkal absoluten republikanski in socialni etos, ki je na tem, da v nas zraste, seveda mora biti nacionalen v tem smislu, da brani državo in narod do skrajnosti.

Zanimivo je, kar je v tem oziru izrazil Ebert nemškemu ministru Geßlerju, da je treba staviti v zvezo narodno misel z delavskim pokretom. Pred nami leži osnutek socialnodemokratske stranke, kjer stoji: pri obrambi neopravičenih in proti mednarodnim pogodbam izvršenih napadov na nemško ozemlje se postavlja socialnodemokratska stranka na stališče, da vojaško brani deželo in da mobilizira vse moči v dosego tega cilja. Poleg tega goji nemški delavski razred v svojih sportnih društvih duh proletarske brambenosti in dela na

tem, da se enemu delu zavednorazredne delovne mladine omogoči vstop v brambo. Tako samoobrambo koncedira v skrajnem slučaju pacifist Förster, samo da pri tem Nemčijo izključuje. Förster in njegov krog hoče, da se Nemčija spokori za krivdo, ki jo nosi na vojski. Zdi se mi pa, da je bolje, če dela Nemčija pokoro radi svojega nerazumevanja za vprašanja visoke politike, radi pomanjkanja realne usmeritve svoje politike moči. Drugi zopet pravijo, da mora Nemčija prevzeti posledice premagane države, zmagovalci naj pošteno nasolijo poraz Nemčije.

Naroda, ki je silen, ni mogoče držati dolgo v okovih.

Z ozirom na Anglijo nam je treba posebno strastno nacionalno hotenje. Pri nas so anglo- in frankofili. Posebno prvi mnogo upajo na Anglijo. Med tem, ko je Francija v najglobljem interesnem nasprotstvu z nami, v nasprotstvu, ki se pojavlja z vso jasnostjo, je razmerje napram Angliji v toliko pomanjkljivo, v kolikor je ona absorbirana v svojih imperialističnih skrbeh. Če se Anglija briga za evropski kontinent, tedaj se zanima za Francijo, ki ima dobro zrakoplovstvo, ki stoji Angliji na poti, in za Rusijo, ki je Angliji nesimpatična uĝanka. Zato Franciji popuŝča, bori se z Rusijo in se indirektno razhaja z Nemčijo, ker je napram versailleski Nemčiji relativno indiferentna. To stanje raste, kolikor misli, da je z nami po versailleski pogodbi opravljeno. Ogrska se stalno pritoŝuje nad trianonsko pogodbo in ves narod je v tem edin, da stalno to ne more obveljati. To madŝarsko gibanje je našlo odmeva v angleŝkih krogih, lastnik najbolj razŝirjenega časopisa v Angliji se je odločno postavil na stran Madŝarov. Angleŝki flegmatik je dostopen samo močnim besedam, silni energiji. Nemčija ni rekla niti da niti amen po versailleski pogodbi, vendar je v svetu vse premalo protestirala. Iz tega staliŝča je bil Locarno nevaren, saj je bil samo omogočitev Versaillesa in se ni zlagal s psihologijo angleŝkega naroda. Locarno je bil logičen, a ne v isti meri psiholoŝki.

Rusija nas je razočarala, ker se gospodarsko ni tako hitro konsolidirala, kot smo upali, in ker Nemčija ni dobila od nje onih koristi, ki jih je pričakovala. Če nas ruski tempo ni dovolj hitro zadovoljil, ŝe ne smemo obupati nad rusko politiko. Faktično, ne ofiuelno, smo se pustili vpreči v protiruski, angleŝki blok, ne da bi nam Anglija naklonila kake protiusluĝe. Smer nemŝke politike leŝi v sredini, ne smemo se spuŝtati v koalicije ne na zahodu, ne na vzhodu. Koalicije so moŝne samo med enakovrstnimi pogodbeniki. Slabeŝi postane namreč nujno interesna sfera države sopogodnice, polkolonija njena. Če naj ostanemo v angleŝkem bloku, potem naj velja strog »do ut des«. Locarno in Rappallo ni vihrava, nego izenačevalna politika, ki ustvarja protiuteŝ. Toda ta izenačevalna politika se ne sme omejiti na Rusijo. Da Italija na nas računa, je jasno, seveda stori vse, da komaj porajajoče se pribliŝavanje zopet moti. Napram Franciji računa Italija na kak arabski ali mavriŝki upor, sama pa vodi napram domačinom zastarelo kolonijalno politiko. Enako ustvarja njena juŝnotirolska politika zaĝozdo med njo in Nemčijo, od katere pri-

čakuje naklonjenosti. Upali smo, da bo Mussolini nekega dne to nasprotje spregledal in uvidel, da ne more obenem italijanizirati južno Tirolsko in iskati prijateljstvo, neglede na zadržanje italijanske trgovske politike, ki sistematično izključuje nemški import. Vendar se ne smemo varati, da je romanizacija južne Tirolske samo sredstvo v dosego cilja, da se Italija prikoplje do severne Tirolske. V tem smislu je južnotirolsko vprašanje za nas in za Italijo bagatela. Ker pa vprašanje severne Tirolske za Italijo momentano še ni aktualno, nego je to problem daljne bodočnosti, bi se moglo priti z Italijo v boljše odnošaje, seveda pod pogojem, da Italija bolje ravna z južnimi Tirolci.

Vsekako je naloga nemške politike ta, da deluje aktivno in da zapusti pot pasivnosti, ki jo je ubrala v poslednjih letih, ter da ustvari boljše razmerje med Rimom in Berlinom. Tako željeno razmerje že obstoja med Berlinom in Washingtonom in je gotovo zboljšano radi nerazpoloženja severno-ameriške unije zaradi angl.-francoskega sodelovanja v vojaških vprašanjih. Da bi Briand govoril bolj ljubeznivo v Ženevi, če bi ne prišlo do entente cordiale, je jasno. Če bi Nemčija kljub temu govoru vodila locarnsko politiko, kot jo je dosedaj, unija tega ne bi razumela. Čim bolj rezervirano se držimo v bodočnosti napram Angliji in Franciji, tem več nas čaka v Washingtonu. Evropska politika unije je politika vlaganja kapitala, briga se za površni mir v Evropi, izogiblje se globljih evropskih problemov. Iz istega razloga moramo gledati kot neko protitežje zapadnim velesilam Japonsko, četudi pridemo v gotovo nasprotje z Ameriko. Japonska dobro razume države, ki se ne morejo zadovoljiti s sedanjim redom v svetu. Seveda ne moremo nuditi Japonski nič pozitivnega in tudi mi ne moremo od nje nič pričakovati. Vendar obstoji neka nevidna fronta vseh nezadovoljnih sil. Japonska se je po vojni nekaj časa bližala Franciji, ker je bilo malo verjetnosti, da bi prišlo do konfliktov med obema državama. Čimbolj se je pa Francija bližala Angliji, tem manjši je bil interes Japonske do Francije. Že s tem bi bilo ožje sodelovanje z Japonsko omogočeno.

Vsa ta protitežja niso tako pomembna za nas kot Rusija. Nemški poslanik v Moskvi grof Brockdorff-Rantzau je umrl ravno tedaj, ko je bila njegova konsekventna ruska politika najbolj primerna, dasi ni imel v vsem prav; ko je šlo za locarnsko politiko, on ni hotel o tem ničesar slišati, ter je v Berlinu, kamor se je za nekaj mesecev preselil, prepričaval merodajne činitelje, da jih odvrne od zapada. To je bila slutnja, porojena iz spominov na skušnje v Versaillesu.

Kako je potrebno, dobiti protitežje locarnski politiki, kaže nam pogled v najgloblje gonilne sile francoske politike napram Nemčiji. Morda je bila glavna točka Briandovega govora v Ženevi očitek državnemu kanclerju, da je govoril kot socialist: Hočeš se vrniti iz Ženeve z zunanjepolitičnimi uspehi in desnici pokazati, da vodi socialna demokracija uspešnejšo zunanjo politiko, kot nemški naciona-

lizem. Jaz pa mislim, da ima Francija dolžnost, da se zavaruje proti nevarni Nemčiji, bila socialistična, bila nacionalna. S tem je bil zadan močan udarec nemški levici, kar so redki levičarski časopisi očitali francoskemu zunanjemu ministru. Briand je to tudi nameraval. Že dolgo je jasno, da uporablja Francija metodo, po kateri izmenoma privablja in zopet odbija nemško levico. Vabi toliko časa, dokler ne pride z realnimi zahtevami. Potem levico kompromitira, izzove s tem nemški nacionalizem in Briand vrže v svet, da s tako Nemčijo ne more delovati. Če zopet nastopi nevarnost, da se nacionalizem preveč razvije in bi s tem hotela Nemčija obrniti hrbet zapadu, Francija prične zopet s politiko, ki se bliža levici. Levica je na površju, da se kompromitira in zopet pripravi prostor desnici. Tako vleče Francija Nemčijo za nos lahko desetletja, če ne bi obstojala nevarnost, da razočarana Nemčija končnoveljavno paktira z drugimi velesilami.

Nemška politika ravnotežja je torej najvažnejše sredstvo, ki naj dovede Francijo do tega, da pametno ravna z Nemčijo. Francija se mora potruditi za prijateljstvo z nami. Če se samo mi trudimo, misli naš sosed na hinavsko prijateljstvo, na prijateljstvo slabe vesti. Svet mora poznati naše trpljenje. Z večnim govorjenjem o krivdi na svetovni vojni ni nič storjeno. Šele tedaj se moremo otresti vprašanja krivde na svetovni vojni, če smatramo svetovno vojno kot eksplozijo imperialistične epohe. Vprašanje išče vzrokov, a ne krivde na vojni. Važnejša je naša tožba nad okrnitvijo in ne smemo nikdar prikrivati, da je naš najvišji cilj zopetno teritorialno zedinjenje.

Če mislimo na mirno revizijo versailleske pogodbe, govorimo svetu o našem položaju! Svet mora spoznati našo dinamiko, ne sme misliti, da smo statični. Na dinamično, mislečo svetovno pravičnost moramo neumorno apelirati, kako naj deluje mehanizem svetovne pravičnosti. Gorivo, ki je nekdanj užgalo svetovno vojno, naj sedaj podžiga — pravičnost.

Misticizem v moderni francoski filozofiji.

Dr. Andrej Druškovič

Vzgojeni v območju nemške kulture smo še vedno nagnjeni gledati v Nemcih narod mislecev in idealistov, v Francozih pa narod skeptičnih racionalistov, če ne celo materialistov, vsekakor pa ljudi duševne strukture, ki so nasprotni vsakemu misticizmu, sovražniki vsake metafizike, zato tudi teizma. Kakor da se Francozi od časa Voltaira in »déesse raison« niso prav nič spremenili.

Boj med spiritualisti in materialisti je izvojevan, kakor povsod v Evropi, tudi med francoskimi filozofi v korist prvih. Od količkaj pomembnejših sodobnih filozofov ne stoji niti eden več v taboru materializma. Omenjeno pa bodi, da se francoska filozofija tudi v času največjega materialističnega razmaha ni nikdar spustila na nivo kakega Häckela, ki je bil svoječasn bog v »narodu idealistov«. Vo-

deče sodobne francoske šole pripadajo vse spritualistični struji, seveda vseh nijans, ki jih ta struja obsega. Poleg znatnega števila filozofov, ki temelje svoj filozofični sistem na osnovne dogme krščanstva, kakor Boutroux, imamo druge, ki so izraziti metafiziki, da celo mistiki, nočejo pa imeti z dogmo nič skupnega, čeprav jih deli od nje samo čisto tenka stena. Francozu tiči pač verski liberalizem tako zelo v krvi, da se mu kot filozofu upira, da bi priznal istovetnost njegovega prepričanja z verskim, ali pa mogoče tega priznati ne sme iz strahu pred napadi na njegovo znanstveno veljavo v javnem mnenju. Tako imamo ravno med danes najpriznanejšimi in vodečimi filozofi v Franciji, kakor so Bergson, Lachelier in Burkheim, pojave, ki stoje vsekakor mnogo bližje sholastični metafiziki, kakor katerikoli zmerni skeptični struji. Čeprav so imenovani trije misleci po svojih osnovnih idejah ter metodah drug drugemu vseskozi heterogeni, bi rekel, da jih veže med seboj vendar ena skupna lastnost, ta namreč, da se krčevito trudijo najti prehod med Scilo empirizma, ki jim ne more zadoščati, in Karibdo priznanja metafizičnega sveta, s čimer bi se seveda, po njihovem mnenju, nevarno približali dogmi.

Henri Bergson, profesor na Institut de France, član akademije in najnovejši nosilec Noblove nagrade, velja med Francozi za filozofa, kateremu se dasta po formatu primerjati samo še Kant in Descartes. Imenujejo ga »rušilca razuma«. Zdi se mi, da ta priimek res zasluži. V svoji spoznavalni teoretiki »La matière et la mémoire« priznava razumu kot spoznavalnemu aparatu ravno komaj to sposobnost, »da vodi človeka pri nalogah najelementarnejše življenske potrebe«, in ga označuje kot popolnoma nepripravnega, da bi se dokopal do resnice, ker obtiči na površini stvari, ki so samo »images«-slike, in sicer čisto medle, spakedrane slike resnice. Višje kot razum ceni Bergson njegovega »služitelja« spomin, »magacin. arhiv slik, ki so jih dobavila razumu naša čutila«, kateremu ima človek zahvaliti svoj materialni napredek.

V svoji metafiziki: »L'évolution créatrice« zgrajuje Bergson svoj skrajno zanimivi filozofski sistem.

Vse ono, kar stoji kot vesoljstvo za šimero, ki jo imenujemo »zunanji svet«, pa tudi ono, kar imenujemo svet naših idej, vsa ona duševna sfera, ki jo imenujemo nezainteresirano umstvomnje, plemenito čustvovanje in hotenje, končno, kar označujemo kot človeško kulturo, nam je dosegljivo z duševnim darom, ki nima z razumom ničesar skupnega, z intuicijo. Intuicija nam odpira pogled »na pravo stvarnost« skozi kuliso empirije, intuicija je ona tajinstvena nit, ki nas veže neposredno z našim bližnjim, ona »nam nudi neposredni kontakt med dušo in dušo, ona nas »pretvarja v instrument, ki vibrira istočasno z vsako vibracijo v neskočnem vesoljstvu in zato tudi v našem bližnjem«, ona nam omogočuje ono bliskovito pronicanje v dušo drugega, ona je izvor velikih idej, ki se spontano in istočasno porajajo v milijonih, ona dviga človeka iznad prirode in iznad samega sebe in ga oplemenjuje do stopinje proroka in

božanstveno navdahnjenega umetnika. Bergson nam v svojem delu ne daje definicij, ker je »jezik sluga razuma«, in more izražati samo razumske produkte. Pri izraževanju metafizičnih misli se Bergson poslužuje parabol. Pa tudi to sredstvo smatra za zelo nepopolno in pravi, da »ima prikladno izraževano sredstvo na razpolago samo umetnik«. Zato tudi zaman iščemo definicijo intuicije.

Kaka pa je torej ona resnična stvarnost, ki nam jo posreduje intuicija? Neprestano spreminjanje, pretvarjanje iz aformnega v formalno, iz ene forme v drugo, pri čemer ena forma »oplodi« drugo na način in po zakonih, ki spadajo sicer v akcijsko sfero našega razuma, katerih on pa odkriti ni uspel in tudi nikdar ne bo, ker on o spremembi ničesar ne ve, ampak to spremembo razseka v odrezke, jih petrificira in potem motri kot pojme, ki pa nimajo z resničnim stanjem stvari več sličnosti, kakor jo imajo fotografični snimki filmskega operaterja z dogodkom, ki se je odigral pred aparatom. Samo da je razum še toliko na slabšem, da mu manjka ročnica, s katero vrti operater svoje snimke, ki dobijo na ta način značaj pravih pokrepov, ki nam skupaj podajajo dogodek, ki se je odigral«.

Zadnji vzrok teh sprememb je osnovni princip bitja in življenja »élan vital« — življenski razmah. V človeku »se on povzpne do samozavednosti« in se nam kaže kot intuicija.

Bergsonovega antipoda bi mogli nazvati L a c h e l i e r a. Označiti bi ga morali kot modernega Hegela, ki vidi osnovni princip bitja in spoznanja v nekako prečiščenem razumu. Objektivno spoznanje in stvarnost sta zanj identična pojma. Spoznanje je pa tedaj objektivno, če se je osvobodilo vse »primesi praktičnih vidikov« in je strogo kategorizirano. »Konstitutivne lastnosti« razuma, torej kategorije, strnjene v sistem, tvorijo »razum na sebi«, ter kot zadnji princip bitja »absolutno« — l'absolu. Zunanji svet je v toliko realen, v kolikor najdemo v njem elemente »razuma na sebi«. Za tega je svet celota, katero naša čutila dele na drobce, ki jih imenujemo predmete in dogodke, časovno in prostorno med seboj ločene. To sposobnost duha, da se osvobodi vse primesi čutilne percepcije ter praktičnih vidikov, do katere pridemo pa le po posebnem naporu volje, imenuje Lachelier »refleksijo« in jo označuje kot »zavednost o zavednosti«. Resnica je pa zanj nekaj neosebnega, nadčasovnega, večnega. Refleksija ni znanje o stvareh, ampak o njihovi resničnosti, t. j. o njihovem obstoju. Svet idej kot objektivnih resnic ima torej zanj stvarnost; misel in stvarnost sta samo dva razna naziva univerzalne in večje neobходимosti. Ta »neobhidnost« je zanj isto, kar je imenoval »absolutno«, in skrajna točka spoznanja, do katere more prodreti naša refleksija.

Prvenstveno praktični filozof je Emile Durkheim, ki je podal svoj sistem v delu: »La philosophie et la sociologie«. S spoznavnoteoretičnimi problemi se bavi v njegovem prvem delu, pa le bolj mimogrede; posebno pozornost posveča moralnim pojmom, ki jih obdeluje v drugem delu tako iz vidikov spoznavne teorije,

kakor psihologije. Zanj kot pozitivista so izraz moralnih in etičnih idej moralne norme, katere so zanj introspektivno psihologično analizirane, sistem predpisov za naše zadržanje drugemu nasproti, ki jih občutimo kot avtoritativne z prisilno močjo, ki jih z razumom ne spravljamo v nobeno zvezo. Imajo tudi to paradokсно posebnost, da rabimo neki napon, da usmerimo naše ravnanje po njih, da nas pa ta napon ne odbija, ampak nasprotno, da se čutimo kakor da smo se povzpeli sami nad sebe, če se jim podvržemo. Z objektivnega vidika premotrene so norme sistem predpisov, ki vsebujejo sankcijo za slučaj nepokornosti, t. j. predočujejo za ta slučaj neugodne posledice za onega, kateremu so namenjene. To bi jih še ne razločevalo od drugih predpisov, n. pr. higijenskih; vendar je pa logična zveza, po kateri sledi neugodna posledica iz nepokornosti higijenskemu predpisu, čisto druga, kakor ona med moralno normo in sankcijo. Pri prvi je zveza kavzalna, pri drugi normativna, izvirajoča iz nadrejene norme.

Odkod pa naše znanje o teh normah, ki brezdvomno nimajo ničesar empirično-razumskega na sebi? Durkheim sklepa iz njihovih osnovnih lastnosti: avtoritativnosti in privlačnosti (kljub temu, da so za poedince »nepraktične in nerazumne«) tole: za vernega človeka je avtoriteta, ki narekuje moralne norme božanstvo; če tega ne sprejmemo, moramo najti nekaj drugega, kar predstavlja za nas večjo vrednoto, kakor poedinec, všteti nas same; to more biti samo človeška družba, človeštvo (humanité). Pod tem pojmom razume Durkheim »individualnost, ki ni samo kvantitativno, ampak tudi kvalitativno popolnoma različna od poedine osebnosti«. Posamezni naš bližnji ni z vidika našega moralnega ravnanja za nas samo poedinec, ampak »organ in predstavnik abstraktnega bitja, človeštva«. Sposobnost abstrakcije raste v človeku z njegovo kulturno stopno, s tem pa tudi obseg abstrakcije. Zato je za divjaka ta obseg majhen; zanj je »človeštvo« njegova najožja okolica, rodbina, kvečjemu plemo. Za človeka najvišje kulture obsega ta pojem vesoljno človeštvo. Ta pojem je abstrakten, istočasno pa tudi konkreten. V kolikor znači nekaj, kar je izven nas, je abstrakten; ker se pa zavedamo, da obsega tudi nas kot individualna bitja, je konkreten. Na eni strani je ta pojem transcendenten, ker je »kvalitativno različen od mene samega in konkretnega bližnjega«, na drugi pa »moji osebnosti imanenten«, torej empiričen, in sicer empiričen »kot spoznanje, kot čustvo in volja«. Vse, kar vsebuje naš duševni svet transcendentnega, ne izvira iz naše lastne, individualne osebnosti, ampak iz naše okolice, ožje ali širše, in tvori del one plati naše osebnosti, ki ni naš pravi »jaz«, ampak samo del kolektiva. Pristno naša, plod našega razuma so samo ona spoznanja, ki so nam ravno potrebna za naš animalični obstoj. Vsi pojmi, ki tvorijo človeško kulturo, vse »vzvišene ideje, plemenita čustva in herojični podvigi« so plod našega kolektivnega »jaz«-a. Plod našega človeškega sožitja, sporazumevanja z drugimi je jezik, in njegova posledica je logičnost. Samo potreba komunikacije nas je dovedla do

pojmovanja, pa tudi do lastne duševne analize. Tako se objašnjuje za Durkheima altruizem kot egoizem iz čustva skupnosti z kolektivom. To čustvo ima v naši duši superijornost nad čustvom oddvojenega »jaza«. Kolektiv je ne samo izven nas, kakor to jasno čutimo, ampak tudi iznad nas. Odtod avtoritativnost moralnih norm. Obenem smo pa mi sami njegov del; on je tudi v nas samih. To je vzrok pojavu, da smo moralnim normam čustveno privrženi.

Durkheim postavlja, čuteč neko vrzel v svoji teoriji, vprašanje: »odkod pa okolnost, da moralne norme za naš razum niso aksiomatične kategorije, ampak podvržene njegovi kritiki?« Odgovor: Tudi prirodni zakoni so za nas nekaj nespremenljivo podanega in vendar imamo neko direkcijo nad njimi, v tem smislu namreč, da jih pri svojem ravnanju nekako izbiramo, poslužujoč se jih. Isto se dogaja z moralnimi normami; naše nadindividualno spoznanje jih ocenjuje, kritizira in izbira kot normo ravnanja; jasno čutimo, da smo pri tej kritiki samo orodje, samo zastopniki kolektivnega spoznanja. Najnavadnejši slučaj, da se pojavijo pred našo zavestjo dve normi, je ta, da nova izpodriva staro, tako da ima ena še avtoritativno moč, druga jo pa pridobiva. Tako premotrena je »naša duša kolektivna zavest posebljena v poedincu«.

Posebno poglavje posveča Durkheim moralnim vrednotam, idealom, substratu norm. Teh ni mogoče pojasniti niti s koristnostjo, niti z neko lastnostjo, ki leži v predmetih in dogodkih, katere vrednotimo, poslužujoč se pri tem ideala kot merila. Ravno tako pa ne leže v nas, ampak se jih zavedamo kot objektivnih, nadindividualnih. Ali torej prestopimo prag drugega, nadrealnega, transcendentnega sveta, ko spoznamo moralne vrednote; ali je vrednot, ki jo pripisujemo stvarim in dogodkom, odvisna od tega, »če in koliko vsebujejo iz tega sveta idej«, in od zveze med njimi in »raznimi oblikami ideala«? En odgovor na vprašanje, kako da nam je dostopen idejni svet, nam daje teologija: potom razodetja¹. Durkheim pa misli, da so ideali produkt duševnosti, ki ni individualna, ki ni empirična, ki je metafizična, ampak vendar ne nadprirodna in ne mistična; to je kolektivna duševnost. Kvalitativno je bistveno različna od individualne. »So perijode, ko se v mase vlije neka nova duševnost poedincu nerazumljiva, ki ga podjarmi in potegne za seboj. Ljudje se približujejo medsebojno v svoji notranjosti, pozabljajo na svoje vsakodnevno življenje in pričakujejo »kraljestvo božje«. Zgodovina pozna take perijode in jih imenuje krščanstvo, sholastiko, renesanso, francosko revolucijo, delavski pokret. Podvig pade, pokret se poleže, samo spomin nanj ostane: to so ideali in ideologije. »Ideali niso hladne abstrakcije, ampak izraz sile — prirodne sile, ki deluje v kolektivu.«

Mislím, da ni še posebno potrebno, da podčrtavam, kako nepri-siljeni, jasni in prepričevalni so Bergson, Lachelier in Durkheim,

¹ En odgovor pa tudi že daje filozofija, namreč po metafizičnem spoznanju. (Op. ur.)

vsak na svoj način, v razvijanju svoje ideologije — tja do zaključne misli; meni vsaj pa se zdi, da se silijo tik pred ciljem s svoje dose-danje poti na drugo pot, samo ker nočejo prestopiti praga, ki vodi k cilju, zato ker je ta prag — dogma. Na novo pot krenejo; na točki, preko katere ne morejo naprej, ko stoje pred steno, ki zapira človeškemu razumu pogled v neskončnost, v absolutnost, si zgrade neki fiktivni cilj, da si prihranijo priznanje: naprej ne morem.

Bergson zaključuje svoj teorem z »življenskim razmahom« in intuicijo. Intuicija je »élan vital«, ki se je povzpел do samozavesti — v človeku. Samo o tej samozavesti moremo kaj vedeti. Od kod pa to vemo, če je »élan vital« sicer top in nezaveden? Jasno je, da tega vedeti in trditi ne moremo. Če pa sicer ni nezaveden, ima na sebi kot imanentno zavednost ter osebnost. Ono pa, ki je zadnji princip in ki ima na sebi osebnost, je: Bog dogme². Intuicija je potem odsev božanske zavedne osebnosti v človeški duši — ravno ono torej, kar izraža njen dogmatičen pojem.

Lachelier zaključuje z »absolutnim«, z »neobhodnostjo«, v kateri se sklepa krog, ki veže in obsega človeški razum in stvarnost. Tu leži zanj izhodišče za eno in drugo, ki ga imenuje »zavednost zavednosti«. Torej zopet samega sebe se zavedajoči osnovni princip — osebni Bog — svet in »čisti razum« obenem.

Durkheim priznava sam, da mu sili kot vzrok obveznosti moralnih norm v pero božanstvo in kot izvor našega znanja o idejah razodetje. Vendar tega ne napiše. Med naš empirični »jaz« in transcendentalno, nadprirodno dušo, ki bi morala biti po njegovih lastnih besedah »mikrokozmični odsev sveta idej«, postavi »kolektivno dušo«, ki je »obenem transcendentalna in prirodna«, postavi torej princip, ki sega iz nebes na zemljo in ki ima zavest. Ali ni to zopet Bog?

Vse tri odlične predstavnike sodobne francoske filozofije deli od dogme samo ena misel, zadnji člen v njihovi mišljenski verigi. Mogoče store ta korak njihovi epigoni, mogoče doživi Francija renesanso dogmatično orijentirane filozofije in si prisvoji v filozofiji zopet nesporni primat v celem svetu, ki ga je imela pred petimi stoletji, v dobi visoke sholastike.

OCENE.

Cronia Arturo: L'enigma del glagolismo in Dalmazia dalle origini all' epoca presente. Zara 1922/1925. Ponatis iz »Rivista Dalmatica«, A. VI—VII—VIII. Vel. 8^o, str. 161.

Redkokdaj je poročevalec vzel kako knjigo v roke s toliko rado-vednostjo, kakor to. Radovednost je še dvignila pohvala, ki jo je napisal o tej knjigi Grga Novak v »Starohrvatski Prosvjeti« (Nova Serija I, 1—2, str. 129—131), da se »ističe objektivnošču i odličnim

² To je Bog, ki ga že z naravnim umom moremo spoznati, a ki se še jasneje razodeva po dogmah. (Op. ur.)

poznavanjem cijeloga pitanja, kao i ogromne literature o svetoj braći C. i M. i o slovenskoj liturgiji.« To »objektivnost« da treba poudarjati z ozirom na to, ker je knjiga tiskana v Zadru in ker se je v zadnjem času tiskalo mnogo stvari tudi odličnih italijanskih učenjakov, ki se bavijo z našimi zadevami in kraji, o katerih se pa nikakor ne more reči, da so pisane »sine ira et studio«.

Kdo ne bi bil radoveden, videti »čudo golemo«, da fašistični Italijan piše »objektivno« o enem najvažnejših problemov občeslovsanske in posebej jugoslovsanske zgodovine? Žal, da je bil pisec teh vrst neprijetno razočaran tako nad »objektivnostjo« g. Cronia kakor nad naivnim optimizmom g. Grge Novaka. Kakor poudarja avtor v začetku uvoda, je namen njegove študije »kritična preiskava vseh virov in vseh spomenikov, ki se nanašajo na zgodovino glagolizma v Dalmaciji od najstarejših časov do danes«. Podčrtava »il senso di scrupolosa imparzialità«, katere se je držal v svojem spisu. Njegova knjiga je predvsem informativnega značaja za italijansko občinstvo. Pod tem vidikom je res informativna, ker podaja obširen pregled o ogromni literaturi raznih slovanskih plemen o tem vprašanju. Tako bo morda spregledal marsikateri Italijan, ki si na podlagi svojega političnega časopisja predstavlja v Slovanu, zlasti še v Jugoslovanu, popolnega barbara, analfabeta in — »svinjskega pastirja«, da imajo vendar tudi ti »barbari« sposobne ljudi, ki pišejo in čitajo celo znanstvene knjige! Ta pregled literature o Cirilu in Metodiju ter o slovanski liturgiji bo celo marsikateremu Slovanu dobro došel, ki nima na razpolago velike knjižnice.

Prav temu informativnemu značaju knjige je pripisati, da tu ni pričakovati novo načetih vprašanj, z druge strani je pa važno, v kakem duhu in v kaki smeri daje avtor informacije italijanskemu občinstvu o tem našem kardinalnem vprašanju. Pisatelj je gimnazijski profesor v Zadru, obenem pa privatni docent za srbohrvatski jezik in književnost na bolonjskem vseučilišču.

V kakem duhu je pisana knjiga, kaže dovolj dejstvo, da si avtor ob koncu knjige osvaja famozno sodbo A. Brücknerja: »Katholizismus und Papsttum sind durch die beiden Griechen (Ciril in Metod) nachhaltiger geschädigt als durch die Reformation.« Osnovne misli, ki jih pisatelj zasleduje in jako spretno, pod plaščem nepristranosti, utemeljuje, so: 1. Glavni problem knjige je »uganka glagolizma v Dalmaciji«, in ker je Dalmacija »latinska«, oziroma italijanska provinca, se mora glagolizem predstaviti kot tuj, barbarski in nezakonito vrinjen element. 2. Pod tem dojmom se tudi Ciril-Metodova zgodovina obdeluje tako, da se Slovanom ugodni momenti kolikor najbolj potisnejo navzdol. 3. Italijansko občinstvo naj dobi vtisek, da najsvetlejši momenti slovanske zgodovine slone na trhljih nogah; končni učinek bo ta, da se v Italijanu poglobi mržnja in zaničevanje do Slovanov. 4. Knjigo preveva prozorna tendenca, najvišje rimske cerkvene kroge zastrašiti pred »slovanskim pokretom« kot nevarnim katolicizmu, slovanska duhovščina se denuncira kot robata (»clero rozzo« je priljubljena fraza avtorjeva) in nezanesljiva, fanatična, saj

mu je celo Strossmayer, katerega je napravil za »arcivescovo di Dakovac«, »fanatico panslavo«.

Sploh je ta pojem »fanatico« avtorju zelo domač; če kje zasledi človeka, ki se zaveda, da ima tudi Slovan svoje pravice, je že »fanatico« ali pa »slavofilo«, če je neslovanske narodnosti. Tako je tudi papež Leon XIII. radi svoje enciklike »Grande munus« obsojen med »slavofile«.

Iz nepregledne množice spisov o Cirilu in Metodu ter o slovanski liturgiji zna avtor prav spretno izbrati izjave, ki odgovarjajo njegovi tendenci in so neugodne za slovansko stvar. Opozori tu na kak nedostatek, pobere kako opazko pri tem ali onem avtorju, potisne v ospredje to, kar služi njegovemu namenu, in tako pod krinko znanstvenosti postavi v slabo luč, kar bi utegnilo biti za Slovane ugodno. S tako metodo bi n. pr. bilo prav lahko »dokazati«, da je Homerjeva Ilijada krparija, brez umetniške in historične vrednosti!

Prav značilno je pisateljevo stališče v vprašanju Ciril-Metodovih legend in pa avtentičnosti pisma papeža Hadrijana II. Svetopolku in Kocelju iz l. 870. O legendah pravi, da se nekateri slavisti in zgodovinarji opirajo na »žitja« in »legende«, v opombi navede dolgo vrsto teh slavistov in zgodovinarjev, potem pa stvar zasukne: »ma nessuno è obligato ad attenervisi« — nihče ni navezan držati se tega; logično bi bilo, isto reči tudi za nasprotno mnenje, da tudi nihče ni »navezan«, zanikati žitjem in legendam vsako vrednost, a avtor se preko dveh citatov Lamanskega in Brücknerja zažene do kategorične negacije, ki odreka ciril-metodijskim legendam sploh vsako vrednost in, svest si svoje zmage, z visoko pozo poudarja, kako zmotno je, če se nekateri učenjaki opirajo na te »legende« in »žitja«. S tem je pri svojih italijanskih čitateljih vzbudil nezaupanje do »slavistov« in »storiografov«, kakor so Miklošič, Jagić, Šafařík, Dobrovský itd. Da imajo žitja in legende vendar tudi pozitivno historično in teološko vrednost, na to se Cronia ne ozira, on jih pavšalno odklanja, češ, kritika mora dati prednost oficelnim virom pred neoficelnimi, kakršne so legende.

Med »oficelnimi« viri pa zavzema prvo mesto pismo Hadrijana II., s katerim je papež dovolil slovensko liturgijo; v nasprotju z velikim številom najuglednejših slavistov in zgodovinarjev proglašava avtor to pismo za potvorjeno (*lettera spuria*), torej Hadrijan II. ni dal nobene koncesije slovanski liturgiji.

Dočim avtor odklanja avtoriteto najuglednejših učenjakov, kjer mu njih sodba ni v prilog, se sklicuje celo na zelo pristranske izjave mož, ki se ne morejo prištevat k prvovrstnim učenjakom. Tako mu n. pr. (str. 6) velja kot merodajen vir znani pravoslavni episkop Milaš, da označi pontifikat Nikolaja I. Tako mu je tudi dobrodošla avtoriteta sicer odklonjenih učenjakov, kakor hitro z njih izjavami lahko napelje vodo na svoj mlin. Tako navaja Dümmlerja, Ginzela, Voronova, Jagića, Račkega in Leģera za avtentičnost pisem papeža Ivana VIII. iz l. 879. in 880. L. 879. je papež prepovedal slovensko liturgijo, junija 880 jo je v spremnem pismu na Svetopolka za Meto-

dija odobril. To dovoljenje dela avtorju velike težave, zdi se mu težko in nerazumljivo. Priznati mora, da so razlogi, ki so jih navedli proti avtentičnosti pisma l. 880. Friedrich, Götz, Brunelli i. dr., celo nezadostni, pismo je torej avtentičen dokument, s katerim je slovenska liturgija pravno priznana. Velezanimivo in za avtorjevo »objektivnost« značilno je, na kak način skuša oslabiti pomen tega dokumenta. Najprej mahne po učenjajih, ki so njega avtentičnost pobijali ali zagovarjali in obojim enako očita pristranost, površnost, fanatizem, da tako v svojih italijanskih čitateljih vzbudi sum o znanstvenosti tudi tistih slovenskih učenjakov, ki branijo avtentičnost, katero mora končno on sam priznati. Potem pa takratno cerkveno politično situacijo predstavlja čisto po svoje, da vsakdo mora sklepati: dokument, ki je nastal v takih okoliščinah, ni kaj vreden. Razmerje Metodovo do rimske stolice gleda skozi očale pozneje razvitega grškega razkola in ga označuje kot kljubovalno in uporno, glede »Filioque« mu je Metod zakrknjen »iopatorski« heretik, ki pred papežem hlimbeno prikriva svoje pravo mišljenje in tako dobi priznanje svoje pravovernosti. Kako je dejanski bilo takrat stanje z dodatkom »Filioque«, o tem avtor očitvidno nima pojma. Še huje udarce dobi papež Ivan VIII. Avtor mu očita načelo, ki ga poznejši klevetniki podtikajo jezuitom, da namen posvečuje sredstva, predbaciva mu celo macchiavellizem (fašistični Italijan svojemu rojaku 9. stoletja!). Napram Metodu je bil preveč popustljiv, prelahek; nezakonito in v nasprotju z načeli katoliške cerkve ter z lastno naredbo prejšnjega leta je dal dovoljenje slovenske liturgije, ne oziraje se »na zakon vesti«, imajoč pred očmi le svetno gospostvo. Ta akt da je samovoljen in nevaren ter bi se smel izvršiti le z veliko previdnostjo. Z dovoljenjem slovenske liturgije, ki jo je dal Ivan VIII., so na stežaj odprta vrata tolikim liturgijam, kolikor je na svetu jezikov ali celo narečij. Ta privilegij da je temeljna zmeta takratne papeške politike, ki je cerkvi povzročila veliko skrbi in sitnob, končno pa Metodu in njegovim tovarišem ni veliko koristila. Z zlovoljnim zadovoljstvom ugotavlja avtor, da je s smrtjo Ivana VIII. 15. dec. 882 e d i n i slovanski nadškof bil še bolj osamljen. Torej ogromni slovanski svet je imel enega edinega nadškofa! In italijanski avtor ne čuti nič, da je to velikanska krivica! Vsak papež od Nikolaja I. do Leona XIII., ki se je le količkaj oziral tudi na Slovane, je avtorju »slavofil« in macchiavellist. O svetovnozgodovinskem in mednarodnem pomenu papeštva, o enakopravnosti in krščanskem bratstvu vseh narodov nima avtor absolutno nobenega pojma. On gleda na papeštvo le pod ozkim vidikom kakega Milaša, pa starokatoliških sektarcev Friedricha, Götza i. dr. in končno smatra papeštvo kot sredstvo panitalijanske ekspanzivnosti! Priznava, da je rešitev problema sv. Metoda in slovenske liturgije težavna radi pomanjkanja sočasnih virov, z druge strani pa kategorično trdi, da se razne uganke dado rešiti le iz dvoličnosti papežev in Metoda.

Ko je na ta način »obdelal« splošni del, preide na svoj glavni predmet, na glagolizem v Dalmaciji. To vprašanje zavzema daleko

večji del knjige (str. 33—142). Jako obširno govori o zgodovini Dalmacije in uporablja obsežno literaturo. V marsičem se res odlikuje od drugih italijanskih pisateljev in marsikatera kritična opomba je vredna upoštevanja. Toda celo razpravo preveča glavna tendenca: Dalmacija je latinska zemlja, do katere imajo pravico Italijani kot nasledniki in nositelji latinske kulture, Hrvati so tuj in vrinjen, nekulturen element, glagolizem je njih paladij, ki pa nima pravne osnove in ne kulturnega pomena. Kar je kje neugodnega za glagolico, to sprejema in podčrtava, kar je pa v prilogi glagolici, tu najde vse polno pomislekov, protislovij; s podrobno kritiko skuša vse to razdejeti v brezpomembne atome. Do sitega se ponavlja izraz »fanatizem«, »fanatičen« za vsakogar, ki se je navduševal za glagolico in storil kaj njej v prid. Uboge glagoljaše dosledno označuje kot »clero rozzo«, sirov kler. Avtorju ni neznano, ker to vmes omenja, v kakih težkih okoliščinah so živeli glagoljaši. Nečastno in krivično pa je naravnost nemoralno, sramotiti koga radi njegove nezakriviljene nesreče. Avtor dela z glagoljaši tako, kakor če bi kdo vojnemu invalidu predbacival njegovo pohabljeno nogo! Duševna hrana, ki jo je dobival glagoljski svečenik iz svojih glagolskih knjig, je bila kajpada pičila, toda strogi cenzorji izobrazbe glagolskega klera naj pomislijo, da so to bili večinoma prevodi iz latinskega in grškega jezika. Latinski in grški literarni proizvodi veljajo kot kulturno delo, glagolski spisi z isto vsebino pa so znak nizke izobrazbe! V očeh italijanskih kulturonošcev se je smatralo nezanjane italijanskega ali latinskega jezika kot znak barbarstva; avtor namreč pravi na str. 92, da ne potrebujejo nobenega komentarija slučaj, da je pri vizitaciji svečenik izjavil, da opravlja sv. obrede v glagolici, ker latinski ne zna. A baš na isti strani navedeni slučaj dajajo dobro spričevalo glagoljašem; bili so revni in malo izobraženi, pa pošteni, vestni in ljudomili dušni pastirji. Sicer pa bi avtor lahko našel zgled primitivne izobrazbe tudi med »latinskim« klerom raznih dežel, ne izvzemši »klasične« Italije. Tu je bila na razpolago bogata latinska in druga literatura, ali to je malo pomagalo revnemu duhovniku na deželi, ki si ni imel s čim kupiti potrebnih knjig za svojo izobrazbo.

Kot ponazorilo bednega stanja glagoljašev navaja avtor iz Bianchijeve »Zara Cristiana« med drugim to, da je glagoljaški svečenik večkrat ostal v svoji rodovini, pri roditeljih ali pri bratu. Pisec teh vrst bi lahko postregel g. avtorju z enakim zgledom iz blažene Italije, ne iz 18. stoletja, ampak iz leta 1896., ne morda kje v Abruzzih, marveč v očigled Petrove kupole v albanskem gorovju, kjer je župnik stanoval pri svojem bratu, njegov kapelan pa pri svojih starših in je opravljal domača opravila v kuhinji, ko so njegovi delali v vinogradu. To končno ni nič sramotnega, ali zakaj se take reči navajajo pri nas kot znak barbarstva in nereda, pri Italijanah pa kot nekaj samo po sebi umljivega?

Kot klasičen zgled italijanske nestrpnosti, »svetege egoizma« in solipsizma navedimo dokaz, ki ga je l. 1900. prinesla »Rivista Dalmatica« proti glagolizmu in ga je g. Cronia prevzel v svojo knjigo

(str. 132—133): italijanski delavci si po celem svetu iščejo skorjico kruha, pa se čutijo v tujini kot domačine, ko slišijo v cerkvah latinsko liturgijo, zato se italijanskim delavcem na ljubo ne sme trgati liturgična enotnost z uvajanjem drugih jezikov. — Končno se bo Italijanom na ljubo moralo opustiti tudi pridigovanje v drugih jezikih, ker to žali Italijane, ki gredo po svetu s trebuhom za kruhom! Dоследno se mora tudi v svetne urade vpeljati latinščina ali italijanščina, da se bodo po svetu raztreseni Italijani čutili »domače«!

Še to-le cvetko: Leta 1601. je poreški škof izdal odlok, da ne posveti nikočar več, ki bi ne znal *i t a l i j a n s k i* (ne latinski!), ker neznanje italijanskega jezika se je že takrat smatralo kot znak nevednosti in barbarstva (str. 89). Če pa kdo proti tem nezaslišanim in za drugorodce naravnost žaljivim italijanskim pretenzijam le malo reagira, je »fanatico italofobo«! Vse, kar si Italijan zaželi, je »più che giusto« (več ko pravično), drugorodec, zlasti Slovan, nima vzpričo Italijana nobene pravice!

Tako izgleda italijanska objektivnost, ki preveva Cronievo knjigo. Je tudi »enigma«. Fr. Kovačič.

Dr. Alma Sodnikova, **Zgodovinski razvoj estetskih problemov**, 8^o, IV+350 str. Ljubljana 1928. (Publikacije »Znanstvenega društva za humanistične vede v Ljubljani«. Filozofska sekcija št. 4.)

V dvojnem pogledu pomembna knjiga! Pomembna, ker je delo slovenske znanstvenice, a pomembna tudi po predmetu in znanstveni kvaliteti.

Dr. Alma Sodnik si je zastavila filozofsko zanimivo in važno vprašanje, kako se ima zgodovinski razvoj estetskih problemov k apriornemu, idejnemu razvoju. Zato je preučila zgodovino estetike počenši od prvih grških filozofov pred Platonom preko stare, srednjeveške in novejšje filozofije do naše dobe. Izkazalo se ji je, da empirični razvoj »sovpada« z idejnim razvojem. Iz tega dosti verjetno sklepa, da bo pri drugih področjih, posebno, ker so bolj racionalna kakor estetika, prav tako, da je torej »končno ves zgodovinski razvoj v svojih temeljih — idejni razvoj«. Glede estetike se ji je izkazalo, da je imel razvoj tri faze: metafizično (Platon, Aristoteles, Plotin, Avguštin, Tomaž Akvinski, Leibniz, Kant, Herbart, Natorp, Mahnič), empirično-psihološko (zlasti psihologizem angleške šole in mnogih sodobnikov; eksperimentalna estetika) in analitično-psihološko, ki je sedaj na višku (Geiger, Fr. Veber). Ta tretja razvojna faza pa pomeni že nekak prevrat k prvi, seveda na nov način osnovani metafizični estetiki. Sodim, da je ta izraz znanstveno osnovan in da so tudi faze na splošno znanstveno dobro označene. Popolnega soglasja v vsem pa pri tako težavnih problemih ni mogoče pričakovati.

Večine čitateljev ta znanstveni problem kot tak ne bo zanimal, a zanimali jih bodo estetski nazori sami, namreč osnovni nazori teh treh struj, a še posebej misli o posameznih estetskih problemih, n. pr. o umetnosti kot »posnemanju« v raznih inačicah; o »očišče-

vanju»; kako moremo »uživati ob trpljenju drugih«; o estetskem videzu, o iluziji in prevari, zopet v raznih inačicah; o »včustvovanju« in o »vživetju«; o estetskem »okusu«; o umetniškem »geniju« itd. V zgodovinskem razvoju se šele prav pokaže zmysel teh problemov, n. pr. zakaj se v neki dobi pojavi »kult« genija. Zelo zanimivo je, da je cela vrsta estetskih problemov mučila že grške filozofe pred Platonom. V pogledu estetske problematike mora torej to delo vzbuditi zanimanje prav vseh, ki se bavijo z estetiko in estetskimi vprašanji, in bo za marsikoga celo »odrešilno«, ker ga bo oprostilo ozkosrčnih teorij in mu razširilo estetsko obzorje. Spoznal bo na primer, da je problem o razmerju med formo in idejo že prastar (prim. str. 55, kjer se nam predstavljajo Platon, Aristotel in Plotin kot zastopniki trojne smeri: eni je vse ideja, drugi vse forma, tretji sta ideja in forma bistveni, a zopet z enako ali različno valenco). Ali ni tu že nekako »preformirana« moderna trojica: idealizem, naturalizem, realizem? Uvidel bo tudi, da je v estetskih problemih še mnogo nedoğanega in mnogo tudi relativnega. Ni treba še posebej pripominjati, da je obdelala dr. Alma Sodnik tudi slovensko estetsko znanost in razne nje zastopnike. Največ se bavi seveda z Fr. Veberjem, ker je glavni zastopnik analitične smeri in je prvi izdelal sistem takšne estetike; tem bolj, ker ji je vprav prof. Veber »odprl pogled za svojevrstnost znanstvenega področja« in je tudi sama zastopnica analitične estetike.

Nekaj pripomenj: Vprav radi problemov, ki jih je delo tako bogato, pogršam stvarnega kazala. — Hvale vredno je, da je poleg Avgušтина vpoštevala tudi Tomaža Akv., Bonaventura in Skota. — Tomaževo misel ni dobro izrazila, ko pravi, da je po njem lepo to, »čigar miselna vsebina ugaja«. Ne tako! Lepo je Tomažu marveč to, kar se duhu tako predstavlja, da spoznanje samo ugaja (*«cuius ipsa apprehensio placet»*, kakor sama pravilno citira). Ni torej odločilna toliko vsebina, kakor način, kako se vsebina predstavlja. Zato Tomaž med osnovnimi elementi lepote ne omenja ideje, ampak skladnost, popolnost in nekakšen sij, torej elemente »lika«. Estetični užitek je ugodje ob čutno-duhovnem gledanju (*«pulcrum est, quod visum placet»*). — Zmotno se mi zdi, kar načelno prigovarja metafizični estetiki, češ, da gleda na umetnost »z vidika izvenestetske sfere«. Najprej je treba ločiti estetske in splošno-kulturne sodbe. Če Platon iz svoje države zavrača umetnine, ki bi neugodno vplivale na etični razvoj mladine, dela to ne kot esteta, temveč kot narodni vzgojitelj. Prav tako sem jaz (ker vprav ob mojih razpravah ta prigovor ponavlja) dostikrat presojal kako delo s splošno-kulturnega ali v naših majhnih razmerah s pedagoškega stališča. Če dalje dr. Sodnik utemeljuje svojo sodbo s tem, da ta estetika istoveti lepo in dobro in ne pozna še avtonomnega območja lepote, je tu neki nesporazum. Stvarno sta dobro in lepo kot transcendentalni svojstvi bitja, kakor tudi resnično z bitjem res isto, a ločijo se ta svojstva med seboj in od bitja »ratione«, kakor zopet prav citira dr. Sodnik sama, le da je ta pojmovna razlika globlja,

kakor se pa njej zdi. Kdo bi n. pr. trdil, da je skolastiki ontologija isto kar teorija o resnici ali teorija o dobrem? In vendar je resnično in dobro z bitjem stvarno istovetno. Lepo se svojsko, če tudi le pojmovno loči od resničnega in dobrega, zato ima v tem pogledu avtonomno območje in je estetika svoja samostojna znanost. Seveda je pa radi stvarne istosti upravičena refleksna sodba, če kaj ni dobro, da tudi ni lepo. Ali naj se ta sodba imenuje estetska ali ne, je manjšega pomena. Jaz sem šel seveda še dalje. Jaz sem časih sklepal tako ne le od transcendentalno, temveč tudi od npravno dobrega: kar ni npravno dobro, kar je nenpravno, ni lepo. Sklepal sem tako iz disharmonije, ko jo povzroča to, kar je nenpravno, v duši npravno normalnega človeka. Ne bom tajil, da morda ta sodba ni čisto estetska — meni se je zdela takšna —, temveč da gre tu za to, kar imenujejo moderni »prenos čuvstev«, da umetnino, ker se mojemu npravnemu čutu upira, tudi estetsko zavračam. Vsekako bi bilo treba tu še natančnejše psihološke analize.

A. U.

Z i m m e r m a n n dr. St., **Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj**, Zagreb 1929. Str. 24.

To je pregled filozofskega dela hrvatskih redovnikov in svetnih duhovnikov od srednjega veka do danes. Prejšnje čase se je gojila filozofija na samostanskih šolah (dominikancev, pavlincev, frančiškanov in jezuitov). Cela vrsta hrvatskih učenjakov s teh šol je zaslovela tudi v inozemstvu, med njimi kot največji Bošković S. J. Vsekako zanimiva slika iz hrvatske kulturne zgodovine! Mnoge bo zanimal tudi splošni pregled o razvoju cerkvene šolske filozofije.

A. U.

Almanah Catholique Français pour 1929. Paris, 1929, Bloud & Gay, 8^o, 464.

Kardinal Dubois v predgovoru lahko z zadovoljstvom ugotavlja, da je to že 10 letnik almanaha, ki ga izdaja Comité Catholique des Amitiés Françaises à l'Étranger. Rubrike so že ustaljene: liturgični in zgodovinski koledar, versko, socialno, slovstveno, umetniško in znanstveno življenje francoskih katoličanov v zadnjem letu, statistika katoliške Francije ter nasveti za praktično življenje. V tem okviru prinaša letošnji letnik sledeče, posebno zanimive, oziroma značilne članke: mučeniška Mehika, obsodba »Action française« in ustanovitev temperamentne organizacije mladih ljudi »les volontaires du pape« kot protiutež; romarski znaki iz srednjega veka in skice nekaterih starih romarskih cerkev; zelo jasen ekspozé težkega alzaškega problema; nekaj črtic iz banlieue-e; o katoliški kritiki; zelo informativen pregled katoliških književnih zbirk; o katoliškem filmskem komiteju in nekaterih najboljših filmih; redovnice in patriotične študije; stališče cerkve do modernih tehničnih iznajdb; o pravicah in neobhodno potrebnem sodelovanju laikov v cerkvi.

mp.

BELEŽKE.

† **Dr. Fr. Čibej.** — 15. majnika je umrl v Ljubljani dr. Franjo Čibej (* 21. junija 1901 v Trstu; štud. na gimn. v Trstu, Gradcu in Ljubljani, na univerzi v Lj., prom. 1925 iz filozofije in pedagogike; od l. 1927, supl. na državnem moškem učiteljsku v Lj.). Fr. Čibej je bil izredno darovit, vedoželjen in plodovit mlad znanstvenik. Izpočetka se je mnogo bavil z versko psihologijo (tu je bil močno pod vplivom Tröltscha in Heilerja, kar se je razodevalo tudi v nekaterih člankih v »Križu na gori«); potem se je lotil sociologije v zmyslu kölnske šole (vplivala sta nanj zlasti Scheler in Wiese) ter se je mislil za to stroko tudi habilitirati (pisal je v Münchenu že habilitacijsko delo »Die sozialen Akte«); nazadnje se je pa bolj in bolj opredelil na svojo pravo stroko: pedagoško psihologijo. Poleg neprestanega študija je tudi neumorno literarno deloval. V kratki dobi 1922—29 je napisal do 30 razprav (v Križu na gori, Času, Domu in Svetu, Ljubljanskem Zvonu, Popotniku in Pedagoškem Zborniku) ter celo vrsto ocen (v Popotniku in oddelku Za duha in srce v Slovencu). Važnejše razprave so: O virih duhovnega in kulturnega življenja (PZb XXI); Temeljna vprašanja sociologije religije (Čas XX, XXII); Doneski k utemeljitvi sociologije umetnosti (DSv XXXVIII); Funkcija pesništva (Lj. Zv. XLVI); Umetniško stvarjanje Ivana Cankarja (Lj. Zv. XLVII); Kič in šund, Estetika in sociologija filma (DSv XLII); O bistvu plesa (Križ na gori II); Pregled najvažnejše umetnostno-filozofične literature (DSv XL); O temeljih moderne pedagogike, Pojem pedagoške psihologije, Nekaj o zgodovini mladinske psihologije (Popotnik XLIX); Metode in viri mladinske psihologije (PZb XXIV); Pota in razpotja v sodobnem »mladinskem gibanju« (PZb XX); Otroška in mladinska psihologija pri Ivanu Cankarju (Popotnik XLVIII); Problem slovenske izobrazbe (DSv XL); Pregled novejšje pedagoške literature (Čas XXI). V rokopisu je zapustil večje delo iz psihologije otroka in mladostnika. Kot človek je bil dr. Fr. Čibej plemenit in nežnočuteč. V vrstah mlade katoliške inteligence se je zavzemal za težnje »Križarjev«.

A. U.

Usoda kapitalizma. — Na zborovanju za socialno politiko v Zürichu (13.—15. sept. 1928) je imel **Werner Sombart** znamenito predavanje, ki je v njem dokazoval, da gre z evropskim kapitalizmom navzdol. Nekaj zato, ker se mu zapirajo svetovni trgi — v Aziji, Afriki in Južni Ameriki nastaja svoj, domač kapitalizem —, nekaj pa zato, ker pojema tvorni kapitalistični duh — iz dinamike, iz brezzakonitega kipečega razvoja prehaja kapitalizem v statično stanje normirane in organizirane produkcije pod državno kontrolo. Naša doba je že prehodna doba poznega in pojemajočega kapitalizma, ki se izpreminja v ekonomski racionalizem. Poleg nje pa nastajajo nove, nekapitalistične gospodarske oblike (zadružno, komunalno, državno in mešano gospodarstvo). Bernd Pfister poroča v »Abendlandu« (nov. 1928), da so se izražala o Sombartovi napovedi zelo različna mnenja. Nekateri so naglašali, da bodočnosti sploh ni mogoče napovedati, ker je odvisna od raznih činiteljev, ki nanje tudi človek s svobodno odločitvijo more vplivati. Schultze-Gävernitz je kazal na tri možnosti: lahko da sedanje stanje nekako okori in se tako vzdrži; morda bo revolucija iz Azije prevrnila ves sedanji gospodarski in družabni red; nemogoče pa tudi ni, da se dvigne človek do nove kulture in premaga egoizem sedanjega gospodarstva. Zanimivo pa je, pripominja Pfister, da nihče ni omenil socializma in njegovega prihoda, dasi je bilo na zborovanju navzočih več najboljših teoretikov socializma. — V »Wochenschrift für Kultur, Politik und Volkswirtschaft« (2. Febr. 1929) se obrača proti Sombartu dr. **Adolf Weber** (München), češ, Sombartovo izvajanje dokazuje pač, da se kapitalizem res iznebiva tega, kar je bilo na njem mladostno-nezrelega in revolucionarnega, ne pa, da kapitalizem propada; le počasi se ureja v kulturno celoto, kar je dobro in pravo. Uničiti pa kapitalistični gospodarski red, dostavlja Weber, bi se dejalo uničiti »čudovito orodje, ki ga je človek ustvaril v službi ekonomskega in socialnega napredka«. Te stvari

je treba gledati socialno - e k o n o m s k o , a ne toliko sociološko, kakor se je godilo na tistem zborovanju! K temu bi pa bilo vendarle pripomniti, da bi moral Weber prav tako, če ne bolj, naglasiti besedo »socialno«, zakaj dejstvo je, da kapitalizem ob vsem ekonomskem napredku delovne stanovne gospodarsko in socialno ubija. Kapitalizem ni le čudovito, ampak tudi strašno orodje za zasužnjevanje poedincev, slojev, narodov in držav. Doslej je še slabo pokazal, da »se ureja v celotno kulturo«, če ne mislimo na tisto materialistično kulturo, ki je prinesla svetovno vojsko.

IZ REVIJ.

Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo, I. IX., zv. 1—4. Vsa vsebina je posvečena Valvasorju in njegovemu grafičnemu in pisateljskemu delu. Zvezek je bogato ilustriran. S tem letnikom je dosegel Glasnik po več letih končno zopet nov štadij razvoja, ki obeta, da odslej ne bo manjkal med rednimi letnimi znanstvenimi publikacijami. — Fr. Stelè nas seznanja v razpravi Valvasorjev krog in njegovo grafično delo z doslej neobjavljenim gradivom iz Valvasorjeve knjižnice in zbirke, ki se nahaja sedaj v Zagrebu. — Jože Rus pojašnjuje v članku Schoenleben in Valvasor vprašanje postanka Ehre... — Fr. Stelè priobčuje pod naslovom Valvasorjeva Ljubljana doslej neznano likovno gradivo za Ljubljano XVII. stol. in postavlja osnovne vidike za študij postanka in razvoja ljubljanske mestne slike. — Metod Dolenc se bavi z vprašanjem Valvasor — slovenska ljudska sodišča, katera misli, da je V. namenoma zamolčal v svojih spisih. — V. Burian razpravlja o Schoenlebovih in Valvasorjevih čeških virih. — Iv. Vrhovnik pa priobčuje pismo Valvasorjevega sina, ki trdi, da je njegov oče svojo knjižnico zagrebškemu škofu poklonil in ne prodal, kakor se navadno trdi.

Časopis za zgodovino in narodopisje, XXIII. I. (1928), 5. snopič je izšel v povečani in bolj slavnostni obliki ter je bil posvečen proslavi 25letnice mariborskega mestnega muzeja in Zgodovinskega društva v Mariboru. Za to priliko važen je članek Fr. Kovačiča Postanek in razvoj mariborskega muzeja, kjer je opisana zgodovina obeh institucij. — Vl. Travner piše o Pomenu in delokrogu pokrajinskih muzejev. — Fr. Stelè in J. Mal priobčujeta navodila za ohranitev arhivov in osnovna načela varstva spomenikov. — Janko Glaser poroča o študijski knjižnici v Mariboru. — H. Družovič prispeva za zgodovino slovenstva v Mariboru v zadnjem času pomemben članek Deset let slovenske glasbe v Mariboru (1918—1928). — M. Dolenc prispeva zanimivo socialnozgodovinsko studijo Odkod — vsobenjki? in ugotavlja, da je pravilna oblika vsobenjek ali vsobenjkar, ne pa osobenjek, osobenjkar. — Fr. Stelè: Najdbe v bivšem dominikanskem samostanu v Ptuj, nas seznanja z ostanki poznoromske arhitekture in zgodnjegotskih fresk, najdenih pri adaptacijah bivšega dominikanskega križnega hodnika v Ptuj za muzej. — Vl. Travner in E. Baumgartner poročata o zbirki novcev v mariborskem muzeju. — Fr. Kotnik piše o sv. Štefanu, zaščitniku konj, in zaključuje, da je verjetno, da je sv. Štefan stopil na mesto germanskega Fróa in slovanskega Volosa ali Veleša.

Časopis za zgodovino in narodopisje, XXIV. I., snopič 1/2. Mat. Ljubša poskuša pojasniti postanek srednjeveškega Celja in postavi trditev, da Celje ni slučajno nastalo, ampak po enotnem načrtu umetno nastalem naselbišču; postavili naj bi ga bili Furlani (patron Celja je sv. Danijel), čigar kult je bil razširjen v oglejskem patriarhatu), ki so bili pozvani v te kraje, da zidajo celjski grad. — Fr. Goršič priobčuje obsežno studijo Tršani in knezi v jugoslovanski pravni zgodovini. — Fr. Vatovec razpravlja o Kolonizaciji laškega okraja v luči krajevnih in ledinskih imen. — Fr. Baš pokaže na razvoju gospodarskega poslopija v Savinjski dolini na vpliv hmeljske kulture na oblikovanje gospodarskih poslopij. Sledijo bogata izvestja in slovstvo. — Z zadnjimi zvezki kaže časopis lep napredek in je posebno v Fr. Bašu dobil mnoogoobetajočega novega sodelavca.

V založbi »Leonove družbe«

so izšli ti-le ponaliski iz »Časa«:

Šuklje Fr., **Ustava in uprava.** Cena 6 Din.

Slavič M., **Katoliška akcija.** Cena 6 Din.

I. socialni teden v Ljubljani. Resolucije in referati. Cena 8 Din.

Naročila naj se pošiljajo »Novi založbi«, Ljubljana, Kongresni trg 19, ki je te publikacije prevzela v komisijo.

Uprava »Časa«

je odslej v Ljubljani, Miklošičeva cesta 5.

Prosimo, naj se vsi upravi namenjeni dopisi pošiljajo **samo na ta naslov.**

»Slovenci v desetletju 1918—1928.«

Uredil dr. Josip Mal.

Več naročnikov, ki so naročili knjigo na obroke, je **obroke prezrlo.** Prosimo, naj **takoj** pošljejo zapadle vsote. Položnice itak imajo.

Naročnike,

ki še niso poravnali naročnine, prosimo, naj jo **takoj** pošljejo.

»Čas«, znanstvena revija »Leonove družbe« v Ljubljani, bo izhajal v l. 1928./29. (XXIII. l.) od oktobra do julija vsak mesec v zvezkih po 3 pole.

Naročnina za XXIII. letnik znaša **60 Din**, za dijake 40 Din, ako se jih naroči najmanj 10 na skupen naslov. **Ustanovnikom**, ki to izrečno žele, se všteje v naročnino 10 Din. Naročnina naj se pošilja po priloženih položnicah ali po poštnih nakaznicah. Uprava »Časa« je v Ljubljani Miklošičeva cesta 5. »Leonova družba« ima pri poštni hranilnici, podružnica v Ljubljani, račun št. **10.433**. Naročnina za inozemstvo znaša 70 Din.

Urednika sta: Dr. Fr. K. Lukman, univ. prof., Ljubljana, Marijanišče. in dr. Fr. Stelè, konservator, Ljubljana, Muzej.

Za »Leonovo družbo« kot izdajateljico in za uredništvo je odgovoren prof. dr. Fr. K. Lukman, za Jugoslovansko tiskarno ravnatelj Karel Čeč.

Opomba: Ponatis razprav in člankov iz »Časa« je dovoljen samo z vednostjo in dovoljenjem uredništva ter navedbo vira.

Pošljite naročnino! — Širite „Čas“!