

1908



11.

ZNANSTVENA
REVISTA

IZDAJA:
 NEHNOVA
 KRIZKA
 URZENIRI

KRIVET
 VIKIART
 KATSKENIR

1.
2.

IZDAVA
 KRIVET
 VIKIART
 KATSKENIR

Vsebina.

	Stran
Krščanstvo in seksualno vprašanje. (Franc Terseglav)	1
Ateist o ateizmu. (Dr. A. Ušeničnik)	16
Evolucionizem v estetiki. (Franc Bregar)	37
Narodni politiški program. (Dr. Jan. Ev. Krek)	45
Dvoje kulturnopolitičnih vprašanj. (A. Jehart)	53
Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina. (Fr. Rebó)	57
Kulturne slike z Balkana: I. Zapoznela »vojska« v Grčiji. (Dr. Josip Debevec)	64
Boj za svetovni nazor. (Dr. A. Pavlica)	71
Problem svetovnih jezikov v luči modernega jezikoslovja. (Davorin Gorjanec)	78
Nazadovanje francoskega naroda. (Prof. Evgen Jarc)	85
Teozofična družba. (Prof. Evgen Jarc)	88
Kako je s podmorskimi čolni? (Ferdinand Cilenšek)	89
Nove knjige. Dr. M. Zdziechowski: Die Grundprobleme Russlands. (Dr. F. Grivec.) — Herders Konversations-Lexikon. (Dr. A. Ušeničnik.) — Ivan Podlesnik: Knjigovodstvo. (Dr. A. Ušeničnik.) — Dr. Fr. Detela: Malo življenje. (Z.) — Taras-Ševčenko: Kobzar. (Z.) — J. Pregelj: Adria-Klänge. (Z.) — Dr. Jurij Bertrin: Kritična razprava o lurških dogodkih. (Dr. A. U.)	92—99
Listek. Disputa o svobodi vede in Cerkve. — Definicija vede. — Nasprotje med vedo in vero. — Svoboda vede. — Borba za vseučilišča. — Ločitev Cerkve in države. — Ateizem in religija. — Komentar Luegerjevimi besedam.	100—104

»Čas« izhaja po desetkrat na leto. Naročnina: 5 kron, za dijake 3 krone. Za člane »Leonove družbe« je naročnina plačana z letnino. (Letnina rednih članov 10 kron, letnina podpornih članov 6 kron.) Naročnino sprejema :
 ::: »Leonova družba« v Ljubljani. :::



Krščanstvo in seksualno vprašanje.

Franc Terseglav (Gradec).

Na zadnjem kongresu v Mannheimu (1907) zoper spolne bolezni je nastopil tudi protestant dr. F. W. Förster, privatni docent zuriškega vseučilišča in slovit pedagog. Ta mož je o spolnem vprašanju z globokim prepričanjem postavil in branil načela, ki jih je vsekdar učilo krščanstvo, lahko rečemo katoliška načela,¹ in izzval s tem zelo živahno polemiko. Ta načela o spolnem življenju je razložil tudi posebej v knjigi: »*Sexualethik und Sexualpädagogik*« (Eine Auseinandersetzung mit den Modernen. Kempten u. München 1907).

Vredno je, da razberemo vodilne misli te zanimive knjige in potem določimo smer in mesto, ki je zavzema po načelih krščanske etike spolno življenje.² To vprašanje je pereče, morda eno izmed najbolj perečih. Agitacija celo med modernim ženstvom za razpoko in svobodno ljubezen poleg toliko individualno in socialno silno kvarnih pojavov razbrzdane seksualnosti je tega priča in dokaz.

Förster razvija sledeče misli:

Živimo v času, ko se izkušajo izpodkoptati vsa npravna načela, na katerih je bilo dozdej osnovano naše življenje. Na drugi strani pa se vedno bolj uveljavlja spoznanje, da je človeštvo, čim bolj se je vglobilo v raziskavanje zunanjih natornih sil, zane-marilo vzgojo svojih notranjih sil, svoje volje. Pojavlja se vsestranska moralna degeneracija, to je: človek se ne more več ustavljati zunanjim mikom, ki razdirajo njegovo živčevje in slabijo

¹ Pisalo se je že zadnji čas, da je dr. Förster prestopil v katoliško cerkev. Op. ur.

² To in ono smo že omenili v polemiki proti H. B. A. L e h m a n n u v 10. zvezku I. letnika »Časa«. Ta razprava je nadaljevanje in izpopolnjenje one.

njegovega duha. Volja je omajana, plemenita čuvstva od nižjih nagonov premagana, domišljija je razbrzdana. Goji se znanje, ubija pa srce. In zakaj vse to? Ker moderna kultura proglašča za cilj življenju izključno le utešitev materialnih potreb. In ker med te spada v prvi vrsti čutnost, vsaj po sili, s katero se javlja, je zmisel življenju postala njega seksualna stran. Čutna ljubezen je pomen in namen življenju. Kakšno stališče zavzema nasproti temu krščanska etika?

Tudi globlja predkrščanska verstva in veliko modroslovcev, ki svojih sestavov niso snovali na temelju krščanske svetovne misli, je, kar se tiče spolnega vprašanja, vsaj v glavnih potezah začrtalo v tem oziru ista vodila kot jih je krščanstvo. Načelo tej zdravi spolni etiki je bilo to, da je izvunzakonsko spolno občevanje nenravno in prepovedano. Iz tega se je polagoma razvilo spoznanje, da je najnpravnejša oblika zakonskega spolnega življenja enoženstvo, oziroma enomoštvo. To misel je vsestransko utemeljilo in udejestvilo krščanstvo. Ali je resnična? Je li upravičena? Moderna protikrščanska morala trdi, da ne. Na kaj se opira? Spolno čutenje in dejstvovanje — pravijo moderni — je najgloblji in najnatornejši pojav človeške osebnosti. Zahtevati, da se sme udejestvovati le v zakonu, v trdni, od družbe potrjeni obliki, se pravi zatirati pravice osebnosti. Še bolj neupravičeno pa je spolno življenje omejevati le na zvezo dveh, enega moža in ene žene, ki naj bo po načelih katoliške morale neločljiva, kar je najbolj krivično. To naziranje ovreči je lahko, sila težko pa je ukloniti pokvarjeno voljo, da se v tem vprašanju ne upira spoznanju, ki je samonasebi jasno. Čisto napačno je namreč mnenje, da je spolno čuvstvovanje in dejstvovanje najgloblji pojav človeške osebnosti. Oboje je zgolj pojav nagona pomnožiti vrsto, raso. V tem je izčrpan ves zmisel in vsa naloga spolnosti. Pač pa je res, da je spolni nagon tako silen, da celemu duševnemu življenju vtisne neki znak in da ga je treba z ostalimi dušnimi višjimi in nižjimi zmožnostmi in silami spraviti v neko zvezo, ga urediti. Mogoče ga je takorekoč oduševiti, oplemenititi. Nagon, ki samposebi slepo izkuša doseči cilj, namreč pomnožitev vrste, služi zdaj tudi višjim življenjskim težnjam in namenom. Kajti treba pomisliti, da je naše duševno življenje ozko spojeno in navezano na čutno. Čutna ljubezen more raznetiti, gojiti in vzpodbujati v človeku tudi plemenitejša čuvstva. Navaja nas čestokrat k boljšemu, uči nas človekoljubja, usmiljenosti, prizanesljivosti. Toda to more edinole urejeno spolno

čuvstvo, naši osebnosti podvrženo, nikoli pa eroti-
tično čuvstvo samonasebi. Samanasebi je seksualnost pojav
vrstnega nagona, ne pa osebnosti, kajti človek kot osebnost ni zgolj
spolno bitje, ampak bitje z višjimi dušnimi in družabnimi interesi.
Spolnost, samanasebi in neomejena, človeško osebnost usužnji; če
je pa omejena in urejena, potem je šele človek v resnici svoboden.
Trebja spolnim nagonom svobodo prikratiti, da se ohrani popolna
svoboda osebnosti, to je: c e l e g a človeka. Omejitev spolnosti pa
človeka prav nič ne prikrajša, čutna ljubezen je s tem le povišana.
— Mogoče je, da kdo tega ne čuti, a s tem ni mogoča več no-
bena disputacija. On vidi v seksualnosti zgolj moment slè, naslade,
uživanja. Förster tu navaja neki izrek Schoppenhauerja, ki je dejal,
da se v Bocaccijevem »Decamerone« pravzaprav predstavlja, kako
se vrstni nagon roga pravicam in interesom osebnosti, ki jih je
sebi podjarmil. Zagovorniki neomejene spolne slè ravnatoko smatrajo
spolno opojenost za osamosvojitve prave osebnosti, ker jih je
premagal vrstni nagon, dasi sami tega ne vedó. In nikoli ne
smemo pozabljati na ta važni pojav: marsikatero moderno etiko
piše takorekoč vrstni nagon sam, ki si je popolnoma osvojil razum,
ki jo je zasnoval. Umstvenim dokazom je tu pot zaprta. — Da
se povrnemo k temeljni misli: Potrebna je trdna oblika spolne
zveze, ki varuje človeka nadvladja in prevladja nagonov. V njej
še le je človek človek, ne pa le erotičen fragment.

To naziranje, ki vidi bistvo spolnega navedstva v tem, da
bodi nagon podrejen duševnim in socialnim interesom, izkuša s
posebno vnemo ovreči znana Ellen Key.¹ Njeno mišljenje se
giblje edinole po potih osamosvojene seksualnosti brez zmisla za
vse ostale vžore in težnje človeštva. Vsakdo ima pravico svoja
erotična čuvstva udejestviti, z njimi obogatiti sebe in svet, olepšati
z njimi življenje. S tem proglašá načelo, da je človek na svetu le
zavoljo čutne ljubezni, da so le miki, mamila, utehe in podneti
seksualnosti resnica, vse druge življenjske naloge in težnje pa
slepive. Ravno nasprotno kakor to, kar so učila človeštvo naj-
globlja verstva, najpremišljenejša modroslovja, da je namreč čutnost
»zagrinjalo Maje«, ki nas vara in prevara, da ne vidimo navzgor
k vekotrajnim idealom. Res je, da so tudi preje ljudje v svoji spolni
pijanosti pozabljali ves svet okoli sebe, toda še le v našem stoletju

¹ Med Slovenci je izkušala spolnonravoslovna načela Ellen Keyeve
med ženstvom uveljaviti svoj čas Zofka Kvedrova — gibanje, ki pa
je kmalu zamrlo.

so na tej pijanosti zasnovali novo modroslovje, teorijo. Tako se pa ljubezensko življenje ubija, erotične sile tratijo, vsa nežnost topi.

Nasprotno v krščanstvu. Ellen Keyeva toži, da je vsled krščanstva erotično življenje obubožalo. Ker krščanska etika zahteva, da bodi ljubezensko življenje v zakonu stalno in prevzemi odgovornost za zarod in njega vzgojo, je zatrla v nebrotu ljudi »možnost osrečitve in osrečavanja«. Če pa pogledamo v zgodovino, vidimo, da je krščanstvo silno obogatilo čutnost. Čim bolj je namreč krščanstvo vzgajalo značaje, ostrilo in oplemenitovalo vest, tem nežnejše je postajalo tudi ljubezensko čuvstvovanje. Iz studencev vere je zajemala tudi čutna ljubezen in se preobrazala. Postala je požrtvovavna, zmerna, stalna, vdana, dočim je bila preje sebična, neukročena, minljiva in kruta, ko je bila zgolj nagon. V takozvani svobodni ljubezni pa navadno svoboda ubije ljubezen.

Strast in sebičnost narekujeta vse navedene razloge, ki naj ovržejo krščansko pravoslovje v imenu »svobode in obogatitve življenja«. Kadar namreč gre za etiško presojo spolnosti, preslepijo razum ravnostista čustva, o katerih treba izreči vrednostno sodbo. Toda tudi usmiljenje more izkriviti v teh vprašanih resnično spoznanje. »Nemška zveza za varstvo materinstva« hoče monogamiški zakon odpraviti zato, ker je le na ta način mogoče izboljšati položaj nezakonskih mater, izbrisati z njih pečat sramote. Toda — dostojanstvo in lepota materinstva se ravno s tem varujeta, da se varuje zvestoba v zakonu. Le tisto materinstvo je v resnici sveto, ki temelji na čutu dolžnosti in odgovornosti, ne pa materinstvo, povzročeno zgolj iz lahkomišljenosti, brez jamstva za vzgojo zaroda. Neusmiljeno bi bilo to, ako bi se hotela ženstvu vcepiti misel, da je nezakonsko materinstvo enakovredno z zakonskim. S tem bi se ženi izpodmeknila vsakršna moralna opora, vsak moralni nagib, in bi se izročila nagonom, da neomejeno z njo razpolagajo. Obsodba nezakonskega materinstva je in bo ostala temelj častnemu kodeksu ženstva, kajti v nasprotnem slučaju bo možu žena še bolj kot zdaj le sužnja njegove pohote. Seveda velja tu, kakor povsod, načelo, da treba obsoditi dejanje, ne pa odreči usmiljenja storivcu.

Nekateri moderni pravoslovci sicer seksualnosti nočejo osamosvojiti od vse odgovornosti. Forel n. pr. tudi ne zagovarja sirovega samodržtva nagonov, in cilj njegove spolne etike se morda niti zelo ne razlikuje od starejše zdrave etike, toda osnovni razloček je v sredstvih, ki naj vodijo k temu cilju. In ravno tu

vidimo, kako bi sredstva, predlagana za ureditev spolnega življenja od resnejših modernih etikov, privedla do popolnega propada. Forel nam v svojih spisih z veččostjo strokovnjaka opisuje strašno perverzno, pokvarjenost ter telesno in dušno propast, ki je posledica spolne osamosvoje, in vendar, kadar je treba nasvetovati, kako temu odpomoči, zgreši Forel namah pravo pot. Spolno življenje bo postalo zdravejše in bolj urejeno, ko se bo posrečilo preprečiti vsa spočetja, iz katerih bi se utegnil razviti nezdrav zarod, to je po Forelovem mnenju ključ, da se reši ta problem. Saj človek omejuje in prikrajšuje tudi druge natorne sile, da mu služijo. — Toda pri spolnih silah ni tako. Tehnika, ki bi preprečevala spočetja, bi natornih spolnih sil ne ukrotila, ampak še bolj razbrzdala. Moški bi posirovel do kraja in vodilo njegovim čustvom bi potem postal edinole užitek. Tudi ženi bi življenje ne bilo olajšano, kakor z veliko vnemo izkuša Forel dokazati, ampak vsled moške sirovosti in nebrzdane slè še bolj ogrenjeno, ponižano in poživinjeno. Stokrat hujša taka žena brez zaroda, ki živi z možem pravo animalično življenje, kakor žena z otroki. Sicer ima Forel prav, če zahteva, da naj se bolj skrbi, da se poraja zdrav zarod brez podedovanih boleasnih dispozicij, toda on pretirava. Tudi telesno zdravi ljudje pokvarjajo raso, če so moralno pokvarjeni. Od strasti razrvani duh razje tudi telo, ki ga oživlja. — Razen teh nedostatnih higieniških kavtel je pri Forelu vse dovoljeno, bigamija, poligamija, svobodna ljubezen. Vzlic temu pa hoče, da čuti človek odgovornost svojih dejanj, da bodi gospodar sam nad seboj. Pa to je ravno najbolj značilno pri modernih etikih, da človeške natore ne poznajo. Kadar je namreč človek rešen vezi, ki zadržujejo njegovo seksualnost, potem ni več sam nad seboj gospodar, posebno pa ne moderni človek, ki se ni nikoli učil samozataje. Moderni etiki poznajo, kar se seksualnosti tiče, zgolj negativno metodo zabranjevanja. Mladino svariijo pred izvunzakonskimi zvezami le zato, ker so spolno nevarne. Toda tega ne povedo mladini, da je najhujša spolna bolezen brez značajnosti, pridobljena in negovana v nebrzdanem spolnem občevanju, ki iz človeka napravi sužnja hipa, slučajja in trenutnega razpoloženja. To je najhujša propast rase.

Ellen Keyeva označuje naše stoletje za »stoletje otroka«. Pravzaprav pa bi se moralo imenovati »stoletje otročaje«, stoletje, v katerem hočejo veliki otroci svoje blodnje postaviti na mesto neminljive modrosti največjih voditeljev in najizkušenejših

poznavavcev človeške nature: Buddha, Mojzesa, Kristusa. Blebečejo, da sta Avguštin in Hieronim učila, da treba zaničevati natoro in jo v sebi ubijati, pa ne pomislijo, da so ravno ti krščanski asketje prišli do spoznanja po življenjski izkušnji v borbi z demoničnimi erotiškimi silami. In ti poznavavci nature niso učili, da je natoro treba zaničevati, ampak le to, da je natora nekaj p o d - č l o v e š k e g a, da nas ne sme ona obvladovati, ampak da mora nad njo gospodovati naš duh, in da postane natora nenatorna in perverzna, ako je ne podjarmimo razumu. Kako je moč natoro v sebi obvladati, obenem pa razumevati in ljubiti, kar je na njej dobro in lepo, naš uči življenje pesnika-svetnika Franca Asiškega, nasprotno pa vidimo na gnusnih freskah v pompejskih izkopinah, kaj napravi spolni nagon iz človeštva, ki si je oboževanje natornih sil postavilo za življenjski cilj. Kdor si hoče podjarmiti zunanjo natoro, ta potrebuje zato matematike, kdor hoče podjarmiti svojo natoro duhu, temu je treba idealov. Emerson pravi nekje: Naprezite svoj voz na zvezde! Ravnotako treba natoro vpreči, da nas pelje po poti, ki jo kaže duh. Carlyle je dejal, da je šele tedaj, ko je zapustil naturalizem in zopet našel vero v Boga, postal mož. Toda moštva uči le stara etika, predvsem etika krščanstva. Že Platonova dialoga »Phaedon« in »Phaedrus« učita, da, kdor ni čutnosti podvrgel razumu, ni svoboden človek, ni mož, ni značaj. Krščanstvo ne uči bežati pred natoro, ampak obvladati jo.

Kaj pa moderna, današnja kultura? Hlapčuje natori! Povsod drugod je tehnika gospostva nad natornimi močmi do viška razvita, na seksualnem polju pa je duh sramotno izroč en samovladju nagonov. Moderno slovstvo govori o spolnem uživanju in dejstvanju, kakor da bi bilo čisto mehaniška funkcija, kakor n. pr. prebavljanje, dasi uteši človeka le, ako je priborjeno z vzdržnostjo, samopremagovanjem in plemenitostjo. Dandanes pa o tem odločujejo dninarji pohote, drhal ljubezni, in ne več prosvitljeni duhovi. Kdo dandanes ne proglaš a svobode na vseh poljih? In vendar ni svobode ravno tam, kjer je podlaga vsej svobodi: pri človeku samem. Protestantovstvo je v boju zoper čutnost omagalo, njega spolna etika je brez osnove, brez opore, brez zmisla za nadnatornost. Luthrovo cinično naziranje o celibatu, zdržnosti in spolnem nagonu je vsemu protestantovstvu vtisnilo pečat. Čuvar prave etike je edinole katoličanstvo. Po poti krščanskega samopremagovanja in utrditve značajnosti bo človeštvo postalo zrelo za ljubezen, po moderni poti pa dozoreva le za — bolnice za živčne bolezni.

Tako Förster. Večji del njegove knjige se nato peča s spolnim vzgojeslovjem, ki temelji v tem, da treba predvsem vzgajati in utrjevati voljo, negovati značajnost v nasprotju z modernim stremljenjem mladino »spolno razjasnjevati«, kar je nevarno, ker žali sramežljivost. Po pravici označuje Förster sramežljivost za »najzdravejši življenjski instinkt«, ker čuva naše predstave in razum pred samovladjem nagonov in njihovih mikov in nasprotno tudi spolne funkcije pred radovedno refleksijo. Nietzsche je, globokomno razlagajoč pomen grške bajke o Erosu in Psychi, opomnil to, da ostri plamen refleksije lahko razneti v našem seksualnem delstvomvanju poguben požar, ki vse pokonča. Försterjevo nadaljnje razmišljanje, kako v šoli in javnem življenju zajezi premoč seksualnosti in kako jo ublažiti, bo zanimalo predvsem pedagoge. Ljubezensko teženje mladine, ki je zdaj podvržena ženskemu, treba navajati k večno ženskemu. Moderni človek je kakor kralj Lear, ki se je slepo vdal svojim dvema hčerama, ki sta se laskali njegovi mehkobi in netili njegovo samoljubje, hčer Kordelijo pa, ki mu pove preprosto resnico, zavrgel. Ta Kordelija je glas religije. Kralj Lear je zblaznel, ko je resnico prepozno spoznal. Dal Bog, da se moderni naraščaj o pravem času zavé in najde pot do resnične ljubezni!

* * *

Io venni in loco d'ogni luce muto,
Che muggia, come fa mar per tempesta,
Se da contrari venti è combattuto.

La bufera infernal, che mai non resta,
Mena gli spirti con la sua rapina,
Voltando e percotendo li molesta.

Quando giungon davanti alla ruina,
Quivi le strida, il compianto e il lamento,
Bestemian quivi la virtù divina.

Intesi, che a così fatto tormento
Eran dannati i peccator carnali,
che la ragion somettono al talento.

Dante: Inferno. V. spev (Divina
Commedia).

Natura callida est... et se semper pro fine
habet, sed gratia simpliciter ambulat... et
omnia pure propter Deum agit, in quo finaliter
requiescit.

De imitatione Christi, l. III. c. LIV.

Kako resnično je usodo in kazen sužnjev ljubezni narisal Dante v svoji neumrjoči pesnitvi! (Glej motto). Ko z Vergilom prekoračita predpeklo, prideta v kraj, teman kot noč, vzburkan od viharjev kakor divje morje. »In zdaj šele« — poje pesnik — »je

jela žalost me objemati; prišel sem v kraj, kjer so obilne solze me polile.« Dolga vrsta duhov se vije po zraku, gnana semtertja, brez miru in brez prestanka, od silovitega vrtinca. Edino prava podoba! Kdor se vda sli in pohoti, postane hlapec slučaja in trenutka, kakor piše Förster (str. 44 omenjene knjige), je brez vse opore. Erotični vrtinec ga žene semtertja, od ene navidezne utehe do druge. Njegovo življenje je pekel — inferno — na zemlji. Tudi slovenski pesnik je ovekovečil ta nepokoj, ki razjeda tako dušo. Kdo se ne spominja Prešernove pesmi »Kam?« . . .

To je obsodba, ki so jo najprosvetljenejši učitelji človeštva izrekli nad tisto čutno ljubeznijo, ki nima npravne sankcije v zakonu. To je vrednostna sodba krščanstva o spolnosti. Izrazimo sedaj le še pozitivno, kar smo v prejšnjih izvajanjih nekako negativno podali. Odgovorimo na vprašanje, kaj uči o našem problemu katoliška morala?¹ Treba poznati vse osnovne poteze te morale, kajti to, kar se tiče seksualnega vprašanja, sledi nujno iz njih. — —

Kaj je človek, odkod je, kam pelje njegova pot, kaj je namen in zmisel njegovemu življenju? To so temeljna vprašanja, na katerih mora biti zasnovana vsaka etika. Krščanska etika sloni na resnici, da je človek stvar božja. Človek ni višje razvita žival, ni slučajen in slep stvor nature, ni zgolj stvarno bitje — l'homme-machine — in tudi ni po naziranju vseboštva del božanstva ali svetovnega duha, istoveten ž njim, ampak stvarno-duhovno bitje, od Boga ustvarjeno. Bog je prvi in edinozadostni vzrok bivanja človekovega; razmerje človekovo do Boga je razmerje učinka do vzroka. Od tega pravzroka je človek tako odvisen, da brez njegove sopomoči in sohranjanja ne more bivati noben trenotek življenja. Drugo temeljno dejstvo je to, da je človek krona stvarstva. Moderna etika, ki je osnovana na evolucijsko-materialistiškem ali pa na panteistiškem naziranju ali pa na zmesi iz obeh, človeka globoko ponižuje. Človek ji ni središče stvarstva in natora ni naravnana nanj, niti zanj ustvarjena: človek je le razvojna stopnja, člen neke neskončne verige, minljiv pojav, ki se ne ve se zakaj rodi in ne ve se čemu ugasne. Človekovo življenje nima nobene cene. V krščanski etiki pa je človeku

¹ Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und Grundlinien. Viktor Cathrein S. J. Freiburg 1907. — Noldin S. J.: Theologia moralis. Oeniponte 1907. — Unterweisungen über die christliche Vollkommenheit. Peter Bürger S. J. Freiburg 1905.

odmenjeno najodličnejše mesto. V sebi združuje vse popolnosti, ki jih nahajamo v neorganiškem in organiškem stvarstvu. Njegov zavedni razum, ki nezavedno stvarstvo doumeva, in njegova svobodna volja ga povzdigujeta nad vso natoro. On je vez med duhom in stvarjo, časovnostjo in večnostjo, nebeški, ne zemeljski stvor — *γυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐρανόιον* — kakor ga imenuje Platon v svojem »Timaeju«. Seveda je duševno življenje človekovo na čutno tako navezано, da je človek v resnici takorekoč dvojno bitje, zmes iz visokega in nizkega, plemenitega in živalskega. V srcu človeškem so združena hkrati največja nasprotstva: velikodušje in sebičnost, težnja po netvarnih vzorih in čutna slà. — Človek je podoba božja. Sicer je vsak učinek podoben vzroku, ker je v vzroku na neki način bil predvpodobljen, toda človek je podoba, odsev božanstva na prav poseben način, ker je razumno in svobodno hoteče bitje. To je plemenitaško spričevalo človeku, ki je kot otrok božji vladar stvarstva že po svojem rojstvu. On je popolnejši od nature, zato njen gospod, kajti, kar je nižje, se mora višjemu podrediti. Kako pritlikava je moderna etika ravno v tem oziru nasproti krščanski! Smotrnost v stvarstvu mora priznavati, a kaj in kdo je smoter, ne ve. Natorni zakoni vodijo svetovje. Kam? V katero smer? Kaj je njihov smoter, zmisel njihovega delovanja? Kdo ve? Človek je pač njihovo slepo orodje; živi, ne da bi vedel čemu. Krščanska etika pa nasprotno. Stvarstva namen je v prvi vrsti poveličevati božanstveni um, ki je zasnoval stvarstvo v večnolepih idejah, in njega vsemoč, ki je te ideje ustvarila. To poveličanje pa je le na ta način mogoče, da modrost prauma in vsemogočnost pravolje spoznajo razumna bitja. In v tem oziru je svetovje ustvarjeno za človeka. Sicer ugovarjajo moderni, da je to naziranje domišljavo, češ, da je heliocentriško naziranje Kopernikovo o svetovju podrlo njega podlago. Naša zemlja ni središče svetovju, kakor so domnevali v starem in srednjem veku. Toda, če je svet središče osolnčja ali ne, to čisto nič ne vpliva na to, ali je človek središče stvarstva ali ne. To vprašanje je neodvisno od koperniškega nazora o svetovju. — Končno pa je človek služabnik božji. Kakor je umetnik neomejen gospodar nad svojo umetnino, tako Bog nad svojim stvorom. Zato v krščanski etiki ni prostora za tisto pojmovanje o nravni avtonomiji, ki meni, da je človek sam sebi namen. Zato uči krščanska etika, da je ponižnost, čut popolne odvisnosti od Boga, temeljna krepost človekova. Celo moderni modroslovci tega čuta odvisnosti

ne morejo utajiti, dasi ga seveda po svoje umevajo. W u n d t (Ethik, II., 191) zahteva od človeka, »da se čuti za orodje v službi npravstvenega ideala.« Paulsen (System der Ethik, I., 406) govori o ponižnosti nasproti »neskončnemu vsesvetovju, iz katerega pohaja naše življenje in se vanj izliva.« Seveda je to le prazno besedičenje. Panteist — in to je Paulsen — ne more poznati ponižnosti, saj je človek po njegovem naziranju pojav božanstva. L. 1820. je začel Hegel svoja predavanja v poletnem tečaju s temi besedami: »Dejal bi s Kristusom: Jaz učim resnico in sem resnica« (Janssen: Zeit und Lebensbilder, I., 316) . . . Kako vse drugače krščanstvo! Na katakombah se bleste na nagrobnih napisih prvih kristjanov povsod besede: famulus, famula Christi (služabnik, služabnica Kristusova).

Ko smo ta osnovna načela načrtali, pojdimo dalje, da rešimo problem. Kaj je cilj človeka? »Vanitas vanitatum et omnia vanitas,« piše Tomaž Kempčan, »praeter amare Deum et illi soli servire.« Ničemurnost ničemurnosti in vse je ničemurnost, razen — Boga ljubiti in njemu samemu služiti. To je odgovor krščanstva. Kaj pa moderna etika? Boga ne priznava, smotrnosti svetovja vsled tega tudi ne; da bi pa človeško življenje bilo čisto brezsmotno, tega si vsaj resnejši moderni pravoslovci ne upajo trditi. Kajti neko vrednost mora človeško življenje vendarle imeti, k nekemu dobru mora težiti. Drugače vse človeško delovanje, čuvstvovanje, razmišljanje, vse njegovo teženje nima prav nobenega zmisla in nobene cene. Stari Epikurejci so prvi načrtali pot, ki jo hodi bogotajna ali bogoneznanska morala. Namen človeku je lastna njegova blaginja na zemlji, njega cilj je uživati, čim več more. Nravni red je v tem, da se najde čim več potov in načinov utešiti, po čemer teže nagoni. To je morala golega egoizma, morala anarhizma Maksa Stirnerja. Steudel piše (Der religiöse Unterricht, 2. Hauptt., 1900): »Živim, da se veselim svojega življenja; če ni nobene možnosti več, da dalje uživam življenje, slednje nima nobenega smotra več in potem tudi nisem več dolžan dalje živeti.« To je etika modernih seksualnih pravoslovcev, morala Ellen Keyeve, ki smatra spolno uživanje za cilj življenju in ki hoče vso kulturo osnovati na kult ljubezni. Vodilo tej moralni je navsezadnje izključno le blaginja posameznika, kajti le posameznik more odločiti in presoditi, kako, kdaj in v koliki meri je dosegel svoj lastni blagor, na kak način hoče »olepšati in obogatiti svoje življenje«, do kam sme in more »razviti svojo osebnost«

in kako negovati ter zadostiti svojim nagonom. Taka morala egoizma pa seveda ni morala. Zato si moderni etiki pomagajo s tem, da uče navidez finejše egoistiško pravoslovje: moralo nadčloveka. Pravzaprav je treba pri teh modernih pravoslovcih razločevati dvoje: moralo nadčloveštva in moralo nadčloveka. Prva je demokratiška, njen početnik je znameniti modroslovec-sociolog Herbert Spencer. Namen človeškemu življenju je blaginja vseh, blagor skupnosti. Kako pa se bo ta cilj dosegel? Dandanes se ljudje še niso prilagodili socialnim okoliščinam. Zato je nravni red dandanes mogoč le po kompromisu med egoizmom in altruizmom. Treba najti nekako srednjo pot med sebičnostjo in nesebičnostjo. Toda človeštvo se razvija in tako vedno bolj izpopolnjuje. Kakor se je iz živali razvilo človeštvo, se bo iz človeštva razvilo nadčloveštvo. Vsled natornega plemenskega izbora bodo izmrli tisti, ki se fizičnim in socialnim življenjskim pogojem niso zadostno prilagodili, in izpopolnjevali se bodo le krepkejši. Končno se bo vse zdravo človeštvo tako visoko razvilo, da bo vsakdo, če bo to storil, k čemur ga priganja njegov natorni nagon, s tem tudi drugim pripravil le blaženstvo. To je tudi morala socialne demokracije. Toda tako nadčloveštvo, ki bo vsepopolno (Kautsky: Die soziale Revolution, II., 1903, 48), je le utopija, ker temelji na zmotni ideji, da je človek po svoji natori dober. Sicer pa zgodovina človeške kulture sama pobija mnenje, da se človeštvo razvija nravno višje z razvojem civilizacije vred. Navadno je razmerje obratno: čim bolj je razvita civilizacija, tem bolj propada nravnost. Ravnotako zmotna je aristokratiška oblika nauka o izpopolnitvi človeštva: Nietzschejev nadčlovek. Namen življenju po tem naziranju ni blagor vsega človeštva, ampak le blagor nekaterih višje razvitih. Masa je »dušnemu aristokratu« le sredstvo, da se on sam povzdigne do božanstvenosti. Življenje slabotnežev, pohablencev, siromakov, zavržencev nima nobenega pomena, nobenega smotra in zmisla, nobene cene. Tak nauk pa je nenraven skozinskož. Življenje vsakega bitja, vsakega človeka je neizmerne vrednosti. Sploh pa je velika blodnja, da se nravnost v človeku da po izboru izpopolnjevati in podedovati, kakor se dajo pri živalih vzgojiti te ali one poljubne pasme. Otroci zdravih staršev in otroci ženijev postanejo lahko najhujše propalice. — Wundt (Ethik, II., 122) smatra za najvišjo dobrinjo človeštva in njega cilj kulturni napredek. Sreča posameznika ne pomenja za nravnost ničesar — izvaja Wundt — zato tudi

blaginja vseh nima nobene npravne vrednosti. Iz ničic ne nastane nikoli enota, torej tudi splošni blagor človeštva ne more biti npravni ideal. Namen življenju je ustvariti čim več »objektivnih kulturnih vrednosti«, ki povzdignejo duševno življenje človeštva, pa oplemenitijo tudi življenje posameznikovo. Take »objektivne vrednosti« so: država, umetnost, znanstvo itd. Toda zdravi čut človeštva ne vidi npravnosti v tem, koliko doprinese posameznik h kulturnemu napredku človeštva. Npravnost je tudi tam, kjer je nihče ne vidi in nihče ne čuti njenega vpliva. Wundt mora označiti težnjo človeka po sreči za nezmiselno in brezsmotno, kajti kulturni napredek po njegovem naziranju ni istoveten z blaginjo posameznika, ampak nasprotno zahteva od njega velike žrtve. Že Stuart Mill je dejal, da je zelo dvomljivo, ali je kulturni napredek človeštvu donesel več sreče ali več gorja. Tak etiški ideal pa človeštvu ne more biti vodilo, kajti težnja po sreči je in bo vedno ostala gonilo vsemu etiškemu prizadevanju človeštva. Sicer pa bo organiško življenje na zemlji minulo. Svetovje teži h končnemu stanju omrtvenja (Chwolson: Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot, 1906, 68). Če je tedaj tako, ali je ta kultura, ki bo v nič izginila, vredna vsega trpljenja in prizadevanja človeštva po kulturnem napredku? Zato ne more človeštvu biti za npravstvenost odločilen motiv, ki ga navaja Forel (Allgemeine Rundschau, 1906, 21): Sodeluj, da se ustvarijo pogoji za srečnejše človeštvo v prihodnosti. Človek ni orodje za srečo prihodnjega človeštva, ampak hoče sam biti srečen.

Kaj uči v tem oziru krščanstvo? Človek teži po popolni sreči. Njegov razum teži za popolno resnico, volja pa hrepeni po popolnem dobrem. Le tedaj je razum nasičen, ako spozna popolno resnico, le tedaj volja utešena, ako objame popolno dobroto. To je, kar imenujemo popolno blaginjo. To je dejstvo, ki ga vsi priznavajo. Herbert Spencer piše, da pripoznava človeštvo le srečo in blaženstvo kot najvišji npravni cilj (Tatsachen der Ethik, Stuttgart 1879). Ravnotako Schopenhauer, Hartmann, Feller, Köstlin, Hilty, Engels in drugi. Če pa vse človeštvo nujno teži za popolnim blaženstvom, mu mora to blaženstvo biti tudi namenjeno. Kajti drugače bi se moralo trditi, da človek nujno teži za nedosežnim ciljem. Če nas pa vara nagon po sreči, ki takorekoč pohaja iz našega bistva, potem nas vara vse. Bili bi stokrat na slabšem nego nerazumna žival, kajti varale bi nas ravno tiste lastnosti, ki nas povzdigujejo nad žival: razum in

volja. — Če pa je človek za popolno blaženstvo namenjen, ga more tudi doseči. Bog je namreč vsedobroten in človeštva ne slepi s praznimi upi in težnjami. Kaj pa je predmet temu blaženstvu? Kaj more človeka popolnoma osrečiti in zadovoljiti? Gotovo je, da nobena ustvarjena, minljiva stvar. Naš um in našo voljo uteši le, kar je popolno. Odtod dejstvo, da čim več ima človek, tem manj je zadovoljen. Predvsem pa človeka ne osreči spolna slà in zato tudi ne more biti namen njegovemu življenju. O pozemski sreči velja, kar je dejal Kant (Zur Philosophie der Geschichte, VII., 393): »Življenje je čas izkušnje, ki jo večina ne prestane in v kateri tudi najboljši človek svojega življenja ni vesel.« Vsako leto si konča v Evropi 70.000 ljudi življenje in velika večina zato, ker so življenja in njega navideznih naslad siti (Krose: Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit, Freiburg 1906). Dobro, ki more človeka popolnoma osrečiti, je Bog sam, združitev z njim. Kakor Tomaž Akvinski prekrasno izvaja, (In Sent., IV., dist. 49., q. 1.) vlada v vsem stvarstvu veličasten krogotok. Vse stvari izhajajo iz stvarnika in težijo nazaj k njemu, ki je vsepopoln. Kajti teženje vse natore po izpopolnitvi je takorekoč teženje po povratku k Stvarniku. Vse hoče postati deležno najvišje popolnosti in se združiti s popolnostjo, ki je brezmejna. Toda le človeštvu je dano z Bogom združiti se in se po njem vpodobiti, ker Boga spoznava in ljubi. Kakor vlada v tvarnem svetovju gravitacija, tako v moralnem težnja po blaženstvu. Želja srca vpokojiti se pri Bogu in v Bogu je velik gravitacijski zakon moralnega sveta.¹ Ta cilj doseči je naša življenjska naloga, doseči ga pa moremo le, če Bogu služimo in izpolnjujemo njegovo voljo. »Vanitas vanitatum et omnia vanitas praeter Deum amare et illi soli servire.« In zato je naše življenje neskončnega pomena, neizmerne vrednosti, ker je le priprava, le šola, le izkušnja, le fragment. Izpopolnjeno bo šele, ko vse premine, pri Bogu.

Kaj iz teh načel sledi za to, kar moderni imenujejo seksualno etiko, je jasno. Krščanstvo tudi to pojmuje z ozirom na večnost, »sub specie aeternitatis«. Erotična slà ni življenju namen. Slà je v življenju le nagib k smotrnemu delovanju in njega posledica. Smoter seksualnosti pa je človeški rod, njega bit in vzgoja. Zato so tudi teženju po uživanju postavljene meje. Zadovoljiti je, je človeku dovoljeno le v mejah od Boga dane mravne postave, od

¹ Cathrein: l. c. 92—176.

njega določenega npravstvenega reda, kajti le ta kaže človeštvu pot do njega končnega cilja: Boga. Izvun tega trdno določenega nepremisljivega npravstvenega reda zavaja seksualnost k razbrzdani, k umstvenemu, moralnemu in fizičnemu propadu. Sicer očitajo krščanski morali ravno zato, ker označuje za merilo npravnosti voljo božjo, heteronomnost, češ, da mora prava npravnost biti osnovana na avtonomiji: človek si mora sam dati postave. V tem tiči nekaj resničnega, a je docela izkrivljeno. Nihče ne more človeka napraviti npravnega proti njegovi volji. In preden nam more kdo zunaj nas naložiti na podlagi svoje avtoritete gotove dolžnosti, moramo samiposebi uvideti, da je treba dobro storiti, slabo pa opustiti. Toda odkod to spoznanje? Od Boga, ker je naš razum po božjem vpodobljen. In zato naravni npravstveni zakoni niso zgolj zunanji predpisi, ukazi samovladarja, ampak so volja Stvarnikova, ki se nam razodeva v našem in po našem lastnem spoznanju, teženju in hotenju. Če je torej npravno, da se podvržemo razumu, je še bolj npravno, da se podvržemo neskončnemu razumu. Krščanska morala nikakor ni heteronomna, zunanja v zmyslu Kantovem. Zato tudi obvladovanje nagonov spolne čutnosti ni heteronomno, nam vsiljeno. Razum sam spoznava, da je treba nižje nagone višjim podrediti. Zato tudi ni upravičen ugovor, da krščanska morala ubija osebnost. Že, ko smo poročali o Försterjevi knjigi, smo imeli priliko ta ugovor ovreči. Sicer je čisto resnično, da mora človek stremiti za tem, da svojo osebnost kolikor mogoče bolj razvije in svoje natorne sile in zmožnosti izpopolni, toda najvišja naloga človekova to ni in tudi npravstvenost ne obstoji v tem. Večina človeštva nima ne zmožnosti, ne prilike »obogatiti svoje notranje življenje« in harmoniško razviti svoje moči. Krute socialne razmere dandanašnji tega ne dopuščajo. In vendar je lahko najbolj neizobraženi človek nraven. Ali so Byron, Heine, Lenau bili npravstveno popolne osebnosti? Ne — in vendar so bili, kar se dušnih sil in zmožnosti tiče, neprimerno visoko razviti. Kdor pa vidi razvoj osebnosti v tem, da se da duška erotiškim nagonom, ta je docela pogrešil. Erotiški nagoni so pojav splošnega vrstnega nagona, ki uniči in zamori osebnost človekovo, ako razum nima čutnosti v oblasti. Obvladovanje čutnosti je načelo krščanskemu vzgojeslovju. Zato pa krščanska etika modernim ni všeč. Herbert Spencer ne more v svojih delih samozatajevanja in mrtvičenja kristjanov niti omeniti, da ne bi slovesno proti temu protestiral in Nietzsche označuje krščanstvo za

»religijo dekadence«, češ, da zatira natorne nagone. Usodna zmota! Krščanska etika je pač v nekem oziru protičutna, ni pa protinaravna. Človek je čutno-razumno bitje. Kdor ni gospodar nad čutnostjo, ta je njen suženj. Elementarnih seksualnih nagonov ni mogoče drugače uravnati kakor s samozatajo. So kakor ogenj, ki greje in blaži, ako ga kroti človeška roka, pa vse ugonobi, ako je samsebi prepuščen. Krščanska morala je asketična. To je njena prednost, njena odlika. Početnik pozitivistiške filozofije Avgust Comte pravi: »Naša srca so tako nestanovitna, da mora družba poskrbeti, da se krotita nestalnost in samovoljnost, ki bi drugače človeško življenje popačili v sramotno vrsto brezsmotnih in brezčastnih eksperimentov.« Comte je tu mislil prav posebno na monogamiški zakon. O askezi splošno pa piše John Stuart Mill: »Ne dvomimo o tem, da se bodo v kratkem otroci in mladeniči učili sistematično askeze in da se bodo navajali k temu, da bodo obvladovali svoje nagone . . . Mi pripoznavamo vrednost asketične vzgoje v starem pomenu te besede . . .«

V Jörgensenovih »Parabolah« je izvedena v »Pismu mlademu človeku« lepa analogija med usodo Faustovo in Marjetino v Goethejevi tragediji in med načinom, kako teži človeštvo po blaženstvu. Moderno človeštvo je kakor Faust, ki se potaplja v naslajah, znanstvu in bogastvu, da bi utešilo svoj nagon po sreči. Njegova pot je pot samoljubne pohoti. Nasprotno pa pri Marjetici. Ni duhovita kakor njen ljubimec, toda njeno srce je zlato. Njena ljubezen je kakor žlahtno mazilo, ki se je pa razlilo po nevrednih nogah Faustovih, njena požrtvovavna ljubav je šla skozi vice trpljenja. Zato najde Marjetica pri Bogu milost, Fausta pa zadene prokletstvo. Seveda ga Goethejeva nedoslednost končno odreši. Toda analogija za modernega človeka je v tem, da le malokdo dandanašnji hodi po potu nesebične, vdane in trpljenja polne ljubezni k svojemu cilju, temveč svojo žejo po sreči skuša ugasiti pri nečistem studentu čutnega uživanja. Anarhija v filozofiji, v mišljenju, je rodila anarhijo v delovanju, v etiki. Toda mnogo zgledov kaže, da resnejši duhovi v tej temi še niso zgrešili docela vodivne luči. In čim bolj bodo sledili glasu svojega srca in razuma, tem bolj in tem preje bodo spoznali, da more človeštvo rešiti npravnega brezvladja in propada le krščanstvo.



Ateist o ateizmu.

Spisal dr. A. Ušeničnik.

Ali je mogoče, da bi bil kdo prepričan ateist, o tem modroslovci niso edini. Praktičnih ateistov je žalibog mnogo. Mnogo jih živi, kakor da ni Boga; mnogi tudi umirajo, kakor da ni Boga. Tolstoj je opazoval, da mnogo ljudi sploh ne razmišlja o življenju. Taki ljudje žive, kakor živi muha-enodnevnica; muha-enodnevnica se zleže, živi in se plodi ter pogine; odkod in kam? tega vprašanja zanjo ni.

Praktični ateizem je dejstvo. Mnogi ljudje ubijajo v svoji duši misel na Boga. Ali jo kdaj tudi ubijejo? Večinoma mislijo modroslovci, da ni mogoč prepričan ateist. Toda če jih vprašate, zakaj ne, ne vedo popolnoma zadovoljivega odgovora. Zato ne, pravijo, ker ni mogoče pozitivno prepričanje o dejanski neresnici in pa ker so dokazi za bivanje božje tako razvidni, da se vsak lahko prepriča o resnici. Ti modroslovci ne verjamejo, da bi bili ateisti res prepričani o svojem ateizmu. Sklicujejo se tudi na stare modrijane, ki tudi niso verjeli, da bi bil kdo resničen ateist. Že Platon je sodil, da je ateizem le duševna bolezen in da nihče ne vztraja do starih let v ateizmu. Tertulian pa je očital rimskim ateistom prav to, da je njih ateizem le fraza, ki z njo pokrivajo nenravno življenje. »To,« je dejal, »je vaša največja krivda, da Boga poznate, a ga ne pripoznate! Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Saj vaša duša priča, da je Bog. Teži jo telo, obdajajo jo zle družabne razvade, kalita ji sodbo slà in pohot, zaslužnjena je lažnivim bogovom — toda kadar se zave kakor iz omotice, iz snà, iz boleznì, Boga imenuje, veliki Bog! pravi, dobri Bog! Bog daj! le enega imenuje, ker je le eden resnični. Tudi za sodnika ga pripoznava: Bog vidi! kliče, Bogu izročim, Bog mi povrne! O svedoštvo duše, po naravi krščanske!« (Apol. 17, 3. 4.). Med modernimi priznava ateist Littré, da se ne čuti mirnega v svojem ateizmu: vernost velikih mož da je tista skala, ki je ne more prevaliti. Če Platoni, Avguštni, Newtoni verujejo, da je Bog — ta vera vendar ne more biti le bajka selske mamice!

Vendar P. Beda Adlhoč¹ misli, da je mogoč prepričan ateizem. Seveda, pravi, resnično notranje opravičeni ateizem ni

¹ Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus. (Philosophisches Jahrbuch, 18. [1905], str. 297—311, 377—390.)

mogoč. Prepričanja, ki bi bilo osnovano na dejanski razvidnosti, ateist ne more imeti. To bi bilo toliko, kakor reči: za ateista ne biva Bog, biva pa za teista, kar je nemogoče. Ali je Bog, ali ga ni. Če je teistu dejansko razvidno, da je, ne more biti ateistu dejansko razvidno, da ga ni. Če je resnično, da je, ne more biti resnično, da ga ni. Toda mogoče je, pravi Adlhoch, da se zarije ateist v subjektivno prepričanje, da ni Boga. Tako prepričanje ni laž — če človek laže, ni prepričan o tem, kar trdi, nasprotno, prepričan je, da ni resnično — je pa iluzija, samoprevara. Mogoče je, da se ateist zapiči v misel, da ni treba božje ideje, da zadoščuje za umevanje vesoljstva materializem ali monizem. Vesoljstvo pač n a g i b l j e človeka k razmišljanju, da mora bivati neko višje bitje, ki je počelo vsega, »kar je, kar bilo je, kar bo«, toda ideje božje mu ne izsili. »Der Gottesgedanke,« pravi Adlhoch krepko, »ist nicht naturzwanglich, sondern nur naturdranglich.« (o. c. 310).

Mogoč je prepričan ateizem — tako dokazuje svojo misel Adlhoch — če je mogoče, da se človeku izmakne podlaga, ki se na nji snuje božje spoznanje, in če je mogoče, da človek ne izpolni pogojev, brez katerih um ne more dobiti ali ohraniti prepričanja o Bogu. Oboje pa je mogoče.

Kdor se je vdal splošnemu dvomu o metafizičnem spoznanju, skepti, zanj ni prepričanja o Bogu, dokler ne premaga skepse. Agnostiki, pozitivisti, ki načeloma priznavajo samo to, kar je empirično in pozitivno, ki načeloma zametajo vsako metafiziko, ne morejo vzprejeti ideje božje, če ne zavržejo poprej svojih nazorov o spoznanju, če ne vzprejmejo poprej drugih spoznavavnih (noetičnih) načel. Dokler misli monist, da je mogoče s slučajem vse razložiti, ali pa, da zadoščuje za tolmačenje svetovnih ugank vsaj svetu vsobljeni (imantentni) um, dotlej se mu zdi božja ideja odveč.

Tudi empirično, misli Adlhoch, je dosti gotovo, da so v naši dobi prepričani ateisti. Kako naj tolmačimo samomor kot neko socialno prikazen, če živi v dušah še ideja božja? Seveda je mnogo samomorivcev, ki jih moramo prištevati med blazne ali polblazne, duševno zbegane ljudi, a so tudi samomorivci, ki izpovedajo drzno in trajno ateizem in s to filozofijo mirno gredo v smrt! So tudi kazenski (kriminalni) slučaji, ki jih je težko razložiti brez prepričanega ateizma. Ravachol je živel kot ateist in ostal je zakrknjen ateist tudi ob smrti. Stellmacher je bil brez vsakega

verskega čuta in tak je ostal. Duhovniku je dejal: »Že dobro, a ne potrebujem vas, o teh rečeh imam že svojo sodbo!« Eduard Schenk, zloglasni morivec deklet, je bil pravi živi izraz ateizma. »Elegantno je živel kot ateist, elegantno se hlinil pri vsaki poroki, elegantno je umrl kot ateist, vzvišen nad vse in zadovoljen, da bi ga sam satan moral zavidati.« (Str. 363.) Kako naj se to razloži brez ateizma?

Kdo bi morda dejal, da pa tudi takemu ateistu gotovo pridejo dvomi. To, pravi Adlloch, je brez pomena. Naj mu pridejo dvomi ali ne, morda mu, morda mu ne, ampak to je gotovo, da se jih kmalu znebi; to pa ravno dokazuje, kako trdovraten ateist je.

Če pogledamo v življenje, se nam tudi ne bo zdelo čudno, da je tako. Mnogokrat ni tistih pogojev, brez katerih se ideja božja ne more uveljaviti. Mladenič, deklica prideta v modernem svetu lahko v položaj, da jima misel na Boga ni več prijetna. V mladih dneh sta verovala, zdaj bi jima bilo ljubše, da bi vsega tega ne bilo, kar jima vera predstavlja, Boga, sodbe, večnosti. Take misli so jima mučne, in ker je s človekom tako, da se mora ali srce ukloniti umu ali pa um srcu, se pod raznimi vnanjimi vplivi lahko primeri, da se ukloni um, t. j. da vržeta nekega dne božjo idejo od sebe. Človek pa ne bi rad, da bi se ga zopet polastile misli, ki so ga morile. Zato išče in išče razlogov, da bi se opravičil sam pred seboj, vsaka pomoč mu je dobra, tudi sofizmi — strasti so itak velike lažimodrijanke! —, tudi fraze. Ako je tak človek obrtnik, trgovec, se vrže v podjetja, dela in dela, da nima celo časa razmišljati o verskih rečeh, in se počasi navadi nevere. Ogiblje se družbe, ki bi mu vzbudila nekdanje misli, išče in ljubi pa družbo, ki s posmehom govori o takih rečeh, ki uživa življenje, dokler je čas, a potem — no potem tako ni nič, kdo bi si ubijal glavo s takimi marnjami! Napij se, prijatelj, napij, pa boš dobro spal, podnevi pa na delo, in videl boš, da možu ni treba abotnih bajk!

Ako je tak človek akademik, mu dopovedo modri možje na visokih šolah, da je eden največjih momentov v življenju, ko človek preboli versko krizo in spozna, da modernemu človeku more postaviti cilje le veda. Absolut, nepoznano, ideja pravičnosti, razvoj, napredek, kultura — voli si, kar si hočeš, eno pa je gotovo: Boga veda ne pozna, zato je neznanstveno sploh govoriti o Bogu.

Cilj človek mora imeti. Brez cilja se srce ne umiri. Toda ni nemožne, da teženje obstane pri drugotnih ciljih, in če je um

zavrgel prvi cilj, tudi drugače mogoče ni: brez prvega cilja so drugotni cilji prvi in teženje se ustavi pri njih. Seveda narava hrepeni po najvišjem, toda stanje takega človeka ni več naravno!

Adlhoch tudi poudarja, da se dandanes umetno goji nevera. V Parizu je celo družba, ki ji je geslo: zoper Boga! Člen 2. društvenih pravil se glasi: »Besedo ‚Bog‘ je treba iz vseh jezikov iztrebiti; zakaj Bog je izmišljenina, zato je njegovo ime brez zmysla.« In res je tuintam beseda Bog le še medmet. Kako se je razpasel ateizem, tega je priča popularnost velikega bogotajca in učitelja bogotajstva Nietzscheja.

Seveda — to tudi Adlhoch (str. 298) odločno izpoveda in ponovimo še enkrat! — upravičen ateizem ne more biti in nikdar ni. »Ateizem je strašna izkvarjenost duha in vsega njegovega prirodnega teženja... Ateizem je samomor duha...« Brez zlorabe svobodne volje ateizem ni mogoč. — — —

* * *

Te razprave Adlhochove sem se spomnil, ko sem prebiral zadnje delo francoskega ateista Feliksa Le Dantec: *L'Athéisme* (Paris 1906). Le Dantec je na Francoskem prvoboritelj ateizma. Vignon pravi v »Revue de Philosophie«, da je predstavnik vsega modernega monizma.

Ni prijetna stvar brati knjigo, ki v njej ateist brani svoj ateizem, a problem vere in nevere je v naši dobi tako silen, da se človek, ki preučuje to vprašanje, ne sme strašiti, marveč mora pogledati neveri naravnost v oči in mirno jo vprašati, zakaj je to, kar je, kakšne razloge ima zase, kakšne zoper vero.

Ako je Adlhoch zadel resnico, da so mogoči prepričani ateisti, tedaj je pač Feliks Le Dantec tak ateist. Petnajst let že javno izpoveda ateizem, napisal je že celo vrsto knjig, ki v vseh oznanja ateizem, in zdi se, da ga nič ne vznemirja v neveri. Človeku se zdi, da govori z možem, ki je dobro prepričan o tem, kar trdi, ki je veder mislec, a toleranten z njimi, ki so drugega mnenja. Vsaj zdi se tako! Kdo ve, morda je pa vendar vse to le »poza« (umetniški nastop) sam vase zaljubljenega učenjaka, ki si laska, da je nepremagljiv? Kdo ve, če ni ta vedrost le videz, ki naj zakriva notranjo negotovost in izkuša tudi tako razorožiti nasprotnike? Časih se zdi Le Dantec malo preveč prešern, kakor da se nalašč roga sam sebi, da bi tudi s tem utrdil pri občinstvu mnenje, da ni najmanjšega dvoma o njegovem prepričanju. Tudi je malo

preveč vztrpljiv, in časi se človeku zazdi, da je tu nekaj umetno narejenega. Oglejmo si malo bolj od blizu tega moža!

»Hvala Bogu! moj dragi učitelj,« tako začenja Le Dantec knjigo o ateizmu, posvečeno profesorju A. Giardu, »dandanes ateistov ne sežigajo več. Hvala Bogu! sem dejal — kaj ne čuden uvod iz iz ust ateista v knjigi o ateizmu, a kaj hočete, govoriti moram po francosko! Torej hvala Bogu! Zakaj sicer bi vi morali točiti krvave solze radi mene, ker ne da se tajiti, vaš je bil velik delež pri moji umski vzgoji. Ne da bi bile moje misli vaše, dasi ste se vedno nagibali k monizmu, ampak brez vas bi najbrž nikdar ne bil izrazil teh misli.« Potem pripoveduje, kako jih je Giard na višji šoli v Lillu navduševal za svobodno mišljenje. Le Dantecu je bilo tedaj osemnajst let. Tedaj, pravi, da se je znebil dogmatizma in môre »avktoritete«. ¹

Drugje pripoveduje, da sploh nikdar ni imel vere v Boga. Oče je bil zdravnik in brezverec in »oče,« pravi, »me je učil misliti, oče je vodil vso mojo vzgojo.« Hodil je tudi v občinsko laiško šolo v Lannionu, potem na gimnazijo v Brestu, »vendar,« pravi, »sem se tu učil le pozitivnih predmetov.« Učil se je pač tudi katekizma, dobil je celo odliko, ampak učil se ga je, pravi, kakor bi se učil hebrejščine, samo zato, ker so mu rekli, naj se uči, ne da bi se kdaj vprašal, kaj kaka reč pomeni. Najrajši se je bavil z matematiko. Matematika mu je določila vso smer mišljenja. Filozofije se ni nikdar učil in pravi, da je srečen, da ne; »sicer bi mi bili dopovedali ravno kaj nasprotnega kakor pa učitelji matematike.« ²

Le Dantec torej trdi, da je bil ateist izmlada, v tem pomenu namreč, da v njegovi duši nikdar ni bilo »sledu o božji ideji«. »Jaz sem ateist kakor sem Bretonec, kakor je kdo črn ali plavolas . . . Jaz sem rojen ateist!« Seveda ni imel tedaj še nobene »teorije«. Matematika in prirodne vede mu niso dale še nobenega »osebnega mnenja«. Šele Giard mu je vdehnil »grozo pred avktoriteto«. Bivanje božje mu je bilo »formula brez zmisla«. Najljubše so mu bile »materialistične« razlage. Pojem »duše« mu je bil tako tuj kakor ideja božja.

»Bil sem torej,« pravi, »najprej materialističen metafizik; potem sem postal agnostik; rekel sem si, da nič ne vem...«

¹ O. c. III.

² O. c. 123, 10 sl.

Ko je preučeval biologijo, se je oprijel evolucionizma in biološkega determinizma in tega oznanja še sedaj na pariški univerzi Sorbonni.

Le Dantec je torej pravzaprav agnostik. Agnosticizem je bogoneznanje. Drugo pa je vedeti, ali je Bog, drugo je pozitivno reči, da ni Boga. Prvo je bogoneznanje, drugo je več, ne le bogoneznanje, ampak bogotajstvo. Vendar je Le Dantec tudi pravi ateist, bogotajec. »Vem, da nič ne vem,« pravi, »ampak o tem sem prepričan, da je vera v Boga nezmisljna, in to je moj znanstveni ateizem.«¹

Ali se je izvršil ta razvoj v Le Dantecu od bogoneznanja do bogotajstva brez predsodkov? Le Dantec odkrito izpoveda, da ne. »Mislil sem to dolgo časa, a danes izpovedam, da je bila to zmeta. Ateist po čudi (temperamentu), sem se vse svoje žive dni bavil s študijami, ki bi me bile, zdi se mi, dovedle v ateizem, tudi če bi bil kdaj veren... Biologije, vprašanja o življenju, ni mogoče preučevati brez predsodkov; vsak mora imeti že naprej neko misel, neko sodbo ali vsaj neko smer... Poznal sem velike može, ki so se bavili z istimi vprašanji, a so ostali verni; priznam, da dolgo časa celo nisem mogel verjeti, da bi bili odkritosrčno verni, a sedaj mislim, da sem jih krivo sodil.«

Pa bi se vendar Le Dantec lahko prepričal o tem, da Boga treba priznati, bo dejal kdo. Le Dantec pravi, da se ne more. Ko bi dognal, da se je zgodil kak čudež? »Nekdaj sem pisal,« pravi Le Dantec, »da bi veroval, ko bi videl čudež; zdaj sodim, da sem takrat bahal. Ko bi videl kak pojav, ki bi se mi zdel v nasprotju s prirodnimi zakoni, bi iskal skrite nitke, ki bi mi razložila navidezni čudež. Če bi je ne našel, bi najbrže dejal, da pač nisem vsega natanko preiskal, ker mi manjka potrebnih priprav in pomočkov... Ateist se vedno lahko kako izmuzne: Jaz ne vem vsega, pravi; tega, kar mi kažete, zakoni, ki jih poznam, morda res ne razložijo, a je še toliko zakonov, ki jih ne poznam!... Verujte torej vi, jaz ne morem! Udarjajte na zvon, kar le morete, nikdar ne bo dal drugega glasu kakor tistega, ki ga ima; samo ubijete ga, če boste preveč nabijali! Jaz sem kakor zvon in moj mehanizem je že utrjen; znorim lahko, verovati ne morem; nekateri celo pravijo, da sem že res ponorel. Jaz bi ne bil več ateist, ko bi izprevidel, da mi je mogoče ne biti!«² Nekje se primerja

¹ O. c. 15.

² O. c. 7. 64.

človeku, ki je slep za kako barvo, daltonistu. Človek, ki je slep za barvo, je ne vidi, pa mu še tako zatrjujete, da je in da jo vi vidite; nikdar mu ne bode te tega dopovedali. Tak daltonist je ateist. »Jaz mislim, kakor morem, verovati pa ne morem.«¹

Niti tega ne ve Le Dantec, ali je ateizem dober ali ne. »Ne vem, če je ateizem dober ali ni.«² Tudi se zaveda, da pravih ateistov ni mnogo. »Ideja božja je tako globoko prevzela vse nravi, jezik in vso dediščino narodov, da mora imeti večina ljudi ateista, ki je vzrasel brez te ideje, za pravi nestvor... Ali je mnogo ateistov? mislim namreč ateiste, ki so logični in gredo do zadnjih posledic ateizma. Statistikam, ki jih nahajamo tuintam po knjigah in časnikih ne zaupam. Vsekako je gotovo, da živi v veliki večini ljudi ideja božja. Ateisti so v veliki manjšini. Tisti antiklerikalizem naše dobe ni še noben ateizem. Ti ateisti s ceste so le bahači. Zdi se jim posebno imenitno, če morejo pokazati sodobnikom svoje junaštvo, v resnici polno praznoverja, da n. pr. prebodejo hostijo ali da se na veliki petek posebno maste z mesom... Ta in oni pravi, da je ateist, a še nikdar ni razmišljal, kaj hoče to reči. Misli, da je že ateist, če ne more duhovnikov, nekako tako kakor je oholo rekel Victor Hugo: Jaz ne maram ob postelji nobenega duhovnika, pa naj si bo katerekoli vere; jaz verujem v Boga!«³

Francoski abbé Naudet, urednik lista »La Justice sociale« (Socialna pravičnost) je menda rekel na nekem shodu, da bo tak pošten mislec, kakor je Le Dantec, gotovo šel ž njim v nebesa. Dobrohotna beseda simpatičnega moža, pravi Le Dantec, a zlobno dostavlja: »Toda nekateri poslušavci so dvomili o tem, ne namreč o meni, da bi jaz ne prišel v nebesa, ampak o Naudetu, češ, to je vendar preliberalen duhovnik. Jaz pa nisem doktor teologije in seveda tega ne vem«...⁴

To je torej Le Dantec. Človek bi mislil časi, da se norčuje, a kakor rečeno, petnajst let že oznanja vsemu svetu ateizem. Napisal je celo vrsto znanstvenih del in iz vseh zveni prepričanje ateista.⁵ O tem torej skoraj ni dvomiti, da se je zaril docela v

¹ O. c. 28, 18. — Daltonizem se imenuje slepota za barve po slavnem angleškem fiziku Daltonu, ki je (1794) prvi opazoval slepoto za rdečo barvo.

² O. c. 117.

³ O. c. 8, 102, 17.

⁴ O. c. 18.

⁵ Bolj znana dela so: Les influences ancestrales. La Lutte universelle. Le Conflit. Theorie nouvelle de la vie. Le determinisme biologique. Evolution individuelle et hérédité. Traité de Biologie. Le Lois naturelles itd.

bogotajstvo. Bodisi kakorkoli — za to je sam odgovoren — nas zanima bolj vprašanje, kakšne dokaze ima pač tak mož, da se tako odločno in z neko samozadovoljno vedrostjo drži ateizma?

* * *

V knjigi ateizma Le Dantec najprej presoja dokaze za bivanje božje. Težko delo za moža, ki sam priznava, da se ni nikdar učil filozofije, in je vesel, da se je ni. Značilno je že to, da najprej pobija dokaze, ki jih je že v 13. stoletju zavrnil sv. Tomaž Akvinski, namreč takoimenovane ontološke dokaze. Splošno pravi o dokazih, da le to dokazujejo, da tisti, ki jih branijo, verujejo v Boga, sicer, pravi, bi ne bilo ateistov. »Če so ateisti, je to dokaz, da dokazi za bivanje božje nič ne dokazujejo.«¹ Ne vem, kaj bi dejal Le Dantec, ako bi kdo podvomil o njegovih bioloških teorijah. Dejal bi bržčas, da jih niti ne razume, ker ni študiral biologije. Ali ne bi kdo tudi njemu mogel kaj takega očitati? Le Dantec sicer tudi sam deli dokaze za bivanje božje v dve vrsti: »v take,« pravi, »ki jih ne razumem, in v take, ki jih razumem,« a zdi se, da se tudi v te ni vglobil. Kak dokaz je lahko veljaven, a ne prepriča vsakega, ali ker ga ne ume — koliko je takih dokazov na vseh poljih! — ali pa, tudi to je mogoče, ker ga noče umeti. Le Dantecov rojak Bonald je dejal: »Ko bi iz te resnice: $2 \times 2 = 4$ sledilo kaj neprijetnega in težkega za človeško življenje, bi bili gotovo mnogi že tudi to resnico tajili.« Tako je človeško srce!

Nravni in historični dokaz, pravi Le Dantec, se opirata oba na podstavo, da nas »ideje ne varajo«. Nravni dokaz podaje v tej-le obliki: »Značilno dejstvo nramnega življenja je odgovornost, t. j. z ene strani svoboda, vsled katere se šteje dejanje v zlo ali dobro, z druge strani pa dolžnost, ki terja brezpogojno pokorščino. Tega splošnega, neizpremenljivega, nujnega zakona v človeški vesti ni mogoče umeti brez nekega neodvisnega zakonodavca in večnega sodnika, ki so mu vsa nramna bitja odgovorna za svoja dejanja.« Ta dokaz, pravi, je le tedaj veljaven, če nas »ideje in čuvstva ne varajo«. Kaj naj je to? Ali naj to pomeni, da ni v nas ideje in čuvstva, ki mislimo, da sta? To je nezmisel. Ideje se zavemo prav s tem, da jo imamo. In če čutimo, čutimo; zavest čuvstva nujno vsebuje čuvstvo. Kako naj nas torej ideja in

¹ O. c. 24.

čuvstvo varata? Morda hoče Le Dantec reči, da analiza odgovornosti ni prava. A zopet je analiza popolnoma razvidna. Odgovoren človek za kako dejanje ne more biti, če ni svoboden in če ni dolžan. Kjer ni svobode, je nuja. A kako naj bo človek odgovoren, če ne more drugače? Ako človek ni dolžan storiti česa, se mu vsaj v zlò ne more šteti, če ne stori. To je torej tudi razvidno. Morda nas vara zadnja posledica, da namreč npravna odgovornost ni umevna brez Boga? A tudi ta posledica je razvidna. Če sem odgovoren, sem nekomu odgovoren. Komu tedaj? Sam sebi? Sam sebi bi hitro odgovoril: storil sem, ker sem hotel, in stvar bi bila končana. Kvečjemu bi si moral reči, da je bilo neumno, kar sem storil. Vest pa govori drugače: Ti si storil, česar človek storiti ne sme. Zakaj ne sme? kdo prepoveduje? kdo ima oblast nad menoj? Vest brez ozira na vse druge ljudi kategorično govori: Ti si storil, česar človek storiti ne sme. Noben dvom ni mogoč, da mora vest tako govoriti le, če je glasnica absolutne volje in absolutnega gospostva nadčloveškega bitja. Kakor daleč sega zgodovina človeštva, vedno se je zavedal človek, da je odgovoren za svoja dejanja. Menjavale so se krog njega razmere, menjavala družba, menjavala družabna oblast, glas vesti je ostal v vseh izpremembah nepodkopen, svoboden, svečan. So dejanja, ki jih človek storiti ne sme. Zakaj jih ne sme? kdo prepoveduje? Nad vsemi časi, nad vsemi izpremembami, nad vsem človeštvom moramo iskati zakonodavca, čigar glasnica je vest. Kdor se zaveda dolžnosti, mora imeti vsaj neko temno idejo o Bogu!

Historični dokaz res takoj dostavlja, da je božja ideja splošna v človeštvu. Le Dantec tega tudi ne taji. Ni bila vedno ideja božja bistra, ne vedno razločna, ne vedno enovita, a bila je vedno; izražala se je v jecanju fetišizma in v temni slutnji budizma kakor v modrovanju politeizma o bogu, »očetu bogov in ljudi«. Le Dantec sam priznava, da so ateisti v človeštvu redke izjeme, »čudeži« (un cas tératologique).¹

Ne trdimo pa, da bi ta dva dokaza samaposebi naravnost že dokazala, da je Bog. Naravnost dokazujeta le to, da je božja ideja splošna. Toda, bi dejal morda Le Dantec, ko bi zasledoval to analizo, prav tu velja moj ugovor: Ideje nas lahko varajo, morda nas tudi ideja božja, dasi splošna, vara? In res Le Dantec vedno ponavlja zgled, da nas kaka splošna ideja lahko vara. Vsi, pravi, si mislimo, da kažemo na isto točko ali vsaj na isto rav-

¹ O. c. 34.

nico na nebu, ko kažemo kvišku; vsi si mislimo neko stalno navpičnico (»absolutno vertikalno«) med zemljo in nebesom; »gori«, pravimo, in si mislimo, da je za vse ljudi isto »gori«. In vendar je to le prevara! Kar je za nas »gori«, je za ljudi onokraj zemlje, za naše »protinožce« (antipode), »doli«. Tako nas splošne ideje lahko varajo. Ta zgled navaja Le Dantec vselej, kadar bi moral priznati kako resnico. Tako opravičuje svoje dvome, svoj skepticizem o veljavnosti vseh dokazov. Ampak prevara je le pri Le Dantecu. Absolutna vertikala je neka predstava, ki se opira na videz. V predstavah pa sploh ni prave resnice, ne zmote. Če se mi zdi kaj gori, se pravzaprav nič ne motim: zakaj res se mi zdi. Če pravim »gori«, in pokažem s prstom nad glavo, se tudi še ne motim. Resnica ali zmota je pravzaprav le v sodbi. Če pravim »gori« in trdim, da je ta »gori« za vse ljudi ista točka, tedaj šele se motim. »Gori« in »doli« so le odnosni, relativni izrazi; ozirajo se namreč na stališče, na katerem je kdo. Geografija nas je že davno poučila, da je zemlja okrogla, a vendar še vedno govorimo: to je gori, to je doli; namreč za nas in za one, ki imajo isto stališče. Ali se motimo? Nikakor, saj ne trdimo, da so ti izrazi absolutni. Isto velja o gibanju zemlje okrog solnca. Še vedno govorimo: solnce vzhaja in zahaja. Ali se motimo? Ne, ker izražamo le nekaj relativnega. Namreč: za vid je isto, ali se vrti zemlja okrog solnca, ali solnce okrog zemlje. Kdor stoji na solncu, se mu vidi, da se zemlja giblje; kdor stoji na zemlji, se mu zdi, da se solnce giblje. Govorimo torej po videzu, dasi vemo, da bi se mogli »znanstveno« drugače izraziti. Predstave nas torej ne varajo; varamo se le, če hočemo več izvesti iz njih, kakor pa je v njih; varamo se, če ne sodimo in ne sklepamo logično. Sicer pa je že to, da sploh govorimo o prevarah, dokaz, da smo zmožni spoznati resnico, zmožni ločiti prevaro in resnico.

Kako je torej z idejo božjo? Ali je nelogično razbrana?

Tako smo prišli do pravih dokazov za bivanje božje. To so dokazi, ki se opirajo na podstave, da se v vesoljstvu to in ono izpreminja, da to in ono nastaja, da je to in ono prigodno, da je to in ono manj popolno ali bolj popolno; pa na podstave, da vladajo v vesoljstvu zakoni, počela reda in harmonije, ter smotnost, teleologija. Denimo sèm n. pr. okvir za dokaz iz prigodnosti! Jaz sem prigodno bitje. Namreč: ta sestava atomov, ki tvori mene, ta živa sestava atomov, v kateri se je pred toliko in toliko leti nekaj zavedelo in jo obseglo in reklo: »jaz«, ta sestava

atomov ni večna. Empirično dejstvo je, da me enkrat ni bilo, namreč mene, te gotove, žive sestave atomov, in vem tudi, da me kmalu ne bo. Tako bitje imenujemo prigodno, t. j. bitje, ki nima samo v sebi zadostnega razloga, da je. Ko bi namreč nosilo samo v sebi zadostni razlog, bi pač vedno tako bilo in bi ne moglo ne-biti tako. Ni torej v meni zadostnega razloga, da sem. Sem, a sem odvisen od raznih vplivov: pod enimi sem začel bivati, pod drugimi se razvijam, zopet drugi bodo uničili ta sestav atomov, in mene, namreč tega sestava atomov, ne bo več; atomi se bodo združili v druge zveze in tvorili druge sestave. Tako je na svetu cela vrsta bitij, ki so prigodna kakor jaz: ljudje, živali, rastline, rudnine, celo ves sestav osolnčja: gravitacija se morda da razložiti iz tvari, za tangencialno silo v osolnčju ne moremo najti zadostnega razloga. Zadosten razlog pa mora biti; zakaj jaz sem in drugi ljudje so in živali so in rastline so . . . Morda je eno bitje razlog drugega; morda je več bitij razlog enega. Bodisi kakorkoli: jaz sem; sem prigodno bitje; torej mora bivati bitje ali več bitij, ki je njih vpliv meni dal bit. Če so tista bitja prigodna, tudi ona niso sama po sebi ali sama iz sebe, marveč je pogoj in vzrok njih bitja drugo bitje. Nekje mora torej biti bitje, ki je samo sebi zadostni razlog, bitje samoobsebi, pod čigar vplivom so druga prigodna bitja. Sicer bi ne bilo nikjer zadostnega razloga — a jaz sem! Jaz sem, in ne sam od sebe; zadnji razlog, da sem, mora torej biti, in biti mora v bitju, ki je samo sebi razlog, da je; v bitju, ki je in ne more ne-biti; v bitju, ki je nujno, večno, absolutno . . . samobitje, Bog.

Skratka: prigodno bitje postulira nujno bitje. Če biva »ens ab alio«, mora bivati »Ens a se«. So pa prigodna bitja. Torej biva tudi nujno bitje, Samobitje, Bog. Kant se je zelo varal, ko je dejal, da so vsi dokazi za bivanje božje aprioristični. Ta dokaz je a posteriori in taki so tudi drugi dokazi krščanske filozofije. Kaj je mogoče ugovarjati na ta dokaz? Kdor ga ume, kdor ume njegov razvoj — dá se povedati v raznih oblikah, ni vsaka oblika vsakemu umu enako primerna —, mora pritegniti, da je tako: Brez absolutnega bitja visi vesoljstvo na pretrgani pajčini.

Ali poglejmo teleološki dokaz! V narodi je polno smotrnosti. Spomnimo se le tehnike in sociologije žuželk! Drobni žužki rešujejo geometrične probleme, ki so inteligenci človeka-učenjaka težki! Čebelice in mravlje rešujejo socialne in politične probleme, ki delajo preglavice svetovnim državnikom! Smotri

ravnajo delovanje prirode. Smotri so pa le tam, kjer je »premisel« a »premisel«, »previdenje« je svojstvo uma. In vendar priroda nima uma! Ko bi uboga čebelica imela um, ali bi znašala tako nesebično strd v satje, da ga ji jeseni pobere človek? Ali bi ne bilo bolj pametno, da bi čebelice pred trgatvijo napravile svatbo in popile med — po tistem epikurejskem reku: Comedamus et bibamus, cras enim moriemur! Jejmo in pijmo, jutri bomo umrle! Čebelica dela smotrno, a smotrov ne pozna, dela umno, a uma nima. Delovanje prirode je umno in smotrno, a priroda ne pozna smotrov in nima uma. Moderni niti več ne taje smotrnosti, tako očitvidna je. Pravijo le, da deluje v prirodi vsobljeni »immanentni« Um. Dobro! Le to naj še premislijo, da se Um, ki spoznava smotre, odnose bitij do bitij, zaveda tudi sam sebe. A kdo bi govoril o zavesti solnca in lune, o zavesti rastlin ali tudi o pravi zavesti kukcev in hrostov? Če torej v vsej prirodi deluje Um, je pač v vsej prirodi, je imanenten, a tako, da se z njo ne istoveti, da presega vso prirodo, da je obenem transcendenten. To pa uči krščanska filozofija o Bogu. Torej je Bog; je bitje, ki je odmerilo solncem njihova pota in dalo krogotoku vesoljstva prvi nagib, prvi impulz; je bitje, ki je vzbudilo v stvari kaljenje življenja in določilo biološke zakone; je bitje, ki je vsadilo v živali hrepenenje po neznanih smotrih; je bitje, ki je položilo v človeškega duha metafiziko, etiko in estetiko; je bitje, in »ni daleč od nas« — tako je izrazil imanenco božjo apostol sv. Pavel — »v njem namreč živimo in se gibljemo in smo.« (Dej. apost. 17, 28.)

Kaj pravi Le Dantec na to? Reši se sile dokazov s sofizmom. Na čem slone naši dokazi? Na dejstvih. Dejstva so taka, da jih ni mogoče doumeti in razložiti brez Boga. Dejstva so taka, da terjajo, postulirajo Boga. Dejstva imajo v vsem svojem bitju zarisani odnos odvisnosti. Vse bitje stvari kliče: smo, a ne bile bi brez Boga. Smo, a smo »entia ab alio«, prigodna bitja, bitja od Bitja, ki je samobitje, »Ens a se«. Smo in polna smotrnosti smo, a vsa smotrnost, vsa teleologija je le priča božjega delovanja v nas. Le Dantec pa je stvar zavil. »Res,« pravi,¹ mi »čutimo potrebo razložiti vesoljstvo. Ni mogoče zanikati te potrebe. Velik je napredek človeštva, a čim večji je, tem bolj teži človek po razlagi. A to dokazuje le to, da je človek metafizično bitje, kakor ideja božja dokazuje, da je religiozno bitje. Jaz celo mislim, da je zato religiozno bitje, ker je metafizično bitje, in da

¹ O. c. 36.

je bila ideja božja prva posledica tega metafizičnega nagona po razlagi.« Potem pa kratko dostavlja, da je ta metafizični nagon v človeku »proizvod evolucije«; češ: metafizični nagon se je razvil, posledica metafizičnega nagona je ideja božja, torej je ideja božja le proizvod razvoja, evolucije. To je čisto navaden sofizem. Tudi ko bi človek ne imel metafizičnega nagona, bi sveta ne bilo mogoče razložiti brez Boga, svet bi bil po vsem svojem bitju prigodno bitje, čigar nujni pogoj je absolutno bitje. Metafizični gon le n a v a j a človeka, da i š č e razloga in n a j d e Boga. Ni torej nagon ustvaril Boga, nagon je le vznemirjal človeka, da je iskal, in kar je iskal, je našel, a našel je bitje, ki je bilo, preden je bil on, bitje, ki mu je položilo v naravo tudi tisti nagon, ker je vedelo, da je človek brez Boga najbolj nesrečno bitje na svetu, in je zato hotelo, da ga najde.

Ko se ne more Le Dantec drugače izviti, pa pravi: »Morda vi vidite, da je res tako, meni ni razvidno, in ko bi mi bilo, jaz ne zaupam svojim idejam, ker me je prevarala absolutna vertikala.«¹ Ali ni to samohotna nevera?

Govoreč o dokazu iz reda vesoljstva pravi: »Priznavam prirodne zakone in se jim čudim. Skrivnost, misterij so. Odkod so? Jaz ne vem. Jaz vidim, da so, jaz jih preučujem in jih rabim v boju za obstanek. Spoznanje, da se vse godi po prirodnih zakonih (determinizem),² me je privedlo do tega, da tajim človeško dušo, svobodo, osebnost in Boga — kako naj me torej zakoni privedo do Boga? To bi bilo zares nelogično!«³ Vse logično tu res ni, a vprašanje je, kje ni logike. Zdi se pa, da je bolj logično iz zakonov sklepati, da biva zakonodavec, kakor pa vsled zakonov tajiti ga. Ali morda ne? Sicer pa je malomodro, kar pravi Le Dantec (str. 41): »Zanikujem dušo, zato tajim tudi Boga.« Res, tudi iz duševnega življenja moremo dokazati Boga, vendar pa se osnovni dokazi niti ne opirajo na to. V dokazu iz prigodnosti ni nobene besede o duši. Kje je torej tu logika — ker se tudi Le Dantec sklicuje na logiko — tajiti dušo in z a t o tajiti Boga? Ne, krščanska filozofija o Bogu ni tako slabotno zasnovana! Kakor Arhimed lahko po pravici pravi krščanski filozof: Daj mi eno točko, daj mi eno prigodno bitje, da oprem vzvod svojega dokaza, in vržem ateizem iz

¹ O. c. 39.

² Drugje priznava, da je determinizem le hipoteza. O. c. 190.

³ O. c. 45.

tečajev! Le taji dušo, Boga s tem ne utajiš! O duši priča tvoja notranjščina, o Bogu priča vesoljstvo!

Skratka: kdor hoče tajiti logiko krščanske filozofije v dokazih za bivanje božje, ta mora tajiti sploh vso logiko; ta mora tajiti sploh vsa načela, ta mora tajiti sploh vse spoznanje! Nelogično pa je bahati z vedo, a tajiti filozofijo, ki rabi ista načela in isto logiko in isto zmožnost spoznanja! Tudi ateizem je metafizika: negacija je v istem redu kakor pozicija. Če rabi krščanska filozofija metafizična načela, ko dokazuje bivanje božje, teizem, mora rabiti metafizična načela tudi tista filozofija, ki dokazuje ne-bivanje božje, ateizem. Ali ni to očitvidno? Kvečjemu se more kdo umekniti s tem, da pravi: jaz nisem bogotajec, ampak le bogoneznanec, agnostik; jaz ne tajim Boga, jaz samo ne vem, ali je Bog. Da je kdo agnostik, seveda ni treba logike; tudi voli so agnostiki. Zoper agnostike, ki ne mislijo, se mi ne borimo; mi se borimo zoper nje, ki pravijo, da mislijo, in mislijo, da ni Boga. Zoper nje kličemo: logika iz prirode vodi k Bogu!

Čudno! Moderni navadno očitajo krščanski filozofiji — intelektualizem, t. j. očitajo ji, da preveč misli s hladnim umom, da preveč poudarja logiko, a da premalo vprašuje — srce. A kaj Le Dantec? Ko se ne more izviti prepričanju, da so krščanski filozofi neizprosni bogoborci, neizprosni borivci za idejo božjo, pa pravi, da jih vodi »logika čuvstev«.¹ Priznavamo, da imajo tudi čuvstva svojo logiko, namreč da se skušajo tudi čuvstva uveljaviti v človeškem naziranju, a kje so v sholastičnih silogizmih tista prevladujoča čuvstva, tega ne vidimo. Tu pa že bolj prav sodijo moderni, da prevladuje — hladna logika uma. Toda Le Dantec je vrgel to misel le za to, da je našel prehod. Prehod bi bil ta: teisti trdijo, da je Bog, vodi jih logika čuvstev; mnogi ateisti trdijo, da ni Boga, a tudi nje vodi logika čuvstev; prvi si žele bitja v posmrtnosti, drugi si žele ne-bitja. Postaviti moramo torej sestav, ki je brez čuvstev, in tak sestav, to je vodivna misel Le Dantecovega izvajanja, je »moj ateizem, moj monizem«.

* * *

Če se v dokaze vmešavajo čuvstva, tedaj je pač treba z močno voljo premagati jih. Resnica in le resnica! to mora biti geslo, pa najsi bo resnica prijetna ali neprijetna. To je pravo.

¹ O. c. 158.

Le Dantec pa je krenil po drugi poti, po čudni poti. Da se ne bi vmešalo v spoznanje kako čuvstvo, zavrže vse spoznanje, ki je kdaj pod vplivom osebnosti, in priznava le »neosebne« (impersonnelles) resnice. Kar se da meriti, kar se da tehtati, kar se da brati — to je resnično. Zakaj to je veljavno za vse, tu nima osebnost nobenega vpliva. C. g. s. (centimeter, gram, sekunda), to je vsa filozofija matematike, in matematika je vzor vede!

Po teh načelih se zdi Le Dantecu za naše spoznanje edino tale formula veljavna: »Človek ničesar ne more spoznati, kar se ne da meriti.«¹ Kamen je padel, strela je udarila, Pavel je izpregovoril, taki so pojavi, ki jih lahko overovimo, a če pogledamo, se vsi dajo tudi meriti. Kaj pa z mislimi, željami, z notranjimi pojavi zavesti? Armand Gautier, ki ga Le Dantec hvali kot znamenitega veščaka na polju empirije, pravi, da ideje, etične in estetične misli, želje in sklepi niso nič takega, kar bi imelo mehanični ekvivalent ter bi se torej dalo meriti. Le Dantec mu očita, da tudi njega vodi logika čuvstev. Dokazati, pravi, take izpremembe res še ne moremo, a če ima vse drugo, kar opazujemo, tak ekvivalent, ga imajo pač tudi misli in želje in bodočnost bo to gotovo dokazala. Upali so sicer, da bode mogoče že z *N*-žarki predreti v možgane in brati tam misli. Ta up se sicer ni izpolnil, vendar ni dvoma, da bomo dobili v bodočnosti »frenoskop«, ki bo ž njim mogoče pogledati v možgane in tam s »frenografom« opazovati vse, kar se godi, misli, čuvstvo, hotenje...² Le Dantec priznava, da so to le hipoteze, a seveda po svojem načelu o spoznanju mora to trditi. Zdi se mu pa dokaz za to, dejstvo, da se človek, ki misli, utruji. Celo igračka se s francoskim dvoumjem: *Un homme ne peut pas penser sans dépenser.*³ In vendar to ni nič! Sveti Tomaž Akvinski izrečno omenja ta ugovor proti netvarnosti duše, a mu ne prideva nobenega pomena. Če človek misli, deluje tudi domišljija, domišljija pa je organska zmožnost, ki deluje z možgani, zato ni čuda, da se glava utruji. Že pri človeku torej Le Dantec s svojim načelom o spoznanju ne more naprej. Pojavi zavesti niso nič manj gotovi kakor vnani pojavi, in vendar jih ni mogoče meriti!

Kaj naj torej splošno rečemo o Le Dantecovem spoznavnem (noetičnem) načelu, ki mu je edini dokaz za agnosticizem, ateizem in monizem?

¹ O. c. 165.

² O. c. 171. 190.

³ O. c. 179. 211.

Načelo je popolnoma samovoljno. Seveda to najlažje spoznamo, kar se da meriti in tehtati. Najlažje, če namreč govorimo o vnanjih predmetih; zakaj najbližji so nam pojavi zavesti in teh ne merimo in ne tehtamo in jih ne izražamo v matematičnih oblikah, vendar smo si jih najbolj vsvesti. Za vnanje pojave torej načelo v pozitivnem pomenu priznavamo: kar se da meriti, to je gotovo predmet izvestnega spoznanja.

A Le Dantecovo načelo je negativno: samo to, kar se da meriti, je predmet spoznanja in nič drugega. Omenili smo že, da niti sam ne more vzdržati te trditve brez nove samovoljne hipoteze, da se bodo tudi vsi duševni pojavi dali kdaj meriti. Toda še samovoljniji je njegov dokaz za to načelo. Zato je uvedel to načelo, da bi izločil iz spoznanja vsako možno vmešavanje osebnosti. Dokaz je tak: Da se obvarujemo možne zmote, zaničajmo veljavnost vsakemu spoznanju, ki se vanje lahko vmešavajo čustva s svojo varljivo logiko. To pa, kar se da meriti, je neodvisno od čustev. Torej je to in le to predmet človeškega spoznanja. Ne vem, koliko hib bi naštela hladna Aristotelova logika v tem silogizmu; malo gotovo ne! Že prvi stavek je malodobr. Kajpada se na ta način obranimo zmote, a zavržemo morda tudi celo vrsto zlatih resnic. Kaj bi rekel zlatar gospé, ki so se jej pomešali pravi in ponarejeni briljanti, pa bi dejala: zdaj pa res ne vem, kateri so pravi: najbolje je, da vržem vse skupaj na smetišče, sicer se mi lahko primeri, da grem s ponarejenimi briljanti na dvorni ples. Budalo! bi si mislil zlatar, rekel bi pa: oprostite, gospa, z zlatarsko oslico se dajo pravi od ponarejenih dobro razločiti! Tako je tudi z resnico in zmoto. Logika je tista zlatarska oslica, ki loči zmoto od resnice. Če se da izvesti kaka trditev logično iz jasnih, razvidno resničnih načel, tudi sama ne more biti zmotna. Če se pa ne da izvesti jasno, je mogoče, da je vendarle še resnična, a gotovosti ni več. Če pa je v nasprotju le z enim dognanim načelom, ni resnica, temveč zmota. Kdo bo tako malomiseln, da bo zavrgel kar vse spoznanje, če se časi pokaže, da se je dal kdo voditi v svoji sodbi od čustev. Gotovo se to zgodi, časi, dostikrat, a vedno ne; nikdar pa ne, kadar človek mirno presodi vsako načelo posebej in notranjo zvezo med njimi.

Nič boljši ni drugi stavek: to pa, kar se da meriti, je neodvisno od čustev. Takih stavkov je še mnogo, zakaj bi sklepal le s tem, da je torej le to predmet spoznanja? Tudi nič je

neodvisen od čuvstev. Z isto pravico bi potemtakem kdo sklepal, da je le nič predmet spoznanja, to je, da ni ničesar, kar bi mogli izvestno spoznati. Tudi to, česar sploh ne spoznamo, je neodvisno od čuvstev, to še najbolj. Torej bi to bilo pravi predmet spoznanja, kali? Sicer pa: ali je tako resnično, da je to, kar se da meriti, neodvisno od čuvstev? Zakaj pa je Haeckel potvarjal klišeje? Zdi se, da so mu čuvstva vodila roko? Tudi c. g. s. niso zanesljive priče »brezčuvstvenosti«! Če kdo nima v srcu ljubezni do resnice in pravice, bo varal ljudi tudi z »mero in vago«! In kdo more vedno vse sam nadzirati (kontrolirati)? In če je to, kar se da meriti, manj odvisno od čuvstev, ali ni tudi mnogo načel, ki se ne dajo ne meriti ne tehtati, a jih vendar vsi trezno misleči priznavajo, ki torej tudi niso odvisna od čuvstev? Ali ni torej vendarle tudi metafizika lahko neodvisna od čuvstev?

Sedaj pa sklep: Priznajmo veljavnost le tistemu spoznanju, ki je neodvisno od čuvstev. A to, kar se da meriti, je neodvisno od čuvstev. Torej je le to predmet spoznanja. Ali ni ta sklep pogrešen, če bi tudi priznali obe premisi? Najprej sploh logičen sklep po teh premisah mogoč ni. Druga premisa bi se morala glasiti: »A spoznanje tega, kar se da meriti, je neodvisno od čuvstev«, le tedaj bi bilo mogoče kaj sklepati. Tedaj se pa premisa že omaje, ker ni več v njej vse objektivno, temveč tudi subjektivna, torej pa Le Dantecu nezanesljiva prvina. In če jo tudi priznamo, je sklep le ta: torej spoznanju tega, kar se da meriti, priznajmo veljavnost! Tega, tudi tega, ne sledi pa: le tega, samo tega!

Zakaj razkladamo to, kar se bo komu zdelo šolsko? Zato, da pokažemo, kako je šola logike dandanes potrebna! Zato, da pokažemo, kako je škodovalo sicer učenemu možu Le Dantecu, da se ni učil filozofije, in kako v silni zmoti je vesel, da se je ni učil! Ves ateizem Le Dantecov sloni na rečenem silogizmu, a kako malo prida je ta silogizem! Ko bi ga uzrl starina Aristoteles, bi pač točil krvave solze ob taki bedi moderne filozofije.

Na tak silogizem opreti celo svetovno naziranje, malomarno odpovedati se Bogu in večnosti — ali ni to višek lehkomišelnosti, ali ni to pravi samomor duha? In Le Dantec celo lehkotno priznava, da so posledice ateizma res pravi samomor!

Ateist o ateizmu! — Ne more se človek načuditi, zakaj se je Le Dantec odpovedal Bogu in oklenil ateizma. Njegovi razlogi so tako malodobrni, da jih skoraj ni mogoče vpoštevati, ko nam je rešiti vprašanje, zakaj je Le Dantec ateist. Tu je morala delovati pač vsa vzgoja za ateizem; ves pouk je moral ustaliti v Le Dantecu že v mladosti neko razpoloženje, neko mentalnost, ki je dovzetna le še za to, kar je čutno, kar se vidi ali otiplje; nedostatek vsake filozofične naobrazbe, ki ga sam priznava, je kriv, da se je v njem vse duševno življenje enostransko razvilo; francoska lehkomiselnost pa mu je pomagala, da se je otrešel vseh pomiselkov, vseh dvomov, ki bi ga bili kljub vsemu temu še mučili. Kaj je še delovalo, kdo ve? Kdo bi zadovoljivo rešil tako uganko? Bodisi kakorkoli, Le Dantec očitno izpoveda ateizem, a odkrito — s pravo francosko brezbriznostjo — izpoveda tudi posledice ateizma!

Časih pravijo, da je ateist lahko prav tako dober ali še boljši človek, kakor kdo, ki veruje v Boga. Je lahko, a ni tak po logiki ateizma. Logika teizma sili človeka, da živi krepostno, logika ateizma ne pozna kreposti. Le Dantec tega o ateizmu tudi ne taji. Odgovornost, cilj, zasluženje in krivda, krepost in zlost, pravica in krivica, to so za ateizem prazne marnje.¹ Kar je nravnosti v ljudeh, to je ateizmu — evolucionizmu le dediščina dolgega socialnega razvoja. Tudi v naravi ateista je izvečine še »zasidrana ta npravna zavest.«²

Ali bi se bila brez božje ideje razvila npravna zavest? Analiza nam je pokazala, da npravna zavest vsebuje že vsaj temno slutnjo o Bogu. Ateist Le Dantec pa priznava vsaj to, da bi se bila težko razvila; v zgodovini človeštva, pravi, je bila npravnost vedno združena z božjo idejo; kot dediščina je ostala tudi še v naši dobi v ateistih: »mi si lahko mislimo družbo brez Boga, npravnost brez Boga, a odtod nikakor ne sledi, da bi se dejansko bila razvila brez verske ideje.«³ Vsekako bi bila npravnost kot proizvod golega socialnega razvoja brez božje ideje nekaj docela drugega. Npravna načela in npravna dolžnost bi bile brez zmisla. Le Dantec tudi tega ne taji. »Za logičnega ateista ni nobenih načel... Če načela ne izvirajo iz Boga-Resnice, če so le prigodne socialne tvorbe preteklosti, ni nobenega razloga, da bi jim pripisovali večjo

¹ O. c. 217.

² O. c. 77.

³ O. c. 85.

veljavo, kakor kakim socialnim potrebam sedanjosti. Za logičnega ateista — naj ponovim še enkrat — ni nobenih načel; zanj so le človeški zakoni.«¹

Le Dantec sicer izkuša tudi kot ateist ustvariti med ljudmi neko razmerje, ki je na zunaj podobno dosedanjemu etičnemu razmerju. Takole pravi: ateist mora biti skrajno strpljiv nasproti drugim, a neizprosen sam do sebe. Zakaj? Neizprosen sam do sebe: dasi je namreč ateist, vendar živi še v njem dejansko nravna zavest; če torej dela proti tej zavesti, če se vda libertinizmu, nastane v srcu razprtje, nravna zavest obsoja tako življenje in človek je nesrečen. Torej sam do sebe neizprosen! A zakaj skrajno strpljiv in popustljiv do drugih? Zato, ker ateist ve, da pravzaprav vendarle vsa nravna načela niso nič drugega kakor slučajen produkt slučajnih socialnih razmer v preteklosti. Ateist torej ve, da nima nobene pravice po teh načelih soditi in obsojati drugih...² Krasno igračkanje! Le nekaj bi bilo treba poprej zagotoviti: ateist bi moral biti ideal dobrote, da bi samo po tej dobroti uravnaval svoje življenje. Zakaj, sicer bi lahko takoj takole zasuknil svojo logiko: Zakaj bi ne užival življenja? »Nravna načela to obsojajo!« Kaj so nravna načela? Za ateista ni nobenih načel! »Prišel boš v razpor sam s seboj, s svojo nravno zavestjo.« Kaj je nravna zavest? Neumen ostanek neumnih časov! Čas je že, da udušim v sebi tudi nravno zavest! »Tvoje razbrzdano življenje ne bo brez zlih posledic, brez krivice nasproti drugim!« Kaj je pravica in krivica? Za ateista ni, kakor sem že rekel, nobenih načel!... Kaj bi mogel reči Le Dantec na to? Sam je pač čutil slabost svojega modrovanja o ateistu, ko je vrgel tako mimogrede vmes kratke besedice: »... ateist (če je namreč dobre narave)...« Prav tako lepo igračkanje je, ko pravi Le Dantec: Ateist ne more biti anarhist. »Anarhisti, naj govore, kar hočejo, niso ateisti... Ko bi bili ateisti, kako bi mogli pripisovati absolutno veljavo načelu pravice, ki se v nje imenu bore? Če ni Boga, je tudi pravica kakor vsako drugo načelo le pododan ostanek iz preteklosti!«³ Anarhisti bi Le Dantecu odgovorili: Prav zato, ker ni ne Boga, ne pravice, hočemo streti to, kar družba imenuje pravico in brani v imenu Boga! Ali bi mogel Le Dantec ugovarjati, da bi taka govorica ne bila logična?

¹ O. c. 90.

² O. c. 91.

³ O. c. 93.

Ateista se ni bati, dokler je še »dober«, dokler ima še namreč staro dedino, nravna načela. A kaj potem, če iztrebi iz svoje duše tudi ta načela, ki ve da so le ostanek minolih vernih časov? Kaj potem? »Takega ateista bi se bilo treba bati,« pravi Le Dantec. »O takem bi veljalo, kar je dejal Voltaire: Jaz ne bi rad imel opravka z vladarjem - ateistom, ki bi mu kazalo, da me dene pod stope; prepričan sem, da bi to storil. In ko bi jaz bil vladar, ne bi rad imel dvorjanov - ateistov, ki bi jim kazalo, da me zastrupe; vsak dan bi moral požirati protistrupe. Za ljudstvo in za vladarje je torej absolutno potrebno, da je ideja o najvišjem bitju, stvarniku, vladavcu, povračevalcu in maščevalcu globoko zarisana v srca.«¹ Morda, dostavlja Le Dantec, je šteti v to vrsto ateistov velike zločince, ki se jih z grozo spominja človeštvo. Morda bi taki ateisti niti živeti ne mogli. Sploh pa nas tolaži Le Dantec s tem, da se bodo nravna načela ohranila še dolgo časa. Dobra tolažba, a slaba logika!

Morda bi logičen ateist niti živeti ne mogel? Ta misel se je vzbudila Le Dantecu in zasleduje jo s priznanja vredno odkritostjo. »O ateistih s ceste,« pravi, »ne govorim, to niso pravi ateisti. Jaz mislim,« pravi, »da bi pravi ateist ne mogel živeti. Kako naj živi človek brez ideje pravice, brez ideje odgovornosti, brez ideje zaslužnja, ki so glavna gibala človeških dejanj!« A te ideje so zmotne? So, toda odtod sledi le to: »V naravi sedanjega človeka so neke osnovne zmote, ki so pa človeku za življenje nujno potrebne, tako potrebne kakor nos, usta ali srce. Srečen, da ateist ne razmišlja o tem, sicer bi moral poginiti. Ateist živi po nagonu; ravna se po svoji vesti, ne da bi mislil na to, ali je vest v soglasju z logiko... Toda,« pravi dalje, »počasi, počasi bi vsled razmišljanja vstala poleg nravnih načel vesti nova načela, ki bi morala ona sčasoma zamoriti (nevtralizirati in paralizirati)... Ko bi šel ateist do kraja ateizma, ne bi imel več nobenega cilja, nobene želje, nobenega nagiba. Sreča, da ni popolnega ateista in da so nekatera čuvstva tako vkoreninjena v naravo. Jaz vem, tudi ljubezen je dedina starih časov, vendar ljubim in logika ničesar ne zmore...« A kaj tedaj, če pride velika bol? Le Dantec zopet odkrito priznava: »Neznosna bol bi dovedla ateista nujno v samomor. Ateist more živeti le, če je srečen. Odkrito izpovem: jaz ne vidim nobene misli, ki bi bila z možna zadržati popolnega ateista od samomora. Sreča, da

¹ O. c. 94, 91, 70.

ni takega ateista!«¹ Kar velja o poedincu, to velja tudi o družbi. »V zares ateistični družbi bi bil brezčutni samomor nekaj častnega; najbrže bi se sploh taka družba končala s samomorom!«² To je zadnja posledica logičnega ateizma — Le Dantec tega ne taji, marveč odkritosrčno izpoveda³ —: »V družbi, ki bi bili v njej vsi člani pravi ateisti, ki bi šli do zadnjih logičnih posledic ateizma, bi npravna vest izgubila ves socialni pomen; vsak ateist bi se ravnal po vesti le tedaj, kadar bi to njega osebno zadovoljilo; kaj mislijo drugi, to bi bilo zanj brez vsake obveznosti; taka družba samih ateistov bi se naravno končala z epidemijo brezčutnega samomora . . .«

Človek, ki to bere, bi mislil, da se Le Dantec le hlini ateista, da bi pokazal na posledicah ves nezmisel ateizma. Ampak ne, Le Dantec je ateist. Petnajst let njegovega delovanja priča o tem. Po našem mnenju tiči v tej izpovedi Le Danteca nekaj umetnosti. Zdi se nam, da hoče tudi s to izpovedjo delati za ateizem, češ: Vidite, jaz se dobro zavedam, kam vede logika ateizma, toda resnica nad vse! Jaz vidim posledice, a resnice ne smemo soditi po koristi in škodi, po logiki čuvstev, temveč le po nesebični logiki dejstev. Jaz vidim socialni samomor kot zadnjo posledico ateizma, a to me ne moti: jaz sem ateist! To namero ima, mislimo, Le Dantecova izpoved.

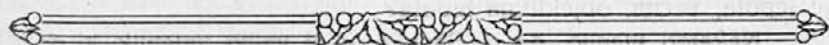
Toda — in to bodi naš sklep! — ali niso posledice ateizma tako strašne, da morajo pretresti tudi ateista? S stolice, na kateri sedi Le Dantec, slavljen in občudovan, obsut z dobrinami tega sveta, je lahko modrovati o »dobrih« ateistih, ki imajo sami zase le odpoved, a za druge sočutno ljubezen, dasi vedo, da je brez Boga vse ničevo, ničeva vsa načela, ničevo vse to, kar se imenuje krepost in pravica; a kaj bo z ljudmi, ki se morajo boriti v trdem boju življenja z bedo in prevarami, s skušnjavami in živalskimi nagoni? kaj bo ž njimi, če jim iztrgate z božjo idejo vero v pravico, vero v večno veljavo npravnih dejanj? Vi pravite: kaj nam zato, resnica nad vse! Resnica nad vse, toda ni li sumljiva »resnica«, ki žene ljudi v propast? Socialni samomor, pravite, da je zadnja posledica ateizma. Torej, če je ateizem resnica, je zadnja posledica resnice nujna vseobča propast! In vendar ste vi biologi in evo-

¹ O. c. 100.

² O. c. 107.

³ O. c. 113.

lucionisti vedno klicali, da je resnica življenje! Če je resnica življenje in v resnici življenje, tedaj priznajte, da je že samo radi tega ateizem strašna zabloda človeškega duha, ker je ateizem — smrt. Naj torej živi življenje, naj živi resnica, ki daje življenje — vera v Boga!



Evolucionizem v estetiki.

Spisal Franc Bregar.

Evolucionizem je geslo današnjih dni. Razvojna teorija je zavladata v vseh panogah znanstva; naravoslovje je le veda, ki zasleduje večni razvoj od mrtve materije do prve živeče stanice in do mislečega človeka; filozof-evolucionist je vrgel metafiziko ter z njo vso filozofijo v kot, ker ni mogoče doseči objektivne resnice: vsi principi so le enodnevni pojavi razvijajočega se duha; moderna etika si ne pripisuje več objektivne veljave: neuki ljudje sicer mislimo, da so nam zapisana v srcu prva etična načela tako neizbrisno, kakor je bil neizbrisno vklesan dekalog v trdi kamniti ploči, ki ju je dal Bog Izraelcem v puščavi — pa se motimo. — Vse, vse je begótno!

Ko je evolucionizem tako prehodil s koraki zmagavca vsa polja moderne vede, se je slednjič ozrl tudi na ponižno njivo estetike. In pričakovati je že bilo, da mu bo tukaj zmaga kaj lahka. Saj v zgodovini umetnosti res opazamo neprestano valovanje: v glasbi, vpodablajoči umetnosti in literaturi nastajajo dan za dnevom nove oblike, razne struje se porajajo in umirajo. Kje je lepota, večna, objektivna lepota? Zgodovina vsake umetniške stroke nam dokazuje, da o objektivni lepoti najbrže niti govoriti ne moremo. Koliko je umetnikov, ki jim je občinstvo dolga leta, celo desetletja pelo nebeško slavo in ki jih mi sedaj niti ne poznamo, če pa jih poznamo, se jih spominjamo z nasmehom. Do najnovejšega časa smo občudovali Rafaela in njegovo šolo; in vendar gre že beseda, da je treba iskati izvor prave umetnosti pred njim, pri predrafaelutih. Celó naša literarna zgodovina, ki stoji pred oltarjem umetnosti bolj ponižno in pohlevno, kot je stal grešni cestinar v templju, bi nam mogla naštetí podobnih zgledov ...

Tako to neprestano valovi. Ko stare oblike izgube svojo privlačno silo, tedaj nastopi mladi zarod s fanfarami in bojnim krikom, podere vse staro in začne iznova zidati. Toda za njim že zopet čaka mlajši naraščaj s svojimi pravicami in zahtevami, ki zopet ruši in zopet zida. Kdor ne veruje, da se tako res godi, naj le naglo prelista umetnostno zgodovino in naj odgovori: Kaj je lepota, večna, objektivna lepota?

Nekateri menijo, da je Böcklin edini veliki umetnik, ki ga je rodilo XIX. stoletje.¹ In vendar se je dvignila proti njemu cela stranka slikarjev, ki ga obsoja. — Odgovorili bi morda lahko, da ta in podobna dejstva še ne dokazujejo evolucionizma v estetiki, ki taji lepoti vsako objektivnost. Kajti tudi za resnico se bije večer boj, a nam to še ni dokaz, da ni objektivne resnice. Celo nasprotno! Jaz pravim: da, ti trdiš: ne — torej mora biti objektivno resnična ta ali ona trditev, ker obedve nista. In z lepoto je isto. — Toda zdi se, kakor bi primera resnice z lepoto ne bila popolnoma pravilna. Objektivna resnica obstoji v tem, da se krije moj pojem o kaki stvari s stvarjo, kot je sama na sebi. In lepota? Veliki učenik sholastike je definiral pojem lepote zelo kratko in dobro: quod visum placet, kar občuteno ugaja. Kriterij resnice je kongruenca pojma s stvarjo, kriterij lepote pa slast (seveda samo duševna, estetiška slast). Toda ali ni s tem spodmaknjena estetiki vsaka objektivnost? Kajti postavimo ob impresionistično pokrajinsko sliko podobo, ki jo je naslikala trda roka in okorna fantazija kakega kmetskega risarja. Reči moramo, da sta obedve lepi, ali pa, da ni nobena, če ohranimo načelo, da je slast kriterij lepote. Ob tej sliki se bo namreč naslajal del izobraženega občinstva, ono bo občudovala vaška publika, nobena pa ne bo vseh zadovoljila.

Jasno je tudi, da tu ne more odločevati numerična večina. »Kompaktna večina nima nikoli prav,« pravi Ibsen, in to velja tukaj prav gotovo. Masa ljudstva je tako malo estetsko izobrazena, da ljubi še vedno karikaturu umetnosti, in vrhutega tudi nima pravice zahtevati od mene, da uklonim svoj okus njenemu, ko sta vendar obadva enakopravna pri presojevanju lepote. Toda ravnotako ne smejo terjati izobraženci od ljudstva priznanja za dela, ki mu ne vzbujajo nobene slasti. — Kaj tedaj?

¹ Tako pravi n. pr. univ. prof. Jos. Strzygowski v svoji najnovejši knjigi »Die bildende Kunst der Gegenwart«. Quelle u. Meyer. Leipzig. 1907. Str. VIII.

Včasih smo definirali klasicizem kot tista umetniška dela, ki veljajo za vse čase in vse ljudi. Klasicizem bi torej bil kakor neko nezasluženo razodetje večne lepote nam nevednim ljudem, ki je zastoj iščemo. To bi bil vendar nekak, dasi slab, odgovor na vprašanje o objektivnosti lepote. A novejši čas že zavrača to definicijo klasicizma. Tako se ji je moderni nemški pisatelj in esteta Hermann Bahr naravnost uprl in odreka stari, zlasti grški umetnosti v današnjih časih vsako vrednost. Izdal je zbirko estetskih in filozofičnih razprav,¹ v kateri zagovarja evolucionizem tudi v umetnosti. Knjiga je pisana v blestečem slogu in lepem jeziku, duhovito, toda z logiko, ki dokazuje, da je Bahr prej umetnik nego filozof. A vendar je zanimiva in značilna za naš čas, ko se na ta način popularizirajo teorije Taineja, velikega začetnika estetskega evolucionizma.

Bahru je umetnost sad vsakokratne kulture, ki mu je zopet izraz odnosov človeka do samega sebe, do bližnjega, do preteklosti in prihodnosti. Toda »razmerje ljudi med seboj se menja, s tem se menja seveda tudi to, kar je dovoljeno in kar je prepovedano, in tako se menja počasi celo čustvo, ki ga ima vsak človek o življenju.«² Tudi človek se neprestano izpreminja in se bistveno razločuje od človeka, ki je živel v prejšnji dobi razvoja. »Vsi smo igravci, vsi se tako zatajujemo in izpreminjamo, da se včasih samih sebe ustrašimo, in vedno močneje čutimo, da je vse življenje izprememba in da mi nismo nič, a moremo vse postati.«³ — Tako se bistveno izpreminja kultura, ki poraja umetnost, tako se menja človek, ki jo ustvarja; in če je kultura, ki je bila nekdanj koristna, sedaj škodljiva, bo tudi umetnost, ki je bila nekdanj lepa, sedaj grda.

Bahr je toliko dosleden, da to tudi trdi. Zato zamerja vso veliko umetnost preteklosti, ker je bila rojena v prejšnjih vekovih in je torej bila samo za tiste čase lepa. »Velike drame, visoke tragedije so mi zoprne in zdi se mi neokusno, da se dajo ljudje naše kulture iz navade od njih varati, ko vendar tega ne potrebujejo prav nič več... Jaz sem nasprotnik Grkov, Calderona, zlasti pa Shakespearja. Dobro vem, da so vsi ti služili kulturi svojega časa, da je celo ta kultura šele po njih postala mogoča in bi morda niti ne bila nastala brez njih... A vendar menim, da smo

¹ H. Bahr: Dialog vom Tragischen. S. Fischer. Berlin. 1904. Str. 151.

² O. c. 46.

³ O. c. 72.

postali drugačni, da nam ona kultura ne more več zadostovati in da je torej nespametno, če se poslužujemo sredstev stare kulture, ko se borimo za novo. Seveda govorim vedno le o nas, ki menimo, da čutimo v sebi že višjo obliko človeka. Nižjim ljudem pa seveda tudi v bodoče ni treba odtegovati iger.«¹ Bahru je nastala grška drama popolnoma iz svojega časa in le za svojo dobo, bila je zahteva tedanje kulture in se je razvila skoro mehanično takole: V prvih, mitičnih časih so živeli Grki divje in nebrzdano. Vedno preseljevanje, boji za živež in posest, vse polno nedružabnih nagonov, ki so nasprotovali redu in splošni blaginji. Tedaj vstane velik mož med narodom, ki pomiri divjo kri mladega ljudstva z zakoni, ki se jim narod pokori najprej iz strahu pred kaznijo, pozneje zaradi ponosa in zavesti časti. Tako so se prejšnji divji nagoni nekoliko umirili, a izginili še niso, temveč živeli skriti in potlačeni globoko v srcu in bati se je bilo, da bruhnejo vsak čas z nebrzdano silo na dan. Kajti nagon se pomiri, če se udejstvuje; če ga pa udušite, se izprevrže in rodi stokratno gorje, ker se natora ne da izgnati.² Dokaz za to nam je histerija, ki nastane, če človek duši močne afekte in jih siloma skuša pozabiti, ko naj bi jim pustil prosto pot in se tako ohranil v ravnotežju. Strasti se izprevržejo in se pojavijo kot bolezen, ki se pa da najbolje ozdraviti, če se ponudi bolniku priložnost, da se zatrte strasti udejstvujejo.³ — Tako histerična je bila vsa grška kultura. Dasi je bilo v Grkih še vse polno temnih nagonov iz mitične dobe, so jih skrbno zakrivali z raznimi čednostmi, z možatostjo, junaštvom, zavestjo časti. Strasti so bile zakrite, toda ne mrtve, in če bi izbruhnile, bi razdejele v enem dnevu, kar so zidala stoletja. »Toda tedaj je imel narod še toliko moči, da je iznašel zavod, ki mu je pomogel najbolje reagirati na histerijo. Tragedija... spominja od kulture bolni narod tistega, česar se on neče več spominjati, spominja ga slabih afektov, ki jih zakriva, spominja ga prejšnjega divjega človeka, ki še vedno čepi in z zobmi škriplje v sedanjem olikanem Grku, in mu raztrga verige in izpusti zver, dokler se ne nadivja in dokler se človek, vsled razburjenja potolažen, zopet ne vrne k mirnemu življenju.«⁴ — Toda sedanji človek je popolnoma drugačen. Vsi tisti divji nagoni so že zdavnaj

¹ O. c. 10.

² O. c. 14 in sl.

³ O. c. 17 in sl.

⁴ O. c. 23. 24.

zamrli v njem in zato mu sedaj ni več treba tragedije, ki bi ga čistila in dušila v njem dremajoče strasti. »Nečemo se delati lepših kot smo, ampak kdo med nami je željen krvi in pobojev ali kdo je samo zavisten, kdo je tako hudoben, da se sam zasači pri hudodelstvu, če vidi Jaga ali tretjega Riharda?«¹ Zato spada tragedija sedaj med staro šaro, treba je začeti stvarjati popolnoma novo umetnost, ki bi odgovarjala naši kulturi, ki je pa sedaj še ne moremo nazvati s pravim imenom. »Imenoval bi jo mitično umetnost, ker si ne morem misliti, kako bi mogli sicer priti k novemu življenju, če ne naslikamo svojih želja tako ogromno in grozeče na nebo, da se staro človeštvo zgrudi prestrašeno pred njimi, če ne dobimo moči ustvariti mite, po katerih bi se učili naši nasledniki živeti.«²

To se pravi: Tragična umetnost ni več umetnost, ker je bila umetnost podčloveka; sedaj pa jadramo v drugi tok razvoja, ko nastopi nadčlovek in njegova umetnost.

Sedanja kultura bo seveda šele v prihodnosti rodila svojo lastno veliko umetnost, ko se otrese človeštvo starih tradicij, toda njeni začetki so že tu. Kajti po Bahrovem mnenju imamo že strujo, ki jasno označuje moderni čas, v katerem se je razvila, ki jasno priča o glavni težnji nove dobe, o splošnem evolucionizmu. Ta struja je impresionizem.³ Tudi Bahr priznava, da je ta v prvi vrsti samo novo sredstvo za predstavljanje likov, samo nova tehnika. Moderni slikarji ne mešajo več po starih vzorcih barv, da nato z njimi oživljajo platno, ampak razkrajajo barvo v mnogobrojne pike in lise, ki se stapljajo in delujejo kot ena sama barva, če jih človek ogleduje iz daljave. Ta tehnika ima torej dve prednosti: prvič, barve so živahnjše in izrazitejše; drugič, nudijo impresionistične slike gledavcu poseben užitek, ker iz bližine ne opazi na njih drugega kot neredno množico lis, a če se od slike oddaljuje, vstajajo iz kaosa barv vedno določnejši liki, dokler se v primerni razdalji ne strnejo v lepo celoto.

Toda to je le ena značilna lastnost impresionizma; druga, važnejša je njegova jasno izražena subjektivnost, katero Bahr poudarja. Stari slikarji so ustvarjali realistično, svet so slikali tak, kot je. A moderni ne več tako. Oni priklepajo na platno samo posamezne svetlobne reflekse, ki jih navadni ljudje niti ne vidijo.

¹ O. c. 30.

² O. c. 34.

³ »Impressionismus« v navedeni Bahrovi zbirki. Str. 102. in nasl.

Če stoji belooblečeno dekle v travi, pada na spodnji del krila nežen zelen refleks iz trave in modern slikar ga bo naslikal. Bahr trdi, da bi srednjeveški umetnik tega ne bil smel storiti, ker je takratni čas bil tako malo subjektivističen. Krilo je belo, tako ga moramo tudi naslikati in refleksi nas nič ne brigajo! Če bi bil Leonardo odkril skrivnosti impresionizma, bi mu bili rekli: »Pri vas se spaja vse vprek, telo prehaja v telo, vse se staplja, saj niti ne vemo, kaj je svetloba na telesu in kaj telo samo, vse se staplja! Naš ljubi, trdni svet ste izpremenili v tekočo zmes! Mislim, da so temu vzrok vaše dobre, jasne oči. Postale so ošabne in se drznejše vse same opraviti: kajti vaša slika nam prikazuje svet v resnici tako, kakor bi se nam zdel, če bi imeli same oči. Toda ljubi Bog vam je dal tudi prste, da morete tipati; in če otipljete, tedaj zapazite meje teles in spoznate, da je vsako trdno ločeno od drugega in se ne staplja, kot na vaši sliki.«¹

Tako Bahr dokazuje, da je impresionizem mogel nastati šele v zadnjem stoletju; kajti prej, ko so ljudje še menili, da morejo spoznati svet, kakor je v resnici, bi bilo slikarstvo, čigar značaj je iluzija, nerazumljivo in absurdno.²

* * *

Sedaj stoji problem pred nami, in kaj naj rečemo?

Na prvi pogled je jasno, da niso Bahrova izvajanja nič več kot duhovita špekulacija, ki ji sledimo z zanimanjem, slednjič pa odkimamo z glavo. Sophokles je hotel s svojimi tragedijami reagirati na zle nagone svojega naroda, za njim ravnotako Calderon in Shakespeare in vsi drugi poznejši mojstri tragične umetnosti? — Vsakdo izprevidi takoj, da tako kombinira le modern »iščoč« človek, ki ne čuti več trdnih tal pod seboj in se izgublja v fantastičnih sanjarijah. Zato je Hermann Bahr dosledno in previdno napisal za geslo svoji knjigi Goethejeve besede: »Ich kenne mich auch nicht und Gott soll mich auch davor behüten.«

Toda recimo, da bi bila Bahrova izvajanja resnična; tedaj je dvoje mogoče: Morda umetniki niso čutili nikake potrebe razodeti lepoto, ki so jo bili uzrli, ampak so bili samo veliki socialni reformatorji. Ravnotako pa tudi občinstvo ni imelo pojma o lepoti, ampak je v takozvani umetnosti le iskalo rednega pota, po katerem bi mirno izpeljalo svoje nedružabne nagone. V tem

¹ O. c. 110.

² O. c. 111.

slučaju bi o umetnosti niti govoriti ne mogli in estetika bi bila rodna sestra marksizma, po katerem je vsa materialna in duševna kultura le izraz vsakokratnih gospodarskih razmer. — Toda Bahr je menil drugače: čut lepote je vedno živel in umetniki so bili socialni reformatorji, toda tudi umetniki. Kakor hitro pa ni imel njih socialni poklic več pomena, je ponehala tudi njihova umetnost. Nastopila je nova doba z novimi poklici in novo umetnostjo. In to je resnična oblika estetskega evolucionizma.

Zdi se mi, da doslednemu estetskemu evolucionistu ni mogoče dokazati objektivnosti lepote, kakor ni mogoče prepričati doslednega skeptika o objektivnosti resnice. Vsak dokaz je brezuspešen, ker je *circulus vitiosus*: dokazuje na podlagi logičnih principov, katerih nasprotnik ne priznava. Isto je v estetiki. Če kdo a priori zavrača objektivno lepoto, mu ni mogoče do živega. Lehko se mu reče, da s tem svojim naukom dá znak za anarhijo v umetnosti, ker v tistem trenutku, ko se proglasi ta princip, neha umetnost in kritika: vsako umetniško delo je lepo in grdo obenem, vsaka kritika je pravična in krivična hkrati; lahko se mu reče, da sta potemtakem Homer in pevec kupletov v varietéjnih enakovrsta umetnika, da se Chopin nič ne razločuje od samoukega vaškega komponista — on bo to vse priznal, pa bo ostal evolucionist.

Če torej kdo aprioristično taji objektivnost lepote, ga ni mogoče preveriti o nasprotnem; toda če skuša dokazati, da je lepota res subjektivna, tedaj se mu dokaz ne posreči. Navedli smo že njihov argument iz neprestanega menjavanja umetniških struj. Priznati moramo, da je dejstvo samo resnično. Toda ali ni vsem tem strujam prav nič skupnega? Nihče ne more tajiti, da vendar vse vpoštevajo prve estetične principe, da so vse zgrajene na elementih lepote, ki so v vseh časih in pri vseh ljudeh enaki. Prvi princip (lepo je resnično) nahajamo izražen v početkih grške umetnosti in potem vseskozi do modernega realizma. Homer nam je drag, ker slika svoje junake tako resnično in naravno, in Tolstoj ravnozato. Nasprotno pa nam je *deus ex machina* grških dramatikov ravnotako zoprn kakor bolni junaki današnje psihološke umetnosti, ki se postavljajo v najneverjetnejše duševne poziture. Oboje je neresnično, zato ne lepo — princip je isti v stari kot v novi dobi. Če se kdo sklicuje na maso ljudstva, ki kupuje in razstavlja slike in kipe, ki so le ena sama velika anatomska napaka in ki so torej popolnoma nasprotni prvemu principu umet-

nosti, ter plačuje drage denarje za literarne produkte, ki so vse prej kot umetniška dela — tedaj ne dokaže s tem ničesar. Kajti če imajo široki krogi občinstva na teh slikah in kipih sploh kak umetniški užitek, tedaj se to zgodi gotovo zato, ker ti vsaj kolikor toliko odgovarjajo resnici. Naj je človeška postava ali drevo ali kaj drugega še tako napačno naslikano, v glavnih obrisih se vendarle sklada s pravilnim vzorom v naravi — in potem je prvi princip estetike upošteval umetnik in občinstvo.

Isto je z drugimi zakoni estetike. Zakon enovitosti v mnogoterosti in mnogovrstnosti v enoti, zakon proporcije in simetrije itd. so poznali in uporabljali najstarejši umetniki, kot ga poznajo in rabijo moderni.

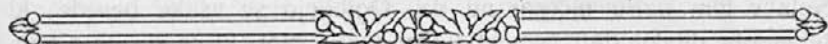
Da pa nastajajo vedno nove struje v umetnosti, je umljivo. Kajti časi se menjajo, nove razmere imajo svoje pravice, katere uveljavijo tudi v umetnosti. V prvi dobi nastaja epos, poln sveže sile mladega naroda. A čim višje se dviga kultura, tem več novih vprašanj giblje človeškega duha, ki jih skuša tudi umetniško izraziti. Zato opažamo, da je epika v našem času skoro popolnoma opešala, ker ni več velikih zgodovinskih dejanj, in se je vse naše življenje nekako poduhovilo. Ravnotako je umljivo, da je modernemu senzitivnemu človeku simpatična impresionistična umetnost, ki vidi in slika najfinejše svetlobne reflekse, ko se je srednji vek, ki je bil krepkih moči in zdravih živcev, nagibal v slikarstvu k realizmu. Toda vsaka umetniška struja zida na istem temelju lepote in v toliko je vsaka lepa. Boj med zastopniki različnih umetniških naziranj je velikokrat krivičen, ker navadno pripisuje vsakdo sebi v so lepoto, nasprotniku jo pa popolnoma odreja: ena struja je morda idealu lepote bližja kakor druga, toda ideala ne doseže nobena in tudi tista, ki je od njega najbolj oddaljena, ima kolikor-toliko deleža pri njegovi popolnosti. Seveda so mogoče in so se tudi pojavile v zgodovini umetnosti velike estetične zablode, a elementi lepote se ne dajo prezreti nikjer.

Zanimiva je tudi tu analogija med lepim in resničnim. Prvi metafizični principi so se ohranili od začetka človeškega rodu do danes. Tajiti jih moremo le tedaj, če prisilimo svojo naravo k temu, ker so vsakemu zdravemu razumu evidentni. Toda zgodovina filozofije nam priča, da so se rabili jako različno. Ostrejši um jih zna spretneje spajati in izvaja iz njih dalekosežne posledice; ravnotako spaja nadarjen umetnik estetske principe in čim spretnejši je pri tem, tem lepša je umetnina. Toda način spajanja

je različen, metoda in tehnika se izpreminjata. Srednji vek je ljubil špekulacijo v filozofiji in realizem v umetnosti, naš čas ceni bolj empirijo in impresionizem; resnico in lepoto pa poznata oba, a kateri je bogatejši, bo pokazala zgodovina.

Tako smo videli, da vsebuje sholastična definicija lepote (quod visum placet) veliko več kot se dozdeva na prvi mah. Ta »placet« ne pripušča suverene oblasti raznim okusom, ampak suponira neizpremenljive estetične principe, ki izključujejo v bistvenih stvareh različnost okusov.

Toda s tem — poreče morda kdo — da so ostali estetični zakoni do danes neizpremenjeni, še ni dokazano, da so tudi neizpremenljivi, to je absolutno objektivni. A tudi to je jasno. Zakoni nujno zahtevajo zakonodavca in kakor metafizičnih in etičnih zakonov, tako tudi estetskih zakonov ni mogel nihče drugi zapisati z mogočno roko v človeško dušo kakor Bog. Njegovo bistvo pa, Njegova volja, s katero nam je dal zakone, je večna in neizpremenljiva in zato so taki tudi Njegovi zakoni: lepota je neizpremenljiva, absolutno objektivna; je namreč razodetje božje in božja apologija.



Narodni politiški program.

Državni poslanec prof. dr. Jan. Ev. Krek.

Politiški programi se morajo postaviti na konkretna tla; sicer se ne morejo vzdržati, in stranke, ki se jih poprimejo, propadejo ž njimi vred. To načelo se da lepo zvezati z idealnimi cilji, brez katerih tudi ne more biti trajno nobene politiške stranke, in zato tudi ne nobenega programa. Takozvane realistiške stranke imajo ravno zato toliko nasprotstev, ker ne priznavajo nobenih stalnih idealnih ciljev. Zanimivo je opazovati na Češkem, nekaj tudi že na Hrvaškem, kako se politiški realizem smatra kot narodna nevarnost, proti kateri se je treba z vso odločnostjo bojevati. Nebrojnokrat čujemo, kako realisti raznarodujejo, kako jemljejo narodnemu gibanju ves polet, kako izkvarjajo v tem zmislu zlasti mladino.

Vredno je, da za ta pojav poiščemo globljih vzrokov. Realist se drži načela, da mora biti politiški program konkreten, zvezan

z življenjem, stoječ na dejanskih razmerah. Zato kritikuje neizprosno in brez usmiljenja razne politiške stranke in jim v živih barvah kaže njihovo abstraktno ideologijo, šiba hipnozo, v kateri se vdajajo blestečim publicam brez jedra, analizuje logiko v programih in praksi; in vsled tega je seveda kritika huda — mrzel curek na vroča srca, prozaiška resnost v poezije polnem čustvenem politiškem življenju. Realist, kakor se je danes tipiško razvil na areni javnega življenja, pa preko kritike ne pride najprej. Vse pojave v javnosti izkuša razumeti iz danih psihiških dispozicij in logičskih premis; vse razlaga, tolmači in celo opravičuje; prognoze za bodočnost pa nima, in če jo ima, je žalostna. Že iz tega se lahko razvidi, da realistiška politika ni zavoljo tega škodljiva, ker se giblje na realnih tleh, marveč edino zato, ker v sedanji obliki ni nič drugega nego evolucionizem v politiki. Evolucijsko načelo, ki ne priznava nobene stalne resnice, razen v matematiki, nobene stalne etike, nobenega stalnega prava, je seveda nesposobno, da bi svoje kritiško delovanje gledalo v luči stalnega ideala.

Kritika je pa potrebna. Prvi pogoj zanjo je zgodovinski študij. Politiški razvoj se mora poznati dodobra. In tu manjka. Šola v tem oziru ničesar ne da. Ogibljejo se vsake besede, ki bi mogla dijaku dati jasnosti v tem oziru. Noj, ki se skriva s tem, da glavo vtakne v pesek! In vendar bi bilo nujno, da se zgodovina že v srednjih šolah peča tudi s temi vprašanji. Politiški programi in njihov razvoj so podlaga, ki se na nji snujejo zunanji dogodki. Zlasti se pa v naših dneh narodni programi ne smejo prezirati. Šola pač ne more imeti neposrednjega namena, da bi vzgajala aktivne politike; mora pa skrbeti za to, da se politiško življenje more pravilno umevati.

Iz narodno-politiške zgodovine južnih Slovanov naj naš članek nekaj pglavitnih točk fiksira in pojasni. Ne bo brez haska!

* * *

Pisec teh vrstic je že pri par prilikah javno pojasnil, kdaj je prišlo politiško življenje na Hrvaškem na poševno ploskev, ki ne more do danes ž nje. Stvar je pa vredna, da se obravna v znanstvenem listu. Hrvaška država je bila do l. 1790. popolnoma samostojna; v vseh stvareh je odločevala sama, tudi v vojaških, prometnih in finančnih. Z Ogrji je imela samo skupnega kralja, ki

ga je pa sama izvolila. Hrvaški sabor je odločeval v zakonodajnem oziru; ban je pa zvrševal njegove sklepe. Umljivo je, da so politiške razmere zahtevale često dogovor med Ogrji in Hrvati. V ta namen je hrvaški sabor pošiljal v ogrski zbor po nekaj zastopnikov (navadno dva ali tri) — nuncijev, ki so pa dobili od svojega zbora natančno navodilo — inštrukcijo —, kako naj se vedo. Sami od sebe niso smeli ničesar ukreniti. Sklepi ogrskega zbora niso bili veljavni za Hrvaško, če so se tudi sklenili v navzočnosti nuncijev, dokler jim ni pritrnil hrvaški sabor. Do leta 1779. je imela Hrvaška tudi svoj posebni urad — banalni svet, ki je posredoval med kraljem in hrvaško kraljevino. Tega leta je pa Marija Terezija iz centralistiških namenov ukinila banalni svet in izročila njegove posle ogrskemu namestništvu. Pripomniti pa moramo, da ta določba ni mogla imeti toliko časa ustavne veljave, dokler ni pritrnil hrvaški sabor. To se je zgodilo l. 1790.

Sabor, ki je začel zborovati dne 12. maja 1790 v Zagrebu, je pričel tisto politiko, katera je dala Madjarom priložnost, da svoj šovinistiški program raztezajo tudi nad hrvaško kraljevino. Šlo je za to, da se določi navodilo za nuncije, ki so se imeli poslati v ogrski zbor, sklican dne 6. junija imenovanega leta. Pri tej priliki sta se sklenili dve osnovno važni stvari: 1. Odobril se je ukrep Marije Terezije, da se Hrvaška podvrže ogrskemu namestništvu. V navodilu beremo: »Dokler se ne osvoje tisti deli Hrvaške, ki jih imata sedaj Turško in Benetke, in dokler se ne dobi toliko število županij, da bodo mogle vzdržavati svojo višjo politiško oblast (dicasterium), bode prejemalo preostalih šest županij naredbe od namestniškega sveta; zato naj se vedno v ta svet sprejemajo hrvaški uradniki (t. j. svētniki, tajniki in zapisničarji) po razmerju šest hrvaških in slavonskih županij.« Iz tega vidimo, da je sabor spoznal, kako nevarno igro pričjenja, in da jo je izkušal olepšati s tem, da ji je v besedah dal samo prehodnji značaj. 2. Sabor je sam uničil svojo finančno samostojnost in se podvrgel ogrskemu državnemu zboru v finančnih stvareh. Takole slove navodilo: »Posel povečanja ali zmanjšanja davkov naj se odslej razpravlja v skupnem (ogrskem) zboru in ne drugje.«

Jasno je, da so Madjari z velikim veseljem zgrabili ta dva sklepa in v svojem zboru so v 58. členu zakonodavno sklenili, da bodo odslej hrvaške županije prejemale naredbe od ogrskega namestništva; v členu 59. pa, da bo o hrvaških davkih razpravljaj skupni zbor, toda posebej od ogrskih davkov. Madjari so potem-

takem vsaj v obliki še bolj varovali hrvaško samostojnost nego Hrvatje sami. Od tega časa se pričenjajo ogrsko-hrvaški boji, od takrat datira hrvaško vprašanje. Na poševni ploskvi je hrvaška samostojnost prišla do današnjih razmer.

Kje pa je razlog, ki nam more tolmačiti postopanje hrvaškega sabora? Mislec se ne more zadovoljiti s psovko izdajstva, ki jo meče krog sebe omejena dnevna politika. Objektivno je bilo sklepanje hrvaškega sabora res pravo narodno izdajstvo, subjektivno pa si dalekosežnosti svojih sklepov poslanci niso bili v svesti. Upreti so se hoteli germanizatorsko-centralistiškim namenom dunajske vlade in zato so iskali zaveznikov pri Ogrih. V tem oziru je bil njihov sklep reška resolucija v prvi izdaji. Dne 6. maja 1784 je namreč Jožef II. izdal naredbo, da se mora v treh letih zameniti dotedanji latinski uradni jezik na Ogrskem, Hrvaškem in v Erdelju z nemškim. Kdor se v treh letih ne nauči nemščine, ne more biti ne uradnik, ne član zakonodajnih zborov. Nezmiselna germanizatorska politika je preslepila hrvaški sabor, da se je vrgel Ogrom pod noge. Za prvi sklep, ki smo ga zgoraj opisali, je tu dovolj razlage, ne pa za to, da so Hrvatje zavrgli svojo finančno samostalnost. Ta drugi sklep, ki je še dalekosežnejšega pomena nego prvi, pa izvira iz ljudske politike Jožefa II. On je hotel izvesti politiško enakost svojih podložnikov in zato je predvsem izkušal osvoboditi kmečki stan. Kmetje in meščani so plačevali pravzaprav ves davek, pravic pa vsaj prvi niso imeli nobenih. Zato je hotel Jožef II. naložiti davek tudi plemstvu in duhovništvu. Plemiči v hrvaškem saboru so se bali za svoje žepe, in da bi jih ložje varovali, so se v finančnih zadevah podvrgli Ogrom, kjer so vladajoči velikaši imeli prav tiste interese kakor oni. Krivda hrvaškega sabora je dvojna: v državnopravnem in finančnem oziru; prvo je izzvala neumna državna politika dunajske vlade, ki je hotela iz Avstrije ustvariti nemško velevlast; drugo pa je sprožila aristokratska sebičnost, skrb za gmotne koristi. Nepobitno nam kaže ta dogodek, da se demokratiško načelo ne da izvesti samo na ekonomskem polju, marveč da mora seči tudi na politiko, notranjo in zunanjo. Priznavati moramo vladi Jožefa II. v nekem oziru demokratsko smer, toda ta smer je bila neizvedljiva vsled napačnega temeljnega načela, ki mu je imela služiti. Ne spuščamo se tu v vprašanje, kaj je mislil Jožef II. Vse njegovo delovanje nam priča, da je politikoval bolj s srcem, nego z razumom, in da je bil pravzaprav le orodje v rokah drugih. O politiki njegove

vlade pa moramo reči: Demokraško načelo ji ni bilo podlaga, marveč le sredstvo za dosego centralistiško-germanizatorskih namenov v zmislu puhlega Voltaire-Friderik II.-Kaunitzovega svobodoumja. Zato je tudi sramotno propadla in rodila absolutizem, zanemarila državni razvoj, dovedla do socialnih in narodnih revolucij in bojev, ki trajajo še danes.

* * *

Še na eno znamenitost hočemo opozoriti svoje bravce iz zgodovine narodne hrvaške politike. Germanizatorske določbe Jožefa II. so med Madjari rodile sklep, da se uvede madjarščina namestu dotedanje latinščine za uradni jezik. Umevno! Če so med Nemci sprejeli namestu latinskega jezika nemščino, so morale logično nenemške države vsaka svoj narodni jezik uveljaviti v javnem življenju — v šolah in v uradih. Madjari so to razumeli. Seveda so pri tem napravili krivico nemadjarskim narodnostim svoje države, toda tudi za to krivico je pravzaprav odgovorna dunajska vlada. Ko bi bila ta sprejela v svoj demokraški program tudi narodno enakopravnost, bi se to ne bilo moglo zgoditi. Tako je pa ravno utrdila madjarske plemiče in velikaše, katere je po svojih demokraških načelih hotela ravno oslabiliti, in jim vzeti ekonomske privilegije. Če bi se bila res naslonila na ljudstvo, bi bila morala potrditi tudi vsakemu ljudskemu jeziku naravne pravice; s svojim krivičnim postopanjem je pa samo izzivala nove krivice. Hrvatje pa niso spoznali politiške logike, ki jim jo je ponujala germanizatorska dunajska vlada. Po madjarskem zgledu bi bili morali tudi oni svoj hrvaški jezik uveljaviti v šolah in v uradu, a ne, tiščali so še vedno s svojo latinščino. Od l. 1790.—1847. imamo na Hrvaškem čudoviti pojav, da se narodna politika razvija brez narodnega jezika. Hrvaški narodni politiški program ne obsega gledé na narodni hrvaški jezik nobene točke. Kolikor nam je znana zgodovina narodno-politiških bojev, nimamo za to nikjer nobene analogije. Kdor tega dejstva ne pozna in ga ne upošteva v njegovem ogromnem pomenu, seveda ne more razumeti ne hrvaške politike, ne takozvanega jugoslovanskega vprašanja.

Kdo se bo čudil Madjarom, če so načelo svojega narodnega jezika hoteli raztegniti tudi na Hrvaško? Hrvatje bi se bili mogli ustavljati njihovim težnjam v tem oziru samo na podlagi svojega narodnega jezika. Stojéč na svoji latinščini so bili že naprej tepeni.

Zato nam je umljivo, da so se pomalem vdajali, in da se je naposled v hrvaških šolah podučevala madjarščina kot obvezen predmet. Madjari jim sicer niso mogli takoj vriniti svojega jezika v urade, toda marsikje, zlasti v občevanju z namestništvom so preluknjali tudi v tem oziru hrvaško samostojnost. Od l. 1790. imamo vedne boje v tem oziru, ki so se šele potem jeli razvijati za Hrvate na bolje, ko so ti sprejeli svoj narodni jezik v urade in šole. Prezreti ne smemo, da so se v tistih šolah, ki so pač po sklepah hrvaškega sabora gojile madjarščino, zanemarjale pa hrvaščino, vzgojili unionisti ali madjaroni. Madjarščina se je lepo razvijala, slovstvo se je množilo in to je silno vplivalo na mlade Hrvate. Madjari so jim imponirali in v tem ozračju se je izleglo za ves jug tako pogubno madjarofilstvo pri našem bratskem narodu.

Dne 2. maja 1843. je Ivan Kukuljević prvi izpregovoril hrvaški v saboru. On je prvi spoznal pogubno narodno politiko svojih rojakov in predlagal, naj se hrvaščina določi za državni jezik v hrvaški kraljevini. Dejal je: »Mi smo malo Latinci, malo Nemci, malo Madjari in malo Slovani; a če odkrito govorimo, nismo vse skupaj nič. Mrtvi rimski jezik in živi madjarski, nemški in laški jezik so naši jerobi. Živi nam groze, mrtvi jezik nas pa drži za grlo, nas duši, ter nas oslABLJENE vodi in izroča v roko živim jezikom. Sedaj imamo še toliko moči, da se moremo ustaviti mrtvem (latinskemu) jeziku. Za kratko pa ne bomo mogli več premagati živih jezikov, ako se čvrsto ne postavimo na noge, to je, ako v domovini ne utrdimo svojega jezika in ga ne postavimo, da bo vladal.«

Kukuljevićev predlog je takrat padel. Šele l. 1847. dne 20. listopada je hrvaški sabor sprejel načelo, da se hrvaščina uvede v vse šole in urade. Zastopal ga je zopet dični, razboriti Ivan Kukuljević. Žalostne razmere, ki so vladale v kraljevini in v celi Avstriji, so pač izmodrile hrvaški narod; sklep je bil soglasen, toda, žal, za pol stoletja prepozen. Vsa groza strašnih posledic kratkovidne hrvaške narodne politike se zrcali v dejstvu, da je Košut začetkom l. 1848. v ogrskem zboru vpričo hrvaških nuncijev izjavil, da ne priznava na Ogrskem nobene hrvaške narodnosti, nobenega javnega hrvaškega imena, marveč samo ogrski narod in ogrsko narodnost. Njegovemu sinu v prilog so pa hrvaški zastopniki sklepali reško resolucijo!

Načelo narodne avtonomije stopa vedno bolj na dan in zlasti pri narodih, ki so v posameznih deželah v manjšini, tvori že integralen del narodno-politiških programov. Žal, da se teoretiško tako malo razglablja, in da marsikje ni nič več, nego prazna puhlica, ki se ž njo zakriva pomanjkanje misli. Za študij tega vprašanja je neobhodno potrebno poznati narodni razvoj Srbov v naši državi. O tem vprašanju se bomo še obširneje bavili v našem listu. V lehkotnem, splošno informativnem članku, ki ga danes objavljamo, poudarjamo samo tole:

Narodna avtonomija je bila že v naši državi praktično uvedena pri Srbih, ki so se naselili v Srem in na južno Ogrsko. To je pravzaprav edini konkretni slučaj v tem oziru iz vse svetovne zgodovine. Znano je, da so bili avstrijski vladarji od nekdanjih varihi krščanskih narodov pod turškim nasilnim žezlom. Čuvali so jih tam, odpirali so jim pa tudi radi vrata svoje države, ko so v sili morali bežati. Srbskih ubežnikov se je silno mnogo nastanilo tekom časa po naših južnih deželah. V največjem številu so pa prišli l. 1690. Cesar Leopold VI. jih ni samo z veseljem sprejel, marveč jim je tudi dal posebne pravice in privilegije. Priznal jih je kot poseben narod in jim s plemenitimi zakonodavnimi akti dal samostojno organizacijo. Jasno je, da se Srbi niso mogli naseliti tako, da bi bili kompaktno sami prebivali v nekem določenem ozemlju. Pomešali so se med Hrvate, Rumune in Madjare. Na Hrvaškem je imel zakonodavno oblast hrvaški sabor, na Ogrskem ogrski. Srbi so bili pa od obeh izvzeti in so spadali neposrednje pod cesarja. Njihov cerkveni kongres je pod vodstvom njihovega patriarha imel v politiških in cerkvenih razmerah zakonodajno in upravno oblast, katere ukrepom je seveda moral pritrditi vladar. Vsak Srb je bil, kjerkoli je bival, potemtakem član posebnega narodno-politiškega organizma; — užival je pravo pravcato narodno avtonomijo. Konstatirajmo glavna zgodovinska dejstva, ki so zvezana ž njo:

1. Izprva so Madjari silno neradi videli Srbe in njihove predpravice, a kmalu so se vdali in razvilo se je medsebojno lepo razmerje.

2. Srbi so vsled svobode, ki so jo imeli na gospodarskem polju, silno napredovali. Vso žitno trgovino so potegnili kmalu nase; obogateli so in si utrdili svoj vpliv na vse strani.

3. V kulturnem oziru so se sami vodili. Ker so imeli denar, in ker jim je njihova narodna samostojnost v organizaciji, katero

jim je priznavala država, vedno živo bila pred očmi, zato so tudi mnogo žrtvovali v svoje kulturne svrhe. Nastale so bogate ustanove za šolske in cerkvene namene, ki danes dosegajo nad 15 milijonov kron; ustanavljali so se samostani, fare in šole. Darežljivost in požrtvovalnost je imela stalen nagib pa hkrati tudi zagotovilo, da bo res narodu v korist, ravno in edino v narodni avtonomiji.

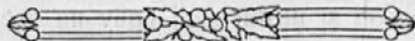
4. Moč Srbov je tako narastla, da so v krajih, kjer so se naselili v večjem številu, za nekaj desetletij popolnoma zavladali. Madjari niso mogli konkurirati ž njimi in brez vsakih nasilnih sredstev, edino le po svojem delu, ki ga je čuvala politiška samostojnost, so zmagovali.

5. L. 1848. so dosegli celo, da so se kraji, kjer so dosegli kompaktno večino, spojili v posebno upravno skupino z imenom srbska vojvodina. Povedati pa moramo, da je v tem oziru srbske težnje z vso silo, z bratsko nesebičnostjo podpiral in pravzaprav privedel do zmage hrvaški sabor.

Bili so pa Srbi sami, ki so pokopali svojo vojvodino in se vtopili v madjarsko državo. Glavni vzrok za to je bilo liberalno mišljenje izobražene srbske mladine. Zveza narodnega življenja s cerkvijo jim ni bila všeč. Začeli so v časopisju boj v tem oziru in zagovarjali misel združitve z Ogrji. Zdaj imajo, kar so hoteli.

* * *

Slovenski narodni politiški program je imel od svojega začetka formulo: ravnopravnost v šoli in uradu. Ob času taborov se je pridružila zahteva »združene Slovenije«; v novejši dobi se je ta zahteva razširila v zmislu hrvaškega državnega prava. Tudi o tem bomo obširneje razpravljali v posebni študiji. Danes naj na temelju tega, kar smo povedali, zadostuje tole: Narodni politiški program mora pri nas obsegati za svoj temelj dosledno in jasno krščansko demokratiško načelo v zvezi z državnopravnim ciljem. Demokratiška bodi naša realna politika; njen cilj pa ostani v avstrijski državi upravno zedinjen slovanski jug.



Dvoje kulturnopolitičnih vprašanj.

A. Jehart (Dunaj).

Problem razmerja med vedo in vero ni nič novega. Baval se je ž njim že Tomaž Akvinski in vsa poznejša krščanska filozofija in teologija. Ko so se v naši dobi razvile zlasti naravoslovne vede, je racionalizem, prevzet od pridobitev pozitivne vede, skušal izločiti vero iz umske sfere ter jo omejiti v sfero srca kot produkt nagonov in čuvstev, češ, da je z vedo vera v nezdruženem nasprotju. Cerkev je zavrgla tako pojmovanje o veri in na vatiškanskem zboru točno in ostro določila meje obeh pojmov in njuno medsebojno razmerje.

Pa imel je dosedaj ta problem le bolj spekulativen pomen. V najnovejšem času pa se je pojavil povsem v drugi luči, v čisto drugih okoliščinah. Iz višin teorije je stopil v življenje, v široko javnost, postal je kulturnopolitično vprašanje. S tega stališča zasluži nanovo našo pozornost.

Pogubne kulturnobojne zahteve koreninijo navadno v na videz nedolžnih teoretičnih spekulacijah, ki postanejo nevarne šele v svojih praktičnih izvajanjih. Pobiti jih je mogoče le, če se jim gre do korenine; rešiti se dajo taka vprašanja le, če se ovržejo premise, iz katerih izhajajo.

1. Plitvi racionalizem zanikava vsakršno možnost edinstva med vedo in vero. Logično mora iz tega izvajati, da je prava veda na verski podlagi nemogoča, da je vera pogubna za svobodo vede. Konkreten slučaj, v katerem je udejstveno to nazarje, je trditev, da je »katoliški učenjak« — nestvor, katoliško vseučilišče poguba za vedo, kulturo, državo, — in iz tega izvirajoči poziv na zakonodavno oblast, da čuvaj vedo in vseučilišča verskih vplivov.

Sta li vera in znanost res tako nezdružljivi? Poglejmo globlje v bistvo vede in vere. Pravec vede so notranji vzroki spoznane stvari, pravec vere (vere v Boga in krščanske dogme) jo pričajoča avtoriteta. V tem zmislu seve sta si veda in vera res tuji po bistvu; ali pa tudi nezdružljivi? Ozrimo se na nekatere odnose! Veda je podlaga veri. Ne morem namreč verovati, ako ne vem, da biva pričajoča avtoriteta, da je pričala, da more in hoče govoriti resnico. Vera izpopolnjuje vedo, ki more spoznavati

le čutne in v čutnih se javljajoče predmete, dočim je sfera vere nadčutna, božja resničnost in nje nevidni stiki s človeškim življenjem in njega cilji.

Predmet vede so vse resnice naravnega reda, predmet vere so razodete resnice. Izmed teh so nekatere po svojem bistvu nadnaravne, ki torej sploh ne morejo biti predmet (svetni) vedi. O nezdružnosti, o nasprotstvu med vedo in vero torej v tem slučaju ne more biti govora. Pa tudi nekatere resnice naravnega reda so, posredno, ali pa neposredno v razodetju. Te seve lahko postanejo tudi predmet vedi. A tudi v tem slučaju je nasprotstvo izključeno. To terja že vobče nepobitna logika. Resnica ne more nasprotovati resnici. Resnico nam podaje razodetje, resnico išče tudi veda. Bog govori v razodetju, prav isti Bog je napisal tudi skrivnostno knjigo prirode. Bog pa sam sebi nasprotovati ne more. Ako nam torej razodetje ali pa varhinja razodetja, Cerkev, kaj pove o naravnih resnicah in ako postane dotična resnica tudi predmet znanstvenemu raziskavanju — se je li treba bati, da si bodeta razodetje in znanstvo resnično nasprotovali? Nikdar! Mogoče je n a v i d e z n o nasprotje, resnično ne. A tedaj ni težko spoznati, kje mora biti zmota. Če prideta v nasprotje neskončni božji Um in končni človeški um, kje naj iščemo zmote? Tam, kjer smo je že tolikrat našli, kakor priča skepticizem, — v našem umu. Veda naj bo le svobodna v svoji sferi, a zaveda naj se, da ima ta sfera meje! Katoliškemu učenjaku se torej ni bati, da bi s treznim znanstvenim preiskavanjem prišel v resnično nasprotje s svojo vero in Cerkvijo.

A tudi tedaj, kadar razodetje javi kake naravne resnice, jih javi le, v kolikor so in ker so v zvezi z vero. Znanstvenih izvajanj nam razodetje ne podaje prav nobenih — in je, da še to omenimo, tudi le malo naravnih resnic razodetih. Možno je torej, da katoliški učenjak že iz razodetja ve to ali ono dejstvo, s katerim se bavi pri svojem znanstvenem delu. Pa ve ga le kot dejstvo, rekel bi, nepopolno, neznanstveno, ker je v razodetju le, v kolikor je tam potrebno. Med verskim in znanstvenim spoznavanjem je vedno bistven razloček. Veda hoče spoznati notranje vzroke, bistvo stvari, hoče dognati notranjo zvezo med sorodnimi pojavi, hoče razkriti splošne naravne zakone — tega vsega v razodetju ni! Mirno torej smemo reči, da gre tudi verni katoliški učenjak brez pridržkov in brez predsodkov na svoje znanstveno delo, ker si hoče pridobiti znanstveno spoznanje dotične stvari. Sicer pa —

resnica ne more biti prav nikak predsodek — v slabem pomenu besede. Nasprotno! Resnica, ki jo ve iz razodetja, ako jo sploh zadostno ve, mu je zvezda vodnica, da ne zajde na kriva pota.

Vera in Cerkev torej nikakor ne določata znanstvenemu raziskavanju predmeta, nikakor ne podajata znanstvenih rezultatov že vnaprej, ampak puščata vedi glede predmeta popolno svobodo. Prav tako ji ne dajeta glede znanstvene metode prav nobenih predpisov. Ako je tudi katoliškemu učenjaku kaka resnica že znana iz razodetja, sme mirno zasledovati pri znanstvenem raziskavanju induktivno pot.

Prav tako tudi silabus, indeks, enciklike nikakor ne vklepajo svobode vede v okove, ker jih Cerkev kratkomalo ni zato izdala. V kolikor se bavijo z vedo, so le negativne določbe, ki naj bi svarile vernike pred človeškimi zmotami. In take določbe more dajati Cerkev, ker nezmotljivo spozna nevarnosti, ki prete veri, ima pa tudi pravico, jih dajati, vsaj isto pravico, kakor si jo prisvajajo njeni nasprotniki, kadar branijo svobodo vede pred namišljenimi napadi vere in Cerkve.

Veda je torej z verskega stališča svobodna, svobodno sme iskati resnico po svobodnih pravilih znanstvenih metod; »katoliški učenjak« ni nikak nestvor, katoliško vseučilišče nikaka nevarnost za vedo in kulturo, ampak ima najmanj isto vrednost kakor vsako drugo vseučilišče.

2. Iz načela, da sta veda in vera nezdružni, sledi logično nujno, da je nemogoča »veda o veri« — bogoslovna veda. Zato bi bila po tem načelu teološka fakulteta res — »*contradictio in adiecto*«, katoliška Cerkev bi nasprotovala sama sebi, ko bi zahtevala bogoslovno vedo. Tudi to naziranje je rodilo konkreten slučaj — »kulturno« zahtevo na zakonodavno oblast, da odstrani teološko fakulteto z vseučilišč, kjer je prostor le za »pravo vedo«.

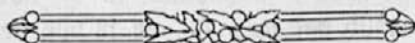
Ovrgli smo že krive premise, iz katerih izhajajo ta izvajanja. Nekaj besedi še o bogoslovni vedi posebej.

Bogoslovne vede je treba deliti v dva dela: v pomožne znanosti (jezikoslovje, starinoslovje, kritika, zgodovina itd.) ter pravo »bogoslovno vedo«, dogmatiko, ki se bavi z razodetjem. O pomožnih znanostih pač ne velja, da bi bile neznanstvene. Saj sta predmet in metoda povsem ista, kakor pri sorodnih svetnih vedah, le da se uče na bogoslovni fakulteti z ozirom na razodetje. To pa jim, kakor smo dokazali že prej, nikakor ne jemlje znanstvenega značaja.

Dogmatično bogoslovje razlaga bistvo vere in razodetja, dokazuje dejstvo razodetja, utemeljuje njegove vire, urejuje posamezne verske resnice po njihovi notranji zvezi, dokazuje njihovo resničnost pozitivno (iz sv. pisma in izročila) ter preiskuje njih razmerje do umskih resnic. Ali to ni znanstveno dokazovanje, znanstven sistem, znanstveno umevanje verskih resnic, seve, v kolikor je »človeški vedi« mogoče prodreti v nadnaravne resnice! Bogoslovni vedi odrekajo znanstvenost, ker je po svojem značaju deduktivna in ne induktivna, kakor n. pr. naravoslovne vede. Toda indukcija vendar ni edina znanstvena metoda! Saj ima dedukcija poleg stvarne še zgodovinsko prednost pred indukcijo. Zares ozkosrčno umevanje pojma vede je to, ako se omejuje le na induktivne naravoslovne vede. Sploh pa je bistveno vsaki vedi, da začne z nekimi podstavami.

Bogoslovna veda je najmanj tako znanstvena, kakor vsaka druga veda. Da, še več! Ako velja, da čim višji je predmet kake vede, tem višja je veda, — si bogoslovna veda, ker govori o Bogu, o božjih resnicah, po pravici prisvaja častni naslov »kraljice vseh ved«. Popolno neovržno pravico pa ima do svojega prostora med svetnimi fakultetami.

Krščansko svetovno naziranje ima polnoveljavno pravico do vevlašnih dveh kulturnih postojank: do katoliške vede in katoliškega vseučilišča z bogoslovno fakulteto. Značilno je za naše dni, da se zakonodavna oblast bavi s problemi, ki so po svojem bistvu filozofično-teologična vprašanja, po svojih posledicah pa usodne kulturne zahteve. Zdi se, kakor da bi nasprotniki poskušali, bi se li dalo začeti s kulturnim bojem že tudi pri nas. Pa mirno ga pričakuje krščansko svetovno naziranje, v svesti si resnice in pravice. In našla je ta resnica in pravica tudi krepke zagovornike in branitelje. Pravkar minula vseučiliška debata v avstrijski zbornici je to jasno pokazala. Ti dnevi sijajne zmage naj nam bodo zgled in bodrilo, obenem pa upapolno znamenje novih zmag!



Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina.

Prispevki za slovensko slovstveno zgodovino l. 1680.—1830.

Priobčuje Frančišek Reból (Dunaj).

13. »Nebeshku Blagu... lkusi Philipa Jacopa Repesha... V Lublani... 1764.«¹

V predgovoru te 67 strani obsegajoče knjižice se popisujejo pobožnosti in sveta opravila na Križni gori na Notranjskem. Nato sledi nekaj splošnih navodil, kako je treba obuditi dobri namen, hoditi za Jezusom in služiti Bogu. Na str. 11 se začno jutranje molitve, na str. 33 pa nauki, kako se mora človek vesti čez dan in kako premišljevati Kristusovo trpljenje, na kar sledé večerne molitve. K sklepu so natisnjene tri pesmi, in sicer: 1. o prikaznih, ki so se godile, preden je bila cerkev sezidana, 2. kako Jezus kliče vse k sebi, 3. pesem »od ene dulhe, kir v nje shivljenje je eno lepo molitvo imela, drugi fo jo profile, jo dati ni otela, sato je po smerti dougu u vizah terpeila«.

14. »Mifionske pefme inu Molitve.«²

Po Šafařiku je izšla ta zbirka b. k. in l., 80, 112 str. Simonič (str. 377) meni, da je bila natisnjena *najbrž* v Gradcu pri Widmannstätovih dedičih po letu 1756. Tej zbirki zelo podobna je zbirka pesmi, ki jih je izdal jezuit P. Primož Lavrenčič l. 1752. v Celovcu pod naslovom: »Millionske Catholifh Karlhanfke Pejffme«.³ O medsebojnem razmerju različnih pesemskih zbirk one dobe name-ravam govoriti ob drugi priliki samostojno. Izvod, ki ga je imel Naglič v rokah, se je strinjal najbrže z »Misionskimi pesmami in molitvami«, ki jih navaja Šafařik na str. 79, vendar se vjemajo

¹ Prim. Glaser I. 182. — Šaf. te knjige ne omenja. — H stran 508: »Halifhter is bukuvz od krishne gore, kfo (= ki so) noti lepi nauki, molitve sa sutrej, zhes dan in svezherne, jesufov shivljenje spremifhluvati, inu tri fвете pefme sloshene philipa jacopa repesha. leta 1764.«

² Prim. Šaf. 79. — Glaser I. 205. — H str. 506: »Halifhter js bukou, u katereh fo lepe Pefme — 27 — inu vezh Liteniji in molitve per bounikeh.«

³ Prim. Glaser I. 186, Šaf. 78, Simonič 259.

naslovi pesem Nagličevega »halištra« z naslovi »Misionskih pesem in molitev« le »vobče, a ne prav natančno«, kakor mi je prijazno sporočil gosp. skriptor L. Pintar. Torej bi ne bilo nemogoče, da je zbirka izšla morda še v eni izdaji. V c. kr. licealni knjižnici v Ljubljani imajo Lavrenčičeve Misionske pesmi signaturo 10255, II, C, d, Misionske pesmi in molitve (Šaf. 79) pa signaturo 10212, II, C, d. Nagličev »hališter« navaja 110 strani.

Razen 27 pesem (str. 1—31, 36—44, 55—57) je obsegal Nagličev izvod še 5 različnih litanij in mnogo drugih molitev. Ljudstvu posebno priljubljen je moral biti zadnji del knjižice: molitve pri bolnikih (str. 90—110), med katerimi se nahajajo tudi litanije za umirajoče. Naglič je ta del takole naslovil: »Duhoune vishanje, inu perporozhanje te dulhe enega umirejozhiga bounika, zlo do fmerti«.

15. »Pot fvetiga Krisha, pervu v Láfhkim jesiko od svelizhanga Pater Leonardo a Portu Mauritio ... resloshen, potler Nemshku sdej pak Krainsku ... na fvitlobo dan ... V' Lublani (1753). — — — Tretu utisneine. V' Lublani 1767.«¹

Nobena slovenska knjiga ni doživela toliko različnih izdaj, kakor »Pot svetega križa« ali »Sveti križev pot«. Najbolj sloveča je pač ona izdaja, ki je prirejena po Leonardu Portomavriškem in je izšla v slovenskem jeziku v prvi izdaji l. 1753., v tretji izdaji pa l. 1767. Naglič je napravil svoj »hališter« po tej tretji izdaji iz leta 1767.

Najstarejšo izdajo slovenskega križevega pota omenja Glaser (l. 204): »Pot fv. krisha J. Chr. skus dopulhenie te wikshe gošposke Labaci typ. A. Fr. Reichhard 1723.« A tudi med l. 1730. in 1740. je izšla neka slovenska izdaja Križevega pota, ki nam je bila doslej neznana, a se sklicuje nanjo na nekem mestu svojih prepisov Matija Naglič. V l. snopiču (R 1) Nagličevih prepisov beremo na str. 129 »Navuk ali podvuzhenje od S. Krishovga pota, kaj ima ufebi sa nafs nuzniga, to fpremifhluvanje, inu de je nafha doushnoft.« To poučenje sega do str. 134; k sklepu poučenja se naštevajo papeške bule, ki podeljujejo enake milosti in odpustke, kakršne dobijo

¹ Prim. Simonič 264 pod značnico: Leonardo da Porto Maurizio. — H str. 459: »Halifhter, od Krishoviga (namreč pota), kaj je notisadershanu, jsloshen od patra Leonarda — drukan uleti 1767.«

jeruzalemski romarji, vsem onim, ki obišejo kjerkoli križev pot, ki so ga postavili frančiškani. Nato pa sledi tale stavek: »jnu leto veliko gnado je tudi na novizh poterdou ta fedanji Rimski Papesh Clemens ta 12. ti.« — Dalje beremo na str. 134—136 »Kratke Navuk, koko se ima ta S. Krishov pot obijskati, sa te jerufalemske odpuftike sadobiti«, na straneh 136—141 pa »podvuzhenje od fleherniga stationa«. Nato sledi na str. 141 za nas važni napis: »Tukej je od odpuftikou, gnade, inu vezhne frajofte. — *ispifov sem ravno is teh bukov tega S. Krishovga pota, kfo drukane, prov stare.*« Iz navedenega torej sledi, da je imel Naglič v rokah Sv. križev pot, ki je bil natisnjen za časa vlade papeža Klemena XII. Klemen XII. pa je bil papež od leta 1730.—1740.¹ Ker je ta knjižica najbrže popolnoma izgubljena, nam nadomestuje tiskano izdajo vsaj deloma Nagličev prepis.

Iz tega razvidimo, da se je med Slovenci zgodaj začela pobožnost sv. križevega pota, ki jo je v tistem času posebno pospeševal frančiškan o. Leonard da Porto Maurizio (1676—26. novembra 1751). Način, moliti sv. križev pot, kakor ga je vpeljal blaženi Leonard, je bil med Slovenci v navadi do konca 18. stoletja. V teku let pa se je razvilo poleg tega še drugo besedilo, ki je bilo napolnjeno z raznimi privatnimi razodenji. Kot odpor na te »ljudske« križeve pote moramo pač smatrati križeve pote, napravljene »iz Svetega pisma«, v katerih se je zavrglo sploh vse ustno izročilo, tudi ono, ki se je hranilo od nekđaj v katoliški cerkvi. Tak Križev pot je sestavil najprej Anton *Klementini* in ga izdal v prvem natisu l. 1806., kakor bomo videli natančneje pozneje. Toda to besedilo se pri nas menda sploh ni udomačilo, ampak zmagalo je besedilo blaženega Leonarda Portomavriškega.

Tudi v hrvaškem jeziku se je že zgodaj natisnil Križev pot, kakor razvidimo iz hrvatske bibliografije.² Na str. 39 čitamo pod št. 419: »Filipović Jerolim, frančiškan Iz Rame. *Put križa*. U Budimu 1730. 12^o, str. 106«; na str. 137 pa pod št. 1592: »*Put križa*, ili žalostno putovanje našega izmučenoga g. Isukèrsta od kuće Pilatove do Kalvarie, koi je uzdignut i postavljen u cerkvah france-

¹ Letnice vlade posameznih papežev sem povzel iz knjige »Leo XIII. Sein Leben und Wirken. Norbert Schneider. Kempten 1903.«, kjer se nahaja na str. 172—194 kronološka vrsta vseh papežev do Leona XIII. Razentega sem pogledal vselej tudi v Herderjev *Konversations-Lexikon*.

² Bibliografija hrvatska. Tiskane knjige. Ivan Kukuljević Sakcinski. Zagreb 1860.

škanskih dèržave kapistranske. U Budimu 1734; II. izd. u Mletcih (= Benetkah) 1744; III. izd. u Osiku 1783.« S to poslednjo izdajo je morda v sorodu Križev pot, ki je omenjen pri Simoniču na str. 408: »Pot fvetiga krisha Jesuffa Chriftoffa alli Andohtlivu obijfkaine taiftiga shalofniga potta, kateriga je nalh gospud... is rihtne hifhe Pilatushove na goro Calvarie fturu... Labaci (ok. 1750) m. 8^o, 70 str.«

Naglič navaja v svojem »halištru« 76 strani, dočim beremo pri Simoniču, da je imela dotična izdaja 87 strani. Vsebina knjige, kakor nam jo je sporočil Naglič, je sledeča: Najpoprej je popisano nakratko čednostno življenje o. Leonarda. Nato sledi razlaganje, kako se je začela pobožnost križevega pota, kako je koristna, in kdo ima pravico, postavljati križev pot; kako se mora človek pripraviti na to pobožnost, da bo imel od nje kaj koristi: str. 4 do 24. Potem imamo pobožnost križevega pota na str. 25 do 56. Na koncu knjige je bilo navodilo, kako je treba biti pobožno pri sv. maši z ozirom na štiri poglavitne dele sv. maše (str. 57—76). Napis tega dela se glasi: »Andohti povna visha, fveto Mafho fhlihhati«.

16. »Sveti poft, Chriftoflovimu terplenju polvezhen... pervizh fkus P. Gabriela Hevenesia.. po latinsku popifan, sdei pak od Joshefa Haslna... na kraynski jesik preloshen... Labaci 1770.«¹

Gábor Hevenesi (= Gabriel Heveneši)² je bil ogrski nabožni pisatelj. Živel je od l. 1656 do 1715.; l. 1671. je postal jezuit; bil je dekan na vseučilišču v Tyrnavi in pozneje ravnatelj Pazmaneya in je umrl na Dunaju 11. marca 1715. Heveneši je zbral v 128 zveskih različne listine in rokopise, ki so važni posebno za ogrsko zgodovino. Spisal pa je tudi večje število nabožnih knjig in življenjepisov svetnikov (sv. Alojzija, sv. Stanislava Kostka, sv. Franč. Ks. i. dr.). Izmed teh knjig je za nas najbolj važna ona, v kateri se popisuje Kristusovo trpljenje v premišljevanjih za vsak dan postnega časa. To knjigo sta v istem času predstavljala iz latinskega na slovenski jezik dva nabožna pisatelja, Jožef Hasl in Gašpar Rupnik. Iz

¹ Prim. Glaser I. 177, Šaf. 123, Simonič 145, Voditelj X. 55. (prim. tudi Voditelj IX. 397). — H str. 430: »Halifhter js bukuv fvetiga Pofta Kriftofovmo terpljenje Polvezhenje (prav: posvečenega), pervezh sloshene od paterja Gabriela Hevenesia, sdei na kranfko pa od Joshepha Haslna mafhnika. uleti 1770 drukane.«

² Prim. Herders Konversations-Lexikon, III. izd., IV. 435.

Rupnikovega predgovora izvemo, da je »v' temu leitu 1761. sazheu lete Bukvize s' latinskega na slovensku preftaulati, inu tem ludem h' enimu trydanskimu duhouskimu premifhluvainu naprei brati«; »tako fem tifte od zhafa do zhafa preftaulou, inu ze le preftavu«, tako pravi Rupnik. Hasl pa se opravičuje v predgovoru svoje knjige: »Letu moje prepifanje lzer ni, navejm, koku popolnoma, inu lepu; sakaj pervizh je she vfelej ena velika teshava bukve is eniga v' ta drugi, lufebnu pak v' kraynki jesik preftaviti. K' drugimu fe pak jeft she nifim fkus *pol zhetertu lejtu* mojga Pridigarftva v' Lublani toku popolnoma na kraynko besedo navadil, de bi meni na leti veliku namankalu.« Na koncu svojega predgovora prosi Hasl oproščenja in dostavlja: »Mifli, de jeft nifim noben Vuzhenik tiga kraynkiga jesika, ja de nifim enkrat en rojeni Kraynz, ampak le en Slovenz is Celankiga mejfta na Shtajerskimu, kir fim se sgul is lubesni pruti Bogu, inu pruti mojimu blishnimu tu, kar snam, navuzhil, ter fe she vfe fkusi vezh, inu vezh vuzhim kraynku pifati, inu govoriti.«

Haslova knjiga je bila natisnjena l. 1770., Rupnikova pa šele l. 1773. Glaser omenja poleg Rupnikove izdaje iz l. 1773. tudi istega pisatelja izdajo l. 1770., a mi je popolnoma nerazumljivo, kako je prišel Glaser do te izdaje! — Nagličev »hališter« se nanaša na Haslovo izdajo, vendar pa je imel Naglič tudi Rupnikovo izdajo v rokah, zakaj iz Rupnikove izdaje je prepisal večji odstavek iz predgovora. V R 1 str. 146 beremo: »Nauk od nuza spremifhluvati Terplenje Jesufa Kriftufa golpoda nalfga: js od predgovora Poftnih Bukov. — Befede taiftiga, kje te bukve na kraynko spifov. — Na tu fo meni k' rokam perfhle... latinsku popifane bukvice jmenvane: **Ta** Kriftufovimo Terpleinu polvezheni poft — katire fo ble v' nemfhkimu grazu tem bratam te bratovfhne Marje od Angela pozhefhene v' lejtu 1755 sa novu lejto dane.« — Rupnikova knjiga ima napis: »**Ta** Chrifufovimu terpleinu polvezheni poft«, in Naglič je iz predgovora te izdaje prepisal str. 2—4 (zg. do konca odstavka).

Marko Pohlin omenja na str. 26 Hevenesijevo knjigo »Quadragesima sancta«, »quam P. Hasl in slavicum idioma transtulit«. Na str. 25 pa govori o Haslovi prestavi »Sveti Poft«: »Est Quadragesima sancta P. Gabrielis Hevenesi, *tanti auctoris dignum opus: ast dolialiter* (ut ex mole libri, qui ipso originali altero tanto vastior prodit, ad oculum patet) in *vindicam potius, quam Carniolicam* linguam (sive orthographiam, sive grammaticae leges, interpretationis periphrasticae modum spectes) sed his non ob-

stantibus in bonum usum plebis versa.« O Rupnikovi izdaji pa pravi Pohlin na str. 47: »Lege et vide, num P. Hevenesi emendaverit: vel dehonestaverit?« — Hasl se je držal starega pravopisa in ni hotel sprejeti Pohlinovih novotarij, zato je bil o. Marko nanj nejevoljen. Glaser je navedel iz Haslovega predgovora nekaj načel v slovničnem oziru, ni pa priobčil onih mest, ki se prav posebno obračajo proti Pohlinu; zato ona mesta tukaj navedem, ker bom kmalu moral izpregovoriti nekaj več o Pohlinovih načelih glede pravopisja in slovnice. Hasl pravi na 4. strani pregovora: »Skor v' nobenih prou kraynkih befedah nifim dva zherka (= dveh črk) od ene forte prezej eniga sa tim drugim poftavlal, toku nifim pifal: ona je dalla, ampak le: ona je dala.« — Pohlin je bil, ki je pisal ll, mm, pp v popolnoma slovenskih besedah. — Hasl pravi dalje: »Druge snaminja koker ', inu ` nifim fhogal, tudi ne per konzu teh besedy, toku nifim nez h sasnaminjal te famuglafne zherke a, e, o, u, kjer kakerfhno befedo dokonzhajo, poftavim: ferza, govore, gredo, ladu. Kateri je na kraynkimu rojen, al fe v'faj na kraynsko befedo saftopi, ta she vej, koku fe kej ima v'govorjenju, al fe ima hitru, al pak pozhafnu, al fe ima s'vezh odpertimi, al pak s'nikoliku satifnenimi vultami isrezhi. Per tim pak ofi Kraynzi befede na eno enako visho naisreko (= ne izreko), eden tu potegne, kar ta drugi pokrajfha. Zhes vfe letu fim she jeft tudi vezhkrat fhlfhal, de veliku takih snaminjov branje nafury loshej, ampak le teshej.« — Tudi te besede so namerjene proti Pohlinu, ki je pri samoglasnikih rabil vse polno znamenj, n. pr. é, ê, è, ę. — Iz Haslovega predgovora razvidimo, da je imel zelo trezne nazore, in pohvaliti ga moramo, da se je svojih načel dosledno držal!

Ne morem se tukaj spuščati v bolj podrobno primerjanje Haslove in Rupnikove izdaje, dasi me to mika, le toliko hočem splošno omeniti, da moramo vsekako Haslu dati prednost pred Rupnikom.

* * *

V knjigi »Sveti poft« je 46 premišljevanj za vsak dan 40danskega posta, tudi za nedelje, in sicer o trpljenju Gospodovem. Vsako premišljevanje je tako sestavljeno, da se premišljuje najprej kaka posamezna bol Kristusova v več točkah, nato sledi vsakokrat zdihovanje h Kristusu, potem navede pisatelj na koncu premišljevanja štacijo, to je dotično cerkev v Rimu, kjer se dobijo »štacijonski« odpustki. Večinoma so ti odpustki jako veliki: »defet tavshent lejt«,

»osem inu dvejšet tavshent lejt, inu ravnu tolikukrat lhtirdefet dnevov odpuftiki« (str. 60), »petnajšt tavshent lejt odpuftiki inu odpufhanje tiga tretiga dejla grehov“ (!) (str. 112). To je proti nauku katoliške cerkve. Morda se misli tu na kazni za grehe, kakor je to n. pr. izraženo na str. 260: »defet tavshent lejt odpuftiki, inu odpufhanje teh, fkusi tretji dejl grehov saflushenih, zhalnih lhtrafing«. Ti odpustki se mi zdijo nekoliko sumljivi,¹ dasi je Heveneši v predgovoru zapisal: »Potler līm gori sapifal te lvetē Shtacionlke odpuftke, katere lta ta dva Rimfka Papesha Grogor ta VIII.² inu Sixtus ta V.³ vlīm Marianfkim, k' ti pervi Rimfki Bratovlħni per-pifanim Bratam *darotlivu* dodejlila.« — Potem je navedel Heveneši in po njem Hasl še, kateri list in kateri evangelij se bere pri sv. maši dotičnega dneva, k sklepu pa je dostavil še dnevno cerkveno molitev. Rupnik ni zaznamenjal posameznih dni v postu, ob katerih naj bi se premišljevali dotični odstavki, namesto »zdi-hovanje« je ohranil »Affectus« in je izpustil vse štacije in vse drugo, kar je pri Hevenešiju potem sledilo.

* * *

Naglič je spisal vsebino teh premišljevanj prav posebno vestno na 28 straneh. K sklepu je dostavil: »To jspifane aprila ta 4. ti« — najbrže l. 1824. — »Konz — fine — ende.«

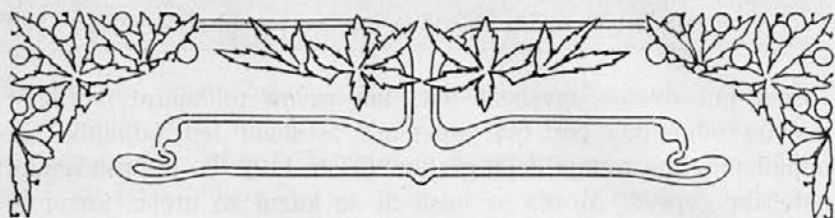
Naj omenim še gledé Haslove izdaje, da je Hasl rabil besedo »rameno« (= zelo, jako). Na koncu Hevenešijevega predgovora beremo namreč: »Toku ta volħi (Gospodovo tolažbo v življenju in ob smrti), kateri je lete bukvice ta narpervi vkupej slošhil — Namerzh ta vse zhlovefħke dulħe k' njih vezħnimu isvelizhanju perpraviti *raminu* shelni P. Gabriel Hevenesi is Tovarħtva Jesu-loviga.«

¹ Navadno so bili taki odpustki v cerkvah v kamen vsekani, zato moramo biti glede takih odpustkov zelo previdni! Prim. *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* XXVIII., 1. zv. 1. sl.

² Vladal samo leta 1187.

³ 1585—1590.





Kulturne slike z Balkana.

Piše prof. dr. Jos. Debevec (Kranj).

I. Zapoznela »vojska« v Grčiji.

Na Balkanu neprenehoma vre, neprenehoma se nekaj kuha; Balkan je sedaj nekako središče evropske politike, Paridovo jabolko, ki utegne vsak trenutek povzročiti krvav ples. O bombah, o zarotah, o umorih se nam poroča iz balkanskih držav; samo v Grčiji je nekako vse tiho. Pred nekaj leti je bila Kreta razburila svet; odtedaj se nič več ne govori o novih Grkih; samo stare Grke še kličejo po gimnazijah iz grobov. In vendar imajo sedanji Grki v deželi — vojsko, hudo, hudo vojsko, ne sicer perzijsko, ne peleponeško, ne korintsko, pač pa — nekakšno abecedno! Še mi, narod filologov, smo jo nekako srečno prestali, in Grki, potomci starih Helenov, ki so nam ustvarili filozofijo in vso jezikoslovno znanost, ti naj bi se zdaj, v XX. stoletju, med seboj vojskovali zaradi jezika? In vendar je takó, in sicer prav zato, ker so potomci starih Helenov in se je počasi vkoreninil med njimi predsodek, da morajo, ako hočejo pred svetom kaj veljati, sedaj, po 2500 letih pisati v svojem višjem slovstvu in časopisih isti jezik, iste oblike, kakor so jih pisali slavni atiški govorniki Ajshin, Antifon, Demosten, Izokrat i. dr., ki so bili v IV. stoletju pr. Kr. cvet najčistejšega aticizma.

V 4. stoletju pr. Kr. za Demostena je bila grška proza v Atenah na vrhuncu dovršenosti in blagoglasja (brez hiata, brez kadenc). Tu pride nesrečna bitka pri Hajroneji (leta 338. pr. Kr.). Tedaj je umrla za večno grška svoboda, ni pa umrla — večno-mlada, deviška božica Atena. Stopila je z visoke akropole atenske ter nastopila pot dol v nižavo, med ljudstvo. Zlato in slonokoščeno obleko, ki jo je nosila dotlej, so ji ugrabili; zato pa si je ogrnila priprosto zeleno obleko (zeleno oljika je bilo njej sveto drevo) ter se napravila na pot po svetu. Doslej je bila navezana le na svoje mesto Atene; odslej do njen ves tedaj znani svet. Poudariti moramo, da je ostal doma Apolon delfski, se počasi staral ter umrl; ostala je doma Hera, vladarica Šparte, se postarala in umrla;¹ po svetu je šla torej edinole

¹ Zanimivo pa je, da je zapustila hčerko, ki še danes živi — govorico tsakónsko v gorah, južno-vzhodno od Šparte; Tsakonci (kakih 8700 duš) so pristni potomci starodavnih Lakóncev ter čudovit vzgled, kako se v goratih zakotjih skozi stoletja in tisočletja ohrani jezikovni otok v kljub vsem viharjem in prevratom, ki se godé v nižavah.

bistroumna Atena ter liki slovenska desetnica prehodila vesoljni svet. Po smrti Aleksandra Velikega (leta 323. pr. Kr.) so ustvarili njegovi generali iz velike Aleksandrove svetovne države več manjših držav, tako Ptolemej v Egiptu, Selevk v Siriji, Antipater v Makedoniji. Aleksander in pa njegovi poveljniki so bili vsi vzgojeni v grškem duhu, v grški omiki ter so to omiko sedaj širili po svojih kraljestvih. In tako se je napotila božica Atena v Aleksandrijo h kralju Ptolemeju (II.). Ogenj svetega navdušenja, ki ji je žarel iz oči, sladki glas njenega govora, lepota njenega obličja, vse to je očaralo kralja in ustanovil je njej na čast muzej, najslavnejši starega sveta, kot tiho zavetišče največjim učenjakom; tik muzeja pa je ustanovil velikansko knjižnico (490.000 zvezkov, zgorela l. 48/47 pr. Kr.). Tako je postala Aleksandrija žarišče omike ter tudi ostala še noter do III. stoletja po Kr. Napotila se je k Selevku v Antiohijo ter mu pomagala ustvariti svetovno mesto; kralja Atala v Pergamu je navdušila, da je ustanovil po zgledu Ptolemejevem veliko knjižnico ter sezidal prekrasni žrtvenik Zenov. Kakor v diru je prehodila Atena ves vzhod ter ga navezala za vselej naše. Po vseh večjih mestih in otokih so se ustanovljale akademije, vseučilišča; učenjak, umetnik, ki je enkrat videl nje vedro čelo ter njen smehljaj, je ni pozabil več. In takó se nikdar v starem veku ni toliko pisalo, predavalo, upodabljalo, delalo izumov v mehaniki, kakor v tej dobi, ki se imenuje helenistična.¹ Najrazličnejše narode, najbolj sovražne si stanove je zvezala ta čudodelna desetnica z močno vezjo: s svojo govornico. Kakor so slišali govoriti njo, tako so govorili po vseh mestih vzhoda; njen (atiški) jezik je postal občevalni jezik (koiné). Pa tudi zapad se ni mogel dolgo ustavljeti; v Rimu si je v hipu osvojila najboljše može. In celo njen zakleti sovražnik, stari Katon († 149 pr. Kr.) se je na stara leta začel učiti njenega jezika. In tako je zavladala po vesoljnem svetu . . . Seveda je vsled tolikih potov lepa zelena barva njene obleke na nekaterih mestih obledela; božica je izgubila kmalu n. pr. dual in optativ, toda živahnosti ni izgubila nič, ker je ostala neprenehoma v zvezi z ljudstvom: ljudstvo jo je razumelo in je ž njo govorilo. —

Tako je prišla v dobo cesarja Avgusta. Tedaj je živel in učil v Rimu duševno omejeni retor Dionizij iz Halikarnasa. Temu nikakor ni ugajala nekoliko obledela obleka božice Atene; zato jo nekega dne vjame ter ji govori trde besede: »Če te bomo še dalje pustili tako hoditi po mestu, se bo tvoja obleka čisto obnosila in pokončala; jaz pa tega ne morem dovoliti. Čakaj! Jaz ti naredim novo obleko, ki ti bo ostala nespremenjena za vse čase.« In modra glava, kakor je bil, je ročno vzel besedni zaklad, mu kolikor mogoče primešal izrazov iz starih grških pesnikov (Pindarja, Alkmana, Alkaja, Sofokla, Aristofana i. dr.), vse to prepojil z imenskimi in glagolskimi oblikami klasičnih govornikov (Demostena in sodobnikov) ter tako v svoji

¹ U. v. Willamowitz (»Die Kultur der Gegenwart«, 1905, I., odd. VIII., str. 82) meni, da se edino ta doba starega sveta dá primerjati z našo.

kovačnici napravil železno obleko, čelado, oklep in dolgo haljo, vse železno, nepregibno, za mladostno-živo božico Ateno. In vklenil jo je v tisto železno ali jekleno opravo ter ji dal ukaz: »V tej opravi moraš ostati za vse večne čase; kajti ona bo spominjala vse tujce na najslavnejše čase atenske zgodovine. Grška literatura se mora gibati odslej v mejah te tvoje železne oprave. Dionizij je tako rekel in oprava (t. j. umetni, po starih klasičnih prikrojeni literarni jezik) je res ostala, samo neka majhna nesreča se je pripetila: živa božica Atena ni ubogala modrega retorja, temuč je pri tisti priči skočila iz železnega oklepa ter bežala vun na svobodo, med ljudi . . . Blodila je zopet po svetu. Nekaj prijateljev je še imela; tako so ji zvesti ostali pisci svetih knjig novega zakona; tudi v Egiptu je imela še vedno velik vpliv, kakor spričujejo popisi, ki prihajajo iz grobov na dan.

V Rimu pa učeni Dionizij in njegovi nasledniki niso zapazili, da je iz železnega oklepa ušlo življenje; metali so plodove svojega uma v tisto umetno odejo — in niso zapazili, da se oddaljujejo od življenja.

Ko je Konstantin Veliki premestil svojo prestolnico na vzhod, v Carigrad, so tudi grški učenjaki prenesli tisto železno opravo za za božico Ateno v prestolnico vzhodnega rimskega cesarstva in vsak spis je moral nositi tisto »opravo«. Vsled tega je ostalo bizantinsko slovstvo, ki se pričinja v Carigradu s Konstantinom (324—337), brez vpliva na nižje ljudstvo.

Uboga desetnica pa se med tem skriva v siromašnih kočah preprostega ljudstva in se ne sme prikazati v javnost. Prvič po dolgem času pride do besede v VI. stoletju (letopisec Joannes Malalas, ki je zato pisal »vsakdanjo« grščino, ker se ni učil v šolah umetne, Dionizijeve); v VII. stoletju se je usmili Leontij neapelski, pisec življenja svetnikov, v IX. stoletju letopisec Teofrast, v X. pa celó — kdo bi si mislil! — pisatelj s cesarskega dvora, Konstantin Porfirogenet. Sirota je že začela upati, da se bodo učeni krogi izpametovali ter jo rešili pozabljenosti. Toda zopet se je bridko varala; kajti prav takrat (sredi IX. stoletja) je nastopil učeni Fotij, ki je strastno ljubil staro klasično slovstvo, rešil brez števila starih rokopisov pogina ter vzbudil novo zanimanje za starodavno grško omiko. Posledica je bila, da so tisto železno ali jekleno opravo, ki je bil Dionizij hotel vanjo vkleniti božico Ateno, začeli iznova snažiti in likati, da da bi se še bolj iz nje svetila starodavnost. Dosegel je Fotij s svojim slavljenjem starih klasikov to, da so bizantinski pisatelji v XII.—XV. stoletju pisali bolj »klasično«, nego prejšnji, od VI.—X. stoletja. (Krumbach, »Die griechische Literatur des Mittelalters«, p. 152. »Kultur der Gegenwart«, I. c.) Vsled tega je pa tudi čimdalje večja odrevenelost v slovstvu. Kakor sežgana puščava je vsa umetna bizantinska literatura: edina prijazna zelenica je verski pesnik, diakon Romanos, (v VI. stoletju), ki je, kakor sam pripoveduje, v neki božični noči, prisostvujoč polnočnici v dvorni cerkvi carigrabski, ves omamljen od svetlobe nebrojnih luči, bleščečih zlatih mozaikov ter zažganega kadila prejel iz neba dar poezije. Nekateri njegovi slavospevi so pravi

biseri verske poezije. Žalibog, da je pel v jeziku, kakor bi ga bil pred 1000 leti rabil Sofoklej! Za zgled navajamo eno vrstico himne, na sv. tri kralje:

Ἐπεφάνης σήμερον
τῆ σίκουμένη
καὶ τὸ φῶς σου, κύριε,
ἐσθμειώθη
ἐφ' ἡμᾶς, ἐν ἀπιγνώσει:
ὕμνοῦντας σέ
ἦλθες, ἐφάνης,
τὸ φῶς τὸ ἀπρόσσιτον!

Slovensko: Prikazal si se danes
vesoljnemu svetu
in tvoja luč, o Gospod,
se je razlila nad nas, ki te v razsvetljenju
slavimo;
prišel si, prikazal si se,
luč nedostopna!

In božica Atena? Kako se je godilo njej v teh »učenih« časih? Zelo se je spremenila od tedaj, ko je srečno ušla Dioniziju iz Halikarnasa. Saj pa tudi ni čuda, da se je spremenila! V boljše kroge ni smela, v nobeno učeno družbo; potikala se je torej po ulicah carigrajskih ter ondi govorila z ljudmi; blodila je po grških pokrajinah, Tesaliji, Atiki, Peleponezu; begala je po otokih jonskih; rada je obiskovala otok Kreto: povsod je govorila z ljudmi. Pretrpela je pa v teh stoletjih tudi hude udarce s svojim ljudstvom vred: od severa dol so prihruli slovanski narodi ter napadali njeno ljudstvo; od zapada so prihajali premeteni Italijani ter ponujali s svojo kramo tudi svojo omiko; od vzhoda so se ji bližali Turki ter s strahom napolnjevali srca njenih otrók. Živeti v večnem strahu in trepetu, potikati se po umazanih kočah, govoriti le s kmeti in pastirji — pri tem pa ne izgubiti prvotne atiške lepote in gibčnosti? Nemogoče! Na obleki vidimo razne zaplate: romanske, slovanske, turške besede. Posebno veliko zaplato zapazimo na enem mestu: revica je izgubila infinitiv, — nastala je velika luknja, ki jo je bilo treba zašiti. (Novogrščina opisuje nedoločnik, n. pr. *δὲν ἀπορῶ νὰ γράψω* = ne morem pisati, pravzaprav: ne zmorem, da [να m. *ίνα*] pišem.) Tudi mnogo, mnogo besed je pozabila, ki jih je vedela še tedaj, ko se je napravila prvič po svetu. Toda nič ne dé! Pri svojem ciganskem življenju se je pa priučila tudi mnogo novih, jako lepih, ki jih Periklej in Demosten nista poznala, a ki so morda tudi že takrat živele v kočah siromakov. (N. pr. konj = *τὸ ἄλλογο*, vino = *τὸ κρασί*, voda = *τὸ νερό* itd.)

In če ji gledamo na ustnice, kadar govori, vidimo, da se je mnogo spremenila njena izgovarjava. Toda vkljub vsem spremembam, vkljub vsem viharjem se ji še pozna na obrazu plemeniti izraz atiške lepote in tudi temeljna barva njenega krila je še vedno — zelena. Torej še vedno jasno kaže: večnomlada hčerka sem atiške zemlje! Zagorela sem v obraz, finih Fejdijevih potez ne vidiš morda

več v mojem obličju, toda zdravo barvo imam, brez lepotičja, nič narejenega! Ves čas sem živela z ljudstvom, delila ž njim žalost in veselje, in trdno upam, da me bo ljudstvo enkrat postavilo nazaj na akropolo!

Večkrat še je božica za trdno upala, da jo rešijo pozabljenosti. Ko je okrog l. 1300. v sosednji Italiji pesnik Dante dotlej zaničevano pastorko — italijanščino — povzdignil na prestol v svoji »nebeški komediji« ter s tem zadal smrtni udarec latinščini, ki je počasi izhiralala tudi v prozi, je tudi naša preganjana božica Atena upala, da tudi njo doleti ista sreča. Toda zastoj je pričakovala; grška zemlja je bila pusta, nerodovitna in ni mogla roditi bogonarjenega pesnika, kakor je bil Dante.

Prišlo je leto 1453., ko se je zrušil trhli prestol bizantinskih cesarjev. Zopet se je nadejala uboga desetnica, češ: učenjaki, moji najhujši nasprotniki, so bežali iz Carigrada, morda mi sedaj zasijejo milejše zvezde. Toda prazne sanje! Učenjaki so vzeli s seboj tisto nesrečno Dionizijevo jekleno haljo ter jo nekam skrili — za poznejše čase. Božica pa je sedaj zbežala s kleftri (*ὁ κλέφτης*, izg. kléftis, podobno, kar srbski hajduki) ter z njimi zlagala narodne pesmi o svobodi, o junaštvu, o bojih s Turki.

Sredi XVI. stoletja je završalo po vsej Evropi: pri Slovencih je tedaj Primož Trubar povzdignil svoje dolensko narečje v književni jezik. Božica Atena je tudi poslušala — vse tiho! V Grčiji vse mrtvo . . .

Minilo je zopet dvesto let in prišlo je l. 1750., ko se je začul glas: »Vrnimo se k prirodi!« Pripravljala se je doba romantike, tako navdušena za vse, kar je narodnega. Ko je koncem XVIII. stoletja na Dunaju p. Pohlin Slovincem hotel biti nekaj Dionizij iz Halikarnása ter slovenščino vkleniti v vezi svoje slovnice, se je oglasil proti njemu Žiga Popovič, potem pa Jernej Kopitar, naglašujoč pravice živega govora narodovega. V tej lepi dobi je bilo, ko so Srbi dali slovó mrtvem starocerkvenemu jeziku ter začeli pisati živi jezik (Dozitej Obradović, zlasti pa Vuk Karadžić, leta 1814., ko je prvič obelodanil zbirko srbskih narodnih pesmi); v istem času so tudi Rusi — naši božici Ateni dobri znanci kot bratje po veroizpovedi in grški omiki — pustili staro cerkveno slavjanščino ter uvedli v slovstvo živi govor velikoruskega mužika (slovničar Lomonósov 1712—1765, do zmage pa je pripomogel ruskemu jeziku N. Karázin 1766—1826). Veselo pričakovanje je navdajalo v tem času nesrečno desetnico: morda vstane tudi v mojem narodu mož, ki bo zagovarjal moje pravice? Toda zopet vse tiho . . .

Toda čuj, božica, ni-li nekaj zajokalo? Ni-li to glas deteta, ki kliče tvoje ime? Vsa razburjena vstane devica ter hiti proti zapadu. Na otoku Zante (starogrški Zakynthos), blizu tam, kjer je bil doma tudi slavni Odisej, v mestu Zante se ustavi. Pri zibelki jo vidimo deteta, čigar lepo čelo poljublja. S svojim poljubom mu je vdihnila tudi svojega duhá, svojo ljubezen. Dionizij Solomos (1798—1857) e imé temu detetu; to je najslavnejši novogrški pesnik, in kar je

bilo božici Ateni v največjo tolažbo, pel je svoje lirične pesmi v živi govorici svojega naroda, torej v novogrščini. Morda ni daleč ta dan, ko se premislijo tudi učenjaki ter novogrščini dovolijo vstop tudi v znanstveno prozo? Takrat je bil še daleč.

Sušca meseca l. 1821. se je vzdignil novogrški narod proti turškemu nasilstvu; do leta 1827. se je nagibala bojna sreča zdaj na grško, zdaj na turško stran. Vsake zmage se je naša desetnica srčno razveselila; vsak poraz jo je globoko razžalostil. Najbolj pa je jokala v teh burnih letih nad zaslepljenostjo svojega ljudstva, ki se je med seboj klalo kakor stari Grki! V tem času je Atenin ljubljenec Dionizij Solomos zložil svojo najslavnejšo »odo na svobodo«.

Res je napačil svobode dan! Bratje po veri, Rusi, so jo podarili nesrečnemu narodu. Dne 30. septembra l. 1834. je slavil svoj slavnostni vhod v Atene prvi novogrški kralj, Oton, sin bavarskega kralja Ludovika I. L. 1837. so otvorili vseučilišče v Atenah. »Sedaj bode konec mojih blodenj,« tako si je mislila revica Atena, »sedaj mi postavijo prestol v najlepši dvorani novega vseučilišča; okrog mene se bodo zbirali učenjaki, mene bodo postavili za vzor mladini!« Kako lepe sanje! Toda prišlo je zopet drugače. Učenjaki so našli tisti nesrečni oklep Dionizija iz Halikarnasa ter ga privlekli v avlo novega vseučilišča. V ta stari stroj naj vliva novogrška mladina — tako zahtevajo učenjaki — plodove svojega uma! In razočarana, ranjena v srcé je zopet zbežala božica Atena vun iz svojega mesta, vun v planine, na kmete, na otoke, med priprosto ljudstvo . . .

Toda bliža se čas maščevanja! Kakor vse kaže, ne bo dolgo, ko te bodo tvoji osvetniki s slavo peljali na vseučilišče in na tvoje nekdanje stalo, na akropolo!

Čuvaj starega Dionizijevega oklepa na vseučilišču v Atenah je sedaj vseučiliški profesor Jurij Hatzidakis (rojen 23./24. novembra l. 1848. na Kreti); dasi izmed vseh sedanjih Grkov najboljše pozna vso zgodovino božice Atene — torej novogrščine —, vendar smatra za svojo najvažnejšo nalogo, da v potu svojega obraza čisti in snaži stari, že zarjaveli oklep Dionizijev; za njim pa stoji vsa kraljeva vlada. In ker so oklep očistili, da se lepo sveti, imenujejo to svojo nenaravno starogrško jezikovno strujo *καθαρευουσα* = čista! In postavili so tega svojega malika na visok podstav z visokodonečim napisom: *Ἑλληνας*, dočim se ljudstvo po vsem Grškem in otokih imenuje *Ρομιοί* (izg. Romji) t. j. (vzhodni) Rimljani!

L. 1888. je počil prvi strel zoper to trdnjavo Dionizija iz Halikarnasa! Od daleč je sicer prišel strel, a zadel je v živo. Ivan Psihári, profesor novogrščine v Parizu (rojen l. 1854. v Odesi od grških staršev, vzgojen pa na francoskem) na zavodu *École des langues orientales vivantes*, je sprožil ta strel iz topa in sicer v svoji knjigi »Moje potovanje«, pisani v živem, narodnem jeziku; tu zahteva, da se vse novogrško slovstvo, leposlovje in znanstvo, poezija in proza, postavi na prirodno podlago živega jezika. Vzoru mu je jezik novogrških narodnih pesmi in pa gori omenjeni lirik Dionizij Solomos!

Silno je odmeval ta strel iz daljnega Pariza; bil je bojno znamenje za odločilno vojsko. Pri tej priči se je začelo vse gibati in pripravljati na boj. Okrog Psihárija se zbira vedno več sobojevikov. Aleksander Pállis (rojen l. 1851. v Pireju) je l. 1902. prevedel sveto pismo novega zakona v novogrščino. Nezaslišano! Privrženci Dionizijevega stroja so nahujskali ljudstvo v Atenah k vstaji zaradi te »oskrumbel« L. 1904. je prevedel isti pisatelj tudi »Iliado« v novogrščino ter del Kantove »Kritik der reinen Vernunft«; Eftalíotis pa je pričel pisati zgodovino v novogrščini: vse to z namenom, da dokažejo starokopitnežem, kako lahko se obdelujejo vse stroke človeškega znanja tudi v zaničevanem narodnem jeziku. Kdo bi mislil, da je treba v XX. stoletju kaj takega šele dokazovati! — Tudi v Atenah samih živi nekaj dobrih bojevnikov pravice božice Atene: lirika Drozinis in Palamas. Največji top pa imajo ti moške nastavljen v Parizu, tednik *ó Nov μᾶς*, ki zagovarja njih ideje.

Vse novogrško razumništvo je sedaj razdvojeno v dva tabora; za sedaj je večina še za stari »oklep«; evropski učenjaki, kakor Krumbacher, Brugmann i. dr. pa so odločno na Psiharijevi strani.

In tako se doslej nečloveško preganjana božica Atena zopet bliža svojemu mestu, počasi, počasi . . . a zdi se, da si ga bo slednjič osvojila!

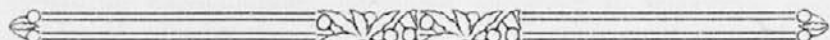
To vprašanje pa je tudi svetovne važnosti; kajti sedanji grški narod mora izpolniti še veliko kulturno nalogo, ki jo bo pa izvršil le, če se slovstvo pomladi v narodnem duhu. Vsa Levanta občuje v novogrščini; *ποῦ πῆς* (kam greš?) *δώσε μου ἕνα χρῶστί-παιδί μου* (ne *τέκνον μου*) govori vsa Grčija, vsa Mala Azija, priprosto ljudstvo pa tudi omikani stanovi v vsakdanjem govoru; le z največjim naporom se v šolah vbijajo mladini stare, mrtve oblike.

Vzemimo v roke zemljevid (obe zemeljski poluti) ter premisljimo lepe besede, ki so v tesni zvezi z našo razpravo («Kultur der Gegenwart», 1905, l. c., str. 238 nsl.):

»Veliko zgodovinsko dejstvo leži pred nami: v sredi med katoliško-protestantskim, romansko-germanskim zapadom, ki velja — s svojimi izvunevropskimi razrastki vred — kot edino pravo gojišče in zavetišče moderne kulture, pa med nekrščanskim vzhodom se nahaja neki drugi kulturni svet, pol evropski, pol azijski, po veri izvečine grškopravoslaven, po narodnosti na enem koncu grški, na drugem slovanski, vanj pa spadajo, vkljub razlikam glede na narodnost in vero, tudi Rumuni in Albanci, Kopti in Sirci, Armenci, Georgijci in še drugi krščanski narodi na Kavkazu. Romansko-germanski zapad je razširil krščansko omiko v zadnjih štirih stoletjih čez vso ameriškansko celino; grško-slovanski svet se danes zaveda svoje naloge, da enako oplodi bližnji in daljni vzhod.«

Nato pa pisatelj govori v preroškem duhu: »Čez štiristo let bo pazni zgodovinar videl morda to-le čudovito dejstvo: romansko-germanska kultura, izšla iz starejše, latinske dobe rimskega cesarstva, si je osvojila Ameriko, in sicer prvotno Germani sever, Romani sredino in jug, pozneje pa močnejši germanski živelj tudi velike dele

juga; grško-slovanska kultura pa, vzrastla iz mlajše grške dobe cesarstva, se je mnogo pozneje razvila, zato pa tudi mnogo pozneje pričela svoje svetovno-zgodovinsko kulturno poslanstvo ter si osvojila — seveda pod čisto drugačnimi uveti ter drugače ko pa prej njena romansko-germanska sestra — velik del azijske celine, in sicer Slovani pa z njimi politično spojeni manjši narodi sever ter dele osrednje Azije, Grki in Armenci pa južne dele tega kulturnega kroga. V tihem morju zadevajo žarki obeh iz rimskega cesarstva vzrastlih kultur, ki so šli eni proti zapadu, drugi proti vzhodu, drug ob drugemu in tam se stika obroč, ki je izšel iz večnega mesta in ki zdaj obsega vesoljni svet.«



Boj za svetovni nazor.

Poroča dr. A. Pavlica (Gorica).

L. 1905. je predaval prof. Ernest Haeckel v Berlinu o darvinizmu in razvojni podmeni. Veda je dognala — to je bil zmisel njegovih govorov —, da so se vsa organična bitja razvila iz enega bitja in da se je tudi človek razvil iz živali. Pri tem se je skliceval tudi na jezuita E. Wasmanna in njegovo knjigo: »Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie.« Jezuit Erich Wasmann je odgovoril Haeckelu v odprtem pismu (objavljenem 2. maja 1905 v »Germania« in »Köln. Volkszeitung«), kmalu potem pa sprejel povabilo iz Berlina, da v javnih predavanjih razloži svoje nazore o prepornem problemu. Predaval je torej o descendenčni teoriji v Berlinu meseca februarja 1907. Zadnji večer je bila javna razprava med njim in med navzočimi učenjaki naravoslovci. Vsa javnost je napeto zasledovala ta moderni duševni boj. Nemško časopisje je objavilo nad 500 člankov o teh predavanjih. Ker so nekateri resnico krivili in pačili, je izdal sedaj Wasmann po stenogramih objektivno poročilo o tem boju: »Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin« (Primeri: »Čas«, I., 1907.), str. 476.)

Program za Wasmannova predavanja in za javno razpravo so podpisali znani naravoslovci: dr. med. Horn, prof. dr. Kny, profesor Kolbe, prof. dr. Plate, Rintelen in prof. dr. Waldeyer. Program je obsegal štiri točke, in sicer: 1. Dne 13. februarja predavanje jezuita Wasmanna o razvojni teoriji. 2. Dne 14. februarja predavanje jezuita Wasmanna o teističnem in ateističnem razvojnem nauku ter o darvinizmu posebej. 3. Dne 17. februarja predavanje jezuita Wasmanna o razvojni teoriji z ozirom na postanek človeka. 4. Dne 18. februarja javna razprava o Wasmannovih predavanjih.

Javnih predavanj dne 13., 14. in 17. februarja se je udeležilo do 1000 poslušavcev, med njimi mnogo znanstvenikov iz Berlina

in iz cele Nemčije, javne razprave pa do 2000 poslušavcev. Vstopnice so se delile po programu, neodvisno od Wasmanna. Javne razprave v začetku niso nameravali. Določili so jo šele pozneje, ker sicer prof. Plate, član nemške monistovske zveze in glavni učenec Haeckelov, ni hotel podpisati programa. Osem dni pred prvim Wasmannovim predavanjem so bile razprodane že vse vstopnice.

V prvem predavanju je prišel jezuit Wasmann do tega-le zaključka: Teorija o nepremenljivosti vrst (species) je po njegovem mnenju nevzdržljiva. Razvojna teorija ima dovolj dokazov, direktnih in indirektnih, ki jih ne moremo prezirati. Direktne dokaze nam podaja izkušnja, ki uči, da se razvijajo organska bitja še dandanes. Indirektne dokaze nam podaja primerjajoča morfologija, anatomija, primerjajoča bionomija, paleontologija itd. Nove tvorbe niso samo ponavljanje, ampak tudi prenavljanje. Vprašanje je, kako daleč sega moč razvoja organskih bitij? Na to vprašanje odgovarjajo različno.

Naravoslovje podaja v nekaterih slučajih precej verjetne dokaze za razvijanje vrst istega rodu in celo rodov iste družine, družin istega razreda in razredov istega reda. Čim dalje pa gremo, tem manj je verjetnih dokazov. Trditev, da bi se bile razvile vse živali iz ene oblike, nima nobene znanstvene podlage. Celó ničeva je pa trditev, da bi se razvile vse živali in rastline in sploh vsa organska bitja iz ene oblike. To so prazne marnje. Največji naravoslovci so danes v tem edini. Hertwig, prof. Boveri, Steinmann, Koken, Diener, Wettstein, Virchow in drugi pravijo, da so vsi dokazi za monofiletični (enostebelni) razvoj vseh živečih bitij prazni. Veda mora priznati polifiletični (večstebelni) razvoj. To potrjuje tudi sv. pismo, ki pravi (Gen. 1, 11—25), »da je ustvaril Bog rastline in živali po njih plemenih« (izraza 'pleme' seveda ne smemo jemati v današnjem pomenu). Dejstva, na katerih sloni razvojna teorija, ne nasprotujejo niti sv. pismu, niti krščanskemu svetovnemu nazoru.

V drugem predavanju je dokazal Wasmann to-le: Iz osnovnih naukov monističnega in teističnega naziranja je razvidno, da je v prvem vse polno ugank, dočim je v poslednjem ena sama uganka, t. j. stvarjenje iz nič. Stvarjenje iz nič je uganka, pa le uganka in nič drugega, ker ne nasprotuje razumu. Razum celo spozna, da svet ni več in da je imel začetek. Če je imel začetek, ga prej ni bilo. Iz tega sledi, da ga je moralo stvariti drugo bitje, ki je nujno večno, ki ima vzrok za svoje bivanje v samem sebi.

S tem je rešena ta uganka. Komur pa je rešena ta uganka, zanj ni sploh noben nauk teističnega naziranja več uganka. V teističnem naziranju je torej ena sama uganka. Vse drugače pa je v monističnem naziranju. Tu je brez števila ugank. Uganka je n. pr. večnost materije, ki poleg tega nasprotuje tudi našemu razumu. Materija je namreč izpremenljiva, a večno more biti le neizpremenljivo bitje. Uganka je, odkod prvo gibanje materije. Če se materija nekda ni gibala, odkod prvo gibanje? Če je bila pa od

vekomaj v gibanju, kako je mogoče, da se še niso zvrnale vse svetovne sile? Uganka je dalje red v naravi in v vsemiru. Slučajno ta red ni mogel nastati. Kjer je red, ki ga more pojmiti samo razmišljujoči razum, tam je moral biti tudi stvarnik, ki je zamislil in napravil ta red. Uganka je dalje življenje v rastlinstvu, živalstvu in človeku, uganka je smotrnost v organskih bitjih itd.

V drugem delu tega predavanja je Wasmann podal natančen nauk o darvinizmu. Kdor si hoče vzgojiti pasmo z določenimi lastnostmi, izbere si par z dotičnimi lastnostmi. Tako se godi v naravi tudi samoobsebi. Živali raznih pasem se med seboj pariyo in tako nastajajo nove oblike. Lastnosti, ki so bolj močne in se prilegajo živlenskimi razmeram bolj, zmagujejo nad drugimi manj močnimi. Lastnosti, ki zmagujejo, se podedujejo, pa polagoma spet izginjajo. Na ta način nastajajo v naravi vedno nove oblike, nove pasme, nova plemena itd. To je darvinizem v ožjem pomenu besede ali nauk o selekciji v naravi. Nauk o razvijanju organskih bitij je bolj splošen ko darvinizem, ker razpravlja na sploh o razvijanju in ne samo o razvijanju po naravski selekciji ali naravnem izboru. Ni vsakdo, ki uči, da se razvijajo organska bitja, že s tem darvinist. Napredka razvojne teorije nikakor ni pripisovati darvinizmu. To je zmeta, ki jo razširja že več desetletij Haeckel. Naravni izbor je pri razvijanju le pomožen činitelj. Naravno izbiranje spada med zunanje okolnosti, ki odstranjujejo v živlenskem boju to, kar se živlenskimi razmeram manj prilega. Ima torej le negativen značaj. Razen zunanjih prčin pa so v prvi vrsti merodajni notranji razvojni zakoni, ki proizvajajo smotrne premembe. Notranji vzroki rodijo to, kar se živlenskimi razmeram najbolj prilega, dočim zunanje okolnosti le odstranjujejo, kar se ne prilega. Po darvinizmu v ožjem pomenu besede si ne moremo vsega razložiti, kajti izkušnja uči, da se plemena preminjajo tudi, če ne izbiramo čistih pasem. Vzroki so notranji. Če so se n. pr. iz enega rodu razvila stotera plemena, je pač jasno, da so morali biti v prvotni obliki že dani pogoji za razvoj. Če bi že v prvotni obliki ne bilo teh pogojev, bi po selekciji ne mogli priti do plemenskih razlik, ker selekcija se vrši le tam, kjer je kaj izbirati, kjer so že dotične lastnosti, ki zmagujejo nad drugimi manj močnimi. Selekcija ima torej le negativen značaj, ker le odstranjuje, kar se ne prilega, in ohranjuje, kar se bolj prilega.

Tretje predavanje Wasmannovo se je sukalo okolu vprašanja o postanku človeškega rodu. Biologija uči, da se človek razvije iz prav majhne stanice, kakor hrbtničniki sploh. Te stanice so edini element, ki se podeduje, ki je torej stalen v zgodovini človeškega telesa. Vse drugo v človeškem telesu je minljivo. Edino to uči naravoznanstvo. Glede neumrjoče duše ne uči naravoznanstvo ničesar, ker se duša kot duhovno bitje ne more opazovati s telesnimi čuti in ne spada torej v naravoznanstvo. Prav tako se tudi podmena o razvoju človeškega telesa iz živalskega telesa sama ob sebi ne dotika nauka o neumrjočnosti človeške duše kot duhovnega bitja in se ne dotika nauka o nadnaravnem namenu človekovem.

Tudi če bi se bil razvil človek po telesu iz živali, bi prav tako še lahko rekli, da je ustvarjen od Boga, neposredno po duši, posredno po telesu. Človeško telo se je lahko razvilo po razvojnih zakonih, katere je Bog položil v prve življenske stanice. Začetek za človeški rod je bil pa šele takrat, ko je Bog ustvaril in vdihnil prvo neumrjočo dušo.

Vpraša se pa, ali je ta nauk o pokolenju človeškega telesa iz živalskega znanstveno utemeljen? Med naravoslovnimi vedami sta v prvi vrsti zoologija in paleontologija, ki se bavita s tem vprašanjem. Zoologija nam tega vprašanja do zdaj še ni rešila. Vsi dokazi, ki jih podaja v zoologiji primerjajoča morfologija, primerjajoča zgodovina o razvijanju individua, dalje nauk o krvni sorodnosti, so docela nezadostni. Primerjajoča morfologija nam kaže človeško telo kot najbolj razvito obliko med sesavci. Okostje človeškega telesa je podobno okostju drugih sesavcev, isto velja tudi o posameznih organih in o živčevju. To je treba priznati. Na drugi strani pa ne smemo prezreti velikih razlik med človekom in živaljo in posebe med človekom in med najbolj razvitimi opicami ali antropoidi. S pomočjo Röntgenove fotografije se spozna na prerezu kosti v stegnu, pa tudi na celi kosti takoj, ali je bila kost človekova ali opičja. V kosti človeka, pokoncu hodečega, so koščene niti v stegnu vse drugače obrnjene, ko v opici. Prav tako se brž spozna tudi razlika v lobanji. Razlika med človekom in človeku najbolj podobno opico (gorila, šimpans) je taka, da se ne da premostiti. Do danes ni bilo mogoče najti nobenega člena, ki bi vezal človeka z opico.

Kar se tiče primerjajoče zgodovine o razvijanju individua, sta postavila Friderik Müller in Ernest Haeckel sledeče popolnoma krive biogenetične zakone: Razvijanje individua ni drugega ko kratko ponavljanje vsega razvijanja rodu. Pri tem ponavljanju se vrše tudi male premembe po selekciji. Haeckel je skušal dokazati, da preteče človek v svojem individualnem razvoju 30 različnih stopenj, po katerih se je razvijal človeški rod. Te stopnje so deloma še zdaj ohranjene oblike v živalstvu, n. pr. ribe, deloma že izumrle. Ta nauk pa je neresničen in so se proti njemu izrekli največji učenjaki. Razvijanje individua ni ponavljanje rodovnega razvoja, ampak nadaljevanje dotičnega organizma. Tako je človek v svoji otroški dobi podoben živalim, a s tem ni rečeno, da je enak živalim in da je otroška doba ponavljanje nekdanjih oblik, iz katerih se je razvil človek. V človeškem zametku vidimo s početka res nekaj, kar je podobno ribjim škrgam, toda to niso škrge, ampak vse nekaj drugega. Iz teh škrgastih zarez se razvijejo kasneje usta, ušesa itd. Iz tega se logično ne sme sklepati, da je treba človekovih prednikov iskati celo med ribami. Tudi trditev, da se dobe v človeškem telesu deli, ki nimajo nobenega pomena in namena, katere je torej smatrati kot ostanke iz prejšnjih dob, n. pr. processus vermiformis, ni dokazana. Večkrat se je mislilo, da je kak del brez smotra, ki so ga pa kasneje spoznali za jako važnega v človeškem organizmu. Recimo pa, da bi bil Haeckelov biogenetični zakon resničen in da se v raz-

voju individua ponavljajo stopnje, po katerih se je dotično plemo razvilo. Kaj opazimo na opicah? Opazimo, da je mlada opica po obrazu in po lobanji mnogo podobnejša človeku, ko stara opica. Iz tega bi po biogenetičnem zakonu tudi sledilo, da se ponavlja v razvoju opice v mladosti človeku podobna oblika in da se je morala opica razviti iz človeka in ne človek iz opice!!

Glede sorodnosti krvi v človeku in v opicah treba omeniti tole: Ako se vcepi kri kakega plemena hrbtencičnikov in zlasti sesavcev v žival drugega plemena, pokažejo se krvne bolezni, ki nastajajo tako, da razkrajajo krvni serum kateregakoli plemena rdeča krvna telesa drugega plemena. Take bolezni pa ni, ako so si plemena prav blizu. Dokazano pa je baje, da je reakcija med človeško in opičjo krvjo zelo majhna. Iz tega so brž skleпали, da je človek neposreden sorodnik opicam. V reakciji antiseruma pa se kaže strupeni vpliv najbolj pri plemenih, ki so si najbolj sorodna.

Na to dokazovanje odgovarjamo, da ne smemo zamenjavati krvne sorodnosti ali plemenske sorodnosti s kemično-fiziologično podobnostjo. Iz kemično fiziologične podobnosti krvi, se ne sme sklepati na krvno sorodnost, kakršna je med brati, nečaki itd. Če je kri v človeku v kemično-fiziologičnem zmislu podobna krvi opičji, smemo reči edino-le, da je tvorba krvi v živali podobna tvorbi v človeku, kakor je tudi okostje opičje podobno okostju človeškemu. Sklep, da je človek neposredno soroden z opicami, ali da je celo prava opica, ni dovoljen. Ti dokazi torej niso veljavni. Dokazano je tudi, da se sorodnost krvi nič ne ujema z morfologično podobnostjo. Včasih kaže krvna reakcija bližnje sorodstvo, dočim dokazuje morfologija najbolj oddaljeno. V novejšem času pa se izrekajo učejaki že proti podobnosti človeške krvi z opičjo. V človeški krvi se dobe posebnosti, ki se ne dobe v krvi drugih hrbtencičnikov. Brumpton je dokazal, da obole živali sesavke, ako se jim vcepi kri ljudi, ki nimajo spanja. Le opice in svinje ne obole. Ali so tudi svinje s človekom v neposrednem sorodstvu? To dokazuje, kako previdni moramo biti v sodbah.

Glede paleontologije moramo reči, da so se paleontologi pošteno osmešili s takozvanim: »Pithecanthropus«. Stvar je bila namreč ta-le: Vojaški zdravnik E. Dubois je našel leta 1891. na Javi nekaj metrov narazen lobanjo, eno kost iz stegna in kasneje še par zobov. Mož je brž sodil, da so ti kosi pripadali bitju, ki ni moglo biti ne človek ne opica, ampak prehodno bitje, ki je zdaj izumrlo, oziroma se dalje razvilo in iz katerega se je razvil tudi sedanji človek. Cela vrsta naravoslovcev se je izprva zavzela za to misel. Toda v novejšem času je docela prevladalo prepričanje, da je bil »Pithecanthropus« prava opica iz vrste hilobatidov in nič drugega, ki je po zunanji obliki v nekaterih točkah zelo podobna človeku, v drugih pa zelo različna. Tako je »Pithecanthropus« pogorel! Pred 50 leti so našli pred neko luknjo v neanderski dolini ob reki Düsseldorf na Nemškem drugo lobanjo. Človeka, ki je nosil to lobanjo, so imenovali: »Homo primigenius«. Kmalu pa so spoznali da je med lobanjo

neanderskega bitja in med lobanjo sedanjih črncev manjša razlika, ko med lobanjo sedaj živečih črncev v Avstraliji in lobanjo kakega Angleža. »Homo primigenius« je bil torej pravi človek, kakor smo mi! Tako so se spet osmešili! Leta 1905. so zaslovene izkopine v Krapini na Hrvaškem. Te je temeljito preiskal prof. Kramberger, ki je prišel do zaključka, da prehodnjega bitja, iz katerega bi se bil razvil človek, ni! Haeckel torej širi le izmišljenine, ki so čisto neznanstvene. Veda o opičjem postanku človeka ničesar ne ve!

Veda in veda, je končal Wassmann, sta le dva studenca iz istega pravrelca, zato ni čuda, da je vsako nasprotje med njima le navidezno. Resnica ne more nasprotovati resnici!

Tako je končal svoje temeljite govore jezuit Wasmann. Dne 18. februarja je bila javna razprava. Oglasilo se je 25 govornikov. Od teh jih je odstopilo na dan razprave 14. Ostalo jih je 11. Govorili so najznamenitejši naravoslovci in drugi znanstveniki: profesor dr. Plate, profesor dr. Dahl, psiholog in psihiater dr. Juliusburger, dr. Schmidt, tajnik nemške ministrske zveze dr. Thesing, profesor Hansemann, grof Pavel Hoensbroch, pisatelj Itelson, dr. Friedenthal, dr. Bölsche in dr. Plötz. Zadnjo besedo je imel jezuit Wasmann, ki je odgovarjal na vse ugovore. Za glavnega govornika proti Wasmannu je bil izbran Plate, ki velja za najduhovitejšega pristaša in učenca Haeckelovega. Da razvidijo čitatelji, kako plitvi so naravoslovci, ki se predrzno vtikajo v najvišja vprašanja, ki jih ne razumejo, povzemimo nekaj citatov iz njihovih govorov. Takole je ugovarjal prof. Plate Wasmannu: »Če more človeško telo samoobsebi razpasti v prah, priznati moramo tudi, da se lahko iz prahu samoobsebi rodi.« Dalje je rekel: »Materija je tu, iz nič se ne rodi nič, torej je materija večna. Stvarjenja za materijo ne moremo priznati.« Dalje: »Moja osebna misel je, da moramo v vsemiru, kjer vidimo zakone, priznati tudi zakonodavca. O njem pa ne moremo ničesar reči, ker sicer zaidemo v prazne spekulacije. Tu se začenja vera. O veri pa nočejo mnogi ničesar slišati. Jaz za svojo osebo ne potrebujem vere, prepuščam pa v tem vsakemu popolno svobodo.«

Dr. Thesing je takole govoril: »Kaj je Bog? Ali je kaka točka, ali ni nič, ali je kaj? Ako hočemo z Bogom kaj začeti, moramo si ga misliti kot bitje, ki se da predočiti. Osebnega, t. j. telesnega stvarnika pa, ki bi bil prvo živeče bitje, si ne moremo misliti. Saj se mora vendar vsakdo vprašati: Odkod naenkrat to najvišje bitje? Očividno, da mora biti iz organske snovi, ki je sestavljena iz stanic! Toda Virchow uči, da je vsaka živa stanica iz druge stanice. Najvišje bitje bi se bilo moralo torej razviti iz kake prastanice.«

Dr. Juliusburger: »Naš boj proti zločinom je brezuspešen radi nauka o neumrjčnosti duše. Kot zdravnik v blaznici vem, da se je blaznim slabše godilo takrat, ko je prevladoval nauk o neumrjčnosti duše. Čimbolj postajamo monisti, tem bolje se blaznim godi.«

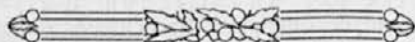
Dr. Friedenthal je modroval takole: »Moje prepričanje je, da ni nobeno razžaljenje ne za lajika, ne za duhovnika, ako rečemo, da je človek opica.«

Dr. Bölsche je izgovoril med drugimi tele pobožne bèsede: »Berite novi zakon! Dveh reči potrebuje človek nujno: ljubezni do Boga in ljubezni bližnjega. Na eni strani se moramo sprijazniti s svetom do najvišjih zvezd na nebu: To je ljubezen do Boga! Na drugi strani pa moramo imeti ljubezen do bližnjega. To je ideal človekoljubnosti (humanitete), ki se začinja globoko doli pri živali in konča kot socialni človeški duh.«

Prof. Hansemann: »V organizmih ne najdemo povsod smotrnosti, kakor trdi Wasmann. V prav mnogih slučajih vidimo nesmotrnost in zlasti v človeku. Tako so n. pr. zobje v človeku zelo nerodna naprava: Z bolečinami jih dobimo, z bolečinami jih menjujemo, z bolečinami jih izgublamo. Sloni in živali-glodavke so na boljšem. Še na boljšem so želve in ptice. Človeški zobje so torej neka nesmotrna naprava.« (Kako da nismo kot višek razvoja dobili boljših zob?)

Grof Hoensbroech sploh ni govoril o naravoslovju, ampak o kanoničnem pravu, o vatikanskem koncilju in o silabu! Večinoma so se skoraj vsi govorniki zaganjali le v katoliško cerkev in v jezuite. Razen Plateja, Schmidta in Thessinga niso prav nič stvarnega povedali. Wasmann ni imel na koncu težke naloge. Z eleganco je zavračal zmedene trditve svojih nasprotnikov. Končal je popolnoči. Občinstvo mu je priredilo velike ovacije. Tako se je končal ta boj. Celo protestantovski listi so morali priznati, da je Wasmann visoko nadkrilil svoje nasprotnike. »Razen prof. Plateja,« pravi tak list, »so se zdeli vsi drugi poleg Wasmanna kakor pritlikavci.« (Deutsche Tageszeitung.) Wasmann je temeljito dokazal, kako neupravičeno si privsvaja moderni absolutni evolucionizem in ž njim monizem znanstven značaj, ko je skozinsko neznanstven. Samovoljne podmene izdaja za dognane resnice, le tako se vzdržuje moderno svetovno naziranje. To pa mu je seveda tem lažje, ker manjka v moderni družbi, ne da bi bili znanstveni krogi izvzeti, prvih pogojev za pravo umevanje najvišjih vprašanj, resne filozofične izobrazbe. Kar so govorili v tem oziru nekateri možje pri tej razpravi, možje, ki so učenjaki na glasu, to je silno značilno. Ne omenja isti list po krivici, da je zvenelo iz zadnjega odgovora P. Wasmanna nekaj kakor tih posmeh; »ko bi bil kdo drugi, bi se bil izpremenil ta posmeh najbrže v žgočo satiro.« Kdor je filozofično izobražen, naj sam vzame v roko Wasmannovo knjigo in naj bere govore Wasmannovih nasprotnikov, ne vzdrži se, da se ne bi glasno začudil, kako klavrni so ti znanstveniki, kadar se spusté na filozofično polje!

In to znanstveno in filozofično absurdno svetovno naziranje, monizem, sili z nemških tal tudi med našo mladino. Ali smo Slovani res v to obsojeni, da moramo vedno stopinjice pobirati za tujci, pa naj si hodijo po še tako neumnih potih?



Problem svetovnih jezikov v luči modernega jezikoslovja.

Poroča Dav. Gorjanec. (Gradec).

Poskus ustvariti nov svetovni jezik je bruhnil z vso silo na dan pred dvajsetimi leti. Katoliški župnik Schleyer nam je ustvaril »volapük«. Vse je tedaj mislilo, da je problem svetovnega jezika rešen. Tudi pristašev je imel ta novi jezik v vseh deželah obilo. V par letih (do l. 1900.) so si baje pridobili »volapükovci« do 2½ milijona učencev in privržencev. Imeli so tedaj 290 društev in 23 časopisov, pisanih v volapüku. Leta 1889. so zborovali cele tri dni v Parizu na internacionalnem kongresu, kjer so se zbrali njih pristaši iz vseh dežel. Sešli so se različni ljudje, med njimi tudi učenjaki raznih strok, izvzemši pa strokovnjake jezikoslovce. Toda kmalu se je zrušila cela stavba. Še celo največje pesimiste je presenetil ta propad. Danes se spominjamo tega poskusa le še z nasmehom . . .

Vendar takim poskusom ne smemo odrekati resnosti. O resnobi pričajo že veliki napor in trudi, ki ž njimi skušajo rešiti problem o svetovnem jeziku. Po vrsti so nastajali taki jeziki tudi še po prvem ponesrečenem poskusu: esperanto (1887), spelin (1888), myrana (1889), lingua internazional (1890), idiom neutral itd. Vsak teh jezikov se je boril in se bori za prvenstvo. Med vsemi si je pa pridobil največ tal esperanto, ki ga je sestavil varšavski zdravnik Zamenhof.

Ker vidimo, da so ob problemu svetovnega jezika in zlasti esperanta na eni strani vrste gorečih pristašev, na drugi strani pa tudi resni možje, ki skeptično zró na vse take poskuse, zato nam bo gotovo dobro došla sodba prvega strokovnjaka-jezikoslovca v Evropi, profesorja K. Brugmanna, ki je izdal pred kratkim skupno s prof. Leskienom brošuro o tem vprašanju.¹ Brugmann najprej splošno presoja problem o svetovnem jeziku, potem pa še posebej pove svoje misli o esperantu; Leskien pa razpravlja o napakah, ki jih ima ta novi sestav.

Lahko rečemo, če je sodba kakega učenjaka sploh tehtna, tedaj je Brugmannova gotovo. Brugmann je danes v Evropi prva kapaciteta na polju indoevropskega jezikoznanstva, znan po svojem ogromnem delu: »Vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen«. — Tudi prof. Leskienu, ki nam je napisal poleg Vondráka najboljšo staroslovensko slovnico in ki je tudi kot splošen jezikoslovec priznan, lahko pazno poslušamo, kako sodi o tej novi jezikovni tvorbi.

¹ Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen. Von K. Brugmann, Prof. der indogerm. Sprachwissenschaft an der Universität Leipzig, und Aug. Leskien, Prof. der slavischen Sprachen an der Universität Leipzig. Straßburg. Verlag von K. J. Trübner, 1907.

Kaj pravi Brugmann? Brugmann se ozre najprej v zgodovino, da vidi, kaj pravi le-ta o »posredovavnih« jezikih.

Vsak narod ima najprej svoj jezik. A dva naroda, ki sta si soseda, kmalu čutita potrebo, da se na ta ali oni način razumeta. V zgodovini se je to izvršilo takole: po naravnem potu razviti jezik je posredoval občevanje med njima. Razločevati je pa tu dva različna načina: občevanje posredujoči jezik je bil pri sosednjem narodu poleg in nad njegovim jezikom. Tako je postala sosednja dežela dvojezična, seveda le deloma, v večji ali manjši meri. Zgled: v stari dobi, po Aleksandru Velikem je zavladala grščina, nekaj stoletij pozneje latinščina in v našem času angleščina v drugojezičnih deželah in tu služila državni upravi, cerkvi, znanosti, trgovini itd.

Drugi slučaj je pa ta, da se je začel med obema jezikoma boj na življenje in smrt. Zgledi: vulgarna latinščina je zatrla jezike v Italiji sami in nato tudi v drugih izvunitalskih pokrajinah (oziroma si jih je priljučila, asimilirala); v novejšem času pa je nemščina čisto uničila slovanska narečja med Odro in Labo.

Še mnogo bolj kakor med obema narodoma se čuti potreba skupnega občevavnega jezika tam, kjer je več narodov med seboj v zvezi. Zlasti je to danes očitvidno, ko je narod vsled prometnih sredstev prisiljen občeovati s sosednjimi narodi in je stopilo že toliko narodov v krog kulturnih narodov, in sicer vsak s svojim jezikom. Umljiv je tedaj klic, da je treba tu kako pomoči.

Kako? Prvi način bi bil ta, da bi se narodi zedinili, sprejeli enega izmed živih jezikov, n. pr. francoščino ali angleščino, in ga uporabljali kot sredstvo za medsebojno občevanje. Ta način bi bil po mnenju Brugmanna naravnemu razvoju jezikovne zgodovine najbližji. Je pa tu nepremagljiva ovira: egoizem, samoljubje posameznih narodov. Zato ni izvedljiv.

Druga pomoč bi bila, da bi se uvedel nevtralen jezik, ki bi pri nobenem narodu ne vzbujal ljubosumja; tak jezik bi bil latinski. Latinščina je mrtev in zato nevtralen jezik; služila je že v srednjem veku in v času renesance enotnosti evropske kulture.

Tretji način: če ni primerne jezika, ki bi služil internacionalnemu prometu, ga naredimo. No, ta zadnji način se najbolj oddaljuje od naravnih jezikovnih zakonov. Tedaj umetno narejen naj bo svetovni jezik! Seveda bo ta jezik v glasoslovnem in besedoslovnem kakor tudi v sintaktičnem oziru sestavljen iz prvin raznih jezikov. Prva prednost naj pa bo pri tem umetnem jeziku preprostost in pravilnost; brez izjem naj bo. Vse to povzroči, da se ga naučimo čudovito hitro. Ker si obetajo, da se s tem pospešita omika in napredek, zato hočejo, da se uvede ta jezik v vseh šolah vseh narodov.

Nato prehaja Brugmann na volapük in esperanto.¹ Najprej navaja vzroke propada volapüka. Vzrok, da je propal »volapük«, je tičal v njem samem — v slabi sestavi. Tako je dokazal profesor

¹ Zanimiva kratka študija o teh svetovnih jezikih se nahaja v »Dom in Svetu« (št. 4. 1907).

Bermann mnogo napak in nedostatkov; prav tako ga je tudi G. Meyer zavrzel. Poleg tega pa tudi širše občinstvo ni moglo vedeti, čigavo sodbo naj vpoštevata. Pristaši volapüka so navajali mnenja raznih profesorjev zoologije in astronomije, a zaman so se trudili pridobiti za svoj jezik »jezičnike« po poklicu — lingviste. Tudi so začeli kmalu svoj sestav popravljati in vsled tega je nastal razdor, ki je odnesel v kratkem vso stvar s pozorišča. Pozneje se je pokazalo, da so mnogi imeli do volapüka le zgolj platonsko ljubezen. Goreli so zanj, a ga niso govorili, ker se jim je zdel pretežak, ne mnogo lažji, kakor kateri izmed modernih jezikov.

Esperantisti so se učili od volapükovcev in njih usode. Najprej pravijo, da svojega jezika ne bodo nikakor popravljali, da je le »kodificiran« in se že poučuje med ljudstvom. Reklamo so pa povzeli od volapüka; misijonarjev iščejo iz istih krogov, to so namreč profesorji raznih strok, le ne lingvisti. Nemški profesor kemije Ostwald je zanesel to misel s predavanji celo v Severno Ameriko. V učenjaškem svetu moramo ločiti strokovnjake in diletante. Pri ustvarjanju takega jezika bi morali biti v prvi vrsti odločilni jezikoslovci po poklicu, in tu osobito lingvisti. O potrebi, o važnosti lahko govori vsakdo, trgovec, oficir ali pa profesor kemije, o načinu pak samo lingvist.

Kakšno stališče pa so zavzeli strokovnjaki z ozirom na to idejo? Edini jezikoslovec-strokovnjak, ki se je resno zavzel zanjo, je genialni romanist in lingvist H. Schuchardt v Gradcu, ki pa sam ni nikoli poskušal ustvariti kakega sistema, ampak je le podarjal, da je izvršitev takega umetnega jezika mogoča in da ima tak jezik tudi življenske pogoje. Njega je po mnenju Brugmanna srečno pobijal G. Meyer. Sklicevali so se dalje ti »weltsprachlerji« (volapükovci) na jezikoslovca Müllerja, ki pa med lingvisti ni bil nikoli avtoriteta; toda mož sam je dobil, ko je Lyptay podal kritiko o teh načelih, pomisleke o življenski zmožnosti novega jezika.

S temi mislimi se strinja poleg omenjenih tudi izvrstni jezikoslovec Baudouin de Courtenay (Petrograd) in O. Jespersen (Kopenhagen). Vendar niti prvi niti drugi ni posegel v to gibanje dejansko ali da bi celo sam zasnoval kak načrt. — Sploh je pa zelo čudno, da zro jezikoslovci na vso stvar, rekel bi, izza plota, ko jim mora biti vendar jasno, da ne more in ne sme dobiti nobeden izmed dosedanjih projektov radi nedostatkov sankcije in celo esperanto ne, ki ga danes tako povečujejo.

V zadnjem času je podal sodbo o tem strokovnjak-lingvist Hermann Diels. Vse njegove splošne in esperanta se tikajoče pomisleke odobrava Brugmann, vendar dodaja le to, da je Diels prezrl jako važne momente.

Nato nam podaja Brugmann svojo kritiko, svoje mnenje. »Delegacija«¹ pravi v svojem oklicu: Ta mednarodni pomožni

¹ Tu meni delegacijo petih mož, ki so jo izvolili v Parizu l. 1900. »internacionalni kongres za sociologijo«, franc. družba za napredek umetnosti itd. Sicer pa primerjaj o tem »Dom in Svet« l. c.

jezik mora zadoščati potrebam vsakdanjega življenja kakor tudi trgovini in prometu in končno tudi znanosti.

Začnimo z znanostjo! Za napredek vede je treba učenjaku knjig, ki se nanašajo na dotično stroko. Danes pa imamo na vsakem polju literaturo v vseh jezikih. To literaturo bi lahko pogrešali — če govorimo prav mogočno — šele po preteku ene človeške generacije in šele tedaj bi prišel esperanto čisto v veljavo. Na današnji in prihodnji rod znanstvenikov se torej stavi zahteva, da se poleg tujih jezikov uči še enega novega. In to naj pomenja prihranitev energije! Učenjaki naj se pa trudijo, da v tem svetovnem jeziku pišejo, da s tem olajšujejo vnukom in pravnukom njih študij? In vsa znanstvena literatura naj se v par letih prevede v svetovni jezik? Kdo je tako naiven, da bi to imel za mogoče? Če torej učenjak še vedno potrebuje tujih virov in obenem tudi tujega jezika, in to še precejšnje število let v bodočnosti, tedaj umetni jezik današnjih razmer docela nič ne izpremeni. Res bi se lažje umevali na mednarodnih shodih, a za to se komaj izplača ves trud.

Trgovina in promet. Na tem polju je pomožni jezik najbolj umesten in res potreben. Vendar bi bila tudi v slučaju, da trgovec zna ta jezik, še vedno in sicer komaj manjša potreba, da se nauči tudi jezika tujih dežel, kjer kupčuje. Priden trgovec bo imel vedno korist in prednost, ako se bo naučil dotičnega deželnega jezika še povrh. Kajti gotovo je, da bo velik del trgovske literature vedno pisan v dotičnem deželnem jeziku.

Nazadnje se ozrimo še na potrebe vsakdanjega življenja. Ostwald piše: Za občni promet rabimo jezik, ki ga bo govoril učenjak kakor delavec; kupili bomo v Belgradu od prodajalke ovratnik, na Norveškem pa bomo vprašali kmetiča, »kam drži na levo pot« v istem jeziku. Drugi esperantist Coutourat pa opozarja na korist, ki bi jo imel »Rdeči križ« pri svojem poslovanju, in se ponorčuje iz filologov, češ, da bi se čutil srečnega tudi najošabnejši jezikoslovec, ako bi si mogel s tem mešanim jezikom (Retortensprache) rešiti svoje kosti ali celo življenje. Glede »Rdečega križa« Brugmann odobrava trditev, seveda le pogojno, to je, če se da načrt izvesti. Kar se pa tiče prenesrečnega položaja filologa in pa tistega ovratnika, opozarja na drugi mednarodni jezik, ki bi se v takem položaju uporabljal z veliko koristjo in uspehom in katerega ima vsak človek v svojih mišicah, namreč jezik gestikulacije (Gebärdensprache). Ker je tudi le-ta jezik različen, zato bi bilo treba seveda ustvariti enotnost. Morda pride tudi še ta način kdaj na vrsto.

Poglejmo dalje! Jako zanimivo je to vprašanje glede leposlovja. V »esperanto« lahko dobesedno prestavimo vsako stvar. Toda užitek bomo imeli pri čitanju te prestave isti kot pri prestavi, ki jo napiše tretješolec n. pr. iz Ovida in se pri tem ne ozira na značaj svojega jezika, marveč kar dobesedno prevrže besede iz latinščine. Latinski tekst bomo lahko razbrali iz tega produkta. Da bi pa nas v estetskem oziru zadovoljil, o tem ni

govora. Sicer je pa splošno priznano načelo, da leposlovje kakega naroda najbolje in le tedaj docela poznamo, ako razumemo jezik avtorja.

Ozreti se moramo še na eno trditev, namreč, da se »esperanta« naučimo v čudovito kratkem času. Esperanto ima okoli 66 % romanskih prvin. Kdor že zna romanske jezike, temu je kajpada učenje novega svetovnega jezika olajšano. Lehak jezik še vedno ni: obvladati ga v pismu in besedi ne bo tako lahko niti poznavavcu romanščine. A kaj bo z Neromani? Tem bo domalega ali docela nov jezik! Poglejmo n. pr. stavek:

Bonoolu aldoni la fakturon kaj akcepti miajn sincerajn salutojn, t. j. »Prosim, dodajte račun in sprejmite moje srčne pozdrave.« Ta stavek je dosti lehak Romanu, a čisto tuj Germanu ali Slovanu.

Esperantist Ostwald pravi: Ko bo umetni jezik narejen in vlada dovoli, da se bo učil že v ljudski šoli, tedaj bodo rabili naši otroci in vnuki esperanto kakor mi rabimo telefon ali železnico. Toda med jezikom in takimi napravami je velikanski razloček. Kajti z novim jezikom se veliko globlje poseže v kulturni razvoj; s tem se pa dotaknemo najintimnejšega duševnega življenja ljudskega; v jeziku se zrcali vse čuvstvovanje in teženje, ki se javlja v skupnem življenju človeških duš. Tako se pojavijo prave težave šele tedaj, ko se misli, da je stvar rešena.

Predvsem je treba imeti pred očmi, da je jezik podvržen vednemu razvoju in spremembam. Nastajajo razni dialekti, na drugi strani pa vsled prilikovanja (asimilacije) ginejo razlike, ki so nastale vsled živahnega prometa med posameznimi skupinami istega debla. V tem ravno obstoji del zgodovine jezika. Še večja mešanica pa nastane, ako pridejo v deželo ljudje, ki govorijo drug jezik ali če se tuj jezik poučuje v šolah. Zlasti se v takem slučaju spreminja pod vplivom domačega jezika nanovo uvedeni jezik, bodisi v glasoslovnem, oblikoslovnem in sintaktičnem oziru. Poglejmo n. pr. kako se spreminja angleščina v ustih Neangleža, četudi si še tako prizadeva, da pazi na vse posebnosti jezika. Kako se je dalje spremenila latinščina, ko se je razširila po deželah ob sredozemskem morju, vsled vpliva različnih narodov. V španski besedi *hijo* = lat. *filius*, sin, je nastal *h* mesto *f* na ta način, da so stari Španci (Iberci) zamenjavali vsak latinski *h* s *f*, ker onega glasu niso imeli.

Jasno je vsled tega, da se novi svetovni jezik ne sme vdati znatnim vplivom različnih modernih jezikov. Vsled prilikovanja bi prišlo v esperanto toliko tujih prvin, da bi se sčasoma bistveno spremenil in nazadnje čisto izginil. Kako naj se izognemo temu, pravi Brugmann, res ne vem.

Esperantisti mislijo, da se bo jezik lahko ohranil nepokvarjen vsled svetovnega prometa, ki bo tista centripetalna sila, vsled katere bo vsak vpliv nemogoč. Ta misel je čisto napačna. Francoščina n. pr., ki se govori na Angleškem ali v Nemčiji slabo, pokvarjeno,

ne trpi pri tem nič, kajti Francozi sami dajajo normo, po kateri se morajo ravnati vsi Nefrancozi. A kdo naj bo pri svetovnem jeziku avtoriteta? Kajti gotovo je, da bodo nastale vsled kulturnega razvoja razne težnje, da se spremeni jezik v tem ali onem oziru. Kaka akademija bi ne mogla v tem oziru biti središče, ki bi iz njega izhajala navodila. Najbolje bi bilo, ako se države zedinijo in določijo novemu jeziku domovino, kjer bi se govoril samo esperanto; zadostoval bi za to le mal del zemlje, n. pr. kak otok v oceanu. Pod nadzorstvom držav bi se tako vse centrifugalne sile, ki se bi pojavljale v takem svetovnem jeziku, ukrotile.

Pomislimo dalje, da je jezik proizvod nebroja medsebojnih duševnih vplivov, in to iz najstarejših časov dotičnega naroda. Tako je dosegel vsak jezik v svojem razvoju neki tip, ki se ne more ponavljati. Morda je v jeziku tudi kaka prikazen, ki so jo vsilili posamezniki, toda to je le malenkost, ki se je pa itak sčasoma ne pozna več. Torej razvoj, tradicija, to daje jeziku moč. Vso tradicijo pa pogrešamo pri esperantu. Zato je nemogoče, da bi bil esperanto tako vsestransko izveden — v glasovnem, formalnem in sintaktičnem oziru ali pa v besednem zakladu —, da bi mogel vsak narod zavzeti pravo stališče nasproti njemu. Pomislimo le, kako različna je frazeologija posameznih narodov. In vsa ta mešanica naj bi se vrgla v kotel skupnega jezika, iz katerega naj bi zajemal narod obledele figure v izrazu, ki so njegovemu duhu tuje kot španske vasi.

Zlasti obsoja Brugmann to, da so si esperantisti izbrali preširno polje. Misel sama ni napačna, morda se bo dala celo uresničiti, če se zavzamejo zanjo strokovnjaki. A mogoče jo je uresničiti le v gotovih mejah, recimo za trgovce, in sicer le za pismeno porabo. »Aber gegen die Ausdehnung der Hilfssprache in diesem weiten Umfang verhalte ich mich absolut ablehnend. Will man sich dagegen darauf beschränken, erstlich, daß die Schriftsprache nur dem schriftlichen internationalen Verkehr zugute kommen soll, und zweitens darauf, daß sie nur in gewissen engeren Sphären, etwa im Handel, wo man es mit einer ziemlich geschlossenen und leichter überschaubaren Terminologie und Phraseologie zu tun hat, und wo alle anderen Ansprüche an die Sprache als der auf Verstehbarkeit fortfallen, ihre Stätte haben soll, so sage ich: Fiat experimentum.« Tedaj šele je tudi upati, da se uvede jezik v šole, in sicer ne v ljudske, kakor bi radi »weltsprachlerji«, marveč le v trgovske.

Nato sledi kratka kritika Leskienova o sestavu samem. Nakratko povzamem tudi iz te nekaj nedoslednosti, ki jih navaja.

Da se jezika lahko in hitro naučimo, mora biti enostaven in brez fines v celem sistemu. Glede glasoslovja bi ne bilo nič ugovarjati, ko bi se jezik samo pisal in ne tudi govoril. Toda, ker se bo jezik rabil tudi v govoru, pridemo do precejšnjih napak. Vsak narod ima pri artikuliranju svoje posebnosti. Zato bi moral imeti esperanto le take skupine glasov, ki so enake ali vsaj

sorodne. Tako n. pr. rabi često *ĉ* (= ĉ) in *ĝ* (= dž), kar dela nemščini silo; cela vrsta dvoglasnikov bo delala preglavice Francozu; skupina *kn* v začetku besede je za Angleža nemogoča; kajti le-ta bo vedno izgovarjal *kn* kot *n*: *knave* — *näv.* itd. itd.

Velika napaka je v esperantu pri skupinah konzontan + *i* + vokal: *kiu, kia, kie, tiu, tio, cia*. Ta *i* bo večina narodov izgovarjala — po značaju svojega jezika — *kju, kja* itd. in *kjo* in *tjo* se bosta zlila v en sam glas. Naravnost usodepolno pa je načelo, da se vsaka beseda naglašuje na predzadnjem zlogu.

Mi ámas = ljubim, *mi ámos* = bom ljubil, *mi ámus* = bi ljubil. Končnica, ki je pa nenaglašena, nam pa kaže čas. Že v naši slovenščini opazujemo prikazen, da se nenaglašeni vokali poizgube in da se pogosto vsled nenaglašenosti izgovarjajo nejasno — nerazločno. Enako bo v tem slučaju tudi Nmec ali Anglež izgovarjal nejasen temen glas za *as, os* in *us* in s tem tudi ni mogoče spoznati razlike v pomenu. Vidi se iz tega, da Zamenhof nima nobenih pojmov o glasovni fiziologiji.

Besede in besedne oblike. Tu imamo načelo: Nič izjem, sama pravilnost. Tako velja pravilo, da se tvori femininum iz maskulina s končnico *-ino*. Brž je nastalo: *patro* = oče, femin. oziroma pomen mati pa *patrino*, dasi se rabi od Kalkute do Islandije zato beseda mati, oziroma izraz od istega debela. Seveda ker je v veljavi pravilo, da pomeni *ĉevalo* konj in *ĉevalino* kobilica, zato je treba skrajnje doslednosti tudi pri *patro* — *patrino*.

Dalje: s prefiksom *mal* se izraža nasprotje, n. pr. *bona* = dober, *mal bona* = slab; po tem pravilu pa smo dobili tudi: *junulo* = mladenič, *mal junulo* = starec. Čudno, da pride od take analogije.

Druge čudne posledice Zamenhofa so: sufiks *-ejo*, obešen na glag. deblo pomenja kraj dejanja, n. pr. *kuiri* = kuhati, *kuirejo* = kuhinja. Moliti se pravi *pregi*, tedaj *pregejo* = kraj molitve = cerkev. Kakšen zmisel ima pa ta stvar, vidimo, če prestavimo v esperanto: papež je glava cerkve. — Končnica *-ero* pomenja posamezno iz celote iste: *sablo* = pesek, *sablero* = zrno peska. Kje je potem ona pravilnost, če imamo poleg tega še druge besede na *-er-ero*? Take besede so vzete iz francoščine: *ingeniero*.

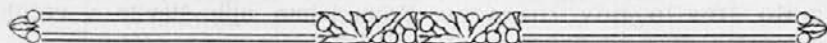
Po nemškem zgledu: *Geschwister* (*ge-*) je narejen za »prijatelj in prijateljica« izraz *geamikoj*.

Kako pridemo do sorodnosti obeh pomenov, je nejasno.

V morfološkim oziru je največja napaka, da ni akuzativ enak nominativu, kar nahajamo v večini romanskih in germanskih jezikov. Posebna oblika za akuzativ je čisto odveč. Seveda pri glagolu imamo šest participov, celo part. fut. pass.

Ravnotako najdemo tudi v sintaktičnem oziru marsikaj odveč, tako konjunktiv in celo kopo raznih veznikov. Enostavnosti, ki bi jo pričakovali v svetovnem jeziku, torej ni. — Ker je esperanto narejen brez ozira na glasovno fiziologijo in na zgodovinski razvoj, zato je po mnenju Leskiena docela ponesrečen. Iz svoje skušnje tudi sodi, da je čisto prazna, če se kriči, da se esperanto lahko nauči v kratkem času.

Čuli smo sodbo dveh strokovnjakov. Res, s posebno bistrostjo je zlasti Brugmann premotril vsestransko problem. Skoraj brezdvomno se bo ozrl esperantovski svet na to sodbo in jo tudi kolikortoliko vpošteval. Gibanje se širi, vendar pa moramo pomisliti, da se mu mnogi pridružujejo edino le radi *mode*. Vse gibanje moramo presojeti trezno in tudi precej skeptično. Šele bodočnost bo pokazala uspehe ali neuspehe.



Nazadovanje francoskega naroda.

Poroča prof. Evgen Jarc (Kranj).

Ravnatelj pariškega statističnega urada, Bertillon, je priobčil nedavno v »Figaro« članek pod naslovom »La defaite annuelle« (vsakoletna izguba), v katerem z ozirom na ljudsko štetje leta 1905. opozarja na nevarnost, ki preti francoskemu narodu, ker prebivalstvo od leta do leta manj narašča. Isti list, ki menda dobro pozna Francoza, je izrekel mnenje, da bodo prešli Francozi preko tega vprašanja z dovtipom ali z opereto, ali nevarnost je tako resna, da teži trezno misleče politike in nacionalne ekonomie vedno večja skrb. (Pr. Krosejeve članke v »Stimmen aus Maria Laach«, 1906, zv. 6, 7 in 10.)

Kako počasi je napredovalo francosko prebivalstvo v primeri z nemškim, kaže sledeča tabela:

Leto	Prebivalstvo Francoske	Vsakoletni prirastek %	Leto	Prebivalstvo Nemčije	Vsakoletni prirastek %
1872	36,102.901	—	1871	41,058.792	—
1881	37,405.090	0·27	1880	45,234.061	1·14
1891	38,133.385	0·11	1890	49,428.470	1·07
1901	38,961.945	0·07	1900	56,367.178	1·50
1906	39,252.627	0·15	1905	60,605.183	1·45

Torej sta se razlikovali obe državi po vojski leta 1870/71. komaj za 5 milijonov, danes pa za približno 21 milijonov. Kakšen pogled v bodočnost!

Te številke ne bi bile tako obupne, ko bi število ljudstva rastle tako počasi vsled izseljevanja ali velike umrljivosti otrok, kakor n. pr. pri nas. Tudi revščina temu ni kriva. Saj pravi ugledni nacionalni ekonom Leroy Beaulieu v »Economiste Français« št. 48 (pr. Hochland 1907, str. 627 sl.): »Kaj je vzrok, da je padlo izza 40 let število novorojencev za 200.000. Morda beda? Nikakor ne. Razen južnih pokrajin, ki trpé nekaj let vsled vinarske krize, ni gospodarski položaj Francoske neugoden; to dokazuje razvoj izvoza, dohodki

železnic in uspeh davkov. — — — Tudi fizičnih vzrokov ne smemo preveč poudarjati. Tudi razvoj alkoholizma ni vzrok, da je padlo število porodov. Kajti ravno pokrajine, kjer se rodi primeroma še največ otrok, uživajo največ alkohola. Sploh ni oslabel fizično francoski narod kot tak. Umrljivost se je občutno zmanjšala. — — — Povprečna starost je večja, ne vsled umrljivosti otrok, ampak vsled daljše povprečne življenjske dobe.«

Da francosko prebivalstvo napreduje tako malo, povzroča torej malo število novorojencev. Primerjajmo njih število v večjih evropskih državah danes in pred 30 leti:

	1875	1904	Vsakoletni prirastek
Nemčija	1,724.412	2,025.847	1'5
Avstro-Ogrska	1,450.743	1,709.804	1'25
Velika Britanija	1,115.505	1,181.770	1'22
Italija	1,035.377	1,085.645	1'07
Evropska Rusija	3,661.534	4,764.678	?
Francoska	950.975	818.109	0'1

Leta 1905. je štela Francoska le 807.291 novorojencev, med temi 71.500 nezakonskih.

Dočim je v drugih državah v teh letih število novorojencev rastle več ali manj sorazmerno s številom prebivalstva, nazaduje to število na Francoskem tako, da je presegalo število umrlih leta 1904. le še za 57.026, leta 1905. za 37.120, leta 1906. pa celó samo za 26.651 oseb. Ako bo prebivalstvo še dalje napredovalo tako počasi — in statistika opravičuje ta sklep s svojo neizprosno doslednostjo — bo Francoska v doglednem času glede rasti prebivalstva pasivna in ji bodo navzlic ogromnemu narodnemu bogastvu, ki ga cenijo na približno 250 milijard frankov, — roke v zunanji politiki vezane. Že leta 1904. je v 36 okrajih in leta 1905. celo v 44 okrajih več ljudi umrlo kakor jih je bilo rojenih.

Odkod ti pojavi? Krive niso, kakor priča Leroy-Beaulieu, ne gospodarske, ne fizične razmere prebivalstva, tudi ne kultura samoobsebi, kar nam dokazuje primera z Nemčijo in Veliko Britanijo. Razlago si pa najdemo v zvezi z nekaterimi drugimi pojavi, ki dokazujejo, da je vzrok nazadovanju — nenravnost.

Nenravnost — to je tista usoda nesrečne Francije, ki jo utegne pogubiti.

Število nezakonskih otrok ni sicer samoobsebi merilo za nravnost prebivalstva, ker je tesno zvezano z gospodarskim življenjem, dokazuje pa nenravnost, če raste njih število, dočim število novorojencev sploh pada. In to opazujemo na Francoskem: v letih 1871.—1880. se je rodilo povprek 67.000, v letih 1891.—1900. pa 75.000 nezakonskih otrok.

Enako žalostna je statistika samomorilcev na Francoskem. (Pr. Rost, »Der Selbstmord«, str. 16—17, in Krose, »Der Selbstmord im XIX. Jahrh.«, str. 60). O tem priča sledeča tabela:

Leto	Absolutno število samomorilcev na Francoskem	Povprek na leto na 1 milijon prebivalcev
1871—1875	5276	144
1876—1880	6259	168
1881—1885	7339	194
1886—1890	8286	216
1891—1895	9238	241
1896—1900	9186	238

S tema zadnjima številka je stopila Francoska na prvo mesto in prekosila Dansko, ki je štela prej največ samomorilcev. Samomor je zahteval na Francoskem v 30 letih (1871—1900) krog 230.000 žrtev.

Leroy-Beaulieu — ki spada sicer med liberalne nacionalne ekonomiste — mora priznati, da raste prebivalstvo primeroma najbolj ravno v tistih okrajih, kjer je versko čuvstvovanje najbolj ohranjeno, in pravi, da je najbolj dokazano dejstvo, da je število otrok v tesni zvezi z verskim življenjem prebivalstva. To so posledice maltuzianizma, ki se je začel širiti po Francoskem sredi minolega stoletja in je iz izobraženih krogov prešel tudi med produktivne stanovce.

Proti tem pogubnim naukom se je ustanovila pred desetimi leti »Alliance Nationale pour l'accroissement de la population française«. Da bi se zopet zvišalo število otrok, predlaga ta zveza sledeče:

1. Vse družine, ki imajo več kakor po troje otrok, se naj oprosté vseh direktnih davkov. Nasprotno pa naj plačujejo družine z dvema otrokoma po 10⁰/₀ več davkov, z enim otrokom 30⁰/₀ in moški samci, stari nad 30 let, pa 50⁰/₀ več. Odpade pa naj ta povšek pri družinah, ki imajo samo po enega posla.

2. Oženjeni vojaki naj se oprosté službe, zlasti če imajo več otrok.

3. Kdor ima manj kakor troje otrok, naj pripade po njegovi smrti del premoženja državi.

4. Iz teh doneskoy naj se napravi fond za vzgojo revnih otrok in starostne rente starišem, ki so imeli mnogo potomcev.

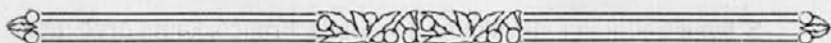
5. Odpravo strogih določb sedanjega Code civil pri podedovanju, vsled katerih se mora razdeliti premoženje po smrti starišev med vse otroke v enakih delih.

6. Sploh pospeševanje obilnih družin pri oddajanju služb, v učiliščih in vzgojevališčih.

Razni nacionalni ekonomisti priporočajo še druga sredstva: naturaliziranje tujcev, higienične odredbe (boj proti alkoholu in nikotinu), večja skrb za novorojence in matere. Vseh teh predlogov pa doslej zakonodaja še ni vpoštevala, kvečemu da daje doklade uradnikom z veliko družino in podpira zavode za novorojence. Ali vsa taka

sredstva so polovičarska, preobrat je le mogoč, če se ves sedanji protiverski zistem izpremeni. Leroy-Beaulieu pravi: »Vzrok, da pada število novorojencev, je jasen: oslABLJENJE verskih čuvstev, vedno večja skrb za materialno blagostanje, štreberstvo. — — — To usodepolno smer pa pospešuje naše javno šolstvo in naša nova družabna morala, mesto da bi se borila proti njej.«

Do leta 1884. so poznali na Francoskem le »ločitev« zakona, tega leta je šele sprejela zbornica tudi popolno »razporoko«. Leta 1884. je bilo izrečenih 2122 ločitev in že 4123 razporok. Število ločitev se je v sledečih letih malo menjavalo, n. pr. l. 1902. je bilo 2281 ločitev; število razporok pa raste silno od leta do leta, n. pr.: l. 1902. 9431, l. 1904. 9860 in l. 1905. 100.019 razporok, z ozirom na število porok (l. 1904. 298.721 in l. 1905. 302.623).



Teozofična družba.

Poroča prof. Evgen Jarc (Kranj).

Ni dvoma, da se doba materializma bliža svojemu koncu. »Naravoslovski svetovni nazor« ne more zadostovati trajno človeštvu, ki mu je prirojeno metafizično stremljenje. O tem nas prepričuje boljbolj moderno slovstvo s svojo ljubeznijo do romantike in mistike, kakor tudi vedno rastoče zanimanje za verske probleme. Komur se je pristudil kult razuma, mu preostajata pravzaprav le dve poti: pot do cerkve in do okultizma. Reakciji proti materializmu moramo pač pripisovati, da se je razširil v zadnjih desetletjih spiritizem ravno med »izobraženci« tako, da štejejo spiritisti, kakor trdijo sami, do 30 milijonov privržencev. Prevara pa, ki so jo dokazali v zadnjih letih raznim slavnim medijem, je odbila pač marsikoga od spiritizma in ga pod vplivom budizma prelevila v »teozofa«.

Teozofično družbo — Theosophical Society — je ustanovila Rusinja Blavatsky s svojim možem, ameriškim polkovnikom Olcottom leta 1875. v New-Yorku. Gospa Blavatsky je imela jako romantično preteklost. Sedemnajstletno dekle so jo prisilili, da se je poročila z 62 letnim ruskim državnim svétnikom, ki ga je pa zapustila že čez par mesecev in se klatila med Perzijci, Kalmuki in Tatari. Budizem ji je pokazal pot do nove vere, ki jo je zasnovala v dveh delih: »Isis unveiled« (»Odgrnjena Isis«) in »The secret Doctrine« (»Tajni nauk«). O njenem značaju si sodbe jako nasprotujejo in trdijo, da so ji pri propagandi pomagale tudi prevare. Prvi predsednik družbin je bil njen mož, ki je določil za svojo naslednico gospo Annie Besant, ki je prestopila kakor že Olcott v budizem in si izbrala Indijo za torišče svoje agitacije. V zvezi s spiritizmom se je razširila teozofična družba po Angleškem in Francoskem, kjer je bilo

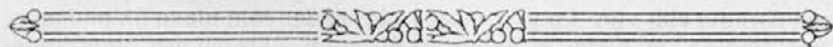
l. 1890. krog dva milijona spiritistov. V Nemčiji sta začela širiti teozofizem znani spiritist Rus Aksakov, ki izdaja mesečnik »Psychische Studien«, in zdravnik Hartmann, ki je živel prej v Ameriki in tam postal budist.

Glavne cilje teozofistov izražajo njih pravila takole: 1. ustvariti jedro splošnega bratstva človeštva brez ozira na pleme, vero, kasto in barvo; 2. pospeševati proučevanje primerjalne religije, filozofije in vede; 3. raziskavati nerazjasnjene naravne zakone in sile, skrite v človeku.

Teozofizem je panteizem, ki vidi povsod v sebi in krog sebe božanstvo. Naslanjaje se na budistično mistiko poizkuša spoznavati »astralni svet«, ki se skriva za fizičnim. Sprejel je v svoj sestav tudi druge nauke budizma in drugih azijskih in egipčanskega verstva. Priljubljen je zlasti nauk o povračanju in potovanju duš (reinkarnacija), o karmi in sedmih principih. Teozofi ne zamejavajo verskih naukov raznih religij, temveč le trdijo, da ima vsaka vera nekaj resnice v sebi, ki se pa ne sme umevati dobesedno, ampak le simbolično. Mistika, ki nas vodi v tajinstveni nadčutni svet, je zato glavni vir našega verskega spoznavanja. Odtod tesna zveza teozofizma z budizmom.

Teozofizem se širi vedno bolj. Podružnice se ustanavljajo na podlagi patentov, »charter«, ki jih izdaja osrednja družba. Teozofskih lož je bilo ustanovljenih n. pr. leta 1878. šele ena, 1879. dve, 1882: 42, 1887: 156, 1901: 647, 1902: 1704, 1903: 750, 1904: 800, 1905: 860 in 1906: 893. Ustanovile so se po posameznih deželah sekcije: ameriška, indijska, angleška, avstralska, skandinavska, novozelandska, holandska, francoska, laška, kubanska in južnoameriška. Nemška sekcija obsega 24 lož. Vsako leto imajo evropske sekcije svoj kongres; tretji je bil leta 1906. v Parizu, l. 1907. v Monakovem in l. 1909. bo v Budimpešti.

Čudna so pota moderne družbe. V srcu ji tiči hrepenenje po nadčutnem. Ali težka je za ponosnega nadčloveka pot do krščanstva, lažja nego ponižen in skesan »Credo« pot — do »četrt« dimenzije okultizma. (Pr. »Religion u. Geisteskultur«, 1907, št. 4.)



Kako je s podmorskimi čolni?

Poroča Ferdinand Cilensek (Praga).

O nobeni tehnični napravi se še ni toliko lagalo, kakor o podmorskem čolnu.

Že od leta 1891. dalje so časopisi raznih narodnosti prinašali poročila, kakšne podmorske čolne ima ali si nabavlja nemška vojna mornarica. Leta 1904. je pa admiral Tirpitz v nemškem državnem zboru izjavil, da nemška vojna mornarica nima nobenega podmor-

skega čolna, da nikoli nobenega imela ni, in da vojna uprava sedaj sploh še ne namerava začeti eksperimentirati s takimi brodovi.

Skoro 20 let je, kar vedno in vedno čujemo kaj novega o podmorskih čolnih. Tekom tega časa je bilo mnogo takih ladij patentovanih; samo v letu 1905. so bili iznajdeni štirje novi tipi. Dejali bi, da bi se bil torej vendar v zadnjih vojnah moral na morju uporabljati kak podmorski čoln! A to se ni zgodilo ne v špansko-ameriški, ne v rusko-japonski vojni. Nasprotno je znanih več slučajev, ko se je podmorski čoln v luki sami, ali ne daleč od luke na žalosten način z moštvo vred potopil. Spominjamo samo, kako se je leta 1905. pogreznil »Farfadet« v luki pred Bizerto. V en del čolna voda ni prišla, dasi je že ležal na morskem dnu. In v tistem oddelku je moštvo čakalo rešitve več dni ter se je s trkanjem sporazumljalo s potapljavci, ki so izkušali čoln dvigniti. A smrt jih je dohitela prej, nego je prišla rešitev. Iz vsega tega lahko s popolno gotovostjo posnamemo, da podmorski čoln vendar le še ne more biti dozorela stvar.

V nekem oziru se mora podmorski čoln bojevati z istimi ovirami, kakor zrakoplov. Od morske površine se taka ladja lahko oddalji, potopi se lahko, a nazaj priti je včasih ravnotako težko, kakor je zrakoplovcu mnogokrat težko, priti brez poškodbe na tla. Kajti podmorski čoln se potopi le na ta način, da v se posrka določeno množino vode. — Ako ima balon najmanjšo luknjo, se lahko zgodi nesreča. Isto je pri podmorskem čolnu. Ako tak čoln pride 40 m pod morsko gladino, znaša pritisk vode na njegove stene 4 atmosfere! Zdaj je treba pomisliti, koliko odprtin ima tudi taka ladja; in nastane vprašanje, je li mogoče v ladji, ki je že nekoliko obrabljena, vse tako zapreti, da tudi pritisk 4 atmosfer ne more vodi otvoriti poti v ladjo.

Ravnotežje je v zrakoplovstvu važno vprašanje. Istotako pri podmorskem čolnu, katerega bi neugoden tok lahko prekopicnil; in to bi mu utegnilo biti v pogubo, kajti vozil bi nevarno blago, torpede.

Vodnik podmorskega čolna pod vodo pravzaprav ne vidi nič. Imajo sicer neko, navpičnemu daljnogledu podobno pripravo (omniskop), s katero posadka podmorskega čolna (potom odbijanja svetlobnih žarkov) vidi vun. Pa to je mogoče le, kadar čoln plava tik pod morsko gladino, in kadar ni valov, ki bi mogli oškropiti vrh omniskopa. Torej to je toliko, kot nič. Ako čoln vozi hitro, je brž dovolj valov.

Podmorski čoln bi bil marsikdaj ravno tam neporaben, kjer bi ga bilo najbolj treba. Koliko je luk, v katere bi podmorski čoln nikdar ne mogel, ako bi plaval pod vodo! So namreč luke, pri katerih se celo vrh vode plavajoče ladje potrebujejo signalov na desni in levi, če hočejo brez nesreče pripluti v pristan. Vsekako bi bilo torej mogoče, zavarovati luko tudi proti podmorskim čolnom.

Kot gonilni stroj se zdi skoro najpripravnejši petrolejev eksplozivni motor, s katerim se vozi, kadar plava čoln vrh vode; isti čas polni ta motor akumulatorje z elektriko. Pod vodo žene čoln električna sila.

Za podmorske čolne je najbolj vneta Francija, ki si jih že dalje časa nabavlja in ki jih bo leta 1908. imela okrog sto. Njen sosed onstran kanala se boji, da ne bi zaostal predaleč za njo. Že pred letom 1906. so si Angleži pridno gradili podmorske čolne. Leta 1906. pa je Anglija sklenila, nabaviti si še petdeset podmorskih ladij. Nemci so leta 1906. sklenili, da bodo vprihodnje vsako leto žrtvovali pet milijonov mark za brodeve te vrste.

Eden največjih pomislekov pri podmorskih čolnih je bil doslej, da je bilo treba primeroma mnogo pripravljanja in časa, preden se je čoln mogel potopiti ali zopet dvigniti. Temu hoče odpomoči lani objavljena iznajdba markija d' Equevillaya; na zunanji strani njegovega podmorskega čolna so pritrjene plavute, ki se lahko tako postavijo, da izpodoravajo vodo, ako čoln vozi. Vsledtega se seveda čoln tem globlje potopi, čim hitreje plove.

Čoln bi se torej lahko kar med vožnjo potopil in spet prišel na površje. Oboje bi se moglo izvršiti hitro in brez pripravljanja.

Vsekako je nekaj napredka v Equevillayevi iznajdbi.

Nbroj ovir je, ki onemogočujejo sestavo praktičnega podmorskega čolna. Nekatero so videti nepremagljive. Brez dvoma bo pa tudi to šlo po onem načelu tehnikov, ki slove: Kar se ne more premagati, se obide.





Nove knjige.

Dr. M. Zdziechowski: **Die Grundprobleme Russlands.** Litterarisch-politische Skizzen. Wien-Leipzig 1907. Str. 431.

Najrazličnejše nasprotujoče si sodbe so se slišale in se še slišijo o Rusiji, ki je bila že od nekdaj velika uganka za zapadno Evropo. In ni čuda. Saj je Rusija celo za dobre poznavavce, celo za Ruse same, polna nerešenih problemov. Dasi je pravzaprav ena sama velika planjava, je vendar polna globokih nasprotij, neka zmes velikosti in nizkosti, sile in slabosti, razvoja in razpadanja. Zato tudi zdaj mnoge Ruse prevevajo podobna čuvstva, kakor so prevevala Gogolja, ko je v »Mrtvih dušah« zapisal besede: »Rusija, kaj zahtevaš od mene? Kaka nepojmljiva vez se skriva med nama?«

Poljski prof. Zdziechowski, rojen in vzgojen v Rusiji, je imel priliko od blizu gledati in proučevati vprašanja, od katerih je odvisna bodočnost ruske države in ruskega naroda. Sam je s plemenitejšimi Rusi vred sanjal o rusko-poljski državi, osnovani na temeljih krščanske kulture in pravičnosti; kakor mnogim Rusom, tako so se tudi njemu večkrat zbuiali dvomi, ali je ruski narod sploh še sposoben, da normalno razvije svoje še neizrabljene sile in izvrši svoje zgodovinsko in kulturno poslanstvo. — Vsa ta vprašanja, vse te nade in dvome je Zdziechowski popisal v globokočuvstvenih in premišljenih člankih in jih zbrane izdal v nemškem jeziku, da bi bili pristopni zapadni Evropi. Priznati moramo, da v zapadni Evropi že dolgo ni izšla tako globoko premišljena knjiga o Rusiji. To je nekaka filozofija ruske politične in kulturne zgodovine, spisana na podlagi temeljitih študij, resnega premišljevanja in vestnega opazovanja.

V boju z mongolskim svetom je nastala ruska država. Ta boj se je po večstoletnem presledku zopet pričel. V rusko-japonski vojski je Rusija podlegla višji japonski kulturi. Vstaja torej vprašanje, ali se bo Rusija mogla uspešno ustavljati novi mongolski nevarnosti? Knez Trubeckoj je izjavil, da bo Rusija zmagala le potem, če bo res prekvašena z ono krščansko kulturo, katero je poklicana zastopati in braniti. Dosedaj se to še ni zgodilo, dasi je Rusija že nad tisoč let v dotiki s krščansko kulturo. Ruski narod je bil tako nesrečen, da je krščanstvo sprejel obenem z bizantinsko-poganskim kultom carizma — krščansko idejo obenem s pogansko

državno in družabno idejo. V dobi Petra Velikega pa je Rusija sprejela zapadno-evropsko kulturo obenem s prusko birokracijo, militarizmom in policijo. Tako je ruska država vse cerkveno in družabno življenje vpregla v tuji bizantinsko-pruski jarem; oblike ruskega državnega in cerkvenega organizma so v globokem nasprotju z ruskim narodnim značajem. Te zunanje forme so bile glavna ovira, da krščanska kultura ni mogla prekvasiti ruskega narodnega in cerkvenega življenja.

Take so korenine ruskih problemov (1—19). Na tej podlagi Zdziechowski opisuje razcvet ruske kulture v XVIII. stoletju in v začetku XIX. stoletja; v tej dobi je večinoma napredovala le demoralizacija višjih slojev, o pravem kulturnem napredku ni mnogo sledov. Kolikor bolj je prodirala kultura v Rusijo, toliko bolj jasno so se kazala nasprotja v ruskem državnem in družabnem organizmu, toliko bolj so se majali temelji ruske države. Okoli polovice XIX. stoletja sta se pojavili dve glavni struji, ki sta s svojimi idejami izkušali preroditi Rusijo in ji dati pogoje za vsestranski napredek in harmonični razvoj narodovih sil. To so bili slavjanofili in zapadniki. Slavjanofili so idealizirali zgodovinske temelje, na katerih se je Rusija razvijala; trdili so, da so v ruski cerkveni in politični zgodovini in v ruskem značaju že dani pogoji in že začrtan pot k pravi krščanski kulturi in preroditvi Rusije in vsega človeštva (76). Ideje in nazori slavjanofilov so bili v prevelikem nasprotju z dejanskimi razmerami, zato je slavjanofilstvo kmalu začelo propadati; po poljski vstaji je v slavjanofilstvu namesto idealnega teženja začelo prevladovati sovraštvo do Poljakov in do katoliške cerkve. Genialni Vl. Solovjev je spoznal, da je slavjanofilstvo nevaren nasprotnik za pravi napredek Rusije, ker oznanja sovraštvo do katoliške cerkve, ki je dala podlago zapadni kulturi, do one cerkve, s katero se morajo Rusi zediniti, ako hočejo postati res pravi kulturni narod. Zato je začel odločen boj proti slavjanofilom in jim dokazal, da njih ideje niso nekaj pristno ruskega, ampak da so povzete po nazadnjaških zapadno-evropskih idejah kakor so jih razvijali nekateri obskurni zapadno-evropski pisatelji (116—147).

Ruski zapadniki so pa na zapadu iskali idej, ki naj bi prerodile Rusijo. Rusko zapadništvo se je razcepilo v razne radikalne struje: romantični anarhizem (Hercen), bojeviti anarhizem (Bakunin) in krščanski anarhizem (L. Tolstoj). Le malo je bilo zmernih in res idealnih zastopnikov zapadne kulture; najodličnejši med temi je pravnik in modroslovec Boris Čičerin (292—336).

Ob koncu se Zdziechowski ozira v bodočnost Rusije. V značilnem krasnem članku o »Antikristu« (338—359) pretresljivo popisuje prerokovanje Vl. Solovjeva, ki je že l. 1894. napovedoval rusko-japonsko vojsko in poraz Rusije, l. 1900. pa opisal prihod Antikrista in poslednje dni človeštva. Članek »Sedanjest in bodočnost« (360 do 399) je bil objavljen v »Času« (1907, str. 97—108). Zadnji članek »Kristus je vstal!« (400—431) pa dokazuje, da je rešitev Rusije edino-le v zedinjenju s katoliško cerkvijo, v ideji, za katero se je

boril najgenialnejši ruski mislec VI. Solovjev; ako Rusija ne bo poslušala VI. Solovjeva, potem »ex oriente lux« ne bo veljalo o Rusiji, ampak o Japonski.

Knjiga Zdziechovskega se čita res s pravim užitkom. Pisana je v krasnem in duhovitem slogu, s pesniškim poletom in globoko premišljenostjo. Subjektivni ton, ki se večkrat oglašja, nič ne moti čitatelja. Nekatere karakteristike so naravnost veličastne, posebno karakteristika VI. Solovjeva, ki je po pravici ljubljenec profesorja Zdziechovskega. Nekatere filozofske netočnosti pisatelju radi odpustimo. Nesrečen se nam pa zdi ekskurz o katoliškem modernizmu (317—326), kjer slavi Tyrrella in Laberthonniéra, ki sta najbolj prizadeta po zadnji papeževi okrožnici, zraven pa napada »oficielni, ošabni racionalizem in dogmatizem« katoliške cerkve; to gotovo ne spada med ruske probleme. Sicer je pa knjiga nekaj krasnega in globoko poučnega za vse, ki se zanimajo za ogromno in zagonetno rusko sfingo.

Dr. F. Grivec.

Herders **Konversations - Lexikon**. III. Auflage. 8 Bände. Lex. 8^o. Freiburg 1902—1907. Herder.

Naučni in strokovni slovarji so dandanes živa potreba. Vede so tako silno narastle, da jih posameznik nikakor ne more več obvladati. Pravih »polihistorjev«, vsevedežev dandanes ni več, ker niso mogoči. Učenjaki se ločijo po strokah in te cepijo v vedno podrobnejše betve. Navadni ljudje morajo imeti neko splošno izobrazbo, potem pa si pridobiti natančnejše znanje v svojem poklicu. Ker torej ne more vsak vsemu kaj in so vendar vse razmere take, da se mora človek časih hitro poučiti o tem in onem, zato mora seči po naučnem slovarju.

Taka dela, obsegajoča v malem vse vede (enciklopedije), niso kaj novega. Vsak se spomni velike francoske enciklopedije, ki sta jo započela Diderot in Dr. Alambert (35 knjig, 1751—1780). Iz tega francoskega vzorca se je razvilo to, kar imenujemo sedaj »naučni slovar«, »Konversations-Lexikon«. Imajo take slovarje: Francozi in Angleži, Italijani in Španci, Madjari, in Čehi. Nemci, jih imajo celo vrsto, a najznamenitejši so Brockhaus, Meyer, Pierer, ki se jim je sedaj dostojno pridružil še Herder.

O živi potrebi naučnih slovarjev priča najbolje dejstvo, da je izšel Brockhaus že v 14. izdaji, Meyer v 6., Pierer v 7., dasi so cene znatne, Meyer n. pr. 216 K, Brockhaus celo 246 K. Poleg velikih naučnih slovarjev, ki obsegajo po 17 in več knjig, izhajajo tudi razni majhni naučni slovarji po 1, 2 ali 3 knjige. Herder je v svoji 3. docela novi izdaji ubral srednjo pot. V 8 knjigah je skusil povzeti in zbrati vse, kar si more želeti od takega slovarja navaden človek ali tudi strokovnjak. Ali se mu je posrečilo? Sodimo, da, in sicer častno.

Kaj zahtevamo od takega slovarja? Da nas pouči o vsem hitro, točno, vestno in kolikor mogoče nazorno.

Kar se tiče popolnosti, je seveda težko izreči čisto podrobno sodbo; primerjati bi bilo treba besedo za besedo n. pr. velikega Brockhausa in Herderja. A zdi se, če človek nekoliko natančneje pogleda, da Herder nima manj, ampak časi morda celo več, kakor oni. Kajpada določno, kratko, jedrnato! In to ni hiba, ampak prednost. Kdor bi se rad hitro poučil o kaki stvari, mu ni do tega, da mu poda slovar dolgo razpravo; nasprotno, čim krajši je, tem bolje, če je le točna. Napravimo kak poskus! Poglejmo n. pr. kaj ve naš naučni slovar o slovenski literaturi! Postaviti se moramo seveda na svetovno stališče. Ni mnogo, a če se spomnimo svetovnih literatur, mnogo! Omenja početkov (brižinske spomenike), Trubarja potem pa nadaljuje: »Začne se pravzaprav slovenska književnost koncem XVIII. stoletja z mnogostranskim ljudskim pisateljem in pesnikom Vodnikom (1758—1819); toda prva desetletja so zavzeli največ filološki prepiri, dokler ni znameniti umetnik, lirik in epik Prešeren (1800—1849, primerjaj pod Prešer(e)n) ustvaril pravo slovensko poezijo in jo obenem naravnal v narodno strujo; njegove pesnitve so bile vsebinsko in oblikovno odločilne za nadaljni razvoj . . .« Potem omenja Bleiweisa in »Novice«, Slov. Matico, Slomška in Družbo sv. Mohorja, pesnike od Koseskega do Aškerca, Cankarja in Zupančiča. Čudno le, da omenja med pisatelji-prozaisti celo Govekarja, a Stritarja ne tu ne tam. Za znanstvo navaja le filologe. Literatura na koncu je prav dobra. Za zgled iz geografije poglejmo, kaj pravi o Ljubljani. »Laibach, slov. Ljubljana . . .« Tu je narisana grb, opisana kratko lega, zgodovina, naštetni uradi, zavodi, redovi, knjižnice, cerkve, stavbe, obrti. Pogrešamo pa gospodarskih društev! Denimo sem za zgled črtice o stavbah: . . .« stolnica (baročna 1700—1706), freske Quaglia (1704); št. Jakob (italijanska renesanca 1612—1615); št. Peter 1726—1730 po vzorcu S. Giorgio Maggiore v Benetkah); franciškanska (1646, baročna); rotovž (italijanska visoka renesanca 1718); Marijin steber (Valvazorja, 1680), steber sv. Trojice (1722), vodnjak pred rotovžem (1752, Robba), spomeniki Radeckega, Vodnika, Valvazorja, Vega . . .« Ali ni to kratko, a točno do malega vse? Toliko le za zgled z neznatnih polj naše neznatne domovine! Ceniti moramo Herderja dostojno le, če se ozremo na širna polja človeštva, njega zgodovine, kulture, umetnosti in vede. Izborne so geografske karte z natančnimi statistikami dežel in držav. Odprimo n. pr. Afriko. Tu imamo vse; zemljevid, statistiko o velikosti krajev, prebivalstva, trgovine; zgodovino odkritja; probleme posameznih porečij; klimo, favno in floro. Vse kratko, a natančno in točno. Izvrstno so tudi obdelane tehnične vede: izumi in iznajdbe večinoma podrobno razložene in narisane. Primeri: parne stroje, železnice, električne stroje, mostove, topove, bojne ladje, zrakoplove itd.! Posebna karta navaja letnice raznih iznajdb. Ali pogledjte Rusijo! Kako pregledno je obdelana vsa tvarina! Bogato je zastopano prirodoslovje. Živalstvo in rastlinstvo je naslikano, tuintam v krasnih barvenih skupinah.

Anatomijo pojasnujejo barvane slike (oko, srce, pljuča, krvni obtok . . .). Zgodovina (cerkvena, literarna) je obdelana v podrobnih

obrisih. (V karti svetovne literature pogrešamo slovenske.) Krasne so slike, predstavljajoče umetne obrti (tekstilno, porcelansko i. dr.). Na višku pa je umetnost! Herderjev naučni slovar je prava knjiga umetnosti, zlasti slikarstva. Poglejte liste o gotiki, renesanci, podobe Kristusa in Madone, to je nekaj prelepega! Ali slike posameznih mojstrov (Eycka, Michelangela, Rafaela, Dürerja, Rubensa, Leonarda da Vinci, Fiesole, Tiziana, Rembrandta . . .)! Ali nazorne slike o indski, japonski, perzijski, nordski, islamski umetnosti!

Kar je za naš čas velike vrednosti je to, da se Herderjev slovar ozira zlasti tudi na pravo, gospodarska in socio-loška vprašanja. Tudi le-ta so kratko, a točno, često statistično obdelana. Primeri: zavarovanje delavcev, strokovna društva, konsumna društva, pridobitne zadruga, banke. Tuintam bi si želeli seveda še podrobnejših podatkov. (V pravu n. pr. se ozira nekoliko preveč — kar je sicer umevno — na nemško pravo. Tudi sicer je to in ono bolj umerjeno za Nemčijo; primeri: kriminalno statistiko, ki je podrobno izdelana le za Nemčijo.)

Herderjev naučni slovar je zavzel torej vsekako častno mesto med podobnimi deli, Brockhaus in Meyer nudita več tvarine, imata tudi več slik, (saj sta tudi dvakrat dražja), toda pri Herderju je tvarina tako predelana in so slike tako izbrane, da se človek lahko zares hitro, točno in nazorno o vsem pouči. Naučni slovar pa mora biti tudi vesten tolmač resnice. Znano je, kolika je že prva taka enciklopedija (Diderotova namreč) napravila kvari. To se žal da ponavlja tudi v modernih naučnih slovarjih. Zlasti v religioznem oziru so malo zanesljivi. Poglejte v Brockhausu, kako izkvarjene nazore širi o katoliški cerkvi! Pri Herderjevem naučnem slovarju so sodelovali katoliški učenjaki in to je zanj najboljše priporočilo! V znanstvenem oziru na višku modernega časa, glede verstva vesten tolmač resnice — sodimo, da ni nobenega razloga več, zakaj bi še segali po protestantovskih, versko indiferentnih ali celo brezverskih delih!

Cena novemu Herderju je 120 K. Naroča se pri »Katoliški bukvarni« v Ljubljani, ki ga daje po dogovoru tudi za plačila na obroke.

Dr. A. Ušeničnik.

Ivan Podlesnik: **Knjigovodstvo**. I. del. Cena K 320. Ljubljana 1907. »Katoliška bukvarna.«

Socialno vprašanje je tudi gospodarsko vprašanje. Umnega gospodarstva pa ni brez knjigovodstva. Marljivemu odborniku »Slovenske krščansko-socialne zveze« Iv. Podlesniku gre zasluga, da se je začel buditi v naših izobraževalnih družtvih zmisel za knjigovodstvo. Požrtvovalno vodi knjigovodske tečaje, sedaj pa je sklenil napisati še potrebne učne knjige. Prvi del, ki je pravkar izšel, je nekaka učna knjiga za voditelje izobraževalnih društev in obsega knjigovodstvo za društva, »Čebelice«, za mladeniče in gospodarje. Knjiga je skrbno sestavljena. Dodanih je cela vrsta tabel, ki prak-

tično z zgledi pojasnujejo, kar se da z besedo le težko razložiti. Drugi del bo obsegal knjigovodstvo za zadruge, tretji pa sistem dvojnega knjigovodstva za večje trgovine. Z veseljem pozdravljamo to delo in le želimo, da bi naša društva umela pomen knjigovodstva za pravi napredek in se zavzela za vzorne smotre, ki jih je imel pred duhom pisatelj, ko je začel iz ljubezni do slovenskega ljudstva pisati tako delo.

Dr. A. Ušeničnik.

Dr. Fr. Detela: **Malo življenje.** Povest. (Ljudska knjižnica 4. zvezek.) Ljubljana 1908. »Katoliška bukvarna.«

Šolski svetnik dr. Fr. Detela je eden naših prvih pisateljev. Ni iz moderne šole, ampak iz stare, recimo klasične šole, ki pa bo s svojimi deli preživela večino tvorb secesije. Povest »Malo življenje« je objavil »Zvon« takoj drugo leto, ko se je preselil v Ljubljano. A brali jo bodo še danes vsi z isto radostjo, kakor pred 25 leti, ko so jo čitali prvič s tolikim užitkom. Zadnja poglavja, ki so bila nekoliko neverjetno ubrana, je pisatelj sedaj predelal in je tako le še bolj izpopolnil lepi umotvor.

Z.

Taras-Ševčenko: **Kobzar.** Izbrane pesmi. Prevel Josip Abram. (Leposlovna knjižnica 5. zvezek.) Ljubljana 1908. »Katoliška bukvarna.«

Kdo še ni sanjal o tužni Ukrajini, o širokem Dnjepru, o tihih stepah, ko je prebiral kozaške zgodbe v povesti »Z ognjem in mečem?« ali, ko je bral v »Dom in Svetu« o ukrajinskih pesmih, ali slišal tisto Ševčenkovu:

Ukrajino, Ukrajino,
Nenjko moja, nenjko!
Jak zgradaju tebe kraju,
Zavjane serdenjko!

Ukrajina, Ukrajina,
Mati moja, mati!
Ko se srce te spomina,
Tužno neha plati!

Jos. Abram, naš najboljši poznavavec maloruščine, nam je v tej knjigi podal dosti verno sliko Ukrajine in nje 30 milijonskega naroda. Prevedel je sicer le 41 pesmi (dum) iz Ševčenkovega Kobzarja, toda Ševčenko je pravi predstavnik Ukrajine; v njegovi duši in njegovih dumah se odbija vsa žalost ukrajinska, vse nje boli, nje brezup in up . . . Kdor upozna Ševčenka, upozna Ukrajino! Poleg tega pa je napisal Abram zgodovinski pregled Ukrajine in življenjepisa Tarasa Ševčenka. Oboje je polno tragike, usoda tega velikega, darovitega, junaškega, a tako zaslužjenega naroda kakor usoda največjega pesnika Ukrajine, samouka Ševčenka. Življenjepisa Ševčenkova se bere kakor roman. To smo hoteli povedati, da koga ne oplaši naslov knjige, ki zveni nekam tuje. Vzemi vsak knjigo v

roke, ne bo mu žal! Knjigi je dodejana tudi slika Ševčenka, zemljevid Ukrajine in pojasnila k dumam. (Žal, da moti umevanje toliko mučnih hib!)

Z.

J. Pregelj: **Adria-Klänge**. Auswahl aus den Gedichten des Simon Gregorčič. (Naročila prejema č. g. Jos. Fabijan, župnik, Sv. Lucija, Goriško.)

Šele sedaj smo prejeli to knjižico v oceno. Ker je čitateljem že od drugod znana, jo le priporočamo. Zbranih je tu 15 najlepših Gregorčičevih pesmi, spretno prevedenih v lepo nemščino; nekatere se beró skoraj kakor v izvorniku.

Z.

Dr. Jurij Bertrin: **Kritična razprava o lurških čudežih**. III. del. Ljubljana 1907. Tiskala »Katoliška Tiskarna«.

S tem, tretjim zvezkom je veliko kritično delo pariškega vseučiliškega profesorja dr. J. Bertrina o Lurdu in lurških dogodkih celotno preloženo v slovenščino.

Ta zvezek opisuje nekaj bolj znamenitih ozdravljenj. Prvo je ozdravljenje Petra de Rudder. To se sicer ni zgodilo v Lurdu, ampak v Oostacker v Belgiji, a je v zvezi z Lurdom, ker se je dogodilo ob preprosti votlini, zgrajeni po vzorcu lurške votline in posvečeni lurški Devici. Je pa to ozdravljenje brez vsakega dvoma eno najznamenitejših, ker ni šlo za kako živčno bolezen ali kaj sličnega, kjer so mogoči pomiselki, ni li hipno ozdravljenje le naraven pojav, marveč delavec Peter de Rudder je imel zlomljeno nogo in zlomljene narazen štrleče kosti so se hipoma sprijele in rane so se prav tako hipoma zacelile. Naj priroda še toliko zmore, zlomljenih udov ne more hipno zaceliti; zlomljeni udje se morajo zrasti, a za rast stanic in vlakenc treba časa. Tega ne more noben zdravnik tajiti. Potem pa je to ozdravljenje znamenito tudi radi tega, ker je bilo z vso zdravniško večino preiskano in potrjeno. Trije zdravniki dr. Royer, dr. Van Hoestenberghé in dr. Deschampes so natančno preiskali ves dogodek in izdali o njem kritično razpravo, ki je izšla najprej v znanstveni reviji »Revue de questions scientifiques« l. 1899., potem pa tudi v posebni knjižici. Dr. Van Hoestenberghé sam izpoveda, da je bil do tedaj brezverec, a da ga je ta dogodek prepričal o nadnaravnih pojavih, o bivanju božjem, o resnici krščanstva, o ljubezni Device. Francoskemu romanopiscu Zolu je sporočil dr. Van Hoestenberghé: »Gospod, bil sem nevernik, kakor Vi. Rudderjevo čudežno ozdravljenje mi je odprlo oči. Pozneje so me sicer časih še napadli dvomi, toda začel sem preučevati krščanstvo in moliti, in sedaj Vas zagotovim s častno besedo, da nimam najmanjšega dvoma; verujem trdno. In dejal bom še to: Ko sem postal veren, sem postal srečen; okušam dušni mir, kakršnega nisem poznal nikdar poprej.«

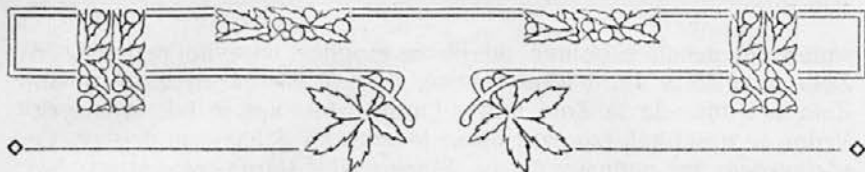
Kaj pa Zola? Zakaj pa on ni veroval? Tudi na to daje odgovor ta zvezek. Poleg še nekaterih drugih ozdravljenj opisuje zlasti tiste dogodke, ki so se zgodili, ko je bival Zola v Lurdu. Zola je

sam videl nekatere pojave, ki jih ni mogoče naravno razložiti. A Zola ni prišel v Lurdu iskat resnice, marveč iskat tvarine za roman. Zato ni čuda, da je Zola tudi v Lurdu ostal, kar je bil, brezverec. Vedno je našel kak izgovor, da se je izmuznil dokaznosti dejstev. Če se je zdelo kaj nadnaravno, si je pomagal s starim izgovorom: Saj ne poznamo vseh naravnih sil, morda je to pojav kake še nepoznane sile. Drugič si je pomagal s sugestijo. Zopet drugikrat si je miril vzbujajoče se dvome s tem, da je morda ozdravljenje le hipno, navidezno, nekak »nervozni vtis«, ki bo minil, kakor minevajo drugi hipni vtisi. Skratka: Vera je tudi dejanje volje, in če človek neče verovati, mu nobeno še tako očividno dejstvo ne more izsiliti vere. Kako malo dobre volje pa je imel Zola, dokazuje najbolj njegov roman o Lurdu. Najprej si je izmislil splošen slučaj, na katerega je oprl celo knjigo: to je tista nervozna bolnica, ko so ji živci provzročili bolezen in ki so jo sami živci ozdravili, tista gospodična Guersaint, ki ni živela nikoli nikjer drugod kakor v romanu; to osebo je Zola kar kratkomalo sam ustvaril. Vse druge resnične dogodke potem tolmači z ozirom na to izmišljeno naravno ozdravljenje, češ: kakor je ta tako čudovito, a vendar le po sugestiji naravno ozdravela, tako je pač tudi z drugimi, četudi ne moremo opaziti kakega vpliva sugestije. Ko mu je dr. Boissarie očital, kako si upa tako pačiti resnico, mu je Zola odgovoril: »Kaj hočete? Moje osebe so moje; jaz imam pravico storiti z njimi, kar hočem; pustim jih živeti, pustim jih umreti, prav kakor se meni ljubi. Mene ne briga nič drugega, kakor moja fantazija in pa uspeh mojega dela.« To je resnično, da romanopisec lahko po svoji domišljiji ustvarja osebe, a tedaj nima pravice zatrjati, da je njegov roman le analiza dejstev. Zola pa je širil po časopisih, da hoče poročati resnico o Lurdu, samo resnico in vso resnico. To pa je bila čisto navadna — laž. Zola ni poročal resnice, temveč je pačil resnico in skušal še druge odvrniti od spoznanja resnice. Po pravici spominja dr. Bertrin govoreč o Zolu greha zoper Sv. Duha. Da, to je tisti greh zoper Sv. Duha, o katerem je dejal Kristus, da ne bo odpuščen ne na tem, ne na onem svetu: Gledati božja dela, a jih pačiti z lažjo in z lažjo moriti vero tudi v duši drugih! ali zapreti oči, da kdo ne vidi teh del, potem pa smešiti in kleti tiste, ki jih vidijo in verujejo!

Lurški dogodki so dejstva, ki jih ni mogoče tajiti; lurška dejstva so dogodki, ki jih ni mogoče brezbrizno poslušati: Odločiti se je treba ali zanje ali proti njim. In prav to je namen Bertrinovega dela, opozoriti vse, ki dvomijo, na te dogodke; pokazati jih v luči kritične moderne vede, da moderni skeptiki ne morejo ostati brezbrizni, ampak da se morajo odločiti. — Bog daj, da bi to lepo delo prišlo v roke mnogim Slovincem, da bi pregnalo verske dvome, potrdilo vero, poživilo versko življenje!

D. A. U.





Listek.

Disputa o svobodi vede in Cerkve. — Krilate Luegerjeve besede, da si mora krščansko ljudstvo zopet priboriti univerze, so provzročile v državni zbornici znamenito »disputo« o svobodi vede. V tej duševni borbi se je reklo to in ono, kar je dobro zabeležiti. (Cf. Stenogr. Protokoll 3. 4. 5. Dez. 1907. S. 2855—3053.)

Definicija vede. — Če gre za svobodo vede, je treba najprej pač vedeti, kaj je veda. Prvoboritelj proti zahtevam krščanskega ljudstva vseučilišni profesor dr. Masařyk je tako-le označil vedo: »Veda je pridobljeno razpoloženje tistih ljudi, ki so si vsvesti, kaj vedo, a česa ne vedo, ljudi, ki kritikujejo sebe in druge, ljudi, ki so skromni, ki so agnostično nadržani, ki hočejo zase in za druge svobodo, strpnost, priznanje... Moderna veda ni učenost; ona išče novih resnic, inducira, kakor pravimo... Veda je velika le po metodi. Znanstvenik se loči od neznanstvenika le po metodi in ta metoda je umsko in tudi нравno razpoloženje. To je veda.« Socialni demokrat Pernerstorfer je tako povedal: »V bistvu vede je, da ni nikdar dovršena. Jutri lahko veda popravi, kar danes uči; dà, jutri lahko zavrže, kar danes kot svoj nauk oznanja... Veda je kritika. Po načelih današnje vede je le eno izvestno, namreč mena, izpreminjanje. To je nauk evolucionizma... Večno bistvo vede je kritika, dvom.« Dr. Krek je obojno definicijo zavrgel. Masařyk je potegnil v bistvo

vede agnosticizem. »Popoln agnosticizem,« je dejal dr. Krek, »je absolutno nemogoč. Vsaj to moram priznati, da imam zmožnost misliti, spoznavati. To se sicer ne da dokazati, a ne da se, ker je samo po sebi razvidno. Brez te podlage ni nobene vede... Moderna veda je res induktivna, ker se opira na izkustvo. Toda induktivna metoda zahteva, da vsak slučaj skrbno razkrojimo, preučimo in da doženemo tako množino dejstev, da je res mogoč trden sklep... Veda pa je nekaj stalnega. Nam je veda spoznanje na podlagi dokazov. Zato ni mogoče, da bi veda jutri ovrgla, kar danes trdi. Taka veda, ki danes ne ve, kaj jutri poreče, je nezmisel.« Dr. Masařyk je naposled moral to priznati. »Priznavam, da je treba za spoznanje (noetično) sprejeti objektivizem...

Nasprotje med vedo in vero. — Na podstavi samovoljnega pojmovanja o vedi je bilo Masařyku, Pernerstorferju in drugim lahko govoriti o nasprotju med vedo in vero. Kajpada, če je vse veda, kar kdo danes reče, četudi jutri oporeče, potem ni čuda, da se pojavi nasprotje med tako »bistveno izpremenljivo« vedo, kakor se je izrazil Pernerstorfer, pa med krščansko vero, ki je nekaj večnega, v bistvu neizpremenljivega. Toda prav tako lahko je bilo braniteljem vere odbiti napad. Če je nasprotje, kdo ga je pa kriv? Ali ne tisti, ki danes reče, a jutri oporeče? Pravzaprav niti o nasprotju govoriti ni mogoče. Kaj za to, če »veda« danes

reče, kar nasprotuje veri, saj jutri oporeče, jutri ne bo več nasprotja. Če torej veda sama sebe zanikuje, nima nje nasprotje do vere nikakega pomena. Tako umevamo, kar je izrekel dr. Krek o neprimerljivosti vede in vere, »znanstvenega« elementa v kulturi in vere. »Kultura in vera, kultura in bogoznansko svetovno naziranje sta dve neprimerljivi (inkomensurabilni) količini. Bogoznanje vere je nekaj stalnega, kultura nekaj labilnega, vedno se izpreminjajočega. Eno se ne da z drugim meriti. Lice kulture z ozirom na najvišja vprašanja se vedno menja. Koncem XVII. veka je zavladal deizem, potem materializem Lamettrieja (*L'homme machine*), potem zopet lahkotno frivolno modrovanje Voltairja, potem pozitivizem in misticizem, mešan drug z drugim, in zanikanje vsake metafizike. Vzporedno s svetovnim nazorom vsake dobe gre tudi literatura, znanstvena in leposlovna... Vsak dan se menja lice kulture, kako naj jo torej primerjamo z vedno stalno vero?»

Svoboda vede. — Za to vedno se menjajočo vedo torej terjajo Masařyk in drugi svobodo. Kaj pa je svoboda? Neodvisnost. Od koga naj bo torej veda neodvisna? Vplivi so različni: vpliv vere, vpliv Cerkve, vpliv države, vpliv narodnosti, vpliv oseb, vpliv interesov... Jasno je, da učenjak svobodno misli, kar hoče; vsaka sila je nemogoča. Ali pa je tudi tako jasno, da naj prav tako svobodno s stolice razklada svoje nazore, naj so kakršnikoli? Če so resnični, resnici svobodo! A kaj, če so zmotni? kaj, če so zmotni in kvarni? kaj, če so zmotni in kvarni in pogubni za človeštvo? Ali je se tako jasno, da treba pustiti takemu »učenjaku« absolutno svobodo? Ločiti je torej treba vedo in vedo; vedo, kakor jo je po pravici definiral dr. Krek, spoznanje na podlagi dokazov, in vedo, kakor sta jo definirala Masařyk in

Pernerstorfer, ki pravi danes to, jutri ono, danes da, jutri ne; ločiti je treba vedo in osebe, ki jo tolmačijo; ločiti je treba svobodo in svobodo; svobodo nasproti resnici in svobodo nasproti samovolji; svobodo nasproti zakonitim čuvanjem resnice in socialne blaginje, in svobodo nasproti sebičnim strankarjem (klikam). Svobodomiselnici terjajo svobodo, a le zase; terjajo svobodo vede, a le po svoje pojmovane; terjajo svobodo, a svobodo brez ozira na resnico; terjajo svobodo od verskega vpliva in od pravične ljudske volje, a ne svobode od države, judovstva in masonstva. Dr. Krek je to označil v kritiki Masařykovega predloga v treh točkah. Masařyk, je dejal, zahteva nasproti krščanskim socialcem svobodo vede in pouka, ki je zajamčena v osnovnih zakonih. Tu tiči več logičnih napak. »Prvič: se zamenjava veda s profesorji... Drugič se napak tolmači § 17. o svobodi vede in pouka — mimogrede bodi omenjeno,« je dejal govornik, »da je prišla visoka vlada v svojih studijah čele do § 17. in se ne ve za § 19. o enakopravnosti narodov, kar ni posebno hvale vredno —. Napačno je misliti, da tolmači država v § 17. svoje svetovno naziranje. § 17. je le norma, le pravec, le zakon, ki hoče reči, da se država ne meša v znanstveno delovanje, da ga ne ovira in tudi nanje ne vpliva. To ni isto, kar reči: profesorji nimajo nobene odgovornosti. In še to, kar izraža § 17., ni resnično. Ali ne vzdržuje država šol? ali ne določuje učnega reda? ali ne imenuje profesorjev? ali res sme vsak učiti, kar če? Med načelom: veda in nje pouk sta prosta, pa med državnimi solami je nepremostljivo nasprotje. Isto nasprotje se kaže tudi pri vprašanju o narodnih in verskih solah. Država sama največkrat krši to načelo... Tretjič: Svoboda vede in pouka je le abstrakten pojem. Učitelji in učenci se ločijo po

narodnostih in veroizpovedih, zato je znanstveno delovanje brez ozira na narodnost in veroizpoved le vzor, ki ga dejansko popolnoma doseči ni mogoče. To je abstrakcija, fikcija, eden izmed mnogih fetišev našega javnega življenja, neki mysticism, ki mu je pa dvojček fanatizem...» Katoličani imajo torej pravico terjati svobodo tudi zase, terjati svobodo tudi svoji vedi, terjati tudi zase vseučilišč, kjer bodo svobodno tolmačili spoznano resnico krščanski učenjaki. Prav tako pa imajo tudi narodi pravico terjati zase narodnih sol in narodna vseučilišča. Sprava med temi nasprotji je mogoča le tedaj, »če zavlada,« kakor je poudarjal dr. Krek, »v vseh slojih čut za resnico in pravico.« Najmanj pa, kar se more zahtevati, je to, da država res uveljavi enakopravnost tudi na vseučiliščih.

Borba za vseučilišča. — Kako uveljaviti enakopravnost na vseučiliščih? »Vseučilišča,« je dejal dr. Krek, »je mogoče priboriti le s kulturnim delom, a ne s politično močjo.« Katoliški dijaki naj se pridno učé, naj se odlikujejo, tako bodo prišli na vseučiliške stolice. »Da katolisko prepričanje ne bo nobena ovira, zato,« je dejal, »pa bomo že mi skrbeli.« To je resnično, vendar se nam zdi, da je tu vplivala na besede politična taktika. Zakaj dejstvo je, da je liberalizem, ko je v 70. letih minolega stoletja dobil politično pomoč, s to politično močjo osvojil tudi vseučilišča. Luegerjev klic torej morda ni bil taktičen, a bil je upravičen. Treba bo zopet s politično premočjo krščanskega socializma streti moč svobodomiseltva na univerzah in v učni upravi, šele tedaj bo mogoče uveljaviti resnično enakopravnost!

Ločitev Cerkve in države. — V boju za svobodo vede in vseučilišč se je bil tudi boj proti Cerkvi in za Cerkev. O svobodi vede so govorili združeni svobodomiseltci, a mislili so le svobodo

od vere in Cerkve. To je poudarjal Masařyk, a Pernerstorfer je naravnost stavil predlog, naj se izločijo iz univerz teološke fakultete, naj so vsa teološka učilišča le privatna in naj država ne prizna doktorata bogoslovja. Kako je utemeljeval tak predlog? Tako, da je dokazoval potrebo ločitve Cerkve od države. Prvi dokaz: Veda je v nasprotju z vero. Bistvo vede je mena, bistvo vere stalnost; bistvo vede dvom, bistvo vere izvestnost; pravec vede kritika, pravec vere avtoriteta. Teološke fakultete kot učilišča vere so torej v nasprotju z bistvom vseučilišč, ki so središča vede. Drugi dokaz: Mi terjamo absolutno svobodo, torej tudi Cerkvi ne moremo priznati nobenih privilegijev. Mi nismo proti svobodi Cerkve, ampak »teoretično, programatično in praktično« za nje svobodo. Naš program je: vera je zasebna stvar. Tretji dokaz: Svoboda bo tudi Cerkvi v največjo hasen. Cerkev naj da svobodo in naj dobi svobodo. Da naj svobodo: »sedaj vlada v šolstvu versko nasilje, a nič bolj ne zatira verskega čuta in ljubezni do Cerkve kakor tisto nasilno učenje religije in tisto zganjanje ljudi kakor črede v cerkev (dieses herdenmäßige In-die-Kirche-treiben).« A če se loči Cerkev od države, bo tudi sama dobila resnično svobodo: »Če vas je res skrb religije, ločite jo popolnoma od države in mi bomo z vami, če bi se hotela država še količkaj vtikati v nje nauk ali izvrševanje njenega nauka. Mi, ki stojimo na stališču absolutne svobode vede, vere in verskega prepričanja, bi branili tedaj tudi vas. Stališče pa, ki na njem danes stojite, se ne da združiti z modernim življenjem, modernimi nazori in moderno vestjo. Tako vas čaka le boj in tudi mi moramo biti v tem boju proti vam. Le če se ločite popolnoma od države, dobite svobodo in tedaj bodele tudi zopet zares religiozni, ko ste sedaj že po-

zabili, kaj je religioznost, in je vasa religija le izraz divjega in razbrzdanega pohlepa po moči in oblasti na zemlji.« Prvi dokaz Pernerstorferjev je dobro ovrgel dr. Krek že s tem, kar je povedal o vedi. Bistvo prave vede ni mena, ampak spoznanje resnice. O pomenu avtoritete v verskem vprašanju (silaba, indeksa, odlokov kongregacij) pa je dobro govoril dr. Drexel. S samo svobodomiselnostjo ne pridemo nikamor. »Definirajte besedico ‚svobodomiselnost‘. Recite svobodomiselnem, naj sestavijo enotno etiko za ljudstvo, da bo ljudstvo srečno hitelo naproti lepši bodočnosti! Dajte! Polno etičnih sistemov imate, a nobene etike! ... Seveda, če gre za umetnost, muziko, dramo, je pač vseeno, ali se sedaj letos ogrevamo za Straussa, k leti za Wagnerja, sedaj za Ibsena, potlej za Sudermanna; toda v religiji in velikih vprašanjih svetovnega naziranja je treba jasnosti, trdnosti, izvestnosti, in le dokaz moči in resnice je, če Cerkev kljub vsem napadom brani z vso svojo avtoriteto enoto religije in etike ... Kar se tiče podstav (ki jih ima krščanska veda), ali nimajo takih podstav tudi druge vede? Ali nima matematika stavkov, ki se jih nihče ne sme dotekniti, ker bi sicer razpadlo vse, in vendar je matematika veda, ki se razvija, išče novih polj in novih poti. Taka podstava je bogoslovni vedi dogma, a na tej podstavi se bogoslovna veda razvija dalje ... Kar govorite o soli brez religije, rečem le to, da tega ne poskušajte! Najnaprednejša dežela, Amerika, hoče religiozno vzgojo v šoli, in na Francoskem, kjer so odpravili križe iz šol in hoteli ustanoviti popolnoma brezversko solo, že govore zopet o Bogu, le da ga ne imenujejo tako, ampak govore o »idealu«, o »očetu«. To je spoznanje, da vzgoja brez ozira na Boga ni mogoča ... Dr. Förster, protestant, potem brezverec, član med-

narodne etične družbe, je skušal dobiti nagrado za razpisano vprašanje: kako ustvariti etiko in pedagogiko brez ozira na Boga. Mož se je z vso resnobo lotil naloge, preskušal je pedagogiko praktično in razmisljal teoretično, a prišel je do spoznanja, da taka etika, etika brez ozira na Boga, ni mogoča! ... Na drugi in tretji dokaz Pernerstorferjev je odgovoril dr. Krek, a le bolj indirektno. Dejal je: »Svobosčine Cerkve, privilegije je opaziti le v proračunu za kongruo, sicer nima Cerkev v Avstriji nobenih svobosčin. Čisto res — vprašanje je, ali ni škoda, ki prihaja iz sedanjega razmerja Cerkve do države, za vero večja kakor pa korist, in to vprašanje je vredno resnega dela najboljših mož. Po mojem osebnem prepričanju je že skrajni čas, da jamejo verni katoličani čisto odkrito gledati in razmatrati vprašanje o ločitvi Cerkve in države« ... Ta odgovor je pozneje na razna vprašanja v »Kons. Korr.« takole pojasnil: »Prva zahteva Cerkve mora biti ta, da jej je dana možnost, svobodno vsrčiti dušno pastirstvo. Vse drugo je postranska stvar, tudi vprašanje, ali naj ima Cerkev v državi javnopravni ali zasebnopravni značaj. Zato je dolžnost katoličanov misliti na to, če bi se kdaj imelo spremeniti razmerje med Cerkvijo in državo, in pripraviti se za slučaj, da bi nasprotniki spravili vprašanje o ločitvi na dnevni red. Zlasti je najprej potrebno vsestransko preučiti tako zamotano vprašanje o verskem zakladu.« Ta odgovor v svoji splošnosti mora vsakega zadovoljiti. Vprašanje je tu, torej treba o njem razmisljati, da moremo dati odločen odgovor. Seveda so težka vprašanja: kakšne posledice bi konkretno imela ločitev? glede solstva, vzdržavanja bogoslužja, bogoslovnih učilišč in vseučilišč? ali so ljudje res tako samostojni in značajni, da svoboda ne bi odtujila mnogih, a bi mnoge

zblížala? in zlasti vprašanje, kako zjamčiti resnično svobodo, da ne bi bila danes svoboda, a jutri suženjstvo pod tiranijo jakobinstva? ali si torej katoličani v dejanskih razmerah morejo in smejo želeli ločitve? Katoličanov je v Avstriji nad 90%, zato imajo pravico razmišljati o razmerju, ki ni za nikogar krivično, a zanje najboljše.

Ateizem in religija. — Ko so svobodomiselniki napadli Cerkev, so vedno poudarjali, da pa niso zoper religijo. Bodisi to kakorkoli (vera je njih zasebna stvar), veselo je vsaj dejstvo, da je verska misel tako močna. To je bil pač najlepší akord v tej debati, ko so se vsi strnili v soglasju, da je religija človeštvu življenje. »Jaz nisem nikakor proti religiji,« je zatrjeval dr. Masaryk, »jaz nisem bil niti za hip kdaj ateist!... Zame je religija korenina duševnega življenja in kulture. Sploh ni več dandanes na vseučiliščih nobenega materialista... Materializem je bil!... Tudi liberalizem je že premagana stvar... Moja pamet mi pravi, da mora biti Jezus religiozno moj učitelj in voditelj... Nobene dobe se ni bilo, ki bi jo bilo tako žejalo po religiji, ki bi bila z vsemi vlakenci srca tako preživela najvišje probleme. Večina ljudi dandanes išče Boga.« Tudi dr. Krek je poudarjal, da je v naših dneh nov razcvet verske misli. Bog je središče vse filozofije, razmerje do Boga pravec vsake kulture. To vprašanje o Bogu ne bo nikdar umolknilo. In priti mora čas, ko bodo vsi priznali znanstvene podlage religije, bivanje božje, človeško svobodno voljo, objektivnost spoznanja, in bodo skeptiki ter agnostiki le izjeme. Dr. Drexel pa je dodal: »Zdi se mi, da že gledam v duhu čas, ko bo Cerkev zopet zbrala vse tiste, ki iščejo Boga in jim dala jasnosti in srčni mir!«

Komentar Luegerjevim besedam. — »Ljudstvo si mora zopet priboriti univerzel!« Komentar tem besedam je napisal vseučiliški profesor L. pl. Schroeder. Napisal ga je za »Neue Freie Presse« — Schroeder ni naš mož! —, a le-ta ga ni hotela vzprejeti, zato ga je del v »Zeit« (19. dec.). Odkod to gibanje zoper vseučilišča? To gibanje, pravi dr. Schroeder, je ljudsko gibanje. Nastalo je in je moralo nastati kot odpor na vedne napade zoper religijo. »Zadnja desetletja se glasi iz vodilne moderne literature, iz poezije in časopisja vedno bolj očitno in brezobzirno sovraštvo zoper vsako religijo, zlasti pa zoper krščanstvo; časih z zasmehom, časih z neko vzviseno modrostjo, kakor da je religija nekaj, kar se je preživelo, kar je že davno premagano, o čemer sploh ni da bi se govorilo. Prejsnje čase so se tudi najodločnejši nasprotniki krščanstva navadno še nekako premagovali, vedoč, da treba prepričanje, ki je drugim sveto, spostovati. Danes ne poznajo več tega spostovanja. namesto tega le odkrito zaničevanje, kvečjemu neko usmiljenje z onimi, ki so tako zaostali... Ta krivična sovražnost je morala roditi odpor, naravno in nujno!... Učeni in veleizobraženi možje se čudijo, da zmaguje na Nemškem centrum, a v Avstriji krščanski socializem. Zakaj zmaguje? Zato, ker moderni svet tako sramotno ravna z religijo!... Ljudstvo ni tako neumno, da ne bi videlo in čutilo te sovražnosti zoper religijo, tega izzivajočega, žalečega, zaničljivega, brezobzirnega »tona«, ki mora v vseh religiozno čutečih srcih vzbuditi ogorčenje in odpor!... Moderni nasprotniki krščanstva so skrajno intolerantni... Odtod vse zlo...«

: **FR. ČUDEN** :
 : urar in trgovec :
 Ljubljana, Prešernove ulice
 Največja izbira vsakovrstnih ur
 Ceniki zastoj. Ceniki zastoj.

Stavb. umet. in konstr. ključavničarstvo
Jos. Weibl Specijaliteta: Valjni
 zastori železne kon-
 strukcije, vod. sesalke,
 napeljevanje vodovo-
 dov. Napravlja troš-
 kovnike in načrte po
 poljubnih risbah v raz-
 licnih slogih ter po-
 šilja poštine prosto.
 : svojo izborno :
 urejeno delavnico
 Vse poprave izvršuje
 Cene solidnemu delu so po najnižji ceni.
 : dokaj nizke. : :

Najsigurnejša prilika za štedenje!
**Vzajemno pod-
 porno društvo v
 : Ljubljani :**
 registr. zadruga z om. poroštvom
 Kongresni trg šte. 19
 sprejema vsak delavnik od 9.—12. ure
 dopoldne hranilne vloge ter jih obre-
 stuje po 4 $\frac{1}{2}$ %, to je: daje za 200 K
 9 K 50 h na leto. Druge hranilne knji-
 žice se sprejemajo kot gotov denar.
 ne da bi se njih obrestovanje prekinilo.
 Kanonik Andrej Kalan l. r.,
 predsednik.
 Kanonik Ivan Sušnik l. r.,
 podpredsednik.



Iv. Podlesnik ml.
 : priporoča svojo trgovino :
s klobuki in čevlji
 Ljubljana, Stari trg šte. 10.
 Velika zaloga
 Zmerne cene
 Solidno blago

: Dr. Fr. Kos: :
**Gradivo za zgodovino Slo-
 : vencev v srednjem veku. :**
 : I. knjiga (l. 501—800) :
 str. LXXX - 415 . . K 8—
 : II. knjiga (l. 801—1000) :
 str. LXXXIV + 514 . K 10—
 Za redne člane „Leonove družbe“ I. knjiga
 K 4—, II. K 5—, o Za podporne člane „Leo-
 nove družbe“ I. knjiga K 5—, II. K 7—.
 : **Leonova družba v Ljubljani.** :

: Herders :
Konversations - Lexikon.
 8 knjig s tekstom, risbami, slikami in tabelami.
 : Vsaka knjiga 1700—1900 polstrani. :
 Tehnično na vrhuncu modernega knjigarstva,
 vsebinsko kratko, a popolno in znanstveno.
 : Smer katoliška. :
 Cena 120 K. Po dogovoru v obrokih.
 Katoliška Bukvarna v Ljubljani.