

KNJIŽEVNA POROČILA

France Veber: Sv. Avguštin. Ljubljana. Jugoslovanska knjigarna. 1931. 176 str. (Zbirka „Kozmos“.)

Mogoči so trije načini proučavanja in prikazovanja del posameznih mislecev: kongenialen, transcendentalen in impresionističen.

Kongenialen način obstoji v tem, da se filozofova osebnost smatra kot individuum, ki se nikdar ne ponavlja in ki se temeljno razlikuje od drugih osebnosti. Zato se tudi njegove misli jemljó kot zgodovinski dogodek, ki je pomemben sam po sebi. Nedostatek tega načina je nominalistično pojmovanje filozofije. Namesto, da se njeno edinstvo ugotovi po genetični ali sistematski metodi, se razčlenja na niz posameznih filozofov, ki tvorijo skupaj samo zanimivo galerijo raznolikih slik. Take vrste so na primer monografije Kuna Fischerja.

Pri transcendentalem načinu pa nasprotno filozofi kar izginejo, tako, da ostane zgolj filozofija. Ideje posameznih filozofov se jemljó izven prostora in časa smo kot brezlika potrditev nekega edinstvenega in večnostnega pojmovanja sveta.

Impresionističen način končno je priljubljen pri takih raziskovalcih, ki so toliko kritični, da dopuščajo možnost obstoja raznih šol v filozofiji, pa vendarle toliko dogmatični, da priznavajo za resnično svojo lastno šolo. Taki raziskovalci ali smatrajo sebe za novotarje brez vsakršnih precedentov in odklanjajo po geslu donatistov „pereant, qui ante nos nostra dixerunt“ vsako podobnost celó tam, kjer očitvidno obstoji, ali pa — kar je navadnejše in normalnejše — iščejo zase predhodnikov in podobnosti celó tam, kjer je morda sploh ni, kakor je dejal Auguste Comte: *il faut paraître ancien pour mieux s'enraciner dans les esprits*. Tedaj se ideje raznih mislecev jemljó samo v takem smislu, ki je kongenialen kaki določeni moderni šoli. Natorp na primer je Platonov idealizem karakteriziral tako, ko da je bil to kak naslednik modernega neokantianizma, ne pa Sokratov učenec in Aristotelov učitelj.

O vseh teh treh načinih se lahko reče to, kar je dejal Leibnitz o filozofskih sistemih, namreč, da so pravilni v tem, kar trdijo, nepravilni pa v tem, kar zavračajo. Da bi se popolno in neenostransko prikazale ideje kakega velikega filozofa, bi bila potrebna bolj ali manj enakomerna kombinacija vseh treh načinov. Običajno pa se raziskovalci zatekajo samo k eni metodi.

V tem smislu tudi ni izjema knjiga prof. Fr. Vebra o svetem Avguštinu. Pisec ni smatral za svojo nalogo, da bi naslikal Avguština kot zgodovinsko osebnost v okviru njegovega osredja in njegove dobe. Kakor je razvidno iz podnaslova „Osnovne filozofske misli sv. Avguština. Poizkus kulturno-zgodovine apologije novega življenskega idealizma in svetozonega optimizma“, jemlje pisec tega misleca deloma transcendentarno, deloma impresionistično. V posebno ozki zvezi je ta knjiga z drugim delom prof. Vebra, ki je izšlo lansko leto pod naslovom „Filozofija. Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu“.

Ta zveza je docela razumljiva. Pisec „Filozofije“, ki ga je njegov učitelj Meinong napotil na skoro izključno formalno „predmetno teorijo“, se ne zadovoljuje več s stanjem Goethejevih „mater“, ki skozi sheme ne vidijo živih bitij:

Sie sehn dich nicht,
Nur Schemen sehen sie.

On išče žive stvarnosti ne samo v tem, kar se spoznava, temveč tudi v tem, kdo spoznava. Zanima ga človek in to kot oseba z vsemi njegovimi doživetji. To je bitje, ki po eni strani pripada prirodi, po drugi pa sega preko samega sebe, transcendentno samemu sebi. Tak človek ne more, da se ne bi dvignil v višje, metafizično, celó mistično okrožje. In tam se osloni na Boga kot naj-realnejše bitje (*Ens realissimum*) in najtrdnejši temelj spoznavanja in dejstev. V zvezi s tem pripravlja pisec, kot se nekolikokrat omenja v „Filozofiji“, knjigo z naslovom „Bog“.

Za filozofa s tako miselnostjo tisočpetstoletnica Avguštinove smrti ne pomeni samo jubileja, ki bi vzbudil v njem zgodovinsko radovednost, temveč povod, da se najde še en zaveznik in predhodnik, tem bolj, ker se pisatelj že v svoji „Filozofiji“ pogosto sklicuje na Avguštin.

Avguštin je bil po svoji naturi nadvse kompliciran duh, poln notranje dialektike in tragizma: Afričan in Rimljan, sin pogana in kristjanke, volontarist in determinist, filozof, ki dvomi, in bogoslovec, ki učvršča avtoriteto, bivši pogan, ki postane asket, škof, svetnik. Vse to se zrcali v njegovih delih, katerih privlačnost povečuje še njegov bleščeči jezik z lapidarnimi, marmornatimi formulami in antitezami. Osnovni motiv, ki je bil pri tako nadarjeni osebnosti posebno mikaven za prof. Vebra, to je polet od relativne fizične in psihične fenomenologije k absolutni fenomenologiji duha, čigar prazvor je Bog. Potemtakem nam pisec ne prikazuje onega Avguština, ki razpravlja o redu v vsemiru, niti onega, ki je osnoval filozofijo zgodovine, niti onega „doktorja milosti“, ki zavrača bogoslovnega predhodnika angleškega liberalizma, britanskega meniha Pelagija, niti onega „juriskonzulta nebeškega carstva“, ki se bavi z vprašanjem odnosa med cerkvijo in državo. Prikazuje nam onega Avguština, kot ga vidimo na sliki Aryja Schefferja: mladenič sedi poleg svoje matere, ki jo drži za roko in oči obeh so sanjavo uprte navzgor. Avguštin prof. Vebra je „bogoiskatelj“ (str. 17. njegove knjige). Ni to ves Avguštin. A s čisto filozofskega gledišča je prav tak Avguštin posebno zanimiv.

Sokratov gnoseološki poziv „spoznaj samega sebe“ dopolnjuje on z etičnim pozivom „izpovej se“. In on se izpoveduje pred Bogom in ljudmi: *Tibi confiteor, ut audiant homines* (*Confessiones*, Lib. X, III, 3). Ne izpoveduje se kot Adam, ki skuša ukaniti Boga, in ne kot Rousseau, ki se v svoji ničemurnosti prizadeva, da bi zadivil ljudi: *je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus . . . qu'un seul dise, s'il ose: je fus meilleur que cet homme-là* (*Confession*). Avguštin se izpoveduje iskreno, ker ljubi resnico in išče resnice, in to ne take, ki je samo relativna in formalna, marveč take, ki je absolutna in stvarna.

Izhodišče Avguštinove spoznavne teorije je dvom in to tako radikalen, da se v tem pogledu s polno pravico lahko smatra za predhodnika Descartesovega, ki od *dubito* prehaja k *cogito* in od *cogito* k *sum*. On v človeku ne vidi samo gole, ostrugane deske (*tabulam rasam*, kot se je izražal Locke), ki dobiva pasivno, po svojih čutih samo neke splošne vtise: *non est iudicium veritatis in sensibus*. Človek ni samo čutno, temveč tudi transcendentno bitje. S tem se omogoča ovladanje relativnosti vnanje in subjektivne feno-

menologije. Da pa se more dobiti neko povsem gotovo znanje, je nujna višja transcendentna osnova. In to je Bog, Bog resnice (*Deus veritatis, Confessiones, Lib. V, IV, 7*).

Z Avguštinovo spoznavno teorijo je v zvezi tudi njegova teorija dejstev. On dviga človeka iz tiste fatalistične podložnosti naravi, ki jo naglašajo znani izrek: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Človek je iznad narave in ima zato svobodno voljo. Toda ne zadošča ona „manjša“ svoboda, ki obstoji v možnosti, da se ne greši (*posse non peccare*). Človeška volja postane zares trdna šele, ko s pomočjo milosti prejme „večjo“ in popolno svobodo, ki obstoji v nemožnosti grešiti (*non posse peccare*). Na ta način dvigne Avguštin teorijo volje iznad onega fatalnega in naturalističnega, imanentnega determinizma, po katerem je filozofija paganizma človeka stavila v vrsto z živalmi, biljkami in minerali, preko „male“ svobode na višine tistega transcendentnega determinizma, ker popolna svoboda docela ustvarja zapoved dobrega: *una in omnibus et inseparabilis in singulis voluntas libera, ab omni malo liberata et impleta omni bono (De civ. Dei, XXII, 30.)*.

Na ta način se človeška težnja po spoznavanju in resničnosti definitivno oslanja na edini zares trdni temelj, to je na Boga: *Tu scis solus... et scis incommutabiliter, et vis incommutabiliter (Conf. L. XIII, XVI, 19)*. V nasprotju z antičnim naturalizmom, ki božanstva ni mogel oddvojiti od matere-prirode, poudarja Avguštin njegovo transcendentnost: človek, piše on, vprašuje zemljo, morje, zrak, sonce, zvezde, nebo, vse prirodne prvine, ali so oni bogovi — *et responderunt: non sumus Deus tuus; quaere super nos... non sumus Deus et ipse fecit nos (Conf. L. X, VI, 9)*. *Opus Dei est terra, non mater (De civ. Dei, VI, 8)*. Spet v nasprotju z antičnim pojmovanjem Boga kot brezlike „ideje“, „forme“ ali „božanstvenosti“ (*divinitas*) izpoveduje Avguštin ne samo transcendentnega, temveč tudi osebnega Boga. Samo s takim Bogom more človek, ki je prav tako oseba, stopiti v tesno zvezo, posebno, če se uveri, da je nosilec božjega „obličja in podobe“.

V takšnih splošnih potezah ima Avguštinova filozofija svojo logiko in to tako, ki ne pristoji samo kakemu cerkvenemu očetu izza poldruga tisočletja, temveč ustreza tudi mentaliteti mnogih najmodernejših mislecev kot je na primer James, čigar spoznavna teorija prehaja od „perceptov“ h „conceptom“ in od teh k „pravici do vere“ in čigar teorija dejstev se zaključuje s pojmovanjem človeške naloge, da se sodeluje s Previdnostjo in da postane človek „kodeterminant“ definitivnega stanja vesoljstva.

S tem se da razložiti, da tudi prof. Veber nadovezuje Avguštin na moderne mislece kot na primer Wundt (str. 156. njegove knjige), Meinong (156, 158, 162, 168), Masaryk (142) in ima, razvijajoč njih ideje, vedno v mislih svoj lastni filozofski sistem. Pisec Avguštinove filozofije ne razlaga na ta način, da bi tako rekoč izhajal od njenih absolutnih temeljev k relativnim pojavom in čuvstvom, temveč obratno na ta način, da se od relativnega pnè k absolutnemu. To je pot Avguštinovih „Izpovedi“ in Descartesovega *Discours de la méthode*. Tako se posebno odraža pomen akademskega dvoma v genealogiji Avguštinove spoznavne teorije. Jako nazorno karakterizira pisec „veličastno miselno lestvico“ (41), po kateri se pnè Avguštinova misel, prehajajoč stopnjema čutno dano prirodnost, čutnost samo, človeško duhovnost, načelno veljavnost in božjo duhovnost. Na ta način sloni človeško spoznanje

na treh temeljih: „našem vnanjem ter notranjem časovnem izkustvu, dalje na obstoju brezčasnih ter neizkustvenih načelnih resnic in končno na nadčasni dejanski bitnosti božjega bistva“ (43). S tem se rešuje vprašanje o resnici. Po piščevi klasifikaciji se Avguštinov nauk, počenši z dvomom, zaključuje s priznanjem naslednjih štirih vrst resnice: Bog kot dejansko bitna resnica prvega reda, zgolj načelni svet brezčasnih idej kot veljavnostno bitna resnica prvega reda, svet izkustveno danega stvarstva kot dejansko bitna resnica drugega reda, končno svet naših, človeških idej kot veljavnostno bitna resnica drugega reda.

Ker pa človek, kakor pravi Avguštin, v procesu spoznavanja ne samo misli, temveč s pristankom misli, cum assensione cogitat, in označuje spoznavanje tudi priznavanje, zato je že njegova gnoseologija aktivna in vsebuje implicite voljo. Prehajajoč k nji, podčrta pisec to, kar je za Avguštinovo pojmovanje najvažnejše, namreč, da je človek ne samo na meji prirodnega stvarstva, marveč i na meji nadprirodno-božjega bistva (89) ter pripada svetu prirodnosti, svobode in milosti (76, 120). Če se vse to vzame v ozir, potem ima pisec popolno pravico, ako zavrača trditve Windelbanda, Baumgartnerja, Deussena in drugih, ki so našli med indeterminizmom Avguštinove filozofije in determinizmom njegove teologije nepremostljivo nasprotje (76, 80, 162).

Da bi se čimbolj predočila izvornost Avguštinove filozofije, jo primerja Veber s Platonovo, Descartesovo in Kantovo filozofijo. Od Platona se Avguštin temeljno loči v tem, da priznava Platon samo neizkustveno spoznavanje, samo idejno vejavnostno bitnost in postane tudi Bog pri njem samo neka ideja (55). Z drugimi besedami: Avguštin preide od gnoseologije k ontologiji, medtem ko tega pri Platonu ni. V tem je nedostatek njegovega filozofskega idealizma. Tudi v tem smislu ima pisec prav, da ne uvaja Avguština med zastopnike takega idealizma (159).

Pri Descartesu pisec posebno podčrtava, da se tri osnovne ideje njegove gnoseologije nahajajo že v Avguštinovih delih, in sicer: dvom, hotna in torej hkratu svobodna stališčnost človeškega duha, končno vera v Boga, katere istinitost (veracitas) postavlja človeško spoznavanje na varna tla (161). A v nasprotju s Platonom pušča pisec Descartesovo ontologijo ob strani. Vendar se ta temeljno razlikuje od Avguštinovega pojmovanja, ker je za Descartesa vsemir samo stroj, v katerem ni ničesar, kar bi se moglo proučavati, razen likov in njih kretanja (Principiorum philosophiae pars IV, 188), vsak živ stvor je samo machinamentum quiddam. Tako je tudi svoja raziskavanja o človeku in njegovih strasteh Descartes karakteriziral kot scriptum, ut decuit, physicum.

Kar se končno tiče Kanta, pisec čisto pravilno trdi, da ga je že Avguštin prehitel, v kolikor že on poudarja sorodno vez med izkustvenim in načelnim svetom ter med vzporednim izkustvenim in načelnim spoznavanjem. Tudi pri njem je prvo spoznavanje brez drugega slepo in drugo brez prvega prazno (49). A pisatelj pušča ob strani Kantovo ontologijo, ki je, kakor pri Descartesu, bitno različna od Avguštinove.

V zadnjem poglavju razpravlja pisec o Avguštinovem odnosu do naše dobe. Moderno dobo karakterizira kot antropocentrično, a brez vere v kakršnakoli načela (177). Tudi Avguštinova miselnost je izrazito antropocentrična (129). Njegov antropocentrizem pa je načelno in končno teocentričen (131). Moglo bi se pripomniti, da, kolikor je Avguštinova filozofija sploh

antropocentrizem, je on bolj, tako rekoč, kristocentričen kot pa teocentričen. Dočim je Platon naprezal vso svojo dialektično spretnost, da bi našel kaj, kar bi bilo med *μεταξύ* nespremenljivimi nebeškimi načeli na eni strani in prehodnimi zemskimi pojavi na drugi, je to Avguštin, ki je istotako iskal posrednika (*quaerendus est medius*, *De civ. Dei IX, 15*), našel v Bogočloveku: *mediator ille Dei et hominum homo Christus Jesus . . . mortalis cum hominibus, justus cum Deo (Conf. L. X, XLIII, 68); sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo (De civ. Dei, XI, 2).*

V predgovoru izraža pisec željo, da bi poleg njegove knjige, ki se omejuje samo na Avguštinovo filozofijo, Slovenci dobili tudi verno sliko njegove bogoslovne miselnosti (6). To bi res znatno dopolnilo njegovo knjigo, ki se, kolikor se sploh bavi z vero, omejuje samo na njeno subjektivno stran, na to, kar bogoslovci imenujejo *fides qua creditur*, medtem, ko je njena objektivna stran, ali to, kar bogoslovci imenujejo *fides quae creditur*, ostala ob strani. Zeleti pa bi bilo še nekaj drugega, in sicer, da bi pisatelj obdelal še družabno Avguštinovo filozofijo. Ta je nadvse zanimiva že sama po sebi, pa tudi zato, ker formulira neke najmodernejše struje, na primer, težnjo za pomirjenjem ekonomskih nasprotij (*superflua divitum, necessaria sunt pauperum*) socialno izenačenje spolov (*non est autem vitium sexus femineus, sed natura . . . creatura est Dei femina sicut vir. De civ. Dei, XXII, 17*), pojmovanje državnega upravljanja kot javnega službovanja (*etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia, Ib. XIX, 15*) itd.

E. Spektorski.

Ivan Pregelj: Izbrani spisi V., Magister Anton. Zgodovinski roman. V Ljubljani 1930. Založila Jugoslovanska knjigarna. 271 str.

Opombe k temu petemu zvezku svojih izbranih spisov zaključuje Pregelj s temile besedami: „Naj še pripomnim, da sem roman pisal po tem, kolikor sem katoliški in še veren spominu na vladiko dr. A. Mahničiča in župnika Jožefa Fabijana . . .“ S to izjavo se mi zdi, da ni pojasnil samo vzgonov te svoje knjige, marveč da je v bistvu opredelil smisel velike in pomembnejše večine svojega dela, to se pravi smisel vseh svojih duhovniških zgodb in povesti. Katoliški in še veren spominu dveh duhovnikov, veren svojemu v mladosti privzgojenemu spoštovanju do duhovništva. To spoštovanje in ljubezen je smatrati za intimno jedro te vrste njegovih del, ki so skoro vsa napisana s smotrom, vzbujati isto ljubezen in spoštovanje do katoliškega duhovnika tudi v drugih, zlasti v ljudstvu, kateremu so predvsem namenjena.

Če presojam ta Pregljev smoter z nekoliko širšega ali celo s svetskega stališča, je seveda za literarnega tvorca dokaj skromen po svoji človeški pomembnosti. Vendar ta neznatnost ne izključuje docela vse možnosti, v njenem okviru zasnovati delo nekoliko višje kakovosti. Kajti opiši in osvetli neko duhovniško življenje z velikimi človeškimi stvarmi in stan bo proslavljen in delo bo hkratu lahko tehtno. Ali Pregelj se je taki zamisli nekoliko približal samo enkrat, samo v „Plebanu Joannu“. Vsi ostali njegovi duhovniki so sicer dobri in bogaboječji možje, toda človeško so često nekako nedorasli, napol otroški in prav za prav nezanimivo čudaški. Župnijske idile,