

POŠTNINA
V KRALJEVINI
JUGOSLAVIJI
PLAČANA
V GOTOVINI

ČAS

revija
leonove
družbe

letnik:
XXVII

II-III
1932-33

VSEBINA: Dr. Anton Breclj: Studija o stigmatizaciji (str. 41) // Dr. Ivan Tomšič:
Problem narodnostnih manjšin v luči krščanske filozofije (str. 54) // Dr. Stanko
Gogala: Socialnost in etičnost (str. 63) // Jan. Plestenjak: K osebnosti
Antona Aškerca (str. 77) // Obzornik: Dr. L. Sušnik: IV. kongres
slovanskih katoliških akademikov in starešin (str. 91) // A. M. O.: Šesti
mednarodni kongres za »novo vzgojo« (str. 96) // Ocene (str. 101) // Zapiski (str. 108)

»Čas«, revija Leonove družbe v Ljubljani, izhaja vsak mesec razen v avgustu in septembru. Uredništvo si pridržuje pravico tuintam združiti dve številki.
Naročnina: 60 Din za Jugoslavijo, 70 Din za inozemstvo. Za dijakke velja znižana cena 40 Din, ako se jih naroči vsaj pet na skupen naslov.

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

Uprava: Ljubljana, Miklošičeva cesta 5; tel. št. 3030.

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

Odgovornost pred oblastjo: Prof. dr. Fabijan za uredništvo, ravnatelj Karel Ceč za Jugoslovansko tiskarno.

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

Prejeli smo v oceno:

Od Družbe sv. Mohorja:

Redne knjige:

Koledar za leto 1933.

Dr. J. Mal, **Zgodovina slovenskega naroda**, zv. 11.

Življenje svetnikov, zv. 8.

Slovenske večernice, 85. zv. (Ivan Zorec, **Beli menihi**, I. knjiga).

Val. Razingar, **Kokošjereja**.

I. Rožencvet, **Pravljice**.

Izredne:

Aurelii Augustini Confessiones. Izpovedi Avrelija Avgušтина. Poslovenil Anton Sovrè.

P. Dörfler-J. Pucelj, **Krivični vinar**. Roman.

Eastman-Holeček, **Ohijesa**. Mladostni spomini Indijanca.

Dr. Bogomir Magajna, **Bratje in sestre**.

L. E. in I. P., **Irska**.

Janez Kalan, **Zlata vrv**.

Od Jugoslovanske knjižarne:

Fr. Jammes-J. Šolar, **Gospod Ozeronski** (Ljudska knjižnica).

Karin Michaelis-M. Kmetova, **Bibi**. Življenje deklice (Zbirka mladinskih spisov).

Knjige Cankarjeve družbe v Ljubljani:

Koledar Cankarjeve družbe 1933.

Ivan Molek, **Dva svetova**.

A. Rožman, **Sirene tulijo**.

Hermynia zur Mühlen-A. C., **Včera je bilo, jutri bo...** Pravljice.

Od raznih založb:

Ivan Cankar, **Zbrani spisi**, XIV. zvezek. Uvod in opombe napisal Izidor Cankar. Založila Nova založba. V Ljubljani 1932.

P. Thuysbaert-I. Pogačnik, **Slehnik**. Ljudske igre. 1. zv.

Timmermans-Veterman-N. Kuret: **Trije kralji**. Ljudske igre. 2. zvezek.

Izdala in založila Misijonska tiskarna v Grobljah. 1932.

STUDIJA O STIGMATIZACIJI.*

Dr. Anton Breclj.

1. Nekaj zgodovinskih paberkov.

Stigma je izraz, ki se rabi v zdravniškem jeziku že izdavna v prvotnem pomenu vboda ali pike in v prenesenem znaka. Rimljani so stigmatizirali pobegle sužnje ali kakšne zločince tako, da so jim vžigali znamenja na čelo, kar je ostalo v navadi dolge veke za označenje kaznjencev v raznih deželah; v srednjem veku so iskali na telesih čarovnikov in čarovnic posebne znake kot dokazila za njihovo malopridnost in zločesto čud; odtod menda je prevzelo zdravništvo besedo in pojem za telesne znake prirojene izrodnosti (stigmata degenerationis), tako so v novjšem času s to besedo označili telesne posebnosti histerično bolnih ljudi (stigmata hysterica).

Nekoliko drugačen zmisel je dobila beseda stigmatizacija v trinajstem stoletju. Asiški svetnik Frančišek je prejel 14. septembra 1224 na gori Alverniji znamenja ran križanega Odrešenika na svojem telesu, ki jih je skrbno skrival celo pred svojimi tovariši. Odtlej se je ta pojav večkrat ponavljal, doslej je ugotovljenih okoli 350 primerov, med njimi je samo 41 moških. Od teh stigmatiziranih je katoliška cerkev kanonizirala (proglasila za blažene ali svetnike) 62 oseb.

Pojav stigmatizacije ne spada samo v davno prošlost, ko je bilo opazovanje tako izrednih pojavov nezanesljivo, kakor se danes splošno sodi, tudi iz novejša dobe in sedanjosti poznamo nekaj primerov.

Znamenita je Ana Katarina Emmerich (* 1774, † 1824), redovnica iz Dülmena na Vestfalskem, ki je njena znamenja in gledanja poleg drugih opisal nemški pesnik Klemens Brentano. Začet je kano-nični proces za njeno beatifikacijo.

Louise Lateau (* 1850, † 1883), hči tovarniškega delavca v Bois d'Haine-ju pri Charleroi-ju v Belgiji, je dobila z 18 letom znamenja in je živela zadnjih 12 let brez jedi in pijače. Belgijska medicinska akademija jo je dala znanstveno pregledati, njen poročevalec je preiskanko označil za bolno, njeno bolezen za stigmatično nevropatijo, po zanesljivih pričah je ta bolnica opravljala običajna dela.

* Opomba. O tem predmetu je bilo predavanje v Slovenskem zdravniškem društvu 28. oktobra in 11. novembra ter v Leonovi družbi 3. in 9. novembra 1932.

Gemma Galgani (* 1878, † 1903) iz Luke (Lucca) v Italiji je dobila po hudi, čudežno ozdravljeni bolezni stigmatizacijo, ki pa je preminila, ko je zato molila.

V Italiji menda še živi v frančiškanskem samostanu San Giovanni Rotondo (škofija Foggia) p. Pio Pietralcina, s čudežnimi znamenji na svojem telesu. Cerkevna oblast je zaznamenovanega redovnika odmaknila javnosti tako, da je zabranila obiskovanje in poročanje o njem.

Tudi v naši domovini je bil primer stigmatizacije, ki se ga mnogi še živi očitvidci prav dobro spominjajo.

Magdalena Gornik, navadno imenovana Lenčka z Gore, je umrla 23. februarja 1895, stara približno 60 let, v svoji rojstni vasi na Gori pri Sodražici. V starosti 12 let je bila hudo bolna leto dni, da jo je celo »lomilo«, od takrat je bila zamaknjena vsak večer po 10 do 30 minut, pred veliko nočjo kar zdržema 14 dni, pred binkošti 9 dni redno vsako leto. Na veliki petek so ji tekale krvave solze, krvavela je tudi iz glave, na rokah in nogah je imela znamenja ran v obliki rjavih skorjic. Od 13. leta ni uživala baje več hrane ne pijače, a vsako nedeljo je dobivala v usta neko rjavo-rdečo, fižolu podobno stvar, ki jo je poživila. Lahka hišna in vrtna dela je opravljala, ko je služila dolgo let z dvema sestrama pri župniku Kaplenku na Blokah, po njegovi smrti (1892) so se vse tri sestre preselile v domač kraj. Od vseh strani so prihajali ljudje gledat izredne pojave zlasti na veliki petek, nekoč celo plemkinje iz Poljske (kneginja Sapieha). Knez in škof dr. J. Missia je pa o vizitaciji še videti ni maral in rekel župniku, naj jo pusti v nemar.¹

2. Življenjepís Terezije Neumannove.

Materialistično svetovno naziranje me ni nikdar popolnoma zašlo, dasi sem čolnič svojega prepričanja časih z velikim naporom otimal skozi silno valovje vsesplošne poplave proti bregu nadčutnega, duhovnega sveta. V tem prizadevanju sem se napotil že l. 1910 v Lourdes in letos v Konnersreuth. Lourdes me ni zadovoljil, osebno namreč nisem doživel ničesar, kar bi mi nesporno pričalo za nadnaravno dogajanje. Ko sem zasledoval poročila tovarišev-zdravnikov o stigmatiziranki v Konnersreuthu me je zamikalo tjakaj, kjer da se vidijo pojavi, ki jih je označil že Virchow (glede Louise Lateau-jeve) z besedama: ali sleparija ali čudež.

Zunanje dogodke in vtise tega proučevalnega potovanja sem že priobčil drugje², kjer sem tudi izrazil namero, da o priložnosti razložim svoje gledanje oziroma pojmovanje Konnersreuthske uganke, ne sicer vsestran-

¹ Po zapiskih in pričevanju gg. Dominika Janeža, župnika v Studenem pri Postojni, msgr. M. Arka, dekana in župnika v Idriji in bivšega župana in dež. poslanca Fr. Bartola iz Sodražice.

² »Slovenec« 27. julija do 17. avgusta 1932, št. 170—186.

sko, temveč samo z one strani, ki mi je kot zdravniku kolikor toliko zanesljivo dostopna.

V središču teh zagonetnih dogodkov stoji njih nositeljica, preprosto kmetsko dekle Terezija Neumannova, prvi otrok krojača in kmetiča Ferdinanda Neumanna v Konnersreuthu, majhnem trgu na obronkih Smrečin (Fichtelgebirge) blizu starodavnega samostana Waldsassena in češko nemškega mesta Heba (Eger). Rodila se je leta 1898, za njo je bilo pri Neumannovih še 9 otrok, ki so vsi živi. Dva brata študirata in se pripravljata za duhovski poklic, eden je pri vojakih kot plačan najemnik, en brat je doma in pomaga očetu pri rokodelstvu in kmetiji. Ena sestra je poročena in ima že otroke, ena sestra služi pri domačem župniku, ena sestra gospodinji pri profesorju Wutzu v Eichstättu, dve mlajši sestri sta še doma in pomagata materi. Razvidno je, da je Terezija iz zdrave in krepke kmetijske družine, tudi sama je bila zdrava in močna do dvajsetega leta. Kot otrok in deklica je živela in se vedla kakor vse druge njene vrstnice. Ni se odlikovala v šoli s posebno nadarjenostjo ali pridnostjo, tudi posebno pobožna ni bila, da bi bila več molila ali več hodila v cerkev kakor običajno.

Iz tiste dobe je morda vredna omembe samo njena razboritost, pravljic in pripovedk ni marala poslušati ne brati, češ da so prazne marnje, ob nedeljah in praznikih je prebiralala samo razlago evangelijskih in listov ter katekizem. Ko je v šoli ali cerkvi poslušala o Odrešenikovem trpljenju, so jo zalivale solze. Doma je bila pridna in ubogljiva za potrebo, morala pa je kot najstarejši otrok čvrsto pomagati zlasti pri negi mlajših bratov in sester, zato je bila precej samozavestna in veljavna; kdor je ni ubogal, je okusil njeno resnost v besedi in dejanju.

Dovršivši domačo šolo je morala štirinajst let stara služiti. Šla je k stricu, ki je v Konnersreuthu kmet in krčmar, ob delavnikih je pomagala v hiši in na polju, ob nedeljah je stregla gostom. Tam se je tudi večkrat plesalo, a Terezija je samo stregla, plesati pa ni marala nikoli. Nekoč se ji je vsiljeval fant, ki ga je brž odpravila s krepko zaušnico. Ko je nastopila vojna, je prevzela Terezija tudi težja dela kmetijskega hlapca. Bila je nenavadno močna, nosila je celo poldrugstotne (75 kg) vreče žita na skedenj v drugo nadstropje.

Tako je potekalo Terezino življenje brez posebnosti do njenega dvajsetega leta. S svojim skromnim zaslužkom je pomagala svojcem in gojila iskreno željo, da se po končani vojni, ko se vrne oče domov in preskrbi številno družino, posveti kot sestra misijonskemu poklicu. V nedeljo 10. marca l. 1918 je izbruhnil požar pri sosedu njenega gospodarja-strica. Terezija je morala pomagati stricu, da je obvaroval svoja ogrožena poslopja. Nosila je čebriče vode in jih podajala stricu, ki je stal na lestvi. Tešča še, saj je hotela v cerkev k sv. obhajilu, je po dveurnem naporu začutila močno bolečino v hrbtu, nekaj časa se je še silila z vederici, a je zavoljo bolečin v hrbtu onemogla in se splazila domov s sključenim hrbtom. Njeno stanje se ni hotelo izboljšati, trpela je bolečine in težko hodila, padla je celo na kletnih stopnicah in se močno potolkla na glavi. Spravili so jo v okrožno bolnico v Waldsassenu, kjer je ležala od 23. aprila do 10. junija 1918. Neozdravljena se je vrnila domov, poleg bolečin so se pojavljali krči in ohromljenja, bruhanje krvi in omedlevica so se ponavljale. Ko se je v oktobru istega leta še prevzdignila, ni mogla več sama iz postelje. Bolezen je napredovala, dasi so se razni zdravniki prizadevali okoli nje, vrh ohromelosti v hrbtu in bedrih je okoli novega leta 1919

še oslepela in deloma oglušela. To svoje bedno stanje je prenašala Terezija voljno, ni tožila ne obupavala radi trpljenja. Hranila se je še z mlekom, čaji in sadnimi sokovi, druge hrane ni več prenašala. Ko se je vrnil iz vojne službe domov njen oče, jo je dvakrat poskušal spraviti iz postelje vsaj na stol, da bi po dnevi sedela, a vsakokrat so jo prijeli taki krči, da je oputil nadaljnjo poskušanje. Kot zavarovanka pri kmetski bolniški blagajni je bila večkrat zdravniško pregledana in 27. februarja 1920 je waldsassenški zdravnik dr. Seidl napravil o njenem stanju izvid z diagnozo: *Hysteria traumatica* (po poškodbi) v najhujši meri z oslepljenjem in delnimi ohromitvami ter jo označil za neozdravno, nakar je Terezija dobila polno invalidsko rento.

Leta so tekla, Terezino stanje se je shujšalo, levo bedro se ji je skrčilo tako, da je leva noga bila pod desnim sedalom zvita, na nogi in na križu so se ji napravile radi ležanja gnoječe se sene (*decubitus*), uho se ji je pregnojilo, gnojno vnetje v goltu ji je onemogočilo celo pitje, po slamici je mogla še srkati malo tekočine. Od l. 1920 ni dobila več mesečnega perila.

Poleg domačih se je zanimal za bolnico župnik Naber, ki jo je stalno obiskoval in ji prinašal sv. obhajilo in versko tolažbo. Kaj vse je preživljala Terezija tista dolga leta očitnega trpljenja, ne vemo natančno, vemo pa, da je premišljevala večkrat Odrešenikovo življenje in trpljenje, že izza vojne se je tudi zanimala za življenje francoske karmeličanke iz Lisieuxa Terezije od Deteta Jezusa (Male Terezije * 1873, † 1897), ki je umrla v slutku svetosti in je takrat tekla razprava za njeno kanonizacijo.

Nadaljnji dogodki Terezinega življenja so v ozki zvezi z Malo Tereziko. Dne 29. aprila 1923, ko so v Rimu proglasili Tereziko za blaženo, je Terezija Neumann po štirih letih nenadno spregledala in se čudila svojim bratom in sestrām, ki jih ni več po videzu spoznala.

3. maja 1925 je nepričakovano ozdravela velika sena (*decubitus*) na levi nogi, ko ji je mati položila v povoj tri cvetne lističe rože, ki je rastle na grobu Male Terezike.

V nedeljo, 17. maja 1925, ko je bila Mala Terezika proglašena za svetnico, je doživela Terezija izredno prikazen, neznansko svetlobo, močnejšo od sonca, je zagledala in zaslišala prijazen glas, ki ji je nudil in zagotovil ozdravljenje tedanje bolezni, a napovedoval še mnogo trpljenja in zagotavljal svojo pomoč. Nato se je Terezija po šest in polletnem onemoglem ležanju sama dvignila v postelji in s pomočjo domačih začela hoditi po sobi, zvita noga se je zravnila. 11. junija je šla po sedmih letih v cerkev, po prikazni 30. septembra (dan smrti sv. Terezike) je shodila brez tuje pomoči.

V novembru istega leta je hudo obolela, 31. novembra jo je obiskal dr. Seidl, ugotovil gnojno vnetje slepega črevesa in naročil, da jo takoj prepeljejo v Waldsassen, kjer jo bo operiral. V tej stiski je položila Terezija svetinjo (las) ljubljene svetnice na bolno mesto, takoj ji je odleglo, da se je šla še tisti večer v cerkev Bogu zahvalit za ozdravljenje. Drugi dan ji je iztekla velika množina gnoja preko danke. Istotako nenavadno je ozdravela 19. novembra 1926. Imela je hudo pljučnico, ob 6 zvečer je molil župnik pri njej molitve za umirajoče, vsi so pričakovali njeno neposredno smrt. Nenadno ji je odleglo, drugi dan je hodila zdrava okoli. V obeh primerih nepričakovanega ozdravljenja je imela prikazen velike

svetlobe, obakrat ji je znani glas zatrjeval, da ne sme še umreti, ozdravi naj in svetu pokaže, da je višja moč.

Med tem so se pojavile na Tereziji še druge izrednosti. V začetku 40 dnevnega posta 1926 je Terezija vnovič legla zavoljo močnega užesnega vnetja, ki je trajalo ves post in se končalo veliko soboto, ko ji je gnoj pretekel. V tem času ni mogla dosti moliti in tudi ne spati. Neki četrtek, ko je ležala čuječa v postelji, je zagledala Odrešenika na Oljski gori, ko je potil krvavi pot, pa tudi okolico, vrt z drevjem in njegove tri učence. Med tem gledanjem je začutila močno bolečino v levi strani prsi in tečenje tople tekočine. Napravila se ji je $3\frac{1}{2}$ cm dolga in 1 cm široka rana, krvavenje iz nje je prenehalo drugo jutro. Drugi četrtek je videla bičanje, tretji četrtek trnjevo kronanje, četrti četrtek nošenje križa, peti, veliki četrtek zopet krvavo potenje in naslednji dan, veliki petek, je gledala v zamaknjenosti ves potek trpljenja do Kristusove smrti na križu. Ves čas zamaknjenosti ji je krvavela prsna («srčna») rana, iz oči so ji lile krvave solze. Ko se je Terezija na veliki petek zvečer zdramila, je začutila na gorenji strani rok in nog močne bolečine in krvavenje. Napravile so se ji rane, ki so ostale trajne. Dr. Seidl je zapisal za rane mazilo, ki je provzročalo samo hude bolečine, a ran ni zacelilo, zato so nadaljnjo mazanje opustili.

Te rane so posebne vrste, ne celijo se, ob petkih, ko se Terezija zamakne v Kristusovo trpljenje, krvave močno, pa ne več vse, a bole na pritisk, dasi niso nikdar vnete.

5. novembra 1926, tik pred pljučnico, je začela Terezija krvaveti najprej iz treh, kasneje iz osmih mest na glavi. Tudi to krvavenje se ponavlja, na krvavečih mestih pa ni opaziti nikakršnih ran. Na veliki petek 1927 so se pojavile rane tudi na dlaneh in podplatih, dr. Seidl je zasledoval početek rane na desni rami (nošenja križa), časih se pokažejo progaste rane na hrbtu (bičanje).

Še bolj zagonetno je Terezino življenje brez — hrane. Od l. 1922 ni okusila več jedi v trdi obliki in je jemala samo nekaj tekočin in še te v neznatnih množinah. Od božiča 1926 pa ne uživa ničesar, niti vode ne. Izprva je potrebovala požirek vode, da je ž njo poplaknila sv. hostijo, v zadnjih letih ji niti tega požirka ni več treba. Edino, kar še vidnega uživa, je delec sv. hostije. Navzlic popolnemu postenju, večletnemu življenju brez vidne hrane, ohranja Terezija svojo svežost in življenjsko moč v polni meri, ohranja celo svojo telesno težo stalno na enaki višini 110 nemških funtov (55 kg). Res da zgublja med zamaknjenjem radi obilnega potenja in krvavenja redno okoli 9 funtov, a ta nedostatek se redno popravi sam po počitku od petka na soboto, da ima Terezija že v soboto ali nedeljo isto težo 110 funtov, kakor v četrtek poprej. In vse to traja že šest let z neko nespremenjeno vztrajnostjo!

Tudi spanja ne potrebuje Terezija mnogo, dosti noči prečuje in moli, navadno spi po dve uri na dan, le od petka na soboto spi kakor navadni ljudje in se vzdigne v soboto spočita in zdrava.

Radi popolnosti naštejem še druga nenavadna dogajanja, ki jih omenjajo opazovalci Terezinega življenja.

V prvi vrsti so zamaknjenja oziroma gledanja davnih svetopisemskih dogodkov. Redno doživlja Terezija od četrтка tik pred polnočjo do petka okoli ene popoldne ves potek Kristusovega trpljenja, in sicer vedno enako, o Gospodovih praznikih tudi druge žalostne in vesele dogodke, v Jeru-

zalemu se spozna tako dobro kakor v domačem trgu; ob Marijinih praznikih večkrat neposredno vidi, o čemer se bere evangelij, pa tudi o drugih praznikih svetnikov. Točno kot neposredna priča dogodkov opisuje kraje, osebe, noše, govorico in druge podrobnosti, da se učenjaki-strokovnjaki čudijo. Sliši govorico, je ne razume, a jo zna časih tako ponavljati, da preseneča veščake starih izumrlih jezikov, hebrejščine oziroma aramejščine; samo sv. Petra znani binkoštni govor sliši v sedanji nemščini.

Terezija se izkazuje tudi kot jasnovidka, doznava dogodke in stvari na način, ki je bistveno različen od običajnega. Nekoč je rekla župniku, da vidi papeža, ki blagoslavlja župnika in njo. Čez nekaj tednov je došlo iz Rima sporočilo o podeljenem blagoslovu z datumom Terezinega videnja. Terezija točno loči pristne svetinje od potvorjenih, spoznava tudi preoblečene duhovnike ali redovnike kot posvečene osebe, bere v obiskovalcih najbolj skrite tajnosti in pisma, preden jih odpre.

Terezija tudi zdravi na svoj poseben način. Vobče moli za bolnike, ki se ji priporočajo, posamič ali skupno, časih pa prosi za bolnika, ki ji je posebno pri srcu, Boga, da odvzame bolniku bolezen in jo naloži njej. Tako je prevzela nase očetov revmatizem in nekega bogoslovca bolezni v goltu, ki bi ga onesposobila za duhovski poklic. Terezija je pretrpela obe bolezni, ona dva sta pa brž ozdravela. Opazovalci naštevajo še več drugih čudežnih ozdravljenj, ki jih pripisujejo pomoči Konnersreuthske zaznamenanke.

3. Odmev v javnosti in zdravniška opazovanja.

Kajpada vse to neverjetno vršenje na Tereziji Neumannovi ni ostalo brez odmeva v bližnjem in daljnem svetu. V trumah so prihajali ljudje, da se prepričajo o resničnosti neverjetnih poročil, zlasti v petkih so se zbirali ljudje vseh stanov in poklicev kar na tisoče, nekoč so jih našteli preko 4000! Med temi radovedneži je bilo vse polno izobražencev in učenjakov, ki so se vsak od svoje strani resno potrudili, da bi dogodke razkrinkali kot slepilne, hotne ali nehotne prevare ali pa razložili kot naravne pojave. Primerilo se je večkrat, da so se razkrinkovalci konnersreuthske »sleparije« vrnili iz tega tako zaslovelega trga kot občudovalci Terezije in verni izprebrnjenci.

Tako se je zgodilo dr. Fritzu Gerlichu, glavnemu uredniku znanih »Münchener Neueste Nachrichten«, svobodomiselnemu protestantu, ki si je šel v Konnersreuth ogledat »nezaslišano sleparstvo«, a pri tem ogledovanju postal vnet zagovornik in morda celo pregoreč častilec Terezije Neumannove. Naštevajo imena odličnih drugovercev, protestantov in židov, prostozidarjev in brezvercev, ki so se po proučevanju konnersreuthskih dogodkov spreobrnil h katoličanstvu. Med temi zavzema odlično mesto norveški prosvetni prvo-
boritelj Lars Eskeland.

Seveda je bilo med stotisoči obiskovalcev, ki so se gnetli okoli Terezije, največ vernikov, ki so iskali pri njej verske pobude in utehe. Duhovniki in redovniki, opatje in škofje, vseučiliški profesorji

in odlični učenjaki iz raznih narodov so zasledovali konnersreuthska dogajanja in jih poskušali vsak po svoje razložiti. Tudi med katoličani je glede presojanja nastal očiten spor, nekateri vidijo v Tereziji N. božjo poslanko, njena znamenja, videnja in drugo kot čudeže v prvotnem pomenu, drugi pa gledajo v vseh teh pojavih zgolj vršenje, ki ne presega delovanja zakonito delujočih sil.

O Konnersreuthu je že napisanih preko sto del različnih smeri in nasprotujočega si naziranja ali pojmovanja. Dogajanje na Tereziji N. zanima duhovnika kot dušnega pastirja, pa tudi dogmatika in moralista, strokovnjaka bibličnih ved, zgodovinarja in jezikoslovca, nič manj dušeslovca in — zdravnika. Dejansko so se zastopniki vseh teh strok prizadevali o konnersreuthskem vprašanju in podali o njem svoja mnenja.

Ne da bi hotel kakorkoli omalovaževati druga opazovanja in mnenja, sem se namenoma omejil pri svojem proučevanju samo na dogajanja, ki spadajo v mojo zdravniško stroko, ki mi je kolikor toliko znana, in je moje presojanje telesnih pojavov kolikor toliko pravilno in zanesljivo. Poudarjam tudi, da sem posnel podatke o pojavih na Tereziji N. samo iz zdravniških poročil, in sicer samo tiste in take, ki jih vsi priznavajo kot nesporne.

Terezijo N. je obiskalo, preiskalo in opazovalo nešteto zdravnikov, nekateri zavoljo zdravljenja, drugi zaradi ugotavljanja njenega stanja, tretji iz načelnega zanimanja za takšne izredne pojave.

Soglasno priznavajo vsi resni opazovalci, da je prevara glede Terezinih pojavov izključena, izredna znamenja na nji so pristna, sama po sebi nastala, brez njenega hotnega prizadevanja ali s pomočjo drugih ljudi. Terezija je preprosto neizobraženo kmetsko dekle, ki ni prišlo nikamor v svet pred zagonetnimi dogodki, ki nima od njih sama nikakšne gmotne koristi, pač pa mnogo nevšečnosti. Tudi njeni domači se prevestno ogibljejo vsakemu dobičkarstvu, ne sprejemajo darov, odklanjajo fotografiranje ali filmanje dogajanja, dasi so imeli na ponudbo bajne vsote od domačih filmskih podjetij, s sodnijsko pomočjo so zabranili celo prodajanje Terezinih slik, ki so jih v prejšnjih časih napravili skrivaj fotografi; kdor pride s fotografskim aparatom, nima dostopa v hišo. Neumannova družina živi skromno, kakor v prejšnjih časih, samo ob svojem delu, vsak v svojem resnem poklicu.

Poleg Terezije stoji v ospredju župnik Naber, ki so ga dogodki na Tereziji presenetili, a prav nič spremenili, kot dober duhovnik je v hudih časih bolno Terezijo tolažil, zdaj jo vodi in varuje kot svojo ogroženo ovčico. O dobičkaželjnosti ali slavohlepnosti ni pri njem niti sledu, morda celo nasprotno, s samoniklo neugnanostjo

odklanja zase in za Terezijo vse, kar spominja na posvetnost in njene muke.

Navzlic ogromnemu tujskemu prometu, ki se je naglo razvil po l. 1926, je ostal kmetijski trg Konnersreuth neizpremenjen in preprosto kakor poprej, nič novega, nič privlačnega ni nastalo v njem, noben hotel ali kaj podobnega, morda samo koliba, kjer se prodajajo drobnarije, kakor na naših sejmi, je novejšega postanka. O kakšnem izkoriščanju ali okoriščanju novega položaja ni opaziti ničesar.

In cerkvena oblast? Prvo poročilo, ki ga je sestavil o izrednih doživljajih Terezije N. sosednji župnik Witt iz Münchenreutha, ni dobilo škofovega odobrenja, tudi službeno poročilo župnika Naberja je regensburški ordinariat sprejel samo kot povod, da je odredil strogo preiskavo skrivnostnih dogajanj in vernikom prepovedal obiskovanje Terezije do končne ugotovitve. Ordinariat je hotel, da se naj ta preiskava izvrši v okrožni bolnici v Waldsassenu, kar sta Terezija in župnik Naber sprejela, oče Neumann pa se je uprl, češ, čemu naj gre ozdravljena hči še v bolnico, ko jo sme doma opazovati in pregledati sto zdravnikov ali več.

Tako se je po sporazumu prizadetih izvršila znamenita preiskava Terezije N. na njenem domu v Konnersreuthu od 14. do 29. julija 1927. Preiskavo je vodil dr. Otto Seidl iz Waldsassena, ki je imel na razpolago štiri redovnice, frančiškanke iz Mellersdorfa, dobro izvežbane v zdravstveni službi. Te sestre so bile zaprisežene pred nastopom svoje službe in po izvršitvi. Njih naloga je bila, da so točno opazovale in zapisovale vse, kar se je dogajalo, Terezija N. je bila vseh 15 dni opazovana vsak trenotek od najmanj dveh sester. Zanimiva je okolnost, da je bilo razmerje teh sester opazovalk in strežnic do Terezije, do domačih in župnika Naberja bolj napeto ko prijazno, zakaj sestre so se držale naročil ordinariata in dr. Seidla, kar časih drugim ni bilo všeč in je bilo radi tega več osebnih sporov. Dr. Seidl je prihajal nenapovedan in nepričakovan podnevi in ponoči opazovat potek preiskave. Kot praktičen zdravnik in kirurg je zaprosil znanega strokovnjaka za živčne in duševne bolezni profesorja dr. Ewalda z univerze v Erlangenu, da preišče in presodi Terezine pojave s svoje strani, kar je storil ta učenjak 27. in 29. julija. Preiskava se je izvršila naravnost vzorno, profesor Ewald, ki sam zase ni naklonjen verskemu okolju in ozadju konnersreuthske zadeve, poudarja neoporečnost zbranega gradiva in laskavo priznava spretnost, točnost in zanesljivost štirih redovnic, ki so petnajst dni in noči opazovale Terezijo, merile toploto, štele žilne utripe in dihe, točno vpisavale vsako kretnjo in besedo, po uri označile pričetek, potek in konec vsakemu pojavu, krvavenju, zamaknjenju, molitvi, spanju, natančno določile s tehtnico vse, kar je Terezija užila in

kar se je iztrebila; sama ni bila Terezija niti trenutek, zato je tisti čas odpadla tudi običajna spoved. Kri iz krvavečih ran in izločki so bili preiskani v znanstvenih zavodih, dr. Seidl je večkrat fotografiral Terezijo ali posamične dele telesa in ude v raznih menah, sestre so večkrat stehtale Terezijo, one so ji postiljale, samo one so imele poleg zdravnikov osebne stike z njo, drug človek, tudi domači ne, ni mogel v Terezino bližino.

Obsežne zapisnike sester so zapečatili in poslali ordinariatu v Regensburg. Dr. Otto Seidl je sestavil od svoje strani poročilo in je opremljeno z rezultati kemičnih in mikroskopičnih preiskav krvi, seča in govna ter s svojimi fotografskimi posnetki izročil ordinariatu, ki je v svojem uradnem listu priobčil ta dognanja v izvlečku in dovolil duhovnikom uporabljanje teh ugotovitev. Tudi profesor dr. G. Ewald je priobčil v ugledni medicinski reviji Münchener medizinische Wochenschrift svoje poročilo in mnenje o stigmatizaciji iz Konnersreutha, kar je izšlo še v posebnem odtisku.

Kaj se je takrat ugotovilo?

Točno je napravljen telesni izvid Terezije Neumannove, ki je srednje dobro rejena brez bolezenskih znakov, tudi njeno živčno stanje je pravšno, brez posebnosti. Izredna, kar imenuje kdo tudi »bolezenska«, so znamenja ran na prsih in udih in krvavenja iz prsne rane, iz kože na glavi in krvavo solzenje. Rane na udih so pokrite z rjavo skorjo, ne krvave več, pač pa so na pritisk občutne. Rana na prsni krvavi v trpljenjskem zamaknjenju, krvavenje na glavi se vrši skozi nespremenjeno kožo kakor nekako krvavo potenje, krvavenje iz oči tudi nima vidnega izvora v kakršnikoli poškodbi, solzna tekočina je mešana s krvnimi sestavinami.

Skrbno in natančno je bilo opazovano Terezino življenje glede prehrane. Zavoljo težav pri požiranju je dobivala Terezija pri vsakdanjem sv. obhajilu osminko majhne hostije, jed vseh zaužitih hostij (treh) v dobi preiskovanja je znesla 0.39 g (dobro tretjino grama!).

Ker Terezija takrat še ni mogla požirati hostije suhe, so ji dajali po sv. obhajilu žličko vode, in sicer vsakikrat 3 cm³ vode, kar znaša v 15 dneh 45 cm³ ali tri navadne žlice vode.

Terezija je dobivala vsakikrat, ko si je hotela usta sprati, vodo iz merjene posode in tako je bila točno merjena izpljunjena voda, razlika med sprejeto in vrnjeno vodo je znašala skupaj 10 cm³, dasi se je enkrat pri izpljuvanju nekaj tekočine vidno razlilo, so šteli to zgubo na rovaš Tereziji.

Vsega skupaj je torej užila Terezija komaj 56 g (pet in pol dekl) v 15 dneh.

Izgube v obliki izločkov in drugega so bile večje. Samo seča je izločila pri trikratnem puščanju v skupni množini 625 cm³ (šest

in četrť decilitra). Nekaterikrat je tudi bruhnla iz želodca krvav glen, ta kri ji je tekla bržkone iz oči v nos in od tam v golt. Obilo je zgubila Terezija s krvavenjem in potenjem pri obojem trpljenjskem zamaknjenju v tej opazovalni dobi, množina krvi in potu se ni dala točno določiti, s krvjo prepojene rute so bile priložene sestrskemu poročilu. (Župnik Naber ceni vsakokratne izgube te vrste na pol kilograma.)

Najbolj zagonetna pa je Terezina teža, ki je bila točno ugotovljena. Ta je znašala 13. VII. (pred zamaknjenjem) 55 kg, 16. VII. (v soboto po zamaknjenju) 51 kg, 20. VII. (v sredo) 54 kg, 23. VII. (v soboto) 52½ kg, 28. VII. (v četrtek) na koncu opazovanja 55 kg, torej prav toliko, kolikor v začetku opazovanja. Tudi drugi opazovalci trde, da tehta Terezija stalno 55 kg in da zgublja med zamaknjenjem redno okoli 3—4 kg, ki jih v teku nekaj dni znova pridobiva. Vse to nihanje telesne teže in življenje brez vidne hrane je bilo neoporečno ustanovljeno.

Sanitetni svetnik dr. Otto Seidl, vodja in primarij okrožne bolnišnice v Waldsassenu, mi je dal na vpogled svoje zapiske in svoje izvirne fotografske posnetke ter mi prav prijateljsko razložil marsikatero podrobnosti, ki so me zanimale. Ko sem proučil Terezino zgodovino in njeno okolje, sem imel 8. julija 1932 priložnost, da sem si sam osebno ogledal Terezijo v trpljenjskem zamaknjenju. Med kratkim obiskom sem opazoval njene zasušene rane na rokah, obilno krvavo solzenje iz oči v obliki dveh širokih temnordečih strjenih curkov po licih, več svetlordečih okroglih lis v beli naglavni ruti. Tako sem se na svoje oči prepričal o resničnosti in pristnosti pojavov, ki sem jih dotlej poznal po popisih in slikah.

4. Ne prevara, ne čudež, morda bolezen — histerija?

To so dejstva, ki so vsestransko priznana. Ako bi veljala Virchowova alternativa: ali sleparija ali čudež, bi se morali v tem primeru odločiti za čudež, kar dejansko smatra večina obiskovalcev in poznavalcev Terezije N. za pravilno pojmovanje. Težko je izobraženemu človeku, da prizna čudež, zato išče iz mučnega položaja izhoda, ki ga bolje zadovolji.

Dr. Seidl, ki izmed zdravnikov najbolje pozna Terezine zgodbe in pojave, je označil Terezino večletno bolezen čisto točno v duhu naše medicinske izobrazbe kot *hysteria traumatica* (histerija po poškodbi), ker ni poznal druge bolezenske označbe. Glede njenih ozdravljenj, njenih znamenj in njene brezživežnosti se pa ne izjavlja, češ da ti pojavi presegajo njegovo zdravniško znanje in da se kot zdravnik ne spušča na oddaljeno, tuje področje. To njegovo oprezno

stališče mu mnogi zamerjajo, ki bi hoteli, da proglasi dogajanja za čudežna, in mnogi drugi, da se ne strinja s profesor Ewaldovim pojmovanjem in razlaganjem.

Prof. Ewald hvali Seidlovo nepristransko in stvarno zdravniško opazovanje in prizadevanje kot vzorno, sprejema Seidlovo diagnozo Terezine bolezni kot samo ob sebi umevno in edino možno in prav s tem zdravniškim pojmom razlaga Terezino ozdravljenje, postanek njenih znamenj in trdi, da je Terezino okolje, posebno župnik Naber in eichstättski profesor dr. Wutz, tista hotna ali nehotna ovira, ki onemogočuje histerični Tereziji ozdravljenje (ozdravljenje znamenj, prenehanje zamaknjenj in dr.). Terezija je zanj bolna oseba. Le glede njene brezživežnosti je prof. Ewald v mučni zadregi, neoporečnosti 15 dnevnega opazovanja ne more osporavati, tolaži se z izgovorom, da je morala biti pri vsem opazovanju kje kakšna luknja; kasneje je pred sodnijo izjavil svoje prepričanje, da bo medicinska veda mogla razložiti tudi take pojave z zakoni prirodnega dogajanja morda v sto ali dvesto letih.

Drugi zdravniki, ki so poročali o Tereziji, se v glavnem strinjajo s pojmovanjem profesorja Ewalda; omeniti pa mi je dve čudni izjemi, ki sem jih doznal. Prvi je dr. med. Walter Kroener iz Charlottenburga, ki se je skopal nad Terezijo kot parapsiholog. [Kot takemu ni Terezija N. zagonetka, vse njene izredne pojave razlaga s prirodnimi močmi, ki so skrite v Tereziji, celo njeno brezživežnost si tolmači na poseben način, z nevidnim vampirizmom, Terezija da srče, kar njeno telo rabi snovi in moči za življenje, iz bližnjih oseb, zato bi trebalo po Kroenerjevem mnenju tehtati vsako osebo, ki pride Tereziji v bližino, pred prihodom in po odhodu, da se dožene, koliko snovi je Terezija »izpila« po nevidnem potu posamičnemu obiskovalcu.

Sanitetni svetnik dr. Fr. Kleinschrod iz Münchena hoče dokazati na Terezinem primeru svojo versko-modroslovno teorijo o življenju, ki je ne morem prav doumeti in se mi zdi samo neko igračkanje z besedami in pojmi.

Znani in dostopni mi zdravniški viri niso mogli pogasiti moje »uka žeje« glede konnersreuthskega problema. Kar so spisali in priobčili drugi učeni ljudje o njem, mi je nekako preveč oddaljeno, neumevno in zato manj dokazno za moje gledanje v svet. Izučen zgodovinar dr. Gerlich se trudi, da na podlagi nekega vsakdanjega izreka umrlega zdravnika ustanovi početek in vzrok Terezine bolezni, in sicer v nasprotju z opazovanji in ugotovitvami večine zdravnikov. Publicist Lama se kot laik prizadeva, da zbira dokaze za nadnaravno dogajanje pri Tereziji N. Svoje vtise in taka pričevanja smatrajo mnogi bogoslovno izobraženi pisci, dušni pastirji, višji

duhovniki in vseučiliški profesorji kot dokaze za čudežno naravo Terezinega fenomena. Pripomniti moram, da se pristojna cerkvena oblastva dosledno izogibljejo vsakršni izjavi o značaju vseh teh dogodkov in da se v zadnjem času prizadevata dva katoliška učenjaka, bogoslovski profesorja p. Mager v Salzburgu in dr. Wunderle v Würzburgu, da se presojanje konnersreuthskih dogodkov postavi na stvarno podlago, ki vzdrži vsako kritiko.

V tej smeri gre moje iskanje. Še pred Terezinim pojavom sem prebiral dela resnih znanstvenikov o izrednih pojavih v našem življenju, kjer so overovljeni in opisani primeri dogodkov, enakih ali podobnih, kakor pri Tereziji N. Zato me Terezin primer ni presenetil ali po svoji izrednosti obvladal, da bi kalil moje presojanje.

Profesor Ewaldovo poročilo in mnenje o Tereziji je stvarno, duhovito in izčrpno, vse kar more šolska medicina preteklega in deloma sodobnega naziranja povedati o takih dogodkih, je verno v njem predloženo, nekak dokument je običajnega medicinskega naziranja. Po mojem pojmovanju izgublja ta zgodovinski dokument svojo dejansko veljavnost, zakaj doslej veljavno materialistično pojmovanje življenja se umika drugačnemu naziranju, ki upošteva tudi netvarno vršenje v svetu. In prav Terezija Neumannova je dokaz, da je prof. Ewaldovo presojanje enostransko in zato nedostatno, nezadovoljivo.

Najprej ustanavlja profesor Ewald telesni izvid do podrobnosti in razen znamenj trpljenjskih ran ne ugotavlja nič boleznega, tudi živčno-duševno stanje je pri Tereziji tako, kakor pri drugih zdravih ljudeh, samo ob posebnih priložnostih se pojavijo zamaknjenja in druge izrednosti. Terezija sama se čuti zdravo in opravlja svojo življenjsko nalogo smotrno, profesor Ewald pa jo proglašja za bolno in obžaluje, da Terezija ni še ozdravela zavoljo škodljivih zunanjih vplivov (verskih sugestij). Očitno nasprotje med zdravnikom in posili bolnico, ki se tiče tistega prastarega in doslej še nerešenega vprašanja, kaj je zdravje in kaj bolezen. Bog, da kdo hoče biti zdrav zlasti dandanes, ko je krepke volje sploh in čvrstega zdravega hotenja posebej čezdalje manj.

Po Ewaldovem mnenju je Terezija N. histerična, previdno pa prištevja, da je Terezina histerija posebne vrste, ne običajna. Sam piše takole: »Ali hoče kdo za oznako (Terezinega) stanja izbrati besedo »histeričen« ali širši pojem psihogeneza, naj odloči sam pri sebi. Psihogen ne znači nič drugega, kakor »po doživljanju provzročen«; »histeričen« pa še vključuje, da soodloča pri nastajanju znakov tudi ljubi človeški jaz; ne nujno v zmislu hotnega ojačenja nekih telesno-reflektoričnih pojavov, marveč tukaj bolj v tem zmislu, da ima lastna

osebnost pri vsej stvari nekaj zase, pri čemer ni treba, da se nosilec pojavov zaveda te želje.³

Če je Terezina histerija taka, kakor jo točno označuje Ewald sam, kaj je še ostalo prave histerije na Tereziji? Ali se more in sme Terezino stanje označiti za histerično ali sploh bolešno? Ali ni morda Ewaldovo sklepanje napačno, dasi je njegova ugotovitev njene stanja pravilna?

Poglejmo, kaj pravijo moderni strokovnjaki o histeriji? Tako berem v lani izišli knjigi: »Podlaga histerije je abnormalno duševno stanje, defektna zdravstvena zavest. Bolnik kaže težnjo 1. da doseže kakšno zasebno ugodnost, 2. da pride do smotra brez lastnega truda in 3. in da navzlic takšnemu razmerju izgleda brez krivde (Hauptmann).«⁴

Ali se more in sme s takim pojmovanjem histerije še označevati stanje Terezije N. za histerično, bolešno?

Priznavam, da se ne glede na Terezin primer presoja pojem histerije drugače, kakor pred nedavnim časom, ko je bila beseda histerija napis veliki ropotarnici, kamor smo zdravniki metali raznovrstno šaro, različno po postanku in naravi, ki je ne znamo presojati in razvrščati. Menim pa, da drži in bo držala razločba, kakršno je postavil odličen veščak v svojem delu o histeriji, pišoč o njenem bistvu: »Kot histeričen naj se označuje samo oni karakterologični tip, ki se v njem kaže kot bistvena volja bolezni, nosophilia po Kohnstammu, hotenje drugače se kazati, kakor je kdo. Kot psihojene naj bi se označile vse oblike, ki imajo posebno podlago za tvorenje psihojenih reakcij. Zagonetni skok iz duševnega v telesno ne označuje histerije, ampak vse druge načine odzivanja na dušne doživljaje. Vsako duševno vršenje spremljajo telesni pojavi.«⁵

Iz dosedanjega obravnavanja Terezine stigmatizacije in drugih izrednih telesnih pojavov se da zaključiti troje, kar ni za splošno naziranje brez pomena, namreč:

1. Življenje človeka ni zgolj tvarno vršenje, ki se ravna po zakonih fizike in kemije, marveč je vsaj v isti soodločilni, če ne že v vodilni meri duševnega značaja.

2. Čisto netvarni vzroki, duševni činitelji, se odražajo v očitnih telesnih spremembah, kar je dokaz, da biva poleg tvarnega še drug, netvaren svet.

³ Ewald, Die Stigmatisierte str. 37—38.

⁴ Dr. W. Fürnrohr, Nürnberg, Erkrankungen des Gehirnes v delu Müller-Bittorf, Grundriss der gesamten praktischen Medizin, Berlin 1931, II. Teil, str. 546.

⁵ Prof. Arnold Kutzinski, Königsberg, Hysterie v Kraus-Brugsch, Spezielle Pathologie und Therapie. Bd. X., Teil III., str. 243.

3. Poleg rednega, fiziološkega dogajanja se opazujejo časih na človeškem telesu izredni, nenavadni pojavi, ki niso nujno boleštni in se ne dajo povoljno pojasniti s fiziološke ali patološke strani.

To doslej brezuspešno, a vendar ne brezplodno in ne nepotrebno razmotrivanje nas ni približalo doumevanju Terezinega problema. Pa poskusimo še pot, označeno od medicinskih veljakov z besedo psihoženija.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

PROBLEM NARODNOSTNIH MANJŠIN V LUČI KRŠČANSKE FILOZOFIJE.

Dr. Ivan Tomšič

Katoliška zveza za mednarodne študije, L'Union Catholique d'Etudes internationales (UCEI)¹ se je v začetku l. 1929 odločila, da prouči manjšinsko vprašanje. Njen odbor za pravne in doktrinalne študije je delo organiziral na ta način, da je posamezne narodne skupine, včlanjene v Zvezi (švicarska, nemška, francoska, poljska, jugoslovanska, britanska, ogrska narodna skupina) vprašal za njih mnenje, ta mnenja proučil in nato p. Delos-u, profesorju na katoliški fakulteti v Lille-u poveril nalogo, da na podlagi tako zbranega materiala izdela splošno poročilo. To poročilo je posebnemu zvezinemu pododboru služilo kot osnova, da je tekom l. 1930. sestavil deklaracijo o pravicah in dolžnostih narodnostnih manjšin. Deklaracija je bila v januarju l. 1931. na 8. občnem zboru KZMS v Friburgu sprejeta od vseh prisotnih delegatov. Včlanjene narodne skupine so se strinjale s tem, nakar je Zvezin odbor koncem leta objavil to deklaracijo skupno s predavanji, ki so bila na tretjem tzv. mednarodnem katoliškem tednu v Ženevi v dneh od 14. do 20. septembra 1931.²

Moj namen je, da podam kratek izveček iz predavanja p. Delosa, da v dobesednem prevodu navedem besedilo omenjene deklaracije in dodam nekaj svojih pripomb.

¹ Gl. Čas.

² Bilo je sedem predavanj: Filozofske osnove mednarodnega prava (Georges Renard); Zgodovinska vloga Cerkve v pacifikaciji narodov (de Halecki); Problem narodnostnih manjšin (p. Delos); Intelektualna kooperacija in Zveza narodov (Gonzague de Reynold); Ekonomski problemi pred Zvezo narodov (p. von Nell-Breuning); Zveza narodov in misijonski problemi (Mgs. Beaupin). Vsa ta predavanja z uvodom (Mgs. Beaupin), zaključki in v dodatku z Deklaracijo pravic in dolžnosti manjšin, so ponatisnjena v knjigi, ki jo je izdala UCEI z naslovom *Les Grandes Activités de la Société des Nations devant la Pensée Chrétienne*, in 8°, 268 strani, 15 frs. fr., Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris Ve, 1932.

I. Predavanje p. Delosa.

Problem narodnostnih manjšin. Woodrow Wilson je dne 31. maja 1919 na plenarni seji mirovne konference v Parizu izjavil: »Prizadevamo se, da pravično porazdelimo ozemlja, oziraje se pri tem na narodnost, na etnografični značaj ljudi, ki na dotičnih ozemljih prebivajo.« Vendar s tem načelom narodnosti ni prodrli. Zmagalo je naziranje drugih odločujočih politikov, češ da se teritorialne in etnične meje ne morejo popolnoma ujemati. Začrtal se je nov politični zemljevid Evrope tako, da so nekaterim državam bila dodeljena ozemlja, katerih prebivalci se od pripadnikov tzv. državnega, večinskega naroda razlikujejo po narodnosti, jeziku in veri in ki so napram tem v bolj ali manj številni manjšini. Sestavljalci mirovnih pogodb l. 1919. pa so se zavedali, da se mora zahtevam teh manjšin vsaj delno zadostiti, ker bi bil sicer svetovni mir trajno ogrožen. Sklenili so se — slično kot v berlinski pogodbi l. 1878 — v prid nekaterih manjšin izjemni predpisi (v glavnem gre za devet medn. pogodb, za pet izjav, podanih pred Svetom ZN in za dve posebni medn. pogodbi), ki tvorijo pravno zaščito njihovih pravic, tradicij in kulture pod jamstvom Zveze narodov.

Delos se zaustavlja predvsem na politični in na filozofski strani tega problema in si postavlja tri vprašanja: 1. Ali je res, da se pravni vesti civiliziranega sveta s tem predstavljajo nove pravice? 2. Ali revendikacija teh pravic ne sili k temu, da se spremeni zasnova o vlogi in o pravicah države, ona zasnova, ki je v javnem pravu moderne dobe tradicijska? 3. V kateri pravec je treba preusmeriti razvoj mednarodnega prava, da se problemu kulturnih svoboščin zagotovi dokončna rešitev?

Kulturne svoboščine. Zahteva po kulturnih svoboščinah odgovarja globoko ukoreninjenemu čuvstvu človeške duše. Sicer je izraz »kultura« eden izmed onih, katerih pomen je najbolj sporen. Delos podaja njegovo bistveno vsebino, opirajoč se na vzroke enotnosti in na vzroke diferenciacije človeštva.

Vsi ljudje so med seboj enaki in podobni in zato so njih pravice vesoljne, splošne in enake. Toda vsak član človeške zajednice je obenem individuum zase, bitje, ki ni popolnoma podobno drugemu ne v svojih nagnjenjih, ne v svojih čuvstvih in tudi ne v tem, kako vesoljne ideje in vrednote v njem psihološko odmevajo. V vsem tem je med posameznimi člani človeške zajednice cela vrsta diferenciacij in tako tudi po rasah in po narodih.

Vsak človek sprejme ob rojstvu določeno etnično in socialno dediščino, ki ga vodi pri vseh njegovih udejstvovanjih in ki ga sili, da ubira določena pota, ki so v skladu z njegovim narodnostnim ge-

nijem. Narodnostne-kulturne vrednote niso nič drugega kot te dispozicije, ta kolektivni potencial, ki je v socialno-etničnem okolju in ki ga ta vtisne v posameznike, ki to okolje sestavljajo. S stališča posameznika znači kultura uveljavljanje tega človeškega potenciala, a s kolektivnega in socialnega vidika je kultura celokupnost navad, ustanov, tradicij, čustvovanj, ki tvorijo dediščino posamezne skupine ljudi in ki jo vsaka skupina zopet izroči svojim potomcem.

Kulture so različne, ker se tako posamezniki kot zgodovinska etnična okolja med seboj razlikujejo. Vendar vse kulture veže enotno idealno načelo, ker bi sicer prenehale biti človeške kulture. Vedno namreč gre za človeka. V smislu načela krščanske filozofije je bistvena dolžnost vsakega človeka ta, da vire, ki sta jih narava in Previdnost vložila v njega, skladno razvije do največje možnosti. Ta dolžnost se v razmerju napram tretjim osebam prikazuje kot pravica, kajti nihče ni upravičen ovirati posameznika pri skladnem razvoju življenja.

Narodnostne-kulturne svoboščine in suverenost države. Ako pa se priznajo kulturne svoboščine, ali ne bodo one razcepile enotnega sestava države in spravile v nevarnost njene suverene pravice? Problem je v tem, da se pravice manjšinskih skupin in pravice države spravijo v sklad.

V modernem javnem pravu prevladuje napačno pojmovanje države, prava in suverenosti. Pravice narodnostnih skupin se navadno utemeljujejo na avtonomiji individualne in narodnostne volje. V svojih težnjah pa si narodnostna volja in suverenost države nasprotujeta, kar vodi do večnega boja in celo do razpada države, kadar se ravnovesje ne da več ohraniti. To je filozofska zamisel narodnostno-kulturnih svoboščin, ki razdira državo in mednarodni mir. Obstoja nasprotno tudi tako pojmovanje države, ki vodi do zanikanja kulturnih svoboščin. To so zamisli o absolutistični državi (absolutizem jakobinske države in nemškega hegelijanizma) in o nacionalistični državi (italijanski fašizem). Sad teh zamisli modernega javnega prava se je pokazal že v 19. stoletju: država vodi odkrito ali prikrito politiko asimilacije, na kar narodnostne skupine odgovarjajo z iredentizmom in s separatizmom.

Treba je opustiti te zmote in se vrniti k pravemu pojmovanju funkcij države in njene vloge. Pojem države se mora razčistiti. Nekaj znanstvenikov je to misel že sprejelo. Delos prikazuje doktrino o državi, zgrajeno na načelih politične filozofije, ki so se razvila na temelju krščanske misli.

Ločiti je med državo in med narodnostnimi skupinami in sicer po njih s m o t r u. Posameznik najde v svojem narodnostnem okviru neko okolje zasebnega značaja, namreč družinsko, versko in kul-

turno okolje, ki poedinca jača, stabilizira in vzgaja. Smoter države pa je, da nudi zasebnim pobudam red, varnost in pomoč ter da čuva in brani človeške vrednote vseh vrst. Kljub različnim funkcijam imajo država in narodnostne skupine skupen smoter: vse namreč stojijo v službi človeka. Obadva sta poklicana, da v ta skupen smoter sodelujeta. Ni torej nobenega načelnega nasprotja med zvestobo, ki jo narodnostna manjšina goji napram svojim kulturnim ustanovam, in med poslušnostjo, ki jo je dolžna državi. Iz tega, da imata obadva različne funkcije, sledi le to, da so različne njih pravice in dolžnosti. Ako bosta obadva delala v duhu svojega poslanstva, tedaj država ne bo več vodila politike asimilacije, a narodnostne skupine ne bodo več zasledovale političnega iredentizma. Drug drugega bosta podpirala v njegovem delovanju. Na mesto absolutistične države bi stopila država z organično osnovo.

Vzporedno s tem razvojem bo pravna zaščita človeških pravic prešla preko preozkega okvira posamezne države in bo, vsaj delno, stopila na mednarodno polje.

Mednarodna zaščita kulturnih svoboščin. Sedaj je mednarodnopravna zaščita narodnostnih manjšin še neznatna. Te določbe so postavljene pod jamstvo Zveze narodov. Toda Zveza narodov ima omejeno kompetenco in sicer napram nekaterim državam, med katerimi pa ni nobene od velesil, ki so v svetovni vojni ostale zmagovalke.

Pri bodoči ureditvi tega vprašanja bo treba imeti pred očmi, da gre pri tem le za en del obsežnega problema, namreč problema o jamstvu človeških pravic. Kulturne svoboščine so posledki (korelati) človeških pravic. Jamstvo pravic človeka in državljana, pravic človeka in pripadnika narodnosti, to je pravna sfera, s katero mora biti obdan vsak poedinec. Za to naj odgovarja država, a nadzorstvo nad tem naj vrši mednarodna zajednica. Jamstvo, ki ga nudita sedaj država in notranje pravo in ki je dvomljivo, bo na ta način izpopolnjeno z jamstvom, ki bi ga nudila Zveza narodov in mednarodno pravo. S tem bi se dosegla popolna socialna zaščita človeka.

II. Deklaracija o pravicah in dolžnostih narodnostnih manjšin.¹

Uvodno pojasnilo. Katoliška zveza za mednarodne študije postavlja v tem delu le načela občega značaja, ne da bi s tem prejudicirala kasnejšim izvajanjem, posebno onim, ki so pravnega

¹ Pred besedilom je pripomnjeno, da je problem narodnostnih manjšin podan le z doktrinalnega stališča in da ta izjava ne predstavlja katoliškega mnenja vobče, ampak da prikazuje le preudarjeno mnenje nekaterih katolikov.

značaja. Pravice Cerkve, ki izvirajo iz njene tradicionalne doktrine, se pridružujejo.

I. KZMŠ, zvesta načelom naravne filozofije in sociologije, ki krščanski doktrini nudijo racionalen temelj, priznava, da občestvo kulture in pravi, ki ga ustvarja narodnost, ustanavlja posebne pravice in dolžnosti za posameznike, za narodnostne skupine, za države in za organizirano zajednico narodov.

II. Narodnostno okolje je za človeka naravno okolje, ki mu v svoji popolni obliki nudi hkrati razširjenje družinskega okolja na duhovni, kulturni, etnični in teritorialni osnovi. Narodnostno okolje vpliva na njega v pogledu vzgoje in stanovitosti, kar je moralno potrebno za napredek človeka. Naravne pravice, ki jih uživajo pripadniki narodnosti in narodnostne skupine, so osnovane na tem, da služijo človeku.

III. KZMŠ priznava v skladu s krščansko filozofijo, ki pozna kot absolutne pravice le pravice Boga in one, ki jih ima po svoji božji podobnosti in po svojem božjem smotru, — v skladu istotako s socialno moralno, ki pravo ustanov, društev in države snuje na človeški smotrenosti, ki je ta, da je vse to v službi človeka —, da so pravice narodnosti kakor tudi države po svojem bistvu relativne in omejene. Te pravice so uravnane za človeško funkcijo, ki jo jim je Previdnost odredila, in so omejene od zahtev te funkcije.

IV. Popolen in skladen napredek človeka zahteva, da obstojajo druge zajednice, kot pa so one, ki temelje na zamisli in čuvstvu narodnostne skupnosti. Prav posebno je država naravna zajednica, ki se razlikuje od drugih in ki so ji krščanska politika, sociologija in morala že od nekdanj natančno določile namene in splošna sredstva za delovanje.

V. Pravice in dolžnosti, ki izvirajo iz narodnosti, se skladajo z onimi pravicami in dolžnostmi, ki jih ustvarja pripadnost k drugim naravnim zajednicam. Načelo te skladnosti se nahaja v skupnem smotru vseh socialnih ustanov, namreč da služijo človeku, in h kateremu smotru morajo vse prispevati, vsaka na svojem mestu in s svojimi lastnimi in naravnimi sredstvi.

KZMŠ izvaja ta načela na državi in na njenih odnosih z raznimi narodnostnimi skupinami, podrejenimi njeni oblasti ter v teh ne gleda tekmecev, ampak sotrudnike, katerih dvojno delovanje se mora usmeriti v službo istega končnega smotra. Ni torej nobenega načelnega nasprotja med zvestobo manjšine do svoje narodnosti in med zvestobo manjšine do države, h kateri pripada.

VI. Pripadniki narodnostne skupine so napram državi, kateri so podrejeni, vezani na vse dolžnosti in obveznosti, ki jih krščanska morala in krščanska politika nalagata vesti državljanov. Ti pripad-

niki so deležni vseh pravic, ki jih krščanska morala in krščanska politika priznavata človeku in državljanu.

VII. Ker narodnost državljanov, ali enotna ali raznovrstna, predstavlja za te dragoceno pridobitev, je država vezana na odgovarjajoče obveznosti. Država čuva, ščiti in služi vsem človeškim vrednotam in ima to vlogo prav posebno glede onih vrednot, ki jih ima v sebi ta pridobitev. Ona je zavezana sodelovati pri tem, da se udelevi kulturna in vzgojna funkcija narodnosti.

Njena pomoč se bo razodevala običajno v trojni domeni, v družinski, šolski in verski domeni, ker se verske ustanove, družinska organizacija in šolstvo prištevajo k običajnim sredstvom, ki so potrebna za delovanje narodnostnega okolja.

VIII. Smoter države je političnega značaja; smoter narodnosti — in dosledno tudi pravice, ki iz nje izvirajo — je kulturnega značaja. Narodnostna skupnost sama na sebi in neposredno torej ne ustvarja političnih, ampak kulturne pravice.

Toda ker se določene ustanove, določeni načini organizacije socialnega ali individualnega življenja prikazujejo bolj učinkoviti, bolj v skladu z naziranjem, s svobodo in s častjo prizadetih, kadar so osnovani na narodnosti, more državljan zahtevati od države tak političen režim, ki zavaruje razvoj teh ustanov na temelju narodnosti.

IX. Narodnost je živo dejstvo in zato se nobeni skupini, nositeljici kulture, ne sme odrekarati pravica, da s kulturnimi vrednotami prispeva k razvoju narodnostnih značajev v pravcu, ki je v skladu z boljšim napredkom človeka. Vsaka oblika pritiska ene narodnostne skupine nad drugo je izključena.

Asimiliranje — ako se pod tem izrazom razume uniformiranje narodnostnih običajev in ustanov na druge načine, kot pa so oni, po katerih se prizadeti sami prostovoljno pridobe za nove oblike človeške kulture — se torej mora grajati tako glede države kot glede narodnostnih skupin, ki ne bi dopustile nobene diferenciacije.

Raznoličnost narodnostnih kultur je dokaz, da je človeška narava bogata. Ta raznoličnost sama na sebi ni kvarna za državo, ona more postati celo vzrok napredka.

Načelo prvenstva človeka, ki delovanje socialnih ustanov uravnava k najboljšemu razvoju tega, daje filozofsko osnovo pravici živeti po svoji narodnostni kulturi in prepoveduje vsako politiko prisilne asimilacije. Ono zahteva iz istega naslova od pripadnikov narodnostne skupine, da se ne zaprejo v partikularizem, ki bi omejil razvoj človeške osebnosti. Države in narodnostne skupine morajo v svojih medsebojnih odnosih imeti neprestano pred očmi dolžnosti, ki izvirajo iz tega dvojnega načela.

X. Država je ona, ki je dolžna neposredno in sama od sebe zagotoviti pod svojo odgovornostjo pogoje normalnega napredka narodnostnih množic, ki so podrejene njeni suverenosti.

XI. Smoter, ki ga država zasleduje, zahteva organizacijo mednarodnega režima, ki naj zajamči red in mednarodni obči blagor. Organizirana mednarodna zajednica ima to poslanstvo, da izvršuje pravno in moralno nadzorstvo nad delovanjem držav, posebno v pogledu narodnosti.

XII. Da se obveznostim, ki jih obstoj narodnosti nalaga državam in narodnostnim skupinam, zagotovi spoštovanje, je treba, da se tem pravicam in tem dolžnostim daje praven izraz in pravno jamstvo, kaj naj bo vpisano v zakonodaji držav in v mednarodnem pravu.

Jamčiti v tej novi obliki ta del človeških pravic je moralna dolžnost, ki jo danes imajo države v svobodnem udejstvovanju in mednarodna zajednica v svojem delovanju, ki ima namen, da uravnava in da koordinira. Prav posebno je ena izmed funkcij mednarodne zajednice, da sodeluje pri tem, da se pravice in dolžnosti držav in narodnostnih skupin vnesejo v državno in v mednarodno pozitivno pravo.

XIII. Želeti je, da bi zastopniki raznih ved, ki se zanimajo za problem zaščite pravic narodnosti (pravna filozofija, javno pravo, socialna in politična filozofija, morala) delali na to, da se doktrinalno izdela Deklaracija človeških pravic, katerih bistveni del so ravno pravice pripadnikov narodnosti.

Istotako je želiti, da se dogovorno dela na to, da se v vsaki državi vrstam državljanov pojasni pravo poslanstvo države in naroda, vir njih pravic in njih dolžnosti in načelo naravnega prava, ki v korist človeka spravlja v sklad njih etično delovanje.

III. Nekaj pripomb.

Praksa držav povojne dobe je pokazala, da pravna zaščita manjšin ni rodila onih uspehov, ki so jih od nje pričakovali njeni ustanovitelji na pariški mirovni konferenci. Nezadovoljne so tako manjšine — 40 milijonov ljudi — kakor tudi države. One manjšine, ki so mednarodno-pravno zaščitene, se pritožujejo, da so že itak ti predpisi nejasni in postopanje o pritožbah manjšin pomanjkljivo, da pa se države še teh obveznosti ne drže. K zaščiti zavezane države manjšinam očitajo, da jim manjka lojalnosti do države. Manjšine, ki ne uživajo te zaščite, so v nevarnosti, da se asimilirajo. Države to opravičujejo s tem, češ da manjšine rovarijo proti edinosti in integriteti države. Drugorodna država manjšinam ni naklonjena. To velja v glavnem za vsako državo neglede na njen političen ustroj.

Vendar tudi če bi države hotele to zamotano vprašanje urediti na zadovoljiv način, bi se izkazalo, da si o njem teorija ni edina. Znanstveniki niso edini n. pr. v tem, kdaj je podana manjšina, katere pravice in dolžnosti naj se manjšinam priznajo, kako naj se uredi odnos med manjšino in drugorodno državo, da bo njuno sodelovanje obema v korist, kako naj se postopa v primeru spora med njima, katera jamstva naj se dajo manjšinam, da prizadete države ne bodo spremenile obveznosti, ki so jih glede manjšin prevzele, katera jamstva naj se dajo manjšinam za to, da se bodo predpisi o pravni zaščiti pravilno izvrševali, kako naj se uredi postopanje o pritožbah manjšin, da ne bi suverenost države bila preveč okrnjena. Prav posebno ni soglasja v temeljnem vprašanju, katere so idejne osnove manjšinskega vprašanja in zahtev po manjšinski zaščiti.

Prav v tem vprašanju je delo, ki ga je organizirala Katoliška zveza za mednarodne študije, da razsvetli doktrinalno stran manjšinskega problema v luči krščanske filozofije, pokazalo mnogo jasnosti. Številni sodelovalci so gotovo imeli pred očmi krščanske nauke o ljubezni do bližnjega, med stanovi in narodi, ki morajo prekvasiti tudi ta problem. Izhajali so iz temeljnih pravic človeka, ki jih morajo spoštovati ne samo poedinci, ampak tudi socialne zajednice, ker imajo ta smoter, da služijo človeku. Kulturne svoboščine, ki jih zahtevajo narodnostne manjšine so le korelat teh temeljnih pravic človeka. S tem je poudarjena pravilna misel o enotnosti celotnega problema. Ugotoviti je splošna, za vse ljudi enaka načela. Pri izvajanju teh skupnih načel pa bi se upoštevale posebnosti, ki so vsled diferenciacije ljudskega življenja nastale pri posameznih manjšinah n. pr. vsled različnih kultur, gospodarskega stanja, zemljepisne lege, številčnosti.

Zanimivo je, da na rešitev manjšinskega vprašanja, kot jo нареkujejo načela krščanske filozofije, prihajajo tudi pravni pozitivisti. Dva odlična mednarodnopravnika, Francoz A. G. de Lapradelle (l. 1921) in Čilenec A. Alvarez (l. 1925), sta izdelala vsak svoj načrt deklaracije o pravicah in dolžnostih države. Med drugim navajata, da imajo države dolžnosti ne samo napram drugim državam, ampak tudi napram posameznikom. Semkaj da spada predvsem dolžnost spoštovati življenje, svobodo in vero posameznika. L. 1921. je Institut za mednarodno pravo osnoval odbor »za mednarodno zaščito pravic človeka, državljana in manjšin«. Za poročevalca je bil imenovan ruski učenjak A. Mandelstam, ki je izdelal poročilo in dva načrta ter vse objavil l. 1928. Mandelstam predlaga, da naj vse države proglasijo, da imajo določene pravice človeka v es-

Ij e n značaj in da naj bi ves civilizirani svet bil nanje zavezan, pa naj gre za manjšino ali za večino. (Kajti praksa držav je pokazala, da tudi večine morejo biti od države zatirane, n. pr. v Meksiki v letih 1927—1929 in v Sovjetski Rusiji!) Po tem predlogu bi vse države jamčile enakost pred zakonom, osebno svobodo, versko svobodo, uživanje državljanskih in političnih pravic brez ozira na različnost narodnosti, jezika ali vere, svobodo uporabe jezika manjšine, svobodo pouka, svobodo ustanavljati, voditi in nadzirati na svoje stroške dobrodelne, verske ali socialne ustanove, šole in druge vzgojne naprave. Ta predlog je bil sprejet leta 1928. od Mednarodne diplomatske akademije in leta 1929. od Instituta za mednarodno pravo.

Problem zaščite manjšin, ki se sedaj obravnava pretežno s političnega vidika, se torej zasnavlja na splošnem priznanju pravic in dožnosti človeka in državljana. (Tudi dolžnosti, napram državi namreč, da se z njo zagotovi uspešno sodelovanje!) Sicer so tzv. človeške in državljanske pravice v večini civiliziranih držav del pozitivnega prava in sicer ustavnega prava. Po novi zamisli pa bi te pravice in dolžnosti bile znatno izpopolnjene in bi razen tega bile predstavljene iz okvira ustave posamezne države na območje mednarodnega prava. S tem se je postavil problem mednarodne zaščite pravic človeka in državljana. Ta teorija smatra, da se bo pod obliko te zaščite najlaže doseglo mednarodno priznanje načel, katerih uspeh bi bil negotov, ako bi se vprašanje postavilo edinole na polju manjšin. Manjšinsko vprašanje se v taki obliki kot danes ne bi več postavljalo; kajti rešile bi se poglobitve zahteve današnjih njegovih zagovornikov kot so n. pr. zahteva po posplošenju zaščite, po izboljšanju postopanja pri reševanju pritožb in sporov, po organiziranem stalnem nadzorstvu od strani mednarodne zajednice.

Nova pota manjšinskega vprašanja gredo torej v smeri, ki jih je načrtala že krščanska filozofija in ki se prizadevajo najti način rešitve v skladu z občo blaginjo. Zato leži na dlani, da ima študij tega vprašanja v luči krščanske misli svoj smisel. Pobuda KZMŠ je tembolj hvalevredna, ker je sicer izšla predvsem iz vrst zapadnoevropske ideologije o narodnosti, ki pa vendarle gleda na problem objektivno. Ta ideologija zastopa tezo o enotnem narodu v enotni državi in ne priznava upravičenosti zahtev drugorodnih skupin. Sicer pa so dogodki letos v Belgiji in v Španiji zadali smrten udarec tej zamisli, kajti Flamcem in Kataloncem se je mirnim potom in v sporazumu z večinskim narodom priznala narodna individualnost.

Za nas kot Slovence in Jugoslovane so te nove smeri velike važnosti. Naše narodnostne manjšine izven naše države ne uživajo niti one mednarodnopravne zaščite, ki se je po svetovni vojni dodelila nekaterim manjšinam. Njihov položaj je v primeru z drugimi manjšinami, ki mednarodnopravne zaščite ne uživajo, še toliko slabši, ker se nahajajo pod suverenostjo fašistične države, ki že po svoji miselnosti ne priznava manjšinam upravičenosti do pravne zaščite. To je mogoče popraviti, ako se države zavežejo sprejeti in spoštovati temeljne pravice človeka kot neke minimalne pravice.

Poudariti pa je treba, da je z doseženim rezultatom napravljen le en korak. Čaka še ogromno delo, ker gre za problem, ki je hkrati moralnega, socialnega, političnega in pravnega značaja. Zato zgoraj objavljena deklaracija pravilno poudarja potrebo, da se deklaracija človeških pravic izdela doktrinalno. Seveda pa bo še tako skrbno in natančno v gornjem smislu od učenjakov izdelano besedilo imelo pomen in uspeh šele potem, ko se bodo posamezniki in vse socialne zajednice zavedale, v čem tiči njih pravo poslanstvo in katere so dolžnosti, ki iz tega izvirajo. Šele potem bodo te pravice in dolžnosti zrele, da se vtisnejo v pravno vest civiliziranega sveta na način, da bo dano jamstvo, da se bodo ti predpisi izpolnjevali v občo korist, v občo blaginjo.

SOCIALNOST IN ETIČNOST

Dr. Stanko Gogala

S tema pojmom označujemo dve posebni plati na človekovem jazu ali subjektu. Obenem pa sta to temelja dveh različnih kulturnih področij, etike in sociologije. In vendar najdemo med Sprangerjevi mi tipi človeka označen samo en tip, t. j. tip socialnega človeka. Saj se nam večkrat res zazdi, da pomenja socialnost prav toliko kot etičnost in da pomenja etičnost toliko kot socialnost. Oboje se namreč tiče človeka in še celo podobnih plati na istem človeku. Oboje, socialnost in etičnost, se tiče vendar predvsem človekovih praktičnih in življenjskih dejanj do sočloveka. Tako pravimo enkrat, da je dober ali etičen tisti človek, ki je usmiljen, ki daje vbogajme, ki pomaga svojemu bližnjemu, ki drugih ne zatira, ki ne izrablja stiske sočlovekove in podobno. Prav tako pa bi mogli reči in tudi resnično označujemo takega človeka za socialnega. Saj večkrat res ne vemo, ali je nekdo dober ali pa socialen, in često mislimo, da je dobrotu samo več kot socialnost in da je socialnost samo dejanska posledica dobrote. Na drugi strani pa pravimo, da je tak človek, ki je kot delodajalec dober napram delavcu, ali ki je kot gospodar dober do hlapcev in služkinj, socialen in da pozna

socialno ljubezen, da pa je nekdo, ki je drugače usmerjen, nesocialen in podobno. Toda zopet se nam je v to označitev vpletla beseda »dober«, pa zopet ne vemo, ali smo pri dobroti ali pri socialnosti. Sploh se nam zdi, da sta socialnost in etičnost tako tesno zvezani med seboj, da jih ni mogoče ločiti in da sta bržčas samo dve različni plati na eni sami bistvenosti.

V stremljenju, da bi nam postala ta stvar docela jasna, pa poskušajmo podati tak primer, ki bo sicer združeval oboje, socialnost in etičnost, pa bo vendar tak, da ne bomo mogli imenovati obojega na isti način. Tako moremo n. pr. v primeru, da nekdo komu nekaj ukrade, reči, da je tat neetičen, pa tudi da je nesocialen. Če pa vzamemo primer, da se nekdo zlaže samo zato, da bi s tem koga drugega, n. pr. svojega prijatelja, rešil iz neprijetne zadrege, moramo reči, da je tak človek po eni plati neetičen, po drugi pa močno socialen. Kolikor se je zlagal in kršil resnico, toliko je neetičen, kolikor pa je hotel svojemu prijatelju pomagati in ni lagal radi svoje lastne osebne koristi, je socialen. Tu ne moremo zamenjati obeh plati in ne moremo reči socialnosti etičnost in etičnosti socialnost. Zato pa se mi zdi, da se obe duhovni vrednoti med seboj vendar bistveno razlikujeta. In pokazati vsaj nekatere osnovne razlike med obema je namen te razprave.

Do prve razlike med socialnostjo in etičnostjo moremo priti tako, da se vprašamo, kako je vendar to, da moremo v primeru tatvine, kot smo ga pravkar navedli, imenovati tatu ali nesocialnega ali pa neetičnega, in da tega ne moremo tudi pri drugem primeru. Prvi primer je za naš namen zato dober, ker moremo pokazati na njem, česa se tiče etičnost in česa socialnost, in pa da pokažemo, na kaj mislimo pri eni in pri drugi označitvi. V odgovoru na to vprašanje se nam pokaže, da se socialnost tiče razmerja tatu do onega človeka, kateremu je nekaj ukradel. Njegova neetičnost pa se tiče njega samega brez ozira na sočloveka. Reči moremo tudi, da mislimo pri socialnosti ali nesocialnosti bolj na sočloveka, dočim mislimo pri etičnosti ali neetičnosti na osebno noto ali potezo po edinca in tatu samega. Ta stvar je takoj razumljiva, če pomislimo še na to, da je tat nesocialen le zato, ker je nekomu nekaj ukradel in je napram njemu ravnal nesocialno. Da pa je nekdo neetičen, pa pomenja in označuje njegovo dejanje samo. Tu ni poudarjen njegov odnos do sočloveka, temveč njegova lastna osebna plat, ki ga označuje kot poedinca, toda tako bistveno. Pri socialnosti torej ne gledamo poedinca samega in njegovih dejanj, temveč le njegov odnos do sočloveka. Pri etičnosti pa ostanemo z ocenjevanjem le pri poedincu in pri njegovih duševnih potezah in vrlinah ali nevrlih. Zato bi mogli reči tudi tako, da je socialnost nujno raz-

mernega ali konsektivnega značaja, in sicer osebnostno-razmernega značaja, ker se tiče razmerja med osebami. Etičnost pa je nerazmernega ali bistvenega značaja in se tiče le duševnih plati na poedincu.

Isto razliko med obema vrstama vrednot in nevrednot pa nam pokaže tudi naš drugi primer o laži. Ta primer pa je še toliko uspešnejši in boljši, ker se križata tu socialnost in neetičnost. Seveda bi mogli podati tudi tak primer, kjer bi se križala nesocialnost in etičnost. Že to križanje samo torej priča, da imamo opravka z dvema osnovnima vrednotama. Poleg tega pa nam pokaže še to, kje tiči ta razlika. Če namreč upoštevamo, da je človek, ki se je zlagal za svojega prijatelja, neetičen, potem zopet najdemo, da ocenjujemo s tem samo njega in pa njegovo laž. Reči moramo, da nikakor ni prav, da se je zlagal, ker je s tem prekršil vrednost resnice na eni strani, torej logično vrednoto, na drugi strani pa še svoje vedenje o tej resnici, t. j. zlagal se je, ker je drugače govoril, kot je vedel, da je resnica; s tem pa se je pregrešil zoper etično vrednost. Pri obeh plateh pa smo še vedno ostali samo pri njegovi osebi in nismo upoštevali nikakega odnosa do drugih oseb in zato tudi nikakih možnih olajšav, ki izvirajo vprav iz teh razmerij. Če upoštevamo še socialnost te laži oziroma socialnost lažnjivca, potem zagledamo na tem dejanju nekaj novega. To novo stvar pa zagledamo samo tedaj, če zapustimo osebo lažnjivca samega in njegovo dejanje, pa se ozremo še na razlog, zakaj je lagal. Tu najdemo, da njegova oseba ni izolirana od drugih oseb, temveč da je lagal na ljubo neki drugi osebi, kateri je hotel s tem pomagati. Njegova laž je torej socialna zopet le zato, ker imamo tu razmerje med več subjekti. Ker tak lažnjivec ni poznal samo sebe, temveč je lagal radi prijatelja, zato ga označujemo za socialnega. Ta socialnost bi se še prav posebno izkazala, če bi lažnjivec sam ne imel od laži nikake koristi, temveč mogoče še škodo. To pa bi se zgodilo mogoče na ta način, da bi si z lažjo nakopal kake neprijetnosti in da bi tudi prijatelju ne bilo prav, da je zanj lagal. Tedaj bi se pokazala njegova socialnost šele v pravi luči. Videli bi, da je njeno bistvo v tem, da gre nekdo preko koristi za lastno osebo in mu je mar samo korist in blagor sočloveka, za katerega izvrši celo dejanje, ki je zase neetično in zato samo v sebi nevredno.

S tem smo spoznali eno in prvo razliko med etičnostjo in socialnostjo. Pokazalo se nam je, da gre tu za različni način gledanja, ki je enkrat usmerjeno le na notranjo in duševno plat poedinca, drugič pa na njegov odnos do soljudi. S tem pa smo se približali že drugi enako važni razliki, ki vlada med obema kulturnima vrednotama. Gre namreč za vprašanje, zakaj more izvestno razmerje

do sočloveka bistveno omiliti neko samo na sebi neetično dejanje, in sicer na ta način, da ga označimo za socialno. Drugače se isto vprašanje glasi tudi tako: ali so iste vrednote, ki jih imenujemo socialne in etične, in če ne, kaj je socialna in kaj etična vrednost oziroma nevrednost. Tudi na to vprašanje nam more odgovoriti naš prej podani drugi primer laži v korist svojemu prijatelju. Zakaj tako dejanje priča za to, da ima v s a k č l o v e k svojo svojstveno vrednoto že, kolikor je človek in da se radi te vrednote tudi potegnemo zanj, kadar je potreben pomoči. Primer za to plat socialnosti bi bil seveda še boljši, če bi »prijatelja« zamenjali s kakim človekom, katerega sicer prav nič ne poznamo, vemo samo, da je v potrebi in stiski. Zakaj tedaj bi odpadlo ono posebno prijateljsko razmerje, radi katerega bi utegnil kdo misliti, da pomagamo drugemu. Saj pomagamo oziroma bi vsaj morali pomagati v s a k e m u človeku, pa bodisi da je znanec ali prijatelj ali pa neznanec in povsem tuj človek. Gre le zato, da je človek. In kdor je takšen, da občuti to svojstveno človeško vrednost, o tem pravimo, da je socialno usmerjen, socialno čuteč in sploh socialen. Kdor pa nima občutja za to osnovno in svojstveno človeško vrednost in vidi človeka le tedaj, kadar ima sam korist od tega ali pa kadar je z njim v posebno intimnih vezeh, sicer pa ga ne pozna in noče poznati, o takem človeku trdimo, da je nesocialen. Socialnost se torej gradi na posebni vrednoti, ki jo ima č l o v e k ž e k o t č l o v e k in samo kot človek. Že kot človek je vreden in zato smo nasproti njemu socialno usmerjeni. Je to najosnovnejša in najpreprostejša o s e b n a vrednost, na kateri se gradijo šele ostale osebne vrednote. Saj je človek sicer lahko kakršenkoli, dober ali zloben, lep ali grd, prost ali nesvoboden, svet ali nesvet, koristen ali nekoristen in sploh, naj ima to ali ono vrednoto ali nevrednoto, vse to prav nič ne izpremeni in ne doda njegovi socialni vrednosti kot človek. Zato pa smo pri primeru tatu mogli reči, da je tat do ukradenca nesocialen, ker je upošteval in poznal samo svojo osebo, vrednost drugega človeka pa je ponižal, ker ga je smatral za sredstvo v svojo korist. Prav tako pa je tudi v drugem primeru ravnal lažnjivec socialno, ker je šel preko svoje osebe in upošteval tudi vrednost tuje osebe. Najboljši primer za povsem socialno vrednost človekovo pa je oni, na katerega tudi največkrat mislimo, ko govorimo o socialnosti in nesocialnosti. Delodajalec je namreč socialen tedaj, če smatra delavca predvsem za človeka, in če upošteva njegovo najosnovnejšo človeško vrednost. Če pa ga smatra res samo za sredstvo lastne koristi in ga vsporedi stroju ali ostalim pripomočkom za pridobivanje, potem ga bomo nujno ocenili za nesocialnega. Vse to pa jasno priča, da ima socialnost svojo osnovno vrednoto — č l o v e k a , in sicer samo človeka brez

ozira na njegove siceršne duševne in duhovne poteze. Zato pa je socialna vrednota tudi nujna podlaga za vse ostale osebne vrednote, tako za etično, kakor za osebnostno, prostostno in pravilnostno vrednoto. To pojmovanje pa nam pokaže še posebna plat na socialnosti. Zakaj bistvo socialnosti prav za prav ni šele v razmerju med več subjekti, temveč je položeno že v osebno vrednost poedinca. Poedinec je torej kot človek temelj socialnosti in šele radi tega se potem med ljudmi razvije socialno ali pa nesocialno razmerje, kakor pač kdo življenjsko upošteva ali pa ne upošteva te socialne vrednote. Tako pa vidimo, da je poedinec temelj tudi za socialnost in ne samo za etičnost.

Vendar pa se nam vprav v tem pokaže razlika med socialnostjo in etičnostjo. Temelj socialnosti je poedinec že toliko in samo toliko, kolikor je človek. Če pa se vprašamo sedaj še po vidiku etičnosti, oziroma po tem, kar je na subjektu in poedincu takega, da ga moramo in smemo imenovati še ali etičnega ali neetičnega, najdemo, da moramo tej socialni vrednoti dodati še nekaj novega. Človek je pač sam po sebi socialno vreden, toda zato še ni tudi etično vreden. To vrednoto ali nevrednoto dobi ali ima človek šele tedaj, če je še ali dober ali pa zloben. Šele človekova dobrota in zloba utemeljujeta torej njegovo etičnost ali neetičnost. Če je človek dober, kar pa ne pomenja samo, da uvažuje socialno vrednost sočloveka, temveč da je splošno vreden ljubezni in spoštovanja, šele to mu daje značaj etičnosti. Seveda pa je tudi socialnost nekoga, t. j. njegovo uvaževanje osebne vrednosti na sočloveku in tudi na najnižjem človeku, lahko temelj in razlog za njegovo etičnost. Tedaj pač pravimo, da je ta človek etičen, toda ne zato, ker ima že svojo osebno in socialno vrednost, temveč ker je tudi nasproti drugim osebam socialno usmerjen. Tako je torej socialna usmerjenost ali socialnost do sočloveka lahko temelj za njegovo etičnost, kar pomenja, da je ta človek pač dober, ker je do soljudi socialno usmerjen in upošteva njihovo socialno osebno vrednost. Zato nikakor ne smemo zamenjati osebne socialne vrednosti nekoga, t. j. da je nekdo že kot človek socialno vreden, z njegovo socialno vrednostjo ali usmerjenostjo, t. j. s tem, da je ta človek tudi do drugih oseb socialen, ker uvažuje in spoštuje njihovo socialno osebno vrednost. Tako smo trčili torej na drugo osnovno razliko med etičnostjo in socialnostjo. Ta razlika je v tem, da se razlikujeta vrednoti obeh človekovih duševnih plati. Kot vrednoto socialnosti smo spoznali človeka samega, toda brez vseh etičnih, estetskih in ne vem kakšnih lastnosti še. Kot vrednoto etičnosti pa smo spoznali človekovo dobroto ali zlobo, torej nekaj poleg njegove socialne vrednosti.

Poleg navedenih dveh razlik pa moremo govoriti še o tretji razliki med socialnostjo in etičnostjo. Ta razlika pa je mogoče še najbolj zanimiva. Kratko povedano je to razlika, ki se tiče možnosti kombiniranja med posameznimi etičnimi in med posameznimi socialnimi čuvstvi. Stvar bo takoj jasna, če pomislimo, da moremo razlikovati dva različna para etičnih in socialnih čuvstev. Etična čuvstva imenujemo navadno ljubezen in sovraštvo, pa spoštovanje in zaničevanje¹, socialna čuvstva pa moremo imenovati socialna ljubezen in preziranje, pa pravičnost in krivičnost. Med temi pari čuvstev pa moremo razlikovati dva para, ki sta duševno reaktivnega značaja; to sta pri etičnih čuvstvih ljubezen in sovraštvo, pri socialnih čuvstvih pa socialna ljubezen in preziranje. Oba ostala para pa nazivamo ocenjevalna čuvstva, ker z njimi osebe ocenjujemo ali cenimo². Ocenjevalna čuvstva so vprav radi svojega ocenjevalnega značaja nekako na meji med pravimi čuvstvi in med mislimi, ker imajo na sebi tudi nekaj miselnega akta. Ker o etičnih čuvstvih že dosti vemo, bodisi iz lastnega življenja ali pa iz različnih publikacij (prof. Vebrove filozofske razprave), zato naj dodam samo nekaj opomb k razlikovanju med socialnimi čuvstvi in pa k izrazom za ta čuvstva.

Razlikoval sem najprej socialno ljubezen in preziranje ter označil oboje za socialno čuvstvo. S tem sem hotel povedati, da razlikujem celo dve vrsti ljubezni, etično in socialno. Dočim gre namreč pri etični ljubezni za tako čuvstvo, ki se tiče človekove dobrote, pa gre pri socialni ljubezni samo za človeško vrednost. Človeka morem ljubiti ali zato, ker je človek, ali pa še radi tega, ker je dober. Ker pa je tudi socialna ljubezen prava ljubezen, zato sem jo imenoval s tem izrazom. Tako ljubezen občuti n. pr. mati do svojega otroka, ki utegne biti celo zločinec, pa je vendar še vedno njen otrok. Občutimo pa jo lahko tudi do človeka, ki se mu je nekaj hudega zgodilo, čeprav nič ne vemo, kakšen je bil po svoji etični plati, ali pa še celo vemo, da je bil nevreden in nemoralen človek. Kot negativno čuvstvo pa sem postavil tej ljubezni nasproti preziranje. Preziranje točno razlikujem od zaničevanja, zakaj pri zaničevanju gre za etično nevrednost, za zlobnega človeka, dočim gre pri preziranju še za več. Nekoga preziram, pomenja, da mu ne pripisujem človeške vrednosti, da ga ne smatram kot človeka za sebi enakovrednega in da ga porabljam le kot sredstvo za svoje namene. Tako preziranje občuti lahko kdo ob beraču, ki se mu zdi preumazan in prereven, ali ob delavcu, ki zanj ni človek, temveč delovna moč, ali ob služkinji, ki tudi ni človek, temveč nekdo, ki je plačan za

¹ Primerjaj Fr. Veber: Filozofija, osebnostna čuvstva.

² Obe imeni jim je dal v svojih predavanjih prof. Veber.

svoje delo in ki ne sme biti bolan, ker je vendar plačan za to, da dela. Zato preziranje ni etično, temveč socialno čuvstvo, čeprav je postal tisti, ki prezira druge ljudi, s tem dejanjem sam neetičen.

Drugo vrsto socialnih čuvstev pa sem imenoval pravičnost in krivičnost. Vsi dobro poznamo ta čuvstva. Saj se nam včasih v duši nekaj kar upre, če zvemo za krivico, nam je pa dobro, če se je komu izkazala pravičnost. Tudi tu sem postavil oba para čuvstev v tako medsebojno razmerje, v kakršnem sta tudi etična ljubezen in pa spoštovanje. Zakaj vsaj videz je tak, da je socialna ljubezen mnogo bolj neposredna kot pa pravičnost. Zakaj pri pravičnosti imamo vedno opravka z nekim razmerjem. »Ali sem toliko dobil, kolikor sem dal?« to je osnovno vprašanje pravičnosti. Zato presojamo pravičnost kakega dejanja vedno z vidika kakega drugega dejanja in šele tako ugotovimo med obema dejanjema pravičnostno ali krivičnostno razmerje. V tem je torej posredni značaj socialnih čuvstev, zaradi katerega sem jih nazval za ocenjevalna, ker z njimi dvoje dejanj merimo ali medsebojno primerjamo in ocenjujemo. Pri socialni ljubezni pa tega merjenja ni. Zakaj ljubezen dejansko dá in pomaga brez vprašanja, ali bo toliko tudi dobila ali ne. Zato moremo reči, da je socialna ljubezen daleč nad socialno pravičnostjo. Že s tem pa je označena zopet nova razlika med etičnostjo in socialnostjo. Zakaj pri etičnih čuvstvih ne najdemo med ljubeznijo in spoštovanjem nikake take notranje in kvalitativne razlike.

Ta svojstvena različnost med etičnostjo in socialnostjo pa se pokaže še na posebni način, če skušamo podati različne možnosti medsebojnega vezanja posameznih etičnih in socialnih čuvstev. Začnimo najprej z etičnimi čuvstvi!

Najprej je prav gotovo, da moremo biti do sočloveka samo tako usmerjeni, da ga etično ljubimo. Je to ona reaktivna ljubezen, ki se pojavlja zaradi njegove etične vrednosti in ki jo moremo izraziti na ta način, da ga pač moramo imeti radi. Tako ima n. pr. prijatelj rad svojega prijatelja, čeprav nič ne razmišlja o njegovih etičnih vrednostih, in mu zato ni treba, da bi obenem občutil tudi spoštovanje do njega. Tako ljubezen najdemo tudi pri materi, ki ima svojega moralnega sina pač zelo rada, pa bi ga mogla radi teh kvalitet tudi spoštovati, toda se to svojstveno čuvstvo ne pojavi v njeni duši. Isto moremo reči celo o materi, ki je zelo ponosna na svojega sina-duhovnika in ki govori samo še o »našem gospodu«; saj se prav za prav samo njena ljubezen tiče osebne plati na sinu in se njeno veliko spoštovanje tiče samo onega poklica ali opravila, ki ga opravlja njen sin. Sploh smo taki, da

imamo nekatere moralne in etične ljudi radi in samo radi in da s tem ni spojeno nikako drugo pozitivno ali negativno čustvo.

Razen tega je lahko mogoče, da se pojavi v nas tudi samo spoštovanje. So na svetu ljudje, do katerih sem v takem svojstvenem razmerju, da jih spoštujem in to resnično in iskreno, ne morem pa jih ljubiti. Sicer je na takem človeku vse tako, da bi ga mogel tudi etično ljubiti, saj je vendar dosti etičen in dober, če ga spoštujem. Toda kljub temu ne pride do ljubezni. Mogoče bi mogli tako razmerje izraziti tako, da so posamezne poteze na tem človeku take, da vzbujajo spoštovanje in mogoče celo občudovanje, da pa se celota, celotna njegova osebnost, nekako upira temu, da bi ga še vzljubil. Seveda pa je mogoče, da je tudi celotna njegova močna osebnost taka, da zahteva spoštovanje, da pa je na njem nekaj take vzvišenosti, da se etična ljubezen kar ne more pojaviti. Navadno pa gre v vseh teh primerih za resnično, pristno in doživeto ljubezen, ne pa samo za več ali manj točno besedo nekega osebnega razmerja do sočloveka. Kdor se skuša točno analizirati, bo lahko našel, da je do nekaterih poedincev v takem razmerju, da jih more samo ljubiti in ne spoštovati, dočim pa more druge zopet samo spoštovati, ne pa tudi ljubiti. Pa saj to pomenja in izraža že ime, da je ljubezen reaktivno ali odzivno čustvo in da je spoštovanje ocenjevalno ali normativno čustvo.

Kar velja za ljubezen in spoštovanje, pa velja tudi za obe negativni plati teh etičnih čustev. Zakaj tudi sovražstvo in zaničevanje se utegne pojaviti samo in brez vsake zveze s kakim drugačnim etičnim čustvom. Tako se utegne zgoditi, da človeka, ki je prav gotovo neetičnega in zlobnega značaja, ali samo sovražim ali pa ga samo zaničujem. Seveda se more zgoditi tudi to, da nastopita obe čustvi skupaj, in ta primer je celo bolj pogost. Toda zaenkrat nam gre le za nastop čistih in osnovnih ter posameznih etičnih čustev. In če se le malo ozremo po svojih socialnih razmerjih, ki temelje na etičnih čustvih, bomo morali priznati, da so ljudje, katere samo sovražim, pa jih ne zaničujem, in da so prav tako ljudje, ki jih pač zaničujem, pa jih ne sovražim. Razlog, zakaj se pojavi samo eno čustvo, ko bi se mogli pojaviti vendar obe, je v najrazličnejših primerih različen. Tu pride v poštev marsikaj in mogoče ne na zadnje prvotna simpatija pa antipatija in pa ostale podzavestne reakcije na neko osebo.

Razen takih primerov, ko se pojavljajo posamezna etična čustva, pa imamo še polno primerov, ko se pojavljajo tudi v medsebojnih vezah, t. j. eno čustvo se zveže še z drugim. Kombinatorično bi mogli naštet naslednje zveze osnovnih etičnih čustev: 1. ljubezen in spoštovanje, 2. ljubezen in sovra-

štvo, 3. ljubezen in zaničevanje, 4. spoštovanje in sovraštvo, 5. spoštovanje in zaničevanje in 6. sovraštvo in zaničevanje. Izmed teh samo analitičnih možnosti pa najdemo vsaj nekatere zveze tudi v realnem duševnem in socialnem življenju.

Če upoštevamo najprej prvo zvezo med ljubeznijo in spoštovanjem, potem moremo ponoviti, kar smo že prej rekli, da je ta zveza prav pogosta in da se ljubezen celo običajno zveže s spoštovanjem. Saj je celo tako, da se obe čustvi medsebojno podpirata. Tako je gotovo mogoče, da se prijateljstvo razvije samo ob ljubezni, je pa gotovo močnejše in tudi bolj vzgojno, če se pridruži vsaj še enostransko, če ne obojestransko spoštovanje. Seveda je veliko vprašanje, katero čustvo je v nastopu prvotnejše. Pa se zdi, da utegne biti ljubezen podlaga za spoštovanje, pa tudi obratno. Pri etičnih čustvih je torej prav dobro možna zveza obeh pozitivnih plati odzivnega in ocenjevalnega čustva.

Druga kombinacija, ljubezen in sovraštvo, je sama sebi protislovna in zato tudi praktično nemogoča. Utegne se pač zgoditi, da ko ga najprej ljubim in potem sovražim; mogoče je tudi, da ga radi nekaterih plati ljubim, radi drugih pa sovražim; da bi pa mogel ko ga radi istih stvari istočasno ljubiti in sovražiti, to je načelno in praktično nemogoče.

Najbolj čudna se bo mogoče zdela zveza med ljubeznijo in zaničevanjem. Saj se zdi, da človeka, ki je etičen in ga zato ljubim, vendar ne morem obenem zaničevati. Saj nekdo vendar ne more biti dober in zloben obenem. Kljub tej resnici pa vendar velja, da ti dve čustvi nista načelno taki, da bi se medsebojno izključevali. Saj gre na eni strani za odzivno, na drugi pa za ocenjevalno čustvo. Pa tudi praktično se često zgodi, da moremo nekoga oceniti za zlobnega in nemoralnega in da se zato v nas pojavi pristno čustvo zaničevanja. Toda ob tem čustvu se nikakor noče pojaviti sovraštvo, temveč — čudno — pojavi se celo ljubezen. Pravimo, da je nekdo vendar ves tak, da ga moramo imeti radi. Sicer moramo priznati, da ta ljubezen ni povsem etična in da ni etično utemeljena, toda ljubezen je tako svojevrsten in skoraj bi rekli »muha« doživljaj, da se pokaže, kadar sam hoče in celo tedaj, kadar bi človek najmanj pričakoval. Mogoče je dober primer za tako zvezo med ljubeznijo in zaničevanjem znana drama o gentlemanu-zločincu Arsène Lupin.

Pa tudi nadaljnja zveza etičnih čustev spoštovanje in sovraštvo, je na prvi pogled zelo čudna. Zdi se, da je tudi ta nemogoča. In vendar velja tudi tu, da se ti čustvi iz istega razloga kot prejšnji načelno ne izključujeta. Saj je vendar nekaj drugega

na nekaj reagirati ali pa nekaj ocenjevati. Praktično pa moremo reči, da je tudi življenjskih primerov za to zvezo etičnih čuvstev celo več kot za prej omenjeno. Mislimo samo na zelo razgibano življenje igralcev, n. pr. šahistov, ki se med seboj osebno spoštujejo, pa se utegnejo vendar kot nasprotniki pri igri hudo zasovražiti in tudi sovražiti. Pa tudi za politične nasprotnike je navadno značilno, da se osebno med seboj spoštujejo, zaradi idejnih nasprotstev in zaradi političnih uspehov pa se hudo sovražijo. Seveda velja vse to samo za take ljudi, ki so vsaj po eni plati, bodisi idejno ali pa osebno, močni in dosledni. Tako torej tudi praktično vidimo, da se moreta zvezati dve etični čustvi, čeprav sta si zelo nasprotni in čeprav dela eno čustvo proti drugemu. Saj se utegne zgoditi, da prevlada v tem boju spoštovanje, in potem se more pojaviti še ljubezen mesto sovraštva; utegne pa prevladati tudi sovraštvo in njemu se more pridružiti tudi zaničevanje. Vse to pa gre že na račun notranje razgibanosti in dinamike teh posameznih čuvstev, ki se pokaže šele čez nekaj časa. Pa še to ni vselej nujno, tako da more ostati ona notranja razklanost med čustvenimi razmerji do istega človeka tudi stalna in dalj časa trajajoča.

Kakor pa smo rekli že prej o medsebojni zvezi ljubezni in sovraštva, da je načelno in praktično nemogoča, tako moremo prav isto trditi tudi o nadaljnji zvezi med etičnimi čustvi, t. j. o zvezi med spoštovanjem in zaničevanjem. Ker sta obe čustvi ocenjevalnega značaja, zato je pač resnično nemogoče in takoj uvidno, da ne morem istega človeka obenem oceniti za etičnega in za neetičnega. Utegne se pač zgoditi, da si obe čustvi ob istem človeku zaporedno sledita, tako, da nekoga mogoče najprej spoštujem, pa ga pozneje moram zaničevati ali pa obratno. Istočasni nastop obeh ocenjevalnih čuvstev, pozitivnega in negativnega, pa je izključen.

Če pogledamo končno še zadnjo kombinacijo med osnovnimi etičnimi čustvi, t. j. zvezo sovraštva in zaničevanja, moremo takoj ugotoviti, da je načelno in praktično možna in resnična. Saj je ta zveza čuvstev zelo podobna zvezi med ljubeznijo in spoštovanjem, samo da imamo tu zvezo med negativnimi poli obeh vrst etičnih čuvstev. In kakor smo mogli reči že prej, da je ta zveza pozitivnih čuvstev zelo naravna in zato tudi zelo pogosta, tako moremo sedaj isto trditi tudi o zvezi med sovraštvom in zaničevanjem. Saj se zdi vendar običajna stvar, da se sovraštvu pridruži tudi zaničevanje, če namreč človek, ki sovraži, poišče še neetične plati na svojem sovražencu in jih z zaničevanjem ocenjuje kot neetične. Prav tako pa je mogoče in resnično, da se pridruži zaničevanju sovraštvo, kar pomenja, da se ocenjevanju pridruži še odzivno

in reaktivno čuvstvo. Zdi se celo, da sta oba nastanka zveze teh dveh čuvstev enako možna, tako da utegne biti prvotno čuvstvo ali sovraštvo ali pa zaničevanje. Zgodi pa se lahko celo to, da nastopita obe čuvstvi obenem in vzporedno.

To so torej nekateri načini samostojnega nastopanja etičnih čuvstev, kakor tudi različnih možnih zvez med poedinimi čuvstvi. Ta kratka analiza nam je pokazala, da morejo nastopati vsa etična čuvstva ali samostojno ali pa v vseh in kakršnihkoli medsebojnih zvezah. Edino kombinaciji ljubezen in sovraštvo, pa spoštovanje in zaničevanje sta se pokazali kot načelno in praktično nemožni, ker bi šlo pri teh zvezah za nasprotje dveh reaktivnih ali pa dveh ocenjevalnih čuvstev.

Če pa preidemo sedaj še k različnim možnostim nastopanja socialnih čuvstev, se nam bo pokazala bistveno drugačna slika. Najprej moremo pač reči, da utegnejo nastopati tudi tu posamič in neodvisno od drugih čuvstev ali samo socialna ljubezen ali pa pravičnost, pa tudi preziranje in krivičnost. Utegne se namreč zgoditi, da nekoga socialno ljubim in da mu skušam v potrebi na vsak način pomagati, pa vendar ne poznam pravičnosti in mogoče niti ne vem, kaj je to. Utegne pa se tudi zgoditi, da sem do koga samo pravičen, da mu dam pač to, kar mu gre, pa ne poznam ljubezni. Prav tako morem tudi samo prezirati sočloveka, tako da ga sploh ne smatram za sebi enakovrednega človeka, pa ga seveda ne samo ne ljubim, temveč nisem niti pravičen pa tudi krivičen ne do njega. Pa tudi nastopanje same socialne krivičnosti je načelno in praktično mogoče.

Bolj zanimiva pa postane tudi plat socialnih čuvstev, če upoštevamo tudi tu možnosti različnih zvez med osnovnimi socialnimi čuvstvi. Pri tem bomo spoznali mogoče šele pravo jedro teh posameznih čuvstev, obenem pa tudi ono notranjo različnost teh kombinacij od onih, ki smo jih spoznali pri etičnih čuvstvih. Tudi tu pridejo v poštev sledeče analitične kombinacije: 1. socialna ljubezen in preziranje, 2. socialna ljubezen in pravičnost, 3. socialna ljubezen in krivičnost, 4. preziranje in pravičnost, 5. preziranje in krivičnost in 6. pravičnost ter krivičnost.

Najprej je tudi tu takoj jasno, da je nemožna zveza socialne ljubezni s preziranjem. Če smatram nekoga za vrednega, ker je človek in ga zato ljubim, je vendar načelno in praktično nemogoče, da bi ga v istem pogledu tudi preziral in smatral celo za sredstvo za svoje namene ali pa ga smatral za manj ali celo nič vrednega. Tudi tu se pač utegne zgoditi, da se pojavi najprej socialna ljubezen do koga in šele pozneje mogoče preziranje, ali pa da

se eno čuvstvo izpremeni v drugo. Toda istočasni nastop obeh reaktivnih socialnih čuvstev je nemogoč.

Nova posebnost socialnih čuvstev pa se nam pokaže, če hočemo zvezati socialno ljubezen s pravičnostjo. Zakaj tu tudi ta zveza nikakor ni mogoča. Če namreč nekoga resnično socialno ljubim ter nimam za to čuvstvo samo besedi in izraz, potem pomenja to, da mu dam in pomagam, kjer in kakor morem in da pri tem prav nič ne mislim na to, ali mi bo to stvar kdaj povrnil ali ne in, ali mi bo povrnil prav toliko ali pa manj. Ljubezen namreč ni preračunljiva, temveč daje brez premisleka, ker je začutila notranjo vrednost tudi takega človeka, ki je v potrebi in kateremu se slabo godi. Zato pozna socialna ljubezen tudi žrtve, kar pomenja, da nima v rokah tehtnice, s katero bi previdno odmerjala to, kar dá, in primerjala s tem, kar bo za dano v povračilo sprejela. Tudi če ljubezen nič ne dobi nazaj, vendar dá, ker je pač ljubezen. Ona je res slepa za ono, kar imenujemo le pravičnost. Iz tega razloga pa se ne more zgoditi, da bi bil kdo istočasno le pravičen do sočloveka in bi ga tudi ljubil. Zakaj samo pravičnost ne pozna žrtve, ljubezen pa gre preko pravičnosti in dá mnogo več kot bi dala samo pravičnost. Tako človek, ki socialno ljubi, niti ne more biti samo pravičen, če bi tudi hotel. Pravičnost je namreč v tem, da dam toliko, kolikor sem ali bom dobil. V njej je torej določena mera socialne pomoči, ona pozna določeno razmerje med »dam« in »daš«. Ljubezen pa je absolutna in ne pozna nikake mere. Zanj je edina mera, če jo sploh moremo tako imenovati, realna možnost, preko katere tudi ljubezen seveda ne more. To pa pomenja, da ljubezen daje, dokler pač more. Ker je torej socialna ljubezen mnogo več kot pravičnost, zato se obe čuvstvi ne moreta spojiti v eno zvezo in nastopati istočasno do istega človeka. Seveda pa iz tega razmerja še nikakor ne sledi, da tudi pravičnost ni zaželjena krepost. Samo v primeri s pravo socialno ljubeznijo se pokaže njena majhnost in slabost. Povem pa naj še to, da pri presoji socialne ljubezni in pravičnosti ne smemo ostati samo pri objektivni plati dejanj, ki jih izvrši ljubezen ali pa pravičnost. Zakaj mogoče je videti kako dejanje, da je porojeno samo iz pravičnosti, pa ga je vendar rodila ljubezen. Samo na zunaj je videti tedaj, kakor da je nekdo samo nekaj in prav toliko posodil drugemu, kolikor je od njega prej nekoč dobil. Toda mogoče bi dal ta človek onemu, ki ga prosi za posojilo, mnogo več, če bi seveda imel. Zato moremo ljubezen in pa pravičnost pravilno presojati in prav razlikovati le ob pristnih doživljajih teh čuvstev in ob ničemer drugem. Saj se utegne vendar zgoditi tudi tak primer, da ima neko dejanje na zunaj in objektivno videz, kot da je porojeno iz ljubezni, pa se skriva za njim samo pravičnost ali pa še celo

grdo izrabljanje in krivičnost. Med ljubeznijo in pravičnostjo torej ni prave notranje zveze. Človek ali socialno ljubi svojega bližnjega in tedaj ne more biti samo pravičen do njega, ali pa je samo pravičen in tedaj ni mesta za ljubezen v njegovi duši.

Tudi nadaljna kombinacija med socialno ljubeznijo in krivičnostjo nikakor ni možna. Zakaj kako naj bo človek, ki ima nekoga socialno res rad in ki bi mu hotel kadarkoli pomagati, napram istemu človeku krivičen. Seveda pa tudi tu ne smemo upoštevati samo zunanjih dejanj, v katerih se more objektivno, t. j. če gledamo samo ta dejanja, zrcaliti krivičnost, pa vendar izvirajo iz socialne ljubezni. Zakaj tudi tu ne gre samo za objektivno plat, ki more varati, temveč gre za subjektivno ali notranjo plat ali za plat izvora socialnih dejanj. Tako bi se utegnilo n. pr. zdeti tako dejanje, ko bi kdo komu v potrebi dal manj, kot pa je isti človek njemu prej nekoč dal, kot krivično. Vendar pa more tudi tako dejanje izvirati iz prave socialne ljubezni, če tak človek tedaj pač nima več, da bi dal, dá pa skoraj vse kar ima, zraven pa še želi, da bi mogel sočloveku izdatneje pomagati. Zato moramo točno razlikovati objektivno ali samo zunanjo in pa subjektivno ali notranjo plat socialnih dejanj. Če pa upoštevamo tudi notranjo in doživeto plat socialne ljubezni in pa krivičnosti, nam je takoj razvidno, da ti dve socialni čuvstvi ne moreta nastopati istočasno in vzporedno napram istemu človeku.

Posebnost socialnih osnovnih čuvstev nam pokaže tudi primer združitve preziranja in pa pravičnosti. Zakaj trditi moremo, da je tudi ta zveza načelno in praktično nemogućna. Zakaj človeka prezirati, in to v resnici, pa biti do njega pravičen, je tako, kot da bi ga v celoti smatral za nevrednega, pa mu vendar priznal to ali ono posamično vrednost. Če sem do koga vsaj včasih pravičen, potem pomenja to, da ga vsaj takrat trenutno ne preziram... Če pa ga preziram, pa ne morem biti do njega pravičen. Pri združitvi teh dveh čuvstev pa moram opozoriti še na posebno plat pravičnosti. Zakaj pravičen biti pomenja pravičnost doživljati in pravico zares hoteti. Zato pa nikakor ne spada v pojem socialne pravičnosti taka zgolj zunanja pravičnost, h kateri me kdo samo prisili, pa bodisi, da je ta »nekdo« zakon ali trenutne razmere ali kaka oblast ali karkoli. Pravičnost utegne biti namreč ali zunanja ali pa notranja. Zunanja pravičnost sploh ni doživeta in sploh ni duševna poteza, ker traja le toliko časa, dokler traja ona sila, radi katere je nekdo prisiljen se udeleževati po predpisani pravičnosti. Kakor hitro pa ta sila premine, pa se tudi njegova pravičnost izpremeni v krivičnost. Zato moramo za pravo pravičnost smatrati le notranjo, ki izvira iz duše, ki je duševna poteza človekova in ki

je zato neprisiljena in vredna. Te pravičnosti pa ne moremo spraviti v sklad s preziranjem. Velja pa, da se prav lahko združita prisiljena pravičnost in pa preziranje.

Pač pa se mi zdi, da gresta dobro skupaj preziranje in krivičnost. Sicer smo že prej rekli, da moreta nastopati preziranje ali pa krivičnost tudi zase in posamič. Ta resnica je v nekaterih primerih tudi realno uresničena. Mislimo samo na to, da je kdo nehote tako usmerjen k sočloveku, da ga ne smatra za človeka, pa se vendar zaveda, da to ni prav, toda ne more drugače. Kljub temu pa je vendar mnogo več takih primerov, ko se preziranju pridruži tudi krivičnost. Naše sodobno socialno življenje kaže skoraj neskončno število takih primerov, ko se godi ljudem huda krivica, toda ne samo na zunaj in nehote, temveč prav hote, ker izvirajo taka dejanja iz reaktivnega čustva preziranja. Ker smatrajo sočloveka za manjvrednega, zato se ne morejo niti vmisliti v to, da bi morali biti napram njemu pravični. Zakaj pa tudi? Pač pa so taki ljudje nujno krivični, kar pomenja, da človekovo delo ni v nikakem pravičnostnem razmerju s tem, kar dobi za svoje delo. Kdor prezira delavca, ta ga tudi izrablja, če le more. Zato je navadno res, da gresta preziranje in pa krivičnost roko v roki in da se medsebojno podpirata.

Če pa si ogledamo končno še zadnjo kombinacijo med pravičnostjo in krivičnostjo, moremo hitro ugotoviti, da je tudi ta zveza načelno in praktično nemogoča. Saj sta to dve ocenjevalni čustvi in načelno je nemogoče, da bi bil kdo napram isti osebi in istočasno pravičen in krivičen. Saj bi to pomenjalo, da bi ji hotel dati, kar ji gre, in da bi ji hotel dati čim manj. Ta ugotovitev je tako jasna, da je ni treba še posebej dokazovati.

Tako smo končali tudi kratek pregled vseh različnih zvez med osnovnimi čustvi. Ta analiza nam je pokazala, da se morejo medsebojno vezati samo krivičnost in preziranje, vse ostale zveze pa so nemogoče. Ta rezultat pa nam pokaže sedaj, če ga primerjamo z rezultatom o medsebojnih zvezah osnovnih etičnih čustev, obenem tretjo in zelo zanimivo razliko med etičnimi in socialnimi čustvi. Zakaj pri etičnih čustvih smo mogli ugotoviti vprav obratno razmerje, da sta namreč nemožni samo dve zvezi med obema reaktivnima in obema ocenjevalnima čustvomā. Ta razlika pa meče obenem posebno luč na notranjo razliko obeh vrst osnovnih čustev, prav posebno pa še na razliko med etično ljubeznijo in spoštovanjem, pa med socialno ljubeznijo in pravičnostjo. Samo mimogrede pa naj omenim, da smo prišli do tega rezultata pač zato, ker sem upošteval samo dva para socialnih in etičnih čustev. Zakaj prav posebno stališče ima v razmerju do etičnih in socialnih čustev zelo zanimivo

čuvstvo usmiljenja. Toda o tem čuvstvu mogoče posebej enkrat pozneje.

Zaenkrat moremo torej trditi, da smo trčili na tri osnovne razlike med etičnostjo in socialnostjo. Prva razlika je v tem, da gre pri etičnosti za nekaj, kar se tiče bistvenega jedra poedine osebe, pri socialnosti pa gre za neko razmerno plat do drugih oseb. Druga razlika je v tem, da gre pri socialnosti za vrednost človeka kot človeka, pri etičnosti pa še za njegovo dobroto ali zlobo. Tretja razlika pa je končno ta, da se tudi etična in socialna osnovna čuvstva med seboj močno razlikujejo, in sicer po svojem bistvu, kakor tudi po medsebojnih odnošajih med odzivnimi in ocenjevalnimi čuvstvi. Prav posebna razlika pa je med odzivnim in ocenjevalnim etičnim čuvstvom, na eni strani pa med odzivnim in ocenjevalnim socialnim čuvstvom.

Kljub tem razlikam pa moremo vendar ugotoviti med etičnostjo in socialnostjo ozke skupnosti, na katere smo trčili že v uvodu te razprave. Prva skupnost je ta, da je socialna vrednota nujna podlaga za etično vrednoto. Druga skupnost, ki pa je samo nujna posledica prve, pa je ta, da je človekova socialnost lahko razlog za njegovo etičnost. Velja pa tudi, da je človekova etičnost ali dobrota navadno ona plat njegove duše, radi katere more zagledati in spoznati tudi osnovno vrednost človeka in postati tako tudi praktično in dejansko socialno bitje. Omenjeni razmerji med socialnostjo in etičnostjo pa pomenjata, da je socialnost nekako teoretična podlaga etičnosti in da je etičnost praktični izvor socialnega udejstvovanja.

K OSEBNOSTI ANTONA AŠKERCA.

(Na podlagi neobjavljenih pisem.)

Jan. Plestenjak

Vse kaže, da Aškerc v svojem privatnem občevanju ni imel dosti prijateljev ne v gimnaziji v Celju, ne v semenišču v Mariboru. Živel je sam zase in v svoji miselnosti, odraščal v moža, ki svojega duhovniškega poklica nikdar ni notranje zajel in ki se mu je žrtvoval, bil pa za to žrtev prešibak. Moral je klekniti pred lastnimi nedognanji, odpovedujoč se dogmam katoličanstva, prehajajoč pa v »dogme« svobodne misli, in postal je fanatik, ki mu ga v slovenski literaturi ni para.

Izmed prijateljev, ki si jih je izvolil in nabral na poti življenja, mu je bil najbližji dr. Turner. Zdi se, da je Turner v mnogočem vplival na značaj Aškerca in da mu je kajkrat moral prilivati v brlečo leščerbo liberalne miselnosti, zakaj Aškerc je bil bolj levičar in je bil radikalizem v vsem njegovo življenjsko geslo. Dr. Turner ga je zakladal s knjigami, ga vzpodbujal in seveda tudi hvalisal vsevprek, kar je bilo takrat moderno, kakor je bilo tudi moderno pobijati vsevprek.

Dr. Turner se je navzel v svetu aristokratsko liberalnih nazorov, razpolagal z bogatim znanjem jezikov in po svoji zunanosti in po svojem nastopu imponiral zlasti slovenski skromnosti in kmetsko neokretni gesti našega inteligenta; Aškercu je dr. Turner tudi imponiral. Bil pa je dr. Turner dober Slovenec in to je Aškercu še posebej navduševalo. Zanimal se je za literaturo, poznal dela vseh svetovnih pisateljev in če je izrekal sodbe, jih je izrekal zavestno avtoritativno in v tem je Aškercu bil nekam všeč, ker je bil Aškerc dogmatizmu, naj si bodi iz umetniškega ali pa političnega področja bolj zvest, kot pa so bili njegovi duhovski tovariši zvesti rimskemu dogmatizmu. Že v prvih pismih se je Aškerc Turnerju povsem odkritosrčno izražal in mu ni prikrival niti svojih slabosti v posameznih precej čudnih izbruhih. Pokazal se je namreč samoljubnega, užaljenega, častilakomnega. Po izidu Balad in romanc l. 1890 dne 26. avgusta mu je na pr. na široko pisal o svojih pesmih. »Kako sodijo rojaki moji o mojih baladah v obče, še prav za prav ne vem. Temeljita kritika še ni bila napisana v nobenem listu. Privatnega priznanja razen Vašega tudi tako rekoč še nisem dobil nikakega. Slutim, da moje zgodovinske balade mej našim narodom ne bodo mogle lahko popularne postati — zakaj? to si lahko mislite. Kdo nas je pa učil poznavati domačo zgodovino? še menj so »naši ljudje« navajeni čitati epske pesmi; Slovenci smo še čisto lirski. No, razume se, da knjižnica moja v prvi vrsti ni namenjena »ljudstvu«, nego inteligenci.

Ako bo goriški »dohtar« še par let pisal v tem tonu, to se moremo bati za zdravje njegove pameti. To je že delirium verskega fanatizma. Saj njegovim naivno estetskim »pridigam« bi se človek samo smejal, ali da pod »svetoj« firmoj rimokatoličanstva sme tudi nesramno zavijati in lagati, — to je pa interesantno. In vse to dela »on« pod pokroviteljstvom modernih Vihingov! Smeh pa človeka sili, ko misli Mahnič, da se ga kdo boji! Svetovali so mi nekateri prijatelji, da bi bil jaz svoje reči izdal pod psevdonimom... »U jednim se selu groze, a u drugem se ne boje,« pravi Hrvat. Da je s takim človekom vsaka disputacija nemogoča, je jasno, a najbolj ga jezi baš to, da mu nobeden napadenih pisateljev ne mara odgovarjati. Čudim se g. Gregorčiču, se je res zbal...

Tendence, ki jih hoče širiti »Rimski Katolik«, so tako gorostasno nazadnjaške, da moramo samo obžalovati, da je Mahnič šele v 19. stol. prišel na svet. V blaženi dobi inkvizicije, »Hexenprocessov«, verskih vojsk, grmad in drugih takih cvetov zmote in gluposti — takrat bi bil reverendus dominus Mahničius popolnoma »na svojem mestu«; zdaj proti koncu 19. stol. pa je »slutkom pozdno«.

Prav pravite, da se mora ta derviški ples kmalu nehati, ker je to psihologično. Čim bolj bodo besneli, tem prej jim poide sapa. Tako je.

Najbolj čudno je pri vsem tem še to, da ti fanatiki mislijo, da oni zastopajo čisto krščansko misel, dočim mora vsak predsodkov prost človek vedeti, da fanatizem teh ljudi pa vera Jezusa iz Nazareta sta si toliko v sorodstvu ko Peter in salpeter...

»Ne dajmo sel« »Vse za narod, svobodno mišljenje in resnico«, to je moje geslo, kateremu hočem ostati zvest.

Mislim tudi, da bi uprav sedaj, ko reakcija na vseh koncih skuša priti na vrh, morali vsi neodvisni, napredek ljubeči pisatelji slovenski še tesneje združiti se k vzajemnemu odporu. Zato že težko pričakujem kakega članka tudi iz Vašega izkušenega peresa. Istotako me bode še posebno veselilo,

ako meni v privatnih pismih podaste kak dober svet iz svojega praktičnega znanja.«

Mahnič je v svojem Rimskem Katoliku takoj spočetka napadel skoraj vse slovenske pisatelje in jim postavil svoje umetniško naziranje, ki naj bi bilo estetsko in umetniško naziranje katoličanov. Njegovi nazori so udarili kot bomba, slovensko prvaštvo in cincarsko kompromisarstvo takih udarcev ni bilo vajeno. In zato je slovenski liberalizem tu in tam samo zavpil izza plota, v resen boj se z Mahničem nihče ni spustil. Mahničev nastop je razjaril seveda tudi Aškerca, toda ne zato, ker je prihajal v svet z novimi načeli, temveč zato, ker se je lotil Aškerca, in sicer naprej Aškerca-duhovnika. »To poslednje (da je Aškerc namreč duhovnik!) bi bilo po mojem mnenju vendar malo pretrdo. Da bi res morali ravno duhovni figurirati na čelu lista (Lj. Zvon), ki je bil od prvega početka do zadnjega hipa tako dosledno zvest v zanikavanju istih principov, v katerih obrambo in širjenje je ravno duhoven pred vsemi družimi poklican.

A žalibog, da je Gorazdovo naziranje ne le sorodno načelom naših slovstvenih liberalcev, ampak pri njem zapazimo v liberalstvu celo velik napredek, ki se bliža vže skrajni meji v razvoji liberalnih doktrin, radikalizmu in socializmu.« (Rimski Katolik.)

Tu se je Mahnič lotil samo splošnih načel in nekako z rokavicami otipaval Aškerca. Takoj nato pa preide že na pojmovanje umetnosti, kar je Aškerca še posebej močno zabolelo, ker si je domišljjal, da umetnostne doktrine more postavljati samo pesnik sam. Mahnič pa je segel tudi v to vprašanje, in sicer z neizprosno logiko, z neko do tedaj neznano doslednostjo in v mahedravo, že omajano estetično naziranje Stritarjevo postavil tkzv. metafizično trojico, pojmovanje, ki je morda na prvi hip močno dišalo po utilitaristični umetnosti.

»In umetnost? Nje naloga je predstavljanje visoke ideje v čutni obliki, čute človeškega srca buditi in oplemenjati, podužigati jim plamen višje ljubezni, da morejo voljo, ki je po grehu lena in šibka, v poželenji dobrega podpirati ter jo više vznášati. Umotvor, bodisi podoba, pesen ali povest, katerega skupen vtis čutov ne oblaži ter po njih volje vsaj nekoliko ne ojači in ne okrepi za dobro, ampak oboje pusti hladno in nemarno ali celo čute razburi in zatemni ter voljo vlenobi in pobije, je popolnoma zgrešil svoj smoterni pravi umotvor.« Rimski Katolik 1889, str. 216. »Umetnik ima predstavljati nam ideale. Ideal po moji šibki razumnosti mora biti nekaj, kar duha povzdigne, kar oplemeni čut, kar voljo ogreje in ojači za dobro.« Str. 429. »Umetnost nam upodablja ideje v svoji objektivnosti ter nas namerja načelno poučevati.« Str. 320. To vse je veljalo nekako za splošnost, toda ti nazori so bili nasprotni Stritarjevimi naukom in Aškerčevi realistično in svobodomiselno usmerjeni estetiki, ki se je pri Stritarju uveljavljala bolj v teoriji, pri Aškercu pa bolj v praksi, v pesmi sami, rekel bi intuitivno, ker o kakem estetičnem študiju pri Aškercu ni govora, čeprav stalno naglaša filozofijo in hoče dopovedati, da se je vse življenje ukvarjal z njo. Bila pa mu je filozofija (teorija namreč) pač tako odvratna, kot je rekel, da so mu najbolj priskutne reči na tem svetu: havelok in občni zbori.

Vse te stvari bi bil Aškerc gotovo prebolel in najbrž tudi prezrl, dirnilo ga je le to, ker se je Mahnič zaletel vanj in mu očitno vrgel v obraz, česar bi si takrat nihče ne upal. »Gorazd ne pozna idealov: on je čist realist, toda tiste vrste realistov, katerim oblikuje vzore ne tolikanj vsakdanje življenje z navadnimi prikaznimi, ampak le bolj črna, neizprosna osoda in

niža strast. Vmor, samomor, tatvina, prešestvo, glej, to so ideje Gorazdove muze.« Kot svobodomisleca pa je še posebno zbolela Mahničeva ostra, pretirana sodba in zahteva. »Prvo, kar moramo Slovenci zahtevati od narodnih pisateljev in pesnikov, je čistost verskih nazorov. Slovenskega naroda vera je katoliška; kdor te ne izpoveda, ni pisatelj slovenski, ako nam ima slovenstvo sploh pomenjati nekaj več nego prazne fraze.« Rimski Katolik, 1889, str. 216—217. Mahnič je imel kot duhovnik pač pravico, da je sodil literaturo predvsem s tega vidika, toda pravice ni imel vsiliti takih nazorov vsemu slovenstvu. Kajti slovenstva ne smemo istovetiti s katoličanstvom, saj ni resnično, da bi ne mogel biti več Slovenec, ki se odpove krščanstvu, čeprav je res, da smo Slovenci s krščansko kulturo in civilizacijo prišli šele do samozavestnega naziva in do pojma narodnosti. Spet pa moramo priznati, da je Aškerc razne Mahničeve očitke zaslužil, kajti bile so stvari, ki se z njegovim duhovskim poklicem niso ujemale. Pravice in dolžnosti svojega stanu je zagovarjal Mahnič, če je Aškercu očital nekorektnost in ga izzival, naj pokaže pravo barvo. Zato je tudi prav očeto vsko napisal besede, ki so morale razgreti občutljivega Aškerca: »V poslednji dobi svojega pesnikovanja se Gorazd kaj rad spušča na socialno politično polje. Nevarno podjetje, pesniku ne posebno hvaležno, ker težko je, da ne bi tu zagazil v blato človeških strasti, ter onesnažil svoji Muzi nebeške obleke.« Str. 323.

V naslednjem letniku Rimskega Katolika pa prihaja Mahnič s še bolj ostrimi nazori in s še bolj jasnimi obris, nanašajočimi se na umetnostno pojmovno reformiranje. »Pesnik nam nima le risati, kak je sedanji svet, ampak predvsem, kak bi moral biti, to je, ožarjati mora naravo s svitom čeznaravnim. Pesnik stoji torej nad naravno realnostjo. Ne kar resnično biva, kar je pozitivno, po čemer se moramo vspenjati, ampak kar je negacija, kar se studi nepokvarjenemu čutu, to je predmet poezije Aškerca. Tako poezijo imenujemo mi ne realizem, najmanj pa zdravi realizem, ampak nihilizem. Aškerc je pesnik ne realist, ampak pesnik nihilist. V umetniji družiti se mora realizem z idealizmom. Naši realisti pa učijo: Umetnik upodablja naravo, življenje tako, kakršno je. Poezija, kakor opomina Stritar, mora zapustiti nadzemske višine ter bližati se bolj in bolj zemlji, resnici. Dvoje moramo namreč ločiti pri umetniji: idejo in obliko. Umetnik, kateri zanemarljivo realistično stran v svojih umotvorih, ni umetnik, ampak fantast. Idej si zajemaj umetnik v nevidnem, čeznaravnem svetu, ne tako oblik. To mora posnemati iz stvarstva, katero ga obdaja.« Rimski Katolik, 1890, str. 259—260.

Ko je Aškerc izdal Balade in romance in ko je Mahnič videl, da se na kritiko in na nasvete Rimskega Katolika ni oziral, mu je Mahnič brezobzirno zasolil in ga spomnil dolžnosti katoliškega duhovnika, rekoč: »Aškerc se je zmenil za kritiko kolikor za predlanski sneg. Ravno tiste proizvode, katere smo najodločneje grajali, nam je zdaj skoraj brez izjeme in nespremenjene, podaril v ličnem zvezku, da si jih ogledamo še enkrat. Tega si ne moremo drugače razlagati, kaker da je g. Aškerc prepričan o resnici svojih nazorov, prepričan pa tudi, da ti nazori ne nasprotujejo tistim načelom, katere mora izpoznavati in zagovarjati katoliški duhoven. Rimski Katolik, 1890, str. 232. Mi bi se pomišljali g. Aškerca imenovati pesnika, pesnika namreč v pravem pomenu. Ne govorimo tu o jeziku, o dikciji, o verzih, sploh o obliki; strokovnjaki bodo gotovo dokazali, da v tem je Aškerc mojster, ki mu ga ni para in mi jim bomo verjeli. A mi

sodimo pravega pesnika po idealih... Umetnost brez idealov ni umetnost. (Slično trdi tudi Gietmann, ki ga je Mahnič gotovo dobro poznal.) Gospod Aškerc poje sicer lepo, a lepega ne poje (to definicijo je Mahnič vzel iz Platona), zato je ni umetnik. Smoter v umetnosti je pa, da človeka izpelje iz realnega življenja, polnega težav, ter ga zaziblje v prijetne sanje, v katerih pozabi na zemeljsko gorje.« In če je Mahnič mogel v svet vreči tako definicijo umetnosti, je mogel tudi napisati stavek: »Kaka nesmisel realisti! Realno je vendar nekaj, kar biva, nekaj pozitivnega. A naši realisti nimajo česa, nego za slabo, to je negacijo tega, kar je.« Rimski Katolik, 1889, str. 431 — in je zato mogel priti do sodbe, ki pa se je žalibog uresničila, da je Aškerc idealist navzdol. Uresničila se pa je ta sodba še za življenja Aškerca.

In ker je sodil Mahnič Aškerca kot duhovnika in pesnika po njegovih etičnih vrednotah, je razumljivo obsojal nekatere njegove pesmi, ki bi jih laik morda ne obsojal, ki bi jih pa drugi pesnik tudi drugače napisal kot Aškerc. Na pr. List iz kronike Zajčke. Z vsebino se Mahnič seveda ni mogel zadovoljiti in napisal je precej pikro sodbo: »Kaj nam pač zato, ima li Aškerčeva balada zgodovinsko snov za podlago ali ne. Ako je nima, torej Aškerc obrekuje, ako jo ima, tedaj opravlja. Grdo je prvo, a grdo je tudi drugo. In ker je grdo, Aškerc ni pesnik po milosti božji.« Rimski Katolik, 1890, str. 466.

S tako doslednostjo je Mahnič razsojal vse in zato je naletel na odpor povsod, dobival pa tudi prijateljev povsod. S tako odločnostjo se je branil, s tako odločnostjo je napadal in bil sovražnik vsakemu kompromisu in ugibanju in je zato napadal tudi tedanje omahovanje katoliškega časopisja. O »Slovincu« je napisal značilne besede, ki so v mnogočem predramile zaspanost veljakov. Sodil je: »Manjka mu stroge doslednosti, brezobzirnosti, ko gre za načela, manjka mu vztrajnosti. Vzgane se šele takrat, ko nasprotniki udarijo vredništvo samo.« Rimski Katolik 1890, str. 399.

Aškerc je bil seveda brez moči, duhovno je bil daleč za Mahničem, čeprav se je namišljal, da ga po duhovitosti prekaša. Način boja z Mahničem ga kaže le majhnega in čistokrvnega otroka tedanjega liberalizma. Z Mahničem je obračunaval na tale način: »Človek res ne ve, kaj bi pri teh 'dohtarjih' teologije bolj občudoval: ali enostransko neumno naivnosti ali mohamedanski fanatizem, ki ga bruhajo iz sebe, ali brezumni napuh in grdo nadutost, ki se kaže v teh svetnikih. In ta sofistika! Judovski farizeji in Sokratovi sofisti, to so bili pravi šušmarji v zavijanju in njih podlost je bila prava poštenost v primeri s temi 'rimskimi katoliki'. In ljudje te baze domišljajo se, resno, da predstavljajo 'krščansko' učenost. Mislijo tudi, da koristijo 'dobri stvari'.« Pismo uredniku Zvona 6. XII. 1888.

Sicer je bil pa ves njegov boj podoben, kot smo ga videli v pismu dr. Turnerju.

Gradivo za satiro Firduzi in derviš, ki je izšla v Zvonu l. 1890. in v zbirki Lirske in epske poezije l. 1896., je torej Aškerc zbiral precej časa. Posamezni odlomki se nahajajo v nekaterih pismih in dobesedno jo navaja Turnerju. Zdi se, da mu je idejo derviša dal dr. Turner sam in da je bila ideja Aškercu kot nalašč dobrodošla. Sploh se pa zdi, da je vsako snov za pesmi, ki jo je dalj časa pregnetal in ki mu je globoko segla v vsakdanje življenje, rad razodeval prijateljem. Navadno se pa je potem zgodilo, da jo je izpeljal slabše kot jo je zamislil in so se mu obnesle bolj pesmi, kojih motiv je trenutno ujel in oblikoval.

Da pa je Aškerc začel vnašati v slovensko pesem toliko orientalskih motivov, zlasti iz budističnega verskega in filozofskega okolja, je v marsičem najbrž vzrok tudi dr. Turner. Ta se je prislonil teosofičnemu gibanju tedanje dobe, ki je bilo posebno močno in je smatralo za moderno, če se peča z budistično literaturo in filozofijo ter z vedizmom. Aškercu je bila ta literatura ne toliko radi filozofske razgibanosti všeč, bolj pač radi tega, ker je vsaj njemu pomagala podirati ostanke krščanstva v njem in ker je z »dokazi« iz budizma hotel prepričati sebe, da je na pravi poti. Zato tudi taka radost, kadar je naletel na razne avtorje, ki so na ta ali na oni način »ovrgli« božansko eksistenco Kristusa, ali ki so rušili na ta ali na oni način prestol papežev. Dr. Turner ga je zalagal z raznolično literaturo, seznanil ga je deloma tudi z budistično, deloma pa z raznimi brošurami, ki naj bi vsebovale izpiske raznih arhivov. V pismu z dne 29. julija 1894 se Aškerc zahvaljuje dr. Turnerju za poslane knjige in med drugim tudi pravi: »Nisem utegnil prečitati jih; posebno pa sem radoveden na odgovor Notoviču: »Keine Lücke im Leben Jesu.« Da bi bila Notovičeva najdba kaka vsakdanja mystifikacija, tega ne verjamem. Interesiranim krogom pač take reči niso všeč.« Notovič (o katerem še pozneje) je spisal znano brošuro: *Die Lücke im Leben Jesu*, Stuttgart 1894, II. izdaja (najprej je izšla v francoščini) in Turner jo je takoj poslal Aškercu. V naslednjem pismu dne 24. VII. 1894 Aškerc že obširno govori o Notoviču (Notovitch). Pismo je radi Aškerčeve notranje razrvanosti, nekakega iskanja izredno zanimivo in nam je važen ključ za spoznavanje njegovega svetovnega nazora in njegovega odnosa do krščanstva; tudi je dokaz za mojo trditev, da si je Aškerc povsod iskal utehe in razlogov za svoje nehanje. Aškerc pričenja to pismo oduševljeno kot je malokatero.

»Hvala Vam lepa za preinteresantno knjigo. Še tisti dan, ko sem jo prejel, prečital sem jo »na dušek«, pozneje pa sem jo prečital še enkrat.

Gospod doktor hočete vedeti moje mnenje o tej knjigi? Ako so rokopisi, iz katerih je Notovič (bržčas psevdonim) v budhističnem samostanu ilimiškem zadelal »vrzel« v življenju Jezusovem res avtentični, t. j. recimo v prvem stoletju po Jezusovem rojstvu v Tibeti spisani, potem je najdba Rusa Notoviča — epohalnega pomena.

Naravno! Ako so tisti rokopisi avtentični, potem je Jezus od leta 12—30 učil se sam modrosti iz budhističnih knjig, čeprav je bil nenaravno nadarjen mladenič. Ako pa je marsikaj pridobil pri budhistih in tisto potem porabil pri svojem nauku mej Izraelci, potem svojega »evangeljskega« nauka ni imel »sam iz sebe« kot »filius dei« —; ako pa svojega reformatorskega učenja ni imel sam iz sebe, ni bil sin božji, — potem pade ves čeznaturni nimbus, ki je dotlej obkrožal in tako mogočno podpiral krščansko vero. Jaz mislim, da je to naravni zaključek iz knjige »Vrzel v življenju Jezusovem«. Četudi budhisti sami imajo Jezusa kot nekako inkarnacijo Brahme (ali celo Višnu), to nas ne sme motiti, to je čisto irelevantno! Glavna stvar je: Jezus od 12 (13?) — 30 (29?) leta svojega ni živel osamljen mej neizobraženimi ljudmi (kot mizarski pomočnik?), nego on je ves ta čas bival med filozofi — brahmani in budhisti.

Ali grem morebiti predaleč v svojih konkluzijah?

Mislim, da ne! Prosim, kaj pa stoji zapisano na strani 104 Notovičeve knjige, verz 12 in 13?

»Damals geschah es« — pa bom kar sproti poslovenil! 12. Tiste dni pa se je zgodilo, da je Isa skrivaj ostavil dom roditeljev svojih, odšel iz

Jeruzalema ter odpotoval v Sindh s kupci, 13. z nameroj, da bi se spopolnil v besedi božji, ter da bi proučaval zakone velikih Budh...

Ali treba »bogu« še kakega izvrševanja, spolnjenja? To bi bila *contradictio in adiecto*!

In kaj stoji na strani 105, verz 4.?

»Učili so (brahmani) ga (Iso) čitati Vede in razumevati jih itd. In že poprej na str. 103 pravi tibetanski rokopis, da je imel Isa očeta in mater, ki so bili »ubogi ljudje«...

Krasni so nekateri govori Isovi po budhističnih rokopisih. Na primer str. 108 verz 27, str. 112 verz 4 in 5; str. 106 verz 15 uči panteizem; krasni so verzi 11 in 12 na strani 119, 13—17 na strani 120. Divni so verzi o spoštovanju žen, verzi 10—21 na str. 129 in 130. Tukaj se nam kaže Isa z neke čisto nove strani, ki je v evangelijih zastoj iščemo.

Za sedaj samo toliko o knjigi, o kateri nisem še ničesar slišal, dokler je nisem sprejel od Vas. Tudi nikake kritike nisem še čital o tej knjigi. Notovič ima prav, da se ni dal ustrašiti od nikogar, pa je knjigo dal pogumno na svetlo, vse je kakor rečeno odvisno od avtencitete tibetanskih rokopisov. Notovič pravi, da njih avtentičnost lahko dokaže. Dobro. Vederemo. Kdo ve, kaj še vse se nahaja na pr. v glavnem mestu L'hassi! Jaz se sploh ne morem načuditi, zakaj se pri nas na zapadu tako malo t. j. nič ne uči o budhizmu, ki je tako podoben krščanstvu in sam na sebi zbok svoje globokoumne filozofije tako zanimiv. Jaz sem si letos spomladi nakupil spet več knjig o budhizmu na pr. Dr. Neumann: *Budh. Antologie in Die innere Verwandschaft buddhistischer und christlicher Lehren* (Leipzig 1891), Oldenbergova »Budho« in pa neki budhistični katekizem imam že več let. Morebiti boste našli v Zvonu še v bodoče kak »dokaz« mojih orientalskih študij... Zakaj se na pr. v bogoslovju ne uči primerjajoče veroslovje. To bi ljudem razširilo horizont...»

Dr. Glaser sam sicer trdi, da ga je Aškerc nagovarjal, naj v svoji zgodovini omeni, da so nanj vplivale indijske pravljice in pripovedke, priobčene v Kresu 1883—1884 tako močno, da se je jel podrobno zanimati za duševno življenje vzhodnih narodov. Gotovo je v bistvu ta izjava resnična, vendar se mi pa zdi, da Aškercova indijska literatura in filozofija ni toliko zanimala zaradi lepote in literarne vrednosti same, pač pa bolj zaradi teološke strani indijske filozofije, ki je v vsem, kakor je bila po omenjenih knjigah Aškercu prikazana, bila nasprotna katolicizmu, hoteča krščanstvo podrediti. Aškerc je v indijski, boljše budhistični literaturi iskal le orožja v boju proti Mahniču, Rimu in proti »klerikalizmu«. Podžigal pa ga je k temu še dr. Turner in podžigala ga je njegova lastna ambicioznost. Ni pa slučajno zbiral samo takih knjig, kot jih je v pismu navedel, s posebnim namenom in gotovo z neko posebno poželjivostjo je segel po knjigi: *Die innere Verwandschaft buddhistischer und christlicher Lehren*, ko je vendar izhajalo v tistem času na stotine knjig, ki so se bavile z budističnim problemom na pr. Müller, Ahles, Haberlandt, Kern, Koepen, Pesch, Schroeder, Voigt, Weber, etc. To utrjuje ponovno moje mnenje, da je skoraj sugestivno iskal, s čimer bi si tlačil in krotil dvome, ki so ga morili najbrž prav do zadnje minute življenja.

Izmed budhističnih katekizmov sta bila znana zlasti dva in sicer: Olcott H. *Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens* (erste deutsche Ausgabe: Berlin 1887), in pa Sub-

hadra Bhickshu (= menih), psevdonim za Friedricha Zimmermanna, Budhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Budha Gautama, Braunschweig 1888 (ta izdaja cit. po Edmundu Hardy: Der Buddhismus, 1919).

V dobi 80 let je evropsko knjigotrštvo kar poplavljal budistična knjiga in bila je pravcata manija brskati po raznih kodeksih in zamotanostih vedizma, konfucianizma etc. Najbolj je vlekla in imela največ pristašev skupina, ki se je zanimala za etične momente v budizmu.¹

Glavni vzroki zanimanja za budizem pa tiče v nekem verskem indiferentizmu in v naziranju, da je budizem vera razuma in ne vera razodetja in čudežev in da imamo pri budizmu opravlka s filozofskim sistemom in ne s kakim verskim sistemom.²

Zato se je zlasti inteligenca tako intenzivno bavila z budizmom in zato se je Aškerc, ki v dogme nikdar verjel ni in ki so mu bili čudeži odvrtni, zlahka približal budističnemu stremljenju. Rabil je najbrž Subhadra Bhickshu budistični katekizem. Prva izdaja je izšla l. 1887. in doživel je ta katekizem l. 1896. že 6. izdajo. Pisatelj si je vzdel psevdonim po vzorcu humanistov iz 15. in 16. stoletja, le da so oni polatinili in pogrčili svoja imena, ta mu je pa dal indijsko zvočno obleko. Že v predgovoru ima ta katekizem besede, ki so Aškercu osvajale, pravi namreč, da je Budov nauk namenjen tistim, ki imajo pogum ne verovati, ampak ki imajo pogum razumeti, ki se ne oprijemljejo slepo navodil drugih, ampak ki streme za tem, da sami spoznajo in razumejo nauk in vrednoto življenja. To pa je bilo Aškercu nadvse všeč.³

¹ J. S. Speyer imenuje to strujo v svoji znani knjigi: Die Indische Theosophie, Leipzig 1914, str. 308, Neo-Buddhismus. »Der Neo-Buddhismus fühlt sich durch das etische in Budhas Lehre angezogen. Die erkenntnis-theoretische Seite der Lehre wird so gut wie ganz vernachlässigt. Was in unserer Zeit bei so vielen Menschen Sympathien für den Buddhismus geweckt hat und sie lebendig erhält, ist die Verwandtschaft unserer modernen, den älteren Phasen des Christentums fremden, Verzärtelung des Herzens mit der echt indischen Verherrlichung des Mitleids, die in der Erlösungslehre des vorbildlichen Menschenfreundes gepredigt wird. Noch heute geht ein Reiz von der legendarischen Gestalt dieses Fürstensonnes aus, der das wandernde Leben eines besitzlosen Asketen, aber mit dem Frieden der Seele in sich, höher stellte, als Sinnengenuss und Überfluss ohne die Ruhe des Gemütes. Noch heute blickt man bewundernd zu dem empor, der viele Jahrhunderte vor Jesus, das »Gehet in euch« als Evangelium gepredigt hat.

² »Die Art,« piše Speyer, »wie einige europäische Gelehrte das Leben und die Lehre des Stifters des Buddhismus in populären Werken dargestellt haben, besonders Rhys Davids und Oldenberg, die vor allem, wenn nicht ausschliesslich, die rationalistische Seite hervorheben, kommt einer solchen Ansicht entgegen und zieht hierdurch alle an, die nach einer Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse verlangen, ohne Offenbarungen und Wunderglauben annehmen zu müssen. Dass diese Anschauung auf einem Irrtum beruht, ist dargetan worden.«

³ Ta katekizem potvarja tudi nauke budizma v splošnem in trdi na pr.: Götter leugnet der Buddhismus nicht, noch erkennt er sie besonders an; er bedarf ihrer einfach nicht. Znano pa je, da je Buda povsod v vseh budističnih spisih prikazan kot najvišje in najpopolnejše bitje, ki mu pripada božja čast in velja za boga. Sicer so pa evropski modernisti potvorili tudi budistični nauk prerojevanja, trdeč, da ljudje prihajajo po smrti na razne planete. Kot Notovič piše tudi ta katekizem: »Es sei sehr wahrscheinlich, dass Jesus von seinem 12—30 Lebensjahre, aus welcher Zeit die Evangelien uns nicht mitzuteilen wissen, der Schüler buddhistischer Mönche gewesen wäre und da er unter ihrer Leitung den Rang des Arhat (eine bestimmte Klasse von heilbeflissenen Personen), und also auch das Nirvana erreicht habe. Die Lehre Jesu wurde später entstellt und mit Irrtümern aus dem Gesetze der Juden vermischt.«

Kot duhovnik Aškerc v takem budističnem katekizmu ni našel nič spotakljivega in če naglaša, da ima že delj časa tak katekizem, je Grafenauerjeva opazka (Slov. bij. leksikon I. 17), kot da bi se bil v njem prevrat izvršil po l. 1889., neumestna. Kako pa sodi znanstvenik o tem katekizmu, navajam samo besede Speyerja: »Dieser Unsinn wirft ein eigentümliches Licht auf die Kompetenz des Subhadra Bhickshu, seinen Katechismus zu schreiben. Das schwierige Problem von den Beziehungen zwischen Christenthum und Buddhismus wird nicht mit solchen ebenso plumpen wie törichten Machtsprüchen gelöst.« Str. 312.

Na podlagi »proučavanja« indskih verstev, sploh orientalskega verskega življenja in doživljanja so nastala pravcata društva, nazvana teosofska društva, ki z vero samo niso imela toliko opravka, pač pa si je vsako društvo zase namišljalo neko filozofsko versko misijo, neke vrste humanizem in človečanstvo, kar je Aškercu posebno prijalo. Saj na več mestih govori o človečanstvu, o humaniteti etc. V splošnem so pa imela teosofska društva obširen, največkrat abstraktno razvlečen program: ustvariti splošno bratsko vzajemnost, brez ozira na spol, raso, narodnost in vero etc., negovati študij primerjajočega veroslovja — (Aškerčeva opomba v pismu dr. Turnerju glede primerjajočega veroslovja ni torej plod njegovega lastnega hotenja in iskanja, pač pa programna točka teosofije, ki jo je Aškerc poznal, če ne od drugod, pa iz brošur in knjig o Budi in budizmu etc.) — zasledovati nepojasnljive naravne zakone in prisluhniti tajnim silam človeka. Ves ta program je bil vsekako mikaven in je izzvenel sila znanstveno. Značilno za teosofska društva pa je, da jim je početnica prav za prav ne preveč na dobrem glasu stoječa ženska, gospa Blawatsky, čije življenje je bilo avanturistično iskanje spolne in duhovne utehe. Danes je dognano, da je teosofizem nekaj konglomerat raznih primesi indskih, srednjeveških teorij s precejšnjimi prikladami iz spiritizma.

Izmed knjig, iz katerih je Aškerc črpal znanje o budizmu, mi je prišla v roke Oldenbergova: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, II. Auflage, Berlin, 1890. Knjiga je zanimiva, ker je v njej Aškerc natančno podčrtal nekatera mesta, ki so mu bila v skladju z njegovim iskanjem in ki so mu bila značilna za primerjanje katolicizma in budizma ali ki so mu odkrivala sličnosti med budizmom in krščanstvom. O kakem znanstvenem študiju te knjige pri Aškercu ni govora, ker je znano, da knjig ni bral, ampak požiral. Oldenberga, ki ima 420 strani velikega formata, je »pročital od 28.—31. XII. 1890.« kot je sam napisal na koncu knjige. Opazke so torej bolj zanimive kot bežni njegovi vtisi, vendar pa taki, ki so na njegovo poezijo močno vplivali. Kajti Pavliha na Jutrovem in vsi različni motivi iz indske miselnosti, primere itd., izvirajo iz tega in takega »študija«. Koliko je motivov vzel iz Oldenberga in kaj mu je iz Oldenberga ostalo za trajnost, bom skušal orisati v posebni razpravi.

Trdim, da temeljitega znanja o budizmu Aškerc ni imel in da se temeljito z njim tudi ukvarjal ni. Hipoma je ujel kako idejo, ki se mu je zdela primerna za obdelavo. Sicer je pa že v kazalu (spredaj!) pri Oldenbergu v poglavju *Das Wirken Buddha's, Tägliche Leben*, zadnje podčrtal in ob strani napisal: *Gradivo!* Prebral je ponovno morda samo kratek odstavek, ali kratko fabulo o Budi in jo prenetel v verze. Največkrat pa mu je bil Buda samo posoda, v kateri je kuhal svojo jezo in ideje vzgajal v indskih vazah in v njihovih molivnicah. Taka je na pr. pesem

Grešnik (Lirske in epske poezije, 1896). Menih se izpoveduje Budi, da je grešil, ker je želel pronikniti v življenja uganke in da je več razmišljal, kar bi mu dovoljevale vede. Buda pa mu je odgovoril, da lahko svobodno misli, saj ima zato vsak človek glavo, noge in roke pa, da si gre vsako stvar ogledat.

Čim bolj ti sam misliš svobodno,
Tem bolj si podoben — bogu.
Tem bolj približuješ se Brahmi...
Le misli zato brez strahu.

Tak je nasvet Bude v Aškerčevi koncepciji. Pesem so seveda napadali, ker je bila v njej ideja svobodne misli preveč očitno vržena. Komentar ji je pa napisal Aškerc sam, in sicer v pismu dr. Turnerju dne 24. VII. 1894.

»Tu pa Vam slovesno izjavljam, gospod doktor: jaz sem v »Grešniku« branil absolutno svobodo mišljenja človeškega, katerega ne smejo utesnjevati nikake dogme. V tisti legendi se gre za najvišji princip mišljenja. Ni sicer dolgo tega, kar sem mislil, da krščanska vera sama menda ne ovira svobodnega mišljenja, no baš lani sem se šele v Mariboru prepiral, da je res tako, namreč: dogmatika je svobodni misli sovražna.

»Grešnik« je slovesen protest proti vsakršnemu duševnemu jerobstvu, naj prihaja tako jerobstvo od koderkoli. Tako sem mislil že pri koncepciji tiste legende. Človek pa mora v vsakdanjem življenju žalibog včasih igrati — diplomata. Tako je v vsakem stanu! Vi me razumejete in ker me umejete, mi ne boste ničesar zamerili.« V teh dneh, ko je pisal to pismo, je že mislil na izbiro drugega poklica, čeprav je pisal 29. julija 1893 dr. Turnerju iz Škal: »Tukaj trpim kot »črna živina« in ni dvoma, da so me hoteli tisti ljudje »tam gori«, ki jih preinspiruje »sv. Duh«, duševno ubiti...« Svobodna misel je v njem zrasla v fanatično verovano dogmo in je zato trpel, če je le kdo mignil kaj proti besedi svoboda. Zato je mogel tarnati v pismu dr. Turnerju dne 24. VII. 1894: »Ali si za pisateljevanje, svobodno miselno pisateljevanje morete misliti neugodnejših razmer, nego so tote, v katerih je meni životariti?! Velikokrat sem že vrgl peró v stran, pustil vse pri miru, saj ne moreš nikdar imeti posebnega uspeha! No, pa sem zopet pobral peró... Naturam si expellas furca... Aut sim, ut sim, aut ne sim! Naj bo! če druge koristi ne bo imela literaturica naša od moje poezije, no to korist bo pa imela gotovo, da bodo za nami drugi talentiranejši in svobodnejši ljudje lažlje pisali svobodno besedo. Že sedaj se je reakcionarna stranka precej privadila svobodnomiselne poezije; v bodoče bode v tem oziru boljše!«

Orientalško čtivo mu je gotovo prijalo še po teh dneh, in je prevladovalo, čeprav je pisal že citiranega dne: »Kar se tiče mojih načrtov za bodočnost, to Vam javljam, imam mnogo sujetov za »verzifikacijo«. V bodoče bodem največkrat obdeloval temata tičoča se socialnega vprašanja, ki od vseh strani pritiska na človeško družbo in energično zahteva rešitve. Zamotana reč! Kako se bo razvozlat ta — gordiski voz!« Dne 7. avgusta 1894 piše iz Mozirja (dr. Turnerju): »Izmed knjig, ki mi jih blagovoljno prepuščate v last, zanima me najbolj »Zend-Avesta«. Čital jo bom temeljito, kadar pridejo hladnejši dnevi... Zanimiv je seveda tudi »Konfuts«. V vse to pa vrže l. 1895, dne 12. septembra obupen krik. »Kar se mene tiče, životarim po starem. Delal bi rad literarno, čeprav ne vem, bode li vse ostalo »po konci«, kar napišem, ali pa se bode zrušilo.

Čitam kadarkoli utegnem, tudi Vaše številne knjige. Imam še precej na srcu, kar bi rad povedal, recimo v verzih — skoro same »nevarne reči«. A najbolj sem nesrečen, kadar ne utegnem delati, kar mi velevala glava in srce, a moram delati to, kar mi velevali drugi. Aškerc misli tu na proslavljanje 20. septembra 1895 kot narodni praznik italijanske države in njenega zedinjenja. Proti tej proslavi je morala protestirati vsa cerkev, in sicer s slovesnimi molitvami po vseh farnih cerkvah. Aškerc ogorčeno nastopa proti tem molitvam in piše:

»Povejte, kaj nas briga to, da je Italija združena pod jednim vladarjem? Ali ni to dejstvo naravni nasledek čisto naravnega zgodovinskega razvoja pod vplivom narodnostne ideje?! Kdo more zadržavati zgodovinsko revolucijo? Vsak otrok ve tudi, da posvetna oblast papeževa n i bistveni atribut papeštva in ves svet takisto ve, da je Leon XIII. (l. 1894 izdal *Rerum novarum*, znamenito okrožnico, ki se je natančno lotila socialnega vprašanja. Opomba moja!) brez države svoje bolj uvaževan, nego kateri si bodi prednik njegov, ki je bil še posveten vladar cerkvene države.

»Moje kraljestvo ni od tega sveta,« nekateri ljudje pa še zmerom ne morejo pozabiti tega, kar je bilo, česar pa sedaj ni več. Skratka: bivša cerkvena država nas toliko briga, kolikor na pr. bivše samostojno kraljestvo Hannover.

In proti inonarodni in inozemski slavnosti naj bi na pr. tudi slov. klerus in dobro slovensko ljudstvo demonstrovalo?! Če to ni komedija, kaj pa je potem komedija. Zmerom zatrjuje kat. episkopat, da se vera ne sme zlorabiti za politične svrhe. Po najnovejših ukazih škofov naših pa se bo vera zlorabila celo v čisto politične demonstracije, za katere se bode naše ljudstvo toliko brigalo, kakor za lanski sneg. In sedaj se tudi meni odpira prekrasna perspektiva, da bom moral tuliti z volkovi! Ne, pisal bom škofu, da se ne strinjam z njegovim ukazom in potem me bo — nagnal.

Prijetno življenje, kajne? Ko bi le vedel kje v kakem velikem mestu (Dunaj, Praga etc.) za kako službico, kar pobrisal bi jo čez hribe in doline. Dva gld. na dan, pa bi imel dosti. Tega ne pišem iz šale — gola istina!

Tu se je torej že očitno pripravljaj za spremembo poklica. Slično je pisal tudi Ivanu Hribarju l. 1893. Hribarjevi spomini, str. 161, I. del.

V svojem poklicu kot duhovnik očitno nikakor ni bil zadovoljen in ker je bil notranje neuglašen za krščanstvo in mu je bil celo sovražen, je bil seveda takoj razdražen, kakor hitro je cerkev diktirala to ali ono, kar Aškercu ni prijalo. Sam se je legend oprijemal in v legendah učil, nastopal pa proti legendam, ki jih goji cerkev, da svoj nauk z njimi poživi. Zdelo se mu je življenjsko važno delo, da je na prižnici razodel vernikom, da tiste hišice v Loretu na pr. nikdar niso angelci prenesli iz Nazareta, da se to nikdar ni zgodilo in da je to samo pobožna bajka. Sam je svoje početje z legendami imenoval diplomacijo, cerkvi pa je očital, da z legendami slepi ljudstvo in ga zavaja v zmoto. Celó pri svojem zgolj cerkvenem službenem opravilu se ni mogel otresti raznih predsodkov. Samo kratek zgled iz pisma Turnerju z dne 2. IV. 1896: »Danes sem šele rešen najduhomornejšega dela, ker je post in njegovo opravilo (Budha je vpeljal to opravilo že 500 l. pred. Kr.) takorekoč pri kraju. Vse me boli in ves sem fizično in duševno potlačen. O Budha!«

Tako in enako njegovo postopanje je izzvalo seveda nejevoljnost in so ga klicali na odgovor. Na odgovor bi ga bil klical pozneje tudi Hribar

v magistratni službi, če bi bil tako vidno kršil osnovne dolžnosti službenih predpisov. In ko je dobil poziv, da se mora zagovarjat v Maribor, je takoj poročal dr. Turnerju, in sicer iz Velenja dne 25. januarja 1896.

»Ravnokar sem dobil spet poziv pred inkvizicijski tribunal v Mariboru. Dekret se glasi ad verbum in v originalu takole:

Castiti g. A. A.

v Škalah.

Že večkrat ste Vi, gospod kaplan, v svojih uradnih in neuradnih spisih rabili pohujšljive in v versko nravnem smislu vsega obžalovanja vredne izraze.

Ker ste pa sedaj tudi v svojem uradnem poslovanju, kakor priča tožba, tukaj vložena dne 16. decembra 1895, začeli trositi nauke, ki nasprotujejo sv. kat. veri in motijo ljudstvo v njega krščanski pobožnosti, naroči se Vam, da pridete na torek 4. febr. t. l. pred svojega višjega pastirja, da se opravičite, oziroma da prekličete svoje zmote.

Kn. šk. lavantinski konsistorij. Maribor, 19. I. 1896.

Orožen m. p.

Naj Vam pojasnim ta dekret!

1. »Uradni spisi« so tiste moje apologije, katerih eno ste slišali sami v Mozirju l. 1893 in pa še nekatere l. 1894.

2. Neuradni spisi so seveda moji ubogi verzi v Zvonu! Ti jih grozno jeze! Strašno jezi jih tudi pohvala (sicer prevelika in prelaskava), katero mi je izrekel Zvon javno ob novem letu, za vse to jaz nič ne morem.

3. »Uradno poslovanje« pa je tista nesrečna pridiga o Loretu, o kateri sem Vam bil že pisal lani meseca decembra, če se ne motim (pisal je dne 3. decembra 1895). Rekel sem bil, da je tista pobožna translatio »domus Mariae« samo pobožna pravljica — in to je tista moja kriva vera, »ki moti verno ljudstvo v pobožnosti«. To so moje »zmote«, katere naj 4. febr. prekličem.

Vi g. doktor, ste priča, da sem se umikal in sklepal kompromise in premirje, kolikor se je dalo; uklanjal sem se, kakor daleč sem smel... Ako sedaj prekličem, kar sem pisal od 1893 do danes; leta 1893 nisem svojih spisov »preklical« —, ako rečem proti svojemu prepričanju, da je Loretski čudež zgodovinski fakt, potem sem vreden, da me vsak značajan mož zaničuje. (Tu Aškerc očividno zavija, ker ordinariat od njega ni hotel in ni mogel kaj takega zahtevati in bi bil on kot duhovnik prav lahko vedel, da bo njegovo opravičevanje čisto v drugačnem tiru, bolj versko pedagoškega značaja kot pa dogmatičnega.)

Ne, dalje ne morem retirirati!

Sim, ut sum, aut ne sim!

Moj dekan mi je sam izrazil, da drugih pritožb zoper mene ni nikarkršnih. Pusti, napredku, svobodnemu pol. razvoju in življenju sovražni klerikalizem dviga ne samo na Slovenskem, nego po vsej Evropi svojo temno glavo.

Najbolje bo zame, da čisto tiho stopim v privatno življenje, da izstopim iz dušeskrbja, kjer ne bi imel do smrti nobenega miru. To pa je moj zadnji trdi sklep. — — — Samo to me skrbi, kje bi dobil kako službico... Na Slovenskem pa ne bi rad ostal — najraje v kakem večjem mestu (Dunaj, Zagreb, Praga, inozemstvo), kjer bi se lože »skrival«.

V Mariboru je bil torej zaslišan, toda o kakem izrednem heroizmu ni govora, ker je mož, kakor smo že iz več mest videli, ugibal in premišljeval in si hotel najprej ustvariti varno zaledje. Tako pa navadno ne delajo resnični preroki novih načel. In tu mu je upravičeno očitati nedoslednost v toliko, v kolikor je Aškerc s svojim končnim nastopom l. 1898 zavladoval toliko let, ko je vendar z vsem svojim dejanjem in nehanjem kazal odpor proti cerkveni oblasti, kateri je bil pokorščino kot aktivni duhovnik vsekako dolžan.

O poteku zasliševanja je Turnerju poročal že dva dni kasneje, dne 6. februarja 1896.

»Še živim!

Pred kakimi 400 leti bi bili bržčas z menoj napravili auto da fe, no dandanes...

Bil sem torej 4. febr. ob 11 dop. pri škofu samem, potem, ko sem poprej pri »preiskovalnem sodniku« napisal odgovore na dana mi vprašanja. O mojih »brezverskih pesmih« me to pot pismeno v protokolu niso vprašali. Poglavitne točke mojih zmot so bile:

1. Tista »casa sancta«, o kateri sem bil Vam zadnjič pisal. Zmoto so imenovali to, da sem zbranemu ljudstvu v cerkvi rekel, da to ni zgodovinsko, da se nikoli zgodilo ni. (Tu Aškerc očitvidno potvarja, kajti cerkvena oblast mu je najbrž res samo očitala, da je pedagoško zmotno ravnal, ko je narodu oznanjal, kako in kaj je z loretsko hišico.) Jaz nisem ničesar preklical in črno na belem stoji v protokolu: »rekel sem ljudem, da je to samo pobožna legenda (pravljica), historična pa ni!«

2. Čujte in strmite — ali pa tudi ne. Ko sem tisto nedeljo govoril v cerkvi o babji veri, navedel sem bil tudi tale zgled:

Če ima kdo na vratu svetinjo s podoboj kakega svetnika, tako to samo ob sebi ni nič slabega. Ako pa bi na pr. fant, ki gre v vojsko s takoj svetinjo okoli vratu obešeno mislil, da ga bo taka svetinja čuvala, da ga kuglja ne zadene, potem bi imel neumno prazno vero.

a) To mojo izjavo pred ljudstvom imenuje škof Napotnik z m o t o !

b) Razume se samo ob sebi, da sem ostal pri svoji izjavi, ter zapisal v protokol, da bi tak človek, ki bi veroval, da ga bo »svetinja« varovala kuglje, imel prazno vero.

c) Kot primer prazne vere sem tudi navedel zvonjenje ob »hudi« uri; ljudstvo tu pa tam misli, da imajo zvonovi »moč« varovati in zabraniti to č o etc. Ker sem v cerkvi in šoli svaril pred takoj budalostjo, pravi dr. Napotnik, da je to z m o t a !

Seveda tudi tote »zmote« nisem preklical, ampak zapisal v protokol, da »zvonjenje« proti toči etc. nič ne pomaga. Škof trdno veruje, ker so zvonovi blagoslovljeni, da imajo vsled tega tudi moč proti toči... Ali se Vam ne zdi, g. doktor, da čitate kakšen hexenproces iz 13. in 14. stoletja?

4. Se mi je očitalo in štel v strašen greh, da širim med ljudstvom »Narod«. Jaz namreč tukaj dajem nekaterim svoj Narod v zameno za nekatere druge liste in ko je bil v jeseni v šoštanjski čitalnici »Narod« »zginil«, rekel sem, da pristopim k čitalnici le pod pogojem, če bo naročen tudi Slov. Narod. To so zvedeli nekateri fanatiki in po teh fanatikih je zvedel ordinarijat. Strašna reč, kaj ne da? Lahko si mislite, da me je v razgovoru hudo prijemal knezoškof radi moje zveze s temi »grdimi« liberalnimi listi a la Narod in »Zvon«. »Med besedami« sem slišal in bral.

da bi bilo nemara »vse dobro«, ko bi skočil v tabor »Slovenca« in »Doma in Sveta«. To je zame seveda prepozno. Takšnega »salto mortale« ne storim nikdar, četudi v našem taboru proti »Narodu« in »Zvonu« ni vselej vse, kakor bi moralo biti.

d) Obdarovan z lepimi nauki in hudimi pogledi, s prijateljskimi navsveti in ofic. grožnjami, pustivši za seboj svoj »non possumus« v imenovanjih in naštetih Vam 4 točkah, odišel sem iz Maribora. Ne, jaz jih ne preklinjam, teh mojih inkvizitorjev. Saj je to samo z njihovega stališča le njihova dolžnost. Po enostranski poti dogmatizma brez vsakega ozira na napredujočo znanost zašli so ti ljudje v neko zagato, iz katere ne morejo več nazaj. Oficijelna kat. cerkev se je zapredla sama v neko usodepolno pajčevino, tako, da čistega humanitarnega nauka Jezusovega, polnega usmiljenja in strpljivosti, skoro ni več videti. No, jaz trdno verujem v zmago in kritiko nad zmotami, četudi ni misliti, da bi čista resnica in znanstveni nazor v svetu tako kmalu prodrli mej širše mase.«

Tudi v tem pismu piše, da bi se že rad umaknil iz te službe, in sicer jako rad v Zagreb, češ, da je to mesto dovolj veliko. S ponosom pa piše: »Veseli me in ponašam se, da stojim pred Vami kot mož, ki ni preklical tega, kar je poprej javno trdil pred ljudstvom. Kaj pride, seveda ne vem.« V pismu tudi omenja, da se ga nekateri duhovski sobratje ogibljejo in v post scriptum dodaja: »Rekel sem, da v protokolu ni nič stalo zaradi mojih verzov, pač pa je rekel škof ustno, da ne more razumeti, kako morem jaz kot duhoven pisati take protiverske, nekrščanske stvari.«

Omenil sem že, da Aškerc prav gotovo potvarja potek razprave in da se namenoma izogiblje pravi smeri zasliševanja. Laik, zlasti dr. Turner, zgovoren otrok takratnega liberalizma, je brez pomisleka verjel in se izgledoval nad početjem, ki je po Aškerčevem opisu bilo zelo srednjeveškega kova. Aškerc se tudi v tem pismu zaletava v klerikalne in verske fanatike, istočasno se pa sam odkriva kot trdovraten fanatik liberalizma in kot fanatičen agitator liberalnega časopisja, kar pa po Aškerčevem ni fanatizem, ampak manifestacija svobodne misli.

Zdi se, da Aškerc kot duhovnik v tem primeru ni zaslužil prav nikaškega pomilovanja, saj je bilo vse »šikaniranje« samo praven poskus izravnati napete odnose med Aškercem in ordinariatom.

O poteku razprave na ordinariatu je poročal tudi Ivanu Hribarju, in sicer dne 17. februarja 1896. V tem pismu je Aškerc še bolj strupen, najbrž zato, ker je pisal še bolj strupenemu svobodnjakarju in brezobzirnejšemu človeku kot je bil dr. Turner, mož evropskega zglajenega duha, ki je celo Aškercu svetoval, naj bi se z ordinariatom na kak način pobotal in mu celo izrazilo svetoval, naj pošlje svoje Lirske in epske poezije škofu samemu. Hribar je bil znan po svoji politični robotosti in zato se mi zdi, da Aškercu ni bilo treba štediti v pismu z izrazi kot: maziljeni detektiv, katoliški fanatiki, permanentna inkvizicija, bedaki, verski fanatizem, crkniti. Le v pismu Hribarju odločno trdi: »pri klerikalnih in reakcionarnih listih jaz ne bom nikdar sodeloval in nikdar ne bom drugače nego svobodno in napredno.« Iv. Hribar: Moji spomini I. 162—164. Turnerju pa piše 5. avgusta 1896 sicer slično svoje zatrdilo, ki se pa tiče samo njegovega pesnikovanja: »Na tem polju sem popolnoma suveren in nihče, bodi še tako visoko nad menoj »predpostavljenik« nima v mojem »kraljestvu peresa« ničesar ukazovati. Upam, da sem s knjigoj samoj dokazal, da sem v kraljestvu mišljenja popolnoma nezavisen in da se ne oziram

ne na levo ne desno in da ne vprašam, utegne li ta ali ona beseda biti komu všeč ali ne.

Meni je pisanje svet poklic in vestna stvar.«

Končno je Aškerc res slekel duhovniško obleko in prevzel službo mestnega arhivarja v Ljubljani, o čemer pa na široko piše Hribar v svojih Spominih.

(Konec prihodnjič.)

OBZORNIK.

IV. kongres slovanskih katoliških akademikov in starešin.

Po Krakovu, Ljubljani in Bratislavi¹ je prišla letos vrsta na Zagreb, da sprejme udeležnike četrtega kongresa slovanske kat. inteligence v svojo sredo. In reči moramo, da so se odotni tovariši res potrudili, da je tudi ta kongres prav lepo uspel.

Namen teh kongresov je, kot znano, da se na njih pretresajo misli o aktualnih vprašanjih, ki zadevajo kulturno življenje katoliških Slovanov. Slovanski narodi imajo že po sebi marsikaj skupnega, kar jih lahko družijo; katoličane med njimi pa družijo še posebna vez, pač najgloblja, namreč ista vera. Kat. slovanski izobraženci so si naredili nalogo, da te temelje poglobe in postavijo na njih čim trdnjšo in lepšo zgradbo prave bratske vzajemnosti. Tako akademiki kot starešine so si v zadnjih letih zgradili lastne slov. kat. zveze kot centrale za tozadevno delo in letos sta gostovali in zborovali obe skupno pri bratih Hrvatih v belem Zagrebu, ki je nudil za to časovno in krajevno zelo zanimiv okvir.

Zunanji potek.

Kongres se je vršil od 2. do 5. sept. 1932 in so se ga udeležili zastopniki vseh združenih narodnosti: poleg domačinov Hrvatov še Poljaki, Čehi, Slovaki, Ukrajinci in Slovenci. Delegacije po večini to pot niso bile tako številne kot druga leta, ker so bile devizne odredbe pri prestopu mej — poleg splošne krize — precejšnja ovira; Ukrajinci so imeli poleg tega še iste težave kot lani (s potnimi listi). Vendar se je zbralo v celem lepo število predstavnikov severnih Slovanov, prav častno so bili udeleženi Hrvati (zlasti starešine), pa tudi Slovencev je bilo precej (okoli 20), da bi bila udeležba z naše strani v ugodnejših razmerah lahko boljša.

Hrano in stanovanje so imeli udeleženci v velikem in krasno urejenem konviktu bl. Krizina v Tvrtkovi ulici, kjer so se počutili kar najbolje in — večidel kot znanci — lahko obnavljali prijetne spomine iz prejšnjih let. Saj je to osebno spoznavanje najboljša pot k resničnemu zblizanju.

V petek 2. sept. se je začel kongres s sv. mašo v cerkvi sv. Marka; bral jo je kanonik in vseuč. profesor msgr. dr. Stjepan Bakšić, ki je imel tudi lep nagovor o pomenu in namenu kongresa.

Nato so se zbrali kongresisti v bivši hrvatski sabornici, kjer je v polno zasedeni dvorani ob 10 otvoril zborovanje predsednik pripravljalnega odbora g. dr. Stjepan Markulin. Pozdravil je zastopnike cerkvenih, civilnih in vojaških oblasti, predstavnike mesta (načelnika dr. Krbeka) in vseučilišča (rektorja dr. Belobrka) in vse delegate, nakar je v prav smotrenem govoru pojasnil postanek in smisel teh kongresov: treba je, da z duhom kat. akcije spojimo duh cirilometodijske

¹ Prim. »Čas« XXVI (1931/32), str. 132.

² Gl. poročila v »Hrvatski Straži«, »Slovincu« i. dr. v teh dneh.

ideje, s slovansko individualnostjo katoliško univerzalnost. Nato so bili poslani običajni pozdravni telegrami in so sledili pozdravi zastopnikov oblasti in posameznih delegacij ter domačih društev. V imenu Slovencev so pozdravili gg. prof. Tone Krošl (za starešinstvo), Jože Povšič (za Slov. dijaško zvezo) in Etbin Bojc (za Prosvetno zvezo). Za Poljake je govoril g. Wacław Tarnowski, za Slovake senator dr. Jan Kovalik, dr. Anton Vašek in dr. Karel Klinovsky, za Ukrajince dr. Konstantin Čehovič, za Hrvate pomožni škof dr. Dom. Premuš, ga. Julija pl. Halper Sigetska (preds. Hrv. kat. ženske zveze), ga. dr. Božena Deželić (preds. hrv. kat. ženskega seniorata), dr. Vladimir Deželić st. (preds. Kola hrv. književnikov), dr. Josip Andrić (urednik Društva sv. Jeronima) in ing. Jerko Bauer (podpreds. Katoliške Dačke Lige).

Po zaključku otvoritvenega zborovanja se je šlo predsedstvo poklonit pokrovitelju kongresa prevzvišenemu g. nadškofu zagrebškemu dr. Baueru.

Popoldne od 3—5 sta se vršili prvi dve predavanji (g. Franc Terseglav in o. dr. Bonifacij Perović). Nato so se peljali kongresisti s tramvajem v dolino sv. Ksaverija, kjer jim je g. dr. Nikola Kolarek predložil pomen kraja (krasna baročna cerkev) in na grobu dr. Mahnič obrazložil delo in uspehe početnika novega kat. pokreta v Slovencih in Hrvatih. Nato so bili gostje še na Mirogoju in v Remetah. Končno je priredila Kat. Dačka Liga v Jeronimski dvorani udeležencem lep prijateljski večer, ki je ob udeležbi ca. 150 domačih akademikov, starešin in gostov prav prijetno potekel. Pozdravil je zbrane predsednik Lige g. Ivo Bogdan, nato so se vrstile pevske in glasbene točke, stregle so pa požrtvovalno članice in seniorke akademskega »Domagoja«.

Drugi dan kongresa v soboto je bila zjutraj sv. maša v cerkvi sv. Katarine, pri kateri je imel nagovor č. g. Andrej Kliman, katehet iz Bratislave. Nato je sledilo drugo zasedanje kongresa s predavanjima dr. Gabrijela Kostelnika (Ukrajince) in prof. Klemensa Jędrzejevskega (Poljaka).

Potem je bil skupen ogled slik v dvorani prosvetnega oddelka banske uprave, prirodoslovnega muzeja, obrtnega muzeja, vseučiliške knjižnice in etnografskega muzeja.

Popoldne se je nadaljevalo zborovanje, ki ga je počastil s svojo udeležbo tudi hrvatski metropolit dr. Ante Bauer, dalje vladika dr. Dionizij Njaradi in msgr. Don Franc Bulić. Zborovala je najprej cirilometodijska sekcija in je imel referat prelat dr. Fr. Grivec, ki je sprožil med drugim misel, da naj bi se vršil drugo leto ev. v zvezi s kongresom cirilometodijski tečaj na Velehradu, dalje še ženska sekcija, kjer je zagovarjala ga. dr. M. Kralj potrebo, da se osnuje v okviru zveze slovanskih kat. akademikov oz. starešin posebna ženska sekcija, ki naj bi se bavila s sodobnimi problemi žene in zakona zlasti med Slovani; ga. dr. Marija Ljubić je predlagala, da se postavi na program prihodnjega kongresa predavanje o kat. feminizmu za vse udeležnike. Končno je predaval še dr. Jan. Ev. Urban iz Prage o karitativnem delu kat. inteligenta.

Zvečer so obiskali gostje gledališče in prisostvovali predstavi Tijardovičeve »Male Floramye«.

Tretji dan kongresa, v nedeljo, je imel mašo in pridigo v grškokat. župni cerkvi sv. Cirila in Metoda vladika dr. Njaradi, nakar je predaval najprej dr. Anton Vašek, za njim pa prof. Petar Grgec.

Nato so si ogledali gostje Strossmayerovo galerijo slik, arheološki muzej in pa prostore Društva sv. Jeronima, kjer je dobil vsakdo v dar lepo število knjig, zlasti hrv. prevodov slovanskih pisateljev.

Popoldne sta se vršili organizacijski zborovanji zveze starešin in akademikov, kjer se je pretreslo dosedanje delo in so se sprejele smernice za drugo leto.

Sporazumno se je določilo, naj se vrši bodoči kongres v Poznanju in Varšavi, in sicer v drugi polovici julija 1933, kratko pred njim pa naj bi bil cirilometodijski tečaj na Velehradu. Ob tej priliki so se prereševali tudi predlogi za resolucije, ki so bile potem pri zaključnem zborovanju soglasno sprejete.

Zvečer je bil v Gradskem podrumu številno obiskan banket, na katerem je bilo izmenjanih dokaj lepih misli.

Precej gostov (zlasti s severa) je pohitelo v ponedeljek v družbi domačinov na celodnevni izlet v lepo hrvaško Zagorje, k Mariji Bistrici, znani božjepotni cerkvi, v Lepoglavo, v grad Trakočan, dalje v Krapino in na Trški vrh: tu so se lahko divili mnogim krasotam, ki jih opeva himna »Lepa naša domovina«.

Predavanja.

Notranja plat kongresa je bila posvečena samim jako aktualnim vprašanjem, ki so jih predavatelji vsak po svoje temeljito osvetlili in se je tudi v sledečih debatah izrekla marsikatera dobra misel. Nemogoče je seveda podati tu iz obširnih referatov kaj več kot nekaj podrobnosti — v ostalem bo treba počakati na tiskano poročilo o kongresu.³

G. urednik Franc Tersegla v je v svojem predavanju »Kapitalizem in marksizem v luči socialnih nauk Pija XI.« podčrtal posebni namen okrožnice Quadragesimo anno, da zbudi katoličane k močnemu socialnemu delu.⁴

Predavanje o. dr. Bonifacija Perovića »Smernice socialnega dela katoličanov po encikliki »Quadragesimo anno« se je bavilo sistematično z vsebino papeževe enciklike. Podčrtalo je važnost razlike v pojmovanju družbe kot nekaj mehaničnega ali organskega. Zato krize ne smemo gledati samo s čisto ekonomskega vidika. Katoličani morajo imeti vedno pred očmi tudi socialni in moralni značaj ekonomskega življenja. Pri vsakem socialnem delovanju morajo imeti primat moralni življenjski zakoni pred vsemi ostalimi interesnimi zakoni gospodarstva. Le ko bo v nas razvito čuvstvo socialne pravičnosti in ljubezni, se bomo mogli uspešno boriti proti mehanizaciji duha in mamonističnemu mišljenju. Zato pa je potrebna vztrajna vzgoja in obnova človeka in družbe. Pri tem igra prevažno vlogo osrednje, stan, razred, v katerem kdo živi in deluje. Karakteristika stanu je vprav tisto, kar je v človeku najintimnejše in najgloblje, zato ne more nobena akcija, ki se ne ozira na važnost in pomen stanovske pripadnosti in vsega, kar je ž njo v zvezi, prinesiti trajnega uspeha. Ker torej vrši stan največji vpliv na svoje pripadnike v dobrem ali slabem, je potrebno, da naslonimo organizacijsko delo na stanove, le tako bo mogoče vzgojiti za trajno tudi poedince. Kar se tiče vedno bolj grozeče prisilne ekonomije s strani socializma ali političnega nacionalizma, je treba poudarjati prav usmerjeno svobodo, ki bi morala najti svoj pravi izraz v korporativni ureditvi, kot naj bi jo pripravile ravno prav pojmovane in delujoče stanovske organizacije.

V debati, ki je sledila izvajanjima obeh govornikov, se je med drugim poudarilo, da naša kat. inteligenca marljivo deluje v smislu teh načel, čeprav je današnja gospodarska kriza tudi njo hudo zadela.

³ Opozarjam tu na takšno poročilo o lanskem kongresu, ki je medtem izšlo v Bratislavi: »Památnica III. kongresu slovanských katolíckych akademikov a seniorov v Bratislave 1931.« Vydal Spolok Kolégia Sv. Svorada v Bratislave.

⁴ Predavanje je objavljeno v prvi številki letošnjega letnika Časa, str. 1 sl.

V predavanju dr. Gabrijela Kostelnika »Katolicizem in nacionalna ideja pri Slovanih« je bila dobro pojasnjena razlika med etniškim in političnim nacionalizmom. Katoliški Slovani so živeli do vojne pod tujo nadvlado in imajo zato zdrav in pravičen pojem o nacionalizmu, medtem ko ga veliki evropski narodi težje prav pojmujejo, ker preradi vidijo v njem hipernacionalizem odnosno upornost etniških mas. Katolištvo pa nacionalizem s svojo nadnacionalnostjo najboljše dopolnjuje. Očitek nenacionalnosti radi kozmopolitske urejenosti je zanj le predsodek iz davno preteklih časov. Saj je ravno kat. Slovanom narodna duhovščina v najtežjih časih politične možnosti obvarovala njihovo narodnost. Zato se po pravici otre samo novodobnih »ruskih« idealov: socializma in hipernacionalizma, ki jih širijo ateisti.

Referat prof. Klemensa Jędrzejewskiego je obravnaval problem »Krščanskega univerzalizma in nacionalizma«. Da se prav razume, je treba poznati postanek in naloge naroda in Cerkve; oboje je predavatelj obširno osvetlil. Tudi pri kozmopolitizmu pa je več vrst: imamo materialistični, kulturnodružabni, etičnohumanitarni in katoliški univerzalizem: le pri zadnjem sta vera in narodnost upoštevana v pravem razmerju.

Zelo aktualna in praktično važna so bila izvajanja dr. Jana Urbana o »Karitativnem delu katoliških izobražencev«. Predavatelj je na osnovi svojihkušenj kot gvardijan frančiškanskega samostana v Pragi in zaslužen organizator dela na tem polju podal mnogo koristnih navodil za inteligenco, kako naj se udejestuje v dejanski pomoči bližnjemu. Zlasti ji pripade vloga, da z vso ljubeznijo in vnemo organizira in smotreno vodi to delo po vsakokratnih krajevnih in časovnih potrebah.

Dr. Anton Vašek je podal v svojem govoru o »glasnikih slovanske vzajemnosti« lep pregled najvažnejših gibanj te vrste v raznih dobah pri vseh slovanskih narodih in pobilžje označil pomen in zasluge najbolj zaslužnih mož, ki so jim dajali smer. Te ugotovitve so prišle zelo prav, da se tako sedanji rod more učiti ob zgledih prednikov ne le navdušenja in požrtvovalnosti za stvar, temveč da tudi vzljubi ta ideal v vsej njegovi ceni in pravilnosti, t. j. medsebojni ljubezni in pravičnosti, kar je bilo posebej poudarjeno še v sledeči debati.

Pravtako je bilo dovršeno predavanje prof. Petra Grgca o »pomenu Hrvatov v katolicizmu« zelo umestno, ker je seznanilo goste z važno vlogo, ki so jo imeli Hrvati v teku zgodovine pri obrambi vere na svoji tako eksponirani zemlji (proti patarenom, Turkom, protestantom i. dr.). Tako so doprinesli izredno težke žrtve za svojo vero in evropsko kulturo. V dobi največjega trpljenja so pokazali tudi največje duhovno junaštvo. V vseh časih, na vseh poljih so izkazali vernost Bogu in vernost slovanstvu. Tudi to predavanje je seznanilo poslušalce z najznamenitejšimi predstavniki teh idealov posebej med Hrvati in je tako po informativni kot normativni strani kar najboljše izvršilo svojo nalogo na kongresu.

Resolucije.⁵

a) Programatični del.

1. Kongres slovanskih kat. akademikov in starešin naglašja spričo popolne katastrofe sodobne materialistične in areligiozne civilizacije, da je edina rešitev človeštva v živi veri v Boga po nauku katoliške Cerkve

⁵ Gl. »Luč« XXVIII., br. 1, str. 25.

ter priporoča vsem svojim članom, da s pobožnimi molitvami izprosijo od Boga rešitev današnje družbe.

2. Kongres slovanskih kat. akademikov in starešin odklanja današnji kapitalizem, ker je prežet z mamonizmom in materializmom. Enako odločno zamejuje ateistični marksizem kot zdravilo socialne krize družbe. Kongres smatra za najpotrebnejšo nalogo, da pozove vse svoje člane, naj se vsi skupaj in vsak posebej trudijo, da se duševno osvobodijo od ostankov egoizma, ter naj prežeti s čuvstvom socialne pravičnosti in ljubezni vsak v svojem delokrogu postavljajo temelje moralni obnovi sodobne družbe kot prvemu pogoju za zunanjo obnovo družabnega reda.

3. Kongres slovanskih kat. akademikov in starešin priporoča poglobitev v nauku »Quadragesimo anno«, poglobljanje socialnega etosa in proučevanje modernih socialnih metod. Kot najboljše jamstvo za uspešno delo pri obnovi socialnega reda, priporoča proučevanje kulturnih, socialno-etičnih in ekonomskih posebnosti, ki izgrajujejo posamezne tipe ljudi odnosno stanove (razrede). Organizacijsko delovanje se mora ozirati zlasti na te naravne skupine — stanove.

4. Kongres slovanskih kat. akademikov in starešin poziva vse svoje federacije, da se borijo proti narodnemu šovinizmu in da naravnajo vse svoje moči za okrepitev miru v zmislu katoliškega univerzalizma. Kongres smatra, da je ena najaktualnejših nalog slovanske katoliške inteligence, da goji nauk o državi po načelih krščanske etike stremeč za tem, da postane načelo ljubezni do bližnjega in načela popolne ravnopravnosti v duhu cirilometodijske misli osnova praktičnega zbližanja vseh slovanskih narodov.

5. Kongres slovanskih katoliških akademikov in starešin poziva vse katoliške izobražence, da vsestransko proučujejo socialne karitativne probleme in posebno najsodobnejši problem: reševanje družine v javnem in zasebnem življenju. Naj v javnosti neustrašeno branijo in podpirajo trdnost in ugled zakona v smislu krščanske morale. Zlasti poziva vse svoje federacije, da danes, v dobi ekstremnih socialnih prizadevanj, še krepkeje delajo na to, da se osnujejo socialno-karitativni odbori, v katerih bodo praktično sodelovali na polju krščanske dobrotelčnosti.

b) Praktični sklepi.

1. IV. kongres poziva vse svoje Zveze, da organizirajo izmenjavanje knjig in časopisov med posameznimi organizacijami, posebno pa del iz področja katoliške literature.

2. IV. kongres poziva sekretariat Zveze slovanskih katoliških akademikov, naj se prizadeva pri svojem delu, da osnujejo posamezna akademska društva cirilometodijske sekcije. Cirilometodijski komisiji v Ljubljani poverja kongres izdelavo praktičnega programa za delo teh sekcij.

3. Cirilometodijska komisija naj izdaja mednarodno informacijsko revijo (Bulletin) v zvezi z Apostolstvom sv. Cirila in Metoda.

4. L. 1933 naj se priredi na Velehradu akademski tečaj za poglobitev cirilometodijske ideje.

5. IV. kongres izraža željo, da se osnuje v okrilju Sekretarijata ženska komisija. Ta komisija naj služi kot informativni urad, po katerem bodo dobivale slovanske katoliške žene informacije o vseh vprašanih, ki jih zanimajo bodisi glede ustvarjanja ideologije katoliškega ženskega pokreta, bodisi glede odnosa do sodobnih feminističnih ali socialnih vprašanj. Komisija bo posredovala pri dopisovanju in posečanju med slovanskimi ženami.

6. V. kongres slovanskih katoliških akademikov in starešin se bo vršil 1. 1933. v Poznanju. Organiziranje tega kongresa se poverja »Odrordeniu«. Sekretarijat Zveze akademikov vodi »Katolička Đačka Liga« v Zagrebu, Zvezo starešinsev pa poljski Seniorat.

Kongres je navzlic težkim časom in razmeram, v katerih se je vršil, dobro uspel. Predvsem je treba poudariti, da je močno poglobil razumevanje tako perečih problemov naše dobe, kot sta prav socialno in nacionalno vprašanje, in pokazal njuno pravilno rešitev v luči katoliških načel. Praktično je dal bratom Hrvatom priliko, da so pokazali gostom ne le lepote in znamenitosti svoje domovine in pridobitve svoje kulture, temveč tudi svojo organizatorno spretnost, kajti ves program je bil tako smiselno sestavljen kot tudi brezhibno izveden v popolno zadovoljstvo udeležencev. Na ta način so se naši prijatelji lepo uveljavili pred domačim in splošno slovanskim svetom. Odmev v časopisju je bil precejšen, poročali so o kongresu ne le zagrebški, ampak tudi belgrajski listi. Ni bila lahka naloga organizirati kongres v tej kritični dobi, zato pa je treba tovarišem Hrvatom k doseženemu uspehu tem iskreneje čestitati. Dobra stvar torej kljub vsem težavam stalno napreduje.

Dr. L. Sušnik.

Šesti mednarodni kongres za »novo vzgojo«.

Letos se je vršil v Nici od 29. julija do 12. avgusta šesti kongres Mednarodne zveze za novo vzgojo. Na tem kongresu se je nas je zbralo 1600 udeležencev iz najrazličnejših krajev širom zemlje. 52 držav je bilo zastopanih. Največ kongresistov je bilo iz Angleške (nad 400), Francije in Amerike. Vse je družila ista misel in želja pomagati otroku do boljšega, lepšega življenja, poglobiti v njem zmisel za lepo in dobro in tako zavreči val materializma, ki grozi človeštvu, da ga zagrne in uniči. Bili smo kot ena velika družina.

Kongres se je pričel 29. julija s pozdravnim večerom. V naslednjih dneh se je vršilo v 10 sekcijah dnevno okrog 38 najrazličnejših predavanj, ki so jih imeli znanstveniki in praktični vzgojitelji. Glavni predmet, okrog katerega so se sukala predavanja in diskusije, je bila »vzgoja v svojih odnosih do socialnega razvoja«. Pod tem vidikom so obravnavali predavatelji premnogo pedagoških vprašanj. Predavanja so se vršila v angleškem, francoskem, nemškem in japonskem jeziku, vendar je prevladovala angleščina. Naj omenimo v tem poročilu le nekaj glavnih misli iz nekaterih predavanj.

Japonski učitelj Kikui Sakakibara je naglašal v predavanju »O sedanjem stanju zveze učiteljev in staršev na Japonskem«, da morajo starši brezpogojno sodelovati s šolo, sicer je ves trud zaman. Na Japonskem imajo mesečne liste, kjer poročajo starši, učitelji in otroci v svrhu poglobitve medsebojnega razumevanja. Družina, šola in družba delajo skupno, otrok vidi v vsem le eno veliko družino. Osnovna misel vse takajšnje vzgoje je ljubezen. — Holandski univerzitetni profesor Van der Leeuw je v svojem referatu »O nalogi vzgoje v svetovni krizi« izrazil te glavne misli: Zdi se, da naš svet drsi proti neizogibni katastrofi. Mnogo ljudi to spoznava, a zdi se, da je cel svet onemogel to preprečiti. Toda to čut onemoglosti se ne sme dotakniti vzgojitelja. Njegova naloga ni,

da reši stari svet pred katastrofo, ampak da pomaga generaciji novega sveta, da ustvarja novi svet. Mi nismo priče propada, ampak novega rojstva. Nova doba se pričinja v zgodovini. Človek mora prilagoditi svoje politično in socialno življenje uspehom na polju znanosti in tehnike. Nesreča današnjega časa strojev je, da je človek oropan notranjega življenja in je primoran zanimati se pretežno za zunanje stvari. Notranji svet je zanj kakor pozabljene sanje. Stroj ni slab, ni dober, lahko postane eno ali drugo, kakor se ga pač uporablja. Naraščajoča mehanizacija odvrča ljudi od notranjega življenja in tako je človeštvo v nevarnosti, da bo uničeno po svojih lastnih strojih. Vzgojitelj ima zato pred seboj tri velike naloge: 1. Paziti, da se otrok ne oddalji od življenja; 2. Zbuditi v njem misel vrednote. Mladina je izgubila po vojni vero, vsako zunanjo avtoriteto, kar se tiče vere, vzgoje in morale. Vse to se je zrušilo pred njo, kakor tudi vsa vera v načela. Treba je ustvariti novo vero, vero v načela; 3. Mora vzgojitelj vzbuditi v otroku zavest in čut, da je del skupnosti. Nova vzgoja mora imeti nov drugačen odnos nasproti materialnemu svetu in samo vzgoja lahko doseže ta cilj. — Profesor dr. Adolf Ferrière je poudarjal v svojem referatu »o vlogi sposobnosti učitelja v šoli«, da pri preosnovi vzgoje ne zadostuje, če se upošteva samo nagnjenje in sposobnost otrok, ampak je važna tudi narava in zanimanje učitelja. V novi šoli ne delajo samo otroci z veseljem, marveč najde tudi učitelj v stiku z otroci globoko zadoščenje. To mu olajša delo in ga naredi bolj privlačnega. Stalna zveza z otrokom mu ohranja mladost srca in svežost domišljije. — Berlinski profesor Becker (Socialne mene in vzgoja spričo različnosti narodov): Če proučimo vzgojo z ozirom na socialni razvoj, govorimo navadno o socialnem ustroju evropske in ameriške družbe. Na ta način nastaneta dva glavna problema: sociološki in pedagoški. Temelj vsega vprašanja je problem ljudske psihologije, to se pravi, problem različnosti plemen in narodov. Socialni razvoj vpliva brez dvoma tudi na vzgojo, toda vzgoja lahko postane ogromno sredstvo socialnega razvoja. Tu sta važni dve misli: 1. Je medsebojna zveza med družbo in vzgojo. 2. Pojma družbe in vzgoje sta kljub svojemu evropsko-amerškemu početku poznana kot taka od vsega človeštva. Nastane pa vprašanje, če z ozirom na številna plemena in narode te glavne premise tudi drže. V Nemčiji in Združenih državah je šolski sistem izraz socialnega in političnega režima. V Italiji in Rusiji je drugače. Predavatelj oriše različnost odnošajev med družbo in šolo vsled lege različnih držav. Pravilo naj bi bilo, da je treba ustvariti vzgojo iz naročja katerekoli družbe, s ciljem, da jo ohranijo tako kot je. Razvoj te družbe nasprotuje dejanskemu položaju ali pa se vrši proti tujim idejam. Historični primeri: Krščanski misijonarji v germanskih deželah, islam v Afriki, kalvinizem modernega kapitalizma itd. Razlikujemo dva različna vpliva na razvoj družbe: ekonomske in socialne potrebe ter religiozne in politične misli, oboje pa se različno prepleta med seboj, tako da je včasih nemogoče, da ločimo. — Gotovo je, da moralno pojmovanje ni povsod enako in da je velika različnost v delovanju razuma. Zmotno bi bilo, če bi hoteli soditi intelektualnost in moralno življenje orientalcev po evropskih in ameriških osnovnih pojmihi. Vzgojna situacija je jasna: priznati moramo različnost in ne smemo hoteti unifikacije človeštva na ozemlju, ki ni za to. Bogastvo družbe zavisi od mnogoličnosti in variacij razumevanja. Tako ne bo privrelo prihodnje človeštvo na dan z edinstveno univerzalno vzgojo, marveč bo toliko bolj

bogato, kolikor bo bolj pestro. Vsi narodi so dobrodošli v sodelovanju za človeštvo, a še bolj nam bodo, če doprinesejo svoje moči temu delu s tem, da ne izgubljajo časa s posnemanjem originalnih produktov tujih duševnosti in kulture. Različnost in ne enoličnost naj bo znak prihodnjega človeštva. — Profesor Emil Marcault opozarja v predavanju »o individualni vzgoji in učitelju« na veliko važnost osebnosti učitelja pri vzgoji otrok. Predpogoj za dobro vzgojo otrok je vsestranska izobraženost učitelja in njegova duševna dobrota. — Japonka Motoko Hani je razpravljala o predmetu: Šola kot socialna enota in činiteljica v skupnosti. Ta gospa je ustanoviteljica višje dekliske šole, tako imenovane »Yiyu Gaknen«, ki temelji na krščanski podlagi in pomeni besedno prevedeno »šola miru«. Lepo in globoko je poudarjala v svojem referatu, da je šola živa družba, ki se razvija v delu. V tej družbi, ki se neprestano presnavlja, učinkuje samo ena vzgojna metoda, namreč tista, ki dovoli otrokom, da pridobivajo po lastni izkušnji prepričanje, da morejo ustvariti dobro družbo, in zaupanje, da bodo izvršili svoje naloge. Geslo njene šole je: Misliti, živeti in moliti. »Spoznavali bomo resnico in resnica nas bo osvobodila.« Te besede so odkritosrčen krik njenega srca, ki je po dolgem skoraj polstoletnem iskanju našlo Kristusa in po njem resnico in luč. »Ni vzgoje brez vere. Pri nas ni pedagogov. Učiteljice in učenke se morajo medsebojno spoštovati in ceniti medsebojne vrline. En sam vzgojitelj je znan pri nas in ta vzgojitelj je Jezus Kristus. Resnično, na naši šoli spoštujemo prostost misli in vesti, varujemo se, da se ne dotaknemo individualne svobode, zakaj naša prava modrost, naša vera in moč najde vir v učenju. Kljub temu pa mora vse naše delo počivati na določenem temelju in pri nas je ta temelj nauk Kristusov. Mislimo, učimo se in svobodno iščemo, tako da poslušamo Njegove nasvete. Če spoznamo, da smo se zmotili, vzemimo drugo smer.« Z ozirom na prostost v vzgoji izvaja predavateljica sledeče misli: Zakaj se prostost v vzgoji večkrat izjalovi in zakaj preziramo svobodomiselnost? Gotovo zato, ker bi bil »liberalizem« le gola teorija brez življenja, če ne dobiva moči od Gospoda, njegovega vodnika. Povsem naravno je, da ne more uspeti svobodoumnost brez jakosti nasproti idejam, kakor so komunizem ali fašizem. Ker ljubimo Boga in spoštujemo njegovo absolutno avtoriteto, se čutimo docela proste nasproti človeškim bitjem. Kakor hitro ljubimo Boga, moramo ljubiti one, ki jih On ljubi in ker smo vsi enaki pred Bogom in vsi v enaki meri Njemu podrejeni, moramo priznati medsebojno neodvisnost. To je duhovna podlaga, na kateri je bila naša šola zgrajena. Vsi v enaki meri neodvisni, delamo z veliko ljubeznijo drug za drugega. Naše deklice in njih vzgojiteljice živijo in delajo skupaj, kakor bitja, ki so člani ene same družine in družbe. — Nemški profesor F. Dessauer govori o vprašanju, »kako naj se vzgoja prilagodi našemu spreminjajočemu se družabnemu redu«. Razvoj tehnike je povzročil izpremembo družbe. Ni samo zblizal narodov in jih naredil neodvisnih, marveč je povzročil tudi umski preobrat. Dočim so bili v preteklih časih družbe različni tipi znanosti ločeni in nekateri rezervirani poedinim narodom, tako da so različna mnenja eksistirala drugo poleg drugega ob istem času, omogoča sedaj tehnika vsakemu dostop znanja in vede. Ona omogoča tudi prost dostop delavnosti v vseh panogah. Pod njenim vplivom postaja položaj kulturnega človeštva vedno bolj in bolj enoličen, znanje in moč je v posesti vseh in neka določena osnovna mnenja in ideje so skupne. Razlika obstoja, toda

potisnjena je daleč v ozadje slike. Razvoj tehnike hitro napreduje in ima dalekosežne posledice pri vzgoji. Vzgoja mora najprej človeka vsestransko usposobiti in ga prilagoditi različnim potrebam življenja. Ni tako danes, kakor v prejšnjih časih, da bi bilo mogoče poedincu ostati vedno v eni in isti okolici in skozi celo življenje pri enakem delu. Danes kmet, jutri delavec! Nihče, tudi učenjaki, inženjerji niso gotovi, da bodo preživeli svoje življenje v enem in istem delu, vedno v istem miljeju. Druga posledica tehničnih izumov je še bolj resna in globljega značaja. Človek, primoran, da je vsestransko delaven, gibčen, vedno pripravljen, da odbojno deluje ali pritruje, je v stalni nevarnosti, da izgubi svoje duševne vrednote, v kolikor ne najde protiuteži. Zato mora vsak sistem vzgoje posvečati največjo pozornost neizpremenljivim osnovnim načelom človeštva, temeljem prepričanja, morale, čutom dolžnosti in odgovornosti, skratka »veri«. Če človeštvo noče postati površno in v razvoju zabloditi, mora vzgoja z vsemi močmi delati na to, da vsadi v nas najgloblje spoštovanje do večnosti, čut odgovornosti in jasno zavest o zadnjem pomenu in cilju našega življenja. — *Georges Lapierre* je govoril »o mednarodnem pouku zgodovine«. Dvanajst let se že učiteljstvo vsega sveta protivi takemu pouku svetovne zgodovine, v katerem neki pisatelji razlagajo razne dogodke samo v slavo svoje lastne države. Učiteljstvo zahteva za svetovno zgodovino solidne podlage in nepristranskega predočevanja dogodkov. Upa, da ta trud ne bo zaman. Odbor Društva za moralno razorožitev pri Društvu narodov ima določne predloge za obdelavo »resnične zgodovine, ki more dati otroku čut splošne solidarnosti in pregnati iz njegovega duha zmotna in nevarna gledanja neke solidarnosti, ki se ustavi na mejah svojega naroda« (*Histoire sincère qui puisse donner à l'enfant le sentiment de la solidarité universelle en écartant de son esprit les visions fausses et dangereuses d'une solidarité s'arrêtant aux limites de la nation*). — *Dr. Mac Donald* iz Newyorka želi, da izgine pri vzgojiteljih, kjer še obstoja, misel tako zvanega vzgojnega suženjstva (*le slave pédagogique*) iz stare dobe. Nova šola mora učiti enotnost človeštva kot temeljno resnico. Učiteljstvo se mora zavedati predvsem, da sprejme odgovornost ljudstva in pouči narode, da kujejo sami svojo lastno usodo. Daljave izginjajo, znanost je pretvorila ljudi v člane ene in iste družbe. Izobraženci so zdaj poklicani, da oblikujejo zakon, da vzdrže red v notranjosti te družbe, ne da bi jo oropali možnosti rasti in preobrazbe. Če bodo izobraženci pozabili to dolžnost, je katastrofa tukaj. Če se nam ne posreči vzdržati miru, ves naš državljanski in kulturni napredek služi samo za to, da se pripravijo še večje armade mož in celo žena ter otrok. Zato je največjega pomena, da proučujemo v šolah bistvena načela človeške enotnosti. Že v početkih človeštva je bila vojna z adnji pripomoček v primeru, če so nastala nesporazumljenja med narodi. Toda njena zgodovinska vloga je končana. Pokazati in orisati moramo vso grozotno resničnost vojne in povedati, da je vojna dediščina barbarstva in mednarodne anarhije. Če se vrnejo njena grozodejstva, bodo vsa naša prizadevanja za zgraditev nove družbe neplodna in vsa naša prosveta v nevarnosti, da izgine. Zato je potrebno za zaščito miru, da vzgojitelji odločno nastopajo proti »trgovcem z vojno« pravtako, kot nastopamo proti banditom in morilcem. — *Ipppei Adachi*, profesor na pomorski visoki šoli v Kobe na Japonskem, je imel referat »o vzgoji duševnega življenja po znanstvenem svetovnem nazoru«. Znanstveni svetovni nazor oblikuje

in vzgaja duševno življenje. V mladeniški dobi se kaj rado zgodi, da doraščajoči človek smeši in zavrže vero in nadčutni duhovni svet. Komunizem mu je najbližji, ker temelji na realnejših tleh. Kakor hitro pa se začne človek resno baviti z znanostjo, bo prišel do zaključka, da človeško življenje ne obstoja iz materije, temveč je v harmoniji celote duševnih znanosti in snovnih potreb. Znanost je večna resnica in istinitost v resničnem življenju in zato velikega vzgojnega pomena. Nujno potrebno je, da se znanost prenese v življenje. Tako duševno življenje, ki ga znanstveni svetovni nazor družji z resničnim življenjem, se povsem sklada s končnim ciljem vere. To je vzgojna oblika, ki izključuje materializem, idealizem in socializem. — Junji Oshiman iz Tokia (Razmerje japonskih vzgojiteljev nasproti novi vzgoji) poudarja: 1. Vzgojo osebnosti. 2. Vzgojo ljubezni: a) povsod naj vzgojitelj skuša vplesti religiozno misel; b) z učenci naj postopa, kot bi bili njegovi lastni otroci; c) spoznava učence po starših; d) visoko naj ceni otrokovo prostost in skuša odkriti najboljšo stran otroka, naj trpi in se veseli z njim, naj poišče žalostne in nesrečne otroke in jih tolaži. 3. Vzgoja prostosti: a) mnogo naj se pazi na enakost in v visoki meri prizna delo otrok; b) varovati je treba preproste in resne značaje ter bogatiti njih osebnost. Končni cilj vzgoje je notranja izpopolnitev, ki je in mora biti povečanje delavnih moči, ustvariti raj iz sedanjosti ter življenje staršev in otrok zajeti v okvir družbe. — Prof. Katzaroff je razlagal pravi smisel nove vzgoje. Najvišji cilj vzgoje je v moralni izpopolnitvi poedinca in družbe, da se doseže splošna sreča. Tradicionalna vzgoja je pozabila na ta cilj. Kar pa se tiče nove vzgoje, ona še ni znala uveljaviti svojih idealov in jih prenesti iz čiste zamisli v živo praktičnost. — W. Russell, dekan Columbia univerze v New Yorku je govoril o »vzgoji in socialni pravičnosti«. V duhovitem referatu je dokazal, da socialno pravičnost, po kateri hrepeni že stoletja naše ubogo človeštvo, moremo doseči le takrat, če pozabimo nase in postanemo nesebični, z drugimi besedami: bistvena naloga vzgoje je dosegati to socialno pravičnost. Samo vzgoja more oblikovati rodove, ki se bodo žrtvovali nesebičnemu delu. — Tcheng Jen Tsio, slavni kitajski igralec in znamenit dramatični pisatelj in slikar je poudaril med drugim zlasti to, da se gledališče v njegovi domovini trudi z idealnimi predstavami prispevati k dobri vzgoji človeštva in ga spremljati na poti do svetovnega miru. — Prof. Bloch iz Nancy-a je razpravljal »o državljski vzgoji v delovni šoli«. Svaril je pred vtihotapljanjem politike v novo šolo. Nekateri vzgojitelji, tudi novih šol zahtevajo po eni strani umsko osvoboditev otroka, po drugi strani pa mu nalagajo sami v političnem oziru resnično dogmatično veroizpoved. Pravi vzgojitelj ni »pes-čuvaj obstoječih režimov, pa tudi ne pospeševalec revolucionarnih strank«. On predvsem spoštuje pravice otroka in pomaga temu k avtonomnemu razvoju. — Univerzitetni profesor dr. Harold Rugg iz New Yorka (o socialni rekonstrukciji po vzgoji): Jasen cilj je pred nami. Nova filozofija poedinca nas more voditi v nov socialni red. Nov načrt življenja in nov načrt vzgoje so pripomočki, da jo dosežemo s pomočjo novega poedinca. Novega poedinca hočemo doseči po vzgoji, ki izvira tako iz doumevanja lepote kakor koristnosti. Na ta način smemo s pomočjo naše nove filozofije in našega novega programa upati, da doživimo rod državljanov, ki so dobro vzgojeni in strpni državljeni, pa vendar ljudje, in pravi delavci, ki cenijo ročno delo prav tako kot umsko. 19. stoletje je bilo stoletje mehaničnih izumov, mojstrov kapitalizma,

upraviteljev velikih podjetij. 20. stoletje mora postati stoletje vzgojiteljev. Da pa to postane, mora zbrati učitelje vsega sveta v skupnem socialnem programu. Pripravimo naš manifest vzgoje kot temelj tega delovnega programa! — Kitaro Kakiage (Tokio) je razlagal »yuku« vzgojo na Japonskem. Yuku pomenja šola in je ime nekdanje stare šole na Japonskem. Ta šola je bila na Japonskem pred 60 leti, preden je dospel tja moderni evropski sistem. Na uspehe »yuku« vzgoje je Japonska še danes ponosna, saj je dala ta šola premnogo vrlih mož in lepih značajev. Zadnja leta se zopet vračamo nazaj k yuku vzgoji, v kateri igrajo značaj osebnosti in pravičnost učitelja glavno vzgojno nalogo. »Učiti in jesti, spat in delati v gorah in ob morjih, obdelovati skupaj polja in vrtove, to je blagoslov te vzgoje na Japonskem. V naših šolah učenci od 3. do 10. leta ostanejo v trajni zvezi s svojim učiteljem. Učenci jedo z učiteljem, delajo z njim, se kopljejo z njim, čistijo drug drugega in skrbijo za bolne tovariše. Yuku-vzgoja je napravila iz šole veliko družino, vsak učitelj in učenec, mlad ali star, je član te družine.«

Poleg teh predavanj so se predvajali vsako popoldne od treh do petih filmi, ki so ponazorovali različne metode. Zelo zanimivi so bili filmi zlasti iz šol dr. Decroly in dr. Marije Montessorí. Prirejena je bila tudi pedagoška razstava. Dva dni smo porabili za izlete, enega v gore, drugega v Bordighero in San Remo v Italiji. Vsa družba je bila izredno vesela, saj se pa tudi ne vidi vsak dan, kako drvi 50—60 velikih avtobusov, napolnjenih z zastopniki najrazličnejših narodnosti, združenih v pristrčni skupnosti, po gladkih lepih cestah mimo jasminovih nasadov in oranžnih gajev v romantične gorske soteske.

Ta svetovni kongres je brez dvoma izredno velikega pomena tako za posameznika kot za celoto. V vsakem posameznem udeležencu se je okrepila zavest, da ni sam v težkem delu za vzgojo mladine, ampak da ima premnogo tovarišev, ki jih družijo isti trud, enako delo in enaka odkritost, iskrena volja. To nam je dalo novih moči, da se posvetimo s svežim pogumom težkemu vzgojnemu delu. — Poleg tega pa smo spoznavali tudi duševnost tako različnih in številnih narodov. Vzljubili smo se in dobro razumeli nemo govorico drobne oljčne vejice, ki so jo ljubeznive Ničanke poklonile vsakemu kongresistu. Saj je tako lepo francoski minister prosvete de Monzie poudaril v svojem govoru: Čas, ki ga doživljamo, je resen in dogodki, ki jih pričakujemo, so zelo važni in odločilni. Ni možna materialna razorožitev brez duhovne. Vse se začne in konča z duhom, duh more tvoriti čuda. Zato mir in ljubezen v nas, mir in ljubezen krog nas, da bo človeštvo srečnejše!

A. M. O.

OCENE.

VII. C. I. A. M. — *Congressus internationalis academicorum pro missionibus*. Ljubljana (Jugoslavia) 6.—10. sept. 1930. — Mednarodni akademski misijonski kongres. — *Kongressbericht*. — *Compte rendu*. — Izdala in založila Unio Cleri missionaria pro Jugoslavia 1932. Str. 274. Cena 30 Din.

V dneh 6.—10. septembra 1930 se je vršil v Ljubljani VII. mednarodni akademski misijonski kongres. Kot dragoceno zakladnico na tem kongresu od prvih strokovnjakov misijonske vede in prakse iznešenih misli in načel nam je letos podarila naša Unio Cleri 27 strani obsegajočo knjigo, ki pri naša 22 izbranih referatov z ljubljanskega kongresa. Dvojni cilj predvsem

zasledujejo mednarodni akademski misijonski kongresi. Na eni strani so to zbori znanstvenikov misijonske vede v obče. Misijonstvo kot veda je v pravem pomenu šele dete zadnjega desetletja, pa že radi nje mladosti potrebujejo znanstveniki te stroke medsebojnih pobud in tudi korektur. Na drugi strani pa naj bi ti kongresi — in v tem je morda še njih večji pomen — v vrstah katoliške duhovske in lajske inteligence vzbudili potrebno zanimanje za pereče zlasti sodobne probleme misijonstva. Tema dvema nalogama odgovarjajo tudi referati na teh kongresih.

Misijonstvu kot predmetu znanstvenega raziskovanja so bili na ljubljanskem kongresu predvsem posvečeni referati očeta misijonske vede prof. dr. J. Schmidlina iz Münstra o katoliški misijonski znanosti in o katoliški misijonski metodiki, p. A. Freytaga o misijografiji, p. O. Maasa o misijonski zgodovini in dr. M. Bierbauma o misijonskem pravu. Fundamentalno plat misijonstva je obdelal posebno globoko p. Pierre Charles, dalje pa s posebnim ozirom na sv. pismo tudi dr. A. Hamvas. Sodobno aktualni so referati: dr. J. Leskovarja o misijonstvu in svetovnem miru, p. Charlesa o misijonskem gibanju med vseučiliško mladino, p. J. Thaurena o visokem šolstvu v poganskih deželah, dr. Čepuliča o misijonski dolžnosti naše inteligence, dr. J. Schmidlina o položaju misijonstva v vzhodni Aziji, msgr. A. Boucher-a o sodobnem razmahu misijonstva, p. A. Vähä o misijonskem problemu v Indiji, p. Gian Carla Castagna o katoliškem tisku na Japonskem in dr. V. Fajdige o krščanstvu in budizmu. Poleg teh prinaša knjiga še za nas posebej zanimiv referat p. Turowskega o misijonskem gibanju med Slovani, Ed. de Keyserja o heroizmu misijonskega delovanja, p. L. Kilgerja o misijonski zgodovini kot priči življenjske sile sv. Cerkve, dr. Hulenica o poslednjih papežih (Pij IX. — Pij XI.) in njih razmerju do misijonstva, dr. J. Steffesa o krščanskem misijonu in absolutnostnem značaju krščanstva in p. P. Leturie o indijanskih misijonih v Južni Ameriki.

Referati so natisnjeni deloma v slovenskem deloma v nemškem in francoskem ter deloma v hrvaškem jeziku, kakršnega jezika se je pač dotični predavatelj sam poslužil. To naj bi ne motilo onih, ki morda tega ali onega jezika ne bi razumeli. Saj se more človek že ob enem samem referatu oploditi za nadaljnji študij baš tistega vprašanja. In ta namen ravno ta dragocena knjiga ima, da najde med slovensko inteligenco in zlasti med slovenskimi akademiki idealnih delavcev, ki bodo pripravljeni vsaj del svojega časa in svojih talentov posvetiti sveti stvari misijonstva. Doslej smo Slovenci vse preveč radi prepuščali misijonsko udejstvovanje pobožnim ženam, ki so z zbiranjem gmotnih sredstev ter molitvami za misijone gotovo ogromno storile. Sodobno misijonsko gibanje pa vsaj v isti meri računa tudi na sodelovanje moških in predvsem moške inteligence.

Pri tej priliki naj poudarim nujno potrebo centralnega stalnega misijonskega muzeja, centralne misijonske knjižnice in centralnega misijonskega arhiva v Ljubljani. Danes je vse to zaprto po raznih redovnih hišah in neštetih knjižnicah ter arhivih. Ugovori, ki jih morda narekuje zgolj domači interes te ali one družbe, tu ne držijo. Napredek misijonske misli med našim akademskim dijaštvom je v znatni meri odvisen od tega, kako bodo v to poklicani činitelji akademiku delo pri misijonstvu približali in olajšali.

Ko že govorim o misijonski znanosti, ne morem mimo pionirskega dela, ki ga je v tem oziru pri nas izvršil univ. prof. dr. L. Ehrlich s svojimi predavanji iz misijologije in z misijonskim seminarjem na ljubljanski teološki fakulteti ter s počitniškimi akademskimi misijonskimi tečaji. Da se

je mogel VII. Ciam vršiti v Ljubljani in najti zadovoljiv odziv pri naši inteligenci, je pač izključna zasluga misijonsko-znanstvenih stremeljenj ljubljanske teološke fakultete. Znatno pa bi zrasel ugled tega dela tako v Cerkvah kot tudi v mednarodnem svetu, če bi dobila misijonska veda v Ljubljani lastno stolico. Le tako bo tudi zagotovljen nje napredek pri nas. S tem bi pa bila tudi ustvarjena solidna podlaga za kritično raziskavanje delovanja velikih slovenskih misijonarjev kakor o. Mesarja, Knobleharja in Barage, ki jih danes tudi naš inteligent pozna le iz poljudno pisanih biografij. Te biografije črpajo tvarino največ iz tujejezičnih del in ne upoštevajo originalnih virov, poleg tega pa njih pisci zasledujejo z njimi prvenstveno praktične misijonske-propagandne cilje. Tu se obeta mladi slovenski misijonski znanosti še ogromno delo. Tudi za naš narodni ugled bo važno, če bo mogel na katerem prihodnjih CIAM slovenski referent širokemu mednarodnemu krogu znanstvenikov in akademikov kritično predložiti veličino Knobleharja, — o katerem je napram podpisanemu leta 1924 ob priliki I. CIAM v Mödlingu trdil neki odlični nemški misijonski delavec, da je brezpogojno nemški Knopflöcher, — ali pa pomembnost Barage za pokristjanjenje Severne Amerike, za ohranitev indijskih plemen, za lingvistiko indijskih narečij itd.

Ivo Peršuh.

Josip Vidmar: Kulturni problem slovenstva. Izšlo v zbirki: Slovenske poti, III. del. Izdala Tiskovna zadruga v Ljubljani, 1932, str. 93.

Vidmarjeva knjiga je gotovo močan dokaz za njegovo kulturno in duhovno usmerjenost, ki se je pokazala že pri reševanju mnogih problemov, mogoče pa še prav posebno sedaj pri problemu o kulturnem pomenu in o kulturnem ustvarjanju malega naroda. Na drugi strani pa je ta knjižica polna tehtnih izjav za obstoj in ohranitev kulturnega slovenstva. To je velika in času primerna pozitivna plat te knjige, ki bi zadoščevala že tedaj, če bi njena vsebina ne bila v vseh podrobnostih in primerah tako uvidna, kakor zatrjuje njen avtor.

V podrobnosti bi hotel omeniti prav posebno še te-le stvari. Avtor zelo fino opozarja na tiste tenke občutene narodnostne razlike, ki so n. pr. v umetnosti in pri občutenju ter oblikovanju lepote med Nemcem in Francozem, pa tudi med Rusi in Slovenci. Te plati so mogoče težje izrekljive, pa so tem lažje občutene. So to fine kulturne razlike, razlike v pojmovanju, ocenjevanju, v duševni in logični prodirnosti in podobno, in se prav jasno kažejo celo pri takih umetnikih, ki so obravnavali vsebinsko zelo podobne, vzemimo dušeslovne probleme, kot n. pr. naš Cankar in pa Dostojevski. Gotovo je res, da je obravnavanje duševnih pojavov pri obeh velikanih zelo različno in bi Cankar ne mogel govoriti na tak način kot govori Dostojevski in obratno. Ta razlika je utemeljena sicer tudi v osebni različenosti, vendar pa je zakoreninjena tudi v različenosti narodnostnega gledanja. Zdi se mi pa, da je V. nekoliko prehitro prešel razčlenjevanje takih konkretnih in podrobnih narodnostnih potez, ki bi se posebno ob umetninah mogoče vendar dale tudi pojmovno izraziti. Zakaj le na ta način bi stopilo pred nas enkrat ono konkretno slovenstvo, o katerem radi preveč nejasno govorimo. Le tako pa bi zagledali tudi oni »svojtveni naš »organ duše« za kulturo, ki naj na svoj način gleda probleme in predmete, čeprav so taki predmeti radi svoje objektivnosti dani tudi drugim narodom in drugim vidcem.

Zelo zanimiva je dalje primera in razlika med Kantovim »čistim umom« in narodnostjo. Kljub zanimivosti pa se mi vendar zdi, da je ta primera nekoliko prisiljena, zakaj upoštevati moramo, da je tudi naša umstvenost, tako kot narodnost, le empirična zadeva. Vsekakor pa je res, da se narodnost ne tiče le umske plasti naše duše, nego obsega vse duševne spoznavne sposobnosti. Vendar pa se mi zdi kljub temu priznanju še vedno preozko, če imenuje V. narodnost po Dostojevskiju »čisto čud« ali »čisto nprav«. Zakaj nprav nam pomenja običajno manj kot to, kar obsega Kantova »praktische Vernunft«, ali po naše čuvstveno-načonska plat duše. Sploh je ta primera bolj teoretična kakor pa življenjsko-uidnega značaja.

Pri razlikovanju med avtohtonimi, presajenimi in zvarjenimi narodi bi šlo za vprašanje, ali se to razlikovanje tiče bistva narodnosti ali ne. Zdi se namreč, da so bili tudi presajeni in zvarjeni narodi nekako avtohtoni in so pozneje zamrli na en ali drugi način, ki jih dobro omenja avtor. Zakaj če je narodnost že vnaprej dani dar duši, ki jo na svojstveni način usmerja h kulturi, je nerazumljivo, kako bi mogel tak narod sploh nastati na ta način, da bi bil presajen ali pa zvarjen. Njegova narodnostna kulturna usmerjenost se more le izpremeniti, kot priča izkustvo. Tudi pri prebujanju narodov se bo temu ali onemu pojavilo vprašanje, ali sprejme narod vedno svojo lastno skupno idejo ali pa idejo kakega svojega modreca ali vidca. Drugo vprašanje pa je seveda to, ali bi mogel tudi kak drug narod sprejeti prav isto idejo na tak način. In zdi se, da bi V. pravilno zanikal to vprašanje. V zvezi z narodnostjo, kot izvorom kulture, pa je še to, ali ne gledamo radi in preradi narodne svojstvenosti po duhovnih velikanih, in če ni to mogoče napačno. Zakaj utegne se zgoditi, da zamenjamo osebne svojstvenosti z narodnimi, in da je narod, imenujemo ga tudi preprosto ljudstvo, po svoji narodnostni strukturi drugačen od svojih narodnih kulturnih voditeljev. Tu je treba seveda še močno upoštevati dejstvo kulturne oplodbe in obogatjenja duhovno siromašnejših po duhovno bogatejših.

Glede avtorjevih misli o »mednarodni« in »narodni« religiji, bi bilo po mojem mnenju treba reči, da sta tako kot pri umetnosti in pri ostalih kulturnih panogah tudi pri religiji nujno potrebna oba elementa, ki bi jih mogli imenovati objektivni in pa narodnostno-svojstveni element. Kot tretji element bi bilo upoštevati še osebni element, ki je običajno zelo močan, pa vendar ni treba, da vprav zato vede v subjektivizem kulturnega pojmovanja. Saj imajo vse kulturne panoge od gospodarstva pa do etičnosti po eni strani svojo objektivno plat, pri etičnosti celo dobro razlikujemo objektivno etičnost od osebne moralnosti, na drugi pa ono svojstveno plat narodnostnega zagledanja svojstvenih plasti na kulturi, ki drugim narodom niso dane. Tako ima tudi religija svojo objektivno in celo transcendentno ter zato »mednarodno« ali katoliško plat, kateri pa se nujno pridruži še prirojena narodnostna. Zahteva je samo ta, da ne pade prevelik poudarek na ono formalno ali zunanjo narodnost, ki bi hotela zavladati nad objektivno platjo religije. Religija, ali bolje religioznost naj se razvije iz narodnosti, nikdar pa naj narodnost ne trdi, da je nekaj sveto, kar je v transcendentnem smislu nesveto in podobno. Saj tudi v umetnosti sila narodnosti ne gre tako daleč, da bi mogla ona narediti nekaj za grdo, kar je objektivno lepo in podobno. Zato je narodnost pač le eden izvorov kulturnih panog.

Sociološko bi bilo dalje zelo zanimivo, da bi mogel avtor pri narodni odgovornosti v primeri s poedincem tudi med narodi razlikovati izraziti in neizraziti tip naroda. Zdi se mi pa, da je naše hlapčevstvo in denuncijanstvo zelo dobro razložil kot reakcijo na dolgoletno zatiranje našega naroda in da ti potezi vendar nista narodnostno bistveni, temveč le pridobljeni. Prav zato pa sta tudi taki, da jih moremo in moramo strgati raz sebe. Odstavek o narodni morali in predvsem o zvestobi do naroda bi moral vsakomur od nas po večkrat odjekniti globoko v duši. Zelo dobro je tudi njegovo razlikovanje kulturnega od političnega slovenstva in prav posebno še izrazita trditev, da smo pač gotovo bili narod, in da je vprašanje le to, če naj še ostanemo. To razlikovanje utegne prinesiti dobro mislečemu dosti jasnosti pri reševanju našega narodnostnega problema. Le eno se mi zdi, da je avtor premalo poudaril in končal svoje misli celo na sredi poti. Je to poglavje naše narodnostne pasivnosti in aktivnosti. Ne zdi se mi namreč prav, če se prepustimo času in razvoju, češ, naj prinese to ali ono, ohranitev narodnostne svojstvenosti ali pa asimilacijo. Govoriti bi mogli tudi o narodnostnem aktivizmu in o kulturni borbi za slovensko kulturo in za slovenski jezik. Vprav tako aktivno delo za slovenstvo se mi zdi naš poglavitni narodnostni problem.

Avtor je tudi z veliko ljubeznijo in znanjem zbral izreke slovenskih mož (Trubarja, Vodnika, Levstika, Cankarja) o veri in ljubezni do slovenskega jezika. Reči bi mogli samo še to, da bi mogel obstati naš narod tudi brez svojega jezika in bi se tudi v drugem jeziku nujno moral pokazati tak, kakršen je v svojem. Zato pa vprašanje slovenskega jezika ni samo sociološki pojav, kakor misli Dvorniković, marveč tudi kulturni in moralnega značaja, kar Cankar zelo dobro poudarja.

Končno pa bi mogli še o razmerju med narodno državo in narodom načelno ugotoviti, da država nikdar ne more ustvariti naroda, ker narod ni samo sociološki pojav, kot si misli Dvorniković, nego je tudi kulturni pojav in pojem. Pač pa je resnično, da narodna država pomaga narodnosti do popolnega razvoja svojih kulturnih posebnosti. V tej zvezi naj zato omenim samo še to, da bi V. mogel v svoji knjigi ponoviti tudi argument našega znanstvenega dela, ker bi se ne samo umetnostno, nego tudi znanstveno mnogo težje uveljavljali in uveljavili, če bi opustili svojo narodno misel in z njo našo univerzo.

Dr. Gogala.

Milivoj Vidjenović: **Grobnica ljubavi**. Sarajevo 1932, str. 62.

Je to svojstveni pogled na krizo našega družinskega življenja, kateremu očita avtor, da je v večini primerov »grobnica ljubezni med možem in ženo«. Za svojo trditev navaja zelo važne razloge. Prvi mu je navada, da začne mož smatrati ženo samo še za gospodinjo, žena pa moža za hranitelja, in da nista nič več, kot pred zakonom, polna ljubezni in pozornosti eden do drugega. Drugi razlog je pomanjkanje prijateljstva med možem in ženo in prevladovanje seksusa. Tretji razlog je v tem, da družina ne živi svojega notranjega, ampak po največ zunanje življenje v družbi in za družbo. Četrti razlog je duševno odtujenje in duhovno nepoznanje moža in žene. Peti razlog je monotonost zakonskega življenja, ker ljubezen ni več iznajdljiva. Zato nastopi dolgočasje, ki je »smrtni zvon« ljubezni. Šesti razlog je vedno večja želja po bogastvu in ugodnosti. Bogastvo pa daje možnost tudi za uživanje izven družine, ki se zdi zato nepotrebna za osebno srečo. Sedmi razlog je pomanjkanje veselja in smeha ter dobre

volje v družini. Vse preveč prevladuje duševna hladnost, mrkost, nejevolja in stalno sitnarjenje ter očitaneje. Osmi razlog je ta, da je duh časa naredil človeka preveč poslovnega, razen tega pa še lakomnega, koristoljubnega in preračunljivega. Deveti razlog je pomanjkanje notranje kulture, ki bi spoznala bistvo ljubezni in jo razlikovala od želje po jedi in postelji. Deseti razlog je pomanjkanje poezije ljubezni, fantazijskega pojmovanja ljubezenskega življenja in mistične plati na družinskem življenju. Vse to so plati, ki jih moderni človek noče več poznati, ker misli, da ne spadajo več v njegov življenjski stil. Enajsti razlog je pomanjkanje pristnih mož in pristnih žen, ker prevladuje pri ženi želja biti mož in obratno. Tako nastajajo srednji tipi, ki ne morejo ustvariti srečne družine. Končni razlog pa je pomanjkanje iskrenosti in odkritosrčnosti, ker prevladuje hlinjenje, laž in hinavščina.

Knjižica je zelo toplo in osebno pisana, izpoveduje mnogo konkretnih resnic iz družinskega življenja in prinaša tudi svojstveno rešitev iz krize sodobne družine. Zahteva »oživitev ljubezni v možu in ženi«. Religiozne plati knjižica ne upošteva. Ob koncu ima še precej aforizmov o ljubezni, o ženi in o človeku. Deloma so originalni, deloma pa posneti po drugih avtorjih, ki so navedeni. Gogala.

Peter Dehen: **Leben und Gegenwart.** Ein Führer für die gewerbliche Jugend. Herders-Verlagshandlung, Freiburg in B. 1931, str. 103.

To je knjižica, ki je za naš čas nujno potrebna in prav bi bilo, če bi jo dobili pri nas v prevodu. Obravnava sodobna vprašanja na tako čudovito jasen in obenem duhovit način, da dobimo docela jasno sliko o naših življenjskih prilikah in tudi določen življenjski cilj zagledamo pred seboj. Ker je knjižica zelo lepo in pristrčno pisana, nas prime za dušo in s tem vzgojno preusmerja. Reči moramo, da je to prava vzgojna knjiga in resnično življenjsko vodilo v našem čudno zmešanem času. Prav posebna odlika te knjige pa je v tem, da je pisana za delavsko mladino, ki bi mogla najti v nji smisel in etos svojega dela, pa tudi svoj življenjski cilj in smoter. Poleg Foersterjeve »Lebensführung« je tudi to nova knjiga, ki bi hotela voditi življenje. Razlika je le ta, da je pisal Foerster splošno in premalo stanovsko, ta pa je stanovsko vodilo za življenje delavskega človeka.

Glede vsebine naj omenim, da razpravlja o zelo perečih in najtežjih življenjskih vprašanjih. Po veselem priznanju sodobnosti in sodobne mladine priporoča tej mladini samovzgojo v treh plateh: v vestnosti, resnicoljubnosti in poštenosti do drugih. Nato je govora o smislu življenja, ki je večnost in Bog. V tej zvezi zelo duhovito primerja naše zemeljsko delo z delom v raju in dobi tam rešitev za probleme delovnega človeka. Predvsem razlaga zgodbo o prvem grehu in najde izredno rešitev delavskega vprašanja. Smiselno je orisal domotožje po raju, kar mu pomenja domotožje po urejenem načinu dela v raju. Zelo svojstveno in zanimivo je tudi njegovo pojmovanje življenjskih pojavov, mladinskega gibanja, komunizma in socializma. Pri določitvi cilja za človekovo življenje se resno vprašuje, ali je vera v večnost še primerna za našo dobo in ali ni »kos pohištva«, ki ga vlačimo s seboj, pa ne vemo kaj z njim«. Odloči se za to, da para in elektrika nista najmočnejši sili na svetu, temveč da sta to ljubezen in pa vera. Križ mu je naša pot do svetosti, ki je naš cilj. Mimogrede poda tudi zelo ostro in duhovito kritiko naših civilizacijskih in sodobnih razmer. Nato ustvari našemu času primerno sliko o nebesih in prikazuje zelo glo-

boke stvari na izredno preprost in občuten način, tako da začutimo vrednost božjega stvarstva in bi hoteli prenesti božjo domovino v naše družine.

Dalje razpravlja o družini in o stremljenju po družinski sreči. Močno veruje v moč po obnovi družine in poda sijajno misel, da je vsak človek v gospodarskem sistemu nadomestljiv, v družini pa je vsak član nenadomestljiv. Zato stremi vsak po trajnosti doma. Je to svojevrstna misel o obnovi družine, toda človek se vpraša, ali ni vendar samo teoretična, čeprav možna. Na svojstveni način razlaga zapoved: spoštuj očeta in mater, ki mu pomenja, da sta oče in mati tako vredna spoštovanja, da je Bog to otrokom ukazal. Starši pa so seveda dolžni postati vredni tega spoštovanja. Pripravo na zakon primerja s pripravo na poklic, in vse razpravljanje je tako približal mladi duši, da jo res vzgojno prime. Družina mu pomenja tako sveto socialno ustanovo, da Bog močno kaznuje onega, kdor jo smatra za zatočišče spolnega izživljanja in jo onečasti. Na poedince se obrača s pozivom, naj tako spoštujejo očeta in mater, da bodo tudi oni spoštovani oče in mati. Opozarja na družinsko molitev, ki je bistvena vez družinskega občestva. Pokaže tudi nevarni čas, ko iščeta sin in hči novo in svojo družino, govori o znanjih in pokaže drugo nalogo družine: rojstvo otroka. Zelo lepo in taktno oriše spolni gon, mu podeli vso mistično skrivnostnost in odvzame telesnost in mesenost.

V odstavku o domovini in državi opozarja na potrebo po domovinski ljubezni in na težke dolžnosti ter pravice poedinca. Zanimivo je, kaj izjavlja o dolžnosti katoličanov do nemške države in glede nemških notranjih razmer ter državne oblike. Njegov način razpravljanja je zelo primerno in uspešno državljansko vzgajanje, ker pokaže na konkretne vrednote, ki jih ima poedinec od države.

Najzanimivejše pa je poglavje o gospodarstvu. Tu razlikuje dva gospodarska reda, kapitalističnega, kjer vlada denar in moč, in družinskega, kjer vlada potreba in nemoč. Združuje oba gospodarska reda in zahteva več ljubezni in pravičnosti tudi v javnem gospodarskem redu. Zelo duhovito je primerjanje gospodarstva z uro.

Končno pa govori še o pravici do dela, o pravici do samega sebe in o poklicu. Glede pravice do dela zagovarja one brezposelne, ki bi hoteli dela, in jih pokaže kot žrtve poveljnih razmer. Njegov pogled je tu čudovito jasen in prepričevalen. Zelo lepo primerja konkurenco med zemljo, strojem in človekom in prav odloča, da je človek načelno izven take konkurence. Človek ima sveto pravico do dela in stroj mu je ne sme vzeti. Zato naj ne velja: nazaj k naravi, temveč: nazaj k Bogu.

Glede pravice do samega sebe dobro pripominja, da to ni pravica do počitka in miru, temveč pravica do tega, da se odrečem samemu sebi in delam za druge.

Pri poklicu pa opozarja na dejstvo, da se je človek odtujil svojemu poklicu in da imamo razdvojenega »poklicnega« in »kulturnega« človeka. Zato je potreben zopet poklicni etos, poklicni ponos, poklicna čast in poklicna sreča. Poklic pa pojmuje kot od Boga postavljeno življenjsko pot in nalogo.

Kot nam kaže kratka vsebina, je posebna odlika te knjige še ta, da je duhovno enotna in ji je izhodišče za vse krščanski religiozni duh. Avtor se je resno potrudil pokazati in dokazati sodobno pomembnost in aktualnost krščanstva, ki bi moglo rešiti vse naše težke probleme ter težave.

Dr. Gogala.

ZAPISKI.

Pedagoški kongres v Nici.¹

I.

Pod naslovom »Stara načela in nove metode v vzgoji« razpravlja o kongresu v Nici Fr. Datin v francoski reviji Etudes (5. okt. 1932, str. 25—50). Najprej poudarja, da katoličani v Franciji kljub sedanjim bojem za svobodne (katoliške) šole proti težnjam za edinstveno državno šolo (école unique) nikakor ne smejo zanemarjati pedagoških vprašanj. Svobodne katoliške šole bodo mogle obstati le, če se bodo v tesni medsebojni skupnosti uveljavljale po odličnosti svojih učiteljev. In zato katoliška vzgoja v Franciji ne prezira izsledkov znanosti in psihološkega napredka, pa čeprav je to delo nevernih pedagogov. Zdi se, da prav kongres v Nici daje izvrstno priložnost, da pregledamo sodobno pedagoško gibanje in spoznamo njegove pridobitve pa tudi pogoške.

Gibanje za »novo vzgojo« se je pričelo koncem 19. stol. v Angliji (dr. Reddie), se zbudilo nato v Nemčiji (dr. Lietz) in prešlo tudi v Francijo (Demolins). V začetku je pokret snoval »nove šole«, v katerih naj bi bilo veliko gibanja na prostem, fizične kulture, ročnega dela in »družinskega« duha. Taka šola naj bi po speševala osebnostno kulturo in iniciativnost otroka. Kmalu pa so »delovne metode« skušali prenesti na celoten pouk.

Po svetovni vojni pa je bila v Angliji l. 1919 ustanovljena Mednarodna zveza za novo vzgojo. Nastala je iz prepričanja nekaterih vzgojiteljev, da bi mogla vzgoja, ki bi bila bolj skladna s sedanjim stanjem družbe uspešno odpravljati raznotero sovraštvo, ki je vzniknilo radi svetovne vojne. Pod spretnim vodstvom glavnih ustanoviteljev g. Beatrice Ensor, Adolfa Ferrière in gđc. Rotten je zveza kmalu zajela mnogo narodov in držav, kar se je pokazalo posebno na njenih kongresih.

Kongres v Nici je vzel za glavni predmet študija »vzgojo v njenih odnosih do socialnega razvoja«. Zveza je postavila za osnovo tega študija sledeče smernice: Sedanja kriza zahteva po vsem svetu koncentracijo vseh naporov za obnovo vzgoje. V dvajsetih letih bi mogla vzgoja premeniti socialni red in oživiti duha takega sodelovanja, ki bo moglo razrešiti vsakokratne probleme. Zato pa mora ta nova vzgoja 1. usposobiti otroka, da zazna in se zave raznolikosti današnjega socialnega reda in gospodarskega življenja; 2. biti primerna različnim umskim in čustvenim potrebam otrok, ki so tako raz-

ličnih čudi, in mora otrokom dati prilagodljivost, da se uveljavljajo po svojstvenih sposobnostih in težnjah; 3. podpirati mora otroka, da bo pripravljen prilagoditi se prostovoljno zahtevam skupnega, občestvenega življenja. Namesto discipline s silo in kaznijo je treba v njem razvijati osebno iniciativnost in odgovornost; 4. pospeševati čut občestvenosti v šolski zajednici med učitelji in učenci tako, da se bodo vsi zavedali vrednosti različnih značajev in duhovne neodvisnosti; 5. naučiti mora otroka, da bo cenil vrednote svoje narodnosti in priznaval tudi vrednote, s katerimi druge narodnosti pospešujejo človeško kulturo. Za varnost moderne civilizacije je prav tako potrebno, da so otroci dobri državljani »sveta« kakor lastne države in naroda. Namen kongresa ni bil, da se na njem razloži samo en nauk o vzgoji, niti da se določi le ena šolska metoda. Pozvani so bili znanstveniki in praktični vzgojitelji, da razložijo rezultate svojih raziskavanj in skušenj. Tudi nobene enotne skupne pedagoške resolucije ni kongres na koncu sprejel.

Krepko se nekateri predavatelji nastopali proti tradicionalni šoli, ki da ni bila v skladu z znanstveno psihologijo otroka, delala prepad med otrokom in učiteljem, ni vzgajala duha, ampak je bil v njej otrok pasiven, bila preveč intelektualistična, abstraktna, premalo upoštevala osebnost in individualnost. Tudi v moralni vzgoji je bila stara šola slaba. Disciplinarna strahu ovira iniciativnost, odločnost, čut odgovornosti. Z besedami je otroke navajala k medsebojni pomoči, bratstvu, nesebičnemu sodelovanju, požrtvovalnosti, podjetnosti in drugim krepostim, dejansko pa jih je premočkrat naravnost ovirala po svojem ustroju. (Gdč. Flayol in drugi). Drugi govorniki pa so opozarjali na načelo kontinuitete. Vsi pa so poudarjali radi znanstvenih ugotovitev psihologije, da otrok je in da je njegova psihologija različna od psihologije civiliziranega odraslega človeka in je zato treba posebne vzgoje zanj. Ta vzgoja pa, pripominja Datin, vendar ne sme pozabiti, da je treba otroka pripravljati za življenje doraslega človeka in prav tu je umetnost vzgoje. Kar se tiče zahteve po čisto individualni, čutni metodi, opozarja pisatelj, da je sicer prav in potrebno, da morata pouk in vzgoja začeti pri čutnih predmetih in ne sme zaiti preveč v abstraktnosti, vendar pa otrokove duševnosti ne smemo zasužnjiti s to metodo, podoba, čut, konkretnost ne sme prevladati besede in pojmov. Kako naj se sicer otrok vgaia k duhovnosti?

¹ Gl. poročilo v Obzorniku.

Če nova vzgojna metoda poudarja, da mora biti pouk živahen, zanimiv, da se otrok »igraje« nauči, je to prav, a ne smemo pozabiti, da more biti to le sredstvo za napor in trud, ki sta potrebna.

Načelo aktivnega sodelovanja, pravi Datin, je pravilno, a ne novo. Odvisno pa je od možnosti učitelja ali profesorja. Načelo svobode o pouku, ki zahteva, da otroci izbirajo svoje sodelavce, nadaljujejo ali prekinajo svoje delo, ima nedvomno nekaj dobrih posledic za spoznanje otrokove osebnosti, njegove iniciativnosti in je sicer zelo umevno v otroških vrtcih, pozneje pa se zdi vedno bolj potrebno, da vodi učitelj to iniciativnost proti določenim »predmetom zanimanja«.

Razne ideje »nove vzgoje« skušajo izpeljati različne metode (Montessori, Decroly itd.). Na kongresu so se psihologi teoretiki in praktiki dobro razumeli, teoretiki so z veseljem ugotovili, koliko njihovih zamisli so že praktični vzgojitelji izvedli, ne da bi bili zavestno formulirali razne teoretične zahteve. »Resnični naprednjaki v vzgoji pa so tisti vzgojitelji, ki so prepričani o zapletenosti problemov, imajo odprt pogled za vse skušnje in ohranijo približno toliko kakor obnavijo.«

»Nova vzgoja« zahteva v moralnem oziru, da ne sme učitelj avtoritativno določevati vseh malenkosti, marveč mora pospeševati »samovlado« (self-government) učencev, prepustiti njim odgovornost, učitelj se mora odlikovati predvsem po veliki moralni avtoriteti znanja, plemenitosti duha, dobrote. Navajati treba otroke k objektivnosti. Sprejema načelno koedukacijo, ki pomenja pouk in vzgojo obeh spolov skupaj, upoštevajoč pa obenem različnost spolov. V boju proti egoističnim nagnjenjem je treba pospeševati vse, kar ustvarja v skupnosti otrok »kollektivni duh«.

Datin pripominja, da te težnje »nove vzgoje« niso tako nove, kakor se morebiti zdijo. Nedvomno je bilo v nekaterih šolah (misli na francoske) preveč »vojaške discipline«, preveč »korporalizma«. A proti takim šolam je nastopil že Dupanloup in prav posebno v katoliških zasebnih šolah se je vedno pazilo na spontanost in iniciativnost otrok. Disciplina strahu ni potrebna, pustiti pa popolno »avtonomijo« otrokom, vodi do nereda. Take zahteve temeljijo na Rousseaujevih nazorih o nepokvarjeni naravi. Če neverni vzgojitelji ne priznajo dogme o izvirnem grehu, ne smejo zapirati oči pred dejstvi.

Tudi vzgoja k medsebojnemu razumevanju, sodelovanju in pomoči je sicer hvaljevredna, a zdi se, da vzgojitelji precenjujejo svoja sredstva za ta namen (šolske zadruge).

Člankar obžaluje, da niso predavatelji poročali o dejanskih moralnih rezultatih nove šole. Morebiti bi to poročilo ne bilo tako razveseljujoče, kakor obetajo optimisti »nove vzgoje«.

Kongres naj bi bil »nad filozofskimi in verskimi razlikami«. To je praktično zelo težko ali bolje nemogoče izvesti popolnoma, kakor hitro iščemo in upoštevamo, kakor je treba, najvišji cilj vzgoje. Pokazalo se je deloma tudi na kongresu v eni ali drugi smeri, dasi, pravi Datin, je bilo v splošnem ozračje res prijetno in nevtrarno. In če pomislimo, kako vprav filozofija in religija — taka ali taka — načelno vpliva na naziranje o vzgoji, je potem ob tej zahtevi možno ostati le v nekih splošnih idejah in napraviti prav take nedoločene zaključke.

Končno enotno sodbo o kongresu je nemogoče izreči. Razlikovati moramo, ako hočemo presoditi vsaj nekoliko pomen kongresa, med praktičnimi metodami v pouku in vzgoji in med višjim stremljenjem za smotri obeh. V prvem pogledu je nedvomno velik napredek; metode se snujejo na velikem napredku znanstvene psihologije otroka. Glede višjih smotrov vzgoje pa je težko govoriti o napredku, pri nekaterih vzgojiteljih preje o nazadovanju. Naloga katoliških vzgojiteljev pa je, da pokažejo ob teh modernih znanstvenih pridobitvah, da se v luči katoliške dogme moderni vzgojni problem da najpopolneje rešiti.

I. F.

II.

V italijanski katoliški reviji »La Civiltà Cattolica« (1932, vol. IV, 15—30) poroča o svetovnem kongresu za novo vzgojo M. Barbera. Vsi udeleženci kongresa so se ujemali v tem, da edino vzgoja more rešiti človeštvo katastrofe. A ko je šlo za to, kakšna bodi ta vzgoja, na kakšni podlagi naj se vrši, kaj bodi cilj vzgoje, ni bilo več edinosti. Nekateri so naglašali, da mora biti podlaga vzgoji znanost (mason prof. Langevin »Collège de France«), drugi, da »obramba proti nasprotnim silam prirode« (prof. Piéron, predsednik francoske skupine za novo vzgojo), še drugi, da »lojalnost v mišljenju« (prof. Claparède), zopet drugi, da ročno delo (prof. Henri Wallon s Sorbone), drugi, da ročno delo vzporedno z duhovnim delom (ameriški prof. Harold Rugg), še drugi pa, da ni iskati enote, zakaj le mnogoličnost tvori bogastvo narodov (nemški prof. Becker). Nekateri so poudarjali tudi religijo (nemški prof. Desauer, francoski vzgojitelj Bertier, Japonka Motoko Hani). Tudi anglosaška struja na splošno ni sovražna religiji. Švicarska je teosofsko-sentimentalna (po Rousseau). Večina evropskih zastopnikov, zlasti fran-

coskih, izpoveduje pa ateističen naturalizem in materializem. Tudi nekateri sicer dobro misleči pedagogi so zašli v ta naturalistični tok. Tako je oznanjala doktorica Montessori »razoroženje« v vojski, ki je bila doslej med odraslimi in mladino. Treba je gojenca osvoboditi, naj se svobodno razvija, tako bo izšel nov človek in nova družba srečnejša od sedanje. Tudi gospa Ensor, urednica revije »New Era« in predsednica društva »New Education Fellowship«, je naglašala ta namen nove vzgoje: opustiti vse razlike (politične, religiozne in filozofske) in pomagati otroku, da razvije iz sebe, iz svoje narave, vse sile in zmožnosti, tako bo nastal nov svet. Ta »pedagoški naturalizem« je dobro označil in zavrnil Pij XI. v okrožnici o krščanski vzgoji mladine (1929). »Zares, tako mnogo kakor v sedanjih časih se o vzgoji še nikoli ni razpravljalo; zato se množe učitelji novih vzgojnih nauk; iščejo, navajajo in obravnavajo pota in sredstva, ne le da bi se vzgojno delo olajšalo, ampak da bi se ustvarila neka nova in resnično uspešna vzgoja, ki naj bi nove rodove neizogibno privedla k tako zaželeni sreči na tem svetu... Toda mnogi izmed njih hočejo, površno opirajoč se na prvotni pomen besede (educatio), vzgojo tako rekoč izveči (educare, intenz. od educere, Georges) iz človeške narave same in jo uresničiti samo s pomočjo njenih sil. A pri tem se zelo motijo... Napačen je vsak pedagoški naturalizem, ki na kakršenkoli način pri vzgoji mladine izključuje ali zmanjšuje nadnaravno krščansko vzgojo; kriva je tudi vsaka vzgojna metoda, ki se povsem ali pa deloma opira na zanikanje ali preziranje izvirnega greha in milosti in se zanaša zgolj na človeške naravne moči. Takšni so splošno tisti današnji sistemi, naj se imenujejo že kakorkoli, ki se sklicujejo na neko avtonomijo ali neomejeno svobodo mladostnikov in ki zmanjšujejo ali izpodkopavajo avtoriteto in delo vzgojiteljev, priznavajo mladostniku pri delu njegove vzgoje izključno prvenstvo podjetnosti in dejavnosti, ki naj bi bila neodvisna od kateregakoli višjega naravnega in božjega zakona. Če bi pa kdo z eno ali drugo teh besed, in končno še vedno neprimerno, hotel reči, da je za vzgojo potrebno sodelovanje gojenčeve, ki naj bo od stopnje do stopnje bolj zavestno; če bi kdo hotel odstraniti od vzgoje vsako samovoljnost in nasilnost (kar pa pravo nadzorstvo nikakor ni), bi govoril resnico, ki pa nikakor ni nova in ki jo je Cerkev vedno učila in pri dejanski krščanski vzgoji vedno vpoštevala« (št. 1 in 14. v Turkovem prevodu v ponatisku prodajalne KTD).

A. U.

Prvi socialni teden v Nemčiji.

Po zgledu francoskih »Semaines Sociales«, ki so že nad četrto stoletja jako vplivna in za socialno delo francoskih katoličanov normativna socialna institucija, so tudi nemški katoličani letos prvič priredili svoj socialni teden v München-Gladbachu, in sicer od 9. do 13. oktobra. München-Gladbach, ki je znano središče nemške tekstilne industrije, je bil izbran kljub geografsko neugodni legi (blizu holandske meje) radi tega, ker se je baš v tem mestu na pobudo idealnega industrijalca Franza Brandsa ustanovila po znanih smernicah Leonove okrožnice »Rerum novarum« kulturno prosvetna centrala — Volkverein —, odkoder se je z nešteti publikacijami v preteklih desetletjih vodilo prosvetno in zlasti socialno delo za vso Nemčijo. M.-G. je sedež krščanskega strokovnega gibanja in šola za socialne politične voditelje. Ker je bil katoliški centrum zlasti po vojni skoraj ves čas zastopan v vladi, so bili vprav pri Volkverein in na njegovo pobudo izdelani mnogi socialni osnutki, ki so postali važni državni zakoni v prid socialnega varstva dela in delavca.

Organizacija socialnega tedna, ki je trajal 4 dni, se je izvršila pod vodstvom sedanjega ravnatelja Volkvereina dr. Van der Veldena, ki si je v glavnih obrisih osvojil že preizkušeno tehniko francoskih socialnih tednov. Vršila so se dopoldanska in popoldanska predavanja, katerim ni sledila debata. V manjših krožkih se je potem ista snov obravnavala dokumentarno za posebne interese in se tudi predebatirala. Predavanja so bila aktualna in izredno globoko zasnovana, kakor pričajo že imena: Brauer, Jostock, Messner, Gehle, Hackelsberger, Nell-Breuning, i. dr.

Prvi socialni teden je obravnaval novi, po stanovih urejeni družabni red v okviru smernic Pijeve okrožnice »Quadragesimo anno«. Pretresala se je korporativna družabna in gospodarska organizacija, ki naj bi uredila odnos med delojemalci in delodajalci in ki bi gospodarstvo osamosvojila in odtegnila bolj in bolj rastočemu etatizmu, ki ga uvaža država tudi v gospodarsko življenje. Na osnovah enciklike so govorniki in debaterji zajeli vse najbolj pereče družabne in gospodarske probleme našega časa. Ob tej reviji gospodarskih problemov govorniki niso skušali vzbujati videza, kakor da je rešitev najmnogovrstnejših težkoč v gospodarskem kompleksu preprosta in lahka. Pač pa so poudarili določene črte pozitivnega programa,

skromen sicer, a konstruktiven, ki se značilno loči od zgolj negativnih kritik in raznih ekstremnih gesel.

Posamezni govorniki so pokazali, kako bi se dala produkcija v stanovskem redu urediti po boljšem sistemu, nego je sedanj, kako bi se mogle dobe gospodarstvenega dviganja in padanja bolje uravnovesiti in medsebojno uravnavati, pa tudi socialna pomoč bolj smoteno urediti in zagotoviti. Govorniki so tudi pokazali, kako bi bilo treba odpraviti gromadenje gospodarstva v maloštevilnih rokah in pospeševati malo obrt in trgovino, v katerih bi prišla zopet do veljave osebnost, ki jo je v sedanjem redu izpodrinil birokratični in plutokratični mehanizem. Potem bi se v gospodarskem življenju uveljavila zopet pravna odgovornost kakor blagodejen regulator. Nadaljnje razprave so pretresale odnose med gospodarstvom in pravom na področju dela, o izključitvi sporov s pomočjo novih delovnih norm in preosnovno socialnega zavarovanja — vse na temelju novega stanovskega reda. Politika cen in razdelitve proizvodov bi se mogla uspešno voditi. Stanovski red bi imel ugodne posledice tudi za kmetijstvo in domače obrti, in to na podlagi že sedaj obstoječih organizacij. Pretresala so se tudi vprašanja o denarstvu in kartelih po sedanjem stanju stvari in s stališča stanovskega reda.

Vsa poročila so se strogo držala dejanskega stanja in za uresničenje danih možnosti v Nemčiji. To je ravno značilno za papeževo encikliko, da dopušča v različnih deželah različno rešitev, kakor pač zahtevajo vsakokratne razmere.

Udeleženci so obiskali tudi kmetijsko šolo P. Sonnenscheina, ki jo obiskujejo mladeniči od 20. do 25. leta in ima določeno nalogo, da kmečki mladini zopet priljubi domačo grudo. Razen tega obiskujejo šolo tudi taki, ki se žele posvetiti obdelovanju zemlje kot naseljenci v Vzhodni Prusiji. Preden se takim kolonistom dodeli zemlja (okoli 10 hektarov), morajo dovršiti kmetijsko šolo in prakticirati neko dobo na kakem kmetiskem posestvu.

Socialnega tedna se je udeležilo nad 400 delegatov, med njimi tudi iz Avstrije (inomoški škof dr. Waitz), Holandije, Belgije in tudi Francije. Papež je zborovalcem poslal papeški blagoslov. Prihodnji socialni teden v l. 1933 bo v Frankfurtu ob Meni.

—n.

Se nekaj kongresov.

V času jesenskih zborovanj Zveze narodov prireja Katoliška zveza za študij mednarodnih vprašanj (UCEI), ki ima sedež v Fribourgu, v Ze-

nevi vrsto javnih predavanj (Semaine catholique), v katerih razni katoliški učenci, laiki in duhovniki, osvetljujejo s katoliškega stališča aktualna mednarodna vprašanja, s katerimi se bavi Zveza narodov. Dosedaj so se vršili že štirje taki tedni ob veliki udeležbi po narodnosti in veri zelo pestrega občinstva. Predavanja izdaja UCEI v posebni knjigi. V založbi Spes v Parizu (rue Soufflot) so izšla dosedaj predavanja prvih treh tednov. Prva knjiga z naslovom *Les grands problèmes internationaux de l'heure présente* obsega poleg uvoda o izvoru, namenu in delu UCEI in besede o namenu teh katoliških tednov konference: Katoliški nauk o zakonu in družini (Y. de la Brière), Veliki problemi vzgoje (msgr. Beaupin), patriotizem in nacionalne dolžnosti (G. de Reynold), katolicizem in problemi dela (J. Danel), katolicizem in civilizacija (p. de Munnynck), katolicizem in mednarodni red (p. Delos), katoliški nauk in zmisel življenja (škof Besson). — Druga knjiga ima naslov: *La pensée catholique dans le monde contemporain*. Poleg nekaterih dodatkov prinaša šest predavanj II. tedna (15.—21. septembra 1930). Predavanja se pečajo s stanjem, delovanjem, nalogami katoličanstva v raznih državah: Katolicizem v Franciji in elita intelektualcev (msgr. Baudrillard), katolicizem v britanskem imperiju (F. I. Sheed), versko stanje v skandinavskih deželah (Lars Eskeland), položaj katoliške cerkve v Zedinjenih državah (msgr. Noll), duhovno in religiozno stanje v Nemčiji (Przywara S. I.), verski položaj v sovjetski Rusiji (prof. Maklakov). Trije glavni zaključki so bili razvidni iz teh predavanj: 1. opazati moremo, da se duhovi dandanes obračajo k tradicionalni filozofiji; 2. v mnogih državah se čuti močno katoliško prebujenje; 3. ohranitev morale je tesno vezana z ohranitvijo vere (o. c. 233—238).

V tretji knjigi z naslovom *Les grandes activités de la Société des Nations devant la pensée catholique* so zbrana predavanja III. tedna. V ozračju dvomov, nezaupanja ali celo sovražnosti, ki ga kaže povprečno javno mnenje mnogokrat nasproti delu Zveze narodov, je gotovo zelo umestna jasna in mirna izjava, ki je bila podčrtana ob sklepu kongresa: Zveza narodov se kljub omahovanju in počasnosti približuje polagoma vendarle skozi težave političnega življenja nekemu pozitivnemu mednarodnemu pravu, ki se v svoji splošni težnji sklada z zahtevami krščanskih idej in naše tradicionalne filozofije (str. 252).

Na letošnjem zborovanju (3.—9. okt.) so razpravljali zopet o aktualnem pred-

metu, s katerim se bavi tudi Zveza narodov (prim. poljski predlog o duhovni razorožitvi): Moralna razorožitev in katoliška misel. Znani mednarodni delavci (p. Munnynck, msgr. Besson, Yves de la Brière, univ. prof. v Bonnu, Herman Platz, univ. prof. O. Halecki) so osvetljevali, razlagali, utemeljevali bistvo, naravo, potrebo moralne razorožitve z raznih strani katoliškega stališča. (Gl. obširnejša poročila o tem tednu v La Croix 8. in 9. okt. in Slovencu 13. in 14. okt.)

Kongres katoliških zdravnikov, članov Katoliške akcije, se je vršil v Florenci od 16. do 18. oktobra. Udeležili so se ga tudi teologi, ker so razpravljali o vprašanjih, kjer se stikata prav posebno medicina in moralna teologija. P. Avg. Gemelli, rektor milanske katoliške univerze, ki je bil pred vstopom v frančiškanski red zdravnik, je govoril o splavu; drugi predavatelji so z medicinskega in katoliškega stališča govorili o prostovoljni sterilizaciji, evgeniki, o važnosti študija moralke za zdravnika, o vzgoji mladine v pogledu seksualnega življenja po načelih pameti, izkustva in znanosti. P. Gemelli je v javni konferenci razložil praktične zaključke teh predavanj, naglašujoč posebej dolžnost, da gre katoličan k zdravniku, ki je praktičen kristjan in mu more tako služiti z medicinsko znanostjo, ne da bi ga spravil v konflikt z vestjo. — Nedvomno so taki sestanki zdravnikov, ki so praktični katoličani, velike važnosti. Treba je samo poznati encikliko Casti Connubii in takoj uvidimo, kako velik apostolat lahko vrši katoliški zdravnik, ki z resno znanostjo združi praktično versko prepričanje. Saj se danes premnogokrat posebno v popularnih spisih in dnevnem življenju vprav s stališča zdravstva in higijene zagovarjajo najbolj pogubne celo protinaravne zablude.

Društvo katoliških juristov v Franciji je organiziralo za dneve 24. do 26. oktobra v Rouenu 49. kongres katoliških juristov. Vsi referati so se pečali s predmetom: Gospodarska kriza in zakonodajna, sodna ter upravna akcija. Poleg sestankov poklicnih juristov se je vršilo še javno zborovanje, na katerem je obravnaval poslanec Le Cour Grandmaison vprašanje: Sedanjska kriza v luči katoliškega nauka; senator Gautherot pa je govoril o »akciji Sovjetov v krizi«. Društvo katoliških juristov Francije ima svoje tajništvo v Lyonu (14 quai Tilsitt).

Društva katoliških delodajalcev so priredila mednarodno konferenco v Haagu v dneh 17. in 18. oktobra. Udeležili so se tega zborovanja zastopniki Nemčije, Avstrije, Belgije, Špa-

nije, Francije, Nizozemske, Poljske, Švice, Češkoslovaške. Razpravljali so o pojavih gospodarske krize v raznih državah in o razmerju katoliških delodajalskih in delavskih organizacij. I. F.

Katoliški socialni manifest.

Sociologi, ki se zbirajo na Dunaju okrog Orla (Studienrunde katholischer Soziologen) so zasnovali in izdali skrbno izdelan program, kako premagati kapitalizem in ustvariti nov socialni red v zmislu Pijeve socialne okrožnice. Program ima res mnogo dobrega. V prvem oddelku pojasnjuje osnovne pojme (kultura, družba, družina, naravno pravo, svoboda, liberalizem, socializem, komunizem, država, poklic, stan, razred, potem gospodarski pojmi: uboštvo, bogastvo, dela, lastnina, kapital, kapitalizem, oduševstvo, obrti itd.). V drugem oddelku postavlja neka splošna načela. V tretjem podaja kritiko današnjega gospodarstva. V četrtem riše osnove novega socialnega reda: reformo prava, organizacijo stanov, reformo mišljenja in življenja. Pripomniti je pa, da vzdržuje (nasproti Pijevi okrožnici) Orlove pojme o lastnini, kapitalu, dohodkih brez dela itd. Menjalna vrednost mu je le iz dela. A. U.

Svetovni revolucionarji.

Nemški zgodovinar J. L. Seifert je napisal delo: Die Weltrevolutionäre. Von Bogomil über Hus zu Lenin (Wien 1931). V tem delu obtožuje slovanstvo, da je povzročilo tri največje svetovne revolucije, katerih početniki da so bili vprav imenovani trije Slovani. V zagrebškem »Životu« (XIII, 1932, br. 8, str. 368s) podaja K. Grimm S. J. kratko, a dobro kritiko. Mnogo bolj upravičena bi bila črta: (Bogomil)—Luter—Kant—Lenin. A še tu je Bogomilovo ime v oklepaju, zakaj ideje bogomilstva niso slovansko izvirne, temveč presajene z daljnega vzhoda in so potekle od rase, ki je morda bližje germanski kakor slovanski. A vsekako Seifert ne bi bil smel izpustiti Lutra in Kanta. Kant je klasičen izraz protestantske filozofije in je v organski zvezi z Lutrom, kakor dokazuje sam Paulsen v svojem delu »Philosophia militans«. Brez Kanta pa ni mogoče razumeti filozofije devetnajstega in dvajsetega stoletja, ne Hegla in ne Marxa, ki nas neposredno vežeta z boljševizmom. Ni neznan, da ima tudi loža Kanta za svojega filozofa. Tako se črti: Luter—Kant—boljševizem in Luter—loža—boljševizem prav za prav krijeta. Zanimiva je časovna zapovrstnost te črte: Luter 1517 — loža 1717 — boljševizem 1917. A. U.

Klaverjev misijonski koledar 1933. Izdala Družba sv. Petra Klaverja za afriške misijone.

Koledar prinaša poleg raznih zgodb življenjepisa ustanoviteljice Klaverjeve družbe, Poljakinje M. T. Ledochowske, sestre sedanjega generala jezuitov o. Wl. Ledochowskega.

Misijonski koledarček za mladino. Izdala Družba sv. Petra Klaverja. Ljubljana 1933.

Različne misijonske zgodbice iz Afrike za otroke.

Herderjev »veliki slovar«.

Znanost in znanstvenik danes ne moreta izhajati brez leksikalnih del. Silen napredek raznih znanosti, razrast in razčlenitev v posamezne podrobnosti, sorodne in pomožne znanosti, ogromna literatura v poedinih znanostih ali tudi delnih predmetih, metodah, izsledkih, problemih, zahtevajo velikih del, v katerih so strnjena kratko in zanesljivo dejstva, ugotovitve, načela in zaključki, cilji in vprašanja, pravilnost in uporabnost, ali zmotnost in zastarelost naziranj in dela človeškega duha. Zato imamo danes toliko raznovrstnih slovarjev za velike panoge znanosti, pa tudi za posamezne veje teh panog, od čisto teoretičnih pa do praktičnih, ki uporabljajo izsledke teoretičnih.

Tudi vsak izobraženec, ki živi v svojem bolj duhovnem ali pa praktičnem življenjskem poklicu, mora seči pogostokrat po slovarju, bodisi iz svoje stroke, bodisi splošnem slovarju, če hoče ohraniti duševno ravnotežje in izpopolnjevati svoje vedenje in znanje in delo.

Leksikalna dela so plod in dokaz, obenem pa tudi sredstvo in pripomoček sodelovanja v kraljestvu duha in praktičnega udejstvovanja.

Splošni slovarji so nam znani še vedno pod imenom »konverzacijskih leksikonov«. Njihov namen je bil morebiti od začetka predvsem »prosvetljenko-družabni«, nuditi znanje o najrazličnejših predmetih, nasičevati umsko radovednost za namene družabne izobraženosti. In zato tudi niso imeli večjih ambicij, kakor da so nanizali znanje o raznih predmetih po abecednem redu in v novih izdajah pač dodajali, kar je človek odkril novega. Zanemarjali pa so življenjsko stran posameznih predmetov ali resnic, vrednotenje, celotno in enotno duhovno motrenje sodobnih problemov z ozirom na sodobne življenjske potrebe in stike človeka in družbe.

Velika nemška založba Herder v Freiburgu je že l. 1853 izdala svoj »Konversationslexikon«, ki je l. 1875. izšel v drugi, l. 1910. pa v tretji izdaji.

A prav zaradi posebno spremenjenih razmer po svetovni vojni se je odločila, da izda ne več novo naklado nekdanjega konverzacijskega leksikona, ampak popolnoma nov tip splošnega slovarja, ki naj bi služil sedanjemu človeku, ne samo njegovi umski strani, sedanjemu družbi, ne samo eni znanstveni njeni potrebi.

Nedvomno je taka zamisel leksikona velika in pomembna in zasluži Herderjeva založba občudovanje, da se ni ustrašila v sedanjih časih izvesti ta načrt.

Celoten leksikon je zasnovan na 12 velikih knjig in na poseben svetovni in gospodarski atlant. Šestdeset uredniških moči dela v zvezi s 350 znanstveniki, da točno in zanesljivo opredeli in oceni 180.000 izrazov in zbere ter razvrsti 20.000 slik, ki nam pojasnjujejo tekst.

Nov tip leksikona je poudarjen že v naslovu: Za znanje in življenje. Založnik in uredniki imajo namen dati leksikon, ki bo služil dejanskemu, praktičnemu življenju, v katerem bo torej človek, kakršen danes je in

živi, v tej zmedi, v teh potrebah in težnjah dobil pojasnila, nasvetov, pomoči in sicer ne samo v raznih predmetih, ampak za svoje življenje, za enotno smer svojih teženj, za enotno gledanje dogajanja.

Ta namen hoče doseči na ta način, da vsak važnejši članek deli v tri dele: 1. jasna opredelitev pojma; 2. strokovni podatki; 3. uporabnost, pomembnost, navodila za praktično življenje. Novo je v tem slovarju tudi, da so sodobno posebno pomembni članki dejani v okvir.

Dosedaj so izšli od lanskega leta trije zvezki in pa atlant. Vsak zvezek stane v polusnje vezan okrog 35 RM, cena, ki gotovo ni pretirana. Kdor hoče imeti sam ali za knjižnico, pisarno, lokal, res moderen, na višku stoječ leksikon, bo nedvomno naročil Herderjevega.

O poedinih zvezkih bomo poročali prihodnjič.

I. Fabijan.

Publikacije Leonove družbe:

V založbi in prodaji imamo te-le knjige in brošure:

Slovinci v desetletju 1918—1928. Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine. Uredil dr. Josip Mal. Str. 776. Cena broš. 225 Din, vez. 250 Din.

Dr. Fr. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, II. knj. broš. 140 Din, vez. 160 Din; III. knj. broš. 120 Din, vez. 140 Din; IV. knj. broš. 200 Din, vez. 220 Din; V. knj. broš. 250 Din, vez. 270 Din.

Knjige I. Gradiva imamo le še par izvodov à 100 Din, oziroma 120 Din.

Dr. Jos. Gruden: Slovenski župani, broš. à 8 Din.

Dr. Jos. Gruden: Cerkevne razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitve ljublj. škofije, à 25 Din.

Dr. M. Opeka: Rimski verzi, broš. à 10 Din.

Paul Bourget-Kopitar: Zmisel smrti, roman, broš. à 20 Din.

Baar-Hybášek: Zadnja pravda, povest, broš. à 20 Din.

Bazin-Iz, Cankar: Gruda umira, roman, broš. à 30 Din.

P. St. Škrabca Jezikovni spisi. Zv. I. snopiči 1—4 à 10 Din, zv. II. snop. 1. tudi à 10 Din.

Dr. P. Blaznik: Kolonizacija selske doline, broš. à 30 Din.

Dr. A. Gosar: Kriza moderne demokracije à 5 Din.

Dr. A. Gosar: Poljedelska statistika à 5 Din.

Dr. A. Breclj: Seksualni problem à 5 Din.

Dr. Kolarič: Miklošič à 5 Din.

Fr. Zwitter: Starejša kranjska mesta in meščanstvo à 30 Din.

E. Bojc, Slomšek, naš duhovni vrtnar, à Din 12—. V komisiji Nove založbe v Ljubljani.

»Čas«, znanstvena revija Leonove družbe: dobe se vse številke vseh letnikov (1907—1931) razen št. 1 letnika 1907 ter št. 1 in 2 letnika 1910. Okrožnici »Casti connubii« in »Quadragesimo anno« à 10 Din (broš.).

Oddajamo tudi posamezne številke à 8 Din.

Naročila naj se pošiljajo na upravo »Časa«, Ljubljana, Miklošičeva c. 5.

Ali ste poravnali naročnino?

Četrta številka »ČASA« bo izšla 15. januarja 1933.