

Katoliški Obzornik.



Urejuje in izdaja

dr. Aleš Ušeničnik.

Letnik IV. — Zvezek III.



V Ljubljani, 1900.

Tiska „Katoliška Tiskarna“.

Vsebina III. zvezka.

	Stran
Ob zatonu stoletja. (Dr. M. Opeka.)	193
Brez Kristusa. . . (Dr. A. Ušeničnik.)	195
Anarhizem. (Dr. Jan. E. Krek.)	204
Aristotelovo svetovno naziranje. (Dr. Fr. Kovačič.)	220
Zgodovinski aforizmi. (Dr. Jos. Gruden.)	241
„Misel svobodna“. (Dr. M. Opeka.)	248
Apologetične misli. (Dr. A. Ušeničnik.)	257
Za novimi cilji. (G. F.)	263
Literarni quodlibet. (Dr. M. Opeka.)	283
Slovstvo.	286
Drobtinice. Katoliške gimnazije v Avstriji. (Dr. J. L.) — Karol Huysmans. (J. Kr. P.)	286

Naznanilo upravnništva.

Dobita se še *prvi* in *drugi* letnik „Katoliškega Obzornika“ po znižani ceni à 2 K. *Tretji* letnik je pošel.

Ustanovnina za „Leonovo družbo“ je vsaj 100 kron, udnina rednih članov z naročnino za „Katoliški Obzornik“ vred 10 K, udnina podpornih članov z naročnino vred 6 K, naročnina sama za „Katoliški Obzornik“ pa 5 K.

Če se kak p. n. naročnik preseli, naj to uljudno naznani, da mu vemo kam pošiljati list.

Upravništvo „Katoliškega Obzornika“.

„Katoliški Obzornik“ izhaja štirikrat na leto.

Velja 5 kron.

Naročnina naj se pošilja pod naslovom: *Upravništvo*

„Katoliškega Obzornika“ v Ljubljani.

Ob zatonu stoletja.

Potaplja nemo vek se devetnajsti
kot kaplja h kapljam v večnosti morjé . . .
Nevdržni čas! Kdo tek naj tvoj obseže?
On sam, ki bitju Njega ni mejé,
On sam, ki v večnem ,zdaj' pogled Njegov
početek zrè in zadnji dan svetov. —

Stoletja tek — človeštvu dolga doba,
kaj blagega nam porodila je?
Pokrèt, življenje, novo luč, svobodo —
tako velé — med nas delila je . . .
A srcem li prinesla je sadú,
a srcem li rosila je mirú? . . .

Rosila tistim, ki so željno pili
iz odrešenja milostnih vodá,
rosila njim, ki v bežnem času zrli
tja gor so, koder stalnost dom imá,
tja gor, kamòr iz teme rev in zmot
odprl nam križ je solčno-jasni pot.

O križ, vsajèn na gólgotski višavi,
ti vekov tèmnih in svetlih mejnik,
na tebi v smrti nam je dal življenje
Gospod vseh časov, zèmlje Rešenik,
ki sta Njegovi milost in oblast,
ki Mu na vekov veke bodi čast! . . .



Zakaj od Njega, ki je pot, resnica,
zakaj zašlè ste, bedne trume, v stran?
Zakaj od križa, kàmor Luč vas vabi,
krenile ste na zmote pot teman,
da v dušah strašni vam vihrá obup,
da žile smrtni vam razjeda strup? . . .

Kaj On na križa plemenitem lesu
za vas ni prebodenih rok razpel,
da bi, ko je od zêmlje bil povišan,
da bi vas k sebi dvignil in objel,
da bi na srcu svojem vas gojil,
da bi mirú vam v jadne duše lil? . . .

O vsi, vi vsi, ki ob zatonu veka
z brezupno dušo zrete beg njegov,
slušájte glas, ki z gólgotske višave
po zêmlji ga raznaša dih vetrov:
„Vi vsi, ki duše vam obup mori,
nazaj, nazaj na Srce moje vsil!“

O čujte glas! — Nazaj do Rešenika!
Iz zmote bežni vas predrámi čas!
Na prsih Njega, ki ves svet obseže,
dovolj prostora tudi je za vas . . .
Pri njem je milost, mir in srcem slast —
na vekov veke Njemu bodi čast!

Dr. M. Opeka,



Brez Kristusa...

„Regi saeculorum immortalis . . . gloria.“

I. Tim. 1. 17.

Stoletje vede so imenovali devetnajsto stoletje. In kdo bi tajil, da je v stoletju, ki hiti v zaton, veda čudovito napredovala? Kdo bi tajil, da so bile mnoge iznajdbe stoletja, ki se zataplja v brezbrežno večnost, naravnost genialne?

Büchner sicer ni tenkovesten svedok, a radi ž njim proslavljamo „stoletje vede“¹⁾. Tega ne, da bi za njim ponavljali očitne neresnice! Tako je Büchner natvezel svojim bralcem, da ima katoliška cerkev daljnogled za krivoversko iznajdbo, češ „da ž njim človek dalje vidi, kakor pa je božja volja“. Tako trdi, da je kemija dognala samoplodbo (*generatio aequivoca*); da je geologija razdejala „biblijsko bajko“ o stvarjenju; da je psihologija ovrgla „zloglasno teorijo“ o duši. To so očitne neresnice, ki bi se jih pošten mislec moral sramovati. Ampak kar je resničnih pridobitev, kdo se jih ne bi veselil, kdo jih ne bi proslavljal? Mi pač nismo kakor Hegel, ki imenuje zvezde „nebesne garje“, marveč radi pritegnemo Büchnerju, da so odprli teleskop, spektralna analiza in astralna fotografija našim očem nove čudežne svetove v vsemiru, nova solnce, ki so morda stokrat, tisočkrat tako velika kakor naše solnce. Zdaj zremo v svetovnem prostoru pramegle, kakršna je bila morda ona, ki se je iz nje razvilo naše osolnčje. Zdaj vemo, da so žarki, ki hité od zvezd na našo zemljo, priče davno prešlih dni, morda priče iz temne pradavnine. Bolje kakor pesniki prejšnjih stoletij poznamo mi „staro luno z razdrapanim licem“. Po pravici je ponosen človeški um, da je z matematiko pokazal na nebu nov planet, preden so ga dozrle oči in teleskop. Velikih pridobitev se veseli po pravici tudi fizika. Mayerjev princip o stalnosti energije, Clausijeva teorija o plinih, Hertzove studije o luči in elektriki, Röntgenovi X-žarki . . . to so velike pridobitve ali pa vsaj poskusi, ki odpirajo daljne perspektive. Prav tako so napredovale druge vede, vsaka v svojem, geologija in paleontologija, anatomija in histologija, fiziologija in psihologija, historiografija in etnologija.

Z vedami je napredovala v naši dobi kultura. Vsaka veda ima praktične posledice za realno življenje in z napredkom vede je združen kulturni napredek. Železnice in parniki, parni in električni stroji, telegrafi in telefoni, fonografi in kinematografi, fotografija in fototipija, električna in acetilenska

¹⁾ Am Sterbelager des Jahrhunderts. Giessen 1898. Verl. E. Roth. str. 19 – 58.

luč, dinamit in brezdinmi smodnik . . . tisoč iznajdb in naprav bo zapisala bodočnost v kulturno zgodovino devetnajstega stoletja.

In vendar! Človeštvo ni srečnejše, kakor je bilo. Težke krize mu pretresajo osrčje in brezupno gleda v temno prihodnost, v dvajseto stoletje, iz katerega že švigajo krvavi bliski in se sliši zamolklo gromenje . . .

Človeštvo, pravi jud Max Nordau v knjigi o konvencionalnih lažeh kulturnega človeštva, človeštvo, ki kakor Favst išče spoznanja in sreče, ni bilo morda še nikdar bolj oddaljeno od hipa, ki bi mu zaklical: „oj postoj, tako si lep!“ Omika in olika se širita in si osvajata divja ozemlja. Kjer je še včeraj ležala tema, plamené danes solnca. Vsak dan ućakamo novo iznajdbo, ki naj dela bivališče na zemlji prijetnejše, ki olajšuje težave bitja in žitja, ki daje človeškemu življenju več zabave in užitka. A človeštvo je bolj nezadovoljno, bolj nemirno, bolj trudno kakor kdaj. Ves kulturni svet je kakor velikanska bolnica; tesnobno jećanje napolnjuje vzduh in po ležiščih se previja vse mogoće trpljenje. Pojdi iz dežele v dežele in vpij: ali je tukaj sreća doma? ali sta tukaj zadovoljnost in mir? Povsod, povsod dobiš odgovor: le romaj dalje, pri nas jih ni! Le poslušaj: izza mej nosi veter divje jećanje — tudi tam zadaj so le razdori in upori, boji in nasilja . . . Vse dežele, mogoćne in slabotne, imajo svoje težke bolezni. Zdravja pać ne upajo, a vsaj nekaj olajšanja, će pokladajo leto za letom vedno težje, vedno obupneje milijarde na oltar militarizma¹⁾.

Ćakamo in ćakamo, pravi François Coppée, da se uresnićijo ideali bodoćnosti, a taćas se množe bolj in bolj samomori in obupni klici odmevajo od vseh strani. Še nikdar ni bila pri mislećih ljudeh apatija do življenja večja, kakor pa je dandanašnji²⁾ . . .

Odkod ta nemir, nezadovoljnost, brezćutnost, obup? Odkod te velike krize politićne, socialne in moralne?

Oće francoskega pozitivizma naj nam pove — August Comte! Krivo vseh kriz je to, da je človeštvo izgubilo intelektualno enoto, recimo: enotno svetovno naziranje!

„Velika politićna in moralna kriza moderne druźbe, pravi francoski mislec³⁾, je zadnja posledica intelektualne anarhije. Najvećje zlo naše dobe je, da je zazijal med duhovi prepad gledć na temeljne resnice, gledć

¹⁾ Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit. 15. Aufl. Leipzig 1893. Verlag B. Elischer Nachflg. str. 1. 6.

²⁾ La bonne souffrance. Rettendes Leiden. Mainz 1899. Verl. Fr. Kirchheim, str. 128.

³⁾ „La grande crise politique et morale des sociétés actuelles tient, en dernière analyse, à l'anarchie intellectuelle. Notre mal le plus grave consiste, en effet, dans cette profonde divergence qui existe maintenant entre tous les esprits relativement à toutes les maximes fondamentales, dont la fixité est la première condition d'un véritable ordre social. Tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré par un assentiment unanime à un certain nombre d'idées générales, capables de former une doctrine sociale commune, on ne peut se dissimuler que l'état des nations restera de toute nécessité essentiellement révolutionnaire, malgré tous les palliatifs politiques qui pourront être adoptés . . .“

Cours de phil. positive 2. ed. p. 41. — Cf. De la Barre: La vie du dogme catholique. Paris. P. Lethielleux, Libraire-éditeur p. 17.

na resnice, ki so osnovne za vsak družabni red. Dokler se ne bodo duhovi zedinili vsaj v nekih gotovih splošnih idejah, v osnovnih idejah neke skupne socialne teorije, dotlej ni nobenega dvoma, da bo stanje človeštva nujno bistveno revolucionarno kljub vsem navideznim polovičarskim političnim sredstvom ...“

Edinstva ni, to je veliko zlò naše dobe. Edinstva ni v najvažnejših, v prvih vprašanjih. Odtod krize, odtod nemirno, obupno vtripanje moderne duše, odtod apatija mnogih in ne najslabših duhov do življenja. Vse pridobitve sočasne vede so le odlomki, a sinteze ni¹⁾. Sočasna družba je izgubila enotno naziranje o svetu, o morali, o politiki, dà, o sami sebi, zato je izgubila celo idejo o vrednosti življenja, in že sili vprašanje na površje, ali je sploh vredno živeti²⁾.

Na prvo vprašanje „odkod in kam?“ moderna družba nima več enotnega odgovora. Ali je Bog, ali ga ni, ali je duša, ali je posmrtnost, ali je človek kaj več nego-li bestija? — pred temi vprašanji stoji velik del današnjega človeštva z zagonetnim pogledom egiptske sfinge. Sestav izpodriva sestav. Kakor mehurji, da porabimo Voltairjevo frazo, se spuščajo v zrak, blešče nekaj hipov v mavričnih barvah, a preden si jih človek dobro ogleda, se razblinijo in izniknejo v nič. In kakor je dobro opomnil Voltaire o takih sestavih, čim bolj so napihnjeni, tem prej splahnejo, prav kakor mehurji, ki jih napihuje deček in piha v zrak.

Francoski filozof D. Mercier rad poudarja, da je goreč zagovornik krščanske filozofije sv. Tomaža, a da čisla tudi moderno vedo in se veseli njenih pridobitev. „Kako je to mogoče?“ mu je zaklical zadnjič M. Luigi Credaro, vseučilišni profesor v Paviji. „Kako se to veže, da vzprejemate pridobitve moderne vede, a da zametate moderno filozofijo?“ Katero moderno filozofijo? mu odgovarja v zadnjem zvezku „Revue Néo-Scolastique“³⁾ D. Mercier. Katero moderno filozofijo? Kdo je njen predstavnik? Na kateri slavni univerzi se poučuje? V kateri knjigi jo je dobiti? Pač vidim preveliko število filozofov in filozofskih sestavov, ampak moderne filozofije, filozofije, ki bi se raztekala iz modernih ved in jim zopet dajala svoj beleg, svojega duha — te filozofije jaz nikjer ne vidim! Ta enotna filozofija je fraza, abstrakcija! Ali je mar ta filozofija novi idealizem, ki se zopet polašča častnih mest na nemških univerzah? — Ali je voluntarizem Schopenhauerjev? — Ali animizem Wundtov? — Ali radikalni fenomenalizem Ziehenov? — Ali je morda empirio-kriticizem Avenarijev? — Ali metafizične tendence Volkelta, Paulsena?

Ali naj se obrnemo na Angleško? — Morda je tista filozofija z monizmom pobarvani semipozitivizem Herberta Spencerja? —

¹⁾ Cf. La Civiltà Cattolica vol. IX. quad. 1193. „La perdita dell' unità intellettuale nel mondo civile.“

²⁾ W.-H. Mallock. La Vie vaut-elle la peine de vivre? Études sur la morale positive. Trad. de l' anglais avec introduction et notes par le P. I. Forbes S. I. Pedone.

³⁾ Revue Néo-Scolastique publiée par la Société Philosophique de Louvain. VII. année. No 2. str. 229.

Ali je mar neapolitanski panteizem Vera in učencev? — Ali naj iščemo tiste prave filozofske misli v Franciji pri neo-kriticistih, kakršni so Renouvier, Secrétan, Boutroux?

Filozofija moderna — kje je? Pridobitve moderne vede vidimo, odlomke vidimo, a sinteze, enotne filozofske misli nikjer. Sestav pobija sestav, povsod vlada intelektualna anarhija!

Če moderna družba na prva vprašanja: „odkod in kam? ali je Bog? ali je duša? ali je posmrtnost?“ ne ve nobenega odgovora, ampak se zaplaja v agnosticizem, v skepticizem, v intelektualni nihilizem — kaj čuda, da tudi v etiki in pravu, v politiki in sociologiji nima nobenih principov, nobenih trdnih tal? Z metafiziko stojé in padajo vsi principi. Če ni Boga, je morala le fraza; če ni svobodne volje, so pravice in dolžnosti le fikcije; če ni posmrtnosti, je pravo le sila. Zato vidimo, kako v točasni družbi dviga glavo „človek-bestija“, Nietzschejev „Übermensch“, človek, ki je sam sebi bog, ki mu je vse drugo le za zabavo, za uživanje, ki tepta dolžnosti in kreposti, pravico in resnico, kakor se mu ljubi in kadar se mu ljubi. In ta „nadčlovek“, ki stoji, kakor pravi blazni filozof Nietzsche, „onkraj dobrega in slabega“, ni več samcat norec, ne, njegovo filozofijo vsprejemajo že cele politične stranke, malone cele države. Moderna politika ne spoštuje več nobene avtoritete, ne pozna nobene morale, dober ji je vsak pomoček, če nima pravice, pa kruta sila . . .

Le odkritosrčni bodimo! Moderna družba je v strašnih krizah, in kriva jih je filozofska anarhija, recimo, metafizična anarhija.

Seveda bi pravzaprav po negaciji osnovnih principov morala slediti negacija vsega družabnega reda, vseobčna anarhija. Če te še ni, če krize še niso prišle do vrhunca, je to le dokaz, da so misli hitrejšje kakor dejanja; dokaz, da tiči v človeški naturi neka srečna nelogičnost; dokaz, da je človeška narava boljša kakor pa človeška pamet in volja. In tako je zares! Zamislili so moderni filozofi strahovite reči. Če je upravičen ateizem ali, kakor bi dejal evfemistično slovenski Brunovec Sempronio Avanti, „neki višji, oduševljeni monizem“, bi ne veljali etični principi; ne bilo bi nobene morale; nihče ne bi imel pravice ukazovati drugim, dajati jim zakone, klicati jih na odgovor; sila bi bila pravica. Luccheni bi bil prav tak poštenjak, kakršen je na primer Sempronio Avanti. Sempronio Avanti si ne more kaj, da ne bi bil monist, Luccheni si ne bi mogel kaj, da ne bi bil caromorec. Kjer namreč vladajo večni, neoporečni, železni zakoni monizma, tam ni ne misli svobodne, ne svobodne volje, ne moralne, ne socialne odgovornosti; tam ni ne kreposti, ne zla; tam ni upravičena ne hvala, ne graja. Toda kakor smo rekli, hvala Bogu! misli so brzejšje kakor dejanja. Filozofov-ateistov je v moderni družbi dosti, Luccheniji so doslej le še izjeme. V človeštvu tiči tudi neka srečna nelogičnost. Filozof, ki bi bil zares logičen, bi moral tudi živeti po svoji filozofiji in prav tako bi množice, ki vzprejmejo njegove ideje, morale po njih uravnati tudi življenje. A na srečo človeški družbi ljudje navadno niso tako logični. Bodisi to oportunistem ali konvencionalizem ali hipokrizija, dejstvo je, da je moderna družba še boljša kakor so pa nje principi. Stvarnik

je tudi vsadil v človeško naravo tako močno težnjo po samoohrani, da se z vso močjo upira, kadar ji preti bližnja poguba. Ateistični principi, ideje, misli, nazori — to je vse samo po sebi nekaj idealnega, tega žalibog človeštvo zadosti ne pretehtuje, a kadar začne te imponderabilije dejstvovati in javljati svojo strašno razdirajočo moč v realnem življenju, tedaj se pameti in volji malomiselne množice postavi po robu natura sama s svojimi močnimi instinkti, ki čutijo grozečo propast ter ji skušajo iztrgati organizem.

Velike krize torej divjajo po sočasni družbi, še večje groze v bližnji prihodnosti, vendar če bi mogla intelektualna anarhija razviti vso svojo moč v dejanskem življenju, bi bila brez dvoma prva in nujna posledica tudi krvava politična in socialna anarhija in revolucija, ki bi pomedla z zemeljskega površja ves dosedanji socialni red, vrgla pod giljotino „človeka“, a na zemlji pustila le tolpo „bestij“ v divjem medsebojnem boju in klanju. Take krize doslej še ni, a da je bojazljivi oportunizem ne bode mogel dolgo zadržavati, je gotovo. Ali pa jo bo ustavila in premagala boljša plat človeškega bitja — kdo ve?



Kje pa tiči vzrok toli strašne intelektualne anarhije, ki je zavladata v moderni družbi? Saj vendar človeški duh naravno teži za edinstvom spoznanja!

Vzrok je velik greh moderne družbe — greh apostazije. Devetnajsto stoletje je bilo stoletje apostazije. Od Konstantinovih časov sem, tako sodi znamenit pisatelj¹⁾, ni bilo nikdar tolikega sovraštva do krščanstva, kakršno je sovraštvo velikega dela moderne družbe.

Moderna svobodomiselnost ni trpela nobene avtoritete, ali pravzaprav zavrgla je božjo avtoriteto, a zaslužnija se avtoriteti nekaterih bogotajcev, zato je odtrgala velik del sočasne družbe od katoliške cerkve in od krščanstva. Velik del sočasne družbe nosi na čelu znamenje apostazije, znamenje odpada od Kristusa.

Ta apostazija pa se je bridko maščevala. V krščanstvu je najvišja sinteza vse človeške vede, edino svetovno naziranje, ki more zadovoljiti človeškega duha in človeško srce. Ne govorimo tukaj o nadnaravnih resnicah in nadnaravnih dobrinah, ki jih je Bog, kakor uči krščanstvo, zgolj iz ljubezni do nas odkril in obljubil, ampak na misli imamo le naravne resnice o Bogu, o človeku, o duši, o posmrtnosti, o svobodni volji, o odgovornosti, o kreposti in zlasti o pravicah in dolžnostih . . . resnice, ki so osnovne ideje vsake družbe, naj si bo človeštvo povzdignjeno v nadnaravno stanje ali ne. In veličansko sintezo teh resnic faktično obseza le krščanstvo. Nikjer ni filozofije, nikjer sistema, ki bi zadovoljil duha in srce, razen krščanstva. To priznavajo že nekatoličani sami. Tako priznava Dr. H. v. Liebig o materializmu: „Materializem ne namerava razložiti sveta . . . materializem razpade, če se vpraša, odkod pojem materije . . .“²⁾ B. Kidd,

¹⁾ V listu „La Civiltà Cattolica“ X 1198. str. 387.

²⁾ Die Umschau, von Dr. J. H. Bechhold. Berlin. IV. Nr. 17.

Anglež, filozof evolucije, pravi: „Kamorkoli se ozremo, povsod vidimo, da je veda malo zmožna gledé na socialne probleme. Veda ne ve odgovora vprašanjem in problemom naše dobe.“¹⁾ Brunetiére, eden najsvobodnejših miselcev Francije, piše: „Moderna veda ni zmožna podati vzprejemljivega svetovnega naziranja. Nezmožna je obrazložiti moralo. Ne more nadomestiti religije.“²⁾ Angleški državnik M. Balfour, zopet nekatoličan, primerja monizem in krščanstvo. Monizem ne more zadovoljiti človeka, ker ne more upravičiti ne metafizike, ne estetike, ne etike, ne religije, torej stvari, ki so prava potreba človeštva. Krščansko versko prepričanje sloni na avtoriteti, prav res, a na avtoriteti sloni tudi naturalistična „vera“, le da je ta avtoriteta zlasti časovni duh, ki ustvari posebno „psihologično klimo“. Popolno, harmonično sintezo vse človeške vede v enotno svetovno naziranje, ki zadovolji ne le to ali ono, ampak vse težnje človeške duše, nudi le krščanstvo.“³⁾

To spoznanje vse bolj prodira in že se začenja v moderni družbi tu in tam gibanje, ki teži zopet h Kristusu. Seveda je to gibanje še zelo nedoločeno, a dokaz je vendar-le, da čutijo premnogi vso onemoglost moderne vede gledé na najvažnejša vprašanja. Tako piše François Coppée: „Obupni klici odmevajo od vseh strani. To je vzrok, da se mnogi zopet vračajo k Zveličarju, ki nas sprijazni s trpljenjem sveta in obeta drugo življenje resnice, pravice in sreče onkraj groba . . . Ne dá se več tajiti, da dobiva v umskem življenju vedno več vpliva idealna struja in da se vsled tega moderni filozofi, pisatelji in umetniki iz prepričanja brez vnanjih nagibov vračajo k veri in religiji Jezusa Kristusa. Materializem je odgospodaril. Zakaj njegov do podlosti pretirani realizem je moral odbiti vsakega še količkaj poštenega človeka. Tudi racionalizem izgublja dan za dnevom svojo privlačnost, zakaj vedno bolj očitvidno je, da ne more s sveta spraviti skrivnosti . . . Brunetiére je prvi dokazal bankrot tiste plitve filozofije, ki jo imenujejo naturalistično religijo . . . Onim pa, ki imajo zmisel za umetnost, bode morda Huysmans zvezda-vodnica . . .“⁴⁾

Kaj čuden pojav tega prepričanja o onemoglosti moderne vede je struja, ki jo imenujejo fideizem. Započel jo je na Angleškem Balfour. Materializem in agnosticizem, tako razvija svojo teorijo angleški državnik⁵⁾, vodita v propast. Človeštvo ne more živeti od samih negacij. Človeštvo potrebuje morale, estetike, religije.

Če torej um ne more tega dokazati — Balfour je še vedno pod vplivom modernega psevdokriticizma — moramo verovati. Saj itak mnogo več verujemo kakor pa vemo. To, kar določuje naše življenje, je mnogo bolj

¹⁾ *L' Evolution Sociale*, trad. de M. Lemonnier. Paris, 1896. Guillaumin. — Cf. *La Civiltà Cattolica* X. 1198. str. 397.

²⁾ Balfour: *Les bases de la croyance*. Paris, Montgredien. Préface de Ferdinand Brunetiére, p. XI. — Cf. *La Civiltà Cattolica* l. c.

³⁾ V knjigi: *Podlage vere*. — Cf. Christian Pesch S. J.: *Theologische Zeitfragen*. Freiburg im Breisgau. 1900. Verl. Herder str. 90. (654.)

⁴⁾ *La bonne souffrance*. Das rettende Leiden. Str. 129, 212 in nasl.

⁵⁾ Cf. D. Mercier: *Cours de Philosophie*, vol. IV. *Criteriologie Generale*. Louvain, 1899. Institut supérieur de philosophie, str. 152. in nasl.

avtoriteta, psihologična klima, kakor pa osebno razmišljanje. Časovni duh, vzgoja, vsakdanji vplivi družine, prijateljev, časnikov, strank, verskih družb nam nareka največ naših sodb. Torej v imenu vere pobijajmo tudi nemoralne in antisocialne posledice agnosticizma in skepticizma. Ker naša natura z vsemi najbolj plemenitimi aspiracijami terja tako vero, torej verujmo moralo, verujmo svobodno voljo, verujmo v božjo previdnost; verujmo, da „Bog ni daleč od nas, da se je za nas včlovečil in da je sklenil bivati pri nas“; verujmo vse to, in morala bo obrazložena, socialni red bo imel svoje osnove in mi bomo našli ono notranjo harmonijo, ki jo krščanska asceza imenuje „notranji mir“.

Mi te metode ne odobravamo, ker po njej vera ne bi bila to, kar po krščanskem pojmovanju mora biti — „rationabile obsequium“, pametna vera, a ta čudni pojav gotovo dokazuje, kako najboljši duhovi čutijo onemoglost moderne filozofije in pogrešajo velike „krščanske sinteze“, enotnega krščanskega svetovnega naziranja!

Z apostazijo od Kristusa je moderna družba izgubila to sintezo, enotno svetovno naziranje, edinstvo duha in edinstvo src. To je dejstvo, ki ga ni več mogoče tajiti. Krščansko bogoslovje pa ima za to žalostno dejstvo tudi globokoumno psihologično razlago.

Sveti Tomaž Akvinski je v delu „Summa contra gentiles“ klasično pojasnil razmerje med vero in vedo. So resnice, ki jih človeški um ne more ne doseči, ne obseči — nadnaravne resnice. So pa tudi resnice, ki so dostopne našemu umu, a jih vendar naš um le stežka jasno, brez dvoma, brez zmote doseže. Človek sicer naravno sluti, da je božja previdnost, da je duša, da je posmrtnost, te resnice ne presegajo človeškega uma, toda do trdnega, jasnega, čistega, znanstvenega spoznanja bi se vendar razmeroma le malo ljudi povzpelo. Pomislimo le, koliko ljudi je, ki nimajo volje ali zmožnosti ali časa ali ne tega ne onega, da bi resno, dolgo, trudoljubno preučevali ta vprašanja! Koliko študij je treba za metafizična vprašanja! Kako lahko se človek zmoti! Kako malo je treba, da se vzbudé v človeku dvomi! In zares, kje pa je filozof, ki bi bil sam sebi prepuščen prodril do enotnega, jasnega, trdnega spoznanja v najvažnejših resnicah človeškega življenja? Ali Buddha? Ali Platon? Ali Aristoteles? Ali Ciceron? Ali Seneka? Velike resnice nam tolmačijo, a ne brez grdih zmot, ne brez temnih dvomov, ne brez mnogih nejasnosti. Človeštvo, samo sebi prepuščeno, je blodilo od zmote do zmote, pogrezalo se je globlje in globlje v barje nevednosti in nemoralnosti. Ko pa so druge vede povzdignile kulturo in ž njo inteligenco poganskih narodov, so sicer skušali plemenitejši duhovi dvigniti se nad svojo dobo tudi v velikih vprašanjih življenja, a le malokomu se je vsaj nekoliko posrečilo, drugi pa so iz poganskega politeizma zabredli le v skepticizem, v nihilizem, kjer so našli le nemir, le obup, le apatijo do življenja in kot vrhunec filozofije — samomor. Kdor študira Buddhove ali Sokratove ali Senekove čase, bo uvidel, kako resnična je ta sodba. Če vse to premislimo, bomo gotovo pritrdili sv. Tomažu, če sklepa: „Velika blagodat božjega milosrčja je, da nam je razodelo in ukazalo verovati tudi nekaj takih resnic, ki ne presegajo člo-

veškega uma, da bi bili tako vsi ljudje zlahka, brez dvomov, brez zmot deležni božjega spoznanja.¹⁾ Ali ni mar Sokrat vzdihoval po takem božjem razodetju? Zavedal se je, da so ostali človeštvu le odlomki resnice, le „odlomljene deske“. „A na teh“, tako pravi genialni mislec Platon, „moramo brodit po vihnem življenju — če nam kdo ne pokaže bolj varne poti, morda kako božje razodetje — λόγος τις θεῖος — da nam bo ladja, ki se ne boji viharjev.“ In v Apologiji pravi Sokrat: „Čakajmo, morda pride kdo ter nas pouči, kako moramo živeti z bogovi in ljudmi! Le Bog nas more poučiti!“²⁾ In vzšel je zares Oriens ter razlil zlatozarno luč resnice po zemlji; tu je Emanuel, Bog — z — nami; prišel je — Kristus, pot resnica in življenje . . .

Kristus nam je podal veličansko sintezo človeškega bitja in žitja, človeške zgodovine, božjega in človeškega, časa in večnosti. Kristus nam je pojasnil svetovne uganke. Kristus nam je dal enotno svetovno naziranje.

A moderna družba je apostazirala od Kristusa; zavrgla je Kristusa. Zato ni čuda, da je izgrešila sintezo vesoljstva, da je izgubila ključ do svetovnih ugank, da je zablodila v materializem, skepticizem, nihilizem, da ji je zavladala popolna intelektualna anarhija, a ž njo da so prišle nanje vse politične in socialne krize, ki se v njih previja in premetuje kakor bolnik v smrtni agoniji.

Stari modrijani so vsaj hrepeneli po božji pomoči, moderni so božjo pomoč s prezirom in zasmehom pehnili od sebe. Zato zares ni čuda, da se je dopolnilo nad njimi: „Deus superbis resistit.“ Ker so bili moderni filozofi ošabni, zato jim je Bog zmešal jezike — pustil jih je, da so šli za svojimi tlapnjami in blodnjami na vse strani brez edinstva duha, brez edinstva sre . . .

To je psihologija moderne družbe.

Brez Kristusa . . .

Kristus je pot. Moderna družba, ker je zapustila Kristusa, brez njega ne more najti poti k večnim ciljem. Kristus je resnica. Moderna družba, ki je zavrgla Kristusa, ne more priti do resnice, ki bi zadovoljila človeškega duha. Kristus je življenje. Moderna družba, ki je njen emblem apostatična svobodomiselnost, je zagazila do tja, kjer je edina filozofija negacija življenja, nauk, da življenje ni vredno življenja . . .

Zares, brez Kristusa — to je psihologija moderne družbe! Zato pa ji grozi divja anarhija in krvava revolucija . . . Bog daj, da bi se ta nesrečni rod ozrl še za časa z zemeljske grude kvišku, kjer je vzšel v božjem siju večni Oriens!

V Parizu bodo zbrani letos vsi odlomki moderne vede. Lepi, krasni odlomki, a vendar-le odlomki, ki ne morejo zadovoljiti najplemenitejših teženj človeškega duha in srca. V Rimu pa je namestnik Kristusov, Leon XIII.,

¹⁾ L. I. c. IV.

²⁾ Phaed. p. 85. Apol. p. 117. sq. Rep. II. 361.

odprl sveta vrata v tempel božji, v tempel sprave, milosrčja, razsvetljenja za ubogo človeštvo, ki je izgubilo notranjo harmonijo, mir, zadovoljnost, srečo, ker je izgubilo Kristusa . . . Bog daj, da bi mnogi zopet našli Kristusa — v svetem letu!



Slovenci smo majhen narod. Nas se niti ne more lotiti kaka megalomanija. Dobro je, da se tega zavedamo. Če pa smo majhen narod, je gotovo, da je vsaka kriza za nas še mnogo bolj nevarna, nego-li za velike, mogočne narode.

Ako je torej apostazija od Kristusa prvi najvišji vzrok tolikega zla, toliko gorja v človeški družbi, kaj bi šele bila apostazija našemu narodu!

Gotovo pa je tudi, da je liberalizma zadnji namen in zadnja posledica ravno — apostazija od Kristusa. Liberalne korifeje tega niti več ne tajé. Saj že grozé z versko revolucijo, saj že govoré o času, ko „se bodo tresli ljudje po škofovskih palačah . . .“

Kdor ima torej še količkaj ljubezni do ubogega slovenskega naroda, ta naj se v teh dneh tem tesneje oklene prapora Kristusovega!

Naš narod je veren narod, zvest Kristusu Bogu. A treba mu je še več moči, več moralne energije, več svetega ognja, več zavesti. Časi so resni. Živimo v stoletju apostazije. Zatorej na delo, vsak in vsi!

Sveto leto je. Mnogo Slovencev je že poromalo v Rim, v središče krščanstva, mnogi še poromajo. Ni dvojbe, da je to za naš narod velikega moralnega pomena. Šli so tja ponajveč preprosti ljudje, a kaj de to? Ogenj je ogenj, in sveti ogenj, ki so ga prinesli iz Rima, bo razplamenil srca.

Slovenske škofije se posvečujejo presv. Srcu Jezusovemu. Zopet nov vir moralne sile! Kaj toliko premore kakor ljubezen, kaj več kakor ljubezen božja, in kje naj črpamo ljubezen božjo, če ne iz — Srca ljubezni?

Slovenci se pripravljamo na katoliški shod. Ta naj bo slovesna manifestacija katoliške zavesti in javna veroizpoved v Kristusa Boga! Če bo to, bo gotovo tudi utrdil edinstvo duha, okreplil energijo volje, razplamenil oduševljenje src!

Brez Kristusa — propast. Zatorej na razpotju dveh stoletji Kristusu slava! „Regi saeculorum immortalis — gloria!“

Dr. A. Ušeničnik.

Anarhizem.

Zveza anarhizma z liberalizmom in socializmom.

O anarhizmu je znanstvenih razprav še kaj malo.¹⁾ Splošno se sodi, da so anarhisti krvoločni lopovi, roparska drhal, ki se ji gre samo za to, da s kruto silo razbije vsa sedaj obstoječa družabna razmerja. Precej groze je primešano besedi anarhist. Zavrtni umori, roparski napadi, bombe in dinamit: — vse to zaigra v spominu in domišljiji človeku, ki naleti na besedo anarhizma. Uspeh tega po asociaciji idej nujnega pojava je neki tajni strah, ki ne pusti umu hladnega in treznega razmišljanja, marveč ga omoti s krvavimi slikami v domišljiji, da ne zasleduje globlje korenin in razvoja anarhiškega mišljenja. Ni čuda! O anarhizmu se govori navadno samo takrat, ko se raznese novica o kakem novem silovitem dogodku, ki ga je vprizoril. Časopisje in ž njim njegovi braveci imajo z dogodkom samim dovolj posla; za teoretiška razmišljanja se ne menijo. Vse drugače je s socialnim komunizmom, ki ga zastopa močna, organizovana, javna stranka socialnih demokratov. O njem se govori povsod; priložnosti, da se seznaniš z njegovimi načeli, dobiš v nebrojnih spisih, pri shodih, v razgovorih. Da je tudi v tem oziru le malo razboritih veščakov, ni kriv ta sestav, marveč le umstvena brezbržnost naše dobe. Če pa že iz redka srečamo koga, ki pozna teorijo socialnega komunizma, koliko težje je najti človeka, ki bi se znanstveno pečal s tajno organizovanimi, povsod preganjanimi anarhisti! Skrb in delo, ki se ponuja v tem zmislu, se prepušča splošno policiji, češ da ima ta dolžnost zaslediti in storiti neškodljive anarhiške rovarje. A kaj, če ima anarhizem svoje korenine tam, kamor policija ne more poseči? In ima jih. Anarhizem izvira ondu, kjer imajo svoj začetek vsi socialni sestavi: v neutaljivi želji človeškega srca po sreči. To željo hoče utešiti na tistem temelju, na katerem sta se razvila liberalizem in socializem. In na tem potu ga vodi logična doslednost. Poglejmo!

Liberalizem proglašja kot svoje glavno načelo politično in gospodarsko svobodo posamnikov. V varstvo te svobode priznava oblast državi, v kateri vse odločuje večina. Načelo individualne svobode ima po njegovem svoje meje v oblasti države, oziroma večine. Svobodo izvaja iz načela enakosti. Človeške pravice imajo temelj v človeški naturi; ta je pa pri ljudeh enaka; torej so tudi pravice enake. Zmota, katere se drži liberalizem že po svojem temelju in kolikor toliko dosledno tudi v celem sestavu, je razvidna na prvi pogled. Liberalizem ne vpoštevja, da je človek po svoji naturi odvisen od Stvarnika in da so meje, ki jih ima v svojem individualnem, kakor tudi v socialnem življenju, npravne dolžnosti, ki izvirajo iz njegovega metafizično nujnega razmerja do Boga.

¹⁾ Znamenitejšje knjige v tem oziru slovejo: Dr. R. Stammler: Die Theorie des Anarchismus. Berlin 1899. Der Anarchismus und seine Träger. Berlin 1887. Bericht über die Untersuchung betreffend die anarchistischen Umtriebe in der Schweiz. Bern 1885. I. Garin: Die Anarchisten. Leipzig 1887. E. V. Zenker: Der Anarchismus. Jena 1895.

Socializem, (tu govorimo samo o komuniškem socializmu), se snuje na liberalnem načelu individualne enakosti. Da si bodo ljudje vsi enaki, ne zadostuje politična in gospodarska svoboda — tako pravi —; ker si večina državo tako ureja, da ji je prav. Večino so si pa znale pridobiti grajanske stranke in nižje ljudstvo nima od vse svobode ničesar; še hujše robstvo, nego je bilo pred liberalstvom, je tlačil. Treba je torej takih razmer, da se ljudje ne bodo delili v gospodujoče in vladane, da ne bo en sloj na vrhu, drugi pa na tleh, marveč da si bodo vsi res dejanjski tudi v uživanju posvetnih dobrin enaki. To se pa dá doseči samo s tem, da pade zasebna last. Namestu zasebnikov bodi družba edini upravičeni lastnik.

Liberalizem in socializem sta revolucijska. Prvi je s svojo politično in gospodarsko svobodo razbil prejšnje državne oblike in jih namestil z ustavami; vrh tega je pa uničil vse gospodarske organizme s svojima načeloma svobodnega tekmovanja in svobodne delavske pogodbe. Drugi namerava še več. Razdrobiti hoče razmerje proizvajalnih sredstev do posamnikov, ki je ustanovljeno po zasebni lasti in s tem ustvariti popolnoma nove proizvajalne načine. Revolucija, ki jo hoče socializem, je hujši nego tista, ki jo je vpriporil liberalizem, ker zahteva mnogo širšo svobodo; oprostiti hoče posamnika tudi tistih vezi, ki mu jih sedaj stavi zasebna last. V kolikor poudarjata liberalizem in socializem svobodo, sta revolucijska. A v njunih sestavih nimamo samo načela svobode, marveč tudi načelo avtoritete. Liberalizem zagovarja avtoriteto večine v državi in država mu je najvišji tvor, — vse-mogočna, popolnoma neodvisna. Socializem gre v tem še dalje. Avtoriteta njegove države je še večja, ker obsega tudi lastniško pravico in vse, kar je ž njo v zvezi — proizvodnjo, kroženje, deljenje in uživanje blaga. V tem oziru torej nista liberalizem in socializem revolucijska, marveč v naravnostnem nasprotju z vsako revolucijo. In ker poudarjata državno avtoriteto preveč, ne moremo reči, da sta konservativna, marveč naravnost reakcijsko nazadnjaška. Svoboda in avtoriteta sta si dva nasprotna pojma. Svoboda teži po neomejenosti; avtoriteta ji stavi meje; svoboda noče ukazov od zunaj; avtoriteta živi z ukazi; svoboda se upira sili; avtoriteta deluje s silo. Kjer vlada avtoriteta, tam ni mesta za svobodo, razven za tistega, ki se sam rado-voljno podvrže avtoriteti. Radovoljno se pa more podvreči le tedaj, če spozna, da je to zanj potrebno in dobro. Človek, ki po umu in razodeti veri priznava meje svoje nature in vrh tega vso blaženo srečo, ki mu jo donša to priznavanje, je lahko svoboden tudi ob avtoriteti, ker vidi v avtoriteti nujen, sebi prikladen pojav svoje omejenosti in odvisnosti od Stvarnika. Liberalizem in socializem pa ne poznata Boga. Liberalizem je panteisti, socializem pa materialisti. Njuna sestava temeljujeta v neomejenosti in neodvisnosti človeške nature in zato stavita po krivici svobodi, ki jo proglašata, meje v državi. Na videz napreduje socializem v svobodi, ker podira vezi stanovskih, slojnih in premoženjskih razločkov. Toda subjekt svobode je po njegovem še mnogo manj posamnik, nego po liberalizmu, ker je oblast, ki jo ima socializmovska država, mnogo višji nego oblast liberalizmovske države. Svobodo poudarja sicer do skrajnosti, avtoriteti pa, ki je ti svobodi naravnost na-

sprotna, ustanavlja še širši delokrog. Kdor pričenja svoje umovanje o človeški družbi z načelom neomejene svobode, mora čutiti, da v komuniškem socializmu še ne more biti končnega razvoja. Če se hoče svobodi res priboriti kraljestvo, mora pasti vsaka njena ovira; razdrobiti se mora torej zadnja sled avtoritete. Z logično doslednostjo mora biti torej za socializmom še drugi socialni sestav, kakor je moral za liberalizmom priti socializem. In ta sestav imamo v anarhizmu.

Začetni anarhiški teoretiki. Bakuninov revolucijski katekizem.

V tistem zmislu, v katerem se trdi, da sta liberalizem in socializem toliko stara, kakor je staro človeštvo, se dá tudi trditi, da je prav toliko star tudi anarhizem. Vendar pa ni bilo prilike trajnemu gibanju v teh ozirih, dokler ni družba odpadla od Boga. Prava zgodovina se tudi anarhizmu pričanja še-le v našem veku. Prva knjiga, ki tolmači načela teoretiškega anarhizma, je Maksa Stirnerja *Der Einzige und sein Eigenthum*.¹⁾ Prav za prav bi jo najbolje imenovali kritiko liberalizma. Že l. 1845. dokazuje Stirner, da je prava svoboda po liberalnih načelih nemogoča; pobija Rousseau-a; izvaja, kako krivično je načelo večine. Vsaka družba mu je „društvo egoistov“. Zato se norčuje iz vsake avtoritete in države in zahteva, naj se vse združevanje vrši samo svobodno.

Drugega anarhiškega teoretika smemo imenovati P. I. Proudhona (1809—1865). Mnogo zmedenejši je nego Stirner. Zasebno last obsoja; ker pa ima ta varstvo v državi, zato hoče uničiti tudi državo. Najznamenitejše njegovo delo v anarhiškem zmislu je *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstruire le parti de la révolution*.²⁾ Tu rabi že besedo anarhija in jo tolmači.³⁾ Anarhiško načelo, ki ga z angleško besedo imenuje samovlado (self-government) mu je ravno tako zakonito in moralno, kot načelo monarhije in komunizma. Končno pa v ravno ti knjigi zagovarja federativni sestav, dokazujoč nesmisli centralizma.

Iz Proudhona se je učil Rus Bakunin († 1873) in od njega knez Kropotkin in drugi anarhiški teoretiki, ki so se razvili v socialističnem gibanju. Bakunin se je s svojimi anarhiškimi načeli ločil od Marksove internacionale; s seboj je potegnil vzlasti romanski švicarski del, laške in španske socialiste.⁴⁾ Priporočal je že *propagando dejanja*, saj se s silovitimi dejanji javlja anarhizem, da l. s tem protestuje proti zlorabi državne oblasti, 2. da ustraši svet, češ da ne more več pri starem ostati. Tako piše n. pr. švicarskim pristašem l. 1872: „Čas ne pripada več idejam, marveč dejanjem!“ Vzlasti jih zove na boj proti Marksovemu socializmu in Bismarckovi diplo-

¹⁾ Leipzig 1845. Maks Stirner je privzeto ime. Pisatelj, srednješolski profesor (1806—1856), se je imenoval Kaspar Schmidt.

²⁾ Paris. E. Dentu 1863.

³⁾ Str. 25, 29.

⁴⁾ Dr. R. Meyer: *Der Emancipationskampf des vierten Standes*. Berlin 1875. II. str. 25, 380 nasl. — Socijalni pomenki „Dom in svet“ 1899, str. 379, 380.

maciji, ki imata oba namen „ponemčiti Evropo“ in sta zato najhujša sovražnika mednarodne zveze.¹⁾ Njegov „revolucijski katekizem“²⁾ slove tako-le:

„Dolžnosti revolucionjca do samega sebe.“

§ 1. Revolucijec je posvečen človek. Osebnih koristi, zadev, čutil ali nagnenj ne pozna; lasti in niti imena nima. Ena izključna zadeva, ena edina misel, ena edina strast použiva v njem vse; in ta je — revolucija.

§ 2. V globini svojega bitja se je ne samo v besedah, marveč tudi v dejanju popolnoma odrekel grajanskemu redu in vsemu omikanemu svetu, vsem zakonom, navadam in morali,* ki jo splošno priznava ta svet. Nasprotno jim nepomirljivo in samo zato živi na tem svetu, da bi ga tem gotovoje uničil.

§ 3. Revolucijec zaničuje vsak doktrinarizem in se ne méni za vedo sedanjega sveta, ki jo prepušča prihodnjim rodovom. Samo eno vedo pozna: poruševanje. Zato in samo zato se uči mehanike, fizike, kemije in morda tudi medicine. V ta namen proučava noč in dan živo vedo — ljudi, značaje, razmere in vse pogoje sedanjega družabnega reda v vseh možnih ozirih. Namen mu je ravno tisti, da bi čim najhitreje in najgotoveje porušil ta umazani svetovni red.

§ 4. Javno mnenje zaničuje. Sedanjo družabno nравnost zaničuje in sovraži v vseh njenih nagibih in pojavih. Vse mu je nравno, kar pospešuje revolucijo; vse nenравno in hudodelsko, kar jo zavira.

§ 5. Revolucijec je posvečen človek (ki ni več sam svoj); nič se ne ozira na državo sploh in na ves izobraženi sloj v družbi in ne sme tudi za se pričakovati nič ozira. Med njim in med družbo se bije boj na življenje in smrt, javen ali tajen boj, toda vedno brez prestanka in brez prizanašanja. Navaditi se mora, da prenese vsako muko.

§ 6. Strog proti samemu sebi, mora biti tak tudi proti drugim. Vsa nagnenja, mehkužni občutki sorodstva, prijateljstva, ljubezni, hvaležnosti mora v njem udušiti edina, mrzla strast revolucijskega dela. Zanj je samo en užitek, ena tolažba, eno plačilo, eno zadostilo: revolucijski uspeh. Noč in dan sme imeti le eno misel, le en namen — neizprosno razdiranje. Ko hladnokrvno in neprenehoma teži za tem namenom, mora biti sam pripravljen umreti in ravno tako pripravljen vsakogar umoriti s svojimi rokami, ki ga zavira pri izvrševanju tega namena.

§ 7. Narava resničnega revolucionjca izključuje vsako romantiko, vsako občutljivost, vsako navdušenje in vsako naglo vnemo; izključuje celo osebno sovraštvo ali maščevanje. Revolucijska strast, ki mu je postala navadna in stalna lastnost, mora biti združena s hladnim preudarkom. Povsod in vselej mora slediti ne osebnim nagonom, marveč le temu, kar mu ukazuje splošna revolucijska korist.

¹⁾ Meyer o. c. str. 382.

²⁾ Meyer o. c. str. 391—395.

„Dolžnosti revolucionjca do svojih revolucionjskih tovarišev.“

§ 8. Revolucionjec sme biti prijatelj le s tistim, ki je v dejanju pokazal, da dela za revolucijo. Prijateljstvo, udanost in druge take lastnosti do kakega takega tovariša mora meriti po njegovi uporabnosti pri praktičnem delovanju za vse razdirajočo revolucijo.

§ 9. Odveč bi bilo govoriti o vzajemnosti med revolucijci; na nji temeljuje vsa moč revolucionjskega dela. Revolucionjski tovariši, ki so na enaki stopinji revolucionjskega umovanja in revolucionjske strasti, se morajo, kolikor je le mogoče, o vseh važnih zadevah skupno posvetovati in enoglasno sklepati. Da se izvrši tako sklenjena stvar, mora vsak čim največ računati na samega sebe. Ko je treba izvršiti celo vrsto razdiralnih dejanj, mora vsak delovati za se in le tedaj iskati pomoči in sveta pri svojih tovariših, ko je nujno potrebno za uspeh.

§ 10. Vsak revolucionjski tovariš mora imeti v svoji roki več revolucionjcev druge ali tretje vrste t. j. takih, ki še ne vedó vsega. Delati mora ž njimi kot s sebi zaupanim delom revolucionjskega kapitala. S tem delom mora varčno gospodariti in dobiti čim največ koristi od njega. Tudi s seboj mora delati samo kot s kapitalom, ki se uporablja za revolucionjsko delo, toda kot s takim kapitalom, o katerem ne more razpolagati sam in brez soglasja vseh popolnoma večših tovarišev.

§ 11. Če je kak tovariš v nevarnosti, se ne sme ozirati revolucionjec pri vprašanju, naj ga li reši ali ne, na kako osebno čustvo, marveč edino in samo na koristi revolucionjske stvari. Zato mora primerjati koristi, ki jih daje tovariš z uporabo revolucionjskih sil, ki jih zahteva njegova osvoboditev in delovati, kakor mu pokaže to primerjanje.

Dolžnosti revolucionjca do družbe.

§ 12. Nov član se sme vzprejeti v zvezo, ko se je poskusil ne v besedah, marveč v dejanju samo po soglasnem sklepu.

§ 13. Revolucionjec vstopa v državni in slojni svet, ki se imenuje izobraženega in živi med njim samo zato, ker veruje, da bo kmalu in popolnoma uničen. Ni revolucionjec, če je še na karkoli na tem svetu navezan. Ne sme se ustrašiti, če je treba raztrgati kako vez, ki pripada onemu staremu svetu, uničiti kako napravo, ali kakega človeka. Vse in vse enakomerno mora sovražiti. Tem hujše je zanj, če ima na svetu vezi sorodstva, prijateljstva ali ljubezni; če morejo te vezi zadržavati njegovo roko, ni revolucionjec.

§ 14. Zavoljo neizprosne poruševanja sme in često celo mora živeti sredi družbe in se kazati vse drugačnega, nego kakršen je. Revolucionjec si mora dobiti povsod vstopa, v višji družbi, kakor pri srednjem stanu, v trgovstvu, v cerkvi, v aristokratski palači, v uradniškem, vojaškem in pisateljskem svetu, med tajno policijo in celo v cesarski palači.

§ 15. Ostudna družba se deli v več vrst. V prvo spadajo tisti, ki so brez pomiselnosti obsojeni za smrt. Tovariši naj sestavijo zapisnike teh obsojencev po stopinji njihove sorazmerne hudobnosti in z ozirom na uspeh

revolucijskega dela in sicer tako, da se prve številke preje odpravijo nego ostale.

§ 16. Ko se sestavljajo ti zapisniki in ko se določajo vrste, ne sme odločevati osebna skvarjenost kake osebe ali celo sovraštvo, ki ga vzbuja pri članih v organizaciji ali pri ljudstvu. Saj moreta celo ta skvarjenost in to sovraštvo nekaj koristiti s tem, da pospešujeta ljudski upor. Samo na korist za revolucijsko delo se mora ozirati, ki utegne nastati vsled smrti kake določene osebe. Na prvem mestu se morajo uničiti tisti, ki so najbolj škodljivi revolucijski organizaciji in katerih silovita in nagla smrt je najbolj sposobna, da ustraši vlado in oslabi njeno moč, ker ji vzame najodločnejše in najrazumnejše agente.

§ 17. Druga vrsta obsega tiste, katerim se začasno pusti življenje, da gonijo ljudstvo s krivičnimi dejanji k gotovemu upor.

§ 18. V tretjo vrsto spada veliko število visokih zverin, ki se ne odlikujejo ne po duhu, ne po odločnosti, ki pa imajo po svojem stališču bogastvo, visoke zveze, vpliv in moč. Take je treba, kolikor je le mogoče, izkoristiti, omrežiti in zmešati; s tem, da postanemo gospodarji njihovih umazanih skrivnosti, jih moramo napraviti za svoje sužnje. Na tak način postane njihova moč, njihove zveze, vpliv in bogastvo neizcrpljiv zaklad in dragocena pomoč raznovrstnim podjetjem.

§ 19. V četrto vrsto spadajo vsakršni častihlepni uradniki in liberalci raznih barv. Ž njimi se lahko družimo po njihovem lastnem programu, kakor bi šli slepo za njimi. Dobiti jih moramo v svoje roke, polastiti se njihovih skrivnosti, popolnoma jih kompromitirati in uporabljati jih za nemire v državi.

§ 20. Peta vrsta obsega doktrinarje, zarotnike, revolucijce, vse tiste, ki čenčajo pri shodih ali na papirju. Nепrestano jih moramo siliti in nagnjati k praktičnim in nevarnim izjavam; tako se bo večji del odtrgal od njih; nekateri med njimi se bodo pa vzgojili za prave revolucijce.

§ 21. Šesta vrsta je velikega pomena: ženske, ki se morajo razdeliti v tri razrede. Prvi razred obsega površne ženske, brez duha in srca, s katerimi je treba tako ravnati kot z možmi tretje in četrte vrste. V drugi razred spadajo strastvene, požrtvovalne in nadarjene ženske, ki pa niso naše, ker še niso dospele do praktičnega in brezfraznega revolucijskega umovanja; rabiti jih moramo kot može pete vrste. Končno so ženske, ki so popolnoma naše, ki vse vedo in so vzprejele naš celi program. Ravnati moramo z njimi kot z najdragocenejšim zakladom, brez katerega pomoči ne moremo nič opraviti.

Dolžnosti zveze do ljudstva.

§ 22. Zveza nima nobenega drugega namena, nego popolno osvoboditev in srečo ljudstva, t. j. trdo delujočega človeštva. Ker je pa zveza prepričana, da se more doseči ta osvoboditev in ta sreča samo z vse uničujočo ljudsko revolucijo, uporablja vsa svoja sredstva in moči, da poviša in pomnoži težave in trpljenje in se tako slednjič stare potrpežljivost v ljudstvu in vname veliki upor.

§ 23. Naša družba ne umeva v ljudski revoluciji gibanja, ki naj bi bilo urejeno po klasiških zapadnih vzorcih, ki se ustavlja pri lastništvu in starem družabnem redu tako zvane omike in npravnosti in je doslej vedno vrglo samo eno politiško obliko, da jo je namestilo z drugo in ustvarilo tako imenovano revolucijsko državo. Edina revolucija, ki more koristiti ljudstvu, je tista, ki popolnoma uniči pojem države in vsa izročila, ves red in vse državne sloje na Ruskem.

§ 24. Družba ne namerava pri tem ljudstvu vsiliti kake organizacije od zgoraj. Prihodnja organizacija se bo brez dvojbe rodila iz gibanja samega in iz ljudskega življenja, toda to je stvar prihodnjih rodov.¹⁾ Naše delo je strašno, popolno, neizprosno in splošno razdejanje.

§ 25. Zato se moramo, ko se bližamo ljudstvu, najpreje zvezati s tistimi elementi ljudskega življenja, ki so izza ustanovitve moskovske države neprenehoma, ne samo v besedah, marveč tudi v dejanju protestovali proti vsemu, kar je naravnost ali nenaravnost zvezano z državo, proti plemstvu, uradništvu, duhovništvu, velikemu in malemu trgovstvu, proti vsem ljudskim izkoriščevalcem. Zvezati se moramo z roparskim svetom, kjer so edini pravi ruski revoluciji.

§ 26. Ta svet združiti v edino, vse uničujočo in nepremagljivo silo; v tem je vsa naša organizacija, vsa naša zarota in vse naše podjetje.²⁾

Ta revolucijski katekizem, ki se je izprva tajno širil samo po Ruskem, ni vzgojil le ruskih nihilistov in rodil njihovih krvavih del, marveč je tudi postal opravielnik zapadnih anarhistov.

Krapotkinovih³⁾ nazorov nam ni treba posebej navajati; skladajo se z Bakuninovimi.

Anarhiška stranka.

Prva anarhiška zveza je nastala po Bakuninovem vplivu v Švici. V Curihu se je ustanovilo anarhistom nemško glasilo „Die Freiheit“; urednik mu je bil iz Avstrije pregnani Most.⁴⁾ Francozom se je v Genfu izdajala „La Revolté“; urejal jo je J. Grave⁵⁾; podpiral pa vzlasti Elisée Reclus.⁶⁾ L. 1885. so jo v Švici zabranili; tedaj se je preselila v Pariz.

¹⁾ Že Stirner je ob tem vprašanju rekel: „Kaj bo storil suženj, čim si razbije okove, moramo še počakati.“

²⁾ Na str. 206. beri: Krapotkin.

³⁾ Gl. „Dom in Svet“ 1899: Socijalni pomenki, str. 566. 569.

⁴⁾ Izprva črevljar, potem stavec je sodeloval v socialističnem gibanju. Navzel se je Bakuninovi ideji in postal anarhiški pisatelj. V svojih spisih vedno zagovarja propagando v dejanju. Največje njegovo delo je La Société au lendemain de la Révolution, Paris 1893. Za podlago svoji razpravi ima Darwinovo descendenčno teorijo. Skrajno ciničen je v svojih trditvah. Za vzgled navajamo njegov odgovor na vprašanje, kaj to z otroki po anarhiških načelih. On pravi: „Ko je ločena fiziška zveza med otrokom in materjo, nima ta nobene dolžnosti več. Se bo že kdo dobil, da bo varoval otroke. Vzgoje ne sme biti nič, ker ne sme biti nobene avtoritete.“

⁵⁾ Rojen dne 15. sušca 1830. v S. Foi la Grande v Žirondi, se je že v mladosti navzel revolucijskega duha. L. 1871. je bil obsojen za sedem mesecev v ječo, potem pregnan. Darwin in Wallace sta prošla zanj, da so ga samo za nekaj časa izgnali. V Švici je stopil v bližjo dotiko z anarhisti, posebna prijateljstva si bila s Krapotkinom. Sedaj živi kot zna-

Tudi Mostova „Freiheit“ ni bila dolgo v Curihu. Most je moral bežati; iskal je izprva pribežališča v Londonu; od tam je pa šel v Novi Jork in ž njim njegov list. V Švico so se naleteli vsled boja, ki se je bil v Avstriji in na Nemškem proti socialni demokraciji, sami najhujši radikanci. Zato ni čuda, da je postala središče tudi anarhiški agitaciji.

Anarhisti so v javnosti nastopali še vedno kot socialisti. Razpor Marxov z Bakuninom je sicer pospešil propad internacionale, toda ločitev med obema strankama se je le malokje izvršila. Večinoma so bili v vsakem socialističnem društvu člani obeh struj: socialni demokratje in anarhisti.

L. 1881. je prineslo nekaj izpremembe. Takrat (dne 14.—19. malega srpana) je zboroval mednarodni sociališki shod v Londonu. Po dolgotrajnih razpravah so se tedaj ločili socialni demokratje in anarhisti. Poslednji so zborovali zase in so sklenili svoj program v teh-le točkah:

„1. Propaganda z besedo in tiskom je nezadostna; poglobitno agitacijsko sredstvo bodi propaganda v dejanju.

2. Sedanje družabne ustanove naj se popolnoma in siloma razdró.

3. Vsa sredstva, ki morejo razbiti sedanjo nenravno družbo, so pravna.

4. Čas je za revolucijska dejanja; z dejanji je treba gojiti revolucijskega duha.

5. Zakonita pot, po kateri se je splošno hodilo do sedaj, se mora ostaviti. K revoluciji vodi samo dejanje po nezakoniti poti.

6. Tehniške in kemiške vede, ki so že pomagale revolucijski stvari, so poklicane, da ji še bolj pomagajo. Kongres priporoča zato skupinam in posamnikom mednarodne delavske zveze, naj vpoštevajo veliko vrednost proučevanja teh ved in njihove porabe za branilna in napadna sredstva.

7. Za organizacijo zadoščajo samo splošna načela; vsaka skupina bodi sama zase; po svoje naj deluje v smislu teh načel.“

Vsled teh sklepov, ki se jim natančno pozna Bakuninov duh, so se ustanovile svobodne anarhiške skupine, ki so imele med seboj po voditeljih tajne zveze. Osnovala se je tudi mednarodna informacijska pisarna. Glasilo vsemu anarhiškemu gibanju je bila „Freiheit“ vzlasti, odkar je izhajala v Novem Jorku.

Bakuninova načela so imela v nji najodločnejšega zagovornika. V dokaz navajamo nekaj njenih stavkov.

Proti državi sploh piše tako-le: „Nieder mit dem Staat! Soll der Fortschritt nicht ewig über Blut und Leichen gehen, soll die Entwicklung künftig freie Bahn haben, so muss die Gesellschaft so organisirt sein, dass niemals

menit geografski profesor v Parizu. Njegova anarhiška dela slovejo: *Produit de la terre et de l'industrie* 1895. — *Richesse et Misère-Evolution et Revolution* 1891. — *A mon frère le paysan* 1894. Po svojem značaju je mehak in vsaj v zadnjih letih nasprotnik silovitim dejanjem. Tako pravi n. pr.: „Idea anarhizma je lepa, je velika, a zločinci mažejo naš nauk; kdor se imenuje anarhist, bodi na dober in nežen način. Moti se, kdor misli, da podpira anarhiško idejo z barbarskimi dejanji.“ — „Na ti krogli, ki se tako hitro vrti v prostoru, — na tem peščenem zrnцу sredi neskončnosti — se-li izplača, da bi se sovražili med seboj?“

persönlicher Eigennutz in irgend einer Form von den jeweils bestehenden Verhältnissen interessirt ist. Dies bedeutet Zerstörung jeder Macht des Menschen über den Menschen — mithin unbedingte Zerstörung des Staates.“¹⁾

Proti zakonom in zakonodavcem pravi: „Der Zweck heiligt die Mittel. — Eines gibt es, vor dem der grosse Haufe scheu und ehrfurchtsvoll stehen bleibt, als ob seine Berührung sofort den Tod brächte: — das „Gesetz“. — Sonderbarer Aberglaube! Als ob nicht das Gesetz im günstigsten Falle von einer verschwindenden Minorität der Nation gemacht wäre. Wie kann überhaupt dem Volke Etwas als sittliche Richtschnur gelten, zu dessen Auslegung eine ganze gelehrte Schwindlerzunft, Advokaten genannt, nöthig ist, die auch ihrerseits sich nie über seinen Sinn einigen wird?“²⁾

Proti ljudski državi, kakršno obečajo demokratje, piše: „Wir wollen den Terrorismus der Revolutionäre zum Zwecke der Vernichtung des Staates und des Kapitalismus mit allen ihren Trägern und hernach den Anarchismus. Auf den Volksstaat pfeifen wir.“³⁾

Iz splošne volilne pravice se norčuje:⁴⁾ „Das allgemeine Stimmrecht hat jetzt keinen andern Zweck, als den, der gegenseitigen Knechtung ein Freiheitsmäntelchen umzuwerfen. Ein Gefängnis wird nicht zum Tempel der Freiheit, weil dieses Wort darauf steht“

Večine ne priznava, kakor tudi ne nobene avtoritete:⁵⁾ „Das neue Prinzip kann nicht mehr in einer mehr oder weniger erzwungenen Unterordnung, sondern nur in einem freiwilligen, neigungsgemässen Zusammenschluss, resp. in harmonischer Gruppierung der Menschen bestehen.“

Pod naslovom Wahl-Cholera piše:⁶⁾ „Bald geht in Deutschland der Wahlteufel wieder um. Ein bestimmter Tag, an welchem die Unterthanen-kälber ihre Metzger selber wählen dürfen, ist zwar noch nicht bestimmt. — — Stimmvieh — das ist der Artikel, den die politischen Jobber und Mäkler jeglicher Couleur suchen.“

Pod napisom „Stimmkasten-Dünste“ pravi:⁷⁾ „Zur Zeit, wo diese Nummer unter die Presse geht, wissen wir noch nicht, welchem Generalspitzbuben das allgemeine Stimmrecht zum Posten eines Präsidenten der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika verholfen hat. Das hat auch gar nichts auf sich, zumal es ja für einen Menschen von normaler Hirnkonstruktion ohnehin unmöglich wäre, herauszufinden, welcher Unterschied zwischen den im Felde gewesenem Kandidaten eigentlich existirt.“

Svoja načela razvija⁸⁾: „Unsere Grundsätze: Was wir erstreben, ist somit klar und einfach:

¹⁾ Št. 12, dné 24. sušca 1883.

²⁾ Št. 42, dné 16. grudna 1882.

³⁾ Št. 24, dné 16. rožnika 1883.

⁴⁾ Št. 25, dné 23. rožnika 1883.

⁵⁾ Št. 28, dné 12. mal. srpana 1884.

⁶⁾ Dné 2. vel. srpana 1884.

⁷⁾ Št. 45, dné 8. listopada 1884.

⁸⁾ Št. 41, dné 13. vinotoka 1883.

1. Zerstörung der bestehenden Klassenherrschaft mit allen Mitteln d. h. durch energisches, unerbittliches, revolutionäres und internationales Handeln.
2. Errichtung einer auf Gütergemeinschaft beruhenden freien Gesellschaft.
3. Genossenschaftliche Organisation der Production.
4. Freier Austausch der gleichwertigen Producte durch die productiven Organisationen selbst und ohne Zwischenhandel und Profitmacherei.
5. Organisation des Erziehungswesens auf religionsloser, wissenschaftlicher und gleichheitlicher Basis für beide Geschlechter.
6. Regelung aller öffentlichen Angelegenheiten durch freie Gesellschaftsverträge der auf föderalistischer Grundlage ruhenden autonomen Kommunen und Genossenschaften.“

Anarhiški federalizem zagovarja še krepkeje¹⁾: „Zentralismus ist in letzter Instanz Verknöcherung, Kastenthum, Chineserie. Föderalismus ist Ideenwettkampf, elastischer Entwicklungsschwung, rastloser Kulturfortschritt. Anarchismus ist die Harmonie der Menschheit.“

O robbinskem življenju pravi²⁾: „Anarchie ist Harmonie. Die Liebe ist prostitutionsfrei geworden; die Ehe verzichtet auf den kirchlichen Segen, wie auf den staatlichen Stempel und ist lediglich passirt auf die Triebe und Neigungen derjenigen, welche Geschlechtsgemeinschaften bilden; die Familie dürfte nach und nach grösseren Verbrüderungen sich liebender Menschen weichen.“

Dovolj bodi teh vzgledov.

Dve vrsti anarhizma.

Anarhizem se bojuje proti vsaki avtoriteti. Socializem bije boj proti sedanjemu družabnemu redu in proti vsebini sedanjega prava; anarhizem gre dalje in pobija tudi vsako pravno silo in s tem vsako pravo. Socializem mora s tem, ko teži po komuniški državi, priznavati tudi pravno silo; anarhizem jo zanikava popolnoma. Socializem hoče centralizacijo vsega gospodarskega življenja; anarhizem pobija vsako centralizacijo in dopušča samo popolnoma svobodne zveze posamnikov. Na eni strani se ponuja centralizacija z najvišjo državno avtoriteto, na drugi federalizem s temeljem v popolni individualni svobodi. Socializem hoče osvoboditi človeštvo kapitalistiških monopolov s tem, da prepušča državi monopol v vseh ozirih; anarhizem se protivi vsakemu monopolu.

Dotlè so si vsi anarhisti edini. Ločijo se pa, ko se pričinja govoriti o zasebni lasti. Vsi anarhisti, ki smo jih dozdej navedli, so komuniški anarhisti, ki torej pobijajo zasebno last. Komunisti in anarhisti so obenem. Kako naj se pa vzdržuje skupna last, če ni nobene avtoritete? Kako pa bodi vsak posameznik svoboden vseh vezi, če je vezan na komuniško načelo? Kdo je pa subjekt lastništva, če ni posameznik in ne nobena nujna družba? Ta vpra-

¹⁾ Št. 15, dné 12. mal. travna 1884.

²⁾ Št. 21, dné 24. vel. travna 1884.

šanja se ponujajo sama po sebi in zato ni čuda, če so se tudi med anarhisti našli možje, ki so uvideli, da sta si komunizem in anarhizem v nepremostljivem protislovju. Že v Proudhonovih spisih se dobi marsikaj, kar se ne zлага s komunizmom, dasi se je ravno ta mož najbolj bahal, da je izrekel prvi: Lastnina je tatvina (*La propriété est vol*) in s tem postal sloveč teoretik komunizmu. Proudhon je pa kot pravi anarhist pobijal hkrati vsak pravni red in zatrjeval, da bi se ljudje morali držati samo naravnega reda kot živali. Kakor je izkoriščanje človeka po človeku, — tako pravi, — tatvina, tako je vlada človeka po človeku — suženjstvo. Točneje nego Proudhon je pa zagovarjal popolno individualno svobodo, ki izključuje tudi gledé na last vsako pravno načelo Amerikanec Josiah Warren v svoji knjigi *True civilization*¹⁾, ki je deloma že pred Marxom tolmačila prava anarhiška načela. Ta knjiga pa ni rodila nobene stranke; ostala je brez vsakega znatnega vpliva, dokler niso po evropskih anarhistih, vzlasti po Bakuninu vzbujeni vstali tudi v Ameriki anarhiški teoretiki. Ti so brž segli po Warrenu in so razširjali njegove ideje. Večinoma so vsi nasprotniki komuniškemu anarhizmu in sami so se vsled tega jeli imenovati individualistične anarhiste. Med nje štejemo v prvi vrsti John Henry Mackay-a²⁾, Lysandra Spooner-ja³⁾, Stephen Pearl Andrews-a⁴⁾, William Gilmore-a⁵⁾, vzlasti pa prvega teoretika individualističnega anarhizma Benjamin R. Tucker-ja.⁶⁾ Ta poslednji niti ne šteje komuniških anarhistov med anarhiste. V Novem Yorku izdaja anarhiško glasilo „*Liberty*“.⁷⁾ — Pri ti priliki naj imenujemo še nekaj drugih družboslovnih pisateljev, ki se sicer izogibljejo imenu anar-

¹⁾ Dva dela. V novi izdaji, Boston 1881.

²⁾ Njegovo glavno delo slove: *Die Anarchisten, Culturgemälde aus dem Ende des 19. Jahrhunderts*. Zürich 1891.

³⁾ Spoonerjevi knjigi v tem oziru se zoveta: *A letter to Grover Cleveland on his false inaugural Address, the Usurpations and Crimes of Lawmakers and Judges, and the consequent poverty, ignorance and servitude of the People*. Boston 1886. in *Free political institutions: their nature, essence and maintenance*. By Victor Yarros. Boston 1890.

⁴⁾ *The science of Society*. Consisting of the two essays: „The true constitution of Government in the sovereignty of the Individual as the final Development of Protestantism, Democracy and Socialism“; and „Cost the Limit of Price“. By Sarah E. Holmes. Boston 1887. — *Love, Marriage and Divorce*. Boston 1889.

⁵⁾ *The creed of Liberty*. A brief exposition of philosophical Anarchism. London 1895.

⁶⁾ *Instead of a Book*. By a man too busy to write one. A Fragmentary exposition of philosophical Anarchism. New-York 1893 in *Staatssozialismus und Anarchismus*. Ins Deutsche übertragen von Georg Schumm. Berlin 1895.

⁷⁾ Poleg „*Freiheit*“ in „*Revolté*“, ki smo ji že omenjali, je bilo ob začetku anarhiške organizacije (1881) mnogo socialističnih listov, ki so zastopali anarhiško smer. Imenujmo avstrijske! Na Dunaju: „*Zukunft*“ in „*Dělnické Listy*“; v Reichenbergu: „*Der Radicale*“; v Pragi: „*Der Socialist*“ in „*Der Communist*“; v Levovem: „*Praca*“; v Krakovem: „*Robotnik*“, „*Przedświt*“. — Špansko anarhiško glasilo „*Revista social*“ je izhajalo v Madridu. — V Bostonu je l. 1888, od sušca do kimovca izdajal Tucker v individualističnem smislu nemško pisani list „*Libertas*“. Angleži so imeli poleg „*Liberty*“ te-le anarhiške liste: „*Honesty*“, glasilo avstralskih anarhistov v Melbourne-u 1887–1888; „*The Herald of Anarchy*“ v Londonu 1891–1892. „*Egoism*“ v Orklandu 1895. — Razven „*Liberty*“ so vsi kmalu ponehali. Med vsemi imenovanimi listi pa ni bilo nikogar, ki bi se po krvoločnosti mogel meriti z Mostovo „*Freiheit*“. — V Londonu izhaja od l. 1899. anarhiški ruski mesečnik „*Na kanunč*“.

hizma, ki pa vendar zagovarjajoč neomejeno individualno svobodo dejanski učé ravno to, kar trdijo izrečni anarhisti. Med nje štejemo zdravnika dr. A. Mülberger-ja (r. 1847), ki se največ trudi, da bi razširil Proudhonove misli med Nemci.¹⁾ — Dühring, znani nasprotnik Marksizma, je nadel svojemu bistveno anarhiškemu sestavu ime „Antikratismus“; zanimivo je, da je v doseg individualne svobode v zmislu najodločnejšega antisemitstva priporočal boj proti židovstvu. — Egidy je v svojem delu „Einiges Christenthum“ slikal krščanstvo brez dogme in veroizpovedanja. Namestu enakosti hoče imeti samostalnost, namesto svobode pa nezavisnost. Pri anarhizmu, pravi, je ime največja napaka. — Th. Hertzka, avstrijski žid (r. 1845 v Pešti), urednik „N. Fr. Presse“ l. 1870., „W. Allg. Zeitung“ l. 1880, „Zeitschrift für Staats- und Volkswirtschaft“ 1889, slika često anarhiško družbo kot vzor družabnega življenja pod imenom „Freiland“. V tem smislu je izdal tudi samostojno delo.²⁾ Največja svoboda in ž njo združena največja odkritost vsega življenja mu je izvor vse sreče. Baron Herbert opisuje anarhizem z imenom Voluntarismus. Le tedaj, če bo vsak posamnik sam svoj gospod „selfowner“, bo po njegovem mogoče ugodno socialno življenje.

Brez dvojbe širijo ti možje med izobraženci anarhiške misli in potem-takem v anarhiški agitaciji ne pomenjajo mnogo manj nego tisti, ki ustanovljajo in vodijo anarhiško stranko.

Individuališkega anarhizma sestav.³⁾

1. Posamnik je sam svoj gospodar. Sam mora svobodno odločevati o svoji osebi, svojih pridelkih, izdelkih, sploh o vseh svojih zadevah in pravico ima, da se upre gospostvu vsake druge avtoritete. Edina avtoriteta sebi je sam.

2. Zato je vsaka tuja vlada nad posamnikom trinoštvo. Vsled tega se mora odpraviti vsako gospostvo; pasti mora država. Nastati mora brezvladje, — anarhizem (kakor je prvi imenoval to stanje Proudhon), ki pa nikakor ni brezredje.

3. Trditev, da je država potrebna za to, da varuje posamnike, ni resnična. Države izvršujejo to tako imenovano varstvo potem, ko s silo pobirajo od posamnikov davke. To je krivično. Kdor potrebuje varstva, naj si ga sam poišče po svobodnem združevanju in svobodnem skupnem delovanju. Varstvo je blago, ki naj se dobiva tam, kjer vsako drugo blago; pri tistih, ki dajejo najboljše varstvo za najnižjo ceno. Posamnika napada, kdor mu vsiljuje varstvo, kadar ga ne zahteva. Sploh bo pa vsako varstvo nepotrebno, čim se uniči na svetu revščina in ž njo vsa hudodelstva.

¹⁾ Prevel je P. Kapital und Zins. Mit einer Einleitung. Jena 1896. — Samostojno je spisal: Studien über Proudhon. Ein Beitrag zum Verständnis der socialen Reform. Stuttgart 1891 in Zur Kenntnis des Marxismus. Kritische Skizzen. Stuttgart 1894.

²⁾ Freiland, ein soziales Zukunftsbild, 1889.

³⁾ Opisavši zgodovino anarhiške teorije, podajemo končno še v kratkih točkah celi sestav anarhiškega komunizma po Tuckerjevih spisih. Sam pravi, da se drži Warrena in Proudhona. Misli so vse njegove; le razporedba je naša.

4. To se pa zgodi, ko pade država, ker bo s tem dobilo delo svoj popolni zaslužek.¹⁾ Padle bodo namreč z državo vse predpravice, ki jih imajo sedaj kapitalisti, na temelju katerih trgajo pod obliko obresti, rente ali dobička delu njegov zaslužek in s tem odirajo delavce.²⁾

5. Predpravice in ž njimi oderuštvo kapitalistov vzdržuje državo s četvernim monopolom:

a) Denarni monopol omejuje svobodno konkurenco denarnega posojila. Sedaj si prisvaja država pravico izdajati menjalna sredstva t. j. denar in oddaje to pravico samo nekaterim, — velikim bankam. Kdor potrebuje denarja, je navezan na tisti denar, ki ga izdaje država, ali tisti, kateremu je država prepustila to predpravico. Ko bi bila konkurenca v tem oziru prosta, bi se denar dobil mnogo ceneje; obresti bi znašale le toliko, kolikor bi stalo delo pri posojanju. To pa ne znaša niti $\frac{3}{4}\%$. Obresti bi torej ogromno padle. Ko se odstrani denarni monopol in bi bilo vsakomur dovoljeno, da si sam tvori menjalna sredstva t. j. denar, bi se razmere takole izpremenile: Kdor ima kako posestvo, ga lahko proda in s tem dobi denar. Če ga pa noče prodati, pa dobó pri kaki banki na svoje posestvo posojilo za manj nego za 1%, za toliko namreč, kolikor bi stalo delo pri posojevanju. Če pa nima premoženja in če je zraven pošten, priden in zmožen, si lahko napravi sam denarne listine, ki mu jih bodo znani in premožni ljudje indosirali. Na podlagi teh listin mu bo dala kaka banka pod ravno tako ugodnimi pogoji kot prvemu, posojilo. S tem, ker si bo vsak brez velike težave lahko pridobil denarja, se bo čudovito povzdignila obrt in trgovina. Delo si bo dobilo svoj popolni zaslužek, svoje naravno plačilo, ker bo vedno več vpraševanja za delavci nego delavskih ponudeb. — Tudi profit bo padel. Obrtniki ne bodo več kupovali na kredit z visokimi obrestimi, marveč bodo pri bankah dobili denar po ceni in bodo kupovali z gotovim denarjem ceneje. S tem se bodo cene za blago znatno znižale. Renta od hiš se bo izgubila. Vsak si bo zidal rajši svojo hišo, ko bo dobil posojilo za manj nego po 1%, kakor da bi plačeval več hišnemu gospodarju, nego ga stane lastno stanovanje po tem razmerju.

b) Zemljiški monopol daje v sedanjih razmerah lastninsko pravico tudi drugim, ki niso posedli zemljišča zato, da bi ga sami obdelovali. Po anarhiških načelih bo le tista last zemljišča upravičena, ki jo bo kdo sam osebno zasedel in obdeloval. Renta iz zemljišča bo potemtakem odpadla in oderuštvo, ki pri nji cvete, bo izgubilo svoj temelj.

c) Tarifni monopol vzdržuje sedaj s carinami in davki visoke cene v varstvo domače neugodne produkcije. Preden se ne razruši denarni monopol,

¹⁾ Tucker priznava, da je A. Smith v prvih poglavjih svojega dela *Wealth of Nations* prvi izrekel načelo, da mora biti delo edino merilo za ceno in da so vsled tega gospodarska načela novodobnega socializma logiški razvoj Smithovega načela. *Staatssocialismus und Anarchismus*, o. c. str. 2.

²⁾ Popolnoma tako kot socialisti in kot je že mnogo preje in jasneje učila cerkev, pobijajo anarhisti v svojih temeljnih načelih plodovitost kapitala in v ti umetelni plodovitosti vidijo izvor delavskega odiranja.

se ne sme uničiti tarifni monopol in s tem uvesti svobodno trgovanje, ker bi sicer pomnoženi uvoz cenega blaga izpeljal denar drugam in zraven bi delavci, ki sedaj delajo pri obratih, ki jih carine branijo, izgubili delo in propadli v revščini. Ko bi se pa uvedel svobodni denarni sestav, bi pa tudi tarifni monopol lahko padel; s tem bi se ogromno znižale cene in delavec bi bil še zavoljo tega bližje svojemu popolnemu zaslužku.

č) Četrty monopol so patente, s katerimi varuje država posamne izum-nike vsaki konkurenci. Ko se poruši, bo postalo blago, ki ga sedaj prodajajo za visoke cene, mnogo cenejše.

V svojem bistvu hoče torej anarhizem v gospodarskem oziru naj-svobodnejšo konkurenco, ki je mogoča samo, če se razbije imenovani četverni monopol.

6. Država se vzdržuje z davki. Zato bo najbolje sredstvo, da se dosežejo anarhiški nameni, pasivni upor davkarijam. Ko se ljudstvo dovolj poduči, se vzdigne o pravem času in ne bo plačevalo več davkov. S tem bo sama po sebi padla država.¹⁾

7. V religijskem oziru so anarhisti ateisti. Božja avtoriteta in zveza religije z moralo jim je tisti vir, iz katerega se zajemljejo razlogi za človeško avtoriteto. Zato se držé Proudhonovega gesla: „Če biva Bog, je človekov sovražnik“ in Bakuninovega: „Ko bi Bog bival, bi ga morali odpraviti.“ Vender pa priznavajo vsakomur svobodo, da lahko veruje, kar hoče. Kakor si sme vsak izbrati zdravnika po svoji volji ali si biti sam zdravnik, tako si sme vsak tudi izbirati duhovnika ali si biti sam svoj duhovnik. V vseh zadevah mora biti posamnik popolnoma svoboden.

8. Vsled tega tudi ne pozna anarhizem nobenih нравnih zakonov. „Za svoje lastne stvari se brigaj!“ Tako se glasi edina нравna zapoved. Edino hudodelstvo je torej vmešavanje v drugih zadeve. Zato je samo po sebi zločinsko zatiranje hudobnosti. Svoboda je najboljšo sredstvo proti vsem hudobijam. Pijanec, igravec, pohotnik, vlačuga imajo pravico živeti po svoje, dokler si svobodno ne izberó drugega življenja.

9. Gledé na razmerje obeh spolov trdé anarhisti, da ima vsak mož in vsaka žena ali več mož in več žen pravico se toliko časa ljubiti, dokler morejo, hočejo ali jim je to všeč. Ob svojem času bo imel vsak posamnik svoj nezavisni dom; ljubavna razmerja bodo tako različna, kakor njihova nagnenja. Otroci, ki se bodo rodili v teh razmerah, bodo izključno materni, dokler ne dorastejo toliko, da bodo sami svoji.

¹⁾ Tucker se naravnost sicer ne protivi pozitivni sili, ki jo priporočajo drugi anarhisti s tako imenovano propagando dejanja. Sam pravi: „Veliko raznih misli je med anarhisti o najboljših sredstvih, da se uresniči njihov socialni vzor.“ (Staatsozialismus o. c. str. 12). Odločno se pa upira temu, naj bi se s silo razlastili vsi sedanji lastniki svoje lasti, „kakor učita knez Krapotkin in Most“. Da pa ni nasproten tudi sili, je razvidno iz njegovih načel in tudi iz njegovih besedi. Bakunina imenuje s spoštovanjem „velikega ruskega nihilista“ (o. c. str. 11); s priznanjem govori o „čikaških mučencih, ki so s svojo smrtjo na vislicah pospešili skupno sociališko stvar“. — Ti čikaški „mučenci“ so si z bombami, ki so jih vrgli v Čikagi, zaslužili smrt.

10. Vzgoja ne sme poznati nobene sile. Kakor si vsak lahko sam voli svojega zdravnika in duhovnika, tako tudi dojnico in učitelja. Kdor jih rabi, naj jih najme in plača.

11. Anarhizem in Marksov socializem zahtevata sicer skupno, naj se vrne delu, kar je njegovega. „Vendar sta si pa v svojih temeljnih načelih socialnega življenja kakor tudi v sredstvih, s katerimi naj se doseže nameravani namen, hujša nasprotnika, kakor sta nasprotna skupnemu sovražniku, vladajoči družbi. Med državnim socializmom in med anarhizmom ni nobene vmesne postaje. Ob dveh straneh se zbira socialistiška vojska. Ko se med obema razbije sedanji družabni red, se prične med njima končni in hujši boj.“



Liberalec Zenker pravi v svoji knjigi o anarhizmu:¹⁾ „Najbolj žalostna prikazen, ki spremlja socializem, je neko naravnost grozilno vzbujanje verskega duha in vseh ž njim združenih škodljivosti. ‚Versko‘ mišljenje je v zvezi z nekakšnim opekunstvom, s tem, da se stavi posameznik na drugo mesto. Socialisti in verski nazor o svetu sta oba ravno tisto; prvi je religija absolutne, nezmotljive, vsegamogočne in vsepričujoče države. — — Z največjo lahkoto je zlezel socializem v kuto in talar in po vsi pravici mislimo, da ta žalostna spremna prikazen še dolgo ne bo končana; ozir na osebno svobodo se bo vedno manjšal; avtoritarne, verske smeri se bodo krepile.“ — Odtod izvaja Zenker potrebo in korist anarhiške teorije. Pristni liberalec! Anarhizem mu je potreben, da se upira vzbujajočemu se verskemu duhu. Prav v njegovem zmislu piše Fr. Schuler von Sibloy,²⁾ profesor na pravni akademiji v Hermannstadtu: „Na polju socialističnega boja se srečujeta rudeča internacionala delavske stranke in črna internacionala ultramontancev in jezuitov. Obema bi bilo ustrezno, ko bi se ljudje, kot živali na paši, brez značilnih individualnih posebnosti zadovoljevali v svojih čutnih nagonih.“

Navedli smo dva liberalca, ki zastopata vse. Oba imenujeta individualizem najboljše orožje proti socialškemu in verskemu duhu. Če kaže liberalcu v boju proti veri, je socialist; če mu kaže drugače, tudi anarhist, — strupen in hinavski nedosleden v prvem in v drugem slučaju. Zastonj! V globini človeškega srca tiči sveta želja po svobodi in sreči; ravno tam je pa tudi neizbrisno zapisano, da človeško bitje ni nezavisno, marveč da je last tistega, v katerem živimo, se gibljemo in smo (Dej. ap. 17, 28), da velja za nas uboge zemljane njegov večni zakon, da so upravičene oblasti na zemlji, ki izvršujejo svoje poslanstvo iz tega večnega zakona v božjem imenu in da kdor se takim oblastem ustavlja, se ustavlja božji naredbi. Res se je

¹⁾ O. c. str. 211.

²⁾ Der Socialismus und die Internationale nach ihren hervorragenden Erscheinungen in Literatur und Leben. Leipzig 1875, str. 9.

vsa človeška zgodovina sukala krog teh dveh osi, ki imata svoj sedež v človeški naturi. Svoboda in avtoriteta! Kdor je bral samo prvo, je hotel pravzaprav iz človeka napraviti boga, pa je napravil le zver, krvoločno in surovo, brez razuma, brez srca. Kdor je pa poudarjal le drugo, jo zlorabljal v škodo ljudstvu, ji je snel njen sijaj in jo pomazal z madeži krivic in tiranstva.

Uglasiti svobodo in avtoriteto v človeškem srcu in v vsi človeški družbi v en, soglasen, vzvišen akord, je mogoče le tistemu, kdor pozna človeško naturo do dobra. In zato ne zadostuje le umrljivo oko. Treba je razodetja, ki ga varuje v svojem krilu katoliška cerkev.

Kakor neutolaženi ogromni izdihi po rešitvi teh zagonek se glasé vsi sociališki programi. Ker je toliko zla v dejanjskem življenju, toliko nesorazmerja med željo po svobodi in med silami, ki jo dušé, zato se pa tudi vedno več trpečih ljudi združuje s temi vzdihi. Iz skrajnih zmot komuniškega socializma in individuališkega anarhizma doní orjaška prošnja po rešitvi, zdravo, sveto jedro človeške nature, koprneče po sreči. To resno kopnenje ne more ostati brez sadu.

Čim dahne duh krščanstva, duh Kristusove cerkve v uboga srca, pa dobé odgovor vse razumne smeri komunizma, socializma in tudi anarhizma. Komunizem ljubezni odmeva iz vseh nauk Jezusove vere in večno nihalo pravičnosti v silovitih taktih razbija vsako sled oderuštva in zatiranja. Tu ne vlada teorija, marveč resnica! In ta resnica je že od prvega nastopa sem obsojala bistvo oderuštva v boju proti plodovitosti kapitala neprimerno jasneje nego tavajoči poskusi socialiških velmož naše dobe. In anarhizem! Svoboda uma in srca blesti nasproti iz vsega cerkvenega življenja. Nebrojno individualnosti, ki so se razvile ob ti svobodi, opisuje sveta povestnica in svetu nerazložljivo spričuje, kako so otroci in slabotniki, reveži in bolniki, deve in žene svoje individualnosti razvili do neumljivega sijaja, do bajnega veličastva. Boj za to svobodo je zgodovina katoliške cerkve. Boj za cerkveno svobodo se imenuje, a v resnici je boj za zlato solnce svete svobode, boj za svoboden razvoj cele človeške individualnosti; boj proti knezom in vladarjem sveta, boj proti bogatinom in veljakom, boj pa tudi proti sleparjem in zmotnim hujskačem! Kar je resničnega jedra v anarhizmu, najde le v katoliški cerkvi svojo obrambo.

Kako svobodno doni čuvaju resnice — Leonu XIII. — tudi v naših dnéh moška beseda. „Ne sme ti biti všeč hlapčevski molk pri duhovniku, všeč pa ti mora biti njegova svoboda; zakaj tudi tebe zadeva nevarnost molka, rešuje te pa blažena svoboda.“ Tako je zaklical najmogočnejšemu cesarju Teodoziju milanski škof Ambrož pred več nego 1400 leti. Tega načela se drži tudi danes Leon XIII. in ž njim vred vsi dobri škofje in vneti duhovniki. Svet rešuje svobodna beseda sv. cerkve.

In čim vzbujajo ljudstvo nove teorije, tem mogočnejše se glasi tudi njihov glas in v strah liberalcem in polovičarskim licemercem se budi verski duh in med vsemi velikimi zmotami stoji ne malo vsled njihovega nastopa na dnevnem redu — versko vprašanje.

Dr. Jan. Ev. Krek.

Aristotelovo svetovno naziranje.

III. Aristotelov nauk o Bogu.

Iz tega, kar smo doslej povedali, je razvidno, da Aristotel na začetek in konec vsega svetovnega gibanja in presnavljanja stavlja bitje čiste stvarnosti, v kateri korenini vsa druga stvarnost. V tem se strinjajo vsi, a dokaj različni so nazori, kjer je treba natančneje določiti, kako si Aristotel misli razmerje med božanstvom in svetom. Vprašanje se suče zlasti krog dveh točk, namreč o spoznavanju božjem in delotvorni moči božji z ozirom na zunanji svet. Da ne prestopimo mejnikov, med katerimi mora ostati naša razprava, dotaknemo se tu le najvažnejših reči, ki so odločilnega pomena za celokupno naziranje Aristotelovega modroslovja, posebej njegove etike.

Najprej povzemimo nekatere točke iz Aristotela, v katerih nam vsaj pičlo razodeva svoje misli o notranjem bistvu božjem. Ko je v 7. pogl. XII. knj. Metaf. dokazal nujnost prvega gibajočega vzroka, dostavlja: „Od takega principa torej je zavisno nebo in narava.“ Temu bitju pripada blaženo življenje tako popolnoma, kakor nam le malo časa. Ono je namreč redno blaženo, pri nas je to nemogoče, ker radost (*ἡδονή*) je stvarnost (*ἡ ἐνέργεια*) njegova. Zato je (kot aktualno stanje) čuječnost, zaznavanje, mišljenje najugodnejše, nade pa in spominjanje, v kolikor se nanašajo na ono (aktualno stanje). Mišljenje samo po sebi (čisto mišljenje) pa ima za predmet to, kar je najboljše, in toliko bolj, kolikor čistejše in imenitnejše je mišljenje. Mišljenje pa misli samo sebe, v kolikor obsega mišljen predmet (*τὸ νοητόν*). V kolikor namreč mišljenje obseže umstveno (intelligibile), postane tudi samo intelligibilno (t. j. dejanski misleče in mišljeno).

Um je namreč zmožnost sprejeti umstven predmet in bistvo, dejansko mišljenje pa je, v kolikor ga že ima.¹⁾ Poslednje je v večji meri ono, kar ima razum božanskega (t. j. dejansko mišljenje je sličnejše in sorodnejše božanstvu in zato odličnejše, kakor sama možnost mišljenja) in razmišljanje (*ἡ θεωρία*) je najprijetnejše in najboljše.²⁾ Ako je bog vedno tako blažen, kakor mi le tu in tam, je tedaj občudovanja vredno bitje, ako je pa še v večji meri, je še bolj čudovit. In to v resnici je. Lastno mu je pa tudi življenje. Aktualnost mišljenja je namreč življenje, njegovo mišljenje pa je čista aktualnost. Čista stvarnost njegova je življenje in sicer najboljše in večno življenje. Zato pravimo: „Bog je živo, večno in najboljše bitje, tako, da mu življenje in trajanje pripada vedno in neprenehoma.“

¹⁾ Ἐκ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. L. c. 1072 b 14.

²⁾ Razločevati je zmožnost mišljenja (Die Denkfähigkeit) in dejansko mišljenje samo (das Denken). Prvo imenuje Aristotel *νοῦς*, drugo pa *νόησις*. *Νοῦς* (um) je zmožnost sprejeti, obseči intelligibilen predmet, in to je vselej bistvo reči (*οὐσία*) nasproti čutnemu zaznavanju, kateremu je predmet posamezno in pritično (accidentale).

³⁾ Razmišljanje (die denkende Betrachtung) je v Aristotelovi filozofiji najvišja in najodločnejša spoznalna dejavnost, ki je čin višjega duševnega življenja. Kappes, Lexicon, 30.

K istemu predmetu se vrača v devetem poglavju, kjer natančneje govori o božjem mišljenju. „Z ozirom na mišljenje (božje) so nekatere potežkoče. Da je namreč med vsemi pojavi najbolj božanstveno, je jasno, toda kako in kakšno je, v tem je neka potežkoča. Če nič ne misli (božanstvo), ni v njem nič vzvišenega, veličastnega, marveč je kakor oni, ki spi. Ako pa misli kaj, je to odličnejše od njega, ni namreč njegovo (božje) bistvo dejansko mišljenje, marveč zmožnost in zatorej ni najpopolnejša podstat. Prav zaradi mišljenja mu gre namreč tolika odličnost.“¹⁾ Zmisel je ta: Božje bitje mora vsekako misliti, vpraša se le, kaj neki misli. Ako je predmet božjega mišljenja izvan njega, tedaj je božje mišljenje odvisno od tega predmeta; pripada mu po bistvu le možnost mišljenja (*νοῦς*), dejansko mišljenje (*νόησις*) je pa navezano na pogoj, da se spoznanljiv predmet nekako ponudi zmožnosti mišljenja ter se združi z njo. Taka je s človekovim mišljenjem. Po svojem bistvu ima človek le zmožnost mišljenja, da pa dejanski misli, mora predmet nekako vniti v um in ga nalik semenu oploditi, da proizvede sad: dejansko mišljenje.

Še nekatere točke nam je povzeti iz istega poglavja. Aristotelu je to dvojno popolnoma gotovo: 1. najpopolnejše bitje mora misliti, 2. v njem ne sme biti nikakšna zmožnost ali izpremembra, marveč čista aktualnost. Ako bi božanstvo mislilo zdaj to, zdaj ono, kakor mi ljudje, bila bi to neka izpremembra, gibanje, ki se iz prvega in najstvarnejšega bitja mora popolnoma izključiti. Istotako mora predmet mišljenju najvišjega in najpopolnejšega bitja biti najpopolnejši. Odličnost in popolnost znanja se meri po odličnosti spoznanega predmeta. Ako bi torej najvišje bitje svoje znanje izpopolnjevalo s spoznavanjem nepopolnejših predmetov, bi bil to prehod od boljšega na slabše.

Kaj bi tedaj moglo biti predmet božjemu mišljenju? Nič drugo, kakor bistvo božje samo, ki zatorej „misli samo na sebe, ker je najboljše in je (božje) mišljenje mišljenja (*νόησις τῆς νοήσεως*).“²⁾

Nalašč smo natančneje priobčili ta mesta iz Aristotela, ker spadajo med najvažnejša, kar jih je v starem modroslovju iztuhtal človeški duh o božanstvu. A ni zastoj rekel v začetku poglavja, „da so nekatere potežkoče“. Res, tu si gredó razlagavci navskriž.

Aristotel nas je privedel do sklepa, da je predmet božjemu mišljenju njegovo bistvo samo. Kaj pa zunanji svet? Ali ima Bog znanje tudi o rečeh izvan sebe? Kaj uči Aristotel o tem? Dasi se to pretresa že stoletja in stoletja, še vendar stvar dandanašnji ni dognana med spoznavavci Aristotelove filozofije. Nekateri so prepričani, da Aristotelov bog ne ve nič o zunanjih rečeh, ker bi to kalilo njegovo bistvo, ki je čista stvarnost. Po vsem tem, kar smo doslej slišali od Aristotela o najvišjem bitju, se pač nekoliko čudno zdi, da bi Aristotel odrekal božanstvu vsevednost. Kakšen je pač ta bog, ki je zatopljen v samega sebe in nič ne ve, kar je izvan njega, vkljub temu je

¹⁾ Metaph. XII., 9, 1074 b. 15.

²⁾ Methaph. XII., 9, 1074 b 34.

prvi gibavec in zadnji smoter celega sveta? Ako bog o rečeh izvun sebe ničesar ne ve, pade s tem previdnost božja, dosledno se mora zanikati delotvornost božja in dejavno vplivanje na svet, kakor tudi нравna odgovornost.

Najbolj je to mnenje razširil in utrdil s svojim velikim vplivom dr. Ed. Zeller.¹⁾ Po njem je aristotelsko bogoslovje in verstvo abstrakten monoteizem, ki izključuje vsako delovanje božje v svetu. Previdnost božja v Sokratovem in Platonovem zmislu da nima mesta pri Aristotelu. Istotako, da je izključeno posmrtno plačilo; božanstvo je le abstrakten zadnji vzrok in smoter vsega gibanja, posamezne in konkretne reči se pa morajo razložiti iz zgolj naravnih vzrokov.²⁾ Sličnega mišljenja o Aristotelu je Döllinger, ki priznava božje delovanje v svetu, zanika pa, da bi Aristotelov bog poznal svet. „Er (Gott) wirkt auf die Welt, ohne sie zu kennen.“³⁾ Izmed mnogih drugih pristašev Zellerjevega mišljenja je zlasti znamenit jenski profesor dr. R. Eucken, ki pa Aristotela razlaga bolj v monističnem zmislu.⁴⁾ Zellerja se je oklenil tudi tübinski katoliški teolog Elser, ki je popolnoma prepričan, da Aristotelov bog razvun samega sebe absolutno ničesar ne pozna.⁵⁾ Slično uči dr. A. Stöckl v svoji dokaj razširjeni zgodovini modroslovja.⁶⁾ Vsi ti in drugi razlagajo Aristotelov nauk o bogu nekako v deističnem zmislu. V monističnem zmislu, slično kakor Eucken, ga med slovanskimi pisatelji umeva Hanuš v „Naučnem Slovníku“.⁷⁾

Monistično-evolucionističnemu razlaganju, se zdi, dajeta zlasti dve točki navidezno oporo. Aristotel namreč uči, da se lik izvaja iz možnosti stvari (*actus deducitur ex potentia materiae*), torej je v njej že nekako vključen. To je pa pristno evolucionistično načelo, ker evolucionizem, bodisi panteističen ali materialističen, tudi uči, da se le po dolgem razvoju nedoločena tvar ali absolutno nezavestno bitje določuje, ostvarja in spopolnjuje, torej tudi v nekem zmislu lik izvaja iz možnosti stvari. Toda nemogoče je Aristotela v tem zmislu razlagati, ker on odločno poudarja, da se iz možnosti stvari nikdar ne more roditi lik brez stvarnega tvornega vzroka, ki od zunaj deluje na tvar⁸⁾ Gibanje izvede lik iz stvari, to pa mora vselej priti iz aktualnega bitja. Zatorej stavek „lik se izvaja iz možnosti stvari“ ne pomeni drugo, kakor: kar je bilo prej možno, je sedaj stvarno.

¹⁾ Najbolj v obsežni „*Philosophie der Griechen*“ in drugih manjših spisih. — Pri spisovanju te razprave nisem mogel vkljub vsemu prizadevanju dobiti tega dela v roke — ker ga še celó v deželni knjižnici v Gradcu ni bilo dobiti. Navajam ga torej po drugih pisateljih in pa po njegovi manjši knjigi „*Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*“ (V. izdaja).

²⁾ „*Grundriss . . .*“ str. 195.

³⁾ „*Heidenthum und Judenthum Regensburg 1857.*“ Str. 307.

⁴⁾ „*Die Lebensanschauungen der grossen Männer. II. Auflage.*“ 1897, čl. Aristoteles.

⁵⁾ Dr. K. Elser, „*Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes.*“ Münster, 1893.

⁶⁾ „*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.*“ Mainz 1889, III. Aufl. I., 127.

⁷⁾ Gl. „*Časopis katol. duhovenstva.*“ Praha 1899, str. 467.

⁸⁾ Primeri, kar smo zgoraj rekli (II.) o stvarnosti in možnosti, liku in stvari, gibanju in tvornem vzroku.

Bolj kočljiva je Aristotela opredelba narave. V II. knjigi Fizike (c. 1. 192 b 20) se ta opredelba glasi tako-le: „Narava je razlog gibanja in mirovanja v bitju, kateremu to (gibanje in mirovanje) izvorno pripada.“ Zgoraj smo omenili že (II., 2), da narava — nasproti umetnosti — ima delujoč princip v sebi. Sploh velja Aristotelu narava kot stvarna in delujoča moč v svetu, ki ima v sebi princip delovanja. Zato tudi pogostoma imenuje božanstveno (*θεῖον*), kar je v naravi stvarno, dejavno in duševno, zlasti liku daje večkrat ta naziv. Kako naj si torej predstavljamo naravo kot samovzrok in v kakem razmerju stoji narava kot delotvorna svetovna moč z nadsvetovnim božanstvom? Ako si „naravo“ mislimo kot obstvajočo moč, je nadsvetovno bitje že nepotrebno in panteizem (oziroma materializem) je gotov.

Toda k takemu sklepu nas Aristotelov sestav nikakor ne opravičuje.¹⁾ Po Aristotelu se vse pozemeljsko dogajanje, tvorjenje in presnavljanje vrši pod vplivom kozmičnega gibanja. Ves telesni svet ima svoje gibanje od nebeških sfer in vse nebeške sfere se gibljejo od najvišje sfere, to je Aristotelovo prvo nebo (Met. XII., 7.). „Prvo nebo“ sprejema gibanje neposredno od prvega gibajočega negibnega vzroka; od prve gibane sfere gre gibanje skozi vse nebeške kroge in odtod v pozemeljske reči. Dočim je naravnim rečem smoter imanenten, je to pri nebeških sferah drugače; oni imajo smoter izvun sebe in ta je, da proizvajajo naravno gibanje, rojenje in presnavljanje. Ker je pa vendar princip smotrenosti imanentna tvorna sila, nebeškim sferam pa ni imanentna, zatoorej, da reši nebeškim sferam delotvornost, se zateče k nekakim umstvenim bitjem, ki so drugo drugemu podrejena in priobčujejo gibanje sferam, le najvišje nebo dobiva gibanje neposredno od božanstva. Ta prhli del Aristotelove kozmologije sloni seveda na temeljni zmoti geocentričnega sestava. Gibanje in delovanje v svetu torej izhaja iz božanstva posredno, neposredno ga dobiva le „prvo nebo“. Ker se pa odtod širi dalje, zato preveva vse stvarstvo neka tvorna moč, nek dih (*πνεῦμα*), katerega je deležna celo neorganska narava. V pravem pomenu pa imajo tvorni princip v sebi le organska bitja, ki imajo dušo. Kakor telesno gibanje prihaja od nebeških sfer in v teh od najvišje sfere, katera ga dobiva od božanstva, tako je tudi z duševnim delovanjem. „Kaj je princip gibanja v duši?“ beremo v Eudemovi Etiki (VIII. [VII], 14, 1248 a 25). Odgovor: „Očividno, kakor v celem vesoljstvu, bog. Giblje nekako vse, kar je v nas božanskega“ (*καὶ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον*). Naziv „božanstveno“ daje Aristotel raznim naravnim rečem le zaradi sličnosti z božanstvom. Poleg božanstva narava nikakor ni mrtev pasiven stroj, marveč delujoč organizem. Dasi je pa narava dajaven princip, je vendar zato, ker ima gibanje od drugod, trpna, *κινούμενον*. Ker pa gibanje mora naposled izvirati iz aktualnega bitja, ki nima več gibanja od drugod, zato imenuje to bitje negibano gibajoče. Med tem bitjem in vsemi gibanimi bitji mora biti neko srednje bitje, po čemer božanstvo vse drugo giblje (*ὅτι κινεῖ*, Phys. VIII., 5). Med vsemi stvarnimi bitji je torej v polnem zmislu aktualno, gibajoče in negibajoče bitje samo božanstvo.

¹⁾ Zeller, „Grundriss . . .“ 171.

Kako je pa z božjim spoznanjem? Proti Zellerju je zlasti Fr. Brentano odločno zagovarjal spoznanje zunanjega sveta in delotvornost Aristotelovega boga.¹⁾ Za Brentanom zlasti E. Rolfes brani Aristotela zoper Zellerjevo natezalnico.²⁾ Mi se v tej razpravi v podrobnosti ne moremo spuščati, marveč se le v glavnih potezah ozremo na preporno točko z ozirom na celoten Aristotelov sestav in posamezne izjave. Iz Aristotela samega smo slišali, da je božanstvo najstvarnejše, absolutno, neskončno bitje. Mora torej biti v njegovem bistvu vse, kar je sploh stvarno. Od takega bitja je mišljenje in spoznavanje neločljivo, ker prav v mišljenju je njegovo življenje, njegova odličnost in blaženost. V božanstvu mora biti izključena vsaka možnost, ali se mu potem more odreči aktualno spoznavanje sveta?

Denimo, da bog ne spoznava tega, kar je izven njega; tedaj si lahko mislimo še aktualnost, da dejanski spoznava tudi to, ako torej v resnici ne spoznava, je v njem neka možnost. Kajpada predmet božjega mišljenja mora biti najodličnejši, t. j. on sam. Toda po Aristotelu je bog prvi gibajoči vzrok in zadnji smoter, kar vsi priznavajo. Isto tako vsi pritrjujejo in Aristotel nedvomno uči, da bog spoznava samega sebe. Kaj sledi iz tega? Če je prvi gibajoči vzrok in zadnji smoter, se mora kot takega tudi spoznavati. Pojma „cilj“ in „gibajoč princip“ pa vključujeta dva termina. Ako se bog spoznava kot gibajoč princip, mora imeti spoznanje tudi o tem, čemur je gibajoč princip, in če se spoznava kot cilj, mora tudi imeti spoznanje o tem, čemur je cilj. To je isto, kakor če bi kdo hotel imeti pojem „oče“ brez pojma „sin“. Ako pa se bog ne spoznava kot najvišji vzrok in smoter, potem mu je sploh odreči vsako mišljenje in spoznanje samega sebe, potem pa moramo tudi stagirskega modrijana proglasiti za norca, sicer se ne dajo zložiti njegove izjave. Sploh je na slabih nogah podmena, ki si pomaga s tem, da Aristotelu prišiva očitna prekoslovja. Na ta način se seveda lahko dokaže iz katerega koli pisatelja, kar se komu poljubi. Če že sploh velja hermenevtično pravilo, da se pisatelju, ki je količkaj pošten in zdrave pameti, ne smejo brez povoda podtikati prekoslovja, samo da se vzdrži kako priljubljeno, apriorno mnenje, velja to še veliko bolj o tako logičnem mislilju, kakor je Aristotel. Res, da se nahajajo pri Aristotelu prekoslovja, a ta so le podrejene važnosti, in pozabiti se ne sme, v kako slabem stanju so se ohranili Aristotelovi spisi.

Isto nam potrjuje Aristotelovo stališče nasproti Empedokleju in Anaxagoru. V 3. knjigi Metafizike (pogl. 4.) graja Empedokleja zato, ker stavlja nejkos (sovraštvo) kot princip v vse druge reči, le božanstvu ga odreka. „Iz sovraštva postaja vse razven božanstva“, je Empedoklejevo načelo. Isti modrijan pa uči, da se slično le s sličnim spoznava, ker torej v božanstvu

¹⁾ „Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre v. *Νοῦς ποιητικός*.“ Mainz 1867. — „Der Kreatianismus d. Aristoteles. Sitzungsberichte d. k. k. Akademie in Wien. Phil.-hist. Cl. H. 1. 1882“ in: „Offener Brief an Herrn Dr. Ed. Zeller, Leipzig 1883.“

²⁾ „Die aristotelische Auffassung v. Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 1892.“ — „Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles. Köln 1898.“ — „Philosophisches Jahrbuch. 1899. H. 1, 3“

ni sovraštva, tudi ne pozna sovraštva. Ker je pa sovraštvo poleg ljubezni temeljni princip vseh reči, sledi, da „najsrečnejše božanstvo manj ve, kakor drugi, ker ne pozna vseh počel (οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα). Nepomljlivo je, kako bi se mogel Aristotel spodtikati nad stavkom, da božanstvo ne pozna vseh elementov, če bi i sam tako učil. Težo tega mesta dobro čuti tudi Elser in si pomaga iz zagate le s tem, da Aristotelu podtika očividno prekoslovje. Sodbo Aristotelovo s Anaksagorom navedemo pozneje, ko bo govor o delotvornosti božji.

Izmed mnogih drugih mest je še za naše vprašanje poučno 2. poglavje I. knjige Metaf., kjer Aristotel opisuje najodličnejše znanje, modrost. V najodličnejšem zmislu se imenuje modrost ona znanost, ki ima za predmet, kar je najbolj umstveno (intelligibile), to so pa prva počela in vzroki; iz teh se spoznava vse drugo in ne obratno. Zato v istem poglavju predstavlja boga kot največjega modrijana. Pesnik Simonides je celo rekel, da je spoznanje najvišjih vzrokov lastno le bogu, človek pa more kvečjemu le težiti po njem. Aristotel odvrča, da tega spoznanja tudi človek postane deležen in da je ravno v tem sličen božanstvu, le da bog edini ima v polni meri to spoznanje. Modrost bi se smela imenovati najbolj božanska prvič, ker jo ima v najvišji meri božanstvo, in drugič, ker so njen predmet najvišji vzroki, pred vsemi drugimi je pa bog najvišji vzrok in počelo vsega, zato rej njegovo najvišje spoznanje ima za predmet božje bistvo samo in sicer v kolikor je pravzrok vsem rečem.

Zakaj da se božanstvu mora odreči v nekem zmislu spoznavanje posameznih reči, je razvidno, ako pomislimo, kaj uči Aristotel o spoznanju posameznega sploh. Posamezno (singulare) je namreč predmet čutnega zaznavanja (αἰσθητικῆς), ki je najnižja stopinja spoznanja. Ker je tudi naše umstveno spoznavanje navezano na čutno zaznavanje, zato naš um spoznava reči le eno za drugo in se predmet našega mišljenja vedno menja. Eno kakor drugo se mora v bogu zanikati; v njem ni čutnega zaznavanja in ne prehoda od enega do drugega predmeta. Neposredni in formalni predmet božjega mišljenja je njegovo bistvo samo, v tem in po tem pa spoznava tudi vse drugo. S tem je zagotovljena v Aristotelovem sestavu tudi božja previdnost, dasi Aristotel o tem ne govori tako določno kakor n. pr. Platon. S tem je pa pridobljena tudi važna postojanka za Aristotelovo etiko. Ali kako naj sicer razumemo stavek v knjigi Nikomahove Etike (pogl. 8.), da so oni, ki živé duhu in dobro delajo posebni ljubimci bogov? Če pa bog za vse to nič ne ve!

Drugo kočljivo vprašanje je, ali bog dejavno vpliva na svet. Zeller in njegovi pristaši to odločno zanikajo, češ, po Aristotelu je božanstvo sicer prvi smoter, vendar gibanja ne provzročuje kot tvorni vzrok (causa efficiens), temveč le kot negibljivi smoter. Stvari težé po njem in to imanentno teženje povzročuje gibanje. Božanstvo je nekako podobno magnetu, h kateremu težé in se vsled tega gibljejo kosci železa, dočim on sam ostane čisto nepremičen. Za svojo trditev se sklicuje na to, da Aristotel imenuje prvi motor negibljiv (ἀκίνητον); to negibljivost razlagajo tako, da v božanstvu sploh ni nikakšnega delovanja. Dalje uči Aristotel, da prvi motor giblje kot predmet

teženja in spoznanja (*ὁρεκτόν, νοητόν*)¹⁾, to teženje in spoznanje je kot dejavnost v stvareh, o božanstvu se pa trdi le v prenesenem smislu, v kolikor je namreč spoznan in ljubljen predmet. Naposled uči Aristotel, da božje življenje ni dejavno, marveč kontemplativno.²⁾ Pred vsem pa svojo trditev naslanjajo na zgoraj navedeno premiso o spoznanju, ker če bog ne spoznava ničesar izven sebe, tudi ne more dejavno vplivati na svet.

Najbolj čuden je zopet Döllingerjev izrek: „Die erste Ursache des Aristoteles ist reine Intelligenz ohne Kraft, eine ewige, stets thätige, einfache, unendliche und unkörperliche Substanz.“³⁾ Kako se to ujema: večno, neskončno bitje „stets thätig ohne Kraft“?

Da si pojasnimo to preporno točko, moramo imeti pred očmi, kar smo zgoraj (II, 1, 3) rekli o dejanstvu in možnosti, gibanju in njega vzroku. Da Aristotel res pripisuje bogu delotvornost, kaže že njegovo načelo: „Bog in narava ne delata ničesar zaman.“⁴⁾ Da narava v resnici deluje kot tvorni vzrok, ne taji nihče; če pa Aristotel vzporedno pripisuje to delotvornost bogu in naravi, torej vendar mora v bogu biti neka dejavnost. Tu nam je sedaj omeniti, kako sodi Aristotel o Anaksagoru. Hvali ga namreč, da je kot princip svetovnega reda postavil razum, očita mu pa, da ta razum deluje (giblje) zaradi nečesa, kar je izven njega in zato najvišji razum ni prvo bitje, marveč ono, zaradi česa giblje, „razven, če je tako, kakor mi pravimo“.⁵⁾ Anaksagora je razločno pripisoval delotvornost najvišjemu razumu, ni pa dovolj jasno povedal, kaj je ono, zaradi česar deluje. Če namreč najvišji razum deluje zaradi česa drugega, potem bo to najvišje bitje. Najvišje bitje mora imeti za smoter le samo sebe in to je, kar Aristotel misli, ko pravi: „kakor mi pravimo“. Aristotel torej ne nahaja nikakšne potežkoče v dejavnosti Anaksagorovega razuma, ampak le, ker smoter delovanja ni dovolj izražen. Če pa Anaksagorov razum delotvorno vpliva na svet, ga pač tudi spoznava, in tudi proti temu ne ugovarja Aristotel, lahko dostavimo: „če je tako“, kakor on misli, t. j. če v samem sebi spoznava svet, kakor zaradi samega sebe deluje.

Isto nam potrjuje stališče Aristotelovo nasproti Platonu. Njegovim idejam očita med drugim to, da nimajo delotvorne moči in zato ne morejo razložiti svetovnega postajanja in gibanja. Ali bi Aristotel mogel in smel to storiti, če bi i sam svojemu najvišjemu vzroku odrekal vsako delotvorno moč? Smotrenost je priznal svojim idejam tudi Platon, Aristotel torej hoče nekaj več.

Trditev, da bog giblje le kot smoter t. j. kot nepomičen predmet teženja in ljubezni, je le tedaj mogoča, ako se v stvareh že predpostavlja moč teženja. To pa korenini vedno v spoznanju. Sferni duhovi in pa človek kot

¹⁾ Metaph. XII, 7, 1072 a 26; 1072 b 3.

²⁾ *Ὁ θεός ἢ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.* Eth. Nic. X., 8, 1178 b 21.

³⁾ „Heidenthum und Judenthum“, 306.

⁴⁾ *Ὁ θεός καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* De coelo I, 4. fin.

⁵⁾ Metaph. XII, 10, 1075 b 8.

razumna bitja že lahko težé, toda odkod je ta moč v drugih naravnih rečeh? Moral je tedaj neki razum dejstvovati v njih bistvu zakon smotrenosti. Ako se najvišjemu bitju odreče spoznavanje izvanbožanskega in pa tvorna moč, tedaj je nemogoče tudi enotno smotreno urejenje v svetu, katero pa vendar Aristotel tako odločno poudarja. Ako se reče, da po Aristotelu gibanje in smotrenost v naravnih rečeh prihaja od sfernih duhov, ni s tem prav nič pomagano. Sferni duhovi dajejo sicer gibanje stvarnemu svetu, a podrejeni so najvišji podstati ter kot razumna bitja težé po božanstvu in ravno s tem dobivajo gibanje, ne da bi božanstvo samo kaj delovalo (po nasprotniški podmeni).

Toda če so sferni duhovi umna bitja, se vpraša, kaj je predmet njih mišljenja? Ali mislijo sami sebe in sami sebi zadoščajo, ali pa je predmet njih mišljenja izvan njih. V prvem slučaju je očitvidno vsak sferni duh sam za sebe božanstvo in je potem nemogoče, da bi vsi smotri bili naravnani na eden najvišji smoter, tudi je nerazumljivo, kako so vendar še podrejeni najvišji podstati. Po isti podmeni se mora dalje tudi duhovom odreči delotvorno vplivanje na svet. V drugem slučaju je pa njih mišljenje samo po sebi le možno, odvisno od zunanega predmeta in je torej v teh bitjih neka možnost. Kar je pa možno, ne more po temeljnem Aristotelovem načelu nikdar biti prvo bitje in bitje od sebe, marveč od nekega drugega. Zopet nas srečava Aristotelov izrek: ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχειῶν ὄντος πάντα τὰ γινόμενα (de An. III. 7.). Zatorej se ne moremo geniti nikamor, dokler najaktualnejšega bitja ne pripoznamo kot tvornega vzroka. Zdi se nam pa vendar, da predaleč segajo oni modroslovci, ki hočejo v Aristotelu zaslediti čisto določeno idejo stvarjenja. Nahajajo se res premise, iz katerih se da brez velike težave izvajati tak sklep, a Aristotel sam tega ni storil in naravnost ne najdemo pri njem te ideje izražene. Sicer nam pa obseg te razprave ne dopušča, da bi se spuстили v razpravo, ali je poleg večne stvari in gibanja še prostor za stvariteljno idejo.

Ozreti se nam je še na ono točko, v kateri Aristotel uči, da je bog popolnoma blažen vsled čistega razmišljanja brez vsakega dejanja. Ta nauk je zelo važen tudi v etiki. Dandanes pač navadno pod „teoretičnim“ mišljenjem razumevamo hladno razmišljanje in sklepanje brez ozira na voljo in delovanje. Toda pri Aristotelu in sploh v sokratični šoli ima θεωρεῖν nekoliko drugačen pomen. Pri Sokratu in Platonu je najvišji predmet spoznanja, najvišja in najstvarnejša resnica, hkrati najvišje dobro, torej predmet razumnega teženja t. j. hotenja. Zatorej modrost obsega celega človeka in filozofija je vez, ki veže človeka z božanstvom. Kontemplacija ali teoretično spoznanje je zatorej v sokratični šoli teženje po najvišjem predmetu (oziroma njega dosezanje), ki obenem tudi osrečuje. Jasno je, da v božanstvu ne more biti kak drug predmet, ki bi ga osrečeval, marveč kakor mu je formalni predmet spoznanja njegovo lastno bistvo, tako ga ravno to spoznanje tudi popolnoma osrečuje. Ako se torej reče, da je božje življenje kontemplativno, ni to umeti v zmislu suhega spoznanja v današnjem pomenu, marveč v tem spoznanju je vključeno tudi ono delovanje, katero mi imenujemo hotenje ali ljubezen. Zakaj

da Aristotel izključuje iz božanstva „praktično“ delovanje, je lahko razvidno iz samega pojma *πράττειν* in *ποιεῖν*.

To dvojno namreč, kakor razlaga Zeller¹⁾, se ozira vedno na nekaj, kar je lahko tako ali drugače, dočim je *θεωρεῖν* spoznanje onega, kar drugače ne more biti. Med *πράττειν* in *ποιεῖν* je pa zopet ta razloček, da prvo pomeni delovanje, ki je samo sebi namen, drugo pa pomeni delovanje, ki je le sredstvo v dosego nekega drugega cilja. Prvo gre za tem, da se delovanje samo usovrši in s tem seveda tudi delujoči osebek, kakor n. pr. citaraš igra na citre, da se izuri v citranju. Tako delovanje se seveda bogu ne more pripisovati, ker on se ne more na noben način izpopolnjevati, ko je že najaktualnejša popolnost.

A tudi *ποιεῖν* je izključeno iz božanstva; tukaj namreč delovanje ni samo sebi namen, zatoorej bi bog svoje delovanje rabil kot sredstvo v dosego nekega drugega namena. Pojem tvorjenja (*ποιεῖν*) je vzet iz umetniškega področja. Umetnik zasnuje najprej v duhu idejo svojega umotvora. Potem se loti dela, t. j. proizvaja na zunaj določene izpremembe, ki so v njegovi moči in ki so primerne k ostvarjenju umotvora. To tvorjenje je *ποιεῖν*. Pri bogu je pač prvi del, dočim tvorjenje izvršujejo sferni duhovi, oziroma stvarstvo samo. Stvari torej imajo v spoznavajočem razumu božjem in v moči božji svoje prakorenine, zatoorej težee po njem teže po svojem izvoru, po svoji pradomovini.

S tem smo že tudi deloma rešili vprašanje, kako si naj predstavljamo boga pri Aristotelu kot aktiven princip. Po Aristotelu je bog čista aktualnost, duševno bitje, najvišja resnica, ki giblje, ne da bi bila od koga gibana. V umstvenem delovanju ali spoznanju nam je torej iskati vir in početek sploh vsakega delovanja. V Aristotelovem najvišjem bitju je spoznanje čisto dejanstvo (*actus*), spoznanje in hotenje sta eden čin, ta čin je hkrati tvorni princip, ki seveda nima za smoter kaj drugega ali pa lastno izpopolnjenje, kakor je to pri praktičnem delovanju, marveč kakor je formalni predmet svojega spoznanja, tako je tudi sam sebi smoter.

Opomniti je tudi, da Aristotel skuša odstraniti iz božanstva neokretne antropomorfizme ljudske religije in se zatoorej dotične izjave ne smejo preveč pretiravati. Da nekateri smatrajo Aristotelovo božanstvo kot netvorno, v sebe zaprto, abstraktno bitje, prihaja najbrž odtod, ker naš način mišljenja prenašajo v ontologičen red. Mi namreč najvišje ideje dobivamo potem odmišljanja (abstrakcije) in se nam zatoorej najvišje bitje zdi kot suha abstrukcija, dočim je v ontologičnem redu, kakor Aristotel poudarja, prvo bitje najaktualnejša podstat. Sedaj lahko razumemo, kaj pomeni „negibano gibajoče bitje“ (*κινεῖν ἀκίνητον*). Imenuje se negibano, ker ni nad njim višjega predmeta, ki bi ga nagibal k teženju ali spoznanju. V kolikor pa samo sebe spoznava in hoče, je v njem imanentno delovanje, torej *κινεῖν*. Ob enem je pa predmet spoznanja in teženja za vse drugo, torej gibajoče na zunaj.

¹⁾ Philosophie der Griechen, II., 2, 178³. Gl. Filkuka, n. d. str. 77.

IV. Nauk o človeku.

Kakor Platon, je tudi Aristotel prepričan, da se človeško življenje in delovanje da razložiti, le v zvezi z vesoljstvom. Človek je vrhunec in krona vsega stvarstva, najpopolnejši med vsemi bitji v vesoljstvu (*ἄριστος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ*) Eth. Nic. VI., 7.). Človek je sicer v tesni zvezi z naravo, vendar je vse stvarstvo v naravi za človeka, a tudi človek sam ima neko višjo nalogo in tako vse ostalo stvarstvo posredno po človeku deluje za najvišji in zadnji smoter. Kar človeka razločuje in povzdiguje nad vsa druga živa bitja v naravi, je njegov duh, razum, ki se v človeku združi z živalsko dušo, vendar pa po svoji odličnosti nekako požlahtnjuje tudi nižje zmožnosti, katere ima človek skupno z živalimi in rastlinami. Celó v telesno ustrojstvo sega ta odličnost in se človek tudi telesno razlikuje od živali.¹⁾ Tudi smoter, na katerega je naravnano človeško žitje in delovanje, je drugačen, kakor v drugih bitjih.

Nam se je ozreti na Aristotelovo človekoslovje le, v kolikor je v zvezi z metafizično-kozmičnim redom in pa v kolikor je nujna predpostavka etičnega reda. Z ozirom na dušo človeško razločuje Aristotel hranitveno ali vegetativno dušo (*anima nutritiva*), čutno (*anima sensitiva*) in razumno dušo (*anima intellectiva*). Nikakor si pa ne smemo misliti te razdelitve v trihodomističnem zmislu, kakor pri Platonu.²⁾ Te tri duše se pri Aristotelu ne razločujejo kot tri podstati, ampak le kot deli ene celote. On namreč izrecno poudarja, da ene in iste stvari (truplo) ne more istodobno določevati več podstatnih likov, sicer bi bil človek ob enem rastlina, žival in razumni človek. V človeku je torej le ena podstatna duša, ki pa obsega tudi zmožnosti čutne in hranitvene duše.³⁾

Tudi pri Aristotelu ni onega prepada med dušo in telesom, kakor pri Platonu, marveč njemu sta duša in telo strnjena v eno bitje, v človeka; razmerje med njima je torej ono med likom in stvarjo. Krivo je misliti, da se duša priklopi telesu kot že nečemu gotovemu; telo je ravno vsled duše živo, organsko telo, in zato je duša podstatni lik (*forma substantialis*) telesa.⁴⁾ Kakor pa telo nima stvarnosti brez duše, tako tudi duša ne brez telesa. Toda to velja le v duši sploh; drugače je pa pri človeški duši. Ali je človeška duša ločljiva od telesa ali ne? — Metodično načelo Aristotelove psihologije je, da dušo spoznavamo iz njenega delovanja. Ako je torej med čini ali afekti človeške duše kateri, ki je lasten sami duši in se dejstvuje neodvisno od telesa, tedaj je jasno, da je duša ločljiva od telesa, da ima svojo stvarnost, je bitje različno od stvari t. j. duh. Ako pa duša nima takega čina ali afekta, potem ni ločljiva in podstatno različna od telesa, marveč je z njo tako, kakor z ravno črto, o kateri tudi marsikaj govorimo, vendar črta je vedno le v

¹⁾ Zeller, Grundriss, 180.

²⁾ Prim. „Katoliški Obzornik“ I. III., str. 215 i. d.

³⁾ Phys. I., 7, 190 b 28; Metaph. XII., 4, 1070 b 19. Brentano, Psychologie des Aristoteles, str. 53.

⁴⁾ Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὥς εἶδος σώματος φυσικοῦ δύναμις ζῶντι ἔχοντος. De An. II. 1, 412 a 19.

tvari, sama za sebe pa ni nič.¹⁾ Zdi se, da duša večinoma res deluje le s pomočjo telesnih organov, najbolj se še ji lastno kaže mišljenje. Netvarnost duše je torej zavisna od vprašanja, ali je mišljenje nadčutna in nadorganska funkcija. Na to daje Aristotel popolnoma jasen odgovor, da razvun čutov mora biti v človeku še druga, višja spoznavna moč, različna od čutov. Predmet čutnega zaznavanja so posamezne reči, predmet umskega spoznanja so splošni pojmi, do katerih se ne more povzdigniti noben čut, torej mora biti od čutov različna zmožnost v človeku in to je razum. Osebek in sedež čutnih zaznav in teženj je živo telo (der beseelte Leib), osebek mišljenja razumna duša.²⁾ Vseh dotičnih mest ne bomo navajali in razkladali, ker ne spada v obseg te razprave, sicer so pa o tem tudi edini modroslovci različnih smeri, da je razum res netvarna zmožnost, duh.³⁾

Poleg spoznavne moči je v človeku tudi teživna zmožnost, in kakor je spoznanje čutno in razumno, tako tudi teženje. Čutnemu teženju je sedež in osebek v organskem telesu. V kolikor pa teženje ravna in vodi razum, se imenuje razumno teženje ali hotenje, zmožnost sama pa volja (βούλησις). Kar je za etiko odločilne važnosti, je to, da Aristotel brezpogojno poudarja prostost človeške volje.⁴⁾ V volji sami Aristotel razločuje dve zmožnosti, ki pa nista stvarno in specifično različni, marveč sta delovanje ene in iste moči. V koliko je namreč hotenje naravnano neposredno na cilj, se imenuje volja v ožjem zmislu — βούλησις, v kolikor pa volja sodeluje pri izbiranju sredstev, se imenuje προαίρεσις = izbor. V kolikor razum vodi voljo v izbiranju sredstev, se imenuje praktičen razum (νοῦς λόγος πρακτικός). Ker je volja prosta, je prosta tudi odločitev in so prosta tudi naša dejanja in smo zato tudi zanje odgovorni. „Z ozirom na čednosti ali zločinstva smo vredni pohvale ali graje.“⁵⁾

V človeku je razum gospodujoč princip, kateremu je vse drugo podložno, izvzemši nekatere vegetativne funkcije. Razumu in duhu pripada v sakem oziru brezpo^oojno prvenstvo, ne da bi se zato kršile pravice in potrebe stvarne narave. Ne samo zunanje, marveč tudi v notranjosti se morajo čutni nagoni podvreči razumu.

Toda, kako pride čutni svet in čutno delovanje v dotiko z netvarnim razumom? V tem težavnem psihološko-noetičnem vprašanju so napenjali vse sile že razni modroslovski sestavi od najstarejših časov do današnjega dne. Aristotel je to poteškočo rešil veleumno, četudi ne popolnoma, s tem, da je v razumu priznal neko dejavno, rekli bi, stvariteljno moč, ki kakor luč razsvetljuje čutne predstave ter iz njih zajema in tvori nadčutne splošne ideje. To je Aristotelov dejavni razum (νοῦς ποιητικός), ki pa zopet dela modroslovcem neznanske težave. Mi se tukaj omejimo na te-le točke: Dejavni razum je

¹⁾ De An. I. 1, 403 a.

²⁾ Prim. De An. II., 5, 417 b 22; III., 4, 429 b; Metaph. I., 1, 981 b 10; III., 4., 999 a 26 i. dr.

³⁾ Zeller, Grundriss, 182, Brentano, n. d. 111 i. d.

⁴⁾ Eth. Nic. III., 7, 1113 b; 1114 a; Met. I., 2, 292. i. dr. Zeller 184, Brentano 154.

⁵⁾ Κατά θὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινέμεθα ἢ φερόμεθα. Eth. Nic. II., 4, 1106 a.

1) tvorni princip našega mišljenja; 2) je moč človeške duše in ne kaka posebna duševna podstat; 3) osebek mu je duševna in ne vegetativna ali čutna duša, oziroma živo telo; 4) razločuje se od možnega ali vzprejemajočega principa; ta je možnost, oni dejanstvo.¹⁾

Ta dejavni razum je božanski element v človeku. Sedaj lahko razumemo Aristotelov izrek, da je „samo dejavni razum neumrljiv in večni“, da ni „cela duša takšna, ampak le razum.“²⁾ Duša je sicer enoten princip v človeku, vendar pa poleg umstvenih izvršuje tudi vegetativne in čutne funkcije, te so pa mogoče le v telesu, zato je sme Aristotel reči, da vegetativna in čutna duša ob smrti preneha, ker prenehajo vegetativne in čutne funkcije. Dasi ideja telesnega vstajenja ni bila popolnoma neznana poganskemu svetu, vendar kaj določnega o tem pri Aristotelu ne moremo pričakovati, zato je čisto logično, če pravi, da je le dejavni, bogusličen razum v človeku neumrljiv. Ker pa ta razum ni kako ločeno bitje, marveč posebna zmožnost človeške duše, zato je individualna nesmrtnost s psihološkega stališča pri Aristotelu zagotovljena. V tem zmislu smemo pritrditi Euckenu, ki pravi: „Ne v kolikor smo samo ljudje, postajamo deležni spoznanja in prave sreče, marveč v koliko nekaj božanskega v nas prebiva; v tem samo dosežamo v življenju nesmrtnost,“³⁾ dasi isti pisatelj (na str. 61.) trdi, da po Aristotelu npravnega reda, previdnosti in individualne nesmrtnosti ni (!). Da je osebna nesmrtnost v etiki velikega pomena, je jasno, kako je pa Aristotel to porabil, bomo videli v naslednjem poglavju.

V. Načela Aristotelove etike.

Preostaja nam še, da si v glavnih potezih ogledamo etično področje Aristotelove filozofije in sicer nas tukaj zanimata dve temeljni vprašanji: 1) v kakšnem razmerju je Aristotelova etika nasproti metafiziki, 2) kaj uči Aristotel o najvišjem načelu etike in zadnjem smotru človekovem.

V metafizičnem področju je Aristotel izpopolnil marsikatero praznino Platonovega sestava, zlasti je zgradil zanesljivejši most med idealnim in realnim svetom. Že iz tega smemo sklepati, da je pri Aristotelu etika tesno zvezana z metafiziko. To nam potrjuje tudi splošni značaj njegovega modroslovja, ki povsod gre za tem, da različne, po sebi ločene dele spravi v skladnost in celoto. Občudovati moramo obsežnost Aristotelovega znanja, ki sega v vse mogoče stroke, toda še bolj občudovanja vredno je to, da posamezne kosce zna med seboj združiti in jih obdelovati kot člene velike celote; tako cel njegov sestav preveva neka enotna ideja. Kakor je v naravi vse skladno in urejeno, tako tudi v znanostih, zato razne stroke človeškega znanja ne morejo priti v nasprotje, ni mogoče, da bi v eni stroki nekaj veljalo, kar druga zametuje ali prezira. Vsaka veda ima svoj predmet pa tudi svoj pomen

¹⁾ Brentano, *Die Psychologie*, str. 163 i. d.

²⁾ *De An.* III., 6, 430 a 23; *Metaph.* XII., 3, 1070 a 26.

³⁾ *Die Lebensanschauungen*, str. 71.

in svoje mesto; ako jo odtrgaš od celote, izgubi svojo veljavo in obenem trpi tudi celota.¹⁾

Dobro bi bilo, ko bi se ta duh Aristotelovega modroslovja dandanes zopet vzbudil. V današnjem znanstvu opažamo obžalovanja vreden razdor, pravo anarhijo in skrajni partikularizem. Posamezni strokovnjaki se zarijejo v svoje stroke, kakor Diogenes v sod, in kar ne gre na njihovo kopito, temu sploh odrekajo vrednost, ne meneč se za to, kaj pravijo druge vede, v katerih vendar deluje isti človeški razum. Materialistični naravoslovec pozna le to, kar opipa in vidi z drobnogledom, idealne in metafizične resnice zanj nimajo veljave; ni mu mar, če vsled tega propadejo „idealne“ vede, modroslovje, zgodovina, i. t. d. Rajši bo dopustil največje absurdnosti, kakor da bi zlezal iz svojega soda. Res je sicer, da se je dandanes obseg raznih ved na znotraj in zunaj silno razširil in da ni mogoče več tudi največjemu duhu preobladati vseh strok, kakor je bilo mogoče ob času Aristotelovem, vendar je treba trdno varovati neko univerzalnost in ravnopravnost tudi v znanstvu.

Razdirajoči duh novejšega časa hoče tudi etiko odtrgati od metafizike. Pri Aristotelu je to čisto drugače. Vodilne misli v metafiziki so temelj tudi v etiki. Videli smo, da je ideja smotrenosti v metafizičnem področju zapravo temeljna ideja ter da je smoter zasajen v samo bistvo in naravo vsake reči. Ta misel obvladuje tudi celo etiko. Kakor je v naravi delovanje usovršenje bistva, tako je tudi etično delovanje; odtod njegov velik pomen. Ako celo veselstvo prešinja ideja smotrenosti in so vse reči naravnane na eno najvišje dobro, ali morejo potem biti brez smotra prosta dejanja najodličnejšega bitja, človeka? „Ako imata čevljar in tesar svojo določeno nalogo in opravilo, ali človek kot tak nima, ali je on od narave k ničem vstvarjen (*ἀργύρον* — brez dela — *πέφυκεν*)? Ali nima marveč človek, kakor oko, roka, noga in vsak ud človeškega telesa svoje določene naloge?“²⁾ Njegov namen ne more biti samo, da se izživi, ker življenje mu je skupno z rastlinami in živalmi, ampak mora imeti specifično človeški smoter. Ker je razumnost specifično človeška lastnost, torej se mora tudi njegov specifičen smoter nanašati na razumnost. Kakor v metafiziki, tako je tudi v etiki najvišji smoter ob enem najvišje dobro. „Vsaka umetnost in vsaka metoda, kakor tudi vsako prosto delovanje, se zdi, da meri na nekaj dobrega, zato se tudi po pravici dobro imenuje to, po čemur vsi težé!“³⁾ Spoznati zadnji cilj človeškega življenja je največje važnosti. „Ali torej nima tudi z ozirom na življenje spoznanje zadnjega cilja velike važnosti, in ali ne pridemo prej do pravega kakor strelci, ki imajo določen cilj? Ako je pa tako, moramo poskusiti vsaj nekoliko dognati, v čem je ta zadnji cilj in h kateri znanosti in zmožnosti pripada.“⁴⁾ Dasi „vsi ljudje delajo vse zaradi tega, kar se zdi dobro“,⁵⁾ vendar

¹⁾ R. Eucken, Ueber die Methode und die Grundlage der aristotelischen Ethik. Frankfurt, 1870. Str. 2 i. d.

²⁾ Eth. Nic. I., 6, 1097 b.

³⁾ Eth. Nic. I., 1. zač.

⁴⁾ Eth. Nic. I., 1, 1094 a 20.

⁵⁾ Polit. I., 1, zač.

zadnji cilj človekov ne more biti kakršnokoli dobro, marveč najboljše in najpopolnejše dobro (*ἄριστον, τέλειον*), ker je v pojmu zadnjega cilja vključeno, da se nanj nanaša vse drugo in zaradi njega vse drugo vrši, sam se pa ne nanaša na nič drugega. Kakor v metafiziki, tako pobija Aristotel Platonove ideje tudi v etiki, zlasti njegovo idejo najvišjega dobrega. Platon je tu napravil prenegel skok iz logičnega v ontologičen red, ker je splošni najvišji pojem takoj postavil tudi kot sobstveno bitje (*ens subsistens*). Tega seveda Aristotel ne more dopustiti, nikakor pa povsem ne odklanja Platonove ideje o najvišjem dobru, marveč le, v kolikor se splošnemu pojmu pripisuje sobstvenost (*subsistentia*). Aristotel namreč, kakor smo videli v prejšnjih odstavkih, odločno pripoznava nadsvetovno podstat, ki je najvišja resnica in najvišje dobro, a pri njem to ni samo nekaj sobstvenost splošen pojem. Ista potežkoča, katero nahaja Aristotel v Platonovih idejah sploh z ozirom na razlaganje čutnih reči, se javlja tudi v etiki. Njegovo najvišje dobro je, kakor druge ideje, ločeno, samo za sebe, in vsled tega za človeka nedosegljivo, ne more segati v njegovo praktično delovanje, ki se vrši vedno le v posameznih in večinoma tvarnih činih. Platon se je moral izneveriti sam svojemu principu, da je sploh mogel rešiti metafizično podlago svoji etiki. Najvišjo človekovo popolnost stavlja v sličnost z božanstvom, ki izvira iz kontemplativnega spoznanja božanstva. Temu sicer Aristotel celoma ne oporeka, ker tudi on stavlja, kakor bomo videli, najvišjo popolnost človekovo v delovanje one zmožnosti, ki je v človeku najbolj slična božanstvu, toda ta sličnost z božanstvom je za delovanje človekovo preveč nedoločen pojem. Ker se človeško delovanje vrši v posameznih činih, je treba nekaj konkretnega, kar je dobro in človeku blizu. Kakšno dobro bi torej moglo biti motiv človeškega нравnega delovanja? Odgovor na to vprašanje je povzel Aristotel zopet po svojem običaju iz splošnega prepričanja, vsi se namreč strinjajo v tem, da je blaženstvo (*εὐδαιμονία*) za človeka najboljše dobro,¹⁾ toda različni so nazori, v čem je to blaženstvo. Nekaterim je sreča le v zunanjih dobrinah, v veselju, v bogastvu, v časteh; enim je to, drugim ono, ali pa tudi eden in isti smatra sedaj to, sedaj ono za predmet blaženstva. V zunanjih dobrinah, v čutnem veselju, v bogastvu in časteh nikakor ne more biti pravo blaženstvo, ker telesne dobrine škodujejo, če se uživajo v preveliki meri.²⁾ Zunanje dobrine so le sredstvo, da človek razvija svoje delovanje in se tako izpopolnjuje, izven tega ozira so le nepotrebna privesa in obteževanje. Zato odločno poudarja potrebo zasebne lasti,³⁾ a ravno tako odločno nezasitno hlepenje po zunanjih dobrinah in kopičenje kapitala.

Ker Aristotel stavlja blaženstvo kot smoter in ravnilo etičnega delovanja, so nekateri dolžili njegovo etiko, da je evdaimonistična, t. j. da stavlja kot merilo нравnosti to, kar človeku donša srečo, kar mu prija in po takem

¹⁾ Eth. Nic. I, 2, 1095 a 17.

²⁾ Onega, ki se zanaša le na zunanje dobrine, primenja Aristotel človeku, ki sedi na prhlem stolu. Eth. Nic. I, 11.

³⁾ Opira se prav na etične motive. Polit. II., 5, 1263 a, b.

bi bila Aristotelova etika egoističen utilitarizem. To očitaneje je popolnoma neopravičeno. Aristotel strogo loči koristno (*χρήσιμον*) od lepega in dobrega na sebi (*καλονἀγαθόν*). Njegovo etično dobro je pred vsem bonum honestum, in njegova eudaimonia ni kako čutno uživanje ali razuzdana naslada, marveč neka čista radost, ki sledi iz dejstvovanja duše. Seveda mora ta blaženost biti nekaj v človeku, ker se gre tukaj za človeško dobro, a to ni telesno, marveč duševno.¹⁾

Specifično delovanje, s katerim se usovršuje bitje, je čednost (*ἀρετή*), kakor je n. pr. v konju neka vrlina ali „krepost“, če dobro beži in dobro dela, tako se tudi pri človeku imenuje krepost ali čednost neka urnost (*ἔξις* = *habitus*), vsled katere človek postane dober in po kateri je dobro tudi njegovo dejanje.²⁾ V tem dejstvovanju duše, v kolikor je popolna čednost, obstoji blaženstvo.³⁾ Ker torej pravo blaženstvo človekovo obstoji v čednosti, zato govori o tej skoro v celi Nikomahovi Etiki. Če je pa čednosti več, je pravo blaženstvo pač v najpopolnejši čednosti, najpopolnejša bo pa dejstvovanje najboljšega dela v človeku, to je pa duh in razum, ki je specifična last človeka in kateremu že po naravi pripada prvenstvo pred vsem drugim. Torej v dejstvovanju razuma je najvišja popolnost človekova. Dejstvovanje razuma je pa mišljenje ali spoznanje. Prva in najodličnejša dejavnost razuma je spoznavanje najvišjih principov, to je intuitivno zrenje, v katerem je ideal in vrhunec modrosti (*Metaph. I., 2*), ki je v Bogu vedno dejansko, človek se ga pa dovine le tu in tam (*Met. XII., 7*) in le v kolikor je nekaj božanskega v njem. Druga stopinja razumove dejavnosti je neko refleksivno spoznavanje, kateremu je predmet to, kar sledi neposredno iz najvišjih principov, ki so predmet intuitivnega zrenja.

Obojno spoznanje čini celoten pojem modrosti (*σοφία*), ki se nanaša na čisto, nespremenljivo, nujno jestvo. V njej je ravno „krepost“ razumova, je najodličnejše dejstvovanje (*κρατίστη ἐνέργεια*), je najpopolnejša čednost in je torej v njej popolna blaženost (*ἡ τελεία εὐδαιμονία*).⁴⁾ Toda duh človekov obsega in urejuje tudi to, kar je posamezno in pritično; tako je pa delovanje človekovo, ki se vrši v posameznih in nekam slučajnih činih. V kolikor razum urejuje delovanje, je to čednost praktičnega razuma, ki se imenuje razboritost (*φρόνησις*).

Toda v človeku je poleg spoznavne tudi teživna zmožnost, zatoorej so poleg umskih čednosti tudi npravne (moralne), katerih bistvo je v tem, da razum vodi in vlada poželjivi del v človeku. Naravni poželjivi nagoni namreč silijo čez mejo in so sami po sebi slepi, zato jih mora razum voditi in držati v določenih mejah. Ti nagoni se z ene strani ne morejo zatreti ali prezreti, ker so vkoreninjeni v naravi človeški, z druge strani pa zopet, če

¹⁾ Ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς. *Eth. Nic. I., 13, 1102 a 16.*

²⁾ *Eth. Nic. II., 4, 1106 a 20—24.*

³⁾ Ἐπεὶ δὲ ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκοπή. *Ib. I., 13, 1102 a 5.*

⁴⁾ *Eth. Nic. X., 7, 1177 a.*

so prepuščeni sami sebi, zelo škodujejo in človeka strmoglavijo v pogubo. Zato jih mora razum voditi po srednji poti, da jim z ene strani dopusti, kar jim po naravi gre, z druge strani pa zabrani, da ne prekoračijo določene meje in ne postanejo škodljivi. To je glasovita Aristotelova „zlata sredina“ (*μεσότης*), ki je bistvo nravnih čednosti.¹⁾ Čednost je torej srednja pot med dvema skrajnostima. Ni pa dovolj, da razum le od slučaja do slučaja urejuje ostale zmožnosti, marveč v tem se mora utrditi, mora mu postati navada, ročnost (*ἔξῃς* — habitus, die Fertigkeit) in šele v tem je prava moralna čednost.

Nravne čednosti razlikuje Aristotel tri: pogum (*ἀνδρεία*), zdržnost (*ἐγκράτεια*), pravičnost (*δικαιοσύνη*). Tem so podrejene še mnoge druge podobne čednosti. Med vsemi nravnimi čednostmi pa Aristotel daje prvenstvo pravičnosti, o kateri obširno razpravlja v celi V. knjigi Nikomahove Etike.

Pravičnost ni le del čednosti, marveč je cela čednost (*ἐλπί ἀρετή*).

Jasno je, da Aristotel logično in dosledno uporablja v etiki svoje metafizično-psihološko načelo, da je razum gospodujoč princip v naravi in v človeku. Ako imamo pred očmi opredelbo blaženosti in pa bistvo čednosti, vidimo, da je v razumu iskati zapravo motiv nravnih dejanj in merilo čednosti. Iz vsega tega sledi velevažen stavek, krona Aristotelove etike: Razumna narava človekova je ravnilo nravnih dejanj in v razumu primernem delovanju je človekova popolnost, njegovo specifično dobro (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*). Posebno določno je to načelo izraženo koncem Eudemove Etike: „Kakor sploh, tako mora človek tudi živeti po gospodujočem principu in se tako ravnati, da je njegovo ravnanje v soglasju z delovanjem gospodujočega principa, kakor se suženj mora ravnati po svojem gospodarju in vsakdo po svojem predstojniku. Ker pa tudi človek po naravi sestoji iz gospodujočega in gospodovanega počela, in ker se vse mora ravnati po svojem principu, velja to tudi za spoznavni razumni del.“²⁾

Ni težko dokazati, da je po ideji smotrenosti Aristotel prišel do tega nravstvenega načela in le na podlagi smotrenosti se dá prav razumeti.

Kakor vojak mora imeti določno navodilo, da ve, kaj mu je storiti in kaj ne, in izpolnjuječ svojo dolžnost deluje ravno s tem že tudi za skupni smoter cele vojske, ne da bi moral ravno poznati red cele vojske in načrte najvišjega vodja, ravno tako je s človekom. Tudi on mora imeti določno navodilo za svoje delovanje, ki mu mora biti vedno pri rokah, mora ga nositi v sebi. Njavno vodilo se mora torej nahajati v bistvu človekovem.

Vsled imanentne smotrenosti teži vsako bitje po razvoju svojega bistva, ravno s tem pa teži že tudi po zadnjem smotru in deluje v svojem obsegu za red, ki vlada v vesoljstvu. Zato je bistvo vsake stvari vir in vodilo njenega delovanja. Tako je tudi s človekom. Treba je le poznati njegovo bistvo in iz bistva se dobi tudi vodilo za človeška nravna dejanja. Bistvo človekovo se pa zopet spozna iz njegovega specifičnega delovanja. Specifično delovanje

¹⁾ Eth. Nic. II., c. 5, 6.

²⁾ Eth. Eud. VII., 15, 1249 b. Aristotel ni sicer sam spisal tega dela, marveč njegov učenec Eudem, vendar podaja Aristotelov nauk, ker je le predelana Nikomahova Etika.

človekovo je pa umsko spoznanje; razum je oni princip, ki človeka razločuje od vseh drugih stvari in ga nad vse povišuje. V tem principu torej mora biti tudi ravnilo za npravna dejanja, ki so lastna le človeku. Toda razum ni v človeku popolnoma ločena podstat, marveč je s telesom strnjen v eno bitje, v eno naravo, zato je pravilnejše reči: razumna narava je vodilo npravnih dejanj. Do tega vodila pride Aristotel po empirični poti, ne da bi zapustil metafizično podlago.¹⁾

To vodilo je edino pravo in resnično; ravnaajoč se po tem navodilu, doseže človek svoj imanentni smoter t. j. svojo popolnost in blaženost, kakor vse drugo, je tudi narava človeška naravnana na neki višji, zadnji smoter in človek, delujoč po svojem bistvu, deluje tudi za zadnji smoter. Potemtakem naš cilj in pot, po katerem nam je hoditi, ni daleč od nas, marveč je zasajen v našo naravo in je torej tudi dosegljiv. Že zaradi tega načela zasluži Aristotel časten naslov, ki mu ga daje Trendelenburg „Ethiker der Jahrhunderte“.

To načelo Aristotelovo je sprejelo tudi krščansko modroslovje²⁾ in dandanašnji, ko je etična filozofija izgubila popolnoma tla, ni boljšega leka, kakor da se po vzgledu Zellerja in Trendelenburga zopet oklene Aristotelovega načela.

Ako je etično vodilo v samem specifičnem bistvu človekovem, v razumu, je torej npravno to, kar se strinja z razumom, oziroma z razumno naravo človekovo. Toda odkod imajo npravna načela in zakoni svojo obvezno moč? Kje je njih potrditev (sankeija)? Obveznost se pač ne more izvajati samo iz tega, da je npravno dobro že na sebi nekaj lepega ali da osrečuje človeka. Obveznost volje mora prihajati le od druge višje volje. Res, da se obvezna moč opira na primernost etičnega dobrega, ki človeka izpopolnjuje, kakor tudi na njegovo prirojeno težnjo po sreči, a samo to ne more dati polne veljave etičnemu zakonu. Etične dolžnosti večkrat veleavjo človeku kaj, kar samo na sebi nikakor ni mično in lepo, tudi večkrat zahtevavjo veliko požrtvovalnosti in so torej na prvi pogled v nasprotju z evdaimonističnim teženjem človekovim. Če n. pr. usmiljena sestra smatra za svojo dolžnost snažiti gnile rane bolnikom, pač ne bo nihče rekel, da dela zato, ker je to mično ali ker pospešuje njeno težnjo po sreči. V daljni analizi je sicer to res, toda potem že prestopimo prag subjektivnega navodila in evdaimonističnega teženja in iščemo oporo v višjem bitju, v Bogu.

Tudi obvezna moč Aristotelove etike korenini v metafiziki in sicer v ideji zadnjega smotra, ki je Bog, vir in cilj svetovnega reda. Ker je človek po svoji volji svoboden, bilo bi mu torej prosto, odločiti se za etično dobro, kadar mu prija, in opustiti ga, kadar mu je nadležno. Potemtakem bi vsa

¹⁾ Filkuka, n. d. str. 94.

²⁾ Prim. sv. Tomaža Akv. S. th. 1, 2, qu. 19, a 5, qu. 54, a 3, S. c. g. l. 3 c. 129. Tudi Cathrein, Moralphilosophie, Freiburg 1899, I, str. 233 i d. Kaj lep izraz je dobilo to načelo celo v cerkvenem bogoslužju. Šesto nedeljo po Treh kraljih moli cerkev: „Praesta quaesumus, omnipotens Deus, ut semper rationalia meditantēs, quae tibi unt placita et dictis exsequamur et factis.“

etična dejanja bila prepuščena človeški samovolji. V IV. poglavju III. knjige Nikomahove Etike beremo, da je moder mož ravnilo in mera vseh stvari.

Ta stavek sam za sebe je popolnoma sofističen in bi delal čast prištašem moderne avtonomne etike. Odločno poudarjanje razuma v VI. poglavju II. knjige Nikomahove Etike in posebej besede (I., c. 7, 1098 b 20): „srečen človek se strinja z razumom v dobrem življenju in dobrem dejanju“ — so dale povod, da so mnogi Aristotelovo etiko proglasili za samosvojo (avtonomno). V človeku je del, ki mora slušati, in drugi, razum, ki zapoveduje, torej človeški razum je sam zakonodavec, kakor uči Kant. — Temu je nasproti cel Aristotelov sestav in smoter, ki vlada vse vesoljstvo in mu je podvržen tudi človek. Splošni naravni zakon postane v človeku obenem etičen zakon. Z ozirom na navedena mesta pa izključuje avtonomistično tolmačenje kontekst sam, ker ravno poprej govori o smotru človekovem, katerega ne ustvarja človekov razum sam, marveč mu je človek že po naravi podložen. Kakor razum sploh z ozirom na resnico ni popolnoma samosvoj gospodar, ker ne ustvarja objektivne resnice, marveč jo more in mora le iskati in spoznavati, tako tudi ne more dajati zakonov vesoljstvu ali enemu delu vesoljstva, temveč mora te zakone spoznavati in jih tako priobčevati osebku. Razum torej ni zakonodajec, marveč tolmač in glasnik zakonov. V začetku VII. poglavja X. knjige Nikomahove Etike pravi Aristotel, da razumu le to daje pravico vladati v človeku, ker spoznava objektivno dobro, lepo in božansko. Etičnih zakonov torej ne narekuje razum sam kot tak, marveč zakoni so začrtani že v naravi človeški in on jih le čita. Zato jim tudi on ne daje obvezne veljave, ampak jo imajo od drugod. To nam pojasni naslednja izjava Aristotelova: „Ono izbiranje in dosežanje po naravi dobrega (τὸν εὖ εἶναι ἀγαθόν), ki najbolj pospešuje spoznanje Boga, naj si bo to že kaj telesnega, ali denar ali prijatelji ali kako drugo dobro, je najboljšje, in to je najlepši smoter (ὁ εἶρος καλλίστος). Ono pa (izbiranje), ki zaradi premajhne ali prevelike mere zadržuje češčenje in spoznanje božje, je napačno (αἰρεσις φαύλη). To (spoznanje) pa ima duša in to je najboljši cilj duše, da od nerazumnega dela čim manj zaznava. Kaj je torej smoter lepodobrega (καλοῦ καγαθῆς), in cilj dobrega po sebi, je s tem povedano.

To so sklepčne besede Eudemove Etike. Kakor metafizika, tako vršiči tudi etika v nekem višjem smotru in njega neposrednem spoznavanju, v božanstvu. Bog ne vlada in ne zapoveduje z neposrednimi ukazi, marveč po zakonu smotrenosti, ki je v razumu; glas razuma je torej glas božji. Tu stopa v ospredje vest kot glasnica božanstva.¹⁾

Iz tega se obenem vidi, da ni res, da bi bila npravstvenost pri Aristotelu popolnoma ločena od verstva, saj je njen vrhunec in najvišji cilj ravno božanstvo; pač pa to velja o takratni ljudski religiji.²⁾ Da je tudi verstvo v obsegu etičnih dolžnosti, nam kažejo Aristotelove besede v Topica (I., 11):

¹⁾ Οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἀρχὸν ὁ θεός, ἀλλ' οὐ εἴνεκα ἢ φρόνησις ἐπιτάττει. Eth. Eud. VIII. 3, 1249 b 14.

²⁾ Ad. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie III. 165.

„Kdor vpraša, ali naj bogove častimo in stariše ljubimo, tak ne zasluži pouka, marveč kazen.“ Razmerje med božanstvom in človekom je slično onemu med stariši in otroki.¹⁾

Aristotel v X. poglavju X. knjige Nikomahove Etike pravi, da človeku ni dovolj vzgoja v mladosti, ampak da potrebuje tudi v poznejši dobi postavnih predpisov, ker „večinoma se ljudje uklonijo sili prej, kakor razumu in kaznim prej kakor nravno dobremu“. Iz tega so nekateri sklepali, da Aristotel nravno obveznost izvaja le iz državnih zakonov. Proti tej razlagi je že to, da Aristotel jasno loči med pozitivnim in naravnim pravom; naravno ima povsod in vedno enako veljavo, postavno pa izprva ni ne dobro ne slabo.²⁾ Da pa nravni zakon doseže svoj učinek, mora seveda imeti tudi oporo v pozitivnih zakonih, a popolne veljave mu ti sami ne morejo dati, ker se i sami naslanjajo na naravni moralni zakon. Mimogredé bodi omenjeno, da je Aristotelu pravo neločljivo od nravnosti, dočim se dandanes, v dobi splošne emancipacije, tudi pravo hoče popolnoma ločiti od nravnosti.

Da pri Aristotelu nravnost ni samo zunanja legalnost, je razvidno iz tega, ko pravi, da ljudje zato še niso pravični, če izvršujejo pravična dejanja. Če namreč izvršujejo postave le prisiljeni ali nevedé, še to ni npravna krepost, ampak če pravično delajo zaradi pravičnosti same; dejanje se namreč mora vedoma in namenoma izvršiti, le tedaj je npravno dobro.³⁾ Dobro dejanje že samo zadovoljuje človeka in mu je subjektivno ugodno. S tem je izražen že drugi moment vesti, ki človeka za dobra dela hvali in graja zaradi hudobnih.⁴⁾ A tudi hudobneži imajo v sebi nekaj po naravi dobrega, tudi oni nujno težé po dobrem.⁵⁾

Dasi pa obveznost etičnih zakonov ima neko oporo v metafiziki, ker je človeku brezpogojno določen smoter, po katerem mora težiti, in nekoliko tudi v verstvu, vendar se mora priznati, da je v tej točki Aristotelova etika pomanjkljiva. Nravni zakoni imajo le tedaj zadostno obvezno moč, če se javljajo kot izraz neke višje volje, a tega Aristotel ni natančneje razvil. V tem je tudi neka nedoslednost z ozirom na njegovo metafiziko. Ker namreč Aristotel tako odločno poudarja zakon smotrenosti, ki vlada v vsem vesoljstvu, bi moral naravnost izraziti, da je tudi etični zakon del tega večnega zakona.

Ako pa smotreni zakon ima svoje izhodišče v božanstvu, bi moral tudi božjo voljo kot objektivno in obvezujoče npravno ravnilo natančneje izraziti.

Dve načeli sta v Aristotelovi etiki posebno odločno izraženi: 1. človek po naravi hoče biti srečen, zatorej 2. mora biti čednost. Čednost in blaženost sta pri Aristotelu v najožji zvezi, ker le čednostno delovanje je pot k pravi sreči. Toda ravno tu zadene Aristotelova etika, kakor sploh grška etika, ob nepremagljive potežkoče. „Čednost je pot k blaženstvu“, se kaj

¹⁾ Eth. Nic. VIII., 16, 1163 b 16.

²⁾ Eth. Nic. V., 10, 1134 b 18.

³⁾ Ib. VI., 13.

⁴⁾ Eth. Nic. IX., 4, 1166 b 13.

⁵⁾ Ib. X., 2.

lepo glasi, dokler čednostnega človeka res spremlja sreča, kakor hitro ga pa zadenejo nesreče in nevolje, tedaj si grška etika ne zna drugače pomagati, kakor da se sklicuje na zavist bogov. Čednosten in nedolžen človek velikokrat trpi preganjanje in druge nadloge ter mora celo umreti z žalostnim prepričanjem, da bo njegov spomin ostal črn pred svetom. Trpljenje, ki je neizogibno v človeškem življenju, je eden najtežavnejših problemov filozofije. Aristotelova etika pravi: „Živi čednostno, če hočeš biti srečen“, realno življenje pa večkrat glasno pravi človeku: „čednosten, nedolžen si, pa vendar moraš trpeti!“ Tako nastane večkrat strašen prepad med idealno etično teorijo in neizprosno realnostjo. Prav to je povod, da odmeva nekak žaloben pesimizem iz ust grških modrijanov in pesnikov.

Platon je skušal ta nedostatek odstraniti s tem, da je istinito etično dobro, pravo blaženost človekovo potisnil iz realnega sveta v idealni svet, hoteč jo tako odtegniti nestanovitnosti stvarnega sveta. Zato pozemeljsko veselje zavzema pri njem zadnje mesto, toda to je zopet nevarno za etiko, ker preveč zoži človekov nagon po sreči in vsled tega dobi npravnost v evdaimonističnem teženju nevarnega nasprotnika. Ako pa npravnost pride v nasprotje s tem silnim nagonom, izgubi važno oporo, zlasti če manjkajo določni in zanesljivi verski motivi. Aristotel je to prav dobro spoznal in zato je vredno, da navedemo tu njegove besede: „Nauki o afektih in dejanjih so manj prepričevalni kakor pa dejstva. Kakor hitro pridejo v nasprotje s čutnim zaznavanjem, jih prezirajo ljudje in izgubé še to, ka je res v njih resničnega. Zatorej oni, ki kara naslado, in ga vidimo, da včasih kaže poženje po kaki nasladi, se zdi, da se izneveri svojemu nauku in se oklene onega nauka, ki proglašá vsako naslado kot vredno poženja. Množice namreč ne znajo strogo razločevati.“¹⁾ Priznati mora tudi, da se večina ljudi ne ozira na to, kar je naloga razumnega človeka, ampak hrepeni le po koristnem. Če čednost vodi k blaženstvu, bi torej blaženstvo bilo neka naravna potrditev moralnega zakona, toda Aristotel mora zopet priznati, da človek za svoje čednostno delovanje ne žanje vselej veselja in sreče in v tej preporni točki mora celo Aristotel poseči za nečim višjim, zateče se k dobroti božji. Tisti, ki po razumu dela (*κατὰ νοῦν ἐνεργῶν*), je Bogu najljubši — *θεοφιλέστατος* — in zato tudi najsrečnejši.²⁾

Iz tega se vidi, da Aristotel nikakor ne izključuje božje sankcije (potrditve) npravnega zakona, vendar tega ni spravil v pravo zvezo s svojo etiko. Potrditev npravnega zakona in povračilo za dobra in slaba dejanja zahteva še nekaj drugo. Platonu je ravno npravni red najmočnejši dokaz za posmrtno življenje, v katerem se primerno naplačajo dobra in zla dejanja. Toda o tem „strašnem“ in nad vse resnem vprašanju, kaj je s človekom po smrti, iščemo pri Aristotelu zastonj jasnega odgovora, vsaj v kolikor sega v etično področje. Kakor smo že v prejšnjem odstavku omenili, je individualna neumrljivost človeške duše v Aristotelovem dušeslovju dovolj izražena. Isto se dá sklepati

¹⁾ Eth. Nic. X., 1, 1172 a 34.

²⁾ Eth. Nic. X., 9, 1179 a 13–32.

tudi iz tega, da je predmet dejavnega razuma v človeku zrenje najvišje resnice. Ta razum je nekaj božanskega v človeku, vendar pa svoje popolnosti ne more doseči v tem življenju, ker tako zrenje je lastno le Bogu, človeškemu razumu pa samo v mali meri, „kakor so namreč oči netopirjev nasproti luči, tako je razum naše duše z ozirom na najjasnejše resnice.“¹⁾ Zatorej že metafizični smotreni zakon tirja, da razum v posmrtnem življenju pride do svoje popolnosti, ker tega tukaj ne doseže. Pravimo, da se to le dá logično izvesti iz Aristotelovih premis, v resnici pa on tega ni storil in ne uporabil za razlaganje etičnih problemov.

Aristotel je svoji etiki začrtal ozke meje, ki se ne raztezajo čez fizično življenje človekovo. Stvar se nam nekoliko pojasni, ako imamo pred očmi 1. Aristotelovo človekoslovno stališče in 2. v kakem razmerju je etika z družboslovjem. Vemo namreč, da je po Aristotelu duša neumrljiva le kot razumna duša, ne pa kot vegetativna in čutna. Ob smrti človek preneha biti človek v celem pomenu. Ker se pa metafizična podlaga Aristotelove etike ozira na bistvo celega človeka, torej tudi njegova etika sega le do smrti. Kdor vzame v roke Nikomahovo Etiko, misli seveda, da bo tu našel celo etiko in rešena vsa težavnejša vprašanja, toda to je ravno tako, kakor če bi kdo hotel v Ciceronovem spisu „o prijateljstvu“ najti celo etiko. Aristotel sploh ne preiskuje skrajnih globin etičnih problemov in to sploh ni namen njegove Nikomahove Etike. Njemu je le do tega, da znanstveno pokaže, v čem najde človek pravo srečo v pozemelskem življenju. Posmrtnega plačila ne taji pa tudi pozitivno ne razlaga.

Pomisliti je dalje, da je etika Aristotelu le del politike (družboslovja), kakor je posamezen človek popolnoma podrejen državi. Da je etika le del politike, to je razvidno iz prvega in zadnjega poglavja Nikomahove Etike. Družba pa kot taka, bodisi že država ali družina, ima svoj smoter v tem življenju in ker je etika le njen del, je torej tudi omejena le na sedanje življenje.

Družabnost izvaja Aristotel iz same narave človeške; „človek je po naravi družabno bitje.“²⁾ Zato je pa tudi popolnoma vklenjen v državo, kakor n. pr. oko ali roka v človeško telo, le v državi more človek razvijati svoje moči in dosežati svoj cilj, nasproti celoti nima posameznik nikakšne pravice, ampak le dolžnosti. Za ohranitev družbe pa Aristotel brezpogojno zahteva verstvo kot eno izmed šesterih reči in med stanovi je „peti ali bolje prvi stan“ duhovstvo (*-ἱερωσύνη*, Pol. VII, 8).

Vkljub svojim nedostatom Aristotelova etika vendar tudi kaže na nekaj višjega. Popolno blaženstvo stavlja Aristotel v spoznanje resnice in sicer najvišje resnice. Zato je resnica nekaj večnega, osrečevalnega, nespremenljivega, božanskega. „Ne v kolikor je človek samo človek, bo živel srečno, marveč v kolikor je nekaj božanskega v njem,“³⁾ zatorej človek nikakor ni samo stvarno bitje, stroj v vesoljstvu.

¹⁾ Metaph. II, 1, 993 b 9.

²⁾ „Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.“ Polit. I, 2, 1253 a 2.

³⁾ Eth. Nic. X, 7, 1177 b 25.

Toda če prava sreča obstoji le v kontemplaciji resnice, je torej popolno blaženstvo pristopno le onim, ki se lahko ukvarjajo z raziskovanjem resnice. Katerim pa usoda ni tega naklonila, in to je ogromna večina ljudi, za te ima Aristotelova etika prazne roke. Sicer univerzalni Aristotel postane tu naenkrat pristranski in tesnosrčen. Popolno blaženstvo je pridržal le za izbrane modrijane, popolnoma nraven mu je le tisti, ki z veseljem čednostno dela, za velike množice in pa za trpine, ki morda ravno zaradi svoje pravičnosti trpé, je Aristotel skop. Nehoté nam pri tej ozkosrčnosti največjega grškega modrijana stopa pred oči univerzalnost nauka Kristusovega, ki zagotavlja tolažbo žalostnim in blagruje one, ki zaradi pravice preganjanje trpé, ki je prinesel blagovest in sicer vsem ljudem, ki so le dobre volje.

Dr. Fr. Kovačič.

Zgodovinski aforizmi.

Ako bi hoteli po nazorih rimskega pisatelja Livija tolmačiti razvoj zgodovinskih študij v sedanjih časih, bi prišli do zaključka, ki našo tolikanj proslavljano dobo ne kaže v najlepši luči. Slavni zgodovinar namreč pravi v znanem proemiju, s katerim pričinja svoje veliko delo, da se jih zato toliko bavi z zgodovino, ker sedanost razumnemu in treznemu možu nudi malo veselega, na prihodnost pa itak nihče več ne veruje; zato si skušamo neveselo življenje osladiti s spomini na nekdanje boljše čase. — Veliko psihologije tiči v besedah starega zgodopisca!

Pa naj si je vzrok, da prevladuje med modernimi vedami zgodovina, ta ali oni, mi ne bi tožili radi njenega razvoja, saj je zgodovina najboljša učiteljica življenja. A obsojati moramo njeno zlorabo v strankarske namene in kopičenje zgodovinskih laži o cerkvi in papežih, ki se dan za dnem kot zgodovinska dejstva oznanujejo svetu.

Leta 1883. je papež Leon XIII. v pismu na kardinale de Lucca, Pitra in Hergenröther s pretresljivimi besedami opisal, koliko zla učini strankarski zgodovinski pouk v naših šolah in označil, da je glavni smoter modernega zgodopisca: razumnikom pristuditi cerkev in papeštvo. Ako se to javlja že pri resnem vednostnem raziskovanju, koliko bolj je merodajen ta smoter pri nebrojnih pamfletih, časniških člankih, brošurah, govorih, romanih in igrach, ki zopet in zopet pogrevajo stare stokrat ovržene zgodovinske laži in predsodke.

Zgodovina je v naših dneh glavna orožnica, iz katere jemljejo nasprotniki orožje za svoje napade, nekoliko zato, ker je zelo lahko nekdanje dogodke po svoje zavijati in tolmačiti, nekoliko pa, ker se v zgodovini pojavlja zlasti človeški element svete cerkve in je naravno, da se poleg mnogih vrlin kažejo tudi pomanjkljivosti in napake.

Ali se je nam katoličanom res sramovati svoje zgodovine? Ali je cerkev toliko hudega storila človeštvu v teku stoletij, da zasluži sedaj zaničevanje

in besno sovraštvu? — Uprav zgodovina je najboljša zagovornica katoliške cerkve, in vsakdo, ki se loti proučavati pretekla stoletja brez predsodkov, bode spoznal njen božji izvor in blagodejni vpliv. — Da te besede niso gola puhlica, izpričujeta znamenita zgodovinarja Gfrörer in Hurter. Oba sta bila protestanta, ko sta se lotila spisovati zgodovino dveh najbolj obrekovanih in sovraženih papežev: Gregorija VII. in Inocencija III. Ko sta se pa temeljito poučila o njunem delovanju in tedanjih časovnih razmerah, sta oba prestopila v katoliško cerkev, Gfrörer še preden je dovršil svoje delo o Gregoriju VII., in Hurter dve leti potem, ko je dokončal zgodovino Inocencija III.¹⁾ In s čim je hotel po rodu in duhu plemeniti Stolberg pred svetom opravičiti prestop iz protestantizma h katolicizmu? S tem, da je spisal zgodovino katoliške cerkve. V njej se mu je najbolj razodeval vzvišeni, nadnaravni značaj katoličanstva. — Ne, zgodovina sv. cerkve ni „črna zgodovina“, temuč svetel spomenik njenega človekoljubnega delovanja. V naslednjih poglavjih hočemo podati bralcem nekaj misli o zgodovinskih dogodkih in razmerah, ki se izrabljajo za napade na katoliško cerkev. Ne mislimo pisati sistematične apologije, temuč podati le kratke aforizme za nje, ki so dobre volje!

Kulturno delovanje katoliške cerkve.

Tisti, ki se dandanes tako ponašajo z omiko devetnajstega stoletja ter vzdigujejo zoper „reakcionarno“ cerkev slikajoč jo kot tlačiteljico narodov, pač niso še nikdar pomislili, kdo jih je dvignil na ono višino kulture, s katero se tako radi ponašajo. V slepem sovraštvu tolčejo po roki, ki jih je vzgojila!

Vsaka zgodovina, naj si je pisana od „klerikalca“, liberalnega katolika ali pa protestanta, mora priznati, da je cerkev največja kulturna sila na svetu.

V dobi preseljevanja narodov, ko so se rušili stebri družabnega reda, ko je pretela pogibel starodavni rimsko-grški kulturi, se ji je skazala cerkev edino zavetnico in pospeševateljico; iz tihih samostanskih zidov se je razširjala med ljudstvo. Razširjanje krščanstva pomenja razširjanje omike in prosvete in po pravici pravi znamenit zgodovinar (Arnold): „Ljudstvo stopi v krog kulturnih narodov tedaj, ko sprejme krščanstvo.“

Vsa idealna dobra narodov je cerkev ljubeznivo gojila in razvijala. Jezik je vedno čuvala, kot dragoceno svetinjo in najuspešnejše sredstvo prave verske vzgoje. Katoliškemu misijonarju je prva skrb spoznavati jezik tistega ljudstva, h kateremu pride, določiti njegove zakone in si ga prirediti za pripravno sredstvo svojega delovanja. Nove krščanske ideje, ki jih oznanjuje, pomnožé besedni zaklad, razširijo obzorje in tako neokretni jezik izpopolnijo in oplemené. Kmalu se začne predstavljati sveto pismo v narodni jezik, spisujejo se katekizmi in druge nabožne knjige, zlagajo pesmi za cerkvene namene, dramatične igre ljudstvu v pouk in zabavo. Tako se raz-

¹⁾ Kist: Denkwürdigkeiten I. Band. str. 744.

vije narodno slovstvo; in vsaka nova knjiga pospešuje jezikovni razvoj ter vrača ljudstvu jezik pomnožen in izpopolnjen.

Ta proces slovstvenega razvoja zasledujemo pri vseh narodih. Nam Slovanom je delovanje sv. Cirila in Metoda tipičen zgled velikega vpliva cerkve na jezik in slovstvo. Kakor sta delovala ta dva sveta brata pri starih Slovanih, tako je deloval Bonifacij na Nemškem, Gregor Turski na Francozskem, Avguštin in njegovi nasledniki na Angleškem. Najstarejši literarni spomeniki imajo verski značaj. Kakor imajo Nemci svoj „Wessobruner Gebet“, tako imamo Slovenci v brižinskih spomenikih (očitna izpoved, homilija, izpovedna molitev) starodavne priče kulturnega delovanja sv. cerkve.

Kar se je vršilo v 7. ali 8. stoletju, se dogaja še dandanes. Slovenski misijonar Friderik Baraga je prvi spisal slovnico indijanskega jezika in svojim vernim ob mihiganskem jezeru z zveličavnim naukom svetega evangelija hkrati podal tudi elemente narodne omike. Vsakemu ljudstvu, ki se pridruži krogu njenih sinov, je cerkev najljubeznivejša vzgojiteljica k pravi prosveti. Ljudske šege in običaji, ki so nalik jeziku važen kulturni činitelj, nosijo še dandanes mogočen znak cerkvenega vpliva na sebi. Okoli cerkvenih praznikov in slovesnosti se koncentruje ljudsko življenje, od njih dobiva svoj posebni značaj. Ko so narodi vstopili v katoliško cerkev, jim ta ni kruto zatrla njihovih navad in običajev, te najkrepkejše pojave narodovega življenja, temuč jih je le oblažila in pokristjanila. Zato nas še dandanes marsikatero praznovanje cerkvenih slovesnosti spominja poganskih časov.

Tudi pravo, ki je značilno za posamezne narode, se je po vplivu cerkve polagoma očistilo krutosti in ublažilo v zmislu človekoljubja. Razne zbirke zakonov iz posameznih stoletij srednjega veka nam jasno izpričujejo ta napredek.

Poleg nebeškega nauka sv. evangelija se je cerkev posluževala pri razširjanju prosvete zlasti starih klasiških študij in lepih umetnosti. Dragoceni zaklad klasiškega grško-rimskega slovstva je edino le cerkev rešila pogube in umetnostim je bila vedno veledušna pokroviteljica.

Tako obsega vpliv katoliške cerkve vse kulturne stroke, vse pojave narodnega življenja. Vsak narod, ki se cerkve oklepa in na njo opira, se dviguje lik mladi trti vedno višje k luči in pravi svobodi!

Temna stran srednjeveške zgodovine. — Praznoverje, čarovništvo, inkvizicija.

Z ironskim nasmehom na ustnih posluša kak socialist ali prosvetljeni naprednjak dokaze o veliki kulturni važnosti katoliške cerkve in začne ti goniti staro pesem o „srednjeveški temi“ ali pa napiše dolg članek o kaki čarovniški pravdi in se zgraža nad krutimi časi, ko je mučilo ljudi tajnostno strašilo inkvizicije. „Bethörtes Volk, erkenne sie, — die mit des Teufels Phantasie — der Menschheit Henker waren!“ tako smo nedavno slišali iz vrst naših liberalcev.

Opomnili smo že, da se v zgodovini posebno javlja človeški element sv. cerkve. Dasi namreč vse vodi božja previdnost, so vendar ljudje s svojo svobodno, omahljivo in slabemu podvrženo voljo tisti, ki delajo zgodovino. Zato ni čuda, ako tudi v cerkveni zgodovini nahajamo marsikaj, kar moramo obsojati. Vendar je krivično, ako se to, kar je v srednjem veku slabega, vse vprek pripisuje cerkvi oziroma njenim naukom in načelom na rovaš.

Novi kulturni vplivi ne prešinejo in ne pretvorijo naroda v nekaterih letih, temuč treba je za vzgojo tolike mase več stoletij. Zato se tudi meja raznih kulturnih dob ne more natanko določiti, temuč polagoma se iz starega časa porodi nova doba, a vendar še v novih razmerah dolgo sodelujejo stari vplivi.

Tudi tedaj, ko so narodi kar trumoma pristopali h krščanstvu, niso na mah izpremenili svojih navad in svoje narave. Zato opazujemo tudi v krščanski dobi prvih stoletij mnogo poganskega. Temu vplivu moramo zlasti pripisovati v srednjem veku zelo razširjeno praznoverje in vero v čarovništvo.

Celo pogansko verstvo sloni na praznoverju, katero so za časa propada le še pospeševali razni azijski kulti in misterije, ki so se odevale z nekim tajnostnim nimbom.

Cerkev ni mogla tako globoko vkoreninjenih predsodkov hipoma odpraviti, akoravno se je bojevala zoper nje z vsemi sredstvi, ki so ji bili na razpolago.

Kako odločno se je že v prvih stoletjih ustavljala praznoverstvu in čarovništvu, nam pričajo odloki tedanjih cerkvenih zborov. Že drugi koncil arlski (452) je žugal s kaznijo škofom, ki bi se ne trudili odpraviti vraž in praznoverskih šeg. Od tedaj se ponavljajo slični kanoni skoraj pri vseh cerkvenih zborih od 6.—16. stoletja¹⁾. Iz velike množice odlokov navedimo tu le enega, ki jasno priča, kako si je prizadevala cerkev, da bi iztrebila paganske nazore o čarovništvu. Peti „capitulum“ paderbornske sinode iz leta 785. določuje:

„Ako kdo od hudobnega duha preslepljen po navadi poganov veruje, da je kdo čarovnik ali čarovnica, in to osebo zato sežge... naj se s smrtjo kaznuje.“²⁾ Preganjanje čarovnic je za dolgo časa prenehalo. V poznejših dobah, zlasti v 14. stoletju, je ta strašna blodnja človeškega uma na novo oživila in zahtevala brez števila žrtev. Tudi tedaj cerkev ni nehala pobijati jo.

Nekateri bogoslovci so sicer govorili o možnosti zveze s hudobnim duhom, vendar jih je bilo dokaj, ki so se mnogoštevilnim pravdam ustavljali. Vir tega praznoverja je bil v ljudstvu, ki je vsled raznih nesreč pritiskalo na duhovsko in deželsko oblast in zahtevalo preiskavo

¹⁾ Glej Hefele: Conciliengeschichte Bd. 3, 4, 5. — Imenoma naslednji zbori so se bavili z odpravo praznih vraž: orleanski (511.), narbonski, auxerski (578.), leptinski (743.), frankobrodski (794.), ahnski (802.), tourski (813.), pariški (829.), mogunški (843) i. t. d.

²⁾ Hefele: Conciliengeschichte Bd. III. str. 594.

zoper čarovnice. Cerkev je posegala pomirjevalno vmes in natanko določevala red takih pravd, da bi se pri njih ne postopalo svojevoljno. Tako nam je tolmačiti bulo papeža Inocencija VIII. (*summisse desiderantes affectibus*). Vendar, ko je bila vera v čarovništvo neka splošna časovna bolezen, moramo priznati, da se je tudi škofje in duhovniki niso mogli popolnoma osvoboditi.

To prikazen si lahko tolmačimo, ako pomislimo, da so tudi cerkveni organi otroci svojega časa, ki so podvrženi njega prednostim pa tudi napakam¹⁾.

Zadostuje nam resnica, da cerkev te blodnje ni niti povzročila niti gojila²⁾, in da se je v njeni sredi proti sežiganju čarovnic pojavil najkrepkejši odpor (duhovnik Loos 1586, jezuita Friderik Spee 1631 in Tanner 1625 in drugi). V 16. stoletju pa je protestantski nauk o diabolčnem vplivu na človeka znova razvnel duhove in povzročil preganjanje čarovnic, ki je v protestantskih deželah trajalo dalj časa in zahtevalo mnogo več žrtev kakor v katoliških.

Poleg čarovništva naši naprednjaki in socialisti kaj radi privlečejo inkvizicijo na dan in strašijo svoje brave z groznimi prizori na gromadi umirajočih „svobodomiselcev“ a là Giordano Bruno. Pretiranih pravljic o grozovitostih inkvizitorjev, ki se beró v senzáčnih člankih liberalnih listov in v umazanih romanih, tukaj ne mislimo zavračati, tudi ne bomo dokazovali, da je cerkvena inkvizicija opravičena in potrebna za obrambo čistega nauka zoper krivoverstvo. Saj ta cerkvena ustanova obstoji še dandanes in nikogar ne sežge na gromadi in ne obsodi na smrt, kakor tudi v srednjem veku inkvizitorji sami niso izrekli nobene smrtne obsodbe in je tudi niso izvršili. Postojmo nekoliko le o resničnem dejstvu, da so morali trdovratni krivoverci v srednjem veku umirati na grmadi.

Tesno razmerje, ki je nastalo med cerkvijo in državo takoj za časa cesarja Konstantina, je povzročilo, da so smatrali posvetni knezi krivoverstvo za zločin, ki se mora kaznovati tudi pred svetno sodnijo s hudimi kaznimi, tembolj, ker so krivoverci često motili mir v državi in bili nevarni revolucionarji. Že rimski cesar Justinian (527—565.) je vzprejel v svoj zakonik več postav, ki so določale za krivoverce enake kazni, kakor za druge hudodelce. „Rimskim juristom se je zdela herezija velik zločin zoper človeško družbo“, pravi znamenit zgodovinar³⁾. Vsled razširjanja rimskega prava v srednjem veku se nam ni čuditi, da so Justinianove določbe zabile splošno veljavo, in bile vzprejete v zakonike germanskih narodov.

¹⁾ Ehrhardt: Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte str. 38.

²⁾ Stališče cerkve napram čarovniškim pravdam dobro osvetljuje ravnanje cerkvene inkvizicije, ki je vedno pobijala vero v čarovništvo in se ustavljala sežiganju čarovnic, akoravno je zaslepljeno ljudstvo zahtevalo njih smrt. V Rimu ni bila niti ena čarovnica sežgana. (Wetzer Kirchenlexic. V. 1895.)

³⁾ Hergenröther: Kirche und Staat. S. 424.

Friderik II., najbolj „svobodomiseljni“ cesar srednjega veka, je l. 1231 in 1238 kazenske določbe zoper krivoverce še poostрил — gotovo ne po nasvetu papeževem, s katerim je živel vedno v razporu. — Nazori, ki so povzročili kaznovanje krivovercev v srednjem veku, niso bili torej nazori „krvoločne“ cerkve, temuč vse srednjeveške družbe ne izvzemši prosvetljencev in protestantov, ki so tudi preganjali „krivoverske katolike“ in jih sežigali.

Mi sodobniki „svobodne misli“ se zgražamo o toliki krutosti, mi, ki hudodelcev sicer ne sežigamo, pač pa jih obešamo! Res v našem kazenskem zakoniku ni določene za krivoverstvo nikake kazni, teh nazorov smo se osvobodili, toda po sedanjih nazorih naše buržoazijske družbe so n. pr. kaznivi atentati na obstoječi državni in družabni red, na zasebno lastnino; življenje i. t. d. Bebel pa gleda že v prihodnost, ko bodo socialisti in anarhisti, katere sedaj preganjajo in obešajo, ravno tako proslavljeni kot mučelniki „svobodne misli“, kakor liberalna buržoazija sedaj povzdiguje srednjeveške krivoverce ¹⁾! — Res, nazori se izpreminjajo in ves naš „prosvetljeni“ vek se utegne čez par stoletij zdeti socialističnim našim potomcem kruto reakcionaren!

Ali se je cerkev v teku časa res bistveno izpremenila?

Večkrat se očita katoliški cerkvi, da je izpremenila svoj prvotni značaj, ki ga ji je vtisnil njen ustanovitelj. Iz demokratske revolucionarne družbe baje je nastala po dobi Konstantinovi hierarhično uravnana fevdalna naprava. Naši liberalci kaj radi sanjajo o tistih časih, ko ni imela cerkev ničesar, niti svetnega bogastva, niti vpliva, ko duhovstvo ni bilo poseben stan, skratka, ko je bila cerkev v dobi — preganjanja; socialisti pa poudarjajo, da je krščanstvo prvotno imelo revolucionaren značaj, da je pomenjalo upor proti obstoječim družabnim uredbam, in sedanji cerkvi ne morejo odpustiti, da je vedno močna zaščitnica legitimnosti.

Najprej moramo pribiti, da je tako očitane zelo staro. Vsi heretiki so trdili, da se je cerkev potvarila. Že gnostiki so to očitali apostolom, za njimi arijevc, nestorijevci in drugi katoličanom. Grški razkolniki zametujejo rimsko cerkev, češ, da je odpadla od pravovernosti in priznavajo samo tisti razvoj nauka in discipline, kolikor se ga je izvršilo v prvih osmih stoletjih, „starkatoliki“ pa menijo, da je cerkev šele z dogmo o papeški nezmotljivosti l. 1870. jo zavozila na napačno pot. — Vsi ti prezirajo, da je tudi v cerkvi napredek, da se cerkev mora prilagojevati izpremenjenim razmeram, ako hoče izvrševati svoje božje poslanstvo; seveda izprememba zadeva le zunanjo organizacijo, disciplino in razlago nauka, ne pa njega bistva. Kaj čudno se sliši, ako cerkvi oponašajo izpremembo tisti, ki sicer vedno govoré o napredku in o vsaki priliki slikajo cerkev kot „reakcijonarno“ silo. — V prvih stoletjih je res krščanska vera pomenjala odpor proti obstoječim raz-

¹⁾ Bebel: Die Frau str. 398.

meram, a bil je odpor božje resnice proti človeškim zmotam, odpor, začet in potrjen od Boga samega, zato popolnoma legitimen. In socialni demokrati, ki govoré o revolucijskem značaju krščanstva, naj bi se ga pač učili od prvih kristijanov. Ta „revolucija“ ni zmagala s kruto silo in terorizmom, temveč z molitvijo in — trpljenjem. V Konštantinovi dobi je res cerkev prišla v drugačen položaj; preje je bila brezpravna, zatirana, sedaj je nakrat postala vplivna zaveznica države, obdana često z bleskom in bogastvom. Toda ta izpremema zadeva samo zunanje razmere. Svoje poslanstvo je cerkev istotako izvrševala skrivajoč se v katakombah, kakor pozneje v veličastnih katedralah ali nastopajoč v sijajnem zboru posvetnih knezov. Ostala je zvesta svoji nalogi, ko je bila zaščitnica rimsko-nemškega cesarstva in pozneje, ko so jo oropali imetja in političskih pravic. Kakor v fevdalni ali konstitucionalni državi, prav tako deluje pod ljudovlado. To prilagojenje le izpričuje, da ni ustvarjena samo za en vek, en narod, in gotov družabni red, temuč da obsega vse narode, vse čase, vse državne ustave, da je v pravem pomenu katoliška ali vesoljna.

Devetnajsto stoletje. — Sklep.

Prosvitljenci devetnajstega stoletja kaj radi sedajo na sodni stol in obsojajo vse, kar je bilo pred nami, sebi pa pripisujejo toliko napredka in omike, da bode komaj kaj dela in slave še preostalo zanamcem. Ali res imamo dovolj vzroka metati kamenje na prednike? Barbarstva se tudi mi še nismo otresli, akoravno se javlja pri nas v drugih oblikah kakor v srednjem veku in nazivlje z lepšimi imeni. Politika evropskih držav se ni nikdar tako malo brigala za moralo, kakor sedaj. Vpričo zastopnikov teh držav je bilo pred nekaj leti v Carigradu pomorjenih na tisoče nedolžnih žrtev, ne da bi kdo le roko stegnil v njih obrambo. Belo suženjstvo je pri nas po tovarnah zakonito vpeljano in v nobenem stoletju se izkoriščanje moči bližnjika ni tako zistematično vršilo, kakor v naši dobi. Nikdar niso bili stebri družabnega reda tako omajani kakor sedaj, ko nalik sfingam stojé pred nami razna „prašanja“, katerih ne moremo razrešiti. — Vse to nas izpodbuja k treznemu razmišljanju položaja in ponižnosti. Krutosti in napak srednjega veka si ne želimo nazaj, toda zlasti v socialnem oziru nam more ta zgodovinska doba podati marsikatero koristne nauke. Zato jo je treba brez predsodka proučevati, ne pa lahkomišelnó obsojati!

Dr. Jos. Gruden.

„Misel svobodna.“

In mislij poletu nikoli
Ograj jaz ne stavim, ne méj . . .
Po veri brahmanov to greh je — —
(A. Aškerc.¹⁾)

Lepa igrača so mehurčki, ki jih napenjajo in med glasnim vriščem spuščajo v zrak otročaji. Kakó se te stvarce blesté in barvajo in izpreminjajo v solnčnih žarkih, kako mamijo in vlečejo za sabo izlasti otroško oko! . . . Toda kaj, ko so pa le — vodeni mehurčki! En časek, dva, tri . . . in svetla stvarca počí, se razplini, in več je ni . . . Podoba fráz, ki jih spuščajo v svet intelektualni otročaji „nove dobe“! Tudi fraza je lepa, blesteča, mamljiva stvar. Človeka dela „učenega“, namesto vseh dokazov je, vsem ugovorom zamaši usta in, kar je največ — barvo, videz resnice ima na sebi. Ali kaj, ko je pa tudi fraza le — voden stvor, ki se v hipu razplini pred dihom čiste resnice! Škoda truda in krika frazerjev!

„Misel svobodna“ to je ena najlepše pisanih fraz naše dobe. Tudi pri nas jo pozna že vsak kramar, kateremu nese, če je ob gotovih prilikah „napreden“. Kaj bi je ne poznal! Kako jo pa trobijo v svet! In vabljava je tudi dovolj za intelektualno siromaštvo. „Misel svobodna“, zares krasna stvar! To je pač svoboda duha, emancipacija uma od vsake zvananje avtoritete, pred vsem, seve, od avtoritete božje, od avtoritete učee cerkve. Kaj bo razodetje, čemu nam bodo dogme! Vsak človek ima svoj razum in je popolnoma svoboden v svojem mišljenju. O vsem in vsečem lahko misli in sodi, kakor njemu drago. Kakor pa misli in sodi svobodno, tako, seve, tudi dosledno svobodno hoče, kar hoče, dela, živi, kakor hoče. Vera je človeka nevredna stvar, ker vklepa svobodnega duha v spone, ker stavi meje in ograje svobodnemu, umstvenemu razmišljanju in raziskavanju. Razum — absolutni suverén v kraljestvu spoznavanja, evo to vam je „misel svobodna“!

Prav gotovo, to je nekaj zapeljivega. To je nekaj, kar prija človeškemu samoljubju, človeškemu napuhu. „Eritis sicut dii“ — ali ne zveni nekaj podobnega iz te „misli svobodne“? Dà, dà, Aškercév Buddha že pravi tako Ambatthi:

„Čimbolj ti sam misliš svobodno,
Tem bolj si podoben — bogú,
Tem bolj približuješ se Brahmi“ . . .²⁾

Če je le res! Toda kaj pa, če ni res? Kaj pa, če je tudi ta „misel svobodna“, ki se tako prilega srcu, le — frazersko slepilo? Presodimo!



Pred vsem je vrlo neznanstveno govoriti o svobodi misli. Svobodna je volja, svobodno je hotenje, želenje, ne pa razum, misel. Sicer

¹⁾ Lirske in epske poezije, str. 195.

²⁾ Ib.

je človeku svobodno misliti ali ne misliti, to je, sploh delovati z razumom ali pa ne delovati; svobodno mu je tudi, da misli, premišljuje rajši o tej negoli o oni stvari, recimo zdaj rajši o zakonih matematike, potlej rajši o poeziji, drugič zopet o čem drugem, i. t. d. Toda ta svoboda ni svoboda misli, marveč volje. Volja je tista, ki hoče ali pa noče misliti, ki hoče misliti o tej reči in ne o kaki drugi. Razum je v tem oziru le služabnik volje, kateremu le-ta svobodno ukazuje.

Torej to najprvo: fraza „misli svobodne“ je, kakor slove, neznanstvena fraza. Poseben psiholog ni bil, kdor jo je iznašel, in tisti, ki jo ponavljajo, menda tudi niso... Toda pustimo to! Vzemimo pomen fraze, katerega ji dajejo razni naši nasprotniki, in pretepljimo ga!

Človek je svoboden, da misli o vsaki stvari kar hoče in kakor hoče... Ali ima ta trditev kaj glave?

Človeška misel, vse naše umstveno spoznavanje teži za resnico. „Po čem koprni duša bolj, nego po resnici?“ vprašuje sv. Avguštin.¹⁾ Tega ni treba dokazovati, to izkušamo vsi. Radi bi mnogo vedeli, mnogo doznali in razumeli, a tako, kakor je po resnici, ne pa zmotno, krivo. In kdo še ni občutil tihe slasti duha, kdo še ni okusil onega neizraznega notranjega veselja, ki nas navdaja, kadar smo po dolgem premišljevanju in trudu končno našli resnico, zagledali nje lice v čistem, popolnem svitu? Učenjak, mislec — najsi raziskuje zakone, po katerih se gibljejo ozvezdja in svetovi, ali pa naj proučava najneznatnejši prašek zemlje — vesel je vsakokrat, kadar je z gotovostjo dognal resnico.²⁾ Tako je pač: naš razum se veseli resnice, pri nji se dobro počuti, v nji miruje, v nji slavi svoje triumfe... Zato se ji pa tudi odpira, kakor oko luči, kakor cvetica rôsi, zato, ker je ustvarjen za resnico. Ako pa je naš razum ustvarjen, rojen za resnico, potem ni svoboden, da misli o vsaki stvari, kakor mu drago, marveč on mora misliti o stvareh le tako, kakor je resnično. Kakor se zdravo, odprto oko ne more ubraniti svetlobe, tako se zdrav, normalen, delujoč razum ne more ubraniti resnice — seveda to pa le takrat, kadar mu resnica v popolnoma jasni luči blestina sproti, kadar je docela razvidna, kadar jo duh takorekoč gleda iz lica v lice (intuitio). Tu je razum absolutno prisiljen, primoran spoznati le resnico in nič drugega, tu torej z „mislijo svobodno“ ninič in čisto nič... Kakšno „misel svobodno“ bodeš imel na primer o teh-le stavkih: „Cel hleb kruha je večji nego njega polovica“ — ali: „Človek ne more ob enem živeti in ne živeti“ — ali: „Ena in ena je dve“... Ali boš dejal: tem stavkom moj razum, moja misel lahko pritrdi ali pa ne, kakor hoče? Nikakor ne, ako je tvoj razum res razum! Pritrditi jim moraš brezpogojno, ker so neposredno razvidni, ker je njih resničnost pred teboj kakor v zrcalu. In tako je z vsemi takozvanimi prvimi principi, ki so po besedah sv. Tomaža našemu razumu nekaka semena zna-

¹⁾ Tract. 26. in Ioan. „Quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem?“

²⁾ Cf. Hettinger, Apologie, VII. Aufl. B. I. 54.

nosti — „quaedam scientiarum semina“,¹⁾ katerim moramo pritrditi takoj, kakor hitro smo zaznali njihove termine, pritrditi brez vsacega dokaza, ker tam, kjer je razum prevzet od gledanja, neha dokazovanje.²⁾

Torej: kjerkoli je resnica razumu po sebi očita, neposredno razvidna — tam „misli svobodni“ ni mesta, tam potegne resnica razum naše, kakor magnet jeklo. In to je ena.



Sedaj pa dalje. Niso pa vse resnice našemu razumu neposredno evidentne in jasne. Mnogo, da, ogromna večina je takih, da so bolj ali manj odmaknjene, prikrite bistvu človeškega duha. Kaj naj rečemo o „misli svobodni“ z ozirom na le-te?

Resnice, uči krščansko svetovno naziranje, so dvojne: *n a d n a r a v n e* in *n a r a v n e*. Proti *n a d n a r a v n i m* resnicam je „misel svobodna“ pred vsem naperjena, a — zaman! O nadnaravnih resnicah, če so, naš razum sam iz sebe sploh ne more imeti nikakega pravega spoznanja. To je jasno v pojmu samem. Nadnaravno je pač to, kar presega naravne sile, do česar ustvarjena narava iz svojelastnih moči ne more. Človeški um je v okviru ustvarjene narave, zato mu je pot v kraljestvo nadnaravnih resnic zaprta. „Kakor oči ponočnih ptic nasproti dnevni svetlobi, tako je naš razum nasproti temu, kar je (sicer) po naturi najbolj jasno“, pravi veliki mislec, Aristotel.³⁾ Nadnaravne resnice o Bogu in vsem, kar je v neposredni zvezi z bistvom božjim, so neskončno popolnejše, in zato po svoji naturi, v sebi samih neskončno jasnejše in prozornejše od vseh človeških, zemeljskih problemov. Toda kaj pomaga slepcu preobilna luč in jasnost, ki jo ima v sebi nebeško solnce? Naš razum je slep, je nezmožen za one resnice, ker je končen, omejen. Ako pa razum sploh ne more do te vrste resnic, kako naj potem misli o njih „svobodno“, kar hoče, kakor hoče?... Ali ni to nezmisel: „svobodna misel“ o nečem, o čemer človeški duh sam po sebi sploh nobene misli razbrati ne more?...

Toda dejali smo: če so take nadnaravne resnice. Kaj pa — ali so? Gre se za to, ali so, ali jih ni. Pred vsem ni nemogoče, da so. Če je Bog, kako da bi ne moglo biti v njem skrivnosti, katere pač do dna dozira njegov vseobsežni, božji um — našemu duhu pa so docela nedoumne, transcendentne? Ali je morda resnično samo to, do česar se more popeti vrojena moč človeškega razuma? Toda, povejmo zopet in zopet: naš razum ni vse-možen, ni vseobsežen. Kakor cela natura naša, tako je tudi naš razum slab, pomanjkljiv, omejen. Lučca je, plamenček, mrkel žarek, ki ne more prosijati dovolj niti v svet okrog sebe, v tmine in skrivnosti narave. Baš tisto, kar

¹⁾ S. Thom. Qq. disp. Qu. de magistr. a. 1. in drugod.

²⁾ Aristotel očitno pomanjkljivo filozofično naobrazbo tistemu, kdor bi zahteval dokazov za prve principe. Zanje dokazov ni — ne zato, ker so ti principi premalo jasni, marveč zato, ker je preobilna luč razvidnosti in resničnosti razlita nanje. Ta luč sama si razum osvoji, ga takorekoč usužnji. Cf. Metaphys. IV., 4.

³⁾ Metaphys. II. 1, 3. „Ὅτιον γὰρ καὶ τὰ τῶν νοητικῶν ἡμῶν πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μὲν ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.“

je najvišje in kar najnižje — Bog in atom — se v marsičem odtujaše bistvu duha, pravi Aristotel.¹⁾ Zato lepo argumentira *Liberatore*: „Da je luč našega razuma končna in z gotovimi mejami obdana, tega ne bo nihče tajil, ako ni nespameten. Kaj pa se to pravi: razum je omejen — ako ne to: da ne doseže vse resnice, marveč da je še marsikaj, da je brez števila stvari, ki presegajo njegovo bistrost? Drugače, če bi se popenjal do vsega, kar je resnično, bi ne imel mej v svojem spoznavanju. Ako je torej človeški razum z gotovimi mejami okončan, mora biti pač njegovo obzorje tesnejše, negoli je brezmejna obsežnost tega, kar je objektivno resnično. Zato so racionalisti povsem nezmisljeni in se zapletajo v protislovje, ko priznavajo, da je naš duh končen, obenem pa tajé resnice, ki bi bile njega bistrosti prikrite.“...²⁾

Ne, iz tega, da nadnaravne resnice po svojem bistvu niso pristopne človeškemu razumu, iz tega nikakor ne moremo sklepati, da takih resnic ni, da so nemogoče.³⁾ Pač pa moramo iz pojma nadnaravnih resnic zopet sklepati nekaj drugega. Ako je namreč pojem nadnaravnih resnic ta, da so naravni sili ali vzmožnosti našega duha nepristopne, da so našemu naravnemu duševnemu pogledu prikrite, transcendentne, potem nujno sledi, da naš razum ne more soditi tudi ne o vprašanju: ali so take resnice, ali jih ni...

Torej: če so nadnaravne resnice, razum svojemočno o njih ne more razbrati nobene prave misli; ali so, ali ne, o tem zopet ne more soditi iz sebe. Kaj je potemtakem „misel svobodna“ gledé na ves nadnaravni red? Puhla fraza!

„Misel svobodna“ se upira avtoriteti. Toda avtoriteta je gledé na nadnaravne resnice edina pot njegovega spoznanja. Ta avtoriteta je nadnaravno razodetje, je Jezus Kristus, glavni nositelj in središče razodetja, je katoliška cerkev, njegova čuvarica. Eno samo vprašanje ima tu rešiti človeški razum, temeljno vprašanje: kakšna je ta avtoriteta, ki mu govori o nadnaravnem, o božjem, dà, ki mu ukazuje verovati v resnice,

¹⁾ *Metaphys.* II. 1.

²⁾ *Jus nat. part.* I. n. 39. „*Intelligentiae nostrae lumen finitum esse et certis limitibus circumscriptum, nemo nisi insanus negabit. Quid autem sibi vult, intelligentiam aliquam limitibus circumscribi, nisi ab illa non omnem veritatem attingi posse, sed plura esse, imo etiam innumera, quae eius aciem exsuperant? Secus, si ad omne verum se porrigeret, terminis in cognoscendo careret. Si igitur humana ratio terminis cohibetur, angustiore gyro comprehendatur oportet, quam sit infinita amplitudo veri obiective spectati. Quare omnino desipiunt rationalistae et contradictoria simul iungunt, dum mentem nostram finitam concedunt, et simul veritates denegant, quae eius aciem praeterlabantur.*“...

³⁾ Racionalistom, ki hočejo s svojim razumom vse dognati, je dobro posvetil celo pogan Goethe v „*Faustu*“ rekoč:

„Daran erkenn ich die gelehrten Herrn:
Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
Was ihr nicht fasst, das fehlt euch ganz und gar,
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr,
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.“

o katerih mu govori... Ali ji gre vera ali ne? Ali se ji razum more uklo-niti v „rationabile obsequium“, ali ne? Ali je Jezus Kristus, ki nam je pri-nesel blagovest nadnaravnih resnic, izpričal svoje božje poslanstvo ali ne? Ali je katoliška cerkev, katera se ponaša, da nepokvarjeno hrani razodeto blagovest, ustanova božja ali ne, ali je nezmotljiva učiteljica ljudstev, ali je „columna et firmamentum veritatis“,¹⁾ ali ne?...

Če je, potem je jasno, da so take resnice, in jasno je, da so takšne, kakeršne jih uči cerkev, in da torej razumu nikakor ni svobodno misliti o njih, kar bi hotel, marveč da mora biti edini pravec njegovih misli o nadnaravnem razodetje božje, shranjeno v učeči cerkvi!

In toliko o „misli svobodni“ z ozirom na nadnaravne, naturno moč ustvarjenega duha presežajoče resnice.



Nikdar pa krščanstvo ni tajilo, da so poleg nadnaravnih tudi naravne resnice, v kojih kraljestvu je človeški razum polnomočen gospodar. Vse, kar biva, je pač kos resnice, ves naravni red je red resnice, in to pristopne človeškemu duhu po njega lastni, vrojeni mu moči, in zato je ves naravni red polje svobodnega človeškega razmišljanja, polje svo-bodne vede in znanosti. „Vse je dobro storil v svojem času“, pravi eklesiast o Stvarniku vesoljstva, „in svet jim je dal (ljudem) v raziskavanje“.²⁾ Dà, ves vidni svet in še več! Svobodno je poletu človeškega duha meriti brezbrežne nebeške prostore, znamenovati pota svetovom ozvezdja, računati bežnost nebeških teles, razkrivati zakone njihovega teka. Svobodno mu je preiskavati osrčje zemlje, spoznavati skrivnosti njenih fáz in tvorbe njenih plasti. Svobodno mu je seznanjati nas z lastnostimi in sestavinami teles, z zakoni gibanja in spreminjanja in „iz bitja v bitje presnavljanja“... Z eno besedo: svobodno je človeku z empiričnimi vedami prodirati globoko, kar najgloblje more, v vse tihe tajnosti narave, v temine svetovnih ugank. In ne dovolj! Empirija sama še ne odstira bistva stvari, ne razkriva njihovih prvih vzrokov, njihovih medsebojnih notranjih razmerij, njihovih končnih smotrov. In vendar hrepeni človeški duh tudi po razumevanju teh stvari, kajti le tisti res kaj ve, ki je preiskal in dognal prve vzroke in pogoje bitij, pravi Ari-stotel, „il maestro di color, che sanno“, „mojster znanstvenikov“, kakor ga nazivlje Dante.³⁾ Zato je človeškemu duhu svobodno, da se, potem ko je opazoval vidni svet okrog sebe, povrne sam vá-se, v svoje nevidno kraljestvo idej in da ondi iz pojmov, ki mu jih je vzbudil vidni svet, v vsi tihoti sam v sebi delujoč misli, razbira, sklepa, sodi, z eno besedo: modruje o vid-nem stvarstvu in o njega ne najslabšem delu — o sebi samem, in potem še dalje: o svojem mišljenju, svojih sklepih, svojih sodbah, o svojem — mo-drovanju...

Vse to je človeškemu duhu svobodno.

¹⁾ I. Tim. III.—15.

²⁾ Eccl. III. 11.

³⁾ Inf. IV. 131.

Torej vendar enkrat „misel svobodna“, vendar nekje konec dogem in vere? Počasi! Kaj je že „misel svobodna“? Ali ne to, da smeš misliti o vsem in vsečem kar hočeš, kakor hočeš? Takó dà. Toda te „misli svobodne“, prijatelj, tudi tu, tudi pri naravnih, človeškemu umu dojmljivih resnicah ne moremo potrditi! Naš razum, smo rekli, je ustvarjen za resnico. Zato mu mora vedno in povsod biti vrhovni pravec — resnica. Svobodne so vede, svobodno raziskavanje po torišču vesoljnega stvarstva, svobodna veda o zakonih človeškega mišljenja samega — toda z vsem tem ne pravimo, da človeški razum o kaki stvari, katero ravno premišljuje, lahko misli, kar hoče — resnico ali laž, kakor hoče — prav ali zmotno. To bi ne bil zdrav razum, to bi ne bila prava misel, in odlikujte jo s še lepšim pridevkom, nego je ta „misel svobodna“!...

Toda resnica, porečeš, ni vedno očita, jasna, povsè evidentna našemu razumu. Res je, in takih resnic je brez števila tudi v naravnem redu. Koliko je čudno zamotanih zagonetk v prirodi in v človeku samem, koliko temnih vprašanj in problemov! Absolutno so dostopen predmet našemu razumu, a vsled večje ali manjše individualne omejenosti, vsled raznih težkoč in okoliščin vidi jasno resnico v njih morda le ta ali oni poedinec, morda nekateri, morda tudi nihče... In kaj, ali tudi v teh slučajih ni svobodno misliti tako ali tako? Recimo, dà. Toda kakšna svoboda pa je to? Ali ne svoboda, izvirajoča iz omejenosti, iz nepopolnosti človeškega duha? Tako je. Ko bi bil naš duh vseobsežen, popoln, bi videl povsod resnico, brez dvoma, brez bojazni, da se morda moti, in sodil bi vedno le po resnici. Da pa o eni ter isti stvari sodi eden tako, drugi drugače, ali tudi eden in isti danes tako, jutri drugače — to je od tod, ker človeški razum, bodisi vsled naravne omejenosti, bodisi tudi vsled pomračenja po vplivih, ki so izvun njega, zlasti po strasteh srca — niti sebi prilične resnice vselej dognati ne more. Nekaka svoboda misli je to pač, ako hočemo z racionalisti govoriti neznanstveno, toda to je tista svoboda nepopolnosti, ki ob nji preži dvom, in ki tolikokrat vodi v — zmoto... S „svobodno mislijo“ pa, ki vodi v zmoto, kdo se bo ponašal?!

Sicer pa v slučajih, ko resnica ni jasno razvidna, človeški razum tudi te nepopolnostne svobode prav za prav nima, kajti rojen za resnico, mora, ako je res razum, ne pa nerazum, mora pritrditi tja, kjer tehtni razlogi bolj govoré za resnico.

Tehtni razlogi pravimo. A o razlogih za kako resnico navstane lahko zopet istotako temno in zamotano vprašanje, kot o resnici sami, katere iščemo. Ali so razlogi pravi, ali niso? Ali so zares tehtni, uverjujoči, ali ne? Ali zadovoljujejo koprnjenje duha po izvestnosti spoznanja, ali ne?... Ubogi človeški razum! V koliko tisoč slučajih je slab, je onemogel! In ta razum naj se brani pomoči, katero mu je Previdnost naklonila tudi z ozirom na izvestno spoznanje nekaterih naravnih važnejših resnic? Ta razum naj s puhlo frazo „misli svobodne“ odbija od sebe varno, zanesljivo pomoč — božje avtoritete?...
* * *

Nespamet! Prav zato, ker je človeški razum takó slab, takó nepopoln, ker je njegova „svoboda“, če že hočete, zgolj svoboda omejenosti, končnosti, zato nikakor ne nasprotuje človeškemu dostojanstvu, če je Bog v zakladnico razodetja položil tudi táke nadnaravne resnice, ki nas vodijo do natančnejšega spoznavanja nekaterih resnic naravnega reda, in nič ni sramotnega za nas, če nam je nekaj najvažnejših naravnih resnic kar naravnost — razodel.

Res da je razodetje božje avtoriteta, kateri moramo verovati, kajti ako je Bog govoril, mu je človek verovati dolžan. Toda ali ni bolje morati verovati trdno resnico, po kateri teži vse stremljenje našega duha, nego li „svobodno“ tavati od z mote do z mote, in to v najvišjih, najvažnejših vprašanjih, v vprašanjih, ki se tičejo božanstva, in njegovega razmerja do svetá, ki se tičejo človeka, njegovega odkod in kam, njegovega bistva, njegovega namena, vprašanjih, ki se tičejo svetá in stvari, ki nas obdajajo, ki nam služijo, ki so tesno spojene z našim bitjem in žitjem? . . .

Kdo ne ve, kako lahko in kako globoko zabrede človek prepuščen sam sebi! Žalostna zgodovina je priča. Sicer so vsekdar živele v človeštvu mèdele sledi prvotnega razodetja, a kljub temu koliko in kako velikanskih zmot v najvažnejših stvareh! Poglejmo le nekoliko k največjim glavam starodavnosti, k najvišjim modrecem in mislecem poganstva! Kaj so le-ti vse učili! Mnogo dobrega, pravega, resničnega — res je; toda skoro vse pomešano z lažjo in zmoto. Ideja enega osebnega boga, ločenega od veselstva in stvarnika veselstva, je ideja, absolutno dostopna naravni moči človeškega uma. A kakó so jo dosegli razni sloviti filozofje! Pitagorejci so vedeli povedati, da je božanstvo identično s svetovno dušo, Stoiki in Eleati, da je božanstvo svet sam, drugi zopet drugače. In tisti, ki so spoznali višjo moč, ločeno od sveta, kakor Sokrat, Cicero, Aristotel, kako negotove, temne in zmotne pojme so imeli o njih! Aristotel n. pr. je s svojim velikanskim duhom pač doumel, da mora biti osebni bog po svojem bistvu enostaven in neskončen; to la po drugi plati je vsaj, kakor mnogi sodijo, učil, da se ta bog za svet nič ne meni, da ga tudi ne pozna ne, ker je edin njegov opravke premišljevati samega sebe. Tudi „božji“ Platon je imel zmotna naziranja o razmerju božanstva do vidnega svetá.¹⁾ — In koliko blodenj in koliko dvomov o človeški duši, o nje duhovnosti, o nje neumrjočnosti! Koliko negotovosti v tem vitalnem vprašanju! „Katera teh misli je resnična“, pravi Cicero potem ko je navel vsa razna mnenja filozofov o naravi človeške duše, „to bog ve; katera pa je verjetnejša, to je veliko vprašanje.“ In potem dostavlja rekoč, da je večkrat bral Platonovo knjigo o duši, „toda ne vem, kako“, pravi, „kadar berem, pritrjujem; če pa odložim knjigo in začnem sam premišljevati o neumrljivosti duš, se razzgubi vse ono pritrjevanje.“²⁾ — Nič drugače ni bilo z

¹⁾ Cf. Vilmers, *De Religione revelata* p. I. 122.

²⁾ *Tuscul*, I. 1. c. 11. Cf. Vilmers, o. c. ib.

naziranjem o s v e t u, njega početku, njega koncu. O raznih nasprotujočih si mnenjih poganskih filozofov govori klasično sv. Avguštin: „Nekateri so dejali, da je en sam svet, drugi, da jih je brez števila; o onem enim so trdili nekateri, da se je enkrat začel, drugi, da ni imel začetka; nekateri, da ga bode konec, drugi, da je večni; nekateri, da ga vlada božji um, drugi, da je vse na njem slučaj in usoda; človeške duše so po nekaterih neumrljive, po drugih umrljive; nekateri tistih, ki jih hočejo neumrljive, trdijo, da se bodo preselile v živali, drugi nikakor; tistih pa, ki mislijo, da so umrljive, pravijo eni, da bodo preminile kmalu za telesom, drugi, da bodo še potem živele manj ali več časa, samo ne večno; nekateri so pokladali končni smoter v telo, drugi v dušo, tretji v oboje, četrti so dodajali duši in telesu še drugih zvananjih dobrin; nekateri so mislili, da je telesnim čutom zmerom verjeti, drugi, da ne zmerom, še drugi, da nikoli . . .“¹⁾ Kakšen kaos v najmodernejših glavah o najimenitnejših problemih!

In če se ozremo od spekulativnih na polje praktičnih resnic, po katerih uravnavaj človek svoje dejansko življenje, svoje n r a v í — ali je bilo morda tu bolje? Še slabše, če mogoče! Kakšna etična načela so spoznavali za prava razni modrijani stare dobe, kaj so vse smatrali za resnično in dopustno, to je zdaj našemu, od razodetja razsvetljenemu in podkrepljenemu umu neumevno! Spomnimo se le Epikurejcev in Stoikov, kojih znane zablode so bile več ali manj n r a v n i nauk vesoljnega poganstva. Spomnimo se idealnega Sokrata in Platona, ki sta imela za dovoljene stvari skupnost ženâ, r o b s t v o, pijanost o Bacchovih praznikih in najgrše čine pohotnosti . . . Tudi Aristotel ni bil svoboden podobnih etičnih zmot, in še drugi so robovali še drugim lažem . . .²⁾

A to ne le modrijani grške in rimske starodavnosti. Tudi vseh poznejših časov in narodov misleci - prvaki so mešali z resnico zmoto, z izvestnostjo dvom in negotovost, z resnobo smešne fabule. Koliko praznih, nesmiselnih bajk imajo o najvišjih vprašanjih n. pr. orientalski „filozofje“, h katerim hodi med nami po modrost g. Aškerc, tisti, ki je v Sloveucih „misel svobodno“ naredil za „prvo mučenico“.³⁾ Koliko nasprotstva je med modernimi filozofi!

Vse to smo hoteli le na kratko omeniti v dokaz, kako slaboten je človeški razum tudi v spoznavanju resnic naravnega reda, kakó zelo je podvržen prevari in zmotam. Zató pa je le neprecenljiva dobrota za nas, da je luč nezmotljive božje avtoritete po razodetju posvetila v naše teme, da je odpo-

¹⁾ De civit. Dei lib. VIII. cap. 41. n. 2. „Alii asserebant unum, alii innumera-biles mundos: ipsum unum alii ortum esse, alii vero initium non habere: alii interitum, alii semper futurum: alii mente divina, alii fortuito et casibus agi: alii immortales esse animas, alii mortales: et qui immortales, alii revolvi in bestias, alii nequaquam: qui vero mortales, alii mox interire post corpus, alii vivere etiam postea, vel paululum, vel diutius, non tamen semper: alii in corpore constituebant finem boni, alii in animo, alii in utroque, alii extrinsecus posita etiam bona ad animum et corpus addebant: alii sensibus corporis semper, alii non semper, alii nunquam putabant esse credendum“

²⁾ Cf. Vilmers, o. c. pag. 123. sq.

³⁾ Balade in romance, str. 109.

mogla naši slabosti, da nam je pokazala obraz jasne resnice tudi v važnejših vprašanjih naravnega reda. — „Misel svobodna“ se otesa avtoritete, a baš zato je to nespametna misel, kajti nespameten je človek, ki godrnja proti solncu, ker mu izpred oči, vstvarjenih in koprnečih za svetlobo, razganja mrakove . . .

Kakor gotovo se človeški razum zaveda — pravi lepo Hettinger — da je končen, da je omejen, ter da je njegovo spoznavanje pač spoznavanje resnic, ne pa resnica sama; in kakor gotovo kopni z gorečo željo po resnici, po celi, čisti, nekaljeni resnici: tako gotovo ga mora ta njegova zavest končnosti in omejenosti privedi v kraljestvo resnice, da se uklone in posluša, kaj mu govori višje bitje, da verno sprejme sporočilo, ki mu prihaja iz sveta nezmotljive, božje resnice.¹⁾

Dà, taka vsaj je psihologija — razumnega razuma . . .



Resimirajmo na kratko. Kaj je torej „misel svobodna“, „brez ograj in brez mej“, tista „boginja smela“, tista „čarodejka neznana“ . . . kaj je? Neznanstvena fraza je vedno; laž-beseda tedaj, kadar je resnica človeškemu umu razvidna; nezmisel z ozirom na nadnaravne resnice; prav lahka pot v zmotu pa v premnogih tudi važnih in najvažnejših vprašanjih naravnega reda. To je „misel svobodna“, in če se Aškercu kot „phoenix prečudni“ še tisočkrat dvigne „iz prahu in pepela“ pogorele grmade, na kateri so jo sežgali egiptovski žreci! . . .²⁾ Šarlatanska, liberalna publica! „Nous vivons dans époque de Charlatanisme“, dejal je Proudhon: v dobi poulično-kričaškega sleparstva živimo! Res je to, tudi „misel svobodna“, ki jo razkričavajo v svet moderni frazerji, to potrjuje. „Misel svobodna! misel svobodna!“ kriče, „strani z vero, strani z avtoriteto razodetja!“ Pri tem pa niso še nikoli sami „svobodno“ premislili, kakšno blago prav za prav prodajajo. In pomislili niso še nikoli, da, ko otesajo od sebe božjo avtoriteto, delajo to zato, ker je terorizirano njihovo mišljenje od spačenosti njihovih src in od avtoritete človeške, tiste, ki bi avtoriteto božjo rajši danes nego jutri potegnila s prestola . . .

O da bi le res svobodneje mislili, to je: mislili z razumom, ne pa s srcem, mislili sami, ne pa pod vplivom terorizma, s kojim hočejo dandanes tudi v nas veri sovražni elementi vse ustrahovati! Potlej bi spoznali, kako mora vsaka prava svoboda misli voditi k resnici, resnica pa k Bogu, ki je njen izvor!

Dr. Mih. Opeka.

¹⁾ Hettinger, o. c. pag. 77.

²⁾ Cf. Balade in romance, I. c.

Apologetične misli.

V naši dobi je vse ozračje prepojeno s *skeps*o, z dvomljivostjo. Vsaka neznatna stvarca, vsak ugovor, vsak pomislek, vsak videz mnogim zadoščuje, da začno dvomiti o najvišjih resnicah. To je žalosten pojav moderne duše, a dejstvo je in z dejstvi treba računati.

„Katoliški Obzornik“ si je že izpočetka postavil geslo: veri in vedi. Njegov smoter je obramba prave filozofije, a prav s tem obramba krščanstva, saj prava filozofija, prava veda — resnica — naravno vodi k Bogu, ki je nje večni izvor. Nobene filozofije še ni bilo, ki bi se bila ognila prvim, najvišjim svetovnim vprašanjem. Ta vprašanja namreč posezajo najgloblje v človeško dušo. Plitva, površna malomiselnost jih more ignorirati, filozofija jih ne more. Zato obrača „Katoliški Obzornik“ posebno pozornost na ta vprašanja. Seveda materija je tako ogromna, a list tako majhen, da nikakor ni mogoče vseh problemov obravnavati tako, kakor bi bilo želeli. Tudi se naša doba močno boji znanstvenih člankov. Kriv tega je pač časovni duh, ki bi rad vse vedel, vse znal, o vsem sodil, le brez študij, brez truda, brez resnega razmišljanja. Feljton — to je naučna knjiga našega časa.

Odločili smo se torej započeti v „Katoliškem Obzorniku“ nov oddelek, ki smo mu dali naslov: Apologetične misli. Apologetične misli naj bi bile filozofične misli o raznih pojavih, zgodah, vprašanjih, ki temu ali onemu vzbujajo pomiselke, težkoče, dvome proti krščanskemu svetovnemu naziranju.

Misli . . . Ne traktati, ne cele razprave, ampak bolj aforizmi, fragmenti, v tej ali oni obliki, o tej ali oni stvari, kakor nanese prilika ali potreba.

Seveda je to le poskus. Le do tega nam je namreč, da bi bil „Katoliški Obzornik“ filozofičen list, a kolikor mogoče praktičen, primeren potrebam današnjega časa in seveda — čemu bi ga sicer pisali? — opravičenim željam bravcev.

Morda poskus ne bo brez prida. Morda vzbudi zanimanje pri tem in onem, da nam tudi sporoči kake svoje misli, ki so mu hipoma šinile s čudno svetlobo v duševno obzorje, ko je razmišljal kako vprašanje, ali pa ki jih mu je vzbudila kaka knjiga. Zlasti bi nas veselilo, ko bi nam mladi ljudje odkrivali svoje dvome. Koliko zmot in zablod bi ne bilo, ko bi mladenič začasa iskal svojim dvomom odgovora. In kdo se more dandanes odtegniti vsem dvomom, ko je, kakor smo že dejali, vsa atmosfera prepojena s *skeps*o!

Kajpada se razume, da so „apologetične misli“ le misli posameznika. Če dá kak odgovor, s tem ni rečeno, da je edini, še manj, da je najboljši, najmanj pa, da bi dvom bil veljaven, če ne bi dal „Katoliški Obzornik“ povoljnega odgovora. Če odgovor zadovolji, dobro; če ne, iščemo dalje resnice! Pomagajmo drug drugemu in izkušajmo vedno bolj spoznati božjo resnico, saj je dejal že poganski filozof, da ni nič tako vredno človeških želja kakor težnja po nesmrtnem in božjem!')

*) Χρή δὲ ἀπ' ὅσων ἐνδέχεται ἀθροῦντις. . . Arist. Ethic. X. c. 7.

I. Apostazija naše dobe.

So katoličani, ki jih obhaja strah, ko gledajo, kako se vrši v „katoliški“ državi, v Avstriji, velika apostazija. Za kaj se bojé? Za katoliško cerkev? Ne, zanjo se jim ni treba bati. „Non praevalébunt“, to so večne besede, ki črpajo iz vsemogočne Besede večno, božjo moč! Za cerkev katoliško se nikar ne bojmo! Izšla je že iz hujših viharjev in hujših poskušenj!

Zakaj se pravzaprav čudite, da so apostazije? je zaklical Tertulian slabovernikom onega časa. Ali jih ni Kristus napovedal? „*Avolent, quantum volent, paleae levis fidei quocumque afflatu tentationum, eo purior massa frumenti in horrea Domini reponetur!*“¹⁾ Gospod stoji z vevnico v roki in čisti svoje gumno: naj le leté pleve na vse strani, tem čistejša bo božja žitnica! Pač slabotna vera tistih, ki jo veter prve poskušnje odnese!

Toda zdi se kakor da bi se tisti katoličani pohujševali, ko vidijo, da mnogi odpadajo od katoliške cerkve, češ, kje pa je moč resnice? Kje je moč resnice? Kakor da ne more človek samemu solncu zapreti oknic? in če to še ni zadosti, zapreti tudi oči? Ali mar niso, vprašuje zopet Tertulian, od samega Gospoda apostazirali?

Za cerkev se torej ni bati in vsako pohujševanje je znak malovernega duha. Ampak nekaj drugega je, na kar pa morda premalo mislimo. Kje pa tičí vzrok moderne apostazije? Le oglejte si te moderne odpadnike! Ali so to miselci, ki so po dolгих, korenitih študijah prišli do apostazije? Oglejte si jih! Na čelu so politični agitatorji, za vodniki se drvi v apostazijo prečudna zmes pustolovcev in brezdelnikov, katerih vsak bi se ustrašil, ko bi moral poprej prebiti poskušnjo iz katekizma tiste religije, ki se ji je pravkar odpovedal „iz globokega prepričanja“! Ej, vzrok moderne apostazije ne tičí v umu, ampak v srcu. *Zmešan um, izprijeno srce* — to je značilen beleg modernih apostatov! Ker pa odpadajo kar cele množice, je to znamenje, da v moderni družbi deluje neki otrov, ki je razplojen vsepovsod in je kriv nekega splošnega zastrupljenja, Nemec bi dejal „*Massenvergiftung*“.

In kateri je ta otrov? *Symptomi* bolezni kažejo, da ne more biti drugi kakor moderni liberalizem!

Dà, liberalizem — ta je vse stoletje mešal pojme, zatoorej ni čuda, če jih je mnogim zares popolnoma zmešal. Liberalizem je tudi vse stoletje kvaril srca, zato zopet ni čuda, če jih je mnogim do cela izpridil!

Tertulian pravi, da so bili v njegovi dobi največ krivi apostazije „*spiritus subdoli*“, hinavski, lokavi duhovi, ki so se delali za verne kristjane, a so pravzaprav imeli le še neko krščansko vnanjost, „*nominis christiani extrinsecus superficies*“. Dà, prav taki so tudi moderni liberalci! Hinavski, kovarni duhovi, ki se o priliki in nepriliki sklicujejo na krstne liste, če pa treba, pa tudi z Voltairjem gredó k maši in obhajilu! A ostala jim je od vsega krščanstva le neka vnanjost, ohranili so le formalizem,

¹⁾ De praescript. adv. haereticos nr. 3.

v srcu pa jim prebiva frivolnost in sovražnost! Ta liberalizem je gospodaril po katoliški Avstriji leta in leta, a ljudje so videli le „christiani nominis superficies“, zdaj se pa čudijo, odkod naenkrat ta apostatični duh! Moj Bog, če je liberalizem vse stoletje malone popolnoma svobodno mešal verske pojme, zdaj prikrito, zdaj očitno smešil katoliško cerkev, trgal avtoriteto, širil cinizem in frivolnost, podžigal satansko sovraštvo do Kristusa — Boga: ali naj iz tega vzide čista, neoskrunjena, otroškovdana vera? ali ne marveč po prirodnih psiholoških zakonih malomarni indiferentizem, frivolni skepticizem, apostatični nihilizem?

Vzšlo je, kar je moralo — ljudje pa gledajo, odkod. Mi smo prepričani, da je liberalizem že tudi na naši rodni slovenski zemlji sem ter tam pripravil tla za apostazijo. Čudež bi bil, ko bi jih ne bil! Saj „Slovenski Narod“ s svojimi hlapci deluje že celo vrsto let po programu hinavskega liberalizma s krščanskim licem! Ko je dr. Mahnič vpil, da pod tem licem tiči „spiritus subdolus“, so ga pa skoraj kamenali in še bratje so pobirali kamene! Sedaj pa stojé, majejo z glavami in se čudijo, odkod satanizem „Narodov“ in cinizem „Soče“. Odkod? Satan ju je sejal, a imel je krinko in vi ste mislili, da je — „dober kristjan“!

Dolgo, dolgo je sejal liberalizem, Bog daj, da bi še začasa porvali, kar je sejal! Sem ter tam že hiti setev v cvet...

II. „Tuji elementi v krščanstvu.“

Nekateri kaj radi poudarjajo, da se marsikak košček krščanstva, marsikak element nahaja v tujih religijah, v judovstvu, v bogočastju Mitre, v budizmu..., češ, to je dokaz, da je krščanstvo le zmes najrazličnejših eksotičnih elementov, judovskih, perzijskih, indskih, ali pa da so vsaj vse religije le človeške tvorbe.

Tudi v Slovencih se je to že namigavalo. Če se ne motimo, je R. Perušek v spisu o Aberkijevem nagrobnem spomeniku nekako dvoumno govoril o krščanstvu, kakor da se je razvilo iz bogočastja Mitre, češ, Mitra je bil bog solnea in tudi krščanstvo tako rado govori o Kristusu kot „solneč“ resnice in pravice. A škerce je že pred leti v „Ljubljanskem Zvonu“ pod neko pesem postavil zbadljivo opazko, da so budisti že 500 let pred Kristusom imeli spoved. Ta opazka se mu je zdela tako znamenita, da jo je dal po dr. Glaserju ponatisniti v „Zgodovino slovenskega slovstva“. Tam zopet poudarja sličnost budizma in krščanstva in v dokaz navaja zopet spoved, češ, „ko sem 1893. leta pod svojim ‚Grešnikom‘ omenil, da so budisti že 500 let pred Kristusom imeli spoved, je bil ogenj v strehi“...

Kaj naj rečemo o tem namigavanju?

Da ima krščanstvo marsikako slično metaforo o božanstvu, marsikak sličen simbol, marsikak obred, čigar sledi in prilike je najti tudi v tej ali oni tuji religiji, celo slično institucijo — to je res. Pogani so častili solnce, krščanstvo govori o solneč; pogani so imeli in še imajo svoje daritve, krščanstvo ima daritev; pogani so poznali obred oblivanja, krščanstvo ima

krst; poganom ni popolnoma tuje menišstvo, spokornišstvo, devištvo (vestalke), krščanstvo ima menihe, spokornike, device. To je res, ampak sklep, ki bi ga nasprotniki krščanstva radi odtod izvedli, je malodobrn in zanje maločasten.

Tudi tuje religije imajo slične metafore o božanstvu, slične simbole v verstvu, slične obrede v bogočastju, slične ustanove v življenju — toda kaj sledi odtod? Mar to, da je krščanstvo povzelo te elemente iz tujih religij? Iz judovstva seveda. Saj je judovska religija bila božja religija in je krščanstvo le nje dopolnjenje in usovršenje. A zakaj naj bi bilo jemalo krščanstvo elemente iz tujih religij?

Čudni modrijani so to! Kjerkoli je mogoče kaj iztekniti, kar se dá rado ali nerado obrniti proti krščanstvu, vse poberó. Zakaj pa na primer ne trdijo narobe, da so druga verstva povzela marsikaj iz krščanstva? Da so tako delali Mitrovi častivci, je celo verjetno in že filozof Justin je v svoji apolo-giji opozarjal na to. Tudi Tertulian omenja tega.¹⁾ A tudi gledé budizma stvar nikakor ni tako nemogoča. Kaj je prvotno budistovsko, kaj je zašlo v budizem še le pozneje, tega ni tako lahko dognati. Časoslovje budizma nikakor ni tako določeno, kakor se zdi Aškercu. Znano pa je, da je budizem razširjen po krajih, kamor je že v prvih stoletjih krščanske ere segal krščanski vpliv. Zato bi ne bilo prav nič čudno, ko bi se bil budizem premesil z nekaterimi krščanskimi elementi. Nasprotno pa je tudi znano, da budizem v tedanji dobi ni imel na zapad nobenega vpliva. Med kristjani omenja Buddha prvi Klemen aleksandrijski še le v tretjem stoletju, in še ta je doznal zanj bržčas le slučajno, ker je živel v Aleksandriji, velikem svetovnem tržišču onega časa.

Toda pustimo to, ker se ne dotika bistva stvari!

Popolnoma malomarno je namreč, ali so tuje religije povzele iz krščanstva kaj elementov ali ne. Dà, bilo bi po našem prepričanju celo malomarno, ko bi bilo krščanstvo povzelo kaj elementov oddrugod (kar je seveda historično docela ničevna podmena)!

Zakaj?

Zato, ker so taki elementi občečloveški. Zato, ker so taki elementi odlomki naravne religije. Zato, ker so taki elementi ali ostanki prvotnega skupnega razodetja ali pa neprisiljene tvorbe one duše, ki je v vseh „naturaliter christiana“.

Spoznanje božje je človeški duši kakor vrojeno, tako spontano, tako lahko razbere človeški duh vsaj neko temno idejo o božanstvu. Zato so ime-novali sv. očetje to idejo — λόγος ἑμφυτος, vrojeno spoznanje, vrojena ideja. Ker pa je Bog neskončno bitje, je jasno, da človeški um ne more obseči, ne popolnoma izraziti njegove vsepopolnosti. Zato si išče najlepših analogij in metafor, slik in prilik, da bi kolikor mogoče približno izrazil svojo misel, svojo idejo o neskončnem, vsepopolnem, vsepresežnem božanstvu. Najlepšo analogijo mu daje v človeku samem to, kar je v duši najpopolnejšega —

¹⁾ Cf. Wilmers: De religione revelata libri quinque. Regensburg. Pustet. 1897. I. III. prop. 91. coroll. pg. 430.

um, Νοῦς, modrost, Λόγος, ljubezen, Ἔπος. Zato s takimi analogijami govori o božanstvu. Najlepšo analogijo mu daje zopet v vesoljstvu to, kar je v vesoljstvu najpopolnejšega — neizmernost prostora, ἀπειρον, moč, El, Nutar, svetloba Ζῆς (sveteči), solnce, vir svetlobe in življenja. Zato zopet s takimi analogijami skuša izraziti božanstvo. Čudež bi bil, ko se ne bi v tem pojmovanju in izražanju narodi kar nič ujekali, ko je vendar v vseh enaka psiha, enaka duša, enak um!

Zopet rabi človek za bogočastje človeški umsko-čutni naravi primernih pomočkov. Človeški naturi primernega bogočastja ni brez simbolizma. Svojo ljubezen, svojo vdanost, svoje molitve in prošnje človek po svoji naravi izraža s simboli. Človek izbere taje kraj, kjer hoče biti sam s svojim Bogom (sveti gaji, templi, cerkve); človek odloči poseben simbol svoje absolutne odvisnosti od Boga, od čigar ima vse, kar ima, in kateremu v čast je dolžan vse darovati, zadnjo kapljo krvi in zadnji vtrip svojega sreča (daritve); človek izraža tudi svojo ponižno molitev simbolično (pokloni, sklepanje rok)...

Če je človeštvo kakorkoli prišlo do spoznanja greha, krivde, žaljenja božanstva (ἁμαρτία, peccatum mundi), kako spontano zopet vznikne ideja pokore, sprave, odpovedi. Človek skuša spraviti se z Bogom s spokornimi deli (spokorniki), odpove se temu, kar je človeku najdražjega, domu, družbi, imetju (meništvu); odpove se uživanju človeške ljubezni, da bi zadobil človeštvu zopet božjo ljubezen (devištvu); daruje pravne daritve (posebno krvave daritve), skuša na sebi simbolično izraziti notranje očiščenje (oblivanje, očiščevanje), posvečuje se božanstvu (misterije). Da bi lažje premagal sam sebe, svoje grehe in napake, jih skesano odkrije očetovskemu prijatelju, modremu možu, božanstvu posvečenemu duhovniku, išoč tolažila, zdravila in moči duši bolni (spoved)...

Kar smo tu le kratko namignili, to bi se dalo na dolgo in široko razviti, obrazložiti in podpreti s svedoštvom ne le kristjanov, ampak tudi poganskih pisateljev.¹⁾ Toda sodimo, da tega niti treba ni. Stvar je tako jasna, tako naravna, tako globoko psihološka, da jo vsak pametni človek če ne najde, a vsaj razume in dalje razvije.

Kaj čuda torej, če v vseh religijah nahajamo nekatere enake, slične elemente, simbole, obrede, ustanove? Kakor smo že rekli, čudež bi bil, ko bi jih ne našli. Poganstvo je res poganstvo, potvara prave religije, a tudi v potvari ostanejo vendarle nekatere sledi in poteze pralika. Človeška duša more potvoriti, a popolnoma zatreti svoje prvotne bogoobraznosti in bogopodobnosti ne more.

Zato tiče v vsaki religiji nekateri ostanki, nekateri odlomki, nekatere sledi prave religije, katere dopolnjenje in nadnaravno usovršenje je ravno krščanstvo.

¹⁾ Denimo sem namesto vseh le izrek sv. Avgušтина: „In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colliguntur.“ Contra Faustum XIX. 11.

Mislimo torej, da je vsakemu jasno, odkod sličnosti med krščanstvom in drugimi religijami.

Toda — tako bi utegnil braniti Aškerc svojo zbadljivo opazko — če so ti elementi občečloveški, če so recimo budisti že 500 let pred Kristusom imeli spoved, zakaj torej uči krščanstvo, da je Kristus postavil spoved?

Ah, kako malomiselna je naša doba, da si upajo možje, kakor Aškerc in drugovi, javno izpostavljati goloto svojega teološkega neznanja kot bistrotnost in duhovitost!

Kristus ni postavil spovedi? Da in ne! Spovedi kot nekaj človeškega ni postavil, a postavil je zakramentalno spoved, postavil je zakrament sv. pokore, kakor pravi katekizem.

Ravno zato, da bi bilo krščanstvo lahko zares katoliško, vseobčno, vesoljno, je izbral Kristus najpreprostejše in najbolj človeške elemente za mistične simbole krščanskega bogočastja. Izbral je vodo za simbol notranjega očiščenja, balzam za simbol duhovne moči, podobe kruha in vina za simbol dušne hrane, človeško izpoved in obtožbo ter človeško sodbo in oproščenje za simbol božjega odpuščanja, maziljenje z oljem za simbol srčnega zdravlila in tolažila, pokladanje rok za simbol posvečevanja, naravno zakonsko pogodbo za simbol svoje mistične združitve s sveto cerkvijo.

Elementi krščanskih simbolov so občečloveški. Če torej na to oprti pravite, da jih Kristus ni postavil, recimo, da jih ni postavil, ampak odbral in izbral. Izbral jih je, da bi bili simboli božje milosti, a ne le simboli, ampak tudi vzroki — zakramenti nove zaveze. Oblivanje z vodo po Kristusovi ustanovitvi ni več prazen simbol, ampak zakrament — mističen vzrok; simbolu notranjega očiščenja je dal Kristus tudi moč, da zares proizvodi to očiščenje; balzamu, simbolu moči, je dal zares moč, božjo moč, zakramentalno milost; evharistični simboli niso le simboli dušne hrane, ampak imajo zares v sebi jed in pijačo nesmrtnosti...

Tako je tudi s spovedjo.

Spoved sama po sebi je nekaj prav človeškega. Če je kdo kaj zagrešil, pravi Platon v „Gorgiju“ (480), naj radovoljno gre tja, kjer se ima za to pokoriti — k sodniku kakor k zdravniku... Če se sami obtožimo, bomo po izpovedi oproščeni največjega zla — krivičnosti... Izpoved, je dejal tudi Ciceron, je njemu, ki je zagrešil, pravo zdravilo.¹⁾ Nihče pač ne bo tajil, pravi protestantovski teolog Martensen,²⁾ da se sklada spoved z globoko potrebo človeške narave.

Kar je tako človeško in človeškemu srcu primerno, to je Kristus vzprejel ter povzdignil v krščanstvu za simbol in vzrok odpuščanja in milosrčja božjega. Tako spoved v krščanstvu nima več le naravne moralne moči, ki je ima že kot človeško dejstvo, ampak kot zakrament zares očisti srce ter mu dá nadnaravne moči za težke boje pozemeljskega življenja.

¹⁾ Ad Octav. Primeri: L. Kist: Denkwürdigkeiten. I. B. 90.

²⁾ Cf. ib. „Dogmatik“ 420, 421.

Spoved je torej morda res bila kje v navadi že pred Kristusom — to bi bil le dokaz, kako primerna je človeškemu sreču — a zakramentalno spoved, zakrament sv. pokore je postavil še le Kristus. Tudi zakon je bil že pred Kristusom in sicer ne le 500 let, ampak od početka, a zakramenta sv. zakona ni bilo, tega je postavil Kristus.

To in nič drugega pa ne uči krščanstvo. Krščanstvo ima zakrament sv. pokore in kot njega del spoved. Zato uči, da ga je postavil Kristus, kakor vsak drugi zakrament. Zakrament je namreč, kakor pravi tako preprosto, a jasno in vsakemu pametnemu človeku umevno katekizem, „vidno in podedilno znamenje nevidne milosti, postavljeno od Jezusa Kristusa v naše posvečenje.“ Čudimo se, kako da je duhovnik Aškerc tako neuk v teh stvareh!

Kje je torej kaj v sličnostih med krščanstvom in drugimi religijami, kar bi količkaj moglo biti očitek krščanstvu? Vse je le nov dokaz, da krščanstvo ne zatira in ne razdira človeške narave, ampak da jo le dviga in blaži, posvečuje in usovršuje prav po starem bogoslovnem principu: „*Gratia non destruit, sed perficit naturam.*“

Krščanstvo je božje cepjè na steblo človečanstva. Zato pa je v krščanstvu vsa čista človečnost, le lepša, le višja, le bogoobrazna!

Dr. A. Ušeničnik.

Za novimi cilji!

Slovstvena študija.

Kultura zadnjih desetletij našega stoletja je skrajno raznolična, komplicirana in nesoglasna. Naše naglo in vrtoglavo stoletje je hitelo svetu razkrivat „moč človeškega duha“, vse vede so se začele „popularizirati“, razne stroke so z lahkoto dostopne vsakemu polizobražencu, in kdor noče „zaostati“, hiti vase vsprejemati najrazličnejše kulturne elemente. Z mrzlično naglostjo si prisvaja človekov duh najrazličnejše snovi in pri tem ne gleda veliko na to, ali se nove stvari skladajo z že pridobljenim materialom. Vedno naraščajoče drvenje in vrvenje modernega življenja in kulture znatno vpliva na dovtetne pisateljske in pesniške duše. Odkar je skrajni realizem in pozitivistični naturalizem s pretiranim kopiranjem življenja provzročil nezaupanje in reakcijo, je v slovstvu zavladata velika zmedenost, nestalnost in nejasnost. V pisanih pisateljskih četah je nastopila kriza. Pod vplivom raznih kulturnih in slovstvenih smeri so se mladi talenti navzeli različnih starih in novih, pogosto neskladnih snovi. V njih barvah manjka čistih tonov; zdaj prevladuje eden, zdaj drugi, in težko je reči: ta je romantik, ta realist, naturalist, dekadent. Večina se jih zaradi skoraj splošne breznačelnosti ne more orientirati; zato se mnogi zaganjajo za skrajnostimi, špekulirajo na človeške strasti, hlastajo po efektu itd. Nad pisano četo pisateljev se pa dviga peščica pravih talentov, ki se v tem kaotičnem morju vzpenjajo kvišku in poskušajo razne stare in nove plodne in stvariteljne elemente zlit v lepo harmonijo.

Pri nas se to slovstveno valovanje ne kaže tako jasno; prav radi še s hladno odločnostjo in gotovostjo malo številce naših pisateljev delimo v rubrike — kakor bi rekel Ivan Cankar. Srečen pisatelj, ki dobi častno mesto v ti ali oni rubriki! Če pa zanj ni prostora v teh rubrikah, potem pa žalostna mu majka! Saj ni niti realista, niti idealista, in dekadent pravzaprav tudi ne! Tak „brezdomovinec“, ki nima za nobeno rubriko prave, veljavne vstopnice, je naš znani pripovednik Frančišek Ks. Meško.

Naše pripovednike in noveliste sodimo z umetniške strani navadno po tem, ali se njih pripovedovanje sklada z istinitostjo ali ne, ali so osebe res take, kakršnih nahajamo dovolj med našim ljudstvom, ali govoré in čutijo, kar čutijo ljudje v vsakdanjem življenju. Pri tem rabimo izraze: zdrav realizem, zmeren realizem, krepek realizem, umetniški realizem, in nam se zdi, da govorimo jako modro. To je menda najvišje stališče naše kritike, kakor da bi bila skladnost z istinitostjo edini predmet umetnosti. V tem pa ravno tiči zmota realizma, ki je pozabil vse drugo in gledal le na skladnost z življenjem, a prezrl umetniško stvariteljskost in oviral polet umetniškega čuvstva.

V Mešku pesniško navdahnjenje prevladuje nad mirnim opazovanjem. Če ga hočemo pravično oceniti, se je torej treba povzpeti višje in poseči globlje v skrivnosti umetniškega stvarjenja. Pesništvo in umetnost sploh ne izraža in tudi ne more izražati vsega, kar je v predmetu, ampak izbira nekatere poteze, drugo si pa mora dopolniti naša domišljija. Pri tem izbiranju se pokaže moč umetnikovega talenta, tukaj se začne pravo umetnikovo delovanje — stvarjenje. Obnavljanje, izražanje narave še ni umetnost, treba je še stvariteljskosti umetnikove duše. Zakaj umotvor je skupen proizvod narave in človeške duše — narava zaploti, umetnikova duša rodi. Umotvor je s strani duše realen, realizirana ideja, vtelesenje v umetnikovi duši spočete misli; od strani narave je pa idealen, narava pretopljena v misel. Umotvor torej omahuje med naravo in umetnikovo dušo, zdaj je bliže istinitosti, zdaj bliže misli. Je ali realističen ali idealističen; nikoli pa ni gola ideja ali sama realnost. Idealizem in realizem sta torej relativna in jako nestalna pojma.

Kolikor globlje se umetnik zamisli v predmet, ki ga zre v svoji domišljiji, kolikor bolj ga prekvapi s svojo mislijo, kolikor jasneje se mu rišejo bistvene poteze predmeta in kolikor bolj odkrije njega notranjo lepoto in harmonijo, toliko višje stoji njegova umetnost. Vrednost umotvora je potemtakem pred vsem odvisna od umetniške stvariteljskosti, od skladnosti z realnim svetom pa le posredno in samo deloma. Z umetniško stvariteljskostjo je obdarjen Meško v obilni meri, kar kaže, da je velik talent. V njem je več umetniške stvariteljskosti nego v kateremkoli našem mladem pisatelju, in sicer prave umetniške stvariteljskosti, ki osebam navdihne življenje, jim dá meso in kri. Njegove osebe, najsi so tudi včasih malo čudne, so živi ljudje, ne pa marionetke, ki bi jih pisatelj imel na vrvici, da bi plesale po njegovi volji. Seveda samo zaradi tega Meškova umetnost še ni popolna; ravno v veliki sili njegove umetniške domišljije in stvariteljskosti je zanj nevarnost, da se ne bi preveč oddaljil od življenja in prave resnice, ter si v svoji drznosti ne polomil ali ožgal svojih kril.

I.

Zanimiv in za našo prehodno dobo jako značilen je razcvet Meškovega talenta, ki je nepričakovano razločno začrtan v romanu „Kam plovemo!“ („Ljubljanski Zvon“ l. 1897). V tem romanu lahko spremljamo Meška od prvih boječih, neokretnih korakov pa prav do praga njegovega sedanjega stanja. Glavna vsebina se suče okoli zdravnika Zoriča in njegove žene Eveline. Opisuje njih kratko zakonsko srečo, nezvestobo Evelinino in vso nesrečo, ki je odtod izvirala; nazadnje pa nariše katarzo, duševno prerobenje glavnega junaka Zoriča. Z Zoričem je tesno združen njegov prijatelj koncipijent Pečnik, ki včasih skoraj prevzame ulogo glavnega junaka.

Roman od kraja ne kaže nič posebnega. Začne s strašno natančnimi, nekoliko nerodnimi opisi. Videti je, da to piše navaden začetniški pisatelj, ki se je učil sloga in teorije pri enostranskih realistikih. Dialog ne poteka iz značaja govorečih oseb, in nima nič značilnih potez; pisatelj kar po sili poklada besede svojim osebam na jezik. Zunanje-realistična karakteristika Pečnikova (pisatelj iz potez na obrazu sklepa na značaj) ima kaj malo umetniškega sledu. Predno začne opisovati družbo, zbrano pri Riegersbergovih, mu v glavi zašumé Aškrčevi verzi:

„Res je res: Resnico samo
vselej piši vestni zgodovinar...“ itd.

„Da, da resnica nad vse! Torej jaz kot vesten, povsem objektivni zgodovinar smem pisati le resnično, vestno...“ (str. 10). Toda v hladnem, objektivnem in širokem opisovanju Meško ni poseben mojster; vidi se mu, da ta realistična obleka ni njemu umerjena. Hitro se naveliča z mikroskopično natančnostjo in kemično hladnostjo raziskavati in opisovati. Pod ohlapno realistično obleko mu bije toplo srce in zahteva svojih pravic; ogenj mu sije iz oči, le težko zatajuje svojo živahnost. Rahločutni, melanholično sanjavi pesnik se nepričakovano pokaže, ko opisuje vpliv Chopinovega notturna. Za trenutek se pokaže Meško v svoji pravi luči: „O, v teh glasovih, v teh mehkih, toplih zvokih so se zrcalile, se oživiljale vse mladostne sanje njegove (Zoričeve). Kar je nekdanj čutil nerazločno, temno, o čemer si sam ni mogel pričati, kaj da je; vsi oni čuti mladostnega srca, ki se nam vzbujajo tako nejasno in megleno, a vendar s tako nepremagljivo močjo, vse ono hrepenenje in koprnenje, katero je čutil često za dijaških let, ki mu je pa pozneje... zadremalo in zaspalo ter mu le včasih, v dolgih nemirnih nočeh brez spanja in pokoja burneje zaplalo kri po žilah, mu vznemirjalo srce: — vse to mu je sedaj... sililo na dan, mu rdečilo lice, razgrevalo in burkalo kri po žilah“ (str. 14). Tukaj je Meško doma, ker to je on sam. To so osnovni toni njegovega srca, v tem je podlaga njegovega umetniškega temperamenta.

Notranja živahnost Mešku ne dá miru; nestrpno pričakuje trenutka, ko jo more pokazati, če ni drugače mogoče, pa vsaj v humoristično karikiranih opisih. V svoji živahnosti gré predaleč, ko obširno opisuje prizore (str. 14—15, 74—76, 80—82), ki so malo verjetni in v romanu nimajo drugega pomena, kakor da vzbujajo smeh. Preširoki realistični opisi se spet začno, ko opisuje gostilniško sobo in tam zbrano družbo; tukaj je včasih res precej „realistično-debelo“ —

kakor se izraža pisatelj sam (str. 77). Tuintam se spodtikamo ob kaki lahko-miselni šali ali ob neprimernem izrezu, kar moramo pripisovati še dijaški lahko-miselnosti. Verjetno je, da je začetek romana še iz gimnazijskih let, pozneje ga je pa začel prenavljati.

Že na koncu I. dela se kaže nepričakovan napredek (od str. 138. dalje), nekaj čisto novega. Realizem postaja vedno primernejši, psihologija globlja, slog živahnejši, karakteristika izrazitejša in bolj umetniška nego doslej. Epizoda o Pečnikovem duševnem boju in poskusu samomora kaže že čisto novega umetnika. Tukaj je Meško prehitel samega sebe; zakaj pozneje se vračajo še mnoga mesta, kjer hoče nekaj nenaraven in njemu neprimeren realizem zadušiti ali vsaj razdrobiti njegov talent. Mogoče, da mu je tukaj globok pogled v človeško dušo pomagal zadeti prave strune njegovega umetniškega temperamenta. Epizoda je gotovo vredna našega zanimanja. — Ko je bil Zorič že poročen z Evelino je Pečnik začutil, da je nekaj izgubil. Morila ga je zavest, da je izgubil ljubezen svoje mladosti in zraven še prijatelja Zoriča. Čutil se je osamljenega in budilo se mu je sovraštvo proti Zoriču; v srcu mu je vstajal obup, hotel je v smrt — pod vlak. Tesnobo čuvstvo se je polastilo njegove duše in vroče mu je prihajalo. „Kdo odločuje: Bog ali usoda?“ Z mrzličnim nemirom si je odpenjal obleko na prsih, da bi si pregnal morečo tesnost. Pri tem je s tresočo roko zadell ob svetinjico, spomenik ljubljene matere. Vztrepetal je ... Pred dušo mu je stopila jasna, mila, proseča in svareča podoba njegove matere.

„Mati!“ — O koliko spominov se mu je ... vrnilo v dušo, koliko sladkih, blaženih, solnčnojasnih dni mu je privabilo to sladko ime s čarno močjo iz zapadle preteklosti!

Spomnil se je, kako mu je kazala otroku večkrat ob jasnih večerih na azurno, z zvezdami obsuto nebo ter ga učila:

„Boj se Boga ter ostani priden in dober. — Tam gori te čaka plačilo.“
Nehoté se je ozrl v nebo.

A bilo je oblačno, grozeče, temno¹⁾ kakor njegovo sedanje življenje. — Nobena zvezda ni prodirala teh debelih, rdečkastosvetlih oblakov — nobena zvezda ni svetila več njegovemu življenju ...

Vse je zašlo, zapadlo ... minilo! ...

„Torej naprej — v smrt!“

A vendar mu je spet zastala noga, in še enkrat je pritisnil malo svetinjico na mrzle ustnice ter jo poljubljal, kakor bi poljubljal drago mater — zadnjikrat ... In v tistem trenutku je glasno, otlo bobneč drdral vlak mimo njega! —

Kakor okamenel je stal koncipient ... srepro, s steklenimi očmi zroč za odhajajočim vlakom.

Potem pa mu je bilo, kakor bi se bil vzbudil iz težkega sna. Zgrudil se je na kolena dvignil roke proti oblačnemu nebu ter vzkriknil, da je glasno odmevalo v viharo noč:

„Moj Bog ... moj Bog ... odpusti!“ —

Žarno ... je poljubljal svetinjico ter ihtel in plakal ...

¹⁾ Podčrtal sem jaz. G. F.

Od daleč pa se je oglašal otel, zategel grom; svetli bliski so pre-rezovali grozeče skupine oblakov... (str. 142).

To je psihologija, to je poezija, to je umetnost! Pisatelj se je globoko zamislil v mehko slovansko dušo in prilil še malo svoje duše. Že v tem prizoru vidimo, da Meško hoče za sliko notranjega življenja imeti primeren zunanji kolorit, kar se posebno kaže v najnovejših spisih. Kolikor mračnejše misli se budé v Pečnikovem srcu, toliko bolj se kopičijo oblaki, kolikor obupnejši in srditejši postaja, toliko srditejše se valé oblaki po nebu; tema v duši — oblaki na nebu, žarek milosti posije v dušo — svetli bliski švigajo po nebu. Meško se instinktivno oddaljuje od hladnega realizma, njegovo umetniško čuvstvo teži po toplejših dihih. Pesnik sili na dan! Popolnoma naravno je, da se večkrat pokažejo še preobilni sledovi realizma, ki ovirajo njegovo umetniško čuvstvo. V romanu „Kam plovemo?“ se še ni mogel izviti realizmu, niti ga prikrojiti popolnoma primerno svojemu značaju; zato opazujemo, da tuintam realizem, ne da bi povečal plastičnost, razblini njegovo umetnost, razdrobi in razkropi umetniške žarke. Vendar bolj in bolj žari teženje resnico navdihniti s poezijo. Meško hoče ustvarjati; zato začne izbirati in izbira bolj one poteze, ki se mu razločneje rišejo v pesniški domišljiji in se zato tudi plastičneje odzivajo v naši domišljiji. V izbiranju bistvenjših potez dobiva vedno več spretnosti, ustvarja jo ča umetnost napreduje.

Hitimo dalje! Roman se razvija z veliko energijo, se zapleta in zrašča v organsko celoto. Moderna družba v vedno jasnejši luči stopa pred našo domišljijo. Pisatelj nam vedno lepše riše globine človeške duše. Kalni življenski valovi se zaletujejo ob bregove in pljuskajo tudi preko obrežja ter mikajo in vabijo ljudi v svoje vrtince. Žrtvi kalnih valov postaneta vdova Otilija in Zoričeva žena Evelina; lahkomiselnost, strast, uživanje ju obvlada. Glavni zastopnik društvene propalosti je strastni epikurejec ritmojster pl. Stanič, izkušnjavec in zapeljivec Eveline. Pa pisatelj nas v mraku društvene propalosti ne pusti brez luči. Večkrat sede na sodnji stol in (posebno po Pečniku) neusmiljeno biča in obsoja moderno družbo, to komedijo, „ta velikanski humbug“ (str. 275). „O to društvo nikakor ne zahteva, da se ne bi grešilo, a zahteva, da se sramota in grdoba greha pokrije z lepo, prijetno krinko...“ (str. 413). „Kakor divji orkan brni čez celo to družbo mogočni tok onih modernih idej, ki v svojem... bistvu niso nič drugega, nego povsem navadne, vsakdanje konvencijonelne laži...“ (str. 721). Meško nam pokaže tudi najstrašnejše posledice društvene propalosti v samomoru vdove Otilije, ki skoči v vodo. Toda prej še opiše pretresljive duševne borbe in pokaže tudi vso lahkomiselnost, strahopetnost in grozo samomora. Kako se v takih trenutkih oglašá vest, strah pred smrtjo, kesanje, klic po božjem usmiljenju in pomoči (str. 593)!

Težišče romana je v Pečniku in Zoriču, ki zastopata pisateljevo svetovno naziranje. Pečnik preveč osvoji pisateljeve simpatije, kar je v umetniškem oziru nekoliko pomanjkljivo. Skoraj je videti, kakor da bi se Meško kesal, da si ni vzel Pečnika za glavnega junaka. Oseba glavnega junaka je tuintam premedla. Če jima pa pogledamo globlje v dušo, vidimo, da se je pisateljevo svetovno naziranje šele v Zoriču popolnoma razvilo.

Pečnik je plemenit značaj, ima čuteče srce, pa boji se, da tega ne bi preveč pokazal na zunaj; zato je nekoliko nedosleden (str. 8). Svojo plemenitost je najbolj pokazal, ko je skočil v vodo, da bi rešil samomorivko (str. 592) in tako-rekoč žrtvoval svoje življenje; zakaj s tem si je nakopal smrtno bolezen. Njegov samostojni in kritični duh je bil velike energije in nenavadne moralne resnobe. Gnusilo se mu je ono življenje, ki „bije brez pomisleka v obraz svetim zakonom, ki nam jih je sama narava z neizbrisljivimi črkami zapisala v srce“ (str. 274). Fr. Vidic trdi v „Mladosti“ (str. 37) in v lanskem „Slovanskem Prehledu“, da „izraža Pečnik pred smrtjo iste nazore, kakor nihilist Bazarov v Turgenjevem romanu ‚Otcí in sinovi‘.“ Pa ta trditev je neutemeljena in neresnična. Saj Pečnik sam kritizira Bazarova in pravi, „da je izgrešil namen svojega življenja, ker ni imel dobrih del“ (str. 662). Sicer se res spominja Bazarova; sam sebe pa primerja nazadnje z Don Kišotom, ki je nazadnje vse prosil odpuščenja in želel, da bi bil spet ‚Alonso el bueno‘. Mogoče da je res nekoliko podoben temperament, vendar iz Bazarova diha vse hujša titanska revolucionarnost. Pečnikova oporoka je res nekoliko zmedena, vendar je v nji krepko izražena glavna misel, „da bodi naše življenje od poved in zatajevanje“. „To je življenja težka temna uganka. A izmed tisočerih jo prav spozna le malokdo... Sedaj jo umejem. A sedaj je prepozno“ (str. 663). Med Pečnikom in Bazarovom je velikanska razlika. Pečnik je plemenitega srca, priznava нравne zakone, večkrat misli na Boga (n pr. str. 142), veruje v onstransko življenje; Bazarov se pa oklepa le materije. Neko lahko skepto kaže Pečnik še pred smrtjo in vprašuje: „Kam plovem?“ Bazarov umrje z zlomljenim titanizmom v srcu, Pečnik pa previden s svetimi zakramenti, in zadnje njegove besede so: „Upam, da mi bo Bog milostljiv in vnidem v boljše življenje“ (str. 657).

Nagla kriza v pisateljevem talentu, preobilna snov in velika množica pretresljivih dogodkov je škodovala umetniški vrednosti romana v celoti. To se vidi na Zoričevem značaju, ki ni narisán tako konkretno kakor Pečnikov. Tem popolnejše pa je njegovo duševno prerojenje. Pečnik je umrl, preden je prišel do popolne jasnosti v svojem svetovnem naziranju, glavni junak Zorič je pa našel ključ za rešitev vseh življenskih ugank. Spoznal je, da je sam kriv svoje nesreče. Toda grešila je tudi ona. „In grehu mora slediti kazen! — Mora?... To vprašanje, ta dvom je zadel ob novo struno v srcu njegovem. — In koliko jih živi v grehu, v krivdi — a brez kazni!“ Iz indiferentista je postal skeptik in taval je brez smotra, razdvojen in v negotovosti: ali vlada slepa usoda ali vsemodri in pravični Bog? Mučen od teh dvomov in preganjan od nemirne vesti, se je približeval staremu bolniškemu duhovniku, ki mu je pomagal reševati najglobljo življensko uganko. „Volje božje ne prenikne duh človeški. Naklepov božjih ne bo sodila zemeljska stvar, in s svojim Bogom se ne bo prepiral črv zemlje...“ (str. 717). Ko je pa videl kazen, ki je zadela njegovo nezvesto ženo, je spoznal čudovito božjo pravičnost in našel Boga. Še je čutil neko trpkost v svojem srcu. Pa tudi ta je izginila, ko je spet z onimi čuvstvi kakor nekdanj v svoji mladosti, poslušal mirne zvoke večernega zvona, ki je oznanjeval: „Ave Maria...“ Vsem je odpustil in molil in molil... V srce se mu je naselil mir in harmonija. „Spoznal je, da še sveti v temno noč našega življenja svetla zvezda.

In le oni, ki hočejo zreti v to zvezdo ki ravna po njej svojega življenja čolnič, se morejo rešiti iz kalnih, besnečih in grozečih valov, ki pljuskajo z neznano besno močjo ob te trhle, slabe čolničke . . ." (str. 723).

Tako se konča burni roman v mirni harmoniji krščanskega svetovnega nazoranja. Premnoga mesta globoke psihologije dokazujejo, da je „anima humana naturaliter christiana“. Bog edini more utešiti nemirno človeško srce (str. 470). Pisatelj je z veliko spretnostjo naslikal celo vrsto p etresljivih duševnih bojov in vedno segel prav do dna človeške duše, kjer se začne oglašati vest in misel na Boga. Skoraj tendenciozno poudarja, da čuje pravični Sodnik nad človeškimi dejanji. Največje zlo je greh; v umetnosti ima greh pomen tragične krivde, ki ji mora slediti kazen.

Pisatelju se najbolj posrečijo mesta, kjer seže najgloblje v človeško dušo, kar kaže, da je moč njegovega talenta v globokosti, ne pa v širokosti zunanega realizma. To, česar se je priučil od realistov, mu v naglici malo pomaga; zakaj njegov talent je tako globok, da se mu ne dá kar tako privesiti kos priučene teorije. Šele polagoma je tudi iz realizma znal povzeti primernejše poteze; toda prej jih je moral očistiti v ognju svojega originalnega talenta.

V opisih narave prevladuje Turgenjevska realistična poezija. Vendar pisatelj že rad spravlja naravo v dotiko s čuvstvi človeškega srca. Tuintam mu veter že zvižga „tožeče, plakaje, zateglo, jecajoče“ (str. 272). Nekaj posebnega kaže oni prizor, ko moli Evelina v cerkvi (str. 342—348). Spotikamo se ob neokretnem realizmu (str. 343) in ob preveč čutnem opisu slike Marije Magdalene. Pisatelj ne vé, da piše o svetnici; to je profanacija. Sicer se pa kaže v tem prizoru globoko umevanje žive krščanske poezije. Pisatelja prevzema „mistična, skoro nadnaravna in tesna tišina“ (str. 344). „Nejasno, čarobno, mistično“ (str. 337) mu sije večna luč. To je važna in zanimiva stran njegovega talenta, ki se še ni popolnoma izvil vplivu enostranskega realizma.

II.

Meško je pel že v svojih dijaških letih. Predsodki, ki so ga vezali na realizem, so omejevali njegovo pesniško dušo. V strogo realističnem romanu ima poezija malo mesta. Če hoče pesnik izliti svoja čuvstva, nastane v romanu neko nesoglasje in prevelika razlika med hladno objektivno resnico in toplo subjektivno poezijo; če pa opusti poezijo, je nezadovoljna pesnikova duša. Tako je prišlo, da sta se v Mešku hotela ločiti pesnik in pripovednik. L. 1898. je prinesel „Dom in Svet“ celo vrsto epičnih in liričnih pesni. V pesnih epične smeri se kaže plastičen talent. V liriki pa Meško še ne more najti primerne izraza svojim pesniškim mislim in čuvstvom; za vezano besedo še ni dovolj prožen. Pesniška dikcija je pretrda; besede so premalo prozorne in nekako mrzle in brezbarvne. Že večkrat opevanim mislim dá premalo originalne barve in toplote. Po svoji iskrenosti se odlikuje pesem „Pred tvoj oltar . . ." Meško poje

„Gospod, Ti veš, da slab sem človek,
Srce mi Ti poznaš,
Ti veš, da često, često sem zablodil,
Kako kesal se, znaš.
— — — — —

Daj, da srce odmrje svetu,
 Da le za Te živi
 Daj, da trpeča in nemirna duša
 Pri tebi m r dobi! —

Pesnik in pripovednik sta poskusila vsak svoje; toda popolnoma se nista nikoli ločila, ampak le za nekoliko nestalnih trenutkov in samo na videz. Meško more vso moč svojega talenta pokazati le tam, kjer se zlivata plastičnost in toplota, kjer se pripovednik in pesnik družita v enega umetnika. Kadar hoče biti Meško samo suh realist, se takoj v njem pokaže razdvojenost; kadar hoče biti lirik v vezani besedi, je preslaboten in pretrd. Nikakor mu ne odrekam daru opazovanja, ki se radi bahajo ž njim takozvani realisti. Tudi v njem je nekaj dobrega realista z zdravim zmisлом za življenske pojave. Sedanji skrajni, že umirajoči realizem zahteva od pisatelja še nekaj, za kar Meško ni in ne bo nikoli sposoben. Realist — tako pravijo — mora imeti mirno srce, mora biti ravnodušen do življenskih in prirodnih pojavov. Življenje in naravo mora opisovati kakor se razgrinja pred ravnodušnim gledavcem. Realizem ni vedno tako učil. Vsaj ruski in angleški realizem je bil prepojen s sočutjem in ljubeznijo, včasih bolj s sentimentalno humanistično, včasih pa s pravo krščansko ljubeznijo. Zastopal je ideje, ki so resno zanimale vso družbo; posebno je ruski realizem služil verskim in družabnim idejam. To ga je povzdigovalo in mu bilo v oporo, da se je mogel povzpeti nad vsakdanjost do umetniške tipičnosti. Ruskim realistom je bil realizem sredstvo, sedanjim pa je namen. Francoski in sploh ves sedanji realizem nima v sebi nič idealnega, nič prisrčnega, ampak je le suha fotografija ali pa zastopa napačne pozitivistične teorije, ki so v pravi vedi prišle ob veljavo in se hočejo v obliki romana vtihotapiti pri polizobraženem nerazsodnem občinstvu. Vse to je znak, da je realizem izgubil pravico do obstanka, izgubil svojo „raison d'être“. Tudi sicer niso razmere več ugodne za realizem. Ko je cvetel realizem, je bila vsa duševna smer obrnjena v bolj ali manj mirno opazovanje; v znanosti je vladal eksperiment. Umetnikom je bilo opazovanje sredstvo in opora, da so mogli ustrezati težnjam svoje dobe. V duševnem toku našega časa se pa z odločilno silo oglašča nemir in refleksija. Realizem je le še ostanek iz dobe, ki se je preživela; v mladih talentih pa le še predsodek ali pa priučeno rokodstvo. Pravi talenti med mladimi pisatelji niso več realisti; vsi se ali iz prepričanja ali pa instinktivno oddaljujejo od realizma in težé za novimi cilji. Tako je bil n. pr. ruski pripovednik Čehov do zadnjega časa hladen, objektivni slikar življenja. V zadnjih treh letih je pa krenil na čisto nova pota; začel je pisati s sočutjem in se vnmati za ideje, ki jiñ prej sploh ni priznaval.

Miru in ravnodušja, kakršno zahteva realizem, Meško nima; njegova duša je nemirna, srce prepolno in pretoplo. Nejasno in nestalno valovanje slovstvenih smeri tudi nanj vpliva. V njegovih spisih se večkrat še razločno pojavlja nesoglasje med suhimi opisi in čuvstvenimi izlivi. Objektivnost in subjektivnost nista vedno v harmoniji; pisateljevo notranje življenje, njegovo mišljenje in čuvstvovanje ni dovolj zrastle s spisi v organično celoto. Kolikor bolj napreduje njegov talent, toliko bolj se kaže harmonija med življenjem in poezijo, materijo in mislijo, naravo in pesnikovo dušo. Zraven si skuša prirediti tudi primeren

pesniški slog. Po slogu in dovršenosti notranje harmonije bi se dalo približno določiti, kdaj je pisatelj napisal posamezne spise.

Za romanom: „Kam plovemo?“ Meško ni spisal nobenega daljšega, vsestransko izpeljanega dela. Piše le slike, študije, črtice in silhuete. V teh spisih nariše posamezne epizode in prizore iz življenja; medsebojne zveze ne izpelje vselej, navadno jo samo nakaže s kratkimi potezami. Ti prizori in epizode, ki jih je Meško sprejel v svojo umetniško mapo, so nekaj umetniški material. Meško je ravnal podobno kakor slikarji, ki poleg večjih del delajo tudi drobnejše sličice in študije, da se tako pripravljajo za večje umotvore. Za navadno občinstvo, ki mu je prvo zabava in potem še-le umetnost, nekateri teh drobnih spisov niso primerni; marsikdo jih bo umel napačno, ali pa v njih ne bo sploh nič našel. Ker mora pisatelj vedno misliti, da piše za občinstvo, zato bi bil Meško prav storil, ko bi bil nekatere izpustil ali pa bolj izpeljal. Meškovo svetovno naziranje smo dovolj spoznali iz romana „Kam plovemo?“ V zadnjem času je pokazal Meško, da je to svoje naziranje še poglobil in krivico bi mu delal, kdor bi mu v tem oziru kaj podtikal. Ker so v njegovih drobnejših spisih ideje bolj nakazane kakor izpeljane, zato se na prvi pogled iz njih ne dá veliko sklepati o pisateljevem naziranju in o smeri njegovega talenta. Če pa vzamemo Meškovo slovstveno delovanje v celoti, se bomo tudi v njegovih drobnejših spisih lahko orientirali; potem nam bo mogoče pogledati v tajnosti njegovega umetniškega stvarjanja, oceniti njegov talent in odkriti motive, ki vodijo njegovo pisateljsko delovanje.

„Knezova knjižnica“ za leto 1898. je prinesla osem drobnejših Meškovih leposlovnih spisov; razvrščeni so najbrže po časovnem redu. Prvi in najdaljši med njimi je „Drama v vasi“, mračna slika iz kmečkega življenja. Strasten oče in strasten sin igrata glavno ulogo; med njima pride do burnih prizorov in strastnih izbruhov. Sin ne izpolni zadnje volje očetove; to je njegova tragična krivda, ki ji naglo sledi kazen. V karakteristiki in opisih narave še prevladuje realizem. Karakteristika očeta Čebula spominja bolj hudomušnega dijaka kakor pa resnega umetnika; posebno oni homerski izrazi niso kaj visoko umetniški. Glavni motiv ni realističen. Tako silnega vpliva očetove zadnje volje, take bojazni pred nesrečo, težkih misli in temnih slutenj, ki plavajo nad vso povestjo, realizem ne pozna. To že bolj spominja modernih pisateljev, posebno Maeterlincka, ki ravno nasprotno od realizma namesto zunanjih, očitivnih motivov uporabljajo skrivnostne, tajne motive, temne slutnje, strah in nejasna predčuvstva. Najboljše so opisani strastni in nežni prizori, kar kaže, da v pisatelju že hoče prevladovati čuvstvo. Klasičen je prizor med materjo in umirajočim sinkom; v tem prizoru je opisana vsa poezija in tragika materinskega srca. Preobrat v glavnem junaku ima premalo prave motivacije; strast se oglašja prenažno in s preveliko silo. Zdi se nam, kakor da slšimo klic: „Saj je moralo tako priti!“

Opazili smo že, da je na Meška vplival ruski realizem. Njegovi nežnočutni naravi je menda izprva najbolj ugajal Turgenjev, ki ga je mikal in božal s svojo mehko poezijo. Toda Turgenjev ima med mojstri ruskega realizma najmanj prave notranje, idealne vsebine. Zato je bil za Meška, čigar moč je v notranjosti in v psihologiji, težaven prehod od Turgenjeva pa na pravo polje njegove umetnosti,

Vpliv Turgenjeva je v Mešku povzročil nesoglasje in omahovanje. To vidimo v črtici „Sestanek“. Podobno črtico ima tudi Turgenjev v „Lovčevih zapiskih“ pod naslovom „Svidenje“; vendar je Meškova črtica zasnovana popolnoma izvirno, le način opisovanja in morebiti zadnji prizor nas spominja Turgenjeva. Začetek črtice „Sestanek“ je povsem realističen; v opisih prevladuje objektivnost in mehki Turgenjevski realizem. Polagoma preide v psihologijo, pa še vedno ostane hladen in ne seže pregloboko. Nato začne siliti na dan subjektivnost, ki je še ne more zlititi z objektivnostjo v organsko celoto. Na neleplosloven način modruje o ljubezni. Čutna, brezmiselna ljubezen mu je greh in neumnost (str. 76). Pisatelj začne svojo dušo približevati glavnemu junaku Mirku in krene na novo pot. Mirka in najbrže tudi pisatelja prevzema mehka, dremotna, božajoča poezija gozdne narave. Naravo umeva naivnoromantično. Zdi se mu, da gozd diše, živi, čuti (str. 78). Črtici se pozna vpliv raznih slovstvenih smeri. Turgenjevski pejzaž je pomešan s Korolenkovo gozdno poezijo („Gozd šumi . . .“) in Gogoljevo romantiko. Vse to je pa prevlečeno z neko novo barvo. Nad vsem plava teženje po nečem novem. Romantične strune hočejo zveneti v novih melodijah. Kakor novi pisatelji sploh tako tudi Meško ljubi skrivnostno veličastno gozdno tišino, podobno mistični tišini v stranskih kapelicah velikih katedral (str. 79). Kolorit je proti koncu vedno živejši, opisovanje vedno pristrčnejše.

Najvažnejša stran ruskega realizma je njegova psihologija nemirne, po veri in resnici hrepeneče ruske duše. Sredi pozitivističnega indiferentizma in skepticizma so ruski realisti-psihologi težili po višjih ciljih. „Odtod pride“ — pravi Anatole Leroy-Beaulieu — „ono hipno in bolešno vzfrfotavanje ruske literature, ki je v neveri ostala verna ali pa vsaj ohranila živ spomin vere.“ Globoka ruska psihologija je vplivala na Meška, čigar psihologija prekosi vse, kar smo doslej imeli sličnega v naši literaturi. V romanu „Kam plovemo?“ je pokazal, kako dobro pozna one globine človeške duše, kjer se začne oglašati vest, misel na Boga in onstransko življenje. Boj proti skepticizmu, boj med vero in nevero se najbolj pretresljivo kaže v slovanski duši in je najhvaležnejši predmet slovanskega umetnika. Dostojevski, Tolstoj, Sienkiewicz so tukaj dosegli vrhunec svoje umetnosti. Pri nas je na tem polju težje dobiti primerne snovi, ker v našem značaju le prerada prevladuje plitvost in lahkomišelnost. V malenkostnih značajih se pa manj določno pojavlja ta najgloblja stran človeške narave. Tako velik umetnik kakor je Meško pa tudi tukaj ne pride v zadrego; velika škoda bi bila za njegov talent, ko bi se hotel izogibati takim motivom. V študiji „Bolnik“ je Meško zadel na najizvirnejše in najlepše strune svojega talenta; zato je ta študija tudi v umetniškem oziru popolnejša kakor drugi spisi iz one dobe njegovega pisateljstva. Psihologija je pisatelju tudi tukaj pomagala, da je ubral strune svoje umetnosti v lepo notranjo harmonijo. Z nenavadno spretnostjo nas vpelje v položaj in zadene pravi ton bolniške sobe. Zdi se nam, da sedimo ob bolnikovi postelji. Mirno, resno, z zamolklim glasom pripoveduje pisatelj o bolnikovi preteklosti; iz pripovedovanja se mu vidi, da čuti z bolnikom in se boji, da ga ne bi vznemirjal v njegovem slabotnem stanju. Naš bolnik, pravnik Pivec, je bil idealno navdahnjen mladenič, dobrega, dovtetnega srca. Nekdaj mu je vera kakor ogrevajoč plamen prešinjala vse bistvo in ga navduševala za vse dobro in lepo. V

hrupu modernega življenja je strupen veter omamil njegovo srce. Zašel je s prave poti, izgubil vero — zvezdo vodnico. Zdaj, ko vidi, da se dan njegovega življenja nagiblje, se spet zbudi dobri, idealni mladenič. Spomni se mladosti in se vpraša: „Kam?“ In začel ga je klicati neki daljni glas. Led se taja, dvom izginja, oglaš se vest in kesanje. „Na mizi je jasno plamtela sveča . . . Jasnilo se je tudi v srcu bolnikovem . . .“

„Kakšno bi bilo življenje, da ne bi imel vsakdo nekaj najljubšega, kar mu daje moč in tolažbo, četudi mu iztrgajo vsa druga bogastva? Mnogo jih je, ki se zavedó svojega najdražjega zaklada šele v nesreči, kekar jim ne ostane ničesar drugega več, — in solzne oči se zasvetijo od sreče in ponosa.“ Tako piše Ivan Cankar v vinjeti „O čebelnjaku“ („Vinjete“ str. 176), kjer je to stran človeške narave porabil za motiv. Podoben motiv je porabil Meško v slikah „Zaradi mačke“, „Srakoperjeva hruška“ in „Pot čez travnik“. Pa Meško se je znal vse bolje vmisliti v svoje značaje in jih narisal mnogo bolj plastično kakor Cankar. — Čuden mora biti človek, ki „Zaradi mačke“ s tako jezo udari svojega prijatelja, da ga ubije. Oba, mlinar Peterček in pijanec Valtè sta res čudna, do neverjetnosti čudna značaja. V obeh prevladuje čuvstvovanje nad drugimi duševnimi zmožnostimi. Strastni izbruhi in sentimentalna nežnost se prenaaglo menjajo. Tudi v to neverjetno čudaštvo se je Meško znal zamisliti prav po načinu ruskih realistov, ki so radi risali čudaške značaje; njegova plastika bi bila vredna boljših značajev.

V „Srakoperjevi hruški“ je značaj čudnega starca kljub nemoralnosti narisal simpatično. Pisatelj se je še preživo zamislil v Srakoperja. S silovito umetniško energijo tira svojega čudnega junaka do skrajnosti. Tukaj Meško že ne gleda veliko na realistične podrobnosti; glavna stvar mu je plastičnost. Vidi se, da je nalašč zgostil in nakopičil nekatere poteze, da bi kolikor mogoče plastično narisal čudaško stran svojega junaka. Vse je naslikano tako živo, tako plastično in silovito, da nas pisatelj kar vleče s seboj. Konec je pa pretragičen za ubogega Srakoperja. One čudne, nedoumne vezi, ki so Srakoperja vezale na njegovo hruško, so morebiti nekoliko pretirane, vendar izborna naslikane. V malokaterem Meškovem spisu se kaže tako silna romantična poezija. Veje so stokale, ječale, kakor bi plakala zakleta duša v drevesu (str. 144). Hruška šepeta kakor v sanjah o sreči nekdanjih dni, nemara je v nji težka slutnja bližnje smrti (str. 152) itd.

Moderna družba propada, samomori se množé, blaznice polnijo, krepost je teptana. V to vrvenje je posegel Meško in nam razkril tragiko in nesrečo, ki izvira iz teh razmer. Mešku se radi tega ne smé očitati prehud brezupen pesimizem, saj ni fatalist in dobro ume razloge tega propada — brezsrčnost, pohlep po uživanju, egoizem i. t. d. „Bajka o kreposti“ nam v kratkem pové še preveč tragike. V res umetniškem dialogu kaže pisatelj, da je nevera v krepost dekadence mišljenja in da je srečen človek, ki veruje v krepost. V sliki „V salonu gospe Sokolove“ nas je pisatelj spretno in neprisiljeno vpeljal v položaj. Zdravnik Leitner pripoveduje svojo žalostno zgodbo. Govor mu teče nenavadno naravno in neprisiljeno. Kakor večkrat, tako Meško tudi tukaj opisuje strašno razočaranje idealno navdahnjenega mladeniča. Posledice greha so izpeljane do skrajnosti; zmaga umetniške pravice bi se morebiti komu zdela pesimistična. Propalo Filo-

meno zadene podobna kazen kakor Evelino v „Kam plovemo?“. Pripovedovanje je kratko, izrazito, markantno. Tukaj srečujemo že podobne pesniške fraze kakor v njegovih zadnjih slikah.

Meško ima v svoji duši čudno hrepenenje in koprnjenje. To je eden izmed najlepših in najbolj pesniških tonov njegove duše. „Dom in Svet“ je l. 1898. prinesel njegovo krasno silhueto „Poletel bi, poletel bi...“ Slog mu sicer ni še tako pokoren kakor v njegovih zadnjih slikah, vendar iz vsake vrstice odmeva: „Poletel bi, poletel bi...“ Koprneče, otožno, zamišljeno čuvstvovanje je krasno naslikano. Starega Vida je prevzelo hrepenenje, njegove sicer brezizrazne oči so nemirno plule v daljavo in dobivale mladosten blešč. Ko so priletele lastovke, se je starčka polotilo drhteče hrepenenje in spet se je zamislil. Ko so se selile tice, je sicer apatični starec oživel in zahrepenel po svojem umrlem sinu; s tihim, turobnim, zateglim in zamišljenim glasom je pel: „Poletel bi...“ V hrepenenju po boljšem življenju in po združitvi s svojim sinom se je ločil od sveta. „Njegova duša pa je čez doline in strme gore na brzih krilih poletela v jasne višave“ (str. 211).

Slika „Norec“ (v Koledarju družbe sv. Mohorja za leto 1900) je pisana z veliko notranjo energijo. Vse je tako priprosto, tako neprisiljeno, a vendar tako globoko in utemeljeno. Pisatelj se popolnoma polasti naše domišljije in nas kar vleče s seboj.

Meškov talent se lepo razcvita. V izrazu in načinu opisovanja vidno napreduje. Beseda mu je vedno bolj pokorna, izrazi vedno prožnejši in prozornejši izražajo, kar jim navdihuje umetnik. Karakteristika napreduje v konkretnosti in plastičnosti; vse žari v nekem umetniškem ognju in teženju za višjimi cilji. Pisatelju se pač pozna, da ima burno preteklost, mnogo bridkih izkušenj; mladostna lahkomišelnost je mnogo zakrivila, kakor se obtožuje sam v svoji čudoviti iskrenosti. V njegovi umetnosti se javlja dvoje: neka mladostna lahkost in drznost nebrzdanih duševnih sil, zraven pa moška umetniška resnoba, hrepeneča po oni umetnosti, kjer se v harmonijo družijo lepota, dobrota in resnica.

V slikah in silhuetah, objavljenih v „Knezovi knjižnici“ za l. 1899., vidimo velik napredek Meškovega talenta. Tehnika je v teh slikah izborna — v kolikor se dá tukaj govoriti o tehniki — in bi bila gotovo dovršena, da je Meško izpeljal in zvezal svoje pretrgano, epizodično pripovedovanje. Uvodni prizori nekaterih slik so res klasični, z veliko spretnostjo in prikupno živahnostjo nas z malo potezami vpelje „in medias res“.

Prva in najslabjša slika je „Vojak Ivan“. Motiv ni nov. Vojak Ivan je bil sin prirode; ljubil je svobodno in preprosto kmečko življenje. Ko je moral k vojakom, se mu je zdelo, da so mu vzeli pol življenja. Začutil je težek jarem; polastila se ga je otožnost in neutešno domotožje. Čudno je, da Meško tako rad opisuje človeka v onem stanju, ko volja nima več moči nad čuvstvi, ko človeka mika in vabi neka strast, ko ga vlečejo mamljive notranje sile. Tukaj je treba dobro pomisliti, da je to stanje nemoralno, če ga je dotičnik sam zakrivil. V tako stanje zna dovolj spretno spraviti vojaka Ivana, potem pa ga s svojo čudovito umetniško energijo tira tako dolgo, dokler ne pade v — vodo. Ko je dobra stara Barba zvedela o sinovi nesreči, jo je zadela kap — in bila

je mrtva; najbrže bi bila od groze tudi ona v vodo padla, ko bi bila bliže vode. Mi si pa mislimo: „Kaj je pa tega treba bilo?“ Saj je imel Ivan — kakor ga nam je prej opisal pisatelj — tako dobro srce in je zelo ljubil svojo pobožno mater, ki ga je lepo vzgajala in varovala, da se ni pokvaril. Zdaj ga pa pisatelj kar naenkrat spravi v tako nemoralno stanje. Kako razmerje je to? Tako dobro srce in tako silna čutnost — naj jo pisatelj tudi imenuje čisto in nedolžno, saj se je pozneje pokazalo, kakšna je bila — vendar ne gré skupaj niti v življenju, še manj pa v umetnosti. V odločilnem trenutku čutna spolna ljubezen izpodrine materinsko; nazadnje pride pa še ona vodena tragika. Pisatelji, ki radi opisujejo tako čudno strast in tako nesorazmerno tragiko, so navadno fatalisti in verujejo v „krutost usode“, ker si drugače ne morejo razložiti take tragike. Mešku kaj takega ne moremo očitati; vendar naj bo previdnejši in naj malo lepše pokaže svoje krščansko naziranje, sicer bodo socialni demokratje in podobni ljudje iz njegovih spisov po svoje delali njegovim nazorom popolnoma nasprotno zaključke.

Silhueto „Moja mati ni poštena...“ preveva tesnobna slutnja nesrečne prihodnosti nedolžnega bitja. Bolest, usmiljenje in pomilovanje je izraženo tako pristrčno, tako globoko čuvstveno, kakor more storiti le pravi pesnik. Kar je čutilo pesnikovo srce, to mora čutiti vsak bravec: „Moja duša je žalostna...“ Res neka „težka skrb in mrzla žalost“ (str. 65) se iz te silhuete razlije v bravčevo srce.

Slika „Pot čez travnik“ po svoji vsebini ni nič posebnega. Sicer je pa pisatelj v nji pokazal, kako dobro zna zadeti ton preprostega pripovedovavca. Pripovedovanje je kratko in markantno; z malo besedami veliko pové. Med pripovedovanje pisatelj prav lepo vpleta svoja čuvstva, kakor da bi govoril kak naiven kmetiški pripovedovavec.

Vpliv realizma Meška še včasih ovira ali ga pa spelje na preveč polzka pota. To se vidi v opisih ljubavnih prizorov, ki so večinoma preveč obširni in strastni. Vrhutega imajo ti prizori še to slabo lastnost, da so vsi umerjeni po enem kopitu; v vseh se ponavlja isto. Na vsak način so taki prizori v moralnem in umetniškem oziru slaba stran Meškove umetnosti. Vsake mladostne lahko-miselnosti nikakor ni mogoče idealizirati; saj je Meško brezmiselno čutno ljubezen sam imenoval greh in neumnost („Knezova knjižnica“ za l. 1898, str. 76). Kako lahko bi bil izpustil vsaj nekoliko stavkov brez škode za svoj realizem! Tolstoj je v svojem najnovejšem romanu „Vstajenje“ še strašno natančen realist; včasih je celo robat in surov. Toda take prizore opisuje jako kratko, in s kako moralno resnobo! Idealni duhovnik Meško bi v tem pač smel posnemati realista Tolstega. To svojo slabost je Meško pokazal v sliki „V koroških gorah“. Tako obširen opis mladostne lahko-miselnosti je tudi v najsvobodnejši umetniški ekonomiji odveč. Zunanja čutnost preveč prevladuje nad notranjo vsebino in tudi umetniški pravičnosti ni zadoščeno. Res da prvi del slike osvetljuje drugega; toda to bi se dalo storiti na milejši in krajši način. Meško je mojster, kjer je treba s kratkimi značilnimi potezami veliko povedati; tukaj bi bil prav lahko pokazal svojo moč. Drugi del slike je pa klasičen in je lahko za vzor, kako je treba opisovati zmago umetniške pravice, kar je važna naloga umetnosti. Umor je opisan z veliko moralno resnobo. Iz vsake vrstice tega opisa odmeva zavest naravnega zakona, ki prepoveduje umor. Roka se trese morivcu, prevzema ga

strah in groza pred zločinom. Kako pomenljiva sta ona dva vzklika: „Morivec!“ in „Kajn!...“ Če pomislimo, kakšna kazen je zadela Kajna, je zadovoljen naš čut pravičnosti. Tak vzklik bi znal vsak zapisati; na tako primernem mestu, v taki okolici in v takem tonu ga pa zna zapisati le velik umetnik. To je ravno Kolumbovo jajce v umetnosti!

„Izgubljenih življenj“ imamo mnogo v našem slovstvu. Meško ga je navdihnil z novo poezijo; tudi karakteristika je tuintam res originalna in markantna. Prizor med materjo in sinom (str. 110) in pa oni krasni konflikt med spolno in materinsko ljubeznijo razodevata tenek umetniški čut; le škoda, da Meško ravno najlepše prizore rad najkrajše opiše in najmanj izpelje. Sicer nam pa Meško ni povedal mnogo novega; mladostno razočaranje in propad mlade eksistence je bil že večkrat opisan. Ker je slika pisana v odlomkih in preveč pretrgano, pogrešamo zadostne motivacije in svetlobe.

„Ciril Závozel“ je označen z res umetniškimi potezami. Izprva se nam zdi, kakor da hoče pisatelj narisati karikaturu; pa kmalu uvidimo, kako ga opisuje s sočutjem, kar tudi v nas zbudi usmiljenje in sočutje do ubogega Cirila. V celi sliki je mnogo pretresljive tragike. Podobne tragike je res mnogo v moderni družbi; toda leposlovje mora izbirati in gledati na to, da je umotvor ožarjen z višjo lučjo. Tukaj pa ni niti iskrice upanja v onstransko življenje, ki bi ožarjala brezupnost, ali pa vsaj kaknega lepšega kontrasta, ki bi s svojo lučjo osvetljeval sliko. Konec slike je popolnoma romantične barve. Podedovana blaznost, ki jo je pisatelj vpeljal v svojo sliko, je sicer res moderno umetniško sredstvo, toda nam se ne zdi posebno umetniško. Umetnost mora delati s sredstvi, ki so utemeljena v organizmu umotvora, ne pa segati nazaj preko mej umotvora. Podedovana blaznost je sicer jako različna od one krive moralne dedičnosti (atavizem), ki se k nji zatekajo nekateri realisti, če si drugače ne znajo pomagati; vendar umetniška ni niti ena niti druga, dasi atavizem stoji veliko niže že zato, ker je neopravičen. Večji umetnik je bil v tem oziru Ciril Závozel, ki je hotel s svojo dramo vpeljati blaznost, utemeljeno v moralnem življenju glavne junakinje.

V Meškovem umetniškem temperamentu je nekaj podobnega kakor v Jürgensenu. V sliki „Pravica do sreče“ je isti ton, isti epični patos kakor na prvih straneh „Sodnjega dneva“. V uvodnem opisu je nekaj pesniškega, čuvstvenega in visoko epičnega. Pesnikova duša daje vsemu slogu neki čuden blesk; skozi ta slog prosevajo žareče umetnikove oči. Slog je obložen s pesniškimi primerami in napojen z umetniškim simbolizmom. Pisatelj je v eni osebi — v delavcu Zalokarju — združil vse čuvstvovanje in mišljenje onega ozračja, ki diha v njem kandidatje rdeče internacionale. Zato so Zalokarjeve značilne poteze tako zgoščene, da v njem ne vidimo navadnega delavca, posebno še, ker mu je vrhutega še pisatelj dodal nekoliko svoje duše. Meško je z Zalokarjem prečutil vse ono koprnenje po sreči, topo resignacijo, obup in mračno razmišljanje o pravici do sreče. Kakor iskre iz visokih tvorničnih dimnikov tudi njegovo koprnenje šviga kvišku, pa ugašeno pada spet nazaj v njegovo srce. V njegovi duši odmevajo težki udarci kladiv, potne srage mu režejo brazde v srce, pretresa ga obup, ki se v težkih razmerah pod vplivom mračnih, nezadovoljnih, trdih, ob vednem delu pri brezčutnih strojih poživaljenih sodrugov, poraja v delavčevi duši. Najbolj

zamotano vprašanje, ki muči toliko glav in teži toliko src, je izmučilo pesnika. Umetnik je čutil, da ni povedal dovolj; v ti zadregi mu je govornik priskočil na pomoč. Umetnik je najbrže spoznal, da v tako kratki sliki ni mogoče povedati vsega, kar bi rad. Toda ne da bi sliko prenaradil ali razširil in vpeljal nove osebe, je rajši na neleplosloven način izrazil idejo, da je življenje odpoved in zatajevanje.

V soparnem ozračju sedanje dobičkarske, neidealne dobe najdejo malo hrane in opore plemenitejše težnje človeškega srca; bujno poganjajo strasti in kalni živlenski valovi se silovito zaganjajo v plemenitejša srca in dovzetne umetniške duše. V takih razmerah občutljivi in za vse življenjske pojave dovzetni pesniki kaj lahko omagajo v opojnosti življenja in izgubé moralno ravnotežje, če nimajo krepke opore v svojem notranjem življenju. Tudi Meško vzdihuje pod težo življenja; vendar ne obupava, temveč junaško se vzpenja kvišku. Njegovo koprnjenje po višjih ciljih z nežno odkritosrčnostjo izražajo „Moje poti . . .“ „Moje poti“ so sicer le odlomki iz pisateljevega življenja, vendar se lahko reče, da so njegov najdovršenejši umotvor. V njih so kristalizirane vse vrline Meškovega talenta. Življenje in poezija, plastika in lirika, visoki idealni vzlet in krasna čutna oblika se objemljejo v najlepši harmoniji. Ta umotvor je spisan z najdražjo, najtoplejšo in najplemenitejšo krvjo umetnikovega srca. Z živimi, izbranimi barvami je pesnik naslikal najvažnejše prizore iz svojega življenja. V naši domišljiji se jasno in razločno rišejo najlepše in najznačilnejše poteze umetnika, čigar dobro, plemenito srce nemirno utriplje za pravo srečo, čigar duša ne more živeti, če ne gori v nji plamen ljubezni. Že je bil v nevarnosti, da bo omagal v vrtincu življenja in da ga bodo strle nadloge grešnega življenja. Potrta in skesana duša se je zatekla k Bogu. „In vera contritione et cordis humiliatione . . . reconciliatur perturbata conscientia . . . et occurrunt sibi mutuo, in osculo sancto, Deus et poenitens anima.“ („Imitatio Christi“, III. 52.) In pesnikova duša je vzljubila Boga in zahrepenela po njem. V svojem srcu je sezidal nov oltar svojemu Bogu, prižgal je večno luč — ljubezen do Boga in do človeštva, ki mu kaže nove poti, nove cilje. Njegova pot gré kvišku! Mi čutimo s pesnikom, vidimo ga, kako stopa ponosno in neustrašeno in tudi mi zahrepenimo za novimi cilji.

V „Mojih potih“ so nekatera mesta podobna liričnim izlivom v Gogoljevih „Mrtvih dušah“. V slogu, opisih in karakteristiki se vidi, da pisatelj teži za novimi umetniškimi cilji. Realizem dobi obliko umetniškega simbolizma; iz narave odmeva pesnikovo srce. Svoje duševno stanje izraža v nenavadno živih, plastičnih simbolih; vse mu je živo, poosebljeno.

„Moje poti“ so nekak umetniški confiteor. Umetnik govori tako prisrčno, da mu radi verjamemo, ginjeni smo od njegove umetniške iskrenosti in vznešeni od njegovega hrepenenja po umetniškem in verskem gledanju. To dvojno gledanje se namreč medsebojno podpira in izpopolnjuje. Največji umetniki so v tem dvojnem gledanju našli uteho in največji umetniki so bili nesrečni, če se niso mogli povzpeti do verskega gledanja. Omenil sem že, kako se to vidi v ruski literaturi, ki bi bila sredi nevere rada ostala verna. Meško je človek, ki ne bi mogel dolgo biti brez vere. V njem je nekoliko potez onega ruskega življenja, ki pravi o njem Čehov: „Rusko življenje obstoji neprestano iz vere in ekstaze;

o neveri in zanikanju pa nima niti pojma. Če kak Rus ne veruje v Boga, to pomeni, da veruje v kaj drugega“. Podobne poteze nahajamo pri Gogolju, Dostojevskem, Tolstem, Jörgensenu in Huysmansu. V vseh teh je teženje po božjem z večjo ali manjšo silo izbruhnilo na dan. Gogoljevi mladostni spisi kažejo podobno lahkoto kakor nekateri Meškovi. Po dovržitvi „Mrtvih duš“ je pa Gogolj začel resno misliti in je začutil praznoto v svojem srcu. Iskal je resnice, miru in tolažbe za svoje srce; njegova duša si je želela počitka v Bogu. Toda v pravoslavju se ne pretakajo kakor v katoliški cerkvi obilni potoki milosti, kjer se lahko napije žejna duša; Gogolj je zastonj iskal miru v misticizmu, zastonj je čital knjige Tomaža Kempčana, zastonj je iskal miru na Gospodovem grobu. Podobno se je godilo s Tolstim, ki pa svoji veri ne more najti filozofične in dogmatične podlage. Tudi Meško se ne zadovolji z umetniškim gledanjem, ampak hrepeni še višje; v njegovem srcu je nagnjenje k onemu misticizmu, ki najde najboljšo oporo v cvetu pravega krščanskega misticizma, v knjižici „Imitatio Christi“.

Sredi moderne nevere se spet dvigajo umetniki, ki hrepené za višjimi cilji, se vglabljujejo v krščanstvo in v oltarje svoje umetnosti postavljajo ideale, ki jih ne morejo doseči bogoskrunske roke. Tem umetnikom se pridružuje Meško, svečenik Gospodov in svečenik umetnosti.

„In tako stopam čez razvaline svoje nekdanje sreče k novi sreči, nevstrašeno stopam čez življenja trde pečine in raskave čeri... in moje oko se ne ozira ne na levo ne na desno, koprneči pogled se mi obrača le za novimi cilji... in moja noga se ne trese, moj korak ne zastaja... ne, jaz stopam trdno in samozavestno in ponosno — ker stopam k Tebi... k Tebi...“ (str. 81).

III.

Smer Meškovega talenta se je v malo letih zelo izpremenila. Izprva ni vedel, katere slovstvene šole bi se oklenil. Naposled je pa spoznal, da zanj ni mesta v nobeni novejši slovstveno-umetniški šoli; začel se je samostojneje gibati in se zavedati notranje energije svojega talenta. Seveda se ni mogel otresti vsakega tujega vpliva; lahko ga prištevamo med one mlade talente, ki izkušajo stare in nove umetniške elemente zlit v novo harmonijo. Njegov talent še vedno raste in vstaja; še vedno je v njem neko omahovanje in nestalnost. Umevno je, da nestalnost večkrat ovira pravo umetnost in zmanjšuje vrednost umotvorov. Toda kljubu nestalnosti ne moremo prezreti velikega talenta, ki se kaže v vseh Meškovih spisih. Vsem spisom se vidi, da jih je spisal umetnik in navdahnil pesnik.

Njegov talent se odlikuje po silni, sprejemljivi umetniški domišljiji, ki ima v sebi mnogo življenske, plodne in stvarilne moči. Različne predmete poteze se razločno rišejo v nji; neka notranja sila zbira in sestavlja značilne in bistvene poteze. Vse to daje umetnikovi domišljiji veliko plastičnost, ki se kaže v njegovih proizvodih. Meško ne ostaja na površju; zna se vglobiti v svoje predmete in v značaje svojih oseb. Njegova karakteristika je navadno krepka, določna in globoka. V nekoliko stavkih, ki jih izgovori ta ali ona oseba, je izražen ves

njen značaj. Poleg žive domišljije ima Meško tudi tanko in toplo pesniško čuvstvo, ki mu pomaga odkriti in izraziti pesniške strani življenja. Plodove svoje domišljije ožarja in prepleta s poezijo in jih ogreva s toploto svojega dovrzetnega srca. V svoje junake se zna zamisliti in začutiti. Nam se zdi, kakor da ima Meško neko notranjo energijo, neko samo o sebi indiferentno strast (*passio*), ki jo vlije v svoje junake in ji dá njih značajem primerno barvo in temperaturo. V vseh njegovih osebah je nekaj živahnega, bujnega; v žilah jim polje topla kri. — Pri Mešku čuvstvo vedno vpliva na domišljijo. On sicer ustvarja pod naglimi zunanji vtiski; toda iz življenja povzame le glavni impulz in prvotne, začetne poteze, vse drugo se pa razvija v njegovi domišljiji. Komaj si dobro prisvoji sujet, že se udá svoji domišljiji in svojemu notranjemu čuvstvanju in mišljenju ter se rajši ozira vase kakor vun. Ker je Meškovo notranje življenje jako bogato in globoko, zato je njegova psihologija res izborna in globoka ter nadkriljuje opise zunanjih dogodkov. Sploh je težišče njegove umetnosti v njegovi notranjosti in ne v zunanjem svetu. Zato se vsi njegovi junaki nekoliko navzamejo pisateljevega temperamenta. Pri vseh lahko zasledimo nekoliko skupnih potez. Vsi so večinoma dobrega, mehkega in dovrzetnega srca; vsi radi sanjarijo; navdušenje, idealni vzlet in bridko razočaranje, hrepenenje po idealih in tesnobna melanholijska so navadni dogodki njih duševnega življenja. Njih moralna energija ni vedno dovolj krepka, da bi mogla kljubovati vsem viharjem; volja težko kroti čutno naravo in strasti.

Kakor idealni, sanjavi mladenič v svojih krasnih načrtih, zlatih gradovih in sladkih sanjarijah rad pozabi, da živi na svetu, tako se tudi Meško včasih zaziblje v umetniške sanje. Velika moč njegovega umetniškega talenta ga sicer tudi v tem slučaju ne zapusti, vendar nas ne more tako preslepiti, da se ne bi vprašali: „Ali je to mogoče?“ Meško ima res mnogo zdravega zmisla za resnične življenjske pojave in lep dar opazovanja. Toda pri umetniškem stvarjanju je poleg tega treba še strpnosti in mirne premissljenosti. Meško se pa v preveliki razburjenosti včasih nekoliko prenaagli v izpeljavi. Tragično krivdo in njene posledice navadno prehitro izpelje do skrajnosti; z nevzdržno silo in burno naglico se bliža kazni. Njegova tragika je včasih tako nesorazmerna, da so ga nekateri površni poznavavci njegovih spisov obsodili — seveda po krivici — za fatalističnega pesimista. Smrt neusmiljeno razsaja med njegovimi osebami, ki umirajo od žalosti, strahu, groze i. t. d.; vsaka bolezen hitro postane smrtonosna. Naj mi dovoli g. Meško, da se nekoliko pošalim. Tako je še mlad in tako rahločuten, pa ima že toliko življenj na svoji vesti. Ko bi vedel, kako se nam smilijo njegovi junaki, bi gotovo marsikateremu prizanesel. Treba bi bilo le malo več potrpežljivosti in marsikatera k smrti obsojena oseba bi našla milost v njegovih očeh, kar bi mu gotovo naklonilo mnogo hvaležnih src. Življenje je ljudem tako dragocena stvar, da se pač izplača natančneje preiskati bolezen, posebno moralno, preden pisatelj koga obsodi na smrt. Sicer pa fizična smrt in sploh fizična kazni ni tako nujno potrebna za poravnanje vsake najmanjše tragične krivde. Krščanski umetniki imajo na razpolago mnogo milejših in bolj umetniških sredstev, ki so bila poganskim umetnikom malo znana.

V umetnosti je največ odvisno od načina opisovanja; najlepša vsebina sama po sebi še ne napravi umotvora. Vendar tudi vsebina, predmet določuje vrednost umetnosti. Vsaj na občinstvo vpliva umetnost večinoma le po vsebini. Moderni pisatelji so malomarni in skoraj frivolni v izbiranju snovi za svoje spise. Cankar n. pr. v svojih „Vinjetah“ z nekakim ciniškim posmehom uporablja vsakdanje, malenkostne, nizke motive. Tudi Meško je v vsebini premalo izbirčen in se premalo izogiblje navadnih, že obrabljenih motivov; kakor vsem modernim pisateljem, so se tudi njemu priljubili čudaki. Res zna v čudaških značajih odkriti zanimive strani človeške narave; vendar bi želeli, da bi nam v svojih junakih pokazal včasih malo več moralne lepote. Večkrat se pri njem ponavljajo podobni motivi in prizori. Ljubezenski prizori so si vsi podobni; dve ženici večkrat na sličen način razglašata tajnosti njegovih junakov; vse osebe umirajo podobno. „Kalni življenjski valovi“ precej stereotipno požirajo njegove junake; ta ali oni junak bi se morebiti še lahko rešil in splaval k obrežju. —

Po neki čudni modi igra spolna ljubezen odločilno in skoraj edino ulogo v zapadnoevropski literaturi. Tudi Mešku bi nekoliko veljale besede Cirila Závotzla: „Kako malenkostni smo mi pesniki! Ljubezen, ljubezen — to nam je alfa in omega vsega mišljenja, vsega delovanja.“

V opisih in karakteristiki gleda Meško na to, da kolikor mogoče pesniško izraža zunanje in notranje pojave. Namesto zunanjega natančnega realističnega opisa nam podaja pesniške primere in izkuša zadeti notranje bistvene lastnosti pojave. Značilno je tole mesto: „Njegovo lice je kazalo oni izraz, kakršnega vidimo na licu deteta, ki zaman iztega roke za zvezdami nebeškimi ter začne polagoma plakati zbog svojega neuspeha.“ Z zunanjim opisom združuje notranji simbolizem: „Vaza je treščila na tla. Razdrobila se je na drobne kosce — tako se je razdrobila i moja sreča.“ — Sploh v njegovih zadnjih spisih proseva zarja nove umetnosti; oglašja se teženje za novo poezijo, za novimi cilji. Nekaj novega nam obeta njegova umetnost, ki se je uprla suhemu, pozitivističnemu realizmu in zahrepenela po drznih vzletih na krilih domišljije; zaželela si je misli in čuvstev. Kakor vsa moderna reakcija proti realizmu in naturalizmu, tako ima tudi Meškova umetnost nekoliko globokih, skrivnostnih, mističnih potez. Tudi Meško je začutil, da so se začele oglašati dosedaj zanemarjene težnje. Zabrnele so skrivnostne, rekel bi, metafizične strune človeške duše; v nji vstaja neutešno hrepenenje in zavest, da jo obdajajo valovi nadčutnega sveta.

Meškova umetnost je nova ali, če hočete „moderna“; vendar ni dekadentna, ampak ima v sebi kal novega življenja. Seveda tudi njegova umetnost ni brez pretiranosti kakor sploh nobena reakcija; v nji preveč prevladuje burno čuvstvo vanje. Čuvstvo je pa kakor ogenj, ki dobro služi, pa slabo gospodari.

Realizem je opazoval naravo bolj z naravoslovnega kakor s pesniškega stališča. Novim umetnikom in med njimi tudi Mešku pa bolj ugaja srednjeveško-naivno in romantično-pesniško razmerje do narave. Meško rad prenaša človeška čuvstva v naravo in jo oživilja s svojo domišljijo. Narava daje primeren kolorit njegovim slikam; v nji odmeva dušno stanje njegovih junakov. Če beremo Meškove opise narave, se nehoté spomnimo Jenkovih verzov:

„Vstala je narava
ter se giblje živa;
znane čute kaže,
kar nebo pokriva.

In srce umeje
čudne govorice
ki jih govorijo
zvezde in cvetice.

Kamenje budi se
in občutke moje
z mano čuti, z mano
glasne pesmi poje.

(*Obrazi.*)

V naravi mu odseva „tajna radost“ ljubezni, „težka utrujenost“, nežnost, bolelost, temne slutnje, mehke sanjarije i. t. d. Za zgled pesniških opisov narave hočem navesti nekoliko stavkov iz slike „Vojak Ivan“. „Nebo je bilo čisto in jasno kakor oko nedolžnega otroka“ (str. 5). „Po krajini je tiho snivala mehki svoj sen mirna septemberska noč...“ Na obzoru je splaval krajec lune... Njegova svetloba se je kakor sinji potok razlivala po snivajočem vsemiru... Zvezde so sevale kakor zaspala očesca angelov božjih.“ „Na obzoru je splaval solnce — jasno in čisto kakor oko božje, s katerim zre na svet, na vse stvarstvo, delo njegove volje — na človeka, delo njegovih rok“ (str. 7).

Pesnik mora čustva in sploh notranje življenjske pojave prenesti v zunanje znake; mrtve pojme mora izpremeniti v žive nazore, abstraktnost upodobiti konkretno. Zato se pesniški govor vedno loči od navadnega govora. Meško si prizadeva, da bi mu besede kolikor mogoče neposredno izražale njegova čustva in misli. Skrbno išče markantnih izrazov, lepih, izrazitih epitet in si sploh prizadeva, da bi se oblika ujemala z vsebino. Kakor vsi veliki pisatelji, tako hoče tudi Meško svojemu slogu vtisniti značaj svojega talenta. Priredil si je že precejšnje število stalnih izrazov: „solnčnojasen dan“, „lunojasna noč“, „svetišče srca“, „novi življenjski cilji“, „življenja pot“, „kalni življenjski valovi“ i. t. d. Vedno še išče primernih besed in novih izrazov in kopiči sinonimne, nenavadne izraze; slog mu tuintam zaide v bizarnost in baroknost. Sčasoma ga bo še očistil in otrebil nepotrebnih in neprimernih izrazov ter si ustvaril bogat in gibčen pesniški slog. Že zdaj se v njegovem slogu kaže čudovita gibčnost, melodioznost, poezija, slikovitost in neprisiljenost. Zdaj ga preveva mehka poezija, zdaj spet mehki obrisi pesniških izrazov postajajo ostrejši in slog zadoni v novem krepkejšem tonu. Otožna poezija, mehkužna sanjavost, nemirno hrepenenje odmeva v slogu. Kadar opisuje, kako človeško srce nemirno utriplje v hrepenenju po sreči in resnici ko ga prevzame hrepenenje za novimi cilji, takrat tudi v slogu zadrhti čudno koprnenje. Oni pogostni „in“, ki ž njim začenja stavke (n. pr. v „Mojih potih“) še povišuje koprneči ton njegovega sloga.

Meško je velik umetnik s popolnoma krščanskim svetovnim naziranjem, ki večkrat z veliko silo ožarja in pronica njegove umotvore. Ko si pa izbira predmete iz sedanjega popačenega življenja, jih včasih podaja preveč v nagoti, dasi vse njegove spise ožarja čudovit umetniški ogenj, ki mu tli v srcu. Mnogim spisom se vidi, da so plod nekake instinktivne umetnosti, da so umetniku privreli izpod peresa in se mu izmuznili iz rok, preden se je popolnoma zavedel in zbudil iz umetniške ekstaze. (Neprisiljenost, svoboda in iskrenost je vedno znak prave umetnosti; te zasluge Mešku nikakor ne mislim zmanjševati.)

Meško je posebno v „Kam plovemo?“ dovolj jasno pokazal, kako sovraži „laž življenja“ in s kakim ognjem in ljubeznijo hrepeni po „resnici življenja“.

Ker mu pa njegovi iz „laži življenja“ povzeti in po „resnici življenja“ hrepeneči umotvori s preveliko naglico in preveč instinktivno vró izpod peresa, zato iz mnogih njegovih spisov premalo odseva „resnica življenja“. Ko bi ne vedeli, da Meško ne ustvarja po ti ali oni enostranski umetniški teoriji, temveč po umetniških zakonih, ki mu jih je narava zasadila v srce in ki so načrtani v neminljivih umotvorih največjih umetnikov, bi včasih skoraj mislili, da je Meško vsaj deloma pristaš one napačne teorije, ki trdi, da kaže resnico, če kolikor mogoče natančno opisuje laž, da ljudi odvrača od greha, če ga natančno opisuje itd. Kdor je pa preštudiral njegove spise, vé, da Meško nikakor ni tak pisatelj, ampak umetnik, ki ustvarja na podlagi svojega notranjega življenja in čuvstvovanja. Zato one nepopolnosti Meškove umetnosti nikakor ne smemo pripisovati enostranskemu naturalizmu, hlastanju po efektu ali špekulaciji na človeške strasti. Nepopolnost njegove umetnosti tiči v tem, da umetniško čuvstvo prevladuje nad umetniško mislijo. Zato Meško pač zna prizore, dogodke in osebe iz vsakdanjega in zaničljivega življenja povzdigniti nad vsakdanjost v umetniške izdelke — kakor se izraža Gogolj. Ne more jih pa vselej povzdigniti do one popolne umetnosti, do one višine, kjer ogenj strasti več ne žge, laž več ne slepi in kjer motne kaplje, ki zdaj pa zdaj zapljusnejo iz kalnih življenskih valov, brez umazanega sledu polzé po krilih naše domišljije. V Meškovih spisih pač žari umetniški ogenj, ki umotvorom daje življenje in toploto, pa ta ogenj ne žari z dovolj svetlim plamenom. To pa, kar sem (morebiti ne povse primerno) imenoval umetniško misel, daje umetniškemu ognju ono jasno svetlobo, ki nam kaže zmisel in resnico življenja, kaže greh kot greh, laž kot laž in daje laži in grehu pomen kontrasta. Umetniška misel torej podpira in dopolnjuje umetniško čuvstvo ter umotvoru daje višjo, notranjo harmonijo med pravo vsebino in obliko. Meškovi umotvori zato niso vsi dovolj proniknjeni od njegovega svetovnega naziranja, ker v njem še ni popolne harmonije vseh duševnih sil, ker še ni stalnega ravnotežja med čuvstvom in mislijo, in zato tudi ne popolnega soglasja med vsebino in obliko.

Odtod tudi pride ono očitane, da Meškova umetnost večkrat žali etično čuvstvo. Meško v tem oziru res ni popolnoma brez krivde, ker kočljive prizore opisuje preširoko. Radi verjamemo, da hoče Meško opisovati greh kot greh in da ne odobrava čutnih strasti; vendar mora biti tukaj kolikor mogoče previden, posebno še zaradi one svoje sicer indiferentne strasti, ki v takih slučajih navzame nekako sumljivo barvo. Vse drugače je pa, kadar umotvor preveva visoka ideja in nekako idealno, plemenito navdušenje. Tako n. pr. v „Mojih potih“ visoka ideja in versko navdušenje absorbira vse strasti in umotvore povzdiguje do take višine, da ga občuduje celo socialni demokrat Etbin Kristan (v podlistku „Slovenskega Naroda“ 1900. št. 89), dasi mu ne ugaja ideja spisa. Nasprotno pa v podobnem spisu „V mraku“ (v „Ljubljanskem Zvonu“ 1. l. 1899.) idealna vsebina zaostaja za čutnostjo, kar v vsakem oziru zmanjšuje vrednost spisa. Seveda se tukaj ne dá določiti stroga meja. Dovolj je, da pisatelja vedno vodi in povsod

⁴⁾ Mimogredé naj opomnimo, da umotvori tako krščanskega umetnika pač ne bi smeli figurirati v listu, ki ga ureja mož, docela odtujen krščanstvu. *Opomba ur.*

spremlja zavest, da je za svoje spise odgovoren pred svojo vestjo in pred človeško družbo. Zakaj umetnost je neke vrste človeško delovanje, in vsak človek je odgovoren za svoja dela.

Meško je največji tam, kjer najbolj jasno kaže svoje krščansko naziranje. To je najlepši dokaz, da krščanstvo pravih umetnikov ne omejuje ali ovira, ampak povzdiguje. Seveda ima krščanski umetnik v naši dobi težavno stališče. Bolj kakor v prejšnjih dobah si mora krščanski umetnik z vso energijo svoje duše prizadevati, da spravi v soglasje življenje in naziranje, duha in obliko. Le potem more umeti in se vglobiti v notranjo lepoto krščanstva in v njem najti trdno oporo svojim najplemenitejšim umetniškim težnjam.

Meškov „Bolnik“ sanjari: „Solnce božje, ti neizmerno, ti večno, ti neumljivo, ti najčistejše — o, ko bi človek bil tako čist, kakor si ti, tako brez najmanjše pege! Ko bi bil tako blag, kakor si ti, da bi vedno le ogreval one, s katerimi pride v dotiko; da bi jih le vedno blažil, vedno dvigal njih pogled in njih mišljenje v višine, kakor se dvigajo pogledi vesoljnega človeštva za tvojim zlatim sojem v jasne višave!“

To želimo tudi Meškovi umetnosti!

Zatoraj pa — le kvišku, le kvišku — za novimi cilji!

G. F.

Literarni quodlibet.

Čital sem Zupančičeve „Pisanice“.¹⁾ Mož jih je zbral iz „Vrtca“ in „Angelčka“ ter poklonil slovenski mladini. Čudno — v „Vrtcu“ in „Angelčku“ se je razvil ta mladi, nadarjeni pesnik! In kako razvil! Takó, da „Vrtčev“ in „Angelčkov“ Zupančič do zdaj daleko prekaša Zupančiča v „Zvonu“... To je priznано dejstvo od vseh, ki so z objektivnim očesom čitali „Čašo opojnosti“ poleg „Pisanic“. Kakó vse drugače se beró te pesmi od onih! Tam toliko modernobolnega, efektaželnega, opojnega — tukaj zdravo, preprosto, otroškočuteče, in celó v žalnih glasovih veselo, brezskrbno srce! Dà, lepe so te „Pisanice“, pristrčne so. Človek se nehoté zataplja ob njih v psihologijo nedolžne, otroške duše... Zataplja se v one čase nazaj, ko je tudi v njem samem živela in mislila in koprnela ta neprecenljiva — otroška duša...

Ali naj citiram? Katero pač? Ali tisto: „mak, mak, mak — sredi polja kima“,... ali tisto: „čez noč, čez noč — pregrnila travica svet je“...? Ali „pomladno bajko“, ali „večer na morju“, ali „barčico“, ali „zarjo“, ali „žarke“, ali „kanglico“, ali „božjega volka“, ali krasna maloruska motiva „o vetru in bori“, ali tožni „topol ob Savi“, ali „ločitev“...?

Nobene! Vsak vzemi v roke drobno knjižico in beri! Vse so ljubke, nežne. Vzete so pač mladini iz srca, odmevi so čistega, nepokvarjenega otroškega mišljenja in hotenja.

¹⁾ Pisanice. Pesni za mladino, zložil Oton Zupančič. Ljubljana 1900. L. Schwentner.

Toda eno nam ni povšeči. Zakaj skoro nikjer nobene višje misli? Zakaj nič, kar bi dvigalo mlada srca? Ob samem igračkanju, ob sami poeziji srca in čustvovanja otroška duša ne more živeti, se ne more razviti v krepostno dušo. A to mora, da je v resnici plemenita! Zato dajajte mladini braue, ki vzdrami njene misli in želje, da vzkoprni po višjem, nadnaravnem, božjem!...

*

Aškerc je napisal tri drame.¹⁾ Njegovih del jaz ne smem soditi. Nekoč sem se malce drznil, a so dejali, da sem ga „osebno razžalil“. Zato teh dram jaz ne bom sodil. Pač pa sem bil radoveden, kakó so drugi sodili o njih. Podam torej par sodeb od ljudi, ki nikoli ne „žalijo osebno“. „Slov. Narod“²⁾ pride po nekem uvodu o slavi, „katero si je pridobil Aškerc kot pesnik slovenski“, in po opravičevalni izjavi, da je „dramatično polje pač najtežavnejše literarno torišče“ — do zaključka, da te drame popolne (sic!) niso, upa pa in želi, „da nam poda pesnik, ko se natančneje seznani z odrom, delo, ki bode v vsakem oziru ugodilo najstrožjim zahtevam, katere smemo pač staviti geniju Aškerčeve veljave.“ Na krc, katerega skoro mora dati, vedno nekoliko hladila... Jezik je baje „v istini vzoren in poetičen“, sicer pa očita „Narodov“ Severin tem dramam vsakojake napake, včasih celo — logične, kar je za Aškerčev genij neznosno čudno. V „Izmajlovu“ je dejanje preveč razblinjeno, „nadalje so posamezni akti med sabo v zelo rahli zvezi ter nam podajajo — rekel bi — le štiri velike dramatične scene, ne da bi se dejanje samo pred našimi očmi zadostno zapletalo, stopnjevalo in razreševalo“, in značaji so v obče slabo pogojeni, le žid Edelstein (zopet obliž!) „izklesan je z mojstrsko roko“. . . „Redu sv. Jurja“ po „Narodovi“ sodbi „večje literarne veljave menda pisatelj sam ne pripisuje.“ „Tujka“ je pa taka, da so celó tisti prazni Stritarjevi dramatiški prizori — boljši.

Tako „Narod“, kateri pa k sklepu vendar še enkrat kar nič ne dvomi o Aškercu, „da nam njegov genij ustvari tudi na polju dramatike kaj vzornega“. Zdaj za enkrat pa s tem fiaskom „na časti in veljavi ne utrpi Aškerc ničesar, saj ve, da nihče ni nezmotljiv“ — Tako je!

Podobno oceno ima „Slovenka“³⁾ katera poleg drugega Aškercu še to zameri, da „ženske duše naš avtor ne pozna najbolje“ in završuje: „dramatične vse te drame niso; to so le povesti, oziroma prizori v obliki pogovorov, kar pa seveda (zopet!) ne more zatemniti Aškerčevih zaslug na polju slovenske epike“...

„Soča“⁴⁾ pove kratko: „Tri drame, ki so obogatile slovensko dramsko književnost po številu, po kakovosti seveda nikakor ne, kajti prinesle niso niti jedne nove ideje, niti jedne nove misli.“ Aškerc je velik pesnik, ali dramatik? „In (pa še enkrat!) tega se mu ni treba sramovati.“

Ne sramovati? Česa pa naj se literat sramuje, če ne svojega — ponesrečenega literarnega dela?... Oj ti dostavki! Kako bi ga radi

¹⁾ Izmajlov. Red sv. Jurja. Tujka. — V Ljubljani 1900. Kleinmayr & Bamberg.

²⁾ Št. 129 in 130.

³⁾ 5. zvezek l. l.

⁴⁾ Št. 55.

izrezali — „dramatika“ Aškerca! Kaj praviš ti, moj prijatelj, Anton Hribar, ko bi ti napisal take tri „drame“ — kako bi se kaj tebi godilo? ... Oh, to bi bil „tingel-tangel“, to! Saj veš, kaj so dejali meni, ko sem vendar takó pokaral tvojo „Županovo Minko“, da pravijo, da si ti sam hud ná-me. ... Dejali so, da sem nepošten kritik samo zato, ker ti nisem porval vseh las. ... No gospodje že vedó, kakšna je — poštena kritika!

*

V hipermoderni opremi nam je došla iz Prage knjiga „Misterij žene“.¹⁾ Emancipantka, Zofka Kvedrova, je zbrala v nji nekaj črtic, „nekaj strani ženske duše in ženske usode“. ... To vam je čudna knjiga! Že ta zunanja oblika! Bog ve, kaj si bodo ti „moderni“ še izmislili! Jaz bi n. pr. predlagal še to-le v spopolnitev originalnosti: nobena stran v knjigi ne obsegaj več nego dve vrsti, katerih ena bodi natisnjena na skrajnem zgornjem, druga na skrajnem spodnjem robu, in sicer ena prav, druga pa narobe. ... Toda zvanja oblika, to je tiskarjeva stvar, pustimo jo v miru! A „Misterij žene“ je čudna knjiga tudi po vsebini. Misliti daje, in še mnogo! Kam je zašla „emancipirana“ ženska v svojih idejah! ... To so ideje, to, ki prevevajo pisateljico te knjige! Vsa vrednost ženskega življenja, ves smoter, ves cilj žene je osredotočen popolnoma samo tu na zemlji. Tukaj sreča, tukaj ljubezen, tukaj uživanje, tukaj izpolnjenje srčnih slasti! Sicer ni vse nič. ... Sicer se poruši vse v veliko, sivo resignacijo“ in žena stoji v svetu kakor „vrh gora in čaka, da se zgostijo megle, da jo stisnejo, udušé, da izgine v težkih, sivih masah“. ... Brez uživanja, brez ljubezni, brez polne kupe zemske opojnosti je življenje žene — izgubljeno življenje „brez ciljev, brez vsebine“. ... Ljubezen je vse. A nikaka višja, močnejša, idealna, čista, recimo naravnost: krščanska ljubezen zakonske žene do moža, marveč le zgolj — počutna ljubezen je vse. ... Zakon brez te ljubezni je nenraven, a ta ljubezen pravna tudi brez zakona. ... To je epikurejska filozofija! In ta plat knjige je do cela odurna. ...

Sicer pa se nam zdi, da je v knjigi kos opravičene kritike modernih, družabnih razmer. ... Liberalizem je uvel na svet kult žene brez krščanskih idealov o ljubezni, o zakonu, o devištvu in čistosti. Kakšne sadove je rodil ta kult? Žena govori sama, poslušajte! Vsebina nekako celega „Misterija“ je ta odgovor.

„Kaj smo me žene takim stotisočrim možkim?

— Angel ali zver. —

Le človek ne“ ...

Angel, če bi se hotelo verjeti besedam in komplimentom in oboževanju raznih v dnu duše izprijenih kavalirjev in podležev — zver, kadar se razkrinkajo njih pohotna srca. ...

Le človek ne, ustvarjen po podobi božji, ustvarjen za kaj višjega, nego da služi samo nizki čutnosti. ...

Tako izpoveduje žena.

¹⁾ Zofka Kveder: Misterij žene. V Pragi 1900. Tiskal Em. Stivin.

Ali ji gre vera? Kdor prematra pazno današnji svet brez idealov, skoro bi ne dvomil. . .

Pisane so črtice strastno, nervozno, pretirano, bombastično. Seksualizma išče pisateljica zelo pogosto. Nekatere strani so frivolne, naravnost — grde.

Knjiga z vsemi pisateljčinimi čustvi in cela „harfa“ njene duše je posvečena „svetemu umetniku“ Vladu. . . Gotovo se spominjate, da je bil Vladimir Jelovšek svoje „simfonije“ posvetil — Zofki. . .

Dr. Mih. Opeka.

Slovstvo.

Prejeli smo še naslednje knjige:

1. **Pomladni Glasi** posvečeni slovenski mladini, X. zvezek, Z osmimi slikami. Uredil in založil Frančišek Kralj. V Ljubljani 1900. Vse kritike so kaj laskavo omenjale te knjižice, in gotovo je, da je obogatila naše mladinsko slovstvo z zares lepimi pesmicami in spisi v prozi. Kot darilo za mladino koncem šolskega leta je kakor nalašč.

2. I. Spillmann S. J. **Marijina otroka**. Katoliška Bukvarna. III. zvezek s štirimi podobami.

3. Martin Poč: **Duhovski Poslovnik** II. popravljeni natisek. V Ljubljani 1900. Založila Katoliška Bukvarna. 358 strani in 42 strani obrazcev in stvarnega kazala v 8^o. Broširan izvod stane 4 K, trdo vezan 5.20 K, po pošti 30 h več.

4. Zidanšek Josip: **Razlaga drugega lista sv. apostola Pavla do Korinčanov**. Ponatisk iz „Voditelja“. V Mariboru. Založil pisatelj. Tiskala Tiskarna sv. Cirila. Str. 44. Cena 50 h.

Drobtinice.

Katoliške gimnazije v Avstriji. V vsem avstrijskem cesarstvu ni ne ene katoliške gimnazije, ki bi jo vzdrževala država, dežela ali občina. Pač pa jih imamo nekaj, katere vzdržujejo škofje ali verski redovi. Redovne gimnazije so dvojne vrste: nekatere zasebne učilnice s pravico javnosti; druge niso sicer državne šole, pa tudi ne zasebne učilnice, ampak so bile prav od začetka javne šole in so tudi še dandanes. Nekatere med njimi imajo celo naslov: c. kr. gimnazije.

Sedaj imamo v Avstriji naslednje katoliške gimnazije:

1. **Avstrija pod Anizo:** Škotska gimnazija na Dunaju, benediktinski gimnaziji v Melk-u in Seitenstetten-u, gimnazija v zavodu Tovarištva Jezusovega v Kalksburgu. Skupaj 4.

2. **Avstrija nad Anizo:** Benediktinska gimnazija v Kremsmünster-u in gimnazija v škofovskem zavodu „Collegium Petrinum“ v Urfahr-u pri Linz-u . . . 2.

3. **Solnograško:** Kn. nadškofovski „Collegium Borromium“ v Solnogradu . . . 1.

4. **Štajersko:** Gimnazija v malem semenišču v Gradcu . . . 1.

5. **Koroško:** Gimnazija benediktincev v Št. Pavlu . . . 1.

6. **Tirolsko:** Gimnazija benediktincev v Meranu, redovnih kanonikov v Neustift-u pri Brixen-u, frančiškanov v Hall-u in Bolcanu (Bozen) ter kn. škofovska gimnazija v malem semenišču (Vincentinum). Skupaj 5. Gimnazije v Meranu, Hallu, Neustift u in Bolcanu imajo naslov: c. kr. gimnazij. Benediktinci v Meranu in redovni korarji v Neustift-u dobivajo od države podporo in pripada jim tudi šolnina. V Hallu dobiva sicer država 420 gld. šolnine, vendar pa to svoto povrne frančiškanskemu samostanu.

7. **Predarlško:** Gimnazija v konviktu Tovarištva Jezusovega v Feldkirch-u . . . 1.

8. **Češko:** Benediktinska gimnazija v Brúnovem (Braunau) in Premonstratska (samostana Tepl) v Plnzu . . . 2.

9. **Galicija:** Gimnazija v konviktu Tovarištva Jezusovega v Bekovicah pri Sirovu . . . 1.

V celi tostranski polovici države je torej samo 18 katoliških gimnazij. Nekatere kronovine (Kranjska, Primorska, Moravsko, Šlezija in Bukovina) nimajo do sedaj nobene.

Šteli pa nismo zgoraj treh učilnic, ker nimajo pravice javnosti, namreč: nadškofovska gimnazija (I.—VI. razred) v Kromerizu na Moravskem, zasebna gimnazija Tovarištva Jezusovega v Mariaschein u na Češkem in zasebna gimnazija in realka Cistercijanov v Mehrerau-u na Predarlškem. Zadnji dve pohajajo večinoma inozemci: Nemci in Švicarji.

Od l. 1848. je Cerkev izgubila naslednje učilnice, ki so se izpremenile v brezverske, oziroma interkonfesionalne javne gimnazije:

1. **Avstrija pod Anizo:** Tri piaristovske gimnazije na Dunaju (akademiška, gimnazija v Jožefovem mestu in Terezišče), piaristovski gimnaziji v Krems-u in Horn-u, ter cistercijska v Dunajskem Novem mestu, katero so oskrbovali redovniki nižje-avstrijskih cistercijskih samostanov Heiligenkreuz-Neukloster, Lilienfeld in Zwettl. — Skupaj 6.

2. **Avstrija nad Anizo:** Gimnazijo v Linz-u, ki so jo oskrbovali razni gornje-avstrijski samostani . . . 1.

3. **Solnograško:** Gimnazijo v Solnogradu, ki so jo oskrbovali benediktinci iz Št. Petra v Solnogradu pa Michaelbeuern . . . 1.

4. **Štajersko:** Gimnaziji v Gradcu in Judenburg-u. Oskrbovali so ji admontski benediktinci . . . 2.

5. **Koroško:** Gimnazijo v Celovcu, ki so jo oskrbovali benediktinci v Št. Pavlu . . . 1.

6. **Kranjsko:** Frančiškansko gimnazijo v Novem mestu . . . 1.

7. **Primorsko:** Frančiškansko gimnazijo v Pazinu . . . 1.

8. **Tirolsko:** Gimnazijo Tovarištva Jezusovega v Inomostu . . . 1.

9. **Češko:** Gimnazijo emavskih benediktincev v Klatovu; gimnazijo oseških cistercijanov v Homutovu; premonstratski gimnaziji v Nemškem brodu in Žatecu; gimnazijo avguštincev v Češki Lipi, piaristovsko gimnazijo v Pragi (Novo mesto); gimnazijo v Budejevicah, oskrbovano po piaristih iz Prage in cistercijanov iz Visokega Broda (Vyšší Brod); piaristovske gimnazije v Mladí Boleslavi, Litomišlju, Rihnovu (Rychnov nad Kněžnou) in Ostrovu (Schlackenwerth). Skupaj 11.

10. **Moravsko:** Gimnazijo v Brnu; oskrbovali so jo avguštinci iz samostana Sv. Tomaža v Brnu, premonstratci iz Nove Riše (Nová Ríše) in rajhradski benediktinci. Piaristovske gimnazije v Kromerizu, Mikulovu, Stražnicah, v Moravski Trebovi (Moravská Třebová) in Znojmu. Skupaj 6.

11. **Šlezija:** Gimnazijo v Tešinu. Podučevali so v njej sicer večinoma neduhovni učitelji. A javno je bil pripoznan njen katoliški značaj in vodili so jo navadno ravnatelji-duhovniki . . . 1.

12. **Galicija:** Bazilijanski gimnaziji v Bučaču in Drohobyču, dominikansko v Lvovu, jezuitovski v Novem Sandecu in Tarnopolu. Skupaj 5.

V zadnjih 50. letih smo torej izgubili v Avstriji 37 katoliških gimnazij. Opomniti pa moramo, da je pripoznavala država do l. 1848. tudi one gimnazije za katoliške, katerih niso vodili duhovniki ali redovniki.

Samostojnih realk smo imeli do l. 1850. bore malo. Od teh so vodili samo ono v Rakovniku (Rakonitz) redovniki premonstrati. Imeli pa smo do tedaj nebroj nesamo-

stojnih realk, ki so bile združene z osnovnimi šolami in so bile kot te pod škofijskim nadzorstvom. Zato jih moramo tudi prištevati katoliškim šolam. Te smo seveda z novo uredbo šol vse izgubili. (Prim. „Vaterland“, 1900, št. 121.)

Dr. J. L.

Karol Huysmans.¹⁾ Veliko pozornost je vzbudilo v literarnih krogih v Franciji in izven mej republike Huysmanovo leposlovno delo „En Route“. Oni Huysmans, ki mu je kdaj bil v umetnosti vzor Zola, se je približal luči vere. Naturalist v leposlovju se je izpremenil v apologeta katoliške cerkve. — Karol Huysmans se je rodil leta 1848. v Parizu kot potomec stare holandske slikarske rodovine. V deških letih je bil gojenec zavoda Hortus in celo v najslabših spisih rad hvalno omenja vrline jezuitske vzgoje. Pozneje je študiral pravo in dobil službo v ministerstvu notranjih zadev, kjer je ostal 32 let. Z malo izjemami je ves čas prebil v rojstnem mestu Parizu. Leta 1892. je v trapistovskem samostanu Notre-Dame d' Igny prejel sv. zakramente in se popolnoma spravil s katoliško cerkvijo. Letos so poročali časopisi, da vstopi Huysmans v red benediktincev oblatov.

Pisateljstvo je začel Huysmans leta 1874. V prvih spisih se pozna vpliv Zolov, vendar si je pisatelj popolnoma ohranil samostalnost. Načela Zolova so tudi njega načela, a uporablja jih po svoje. Pesimizem preveva prve spise, v vsem išče pisatelj le slabe strani in smeši sleherni pojav človeškega življenja. Kljub nadarjenosti, ki mu jo moramo pripoznati, zaslužijo vendar ta dela kakor tudi nekatera naslednja iz verskih in moralnih razlogov ter s stališča vzgoje odločno grajo. A polagoma se je začel pisatelj otesati materializma, s katerim so bili prepojeni njega spisi. „A Rebours“ se razlikuje od spisov prve dobe v ideji, v načrtu in izpeljavi. Krščanska ideja je začela dobivati tal. „A Rebours“ je, rekel bi, zametek, iz katerega se je razvil dekadentizem, a obenem je v njem položeno seme, iz katerega je vzklilo „En Route“. „Là-Bas“ dopolnjuje „A Rebours“. Nekdanji pozitivist Huysmans se nam kaže v „Là-Bas“ spiritualista. Pisatelj je tu zbral dolgo vrsto pojavov sanizma, kakršen je in kakršen je bil; sprehaja se po skrivnostnih krajih, kjer se dandanes vrši „črna maša“; a vedno se nam zdi, da ne poslušamo učenjaka, ki razvozla skrivnostno pisanje, ampak živo pričo, ki je sama pretrpela, kar pripoveduje. „Là-Bas“ je vzbudil odpor na vseh straneh; prostomiselnici so dolžili Huysmansa klerikalizma, a tudi katoličani so se spotikovali obenj.

Kakor rečeno, se je Huysmans leta 1892. izpreobrnil. Tri leta pozneje 1895. je narisal v „En Route“ zgodovino te izpreobrnitve. Durtal, glavni junak v „Là-Bas“, se uklone žarku milosti božje in se dá voditi staremu duhovniku Gévresinu. Po hudem in dolgem dušnem trpljenju se približa Durtal luči, svetlobi, zmaga nad zlom, katero sovraži iz dna duše. Vmes med dušnimi borbami slika pisatelj v živih barvah mistiko in gregorijanski koral. Čudno, dočim so prostomiselnici v začetku z umetniškega stališča prizanašali temu delu, je bilo od katoličanov kaj hladno sprejeto. Duhovnik Klein je prvi povzdignil glas ter rekel, da pač ni dvomiti o odkritosrčnosti izpreobrnitve. V romanu „La Cathédrale“, ki je izšel leta 1898. je privedel pisatelj Durtala do samostanskega praga. Glavni predmet tega umotvora izraža naslov sam. To je ona znamenita katedrala v Chartres-u, ki je Durtalu znana do slednjega kotička, ki nam jo pisatelj riše v čudovito izrazitih, določenih potezah. Krščanska simbolika je v tem delu izražena v vseh svojih oblikah. „Oblat“, ki izide letos, bo zadnji del trilogije, kakršne ne najdemo v nobenem drugem slovstvu. Ta zadnji umotvor bo ožarjala veličastna poezija in globoka mistika krščanske liturgije.

J. Kr. P.

¹⁾ Primeri: Mugnier, Pages catholiques.