3 • IN • 4 • ŠTEVILKA • VSEBINA

ODAR — Pravne novosti v stanovih krščanske popolnosti

GORŠE — Sv. Janez Krstnik

AHČIN — Socialna pravičnost

GORŠE — Anton B. Jeglič

FINK — Pravni pomen kazenskega pozitivizma

OSANA — Musica perennis

AHČIN — Materinstvo

MAROLT — Slovenstvo v likovni umetnosti

KACIN — Slovstveno delo Slovencev pod Italijo v času med obema vojnama

REMEC — Obraz dečka

KALIN — Na Vergilovem grobu

BELIČIĆ — Astre — Gluh šumot borov — V senci leskovega grma

KRIVEC — Vinogradnikov konec

IGOR — Pomladna noč

KOMAR — Filozofija in praksa

FINK — Še o načelu zakonitosti v kazenski politiki FLRJ

PISMA

KAZALO prvega letnika

ZNANOST

UMETNOST

KRITIKA

1951 • PRVI • LETNIK •

VREDNOTE

VREDNOTE izdaja Delovno občestvo za Slovenski katoliški institut. Urejajo jo Vinko Brumen, Tine Debeljak, France Dolinar, Božidar Fink, Alojzij Geržinič, Ruda Jurčec, Albin Mozetič, Jože Osana in Karel Rakovec.

Celoletna naročnina je v Argentini 80 pesov, v Združenih državah Severne Amerike 10 dolarjev, v Trstu in v Italiji 3000 lir. — Ta dvojna številka stane v Argentini 35 pesov.

Naslov uredništva in uprave:
Ruda Jurčec, Olazabal 2338, Dto. 5, Buenos Aires.

V Severni Ameriki pobira naročnino Rev. p. Robert Mazovec, Slovenian Desk, NCWC, 238 E 19th St. New York 3 — USA, v Italiji pa g. Roman Rus, Via dei Colli 10, Roma.

"LOS VALORES" Revista de Ciencias, Artes y Crítica — cuatro números por año. Redacción y Administración: Olazabal 2338, Dto. 5, Buenos Aires.

Registro Nacional de la Prop. Intelectual No. 359010, Buenos Aires, diciembre de 1951.

ALOJZIJ ODAR

PRAVNE NOVOSTI V STANOVIH KRŠČANSKE POPOLNOSTI

V začetku decembra lanskega leta (1950) so v Rimu prvič v zgodovini zborovali zastopniki ustanov za krščansko popolnost, kot so redovi in njim podobne organizacije. Predstavljali so poldrug milijon katoličanov, ki so se zavezali za življenje krščanske popolnosti v teh ustanovah. Skupnega imena za te ustanove cerkveno pravo še ni izoblikovalo.

Za konec omenjenega zborovanja je zborovalce 8. decembra sprejel papež Pij XII. in imel nanje pomemben nagovor o perečih vprašanjih, ki se tičejo stanov krščanske popolnosti[1]. Nagovor ima napis, iz katerega je razvidno, da je papež govoril zastopnikom redov s slovesnimi zaobljubami (ordines), redov s preprostimi zaobljubami (congregationes), družb s skupnim življenjem, a brez javnih zaobljub (societates) in "svetnih ustanov" dobesedno, ali recimo jim družbe brez skupnega življenja (instituta saecularia).

Napis razlikuje torej štiri vrste organizacij za popolno življenje. Prve tri pozna že veljavni cerkveni zakonik, razglašen l. 1917, zadnje pa ne.

Te organizacije si po vrstnem redu slede takole: prvi so **ordines,** kar pomeni take redove, v katerih se evangeljski sveti zaobljubijo s slovesnimi javnimi zaobljubami. Slede **congregationes,** kar slovenimo z redovi s preprostimi javnimi zaobljubami. Obe vrsti redov se v latinskem cerkvenopravnem jeziku skupno imenujeta **religiones**[2], kar preprosto slovenimo z redovi. Na tretjem mestu so naštete **societates.** Cerkveni zakonik tako imenuje organizacije, redom podobne, ki imajo skupno življenje članov, ne pa javnih zaobljub. Slovensko pravimo tem organizacijam družbe s skupnim življenjem. Na četrtem mestu se v gornjem napisu omenjajo **instituta saecularia.** So to moderne organizacije, v katerih člani izvršujejo tri evangeljske svete z namenom doseči tisto krščansko popolnost, ki se da doseči neločeno od sveta, a ne žive v skupnem življenju. K izvrševanju teh evangeljskih svetov se sicer zavežejo, a ne z javnimi zaobljubami. Tem organizacijam recimo družbe brez skupnega življenja, po analogiji družb s skupnim življenjem.

Kodifikatorji cerkvenega zakonika iz l. 1917 so te zadnje ustanove namenoma prezrli[3]. Takrat namreč še ni bil čas, da bi dobile splošen okviren

---

[1] Nagovor je priobčen v Acta Apostolicae Sedis (=AAS) 1951, 26-36.

[2] Prim. kan. 488 cerkv. zak. Po sv. Tomažu Akvinskem se red imenuje **religio** in njegovi člani **religiosi** "antonomastice". Religio je namreč čednost bogoslužnosti ("per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet"). Zato je primerno, da se ustanova, v kateri se člani popolnoma predajo božji službi in se darujejo kot žrtev Bogu, tudi imenuje religio in po njej njeni člani religiosi (S. Th. II, II, q. 186, a. 1).

[3] **Salvador Canals Navarrete,** Los Institutos Religiosos de Perfección y Apostolado, Revista Española de Derecho Canónico 1947, 843-845.

zakon. Prejele pa so ga trideset let pozneje z apostolsko konstitucijo Pija XII. **Provida Mater** z dne 2. februarja 1947.[4] V podnaslovu te konstitucije beremo, da hoče govoriti "de statibus canonicis institutisque saecularibus christianae perfectionis adquirendae". Ta podnaslov torej pove, da se vnaprej ustanove za krščansko popolnost dele na dvoje, namreč v "kanonične stanove" in v pravkar omenjene družbe brez skupnega življenja. "Kanonične stanove" pa sestavljajo vsi redovi in družbe s skupnim življenjem.

Omenjena papeška dokumenta, tako nagovor z dne 8. dec. 1950 kot konstitucija Provida Mater z dne 2. feb. 1947, sta za umevanje popolnega življenja in za razvoj njegovih ustanov izrednega pomena. V zgodovini se bosta štela med dokumente, ki ustvarjajo dobe. Priča o čudoviti zmogljivosti Cerkve, prilagoditi se tudi v najstrožjem redovništvu sodobnim razmeram, tako da ne trpi tisoč petsto let stara zamisel v svojem bistvu, je tudi konstitucija Pija XII. **Sponsa Christi** z dne 21. novembra 1950, ki velja za nune, to je redovnice s slovesnimi zaobljubami[5].

O glavnih pravnih novostih v omenjenih papeških dokumentih, postavljenih v luč zgodovinskega razvoja, bo govorila tale razprava.

I

Poldrug milijon ljudi obojega spola živi v ustanovah za krščansko popolnost. To število mora vzbujati pozornost. Zlasti še, če pomislimo, za kakšno življenje gre. In to v času, ki ga označujeta splošno razkristjanjenje in zmaterializiranje. Včasih se sicer sodi, da je redovništvo le zatočišče za boječe. Tudi papež omenja to mnenje v gornjem nagovoru z dne 8. dec. 1950, a ga energično zavrača. Krivično je, pravi, če se tako sodi na splošno. Saj zahteva vstop v take ustanove in življenje v njih zelo močno voljo. Zgodovina nam pove, da so živeli v redovih veliki in močni ljudje.

Preučevanje teh ustanov je vsekakor zanimivo. Ne samo za človeka, ki čuti poklic in sposobnost za življenje v kateri izmed njih, marveč za vsakega katoliškega inteligenta. Ne mislim pri tem samo na delo, ki so ga redovi in njim podobne organizacije v zgodovini že opravili ali ga še danes opravljajo v božjo čast in korist bližnjega, pa naj bo duhovna ali telesna. To delo je v velik ponos Cerkvi. Vsak količkaj objektiven zgodovinar ga mora priznati. Pred očmi imam predvsem notranje bistvo teh ustanov. Izražajo nam utripanje Cerkve. V njih se razodeva zmožnost Cerkve, razvijati se pod navdihi Sv. Duha in se prilagajati razmeram. Pulz Cerkve nam namreč pomembnejši udje v skrivnostnem Kristusovem telesu dosti bolj opazno zaznamujejo kot pa manj pomembni udje. Saj so tudi v fizičnem človeškem telesu finejši udje občutljivejši kot drugi.

Preučevanje gornjih ustanov pa je zanimivo tudi za pravnika, organizatorja in zgodovinarja, četudi gleda nanje zgolj z naravnega vidika. Nikdar jih sicer zgolj z naravnega stališča ne bo popolnoma razumel. Zakaj tu je prst božji. Vendar pa se bo mogel od njih mnogo naučiti. Razvoj redovništva, ki traja že nad tisoč šeststo let, prinaša rešitve mnogih problemov, ki so vedno na dnevnem redu. Ta razvoj na primer pove, kako so reševali nad vse kočljivo vprašanje o organiziranju notranjega duhovnega življenja; ali težko vprašanje o razmerju med svobodo in avtoriteto v takih organizacijah

---

[4] **AAS 1947, 114-124.**

[5] **AAS 1951, 5-24.**

ki zajemajo celega človeka; ali upravno pravna vprašanja o avtonomiji in centralizaciji, o stopnjevanju predstojništva, o monokratičnem in kolektivnem vodstvu; dalje usmerna vprašanja o odnosih med intenzivnim duhovnim življenjem in zunanjim delovanjem; o zvezi med odmikanjem svetu in stiku z njim; o samoti in življenju v skupnosti. Na žalost so še mnogi izmed poskusov, kako rešiti ta in podobna vprašanja, zakopani v redovniških arhivih. Potrebne bi bile specialne študije o reševanju takih vprašanj v posameznem redu, pa tudi primerjalne, ki bi kazale, kako se je kako vprašanje reševalo v različnih redovih in različnih dobah. Toda že iz tega, kar nam je iz arhivov dosedaj odkritega in priobčenega, bi mogli najti tisti, ki jih zanima urejanje družbe in življenja v njej, veliko pobude. Zakaj naj bi reševali taka vprašanja ab ovo, ne da bi preučili, kako so jih rešili drugi, ki so se vse življenje s tem bavili in to v okoliščinah, ki so zahtevale od njih veliko dela in kar največjo resnost?

V redovništvu so nastopali veliki reformatorji in organizatorji. Vsak ustanovitelj kakega novega reda ali družbe s skupnim življenjem ali brez njega je bil nadpovprečen človek, ki se je jasno odražal od svoje okolice. Saj bi drugače ne bil uspel. Ali mislite, da bi bil kdo šel za sv. Frančiškom Asiškim, ko bi bil ta kdor koli iz množice?

Veliki organizator zapadnega meništva sv. Benedikt je n. pr. sestavil pravila, o katerih pravi papež Pij XII. v okrožnici **Fulgens,** ki jo je izdal 21. marca 1947[6] ob štirinajsti stoletnici Benediktove smrti, da so "slaven spomenik rimske in krščanske modrosti'. Presadil je na zapad strogi vzhodni način meniškega življenja, a ga je v svoji genialnosti prilagodil duhu in čutu zapadnih evropskih narodov. Vzhodno samotarsko strogost je omilil s skupnim življenjem. Neznosna pokorila je nadomestil z ljubeznijo. Samostan je zamislil kot v sebi zaključeno družino, v kateri je opat oče z omiljeno rimsko pravno očetovsko oblastjo. Vsak ud ima svoje delo in je zanj odgovoren Bogu. Za važnejše stvari opat skliče na posvet vse člane; vsak ima tam pravico povedati svoje mnenje; opat posluša, tehta, presoja in odloči, kot se mu zdi primerno. V samostan se sprejemajo vsi, naj bodo kakršnega koli rodu. Vsi so enaki. Vsi opravljajo kultna dejanja in ročno delo. Samostan je vedno odprt za siromake, popotnike in bolnike. Po Mabillonovih besedah[7], ki jih navaja tudi papež v omenjeni okrožnici[8], je Benedikt tako omilil svoja pravila, "da so močnejši hoteli storiti več, slabotni pa n'iso bežali pred njihovo strogostjo. Želel je vladati bolj z ljubeznijo, kot pa gospodovati s strahom".

Benediktova zamisel o vladanju in življenju v samostanski družini je še danes prav gotovo idealna. Kakšen pomen je morala imeti šele v šestem stoletju, ko se je zlomil rimski imperij in so barbarski narodi vdrli vanj ter je izginila klasična kultura. Po papeževih besedah iz okrožnice **Fulgens**[9] Benediktova regula še današnji družbi dopoveduje naslednje temeljne resnice za življenje v družbi: Prva dolžnost je zasebno in javno častiti Boga. S češčenjem pa mora biti združena tudi ljubezen. Ljubiti Ga moramo kot svojega Očeta. Iz te ljubezni do Boga pa mora izvirati ljubezen do bližnje-

---

[6] **AAS 1947, 137-155.**

[7] **Annales Ordinis S. Benedicti, Lucae 1739, t. I, p. 107.**

[8] **AAS 1947, 144.**

[9] **AAS 1947, 152-154.**

ga. Delo moramo ljubiti, spoštovati in ga imeti za prijetno. V trudih in težavah se je treba ozirati za nebesi. Ta načela so ustvarila krščansko srednjeveško Evropo.

Tisoč let za sv. Benediktom je nastopil sv. Ignacij Lojolski[10], ustanovitelj jezuitov. O njem piše Juan P. Ramos: "Bil je največji organizacijski talent, kar jih je dosedaj živelo. Tudi njegovi nasprotniki mu to priznavajo, dejstva pa to popolnoma potrjujejo. Že samo zamisel, ustanoviti red na duševni izkušenosti iz lastnega življenja, zadosti izpričuje velikost njegovega duha. Njegov red naj bi bil vojska, sestavljena iz gorečih in učenih mož; njih delo naj bi se ne izčrpavalo v opravljanju obredov; njih podredljivost predstojniku popolnoma odstranja napuh in puhlost. Ignacijevo delo je mogoče razumeti le v luči njegovega genija in njegovih dolgih izkušenj. Drugačnega reda ni mogel ustanoviti."[11] Do danes je red takšen, kakršen je bil ob ustanovitvi. Štiristo let ni bila potrebna nobena reforma. Angleški zgodovinar Macaulay je bil protestant; zato je njegova sodba o jezuitih, ki jo je zapisal v History of England, tem bolj zanimiva. Takole pravi: "Nobena druga verska družba ne more pokazati toliko znamenitih mož z različnih področ. Nobena ni raztegnila svojega delovanja na tako široko področje. Kljub temu pa nobena ni imela nikoli toliko edinosti v mišljenju in delovanju. Ni pokrajine na svetu, ne panoge v aktivnem ali spekulativnem področju, kjer bi ne bilo jezuita. Vodili so kraljevske svete. Razbirali so latinske napise. Opazovali so gibanje Jupitrovih satelitov. Izdali so cele biblioteke polemičnih, kazuističnih in zgodovinskih knjig, spisov o optiki in starih grških odah. Prirejali so izdaje cerkvenih očetov, katekizmov in epigramov. Vzgoja mladine je skoraj docela prišla v njih roke. Vodili so jo s priznano sposobnostjo. Zdi se, da so natančno zadeli točko, s katere se more širiti duhovna kultura brez nevarnosti za duhovno emancipacijo. Ob istem času pa uspešno goje govorništvo. Jezuita najdeš oblečenega kot mandarina, ki vodi observatorij v Pekingu, prav tako pa tudi s kopuljo v roki, ko razlaga paragvajskim divjakom začetne nauke o poljedelstvu. Jezuit prepušča v globoki vdanosti svojim predstojnikom, da odločijo, ali naj živi na zemeljskem tečaju ali ravniku, ali naj se v življenju bavi z ugotavljanjem dragih kamnov ali z zbiranjem rokopisov ali pa s tem, da dopoveduje nagim barbarom z južne poloble, naj ne žro drug drugega. Gotovo je, da ta junaški duh, tako značilen za jezuite, še ni izginil."[12] Dobro je zadel protestantski angleški zgodovinar jezuitsko širokost in disciplinarnost. V njima je utelešen gigantski Ignacijev duh. "Vse v večjo slavo božjo."

Dvajset ali petindvajset let po Ignacijevi smrti se je rodil sv. Vincencij Pavelski[13], o katerem pravi isti lord Macaulay, da njegovo življenje ni predstavljalo stvari, ki bi zadevala le en narod, marveč stvar, ki zadeva človeštvo v najglobljem, najobčutljivejšem in najstrašnejšem delu njegovega bi-

---

[10] Začel je z ustanavljanjem svoje družbe v Parizu 15. avg. 1534, red je ustanovil 24. jun. 1539, kanonično potrjenje pa je dal papež Pavel III. 27. sept. 1540.

[11] Prim. Los Jesuitas. La Compañía de Jesús a través de los cuatro siglos de su existencia. Buenos Aires 1942, 3.

[12] Zv. 2, str. 713. Izdano v Londonu 1914.

[13] Sv. Ignacij je umrl l. 1556, Vincencij pa se je rodil l. 1576 ali 1581. Lepa moderna biografija o njem je: **Herrera-Pardo,** San Vicente de Paúl, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1950.

stva, namreč stvar revežev[14]. "Zvezda Vincencija Pavelskega, ki je vzšla v 17. stoletju, je bila poklicana, da ne zaide nikdar."[15] Bil je izredno obsežen duh z nenavadno toplo čutečim srcem za človeško bedo, pa naj jo je našel kjer koli. Je genialni, skoraj nenadkriljivi organizator krščanskega karitativnega delovanja.

Poleg Benedikta, Ignacija in Vicencija, pa so na redovniškem nebu še druge zvezde prvega reda. Vsak izmed redovniških ustanoviteljev je bil velik duh. V svoji ustanovi si je vsak postavil "spomenik, trdnejši od brona". Dva debela zvezka obsega Heimbucherjevo delo Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche[16], ki na kratko opisuje redove; danes jih je nad enajst sto samó papeško pravnih. Številnih škofijsko pravnih pa sploh ne štejemo.[17]

V našem času so se začeli tudi romanopisci in širše ljudske množice resneje zanimati za duhovniške in redovniške probleme, zlasti v ameriškem svetu. Dokaz so dela kakor naslednja: Thomas Morton, The Seven Storey Mountain, H. M. Robinson, The Cardinal, Cronin, The Keys of the Kingdom, Graham Greene, The Power and the Glory, W. Cather, Death Comes for the Archbishop, T. S. Eliot, Murder in the Cathedral in druga.[18] Nekatera izmed teh zelo globoko razmotrivajo probleme o življenju krščanske popolnosti, a vendar dosegajo sijajne uspehe, kot n. pr. prvo izmed navedenih, ki je izšlo v New Yorku l. 1948 in je tisto leto doseglo rekord, saj se je prodalo dva milijona izvodov.

II

Krščanska popolnost obstoji v ljubezni, zakaj ta združuje človeka z Bogom, ki je človekov zadnji namen. Apostol Pavel imenuje ljubezen "vez popolnosti".[19] "Bog je ljubezen in kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem."[20] Ljubezni pa ni brez izpolnjevanja zapovedi, kakor je rekel Kristus: "Ako me kdo ljubi, bo mojo besedo spolnjeval".[21] Na dveh zapovedih, namreč na zapovedi o ljubezni do Boga in na tej enaki zapovedi o ljubezni do bližnjega "stoji vsa postava in preroki."[22]

Poleg zapovedi pa so še evangeljski sveti. Nastane vprašanje, ali je popolnost v izpolnjevanju zapovedi ali šele v izpolnjevanju evangeljskih svetov. Sv. Tomaž Akvinski si je to vprašanje večkrat zastavil.[23] Odgovarja pa,

---

[14] Cit. **Herrera-Pardo,** o. c. 3.

[15] **Bougaud,** La misère au temps de la Fronde et Saint Vincent de Paul (1868), str. 217.

[16] Prvi zvezek v tretji izdaji (1933) ima 831 strani, drugi zvezek v tretji izdaji (1934) šteje 829 strani.

[17] Papeško praven je red, ki ga je apostolska stolica potrdila ali mu vsaj izdala pohvalni odlok, škofijsko praven pa je red, ki ga je škof ustanovil, a še ni dobil pohvalnega odloka od sv. stolice (kan. 488, št. 3).

[18] Prim. **Penco,** "El Cardenal" de Henry Morton Robinson v Criterio (12 aprila 1951, 251).

[19] Kol. 3, 14.

[20] 1 Jan 4, 16.

[21] Jan 14, 23.

[22] Mt 22, 40.

[23] S. Th. II, II, q. 184, a. 3; Contra Gentiles III, c. 130, Quodl. II, cap. 24 ad 2, Opusc. XVII, cap. 6.

da obstoji popolnost prvenstveno v izpolnjevanju zapovedi in drugotno v izpolnjevanju svetov. Zakaj brez zapovedi ni ljubezni, sveti pa so naravnani na to, da odpravljajo ovire za dejanje ljubezni, ljubezni same pa te ovire ne izključujejo.

Od popolnosti same pa je treba po cerkvenem nauku razlikovati stan popolnosti. Za stan popolnosti se zahteva, da se človek za trajno zaveže na kak slovesen način, da bo spolnjeval to, kar spada k popolnosti. Taka stanova popolnosti sta v Cerkvi dva, redovniški in škofovski. "Redovniki se z zaobljubo zavežejo, da se bodo vzdrževali svetnih reči, ki bi jim sicer bile dovoljene, in to zato, da bi se mogli bolj neovirano baviti z Bogom."[24] "Podobno", pravi sv. Tomaž, "se zavežejo za popolnost škofje, ko sprejmejo pastirsko službo, ki vsebuje, kot pravi Janez v svojem evangeliju (pogl. 10, v. 15), da mora pastir dati svoje življenje za svoje ovce."[25] Redovniški stan popolnosti že sv. Tomaž imenuje "stan popolnosti, ki naj se pridobi", škofovski stan popolnosti pa "stan pridobljene popolnosti".[26] Redovniki naj bi bili po svojem stanu perfecti, škofje pa so po svojem zvanju perfectores, to je taki, ki ljudi popolne delajo. Ni pa s tem rečeno, da je vsak redovnik ali škof tudi osebno popoln.

Med udi v Cerkvi, pravi sv. Tomaž, je trojna razlika. Prva se nanaša na popolnost, druga na delovanje in tretja na okras. Zaradi prve so v Cerkvi različni stanovi, zaradi druge različne službe in zaradi tretje različne stopnje. Duhovniki, ki so redovniki, se razlikujejo od svetnih duhovnikov po prvi razliki, ne pa tudi po drugi in tretji.[27]

Duhovnik kot tak, razlaga sv. Tomaž, ne pripada stanu popolnosti, ne po mašniškem posvečenju ne po dušnopastirski službi. Po mašniškem posvečenju zato ne, ker z njim pač dobi oblast vršiti sveta dejanja, a se ne zaveže k evangeljskim svetom, razen duhovnik latinskega obreda k čistosti, ki pa je le eden izmed treh evangeljskih svetov, ki se za stan popolnosti zahtevajo. Pač se zahteva pri duhovniku zaradi svetosti njegovih opravil notranja popolnost, a zaradi nje same še ne pripada k stanu popolnosti. A tudi zaradi dušnopastirske službe, po kateri spadajo škofje v stan pridobljene popolnosti, duhovnik ni član stanu popolnosti, zakaj med duhovnikom in dušnopastirsko službo ni tiste trajne vezi, ki mora biti med škofom in njegovo pastirsko službo. Škofa more le papež odvezati od pastirske službe, ki more tudi odvezovati od večnih zaobljub.[28]

V zadnjih desetletjih so zopet živahno razpravljali o tem, da ni prave razlike med redovniškimi in svetnimi duhovniki. Zatrjevali so, da tudi svetni duhovnik pripada stanu evangeljske popolnosti. Nastala je nekakšna teorija o "škofijskem duhovništvu". Apostolat, pravijo, je bistven za škofijsko duhovništvo; zato je svetni duhovnik, ki izvršuje ta zanj bistveni apostolat, v stanu evangeljske popolnosti. Apostolsko poslanstvo imajo le svetni duhovniki. Škof mora biti zaradi tega vedno vzet iz vrst svetnih duhovnikov,

---

[24] S. Th. II, II, q. 184, a. 5.

[25] Prav tam.

[26] Status perfectionis adquirendae in perfectionis adquisitae.

[27] S. Th. II, II, q. 183, a. 3.

[28] S. Th. II, II, q. 184, a. 6.

zakaj redovnik ostane redovnik, četudi je škof. Redovništvo je "en marge de la hiérarchie". Po literaturi sodeč, se je ta zamisel o duhovništvu in redovništvu širila zlasti v Franciji.[29]

Papež Pij XII. je v zgoraj navedenem nagovoru z dne 8. dec. 1950 odločno nastopil proti tej teoriji. Poudarjal je tradicionalni cerkveni nauk, kakor ga je klasično razložil že sv. Tomaž. Papež jasno pove, da sta obe vrsti duhovništva, svetna in redovniška, med sabo prirejeni. "V čem pa je razlika med njima, kakšni so odnosi med njima, katero delo za zveličanje ljudi naj se izroči eni ali drugi, vse to je Kristus prepustil razvoju in potrebam časa ali, da se bolj natančno izrazimo, cerkvenim odločitvam."[30] Obojno duhovništvo "mora tako opravljati službo, da je škofu v pomoč in podrejeno" (kan. 626-631; 454 § 5). [31] Napačno je misliti, da je nekaj izrednega in le začasnega, če se kaka škofija izroči redovnikom ali če je škof vzet iz redovniškega stanu. Tudi to, da so nekateri redovniki izvzeti izpod škofove oblasti, ni proti božjepravni pravici krajevnih škofov, "kolikor zahteva pravilno izvrševanje škofovske službe in dušnopastirska skrb", drugič pa so vedno v vsem podložni papežu kot svojemu vrhovnemu redovniškemu predstojniku, papež pa ima neposredno oblast v vsaki škofiji in nad vsakim vernikom.[32]

Nadalje poudarja papež v drugi točki gornjega nagovora, da je zmotno, če kdo trdi, da je duhovniški stan kot tak že stan evangeljske popolnosti. Kdor postane duhovnik, se s tem po božjem pravu ne zaveže že k trem evangeljskim svetom, ki so značilni za stan evangeljske popolnosti, kateremu pripadajo redovniki. Tudi celibat, h kateremu je zavezan latinski kler, ne odpravlja razlike med svetno in redovniško duhovščino. Redovniški duhovnik ni kot duhovnik, marveč kot redovnik zavezan k evangelijski popolnosti.[33]

III

"Po božji uredbi se v Cerkvi ločijo kleriki od laikov. Obojni pa morejo biti redovniki" (kan. 107 cerkv. zak.). Redovniški stan, nadaljuje Pij XII., je sam po sebi le cerkvenega, ne pa božjega izvora. Smisel ima, ker dobro odgovarja namenu Cerkve, ki hoče pripeljati ljudi k svetosti. Velja pa toliko, kolikor odgovarja temu namenu.[34] Redovniški stan je po definiciji v cerkvenem zakoniku "stalni način skupnega življenja, kjer se verniki z zaobljubami zavežejo, da bodo poleg zapovedi, ki veljajo za vse, spolnjevali tudi evangeljske svete" (kan. 487).

Pod stanom v Cerkvi razume cerkvena doktrina poseben način življenja glede na popolnost, o kateri smo zgoraj govorili. Kdor torej stopi v nov stan, začne živeti na nov način. Premalo bi bilo zahtevati za stan le novo

---

[29] Prim. **Creusen,** En marge de la hiérarchie (NRTh 1928, 492-503); **Carpentier,** La spiritualité du clergé diocésan (NRTh 1946, 192 in sl.); komentar k papeževemu nagovoru z dne 8. dec. 1950, ki ga je napisal **R. Carpentier** v NRTh 1951, 186-192; **Odar,** "Ničesar brez župnika", Bogoslovni vestnik 1940, 51-52.

[30] **AAS 1951, 28.**

[31] **AAS 1951, 28.**

[32] **Prav tam.**

[33] **AAS 1951, 29.**

[34] **AAS 1951, 27-28.**

delo. Stan se od stanu ne loči po delu. Razlika mora biti dosti širše zajeta. Biti mora nov način življenja. Ta novi način je materialni element v pojmu stanu. Formalni element je pa stalnost. Stan pomeni za stalno izbrano novo življenje. Če greš delat duhovne vaje za teden dni, si pač začel živeti na nov način, toda s tem nisi stopil že v nov stan. V gornji definiciji redovniškega stanu je torej v besedah "stalni način življenja" izraženo, da pomeni redovniško življenje nov stan.

Tudi pri stalnosti, ki se zahteva za stan, razlikujejo dva elementa. Pod materialnim elementom umevajo stanovitnost, to je dejansko vztrajanje v novem načinu življenja. Formalni element pa je vzrok, zaradi katerega se stan ne more lahko premeniti. Tak vzrok je n. pr. kaka moralna ali pravna obveznost, more pa biti tudi drugačne narave. Za redovniški stan se n. pr. zahtevajo javne zaobljube treh evangeljskih svetov, kot določa kan. 487.

Skladno z dvojnim območjem v Cerkvi, namreč notranjim in zunanjim, se razlikujejo tudi notranji in zunanji stanovi. Dva izmed notranjih stanov sta med sabo v diametralnem nasprotju. To sta stan posvečujoče milosti božje in stan smrtnega greha. Med onimi pa, ki so habitualno v posvečujoči milosti božji, nauk o duhovnem življenju že od nekdaj razlikuje tri stopnje, začetnike, napredne in popolne.[35] Med notranje stanove spadajo tudi tisti, ki imajo izvor v zasebni zaobljubi devištva ali kake druge čednosti n. pr. usmiljenja.

Za te notranje stanove vidna Cerkev ne ve. V zunanjem območju pozna le zunanje stanove. Tak zunanji stan pa more biti ali zgolj zaseben ali socialen ali javno praven. Zaseben je takrat, kadar se Cerkev zanj še ne meni, pa tudi faktično še nima mesta v družbeni hierarhiji. Socialen postane, kadar ga Cerkev dejansko že priznava, a ne še pravno. Javno praven pa je, kadar njegova stalnost po formalni strani izvira iz pravno vsaj priznanega, če ne naloženega vzroka.

Današnji stanovi krščanske popolnosti izvzemši škofovskega so v teku zgodovine prehodili vse naštete razvojne stopnje.

Po Kristusovem zgledu in njegovih nasvetih so že v prvi krščanski dobi nekateri živeli deviško in v prostovoljnem uboštvu. Ti ascetae et virgines, kakor so se imenovali, so bili sprva samo notranji stan, kmalu pa tudi na zunaj zaznaten zaseben stan. V njih je začetek redovništva. V stanju zasebnega stanu pa redovništvo ni dolgo ostalo. V javen socialen stan se redovništvo razvije s početki organiziranega meniškega življenja v Egiptu, Palestini in Siriji v drugi polovici tretjega stoletja, na zapadu pa sto let pozneje. Na vzhodu se pojavi to življenje v treh oblikah. Prva je puščavniška (eremitska), njen veliki predstavnik je sv. Pavel iz Teb (234-347). Druga oblika je omiljena puščavniška; uvedel jo je sv. Anton puščavnik (251-356); tretja

---

[35] Sv. Tomaž v S. Th. II, II, q. 183, a. 4 dokazuje, da gre tu za prave (moralne) stanove. Izhaja iz stališča, da se stan nanaša na svobodo ali sužnost (prim. a. 1 v isti q.). "V duhovnih rečeh, pravi, je dvojna sužnost in dvojna svoboda, namreč sužnost greha in sužnost pravičnosti. Prav tako je dvojna svoboda, ena od greha in ena od pravičnosti, kot sledi iz Pavlovih besed v pismu Rimljanom 6, 20... Svoboda od greha je v tem, da se kdo ne da premagati od nagnenja v greh, svoboda od pravičnosti pa v tem, da se kdo zaradi ljubezni do pravičnosti ne da zadrževati od zla." Človek pa more biti osvobojen bolj ali manj.

pa je sožitna (koinobitska) oblika, ki je našla prvega velikega organizatorja v sv. Pahomiju (293-346).[36]

To meništvo se je razvijalo z vednostjo cerkvene hierarhije, nikdar ne zunaj Cerkve ali proti njej. Tako je n. pr. znano o prvem meniškem zakonodavcu sv. Pahomiju, da je bil v dobrih odnošajih s krajevno svetno duhovščino in da je gradil svoje samostane z odobritvijo krajevih škofov.[37]

Meniški stan je bil v tej dobi pač pomemben socialni stan, a ne še javno praven. Kmalu pa so postale razmere take, da se je začela uradna Cerkev pozitivno baviti z meništvom in urejati njegovo razmerje do krajevnega škofa. Pokrajinski cerkveni zbor v Zaragozi l. 380 je v kan. 6 nastopil proti klerikom, ki so zrli v meništvu popolnejšo stopnjo duhovnega življenja kot pa v duhovništvu in so zato začeli zapuščati duhovniške službe.[38] Prvič pa je pravno uredil razmerje med škofom in meništvom splošni cerkveni zbor v Kalcedonu l. 451. V znamenitem kan. 4, ki ga je na zapadu sprejel tudi Gratian v svoj dekret [39], na vzhodu pa bizantinska cesarska zakonodaja[40], se določa, da so menihi podložni krajevnemu škofu; da daje škof dovoljenje za ustanovitev meniške naselbine; da podeljuje škof menihom dovoljenje zapustiti samostan; in da končno škof nadzoruje meniške naselbine. Povod za te določbe je bil ta, ker so mnogi laiki in menihi večkrat zelo lahkomišljeno ustanavljali nove meniške naselbine, ne da bi vsaj obvestili krajevnega škofa o nameravani ustanovitvi. Posledica teh določb pa je bila, da je redovništvo postalo v Cerkvi pravno urejen stan. Zgodilo se je to točno pred tisoč petsto leti. Takšno je redovništvo ostalo do danes.

IV

V uvodu smo omenili, da imamo danes štiri vrste cerkvenih organizacij za evangeljsko popolnost. Tri od njih so od Cerkve priznane kot kanonični stanovi, četrta pa ne. Kot kanonične stanove krščanske popolnosti je šteti redove s slovesnimi zaobljubami, redove s preprostimi zaobljubami in družbe s skupnim življenjem. Vsem trem je skupno, da goje skupno življenje po evangeljskih svetih.

Po legalni definiciji redovniškega stanu v kan. 487 je skupno življenje bistvena zahteva. Stari puščavniki torej po tej definiciji niso redovniki. Ta izključujoča zahteva skupnega življenja je novost, ki jo je uvedel šele veljavni cerkveni zakonik.

Zaobljube, ki se za redove zahtevajo, morajo biti javne. Zaobljuba pa je javna, če jo sprejme zakoniti predstojnik v imenu Cerkve; drugače je zasebna. Javna zaobljuba pa more biti slovesna ali preprosta. Slovesna je, če jo Cerkev kot tako prizna; drugače je preprosta (kan. 1308, §§ 1, 2).

Do sedanjega cerkvenega zakonika so imeli za prave redove le tiste, ki so imeli slovesne zaobljube, čeprav so že dalj časa poznali tudi današnje redove s preprostimi zaobljubami, ki pa so se v Cerkvi le počasi in s teža-

---

[36] Prim. **Heimbucher**, o. c. I, 65-78.

[37] Prim. **Schiwietz**, Pachomianische Klöster im vierten Jahrhundert, A. f. K. K. R. 1902, 454.

[38] **Hefele-Leclercq**, Histoire des conciles I, 987.

[39] C. 12, C. 16, q. 1; C. 10, C. 18, q. 2.

[40] Justinijanove novele 5, 89, 123, 133; prim. **Schäfer**, Instinianus I et vita monarchica, Acta congressus iuridici internationalis 1934, vol. I, 1935, 175-188.

vo uvedli. Z določbo Urbana II. iz l. 1096 je bilo uradno prelomljeno z enotnostjo meniške organizacije.[41] Ta določba je namreč potrdila mnenje, da je z meništvom združljivo apostolsko delovanje. V prvem tisočletju je bila naloga zapadnega in vzhodnega meništva le lastno posvečenje članov. Urbanova določba je bistveno preokrenila razvoj zapadnega redovništva. Nastali so mnogi novi redovi, ki so meništvo združili s kleriškimi funkcijami ali s kakim drugim namenom. Tako so regularni kanoniki[42] redovniško skrb za lastno posvečenje združili z opravili, ki jih imajo kanoniki, vojaški redovi[43] z obrambo sv. dežele ali z bojem proti mohamedancem v Španiji, fratres pontifices so delali mostove čez hudournike v Severni Italiji, trinitarci so odkupovali krščanske sužnje iz mahomedanskega suženjstva. Četrti lateranski cerkveni zbor l. 1215 pa je že nastopil proti ustanavljanju novih redov.[44] Ukazal je, da mora imeti vsak red od cerkvene oblasti potrjena pravila in prepovedal je uvajati nova pravila. Mendikantska redova sv. Dominika in Frančiška sta že imela težave zaradi te prepovedi, vendar sta še dobila potrjenje.

Do tedaj je imel vsak red slovesne zaobljube. Ker pa sv. stolica ni hotela več potrjevati takih redov, so se začele kradoma uvajati organizacije z zaobljubami, ki niso bile več slovesne, marveč le preproste. Nastal je spor, ki je trajal nad tri sto let, ali so take zaobljube zadostne za redovniški stan ali ne. Omenjene organizacije so sprva strogo prepovedovali, pozneje dejansko tolerirali, nato posamezne potrjevali, končno pa so dobile splošen zakon v znameniti konstituciji Leona XIII. **Conditae a Christo** z dne 8. dec. 1900[45], ki pomeni izredno važen mejnik v razvoju redovništva. Po tej konstituciji so mogli škofje ustanavljati redove s preprostimi zaobljubami brez intervencije sv. stolice. Ker pa se je začelo število teh redov le preveč množiti, je šest let pozneje papež Pij X.[46] to pravico škofov toliko omejil, da je moral škof, ki je hotel red ustanoviti, dobiti predhodno dovoljenje sv. stolice. Enako določa sedaj veljavni zakonik.[47]

Vprašanje, ali so preproste zaobljube zadostne za red, je v partikularnem slučaju prvič rešil papež Gregor XIII.[48], ko je avtentično razglasil, da so tudi tisti člani jezuitskega reda, ki imajo le preproste zaobljube, pravi redovniki. S splošnim zakonom za vse moške redove je bilo to določeno l. 1857[49], za ženske redove pa šele l. 1902.[50] Popolnoma je priznal redove s

---

[41] **Prim. Josephus de Guibert S. J., Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia, Rim 1931, 124.**

[42] **Znani so zlasti lateranski kanoniki in premonstratenci.**

[43] **Francoski templovci (1118-1312), italijanski ivanovci (1108), nemški križarski red (1119), španski redovi, ki imajo imena po Santiago, Calatrava, Alcántara.**

[44] **Določba se je začenjala: Ne nimiam religionum diversitas gravem in Ecclesiam Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de cetero novam religionem inveniat... (prim. Josephus de Guibert, o. c. 150-151) (c. 9, X 3, 36).**

[45] **Fontes iuris canonici, ed. Gasparri, III, 562-566.**

[46] **Motu proprio Dei providentis z dne 16. jul. 1906 (Fontes iuris canonici, ed. Gasparri, III, 674-676).**

[47] **Kan. 492 in določbe redovniške kongregacije z dne 6. mar. 1921 (AAS 1921, 312).**

[48] **Z apostolskim pismom Quanto fructuosius z dne 1. feb. 1583 in Ascendente Domino z dne 25. maja 1584.**

[49] **Okrožnica Pija IX. Neminem licet z dne 19. marca 1857.**

preprostimi zaobljubami šele sedaj veljavni zakonik iz l. 1917. Po njegovem sistemu se redovi dele v take s slovesnimi zaobljubami (ordines) in take s preprostimi (congregationes). Obojni so redovi (religiones) in člani obojnih so redovniki (religiosi).

Kako dolg razvoj je bil potreben, preden so bili redovi s preprostimi zaobljubami priznani za redovniški stan! Prav do sedanjega cerkvenega zakonika so jih imenovali **svetne** kongregacije.

Sedemsto let je trajal ta razvoj. Prešel je vse stadije od določne prepovedi preko tihega toleriranja in zgolj faktičnega priznanja do pravnega priznanja v posameznih primerih in splošnega pravnega priznanja ter končno do zenačenja z redovi s slovesnimi zaobljubami.[51] Ta razvoj nam kaže življenjsko moč Cerkve. Potrebe so narekovale nove organizacije. V prvem stoletju drugega tisočletja papež Urban II. z avtentično izjavo, da je meništvo združljivo z apostolatom in drugimi deli, omogoči razvoj novih redov s slovesnimi zaobljubami, devetsto let pozneje pa Leon XIII. s konstitucijo **Conditae a Christo,** ki je prava magna charta za redove s preprostimi zaobljubami, na široko odpre vrata novim redovom. Zapadno redovništvo se razvija do neslutene možnosti. Vanj se uvede podrobna specializacija. Vsak odtenek dobrega dela že najde lasten red in družbo. To velja zlasti o ženskih redovih in družbah, o katerih bo govor v naslednjih odstavkih.

Kljub veliki izbiri redov se vsi dele na dva stanova krščanske popolnosti, kakor smo že zgoraj omenili. Za redovništvo kot tako se zahtevajo le javne zaobljube, ne da bi morale biti slovesne. Vendar slovesne zaobljube trdneje zavežejo člana s svojim redom in ga bolj popolno predajo božji službi, kot pa je to pri neslovesnih zaobljubah. Tu je utemeljena dvojnost redovniških stanov krščanske popolnosti. Prav zaradi popolne predanosti Bogu, ki jo povzroče slovesne zaobljube, tako dolgo časa niso mogli doumeti, kako bi mogel biti pravi redovnik tisti, ki ima le preproste zaobljube, morda še celo samo začasne.[52]

Redovniške javne zaobljube morejo biti ali slovesne ali večne preproste ali začasne. Vsaka po svoje zveže člana z redom in ga preda božji službi. Zato ima vsaka tudi lastne pravne učinke.[53]

Po Urbanovem pojasnilu, ki je bilo zgoraj omenjeno, so nastali številni novi redovi. Zadeli pa so seveda na ugovore zlasti zaradi prizadevanja doseči eksempcijo, da bi jih škofje in svetna duhovščina ne mogli ovirati pri njihovem delovanju.[54] V teh trenjih je večkrat tudi padla misel, da je redov preveč, da so sploh različni redovi odveč, ostal naj bi samo eden, kot je bil v prvem tisočletju, ali pa samo nekaj. Pa tudi pozneje so se večkrat slišali isti ugovori. Proti takim ugovorom so branili raznovrstnost redov različni cerkveni pisatelji, pa tudi uradna cerkev. Med pisatelji naj omenim

---

[50] Dekret Perpensis z dne 3. maja 1912.

[51] Ta razvoj zelo dobro opisuje sedanji tajnik redovniške kongregacije **Larraona** v prvem letniku revije Commentarium pro Religiosis (Rim 1920).

[52] Ker se za stan zahteva stalnost, zato morajo tisti, ki jim v redovih začasne zaobljube preminejo, te brez odloga obnoviti (kan. 577 § 1) ali pa stopiti iz reda.

[53] Kan. 578-585; 1058; 1073.

[54] Gl. **Odar,** Škof in redovništvo. Zgodovinski razvoj v BV 1935, 217-263.

zlasti sv. Bernarda in sv. Tomaža Akvinca. Prvi brani različnost redov v 3. poglavju apologije, posvečene Viljemu, opatu v San Thierryju, zlasti s stališča svobode.[55] Sv. Tomaž pa izvaja različnost redov iz raznovrstnih del ljubezni in iz različnih načinov v izvrševanju asketičnih vaj.[56] Ker moramo nadnaravno ljubiti ne le Boga, marveč tudi bližnjega, se morejo redovi posvetiti tudi delom ljubezni do bližnjega. Zato niso upravičeni le kontemplativni, marveč tudi aktivni redovi.[57] Od tod sledi tudi upravičenost vojaških (viteških) redov, ki se bojujejo v obrambo božjega češčenja in javne blaginje, kakor tudi v zaščito revežev in stiskanih.[58] Posebnost tedanje dobe pa je bila, da je moral Tomaž braniti redove, ki se bavijo s pridigovanjem, spovedovanjem in s študijem.[59]

Tudi uradna Cerkev je morala večkrat braniti raznovrstnost redov in svobodo vernikov, da vstopajo vanje po svoji izbiri. Tako pravi Gregor XIII. v konstituciji **Ascendente Domino** z dne 25. maja 1584, ki jo je izdal v obrambo jezuitov, da je razne redove uvedla sama božja previdnost v korist Cerkve.[60] Pij VI. je l. 1794[61] obsodil napade pistojske sinode proti različnosti novejših redov. O različnosti redov v Cerkvi govori tudi apostolsko pismo Pija XI. **Unigenitus** z dne 19. marca 1924, ki ga je naslovil na vrhovne redovniške predstojnike. Potreba specializacije in svoboda vernikov sta razloga, da je število redov tako veliko. Cerkev noče uniformiranja. Pušča kar največjo svobodo. Duh božji veje, kjer hoče. V novejšem času sicer Cerkev želi, da se redovi iste vrste med sabo povežejo, toda redov ne le ne odpravlja[62], dokler so zmožni življenja, marveč ustanavlja nove vsak dan.[63]

V

Vzporedno z moškim redovništvom se je razvijalo tudi žensko redovništvo. Samo da je bila pri ženskih redovih s preprostimi zaobljubami Cer-

---

[55] Migne P. L. 182, 901. V španskem prevodu Obras de San Bernardo, Bibl. de Autores Cristianos, Madrid, 1947, 1413-1415. Različnost redov primerja pisani suknji, ki jo je oče Jakob dal napraviti sinu Jožefu.

[56] "Redovniški stan je nekakšno vežbanje, s katerim se kdo uri za popolnost ljubezni. So pa različna dela ljubezni, ki jih človek more opravljati; prav tako so različni načini vaj, in zato se morejo redovi razlikovati v dvojnem; prvič po tem, za kar so določeni; n. pr. en red je določen za sprejemanje popotnikov, drugi pa za obiskovanje ali reševanje ujetnikov; drugič so pa redovi različni po vajah, n. pr. v enem redu se kroti telo s postom, v drugem z ročnim delom, s prenašanjem vročine in mraza zaradi nezadostne obleke in s podobnim. Ker pa je pri vsakem glavna stvar namen, zato se redovi bolj razlikujejo po namenih, za katere so določeni, kot pa po različnih vajah" (S. Th, II, II, q. 188, a. 1 in corp.).

[57] S. Th. II, II, q. 188, a. 2.

[58] S. Th. II, II, q. 188, a. 3.

[59] S. Th. II, II, q. 188, a. 4-5.

[60] Fontes iuris canonici, ed. **Gasparri** I, 269-275.

[61] S konst. Auctorem fidei z dne 28. avg. 1794. Gl. D 1582.

[62] Odpravljanje redov je pridržano sv. stolici. "Kakršen koli red, tudi samo škofijsko praven, pa čeprav ima le eno hišo, more razpustiti le sv. stolica" (kan. 493).

[63] Redovniška kongregacija je izdala 6. marca 1921 posebne določbe o ustanavljanju novih redov (AAS 1921, 312).

kev silno zadržana. Kdor danes zre živahno življenje in delovanje sto in sto ženskih redov in družb, si pač težko predstavlja, s kakšno težave so si priborili pravico do življenja v Cerkvi. Uvedli so se v Cerkev polagoma v stoletjih, bolj vtihotapljeni kakor pa odobreni.[64]

V prvi krščanski dobi so podobno kot moški ascetae tudi virgines tvorile samo notranji stan. Živele so vsaka zase. Kmalu pa se je uvedlo skupno življenje Bogu posvečenih devic. Cerkev je pospeševala tako skupno življenje in ščitila klavzuro. Bogu posvečene device so postale socialen stan in kaj kmalu tudi praven. Novinke so sprejemali med device po posebnem obredu, ki je liturgičen biser iz 4. stoletja. V začetku srednjega veka so tak liturgični sprejem izvršili le pri tistih, ki so živele v skupnem življenju. Pravila so povzele po pravilih za moške redove. Tako je sestra sv. Pahomija pravila, ki jih je brat sestavil, priredila za ženske, v koptskem jeziku imenovane nune. Makrina, sestra sv. Bazilija, je prav tako bratova pravila priredila za ženske. Zapadni ženski samostani so do 12. stoletja živeli po Benediktovih pravilih, ki so bila zanje prirejena. Ko se je začelo v 12. stol. cepiti prej enotno moško redovništvo, so nastajali tudi novi ženski redovi, ki so poleg kontemplativnega življenja opravljali tudi kako drugo delo ljubezni. Prepoved IV. lateranskega cerkvenega zbora je zadela tudi ženske redove.

Pri ženskih redovih so z vsega početka močno pazili na klavzuro, to je prepoved občevanja s svetom, ki naj zavaruje čistost in zbranost. Klavzuro so nekateri redovi držali bolj strogo, drugi manj. Zaradi zlorab proti koncu 13. stoletja je papež Bonifacij VIII. ukazal vsem tedanjim redovnicam strogo klavzuro, ki se imenuje papeška, pa naj so jo zaobljubile ali ne.[65] Ženskih redov, ki bi ne imeli take klavzure, ni več pripustil. Ker ta klavzura prepoveduje redovnici vsak izstop iz klavzurnih prostorov in vsaki drugi osebi, bodisi moškemu bodisi ženski, vstop v te prostore, je razumljivo, da so morale redovnice večinoma ostati le pri kontemplativnem življenju. Zunanje delovanje jim je bilo skoro onemogočeno. Bonifacijevo določbo je ponovil tridentski zbor[66], kakor tudi papeža Pij V. in Gregor XIII.[67] Ustanavljati so se torej smeli le taki ženski redovi, ki so imeli slovesne zaobljube s papeško klavzuro.

Navzlic prepovedi pa so nastajali ženski redovi, ki niso odgovarjali tej zahtevi. Cerkev jih je razpuščala, a nastajali so znova. Sčasoma jih je začela Cerkev zgolj pasivno tolerirati. Veliko novost pa pomeni v tem razvoju konstitucija papeža Benedikta XIV. **Quamvis insto** z dne 30. aprila 1749.[68] V tej konstituciji gre za ustanovo Angleških gospodičen (virgines Anglicanae), ki so bile tak "prepovedan" red. Benediktova konstitucija ga ni pozitivno odobrila, ker papež ni hotel priti v nasprotje s konstitucijo Pija V. **Circa Pastoralis** iz l. 1566, vendar mu je dala formalno dovoljenje, da sme bivati. S tem je bil led prebit. Tudi drugim ustanovam, ki so imele samo preproste zaobljube in le lažjo klavzuro, imenovano škofovsko, so za-

---

64 Prim. **Larraona** v Commentarium pro Religiosis I (1920), 49.

65 Cap. unic. de stat. regul. III, 16 in VI.

66 Sess. XXV, cap. 5 de regul.

67 Konst. Pija V. Circa z dne 29. maja 1566 in Decori z dne 24. jan. 1570; Gregorja XIII. Inscrutabili z dne 5. feb. 1622.

68 Fontes iuris canonici, ed. **Gasparri** II, 222-237.

čeli dajati taka dovoljenja. L. 1819 pa so pozitivno potrdili družbo usmiljenk, ki sploh nimajo javnih zaobljub.

Splošen zakon pa so ženski redovi s preprostimi zaobljubami in škofovsko klavzuro dobili šele l. 1900 s konstitucijo Leona XIII. **Conditae a Christo,** ki smo jih že zgoraj omenili.

Sedaj veljavni zakonik je ženske redove popolnoma zenačil z moškimi. "Kar se določa o redovnikih, velja, čeprav je izraženo v moški obliki, enako tudi za ženske, če iz zveze ali iz narave stvari ne sledi kaj drugega." (kan. 490).

Razvoj v priznavanju redov, ki nimajo slovesnih zaobljub, je bil za žensko redovništvo dosti bolj pomemben kot za moško. Zaradi papeške klavzure, na katero so vezani redovi s slovesnimi zaobljubami, je bilo delovanje ženskih redov zelo omejeno in otežkočeno. Ko pa so ženski redovi s preprostimi zaobljubami, s katerimi je združena le škofovska klavzura, in družbe, ki imajo tudi samo omenjeno klavzuro, dobili potrjenje, se je odprlo neizmerno polje krščanske dejavnosti, zakaj škofovska klavzura zabranjuje pač moškim osebam vstop v klavzurne prostore, ne pa ženskim osebam, in dovoljuje tudi redovnicam stopiti iz klavzurnih prostorov.

VI

Cerkveni zakonik iz l. 1917 je ohranil za ženske redove s slovesnimi zaobljubami papeško klavzuro, kakor jo je uvedel Bonifacij VIII. in 250 let nato potrdil in opremil s težko kaznijo tridentski cerkveni zbor v vsej polnosti in strogosti.[69] Po 600 letih ni te klavzure v ničemer spremenil. Kongregacija za zadeve redovnikov je nato popolnoma v smislu določb v zakoniku l. 1924 izdala obširno instrukcijo o tej klavzuri.[70] Zdelo se je, da bo še dolgo ostala papeška klavzura nespremenjena.

Ponekod, tako n. pr. v Franciji in Belgiji, pa nunski samostani, vsaj nekateri, že dalj časa niso mogli izpolnjevati papeške klavzure. Sv. Stolica je bila zato prisiljena dovoliti, da so taki samostani delali samo preproste zaobljube in imeli samo škofovsko klavzuro.[71] Nastalo je vprašanje, ali so taki samostani še nunski, ali niso morda zdrknili že v vrsto redov s preprostimi zaobljubami. Ker so se mnogi nunski samostani bavili z vzgojo deklet, niso mogli držati papeške klavzure. Sv. stolica bi morala stalno dajati spreglede samostanom v polnem obsegu. Kakšen smisel naj ima torej strogi zakon o papeški klavzuri, če se ne more spolnjevati. Če pa bi se nunski samostani zaradi papeške klavzure morali odreči poučevanju in drugim opravilom, bi izgubili možnost, gmotno se vzdrževati. Nastalo pa je tudi načelno vprašanje o zvezi med kontemplativnim življenjem in apostolatom, ki je zlasti v modernem času tako silno potreben. V zvezi z načinom življenja po nunskih samostanih je nastalo tudi pereče vprašanje, s čim naj se nunski samostani vzdržujejo. Dote, ki jih morajo redovnice iz teh samostanov prinesti s sabo ob vstopu v samostan, zaradi razvrednotenja denarja, ki je v modernem času tako pogosto v navadi, ne zadoščajo več. Od miloščine taki samostani v naši dobi ne morejo živeti. Torej ostane le še delo.

---

[69] Kan. 597; 600; 2342.

[70] Instrukcija je bila izdana 6. feb. 1924 (AAS 1924, 96 in nsl.).

[71] Prim. odgovor redovniške kongregacije z dne 22. maja 1919 (AAS 1919, 244).

Toda kje ga najti in kako ga opravljati, če si zavezan h kontemplativnemu življenju? Nunski samostani so končno samopravni, to se pravi vsak zase na avtonomni podlagi, brez centralistične organizacije. Ta sistem dobro ustreza njihovemu načinu življenja, ni pa seveda brez senčnih strani. Nastalo je vprašanje, kako združiti dobre strani avtonomističnega sistema z dobrimi stranmi centralističnega, ne da bi bil tradicionalni avtonomistični sistem bistveno prizadet.

Na vsa ta vprašanja odgovarja konstitucija Pija XII. **Sponsa Christi** z dne 21. novembra 1950, ki smo jo že v uvodu navedli. Vsa vprašanja rešuje skladno z modernimi razmerami. V tisočletno tradicijo prinaša nove elemente, ne da bi povzročila revolucijo. Znala je najti dobro ustrezajočo rešitev, ne da bi zadela ob bistvo, kar je gotovo znamenje velike modrosti.[72]

Nune morajo živeti v "kanoničnem kontemplativnem življenju". To "je poseben način redovniškega meniškega življenja, ki ga morajo živeti nune zvesto pod strogo redovno disciplino in ki jih zanj Cerkev odloči. Pod kanoničnim kontemplativnim življenjem ni umeti tistega notranjega in bogomiselnega življenja, h kateremu se vabijo, da ga goje vsaka zase, vse duše v redovih, pa tudi v svetu. Pač pa pomeni zunanji način redovniškega življenja, ki je s klavzuro, s pobožnostjo, z verskimi in spokornimi vajami in tudi z delom, ki ga nune morajo opravljati, tako naravnan v notranjo kontemplacijo, da more biti s hrepenenjem po njej vse dejanje in nehanje z lahkoto, pa tudi na uspešen način prežeto. Če se kanonično kontemplativno življenje pod strogo redovno disciplino za stalno ne da ohraniti, se nunski značaj ne sme dovoliti, pa tudi ne obdržati, če je bil dan."

S temi besedami je čl. II v splošnih pravilih za nune, ki jih prinaša konstitucija **Sponsa Christi,** točno opredelil kanonični stan nun. Jasno je določena razlika med notranjim kontemplativnim življenjem in kanoničnim kontemplativnim življenjem, ki je cerkven stan kontemplativnega ž:ivljenja. Kdor goji kontemplativno življenje, ni že zaradi tega član omenjenega stanu. Podobna razlika je med prizadevanjem za krščansko popolnost in stanom krščanske popolnosti.

Nune se prav po zahtevah svojega stanu razlikujejo od navadnih redovnic. Praviloma se delajo v nunskih samostanih slovesne zaobljube. Prav "slovesne redovniške zaobljube, ki so jih napravile vse članice samostana ali vsaj njih del, dajejo poseben značaj, zaradi katerega se nunski samostani po pravu ne štejejo med redove s preprostimi zaobljubami, marveč med redove s slovesnimi zaobljubami" (čl. III, § 1). Če pa se članicam za-

---

[72] Konstitucija je natisnjena v AAS 1951, 5-24. Ima dva dela. V prvem delu (str. 5-15) popisuje razvoj ženskega redovništva, zlasti kontemplativnega, in utemeljuje tri velike spremembe, ki jih uvaja (papeška klavzura se razdeli v veliko in malo; uvedejo se zveze nunskih samostanov; ureditev dela, bodisi umskega bodisi ročnega, ki je vir vzdrževanja). Ta del je nenavadno bogato podprt s citati, ki so natisnjeni na straneh 21-24. Drugi del pa prinaša **splošna pravila za nune** (statuta generalia pro monialibus) (str. 15-21). Pravila imajo 9 členov. — Redovniška kongregacija je 23. nov. 1950 izdala instrukcijo "za izvedbo konstitucije Sponsa Christi" (AAS 1951, 37-44). Instrukcija ima 27 odstavkov in se deli na tri dele: I. velika in mala nunska klavzura (odst. 4-16), II. zveza nunskih samostanov (odst. 17-25), III. samostansko delo (odst. 26-27).

konito dovoli, da delajo samo začasne zaobljube, zaradi tega samostan sam ne izgubi značaj nunskega samostana in članice z začasnimi zaobljubami so nune, ne pa navadne redovniške sestre.[73] Stari slovesni obrazci za posvečevanje devic Bogu, ki so v rimskem pontifikalu, se smejo uporabljati le za nune.[74]

Za nunske samostane je predpisana papeška klavzura. Brez nje ne sme biti noben nunski samostan. Velika pravna novost pa je, da se papeška klavzura deli na dvoje: na veliko in malo papeško klavzuro. Velika papeška klavzura je dosedanja papeška klavzura za ženske samostane; določena je v kan. 600 do 602. Ta ostane nespremenjena. Spregledovanje od nje je pridržano sv. stolici, ki ga vrši sama ali pa s pooblaščenjem. Vzroki pa, da se spregled od te klavzure dobi, morajo biti primerno težki. Presoditi pa je treba pri vsakem primeru okoliščine časa in kraja ter upoštevati slog in postopanje rimske kurije.[75] Spregledovanje se torej prilagaja konkretnim okoliščinam.[76] Doslej je kan. 601 § 1. določal le, da se zahteva posebno dovoljenje sv. stolice.

Mala[77] papeška klavzura "ohranja osnovne določbe nunske klavzure, po katerih se ta zelo razlikuje od klavzure v ženskih redovih s preprostimi zaobljubami (kan. 604) kakor tudi od klavzure v moških redovih s slovesnimi zaobljubami (kan. 598-599)".[78] Zato mora varovati slovesno obljubljeno čistost in vsem pričati, da se drži in varuje, prav tako mora varovati in učinkovito podpirati kontemplativno življenje samostana."[79] Je pa toliko omiljena, da omogoča izvrševati zunanja opravila, ki pa se morajo opravljati skladno s kontemplativnim življenjem. Samostansko poslopje je treba zato razdeliti na dva dela. En del se določi za bivanje nun. V ta del ne sme tudi po mali papeški klavzuri vstopiti nobena tuja oseba, najsi bo moška ali ženska.

Drugi del samostana se določi "za opravljanje apostolskih del." V ta del smejo v samostanih, kjer je mala papeška klavzura, stopiti z dovoljenjem hišne predstojnice tiste nune, ki so po določbah pravil in po predpisih sv. stolice določene za opravljanje apostolata. Iti iz samostana je nunam pod malo papeško klavzuro prav tako prepovedano kot tem, ki imajo veliko papeško klavzuro. Nunam, ki so določene za opravljanje apostolata, se sme dati spregled, če apostolsko delo to terja.

Vstopati v prostore, določene "za apostolska dela", je za stalno dovoljeno samostanskim gojencem in gojenkam; kakor tudi drugim osebam, v katerih korist se ta dela vrše, zraven pa še ženskam, ki so s temi deli v nujni zvezi. Kot izjeme, ki naj jih s splošno izjavo potrdi krajevni ordinarij, se

---

[73] Čl. I, § 2; čl. III, 1.

[74] Čl. III, § 3.

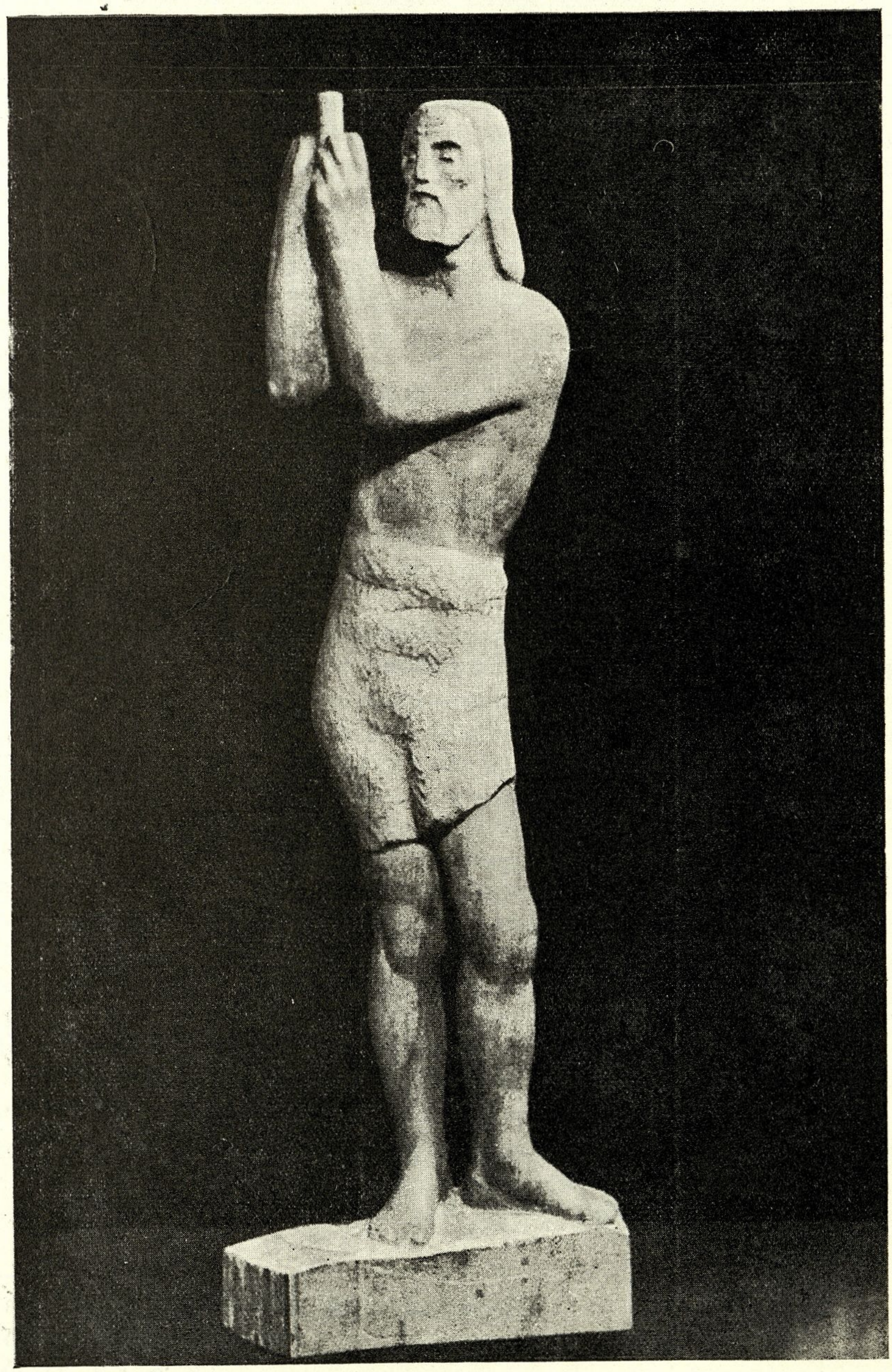
[75] Čl. IV, § 2; odst. VIII, št. 2 v instrukciji.

[76] "Redovniška kongregacija bo z našo oblastjo pojasnila, iz katerih vzrokov se more podeliti spregled od papeške klavzure, tako da se klavzura, ne da bi se v bistvu spremenila, prilagodi razmeram našega časa" (čl. IV, 2, št. 1).

[77] Latinski izraz za malo papeško klavzuro je clausura papalis minor, za veliko pa c. p. maior.

[78] Odst. XI. št. 1 v instrukciji.

[79] Odst. XI, št. 2, 3 v instrukciji.



FRANCE GORŠE

SV. JANEZ KRSTNIK

dopuščajo tudi vstopi oseb, ki jih državni zakoni zahtevajo zaradi nadziranja, izpitov in iz podobnih razlogov. Druge potrebne izjeme sme dovoljevati krajevni ordinarij.

Vstop v prostore, pridržane za bivanje nun, kakor tudi nezakoniti izhod nun iz samostana, sta prepovedana pod kaznijo izobčenja kot pri veliki papeški klavzuri. Nezakonit vstop nune v prostore za apostolska dela kakor nedovoljen vstop drugih oseb v iste prostore se kaznujeta po teži krivde.[80]

"Opisana mala papeška klavzura veže vse nunske samostane s slovesnimi zaobljubami, v katerih se po sami ustanovitvi ali po zakonitem dovoljenju sprejemajo taka opravila z zunanjim svetom, da se mora z njimi stalno baviti več redovnic in znaten del hiše."[81] Če pa kak nunski samostan dela samo preproste zaobljube, je zadosti, da ima samo to malo klavzuro, čeprav se bavi le s kontemplacijo.[82] Če se niti določbe o mali papeški klavzuri ne morejo spolnjevati, se morajo slovesne zaobljube razveljaviti; samostan pa naj se spremeni v hišo reda s preprostimi zaobljubami, ali v hišo družbe brez javnih zaobljub.[83]

Z ureditvijo spregledovanja od zakona o papeški klavzuri zlasti pa z delitvijo te klavzure v veliko in malo, so nunski samostani modro prilagojeni sodobnim razmeram, ne da bi bilo oškodovano bistvo kanoničnega kontemplativnega življenja.

Nunski samostani se od hiš ostalih ženskih redov razlikujejo tudi po tem, da so samopravni in med sabo neodvisni. Četudi so pravno podložni takozvanemu prvemu redu, so med njimi vedno le duhovne in moralne vezi, ne pa pravne. Papeška konstitucija zelo priporoča, da se ustanove zveze samostanov, "ne le zato, da se preprečijo zlo in nevšečnosti, ki morejo nastati iz popolne ločitve, marveč tudi zato, da se pospešujeta izpolnjevanje redovnih dolžnosti in kontemplativno življenje".[84] Ob ustanovitvi zveze se smejo uvesti primerne omejitve samostanske avtonomije, toda take zveze, ki bi se bližale centralistični ureditvi, so na poseben način pridržane sv. stolici in brez njenega izrecnega dovoljenja se ne smejo uvesti.[85] "Glavni namen, ki ga imajo zveze samostanov, je ta, da si samostani nudijo bratsko podporo ne le pri gojenju redovniškega duha in redovne discipline, marveč tudi v gospodarskih stvareh".[86] Take zveze naj praviloma združujejo samostane v pokrajinske zveze. Več pokrajinskih zvez, ki združujejo samostane istega reda, se more združiti v konfederacijo.[87] Nikdar pa zveza ali konfederacija ne sme odpraviti avtonomije posameznega samostana.[87]

Samostanske zveze so neposredno podrejene sv. stolici. Ta "bo izvrševala nadzorstvo in oblast po redovniškem asistentu, ki bo imel nalogo, ne le predstavljati sv. stolico, marveč tudi skrbeti, da se ohrani pristni redu

---

80 Odst. XI, XII, XIII, XIV, XV v instrukciji.
81 Čl. IV, § 3, št. 2.
82 Čl. IV, § 3, št. 3.
83 Čl. IV, § 4, št. 2 in § 5, št. 2.
84 Čl. VII, § 2, št. 2.
85 Čl. VII, § 5, št. 1 in št. 2.
86 Čl. VII, § 8, št. 2.
87 Odst. XXII v instrukciji.

lastni duh, in z dejanjem in svetom pomagati predstojnicam pri pravilnem in modrem vodstvu zveze".[88] Takega redovniškega asistenta dosedaj splošno redovniško pravo ni poznalo.

Končno govori konstitucija **Sponsa Christi** tudi o delu v nunskih samostanih. Izhaja s stališča, da današnje razmere zahtevajo od nun, da se preživljajo tudi s svojim delom, ki pa ne sme ovirati kontemplativnega življenja. "Delo se mora tako urediti, da bo obenem z drugimi od Cerkve odobrenimi viri dohodkov (kan. 547-551; 582) in s podporami, ki jih priskrbi božja Previdnost, nudilo nunam zagotovljeno in primerno vzdrževanje".[89] Delo mora ustrezati kolikor mogoče pravilom in sporočilom posameznega reda.[90] Krajevni ordinariji in redovno predstojništvo morajo na vso moč skrbeti, da bodo nune imele primerno in donosno delo. "Nune pa so v vesti dolžne, ne le pošteno si pridobivati v potu obraza kruh, od katerega naj žive, kot opominja apostol (2 Tes 3,10), marveč tudi skrbeti, da se, kot časovne razmere zahtevajo, vsak dan izpopolnjujejo v svojih opravkih."[91]

Cerkveni in redovniški predstojniki naj se pri iskanju primernega dela poslužujejo poleg drugih sredstev tudi posredništva pobožnih žensk in vernih mož, previdno in modro pa tudi svetnih posredovalnih družb. Previdno naj nadzirajo opravljeno delo in zanje zahtevajo pravično plačo. Delo in izdelke raznih samostanov naj tako spravljajo v sklad, da se bodo samostani podpirali in dopolnjevali in da bo odpravljen vsak videz konkurence.[92]

V že večkrat omenjenem nagovoru z dne 8. decembra 1950 je papež proti koncu naglasil, da so vsi ustanovitelji redov ustanavljali redove po potrebah svojega časa. Po njih zgledu je treba tudi reformirati redove, kot zahtevajo razmere časa.[93] Samo dvoje, pravi papež, je v redovih nespremenljivo, namreč vera in namen redovništva, ki je stremljenje po krščanski popolnosti. Vse drugo se more menjati. Najteže pa se je zdelo tako reformirati nunske samostane, da bi ustrezali potrebam modernega čas, ne da bi kaj izgubili na svojem bistvu. Zgoraj opisane reforme, ki jih je uvedla konstitucija **Sponsa Christi,** so to nalogo odlično opravile. Nov dokaz so, kako se more Cerkev prilagoditi v svojih ustanovah vsakokratnim razmeram.

VII

Ko so v letih 1904 do 1916 sestavljali veljavni cerkveni zakonik, je bilo v Cerkvi okrog 30 organizacij, ki so po zgledu redov gojile skupno življenje in spolnjevale evangeljske svete, a niso imele javnih zaobljub. Nekatere med njimi so imele veliko članstva in so bile zelo zaslužne, kakor n. pr. hčere krščanske ljubezni ali, kakor jim pri nas pravimo, usmiljenke. Ker te organizacije niso imele javnih zaobljub, jih niso šteli med redove. Bile

---

88 čl. VII, § 7.

89 čl. VIII, § 2.

90 čl. VIII, § 1.

91 čl. VIII, § 3, št. 2.

92 Odst. XXVII v instrukciji.

93 "Quodsi vultis patriis insistere exemplis, eo modo quo ipsi se gesserunt, ita et vos agite."

so odobrene vsaka zase.[94] Posebnega tipa niso predstavljale. Imeli so jih za svojevrstna verska društva (associationes laicales sui generis), kot so bratovščine in tretji redovi.

Veljavni cerkveni zakonik jim je dal skupno ime in skupen zakon. Sedaj se imenujejo družbe s skupnim življenjem brez javnih zaobljub. Po sistemu v zakoniku so te družbe v marsičem zenačene z redovi. Njihov za-

---

[94] Prodrl je v Cerkvi s to vrsto organizacij prvi sv. **Vincencij Pavelski.** Zanimiva je analiza njegovega dela. Po večletnih prizadevanjih je najprej dosegel, da je papež Urban VIII. z bulo **Salvatoris nostri** z dne 12. januarja 1633 potrdil njegovo **"misijonsko družbo" (lazariste).** Toda pravni značaj te družbe s tem še ni bil določen. Njeni člani so pripadali svetnemu kleru, kot člani drugih ustanov tega stoletja (sulpicijanci, oratorijanci in drugi); 17. stoletje namreč ni bilo naklonjeno redovniškemu stanu. Sv. Vincencij pa je hotel člane svoje družbe tesno zvezati z družbo, ne da bi družbo samo spremenil v red. Toda kako to storiti? Če bi družba zahtevala zaobljube, bi se spremenila v red. Drugačnega tipa organizacij si takrat namreč niso mogli predstavljati. Brez zaobljub pa si Vincencij ni mogel misliti zadosti trdne zveze med družbo in člani. Po dolgem razmišljanju in ostrih debatah v družbi sami se je izkristaliziral pojem **zasebnih zaobljub, ki imajo učinke javnih.** Sv. Vincencij je s svetniško vztrajnostjo ta pojem tudi realiziral. Težko je bilo zanj pridobiti sv. Stolico. Končno je tudi to uspelo; 22. oktobra 1655 je sv. Vincencij razglasil breve papeža Aleksandra VII. Ex commissa nobis. Glavni odstavek iz tega dokumenta se glasi: "Z apostolsko oblastjo s tem odobrujemo in potrjujemo misijonsko kongregacijo, v kateri se delajo preproste zaobljube čistosti, uboštva in pokorščine, kakor tudi stanovitnosti v družbi, z namenom, posvetiti se za celo življenje reševanju duš v podeželju; pred zaobljubami je dveletna preizkusna doba. Kadar pa se te zaobljube delajo, ne sme biti nikogar, ki bi jih sprejel v svojem imenu ali v Našem ali v imenu papeža, ki bo takrat vladal. Od teh zaobljub pa, ki so napravljene, kakor je zgoraj povedano, moreta odvezati le papež in vrhovni predstojnik z dejem odpustitve iz družbe. Nihče drug jih ne more razvezati ali spremeniti ali spregledati tudi ne v moči svetega leta ali križarske bule ali kakega drugega privilegija ali indulta ali kakršnekoli konstitucije ali dovolitve, če se prav posebej ne omenjajo zaobljube, napravljene v tej kongregaciji, kakor je bilo zgoraj rečeno. Določamo, da bodi ta kongregacija izvzeta izpod oblasti krajevnih ordinarijev v vseh rečeh; izjema so le osebe, ki jih predstojniki te kongregacije določijo za misijone; te so podložne omenjenim ordinarijem na misijonih in kolikor se tiče misijonov. Zaradi te izvzetosti pa se ta kongregacija ne sme šteti med redove, pač pa pripada k svetnemu kleru" **(Herrera-Pardo, o. c. 131-161;** prevedeni tekst Aleksandrovega breva na str. 149-150).

Iz dokumenta sledi: 1. zaobljube, ki jih delajo lazaristi, so zasebne, ne pa javne; zakaj nihče jih ne sprejme v imenu Cerkve; 2. te zaobljube so pridržane papežu in vrhovnemu poglavarju kongregacije, kakor da bi bile javne; 3. misijonska družba je izvzeta izpod oblasti krajevnih ordinarijev; 4. navzlic izvzetju pa ni red; takrat so si namreč samo redove mogli misliti izvzete; 5. ker lazaristi niso redovniki, so njihove duhovnike po tedanji delitvi nujno šteli k svetnim.

Druga organizacija sv. Vincencija Pavelskega je **družba usmiljenk,** "hčera ljubezni". Ustanovil jih je s pomočjo sv. Ludovike de Marillac. Sv. Vincencij je močno naglašal, da usmiljenke niso in ne morejo biti redovnice. Zato naj bi ne imele ne posebne obleke, ne posebnega pokrivala, ne klavzure. Odstranil je od te družbe vso redovniško terminologijo. Njihove hiše niso samostani; preizkusna doba se imenuje

kon tvori zadnje poglavje v redovniškem pravu[95], medtem ko je društveno pravo, ki velja za pobožne zveze, bratovščine in tretje redove, v oddelku o laikih.

Te družbe so v marsičem podobne redovom. Imajo skupno življenje, evangeljske svete, redovniško ascezo, redovniško organizacijo in apostolske namene kot redovi. Cerkveni zakonik je nanje raztegnil celo vrsto določb, ki veljajo za redove, tako glede njih ustanavljanja in razpuščanja, glede notranje organizacije, uprave imovine, glede zadržkov pri kandidatih za vstop, glede izstopanja članov, njih odpuščanja in prestopanja v drugo družbo ali red.[96] V vseh rečeh pa niso prirejene redovom.

Po zakoniku so te družbe poseben tip organizacij za krščansko popolnost. Uvod papeške konstitucije **Provida Mater** iz l. 1947, ki smo jo omenili v uvodu, pa jih naravnost šteje med kanonične stanove krščanske popolnosti v isti vrsti z obojnimi redovi. V tekstu konstitucije pravi papež o njih: "V zakoniku (knjiga II, naslov XVII) je Cerkev dosti natančno zenačila s stanom popolnosti družbe, tako zelo zaslužne zanjo in večkrat tudi za državo. Čeprav te družbe nimajo nekaterih pravnih obličnosti, ki se za polni kanonični stan popolnosti zahtevajo, kot n. pr. javnih zaobljub (kan. 488, št. 1 in 7; kan. 487), se vendar v ostalem, kar zadeva bistvene reči popolnega življenja, pravim redovom tesno približujejo in kar nujno vežejo z njimi."[97]

Po teh izjavah iz konstitucije **Provida Mater** nikakor ni mogoče več

---

semenišče, ne noviciat; predstojnici ne rečejo mati, ampak služeča sestra. Njihova kapela naj bi bila župnijska cerkev; njihove družbene molitve tiste, ki jih opravljajo preprosti verniki. Bile naj bi skratka "hčere župnije". Po Vincencijevi zamisli naj bi bile usmiljenke združba najboljših deklet v župniji, ki bi se pod župnikovim vodstvom posvečale službi in pouku ubogih, obenem pa naj bi bile Vincencijevim misijonarjem v pomoč pri misijonarjenju; s karitativnim delom naj bi namreč ljudi pritegnile k poslušanju evangelija. Prva pravila iz leta 1646 so res usmiljenke podredile kot škofijsko organizacijo pariškemu nadškofu. Odlok, ki je ta pravila potrdil, pa se je izgubil. Sv. Ludovika, ki ni bila zadovoljna s tem, da bi bile usmiljenke podrejene škofu, je po visokih zvezah dosegla v Rimu, da so družbo podredili vrhovnemu predstojniku lazaristov in jo izvzeli izpod krajevnih škofov. Zadevni odlok je bil večkrat obnovljen (n. pr. 1882, 1946). Ker usmiljenke po Vincencijevi zamisli niso redovnice, zato jim Vincencij ni dovolil delati zaobljub, sprva tudi zasebnih ne; leta 1642 pa je dovolil nekaterim napraviti zasebne zaobljube. Pozneje so uvedli pri njih podobno kot pri lazaristih zasebne zaobljube, ki imajo nekatere učinke javnih. Prav tako so uvedli zanje posebno obleko, pokrivalo, lastne kapele in molitve. Nikdar pa niso veljale za redovnice. **(Herrera-Pardo,** o. c. 248-258).

95 Naslov XVII; kan. 673-681.

96 Kan. 674, 675, 676, 677, 679, 681.

97 "In ipso (tit. XVII, lib. II) ad statum canonicum perfectionis, satis plene Ecclesia aequiparare statuit Societates, de ipsa et frequenter etiam de civili Societate optime meritas, quae quamvis aliquibus iuridicis solemnitatibus ad statum perfectionis canonicum completum necessariis, ut votis publicis (cc. 488, 1 et 7; 487), carerent, tamen in caeteris quae ad vitam perfectionis substantialia reputantur, veris Religionibus arcta similitudine et veluti necessitate coniunguntur."

vzdrževati mnenja, da te družbe pripadajo svetnemu stanu.[98] Res ne pripadajo striktno k redovniškim stanovom popolnosti, marveč so svoj stan krščanske popolnosti, ki je zelo blizu redovništvu.

Tako razlikujemo v sedanjem stanju cerkvenopravnega razvoja **tri jasno opredeljene kanonične stanove,** namreč redove s slovesnimi zaobljubami, redove s preprostimi zaobljubami in družbe s skupnim življenjem brez javnih zaobljub. Kot formalni element stalnosti, ki je za stan bistvena, kakor smo zgoraj videli, se torej pri stanu krščanske popolnosti več ne zahtevajo javne zaobljube, marveč zadoščajo zasebne zaobljube, prisega in celó navadna obljuba ali častna beseda.[99] Neka zaveza, čeprav zelo rahla moralna, pa mora biti, da moremo govoriti o formalni stalnosti in takó o stanu.

Cerkvenopravni razvoj je prehodil v tej stvari dolgo pot. Prvi začetki družb s skupnim življenjem segajo sicer že v 14. stol. Nastale so te družbe kot verska društva, ki so posnemala redove. Popolnoma pa je bilo njihovo pravno stanje urejeno šele s sedaj veljavnim zakonikom in z zgoraj omenjeno konstitucijo **Provida Mater,** ki pomeni nov važen korak v zgodovini cerkveno-pravnega razvoja v organizacijah krščanske popolnosti, ko prinaša splošen zakon za družbe brez skupnega življenja.[100]

VIII

Poleg redovništva so poznala že prva krščanska stoletja cerkvena društva, ki so združevala vernike za določene verske in karitativne namene. V v teku časa so se razvili razni tipi teh društev. Veljavni cerkveni zakonik teh tipov ni spremenil, pač pa jih je v okvirnem zakonu, ki ga prinaša zanje, razdelil v tri vrste. O njih govori v tistem delu, kjer ima določbe o laikih.[101] Prvo vrsto cerkvenih društev predstavljajo **pobožne zveze;** to so društva "ustanovljena zato, da izvršujejo dela pobožnosti ali ljubezni" (kan. 707 § 1). Če je pobožna zveza ustanovljena kot korporacija in se bavi tudi s pospeševanjem javnega bogočastja, je **bratovščina** (kan. 707 §2). Bratovščine so druga skupina cerkvenih društev. Tretja skupina pa so **svetni tretji redovi.** Ti so po legalni definiciji društva, katerih udje "skušajo v svetu doseči krščansko popolnost pod vodstvom kakega reda, v njegovem duhu, na način, ki je primeren za življenje v svetu, in po pravilih, ki jih je zanje odobrila apostolska stolica" (kan. 702 § 1).

Cerkvena društva vplivajo na versko življenje svojih udov. Nekatera jih zajemajo zelo močno, druga pa jih organizirajo le za kako posamezno

---

98 Priznani avtor obširnega dela o redovniškem pravu p. Timotej **Schäfer** O. M. Cap. je še l. 1931 zapisal v svojem Compendium de Religiosis str. 784: "Quamvis tales Societates vitam in communi ducant et approbatione ecclesiastica necnon privilegiis aliquibus gaudeant, remanent tamen in Statu saeculari."

99 Lazaristi imajo n. pr. zasebne zaobljube, ki pa so pridržane sv. stolici; pavlinci imajo navadne zasebne zaobljube; Lavigerijevi beli očetje imajo prisego; člani družbe Pia Societas Missionum pa dajejo le besedo (prim. **Schäfer,** o. c. 785).

100 O pravnem razvoju v stanovih krščanske popolnosti gl. še **Dossetti,** Il concetto giuridico dello "status religiosus" in Sant'Ambrosio, 1940; **La Puma.** Evoluzione del diritto dei religioni de Pio IX a Pio XI (Acta congressus iuridici internationalis, vol. IV, Rim 1937, 202 in nsl.); **Goyeneche,** De votis simplicibus in fontibus et doctrina in ordine ad statum religiosum constituendum (Acta congressus iuridici internationalis, vol. IV, 314 in nsl.).

101 Kan. 684-725.

dobro delo. Med cerkvenimi društvi je glede tega silno velika razlika, ne samo z ozirom na vrsto, v katero spadajo, marveč še bolj med njimi, ki so iz iste vrste. Vedno pa udje teh društev ostajajo v svetu, ako že sicer ne pripadajo kakemu izmed stanov krščanske popolnosti. Ta društva ne nalagajo svojim udom izpolnjevanja evangeljskih svetov, kar je bistveno za stan krščanske popolnosti. Razlika med temi društvi na eni strani in redovi ter družbami na drugi strani je jasno pokazana. Cerkvena društva ne pomenijo posebnega stanu in tudi niso ustanovljena za krščansko popolnost v ožjem pomenu besede.

Za redove in družbe, o katerih smo zgoraj govorili, so značilni evangeljski sveti in skupno življenje članov. Cerkvena društva ne nalagajo ne prvo ne drugo. Razvile pa so se v novejšem času ustanove, ki nalagajo evangeljske svete, a njih člani živijo v svetu brez skupnega življenja. Cerkveni zakonik ne pozna teh ustanov kot posebno vrsto organizacij. Njegovi kodifikatorji so jih namerno prezrli. Pustili so jih med zgoraj omenjenimi cerkvenimi društvi. Do zakonika namreč te ustanove še niso imele posebnega zakona in zadeva v času, ko se je zakonik sestavljal, še ni bila toliko dozorela, da bi mogla dobiti mesto v zakoniku. Bavila se je z njimi sv. stolica že l. 1889, a jim takrat ni hotela dati formalnega priznanja. Zahtevala je skupno življenje in nošnjo posebne obleke kot pogoja za priznanje.[102] Te ustanove pa prav tega dvojega nimajo. Pač pa so dobile nekatere teh organizacij že prej priznanje.[103] A tudi po načelni odklonitvi iz l. 1889 so nastajale nove organizacije te vrste, zlasti za papeža Pija X. (1903-1914) in potem, ko je stopil l. 1918 v veljavo sedanji cerkveni zakonik. Do l. 1930 so v rimski kuriji zvečine ravnali s temi ustanovami, kot bi bile cerkvena društva. Spadale so pod koncilsko kardinalsko kongregacijo, ki je pristojna za vernike in svetne duhovnike, ne pa pod redovniško kongregacijo, pod katero spadajo stanovi krščanske popolnosti. Po l. 1932 pa je začela praksa rimske kurije najprej oklevati. Na mednarodnem pravnem kongresu v Rimu l. 1934 ob štirinajsti stoletnici Justinijanovega kodeksa in sedemstoletnici Gregorijevih dekretalov je tedanji tajnik redovniške kardinalske kongregacije, poznejši kardinal La Puma že izjavil, da bodo te organizacije prejele priznanje kot posebna vrsta ustanov kršanske popolnosti.[104] L. 1938 je po naročilu papeža Pija XI znani frančiškanski znanstvenik in rektor katoliške milanske univerze presv. Srca p. Gemmelli v St. Gallenu v Švici konferiral z zastopniki petindvajsetih takih organizacij o skupnih potezah v njihovih ustanovah.[105] V letih 1941 do 1945 so nato obravnavale to zadevo v rimski

---

[102] **Tedanja kongregacija za zadeve škofov in redovnikov je 11. avgusta 1889 izdala odlok Ecclesia Catholica (Acta Sanctae Sedis XXII, 634), kjer pravi, da ni primerno, da bi dobile pohvalni odlok ustanove, kjer člani sicer skupno žive, a ne nosijo posebne obleke. Prav tako ni primerno potrjevati take družbe, ki imajo poleg članic s skupnim življenjem tudi take, ki ne žive v skupnosti in ne nosijo posebnega znamenja svoje pripadnosti. (Prim. Salvador Canals Navarrete, o. c. 844).**

[103] **Tako že l. 1825 Les filles du Coeur de Marie; družba je bila ustanovljena za časa velike francoske revolucije l. 1790. Enako tudi v Marseillu l. 1825 ustanovljena L'oeuvre de la Jeunesse (prim. Salvador Canals Navarrete, o. c. 844).**

[104] **Prim. njegovo predavanje Evoluzione del diritto dei religiosi de Pio IX a Pio XI (Acta congressus iuridici internationalis, vol. IV, Roma 1937, 202-203).**

[105] **Gemelli, Le associazioni de laici consecrati a Dio nel mondo (izdano kot rokopis v Assisiju l. 1939), str. 7.**

kuriji tri komisije, v katerih so bili pristojni konzultorji treh kardinalskih kongregacij, namreč sv. oficija, redovniške in koncilske kongregacije.[106]

Po teh dolgih pripravah, ki smo jih navedli, da spoznamo resnost in premišljenost, s katero se take zadeve v rimski kuriji rešujejo, je stvar dozorela za končno rešitev. Papež Pij XII. je l. 1947 izdal konstitucijo **Provida Mater,** ki prinaša splošen zakon o družbah brez skupnega življenja, ali kakor jim pravi, **instituta saecularia christianae perfectionis** (svetne ustanove za krščansko popolnost.)[107] Leto pozneje je izšel papežev motu proprio **Primo feliciter**[108] o pohvali in potrjevanju teh družb; ta motu proprio dopolnjuje omenjeno konstitucijo. Hkrati pa je bilo izdano navodilo, kako naj se te družbe ustanavljajo.[109] S temi dokumenti je izpolnjena vrzel v ustanovah za krščansko popolnost. Pred šestdesetimi leti jih sv. stolica še ni hotela priznati. Danes pa jih priznava popolnoma, hvali in naroča, pospeševati jih. "Katoliški akciji in cerkvenim društvom se naroča, naj pospešujejo poklice tudi za te družbe", določa omenjeni papeški motu proprio; prav tam se tudi ukazuje, da "se te družbe nikakor ne smejo pustiti med cerkvenimi društvi, če izpolnjujejo pogoje v konstituciji Provida Mater."[110] Te družbe se torej ne samo dopuščajo, temveč se jim izkazuje velika naklonjenost.

Te svetne ustanove za krščansko popolnost niso kak red ali družba s skupnim življenjem, katerih člani morajo po sili razmer živeti v svetu vsak zase. Njihova narava je čisto drugačna. "V svetu izvršujejo evangeljske svete z namenom, doseči krščansko popolnost in polno vršiti apostolat."[111] "Te družbe morajo ohraniti **sveten** značaj. Streme naj za popolnostjo, kakršna se more **v svetu** doseči. Apostolat teh družb ni samo **v svetu,** marveč tudi kakor **iz sveta;** zato se mora opravljati na način in v krajih, kakor ustreza okoliščinam **v svetu."**[112] S temi papeževimi besedami je jasno začrtana razlika med temi družbami in redovi. Redovi in družbe s skupnim življenjem vzamejo človeka **iz sveta,** ga združijo z drugimi člani v skupnem življenju, iz redovniške hiše ven vrše delo apostolata. Te družbe pa puste človeka **v svetu** in v njegovem svetnem poklicu. Njihov apostolat "ni samo v svetu,

---

106 Prim. **Salvador Canals Navarrete,** o. c. 851.

107 Konstitucija je bila izdana 2. feb. 1947 (AAS 1947, 114-124). V uvodu popisuje razvoj redovništva; nato pa ureja "svetne ustanove krščanske popolnosti" (družbe brez skupnega življenja). Prinaša poseben zakon o njih. Zakon šteje 10 členov. Člani govore o značaju teh družb; o pravu, ki velja zanje; kdaj se more društvo povzdigniti v tako družbo, da jih morejo ustanavljati škofje; kdaj postanejo papeško pravne; komu so podložne in kakšna je njihova notranja organizacija.

108 Dne 12. marca 1948 (AAS 1948, 283-286). Natančneje se opisuje značaj teh družb, ki jih ni dovoljeno pustiti med cerkvenimi društvi, če izpolnjujejo pogoje, ki se za take družbe zahtevajo. Podpirati je treba poklice za te družbe.

109 Redovniška kongregacija je 19. marca 1948 izdala instrukcije o ustanavljanju teh družb (AAS 1948, 293-297). V njej podrobneje popisuje, kdaj naj se cerkveno društvo spremeni v tako družbo in kakšen je postopek pri tem.

110 Odst. VI in I v motu proprio.

111 Čl. I posebnega zakona.

112 "Hic apostolatus Institutorum saecularium non tantum in saeculo, sed veluti ex saeculo, ac proinde professionibus, exercitiis, formis, locis, rerum adiunctis saecularibus huic conditioni respondentibus, exercendus est fideliter", (odst. II v motu proprio).

marveč tudi kakor iz sveta". Po tej strani so te družbe podobne cerkvenim društvom, ki tudi puščajo svoje člane v svetu. Razlikujejo pa se od njih po dveh bistvenih rečeh, namreč članom nalagajo evangeljske svete in člani se zavežejo, da bodo polno izvrševali apostolat. Po teh dveh rečeh se pa te družbe približujejo redovom. "Redovniška ureditev velja za te družbe le, kolikor se sklada z njihovim značajem."[113]

Od članov teh družb se zahteva ne samo to, da izvršujejo pobožne in asketične vaje, ki so potrebne vsem, ki streme za popolnostjo v krščanskem življenju, marveč morajo stremeti za popolnostjo na poseben način, ki ga označuje troje: Prvič samsko življenje in popolna čistost, k čemur se zavežejo, kakor pač potrjena pravila določajo, ali z zaobljubo, ali z obljubo ali s prisego ali s posvetitvijo, ki morajo vezati v vesti. Drugič zaobljuba ali obljuba pokoroščine, tako da se s stalno vezjo popolnoma posvete Bogu in delom ljubezni ali apostolatu in so vedno v vsem moralno pod roko in vodstvom predstojnikov v skladu s pravili. Tretjič zaobljuba ali obljuba uboštva, tako da zaradi te čednosti niso svobodni v rabi svetne imovine, razen v določenem in omejenem obsegu v skladu s pravili.[114]

Taka družba sicer ne nalaga skupnega bivanja, vendar je primerno, da ima eno ali več hiš, kjer morejo bivati predstojniki, zlasti višji; kjer morejo člani izpopolniti svojo vzgojo, opravljati duhovne vaje in podobno; in kjer morejo biti sprejeti člani, kadar zaradi bolezni ali zaradi drugih okoliščin niso sposobni, da bi se sami oskrbovali, ali tisti, za katere ni primerno, da bi bivali po zasebnih hišah.[115]

Notranje vodstvo teh družb se more urediti hierarhično, slično vodstvu redov.[116] Podložne so te družbe krajevnim ordinarijem; imeti pa morejo medškofijsko ureditev.[117] Biti morejo škofijsko pravne ali papeško pravne kot redovi ali družbe s skupnim življenjem.[118] Ustanavljajo se kot redovi.[119]

"Te družbe navzlic svetnemu značaju spadajo med urejene in priznane ustanove, ki streme za krščansko popolnostjo. Zato spadajo pod redovniško kongregacijo, ki ima voditi in skrbeti za javne stanove popolnosti."[120]

Iz povedanega sledi, da tvorijo te družbe **poseben stan krščanske popolnosti.** Izpolnjujejo namreč evangeljske svete, kar je po cerkvenem tradicionalnem nauku materialni element stanu krščanske popolnosti. Imajo pa tudi stalnost, ki izvira iz pravno priznane obveze (zaobljuba, obljuba, prisega, v vesti obvezna posvetitev). Zato so te družbe javno praven stan popolnosti. Vendar pa je razlika med tem stanom in stanovi, ki jih tvorijo redovi in družbe s skupnim življenjem. Ti zadnji stanovi imajo namreč skupno življenje, ki se za popoln stan krščanske popolnosti zahteva. Zato se ti stanovi imenujejo **kanonični** stanovi krščanske popolnosti.

V Cerkvi imamo torej danes štiri stanove krščanske popolnosti, dva predstavljajo redovi, enega družbe s skupnim življenjem in enega družbe

---

113 Odst. III v motu proprio.
114 Čl. III, § 2 posebnega zakona.
115 Čl. III, § 3 posebnega zakona.
116 Čl. IX posebnega zakona.
117 Čl. VIII posebnega zakona, odst. IV v motu proprio.
118 Čl. VII posebnega zakona.
119 Čl. V posebnega zakona.
120 Odst. VI v motu proprio.

Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani

brez skupnega življenja. Trije so kanonični stanovi krščanske popolnosti; to so tisti, v katerih je skupno življenje. Dva sta redovniška stanova popolnosti; od ostalih se ločita v tem, da imata javne zaobljube, med sabo pa se razlikujeta v tem, da ima eden slovesne javne zaobljube, drugi pa preproste.

Šestdeset let je trajalo, preden se je izkristaliziral četrti stan popolnosti. Če imamo pred očmi kočljivi značaj družb brez skupnega življenja, je treba reči, da je ta doba izredno kratka. Te družbe z življenjem v svetu imajo dosti več nevarnosti kot pa ustanove s skupnim življenjem. Skupno življenje in posebna obleka sta močno varstvo za neomadeževano življenje, čeprav velja staro kanonično pravilo, "da obleka ne dela meniha". Te družbe so zato dosti bolj izpostavljene nevarnosti. Le hitrejšemu tempu, s katerim v modernem času živimo, ko novi problemi nastajajo čez noč, se je zahvaliti, da je "previdna mati Cerkev", prisluškujoč navdihom sv. Duha, tako hitro rešila to izredno kočljivo zadevo, medtem ko je trajalo sedemsto let, preden je polno priznala redove s preprostimi zaobljubami.

IX

V nagovoru z dne 8. decembra 1950 je omenil papež Pij XII. poleg vprašanj, ki smo jih že obravnavali, še tri druga, ki so za umevanje redov krščanske popolnosti in njihovega delovanja izredno važna.

Prvo je vprašanje o razmerju med notranjim duhovnim življenjem in zunanjim delovanjem. V dobi eksistencializma, ki ni slučajno filozofija našega časa, hočejo mnogi le to, **quod hic et nunc agendum est.** Za bistvo se ne menijo. Dveh zmot se je tu treba varovati. Prva je zmota nekakšnega obnovljenega amerikanizma, ki hoče delovanje na zunaj, ne meneč se za življenje na znotraj. Apostolsko delovanje bo nujno brez uspeha, če ni notranje globine. Drugo pa je zmota, da se notranje življenje ne da združevati z zunanjim apostolskim delovanjem. Papež naglaša, da apostolsko življenje nujno zahteva notranje življenje, da pa ni nujno, da bi apostolsko delo moralo poplitviti notranje življenje.

Drugo je vprašanje o pokorščini v stanovih krščanske popolnosti. Sliši se zlasti iz vrst ženskih oseb, ki se za redovništvo zanimajo, ugovor, naj se pokorščina v stanovih krščanske popolnosti reformira. Omeji naj se na najmanjšo mero.[121] Papež ne trdi, da bi ne bila možna ustanova s tako omejeno pokorščino. Ob strani pušča tudi vprašanje, ali bi tak sistem bil tako koristen, kot je tradicionalni s tisočpetstoletno zgodovino. Gotovo pa je, pravi, da bi bil v nasprotju z evangeljskim svetom pokorščine. Nihče ni siljen k svetom. Toda kdor izbere evangeljski svet pokorščine, gre za Njim, ki "se je ponižal in je bil pokoren do smrti" (Filip 2, 8). Druge in sebe vara, kdor svetuje spolnjevati le minimalno pokorščino.[122] Sv. Tomaž uči, da je zaobljuba pokorščine najznačilnejša med redovniškimi zaobljubami; naravnost namreč zadeva svobodno voljo, ki je največja človekova odlika, vključuje pa tudi ostali dve zaobljubi.[123]

Tretje vprašanje, ki se ga papež dotakne, je vprašanje, kako prilagoditi

---

[121] "Coarctetur libertas, quoad necessarium sit, libertati habenae relaxentur, quantum fieri possit" (AAS 1951, 31).

[122] "Fallit et fallitur igitur qui de religioso statu capessendo consilium petenti solummodo illam normam vel opinationem sequendam profert" (prav tam)).

[123] S. Th. II, II, q. 186, a. 8.

tradicionalne redove modernim razmeram. Redovom bi moralo biti to, da so sodobni, nujna zahteva. Ustanovitelji so jih namreč ustanavljali po potrebah svojega časa. "Če hočete stopati po njihovih stopinjah, delajte tako, kot so oni delali." Težnje mlajših članov, naj bi se redovi prilagodili, torej ne gre popolnoma zametati. Mnogo se v resnici da prilagoditi in marsikaj se je tudi že prilagodilo. Seveda ne smemo sprejemati od sveta, kar je slabo, pač pa sprejemajmo to, kar je dobro v človeku. Pravijo, da je v našem času potrebna širina v mišljenju, edinost v urejanju in hitrost v izvrševanju. Te tri stvari niso novost. Vse so že znak Kristusovega evangelija. Širina. Katera je večja od te: "Vse je vaše, vi pa Kristusovi" (1 Kor. 3, 23). Edinost: "Da bo Bog v vsem" (1 Kor. 15, 28).[124] Hitrost v izvrševanju: "Nihče, kdor roko položi na plug in se nazaj ozira, ni pripraven za božje kraljestvo" (Lk 9, 62). Samo dvoje je v stanovih krščanske popolnosti nespremenljivo, namreč verske resnice in stremljenje po popolnosti.

Namen vseh udov skrivnostnega Kristusovega telesa, pa naj so duhovniki, redovniki ali laiki, mora biti: krščanska popolnost in rešitev človeškega rodu. Posebnost stanov krščanske popolnosti pa je: boriti se z evangeljskimi sveti proti trojnemu poželenju. Bodite zgledni. Tako končuje papež svoj nagovor.

Stanovi krščanske popolnosti so utemeljeni v svetosti Cerkve. Pred več kot šestnajststo leti je postalo meništvo socialen stan v Cerkvi. Pred petnajststo leti je na Kalcedonskem cerkvenem zboru l. 451 dobilo še javno praven značaj. Sto let pozneje je dobilo zapadno meništvo v sv. Benediktu genialnega organizatorja, ki mu je položil temelje najbrž za vedno. Z odločbo papeža Urbana II. pred devetsto petdesetimi leti se odpre zapadnemu redovništvu z združitvijo dela za meniško samoposvečenje z zunanjimi apostolskimi in karitativnimi deli nov čudovit razmah. Sto dvajset let nato je četrti lateranski cerkveni zbor za nekaj časa zavrl ta razvoj, a ne ustavil. Pred dvesto leti je konstitucija Benedikta XIV. **Quamvis insto** prelomila, četudi šele v partikularnem primeru in še to posredno, s prepovedjo ženskih redov brez javnih zaobljub. Leonova konstitucija **Conditae a Christo** je l. 1900 prinesla splošen zakon o redovih s preprostimi zaobljubami in s tem zaključila sedemstoletni razvoj. Cerkveni zakonik je sedemnajst let nato šel dalje: zenačil je obe vrsti redov pod skupnim imenom in jima postavil tesno ob stran družbo s skupnim življenjem. Konstitucija Pija XII. **Provida Mater** je v naših dneh končala šestdesetletno pravdo družb brez skupnega življenja in uvedla v Cerkev pravno polno veljavni četrti stan popolnosti. Ne bo več treba zapustiti svet onemu, ki si hoče izbrati stan popolnosti in se vsega posvetiti apostolskemu delu. Ostal bo v delavnici, tovarni, pisarni, v kakršnem koli poklicu. Konstitucija **Sponsa Christi** istega velikega papeža je v naših dneh na nunskem redu, o katerem se je zdelo, da ga je zaradi papeške klavzure skoro nemogoče prilagoditi razmeram našega časa, ne da bi bilo prizadeto njegovo bistvo, pokazala v jasni luči silno zmogljivost Cerkve v prilagodljivosti. Presekala je gordijski vozel z razdelitvijo papeške klavzure na dvoje, z združitvijo avtonomije z zdravimi elementi centralizacije in z zvezo med kontemplacijo in pridobitvenim delom.

To so glavni mejniki v razvoju, ki nam kaže, kako so nastajali pravni

---

[124] **Ali tudi Mk 12, 28-34.**

tipi cerkvenih ustanov za krščansko popolnost. Jasno razodevajo silno pomembnost današnjih Pijevih pravnih reform v stanovih evangeljske popolnosti.[125]

---

[125] **Dostavek: Morda ne bo odveč, če na koncu dodamo shemo organiziranega življenja v Cerkvi v naslednjih točkah:**

1) Katoličani morejo stremeti za krščansko popolnostjo neorganizirano ali organizirano, delno ali polno, za navadno ali večjo.

2) Popolno življenje obstoji v nadnaravni ljubezni do Boga in do sočloveka; ker pa je človek psihofizično bitje, obstoji ljubezen v duhovnih in telesnih delih ljubezni. Prvenstveno je ljubezen v izpolnjevanju zapovedi, drugotno pa v izpolnjevanju evangeljskih svetov.

3) Glede na krščansko popolnost se dele katoličani na svetne stanove in na stanove krščanske popolnosti. Svetni stan je laiški ali kleriški.

4) Stanovi krščanske popolnosti so: a) škofovski stan "pridobljenje popolnosti"; b) stanovi, ki streme za večjo krščansko popolnostjo.

5) Stanovi, ki streme za večjo krščansko popolnostjo, so tisti javno pravni stanovi, ki se zavežejo spolnjevati evangeljske svete. Danes so štirje taki stanovi.

6) Od teh štirih so trije kanonični stanovi. Označuje jih izpolnjevanje privzetih evangeljskih svetov v skupnem življenju ločeno od sveta.

7) Dva od kanoničnih stanov sta redovniška. Označujejo ju javne zaobljube. Med sabo se ločita po tem, da so v prvem te javne zaobljube slovesne, v drugem pa preproste. Tretji kanonični stan (družbe s skupnim življenjem) sicer ne spada k njima, vendar se jima tesno približuje.

8) Stan krščanske popolnosti so tudi družbe brez skupnega življenja; ta stan pa se ne šteje za kanoničnega.

9) Našteti stanovi polno streme za krščansko popolnostjo. Delno pa streme cerkvena društva, ki ne tvorijo posebnega stanu v Cerkvi.

10) Cerkvena društva se po cerkvenem zakoniku dele v tri razrede, namreč pobožne zveze, bratovščine in svetni tretji redovi.

11) Cerkvena društva ostajajo v svetu kakor tudi družbe brez skupnega življenja. Kadar cerkveno društvo v stremljenju za krščansko popolnostjo spolnjuje pogoje, ki se zahtevajo za družbo brez skupnega življenja, se mora pretvoriti v tako družbo.

12) Kanonični stanovi žive ločeno od sveta, čeprav izvršujejo apostolska dela.

13) Kaj pa Katoliška akcija? Kam spada? O tem je v literaturi spor. Nekateri mislijo, da med pobožne zveze. Drugi sodijo, da je posebne vrste ustanova, ki se razlikuje od zgoraj naštetih. Tretji pa menijo, da stvar še ni zadosti pojasnjena. Podrobno razpravljanje o tem ne sodi v okvir te razprave.

ALOJZIJ ODAR

QUID NOVI IURIS IN STATIBUS PERFECTIONIS CHRISTIANAE ADQUIRENDAE

SUMMARIUM

Status ut "ratio vitae stabilis" in Ecclesia multipliciter considerari potest. Habentur status interni et externi. Inter externos mere privatus, socialis et iuridicus. Occasione capta constitutionis Pii XII **Provida Mater** d. d. 2 februarii 1947, qua in Ecclesiam pleno iure gaudens quartus status perfectionis christianae adquirendae consecuta lege propria generali introducitur, auctor describit per summa capita quidem historico-canonicam evolutionem statuum perfectionis evangelicae, initio facto a concilio Chalcedonensi, in quo quindecim saeculis acurate praeteritis vitae monasticae ratio plus quam centum annis iam in orbe christiano ut status socialis existens in statum iuridicum elevatur. Quo facto per plura saecula solus unus perfectionis christianae adquirendae status agnoscebatur, ille nempe in ordinibus votorum sollemnium. Vixdum anno 1900 Leonis XIII constitutione **Conditae a Christo** secundus status in congregationibus votorum simplicium generaliter adiungitur. **Codex iuris canonici** anno 1917 adduxit tertium statum in societatibus viventium in communi sine votis publicis. Qui tres status vocantur canonici. Triginta annos postea nostris diebus Pius XII introduxit quartum statum eorum nempe, qui in institutis saecularibus in saeculo manentes consilia evangelica, in quantum in saeculo possibile est, sequentes perfectionem evangelicam consequi anhelant. Quae evolutio historica nobis ante oculos ponit illam admirabilem accomodationis capacitatam, qua Ecclesia Christi gaudet. Quae capacitas in casu particulari valde apparens est in nuper inducta reformatione monialium ordinis, qui ob severam clausuram papalem minus circumstantiis vitae hodiernae accomodari poterat, ut videbatur. Sed Pii XII constitutio **Sponsa Christi** d.d. 21 nov. 1950 Gordii nodum exsolvit clausuram papalem dividens in maiorem et minorem, autonomiam monasticam oportune coniungens cum moderatis centralizationis elementis nec non vitam contemplativam cum convenienti labore apostolico. Variae quaestiones acutae hoc tempore quoad statum perfectionis eiusque requisita exortae solvuntur in **allocutione** Summi Pontificis conventui generali ex universis religionis ordinibus, congregationibus ac societatibus institutisque saecularibus Romae habito die 8 decembris 1950. Quae allocutio adaperuit etiam statibus perfectionis novos latissimos campos activitatis apostolicae. Litterae autem encyclicae **Fulgens radiatur** d.d. 21 martii 1947 decimo quarto saeculo ab obitu s. Benedicti, qui vitae religiosae in occidenti fundamenta semel pro semper uti videtur iecit et composuit praeclarum illud romanae christianaeque sapientiae monumentum, clare ostendunt, quid boni nostris etiam temporibus homines cum fructu haurire possint post tot saecula praeterita ex s. patriarchae conceptu institutoque. Status perfectionis eiusque organizationes, etiamsi aspectu supernaturali praetermisso nunquam plene comprehendi possint, tamen pro vita etiam naturali sive individuali sive sociali ac iuridica solutiones multarum quaestionum difficillimarum longo studio ac duro labore inventarum praebent.

IVAN AHČIN

SOCIALNA PRAVIČNOST

Uvod

a) O socialni pravičnosti se v znanstvenem svetu še ne govori dolgo. Toda kar je bila objavljena socialna okrožnica Pija XI. "Quadragesimo anno" (1931), ki izraz socialna pravičnost (iustitia socialis) devetkrat uporablja in se na nekaterih drugih mestih nanj sklicuje,[1] bi pa v zadnjih dvajsetih letih težko našli kako vprašanje, s katerim bi se moralisti in katoliški sociologi toliko pečali kakor s socialno pravičnostjo.[2] Razlog gotovo ni samo ta, da pojem socialne pravičnosti le polagoma dobiva svojo znanstveno vsebino, kakor bomo v teku razprave skušali pokazati. Vprašanje socialne pravičnosti je tudi sicer velikega pomena za vsakogar, ki z razumevajočimi očmi motri krizo sodobne družbe. Želeti je namreč, da bi se okrog vprašanja socialne pravičnosti mogli zbrati vsi, od levice in desnice, ki so dobre volje in iskreno mislijo z reševanjem socialnega vprašanja.

---

[1] Primerjaj okrožnico Pija XI. Quadragesimo anno, točka 58, t. 59, t. 72, v točki 75 na dveh mestih, v točki 89 na dveh mestih, t. 111 in t. 127. (Razdelitev po slovenskem prevodu A. Ušeničnika, Okrožnica papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda, ponatis iz Časa, Ljubljana 1931.)

[2] Prim. **Zanatta,** I tempi e gli uomini che preparavano la Rerum novarum, Milano 1931.; **Retzbach,** Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika Quadragesimo anno, Freiburg im Breisgau 1932; **Codice Sociale** (ital. izdaja), ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1944: **Rutten,** La doctrine sociale de l'Eglise, Liège 1932, IV. poglavje; **Schrattenholzer,** Soziale Gerechtigkeit, die Lehre von der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit, Graz 1934; **Schilling,** Die soziale Gerechtigkeit in der patristischen Literatur, v: Miscellanea Vermeersch, Roma 1935; **Messner,** Soziale Gerechtigkeit, v: Staatslexikon, 5. izd., zv. IV, col. 1664—1665; **Noguer,** La encíclica Quadragesimo anno, Madrid 1935, t. 2, p. 270 s.; **Portal,** Morale sociale générale, Paris 1935, p. 131 s.; **Kleinhappl** S. J., Der Begriff der iustitia socialis und das Rundschreiben Quadragesimo anno, v: Z. f. kath. Theol., Innsbruck 1934, 3. zv., str. 365—390; **Cavallera,** Précis de la doctrine sociale catholique, Paris 1937, str. 63 s.; **Ciampi,** Giustizia sociale, Idee e realtà, Roma 1936; **Hering** O. P., De genuina notione iustitiae generalis, v: Angelicum, jun. 1937; **Nell-Breuning** S. J., Die soziale Enzyklika, Köln 1932; **Noguer** S. J., Qué significa justicia en Quadragesimo anno?, v: Razón y Fe, jul. 1932; **Llovera,** Tratado de sociología, ed. Fides, 2. arg. izdaja 1949, str. 113 s.; **Nell-Breuning** S. J.-**Sacher,** Zur sozialen Frage, Freiburg im Br. 1949, str. 29—36; **Brucculeri** S. J., La giustizia sociale, ed. La Civiltà Cattolica, 2. izd. 1938; **Orbau,** A la découverte de la justice sociale, v: Les dossiers de l'Action sociale catholique, maj 1951, str. 290—307; **Palacios,** Las encíclicas sociales y el mundo de postguerra, 3. izd., Buenos Aires 1945; **Haas,** Man and society, New York 1932, str. 76 s.; **Eickhoff,** Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkiet, Münster (Westfallen) 1949.

Danes vidimo, da komunizem v imenu pravičnosti dviga proletarske mase v boj zoper liberalni kapitalizem in zoper — Cerkev, češ da je zaveznica kapitalizma. Istočasno pa pozivajo tudi papeži v imenu socialne pravičnosti katoličane na delo za boljši red na svetu. Mar ni torej socialna pravičnost tista osnova, ki bi jo mogel sprejeti katoličan, ne da bi odstopil od svojih verskih načel, ki pa daje odgovor tudi komunistu na njegove aspiracije?

Za katoličane je vprašanje socialne pravičnosti še posebne važnosti, ker se kar naprej ponavljajo očitki — nekaj morda upravičeno zaradi zadržanja gotovih meščanskih krogov, — da se na katoliški strani z reševanjem socialnega vprašanja ne misli resno in da tudi s Cerkvijo ni resno računati, da bi odločilno pomagala pri upostavitvi družabnega reda na temelju pravičnosti.[3]

Vsi, ki se trudijo za boljši red na svetu, ki po besedah Pija XII. ne more imeti za podlago drugega kot resnico, pravico in mir,[4] so torej zelo zainteresirani, da se do kraja izčisti pojem socialne pravičnosti z vsemi posledicami, ki jih striktno izpolnjevanje te čednosti more imeti za poedinca in družbo.

b) Snov sama nam narekuje, da razdelimo razpravo na štiri dele:

1. Predznanstvena raba izraza "socialna pravičnost", ko je izraz šele nastal in njegova vsebina znanstveno še ni bila opredeljena.
2. Izraz "socialna pravičnost" se prične uporabljati v znanstveni govorici, toda njen pojem se zmotno istoveti s "splošno pravičnostjo" ali tudi z "legalno pravičnostjo".
3. Pojem "socialne pravičnosti" v najnovejši znanstveni osvetljavi, ki socialno pravičnost vrednoti kot posebno in novo obliko pravičnosti.
4. Praktične posledice za moralni in socialni napredek človeštva, ki naj slede iz teoretičnih ugotovitev.

I. Predznanstvena raba izraza socialna pravičnost

1.—Ne vemo, kdaj je nastal izraz socialna pravičnost, in tudi ne, kdo bi si mogel lastiti očetovstvo nad besedo, ki je danes vsem na jeziku. Po vsej verjetnosti je niso iznašli strokovnjaki, temveč se je **porodila iz ljudstva.** Morda so jo prvi uporabljali časnikarji ali politični govorniki, hoteč z njo označiti cilj, ki naj ga reforma družabnega življenja doseže.

Preprostemu človeku v dnevni govorici še tudi danes izraz "socialna pravičnost" ne pomenja drugega, kakor zahtevo, naj pravičnost vlada v družbi, katere ravnovesje je s kapitalističnim gospodarstvom in razrednim bojem bilo porušeno. Kajti ljudstvo občuti kot nekaj protipravnega motnje, ki so nastale v družabnem redu z liberalno kapitalističnim gospodarstvom.

---

[3] Ruski filozof **Nikolaj Berdjajev** v svoji znani knjigi Les sources et le sens du communisme russe, **Paris 1937**, zastopa stališče, da niti komunizem izven Rusije niti krščanstvo, ako se ne obnovi, ni zmožno dati svetu ideala, ki ga potrebuje za življenje (str. 245). Podobno: **Robert Kauters**, Essai sur l'avenir de la religion, **Paris 1945**, str. 88; **Fr. Stalder**, Au-delà du collectivisme, du capitalisme et du dirigisme, **Lausanne 1950**, str. 196-7. Primerjaj tudi Q. a. t. 126.

[4] Pij XII. v nagovoru katoliškim delavcem ob 60 letnem jubileju Rerum novarum, 13. maja 1951.

To gospodarstvo je namreč razbilo potrebno družabno povezanost in širokim ljudskim plastem vzelo možnost, da bi zadovoljivo bile udeležene na splošni blaginji. **V imenu pravičnosti** se postavlja zahteva, da se te motnje odstranijo in da se družba uredi na bolj pravični podlagi.[5] Ljudska zahteva po socialni pravičnosti torej ni nič drugega, kakor zahteva po pravilnem zdravem družabnem redu, v katerem bo "socialna pravičnost" izvedena. Pridevnik "socialna" po ljudskem izražanju pomenja le področje (družbo!), kjer naj bi pravica prišla do svoje veljave. **Socialna pravičnost naj torej pomenja pravičnost na družabnem področju.**

Takšno ljudsko pojmovanje socialne pravičnosti, ki ga je skovalo življenje, nikakor ni v logičnem nasprotju z izrazom samim, a psihološko je celo zelo posrečen, če pomislimo na izreden učinek, ki ga je beseda imela in ga še vedno ima na množice.

2.— V katoliški literaturi se morda prvič uporablja izraz "socialna pravičnost" v spomenici, ki je bila namenjena vatikanskemu cerkvenemu zboru 1870. leta, ki se pripisuje škofu (kasnejšemu kardinalu) Mermillodu (1824-1892). V spomenici beremo: "Zdi se nam potrebno, da sveti zbor postavi nasproti pogubnim zmotam krščansko resnico in pojasni načela **socialne pravičnosti,** kakor jih uči krščanska morala. Naj se obrazlože dolžnosti, ki jih imajo bogatini do ubogih, pa naj bodo delavci ali služinčad; pojasnijo pa naj se tudi dolžnosti, ki jih imajo le-ti do svojih gospodarjev. Ne da se tajiti, da najbolj pospešujejo socialistične zmote in njihovo propagando: hlastanje za bogastvom, zloraba bogastva, brezbrižnost za usodo delavcev in nečloveška trdost, s katero se z njimi postopa, pri čemer se tepta peta in šesta božja zapoved."[6]

Kasneje najdemo izraz "socialna pravičnost" še pri tem ali onem katoliškem sociologu ali moralistu, toda ne zelo pogosto.[7] S poudarkom ga uporablja H. Pesch, ki mu je socialna pravičnost izhodišče za njegov solidarizem, "ki je prvo in najvišje načelo gospodarske organizacije".[8] — Ne najdemo pa izraza "socialna pravičnost" pri Vermeerschu, čeprav je v času med obema socialnima enciklikama on ena najbolj veljavnih avtoritet za področje krščanske sociologije.[9] Tudi ne najdemo še izraza "socialna pravičnost" v "Rerum novarum", dasi Leonova okrožnica bolj kot katerikoli drugi papeški dokument naglaša potrebo političnega in socialnega dela za splošno blaginjo.

3.— V papeških dokumentih se izraz "socialna pravičnost" prvič uporablja v okrožnici "Jucunda sane" 12. marca 1904, ki jo je Pij X. izdal ob

---

[5] Glej Q. a. t. 104 in 110.

[6] Navaja Lovera, o. c. str. 113.

[7] Prim. **Henrik Pesch** S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie, Freiburg im Br. 1905, 1. zv., str. 165, 224; **Antoine,** Cours d'économie sociale, Paris 1921, str. 140; **Gillet** O. P., Coscienza cristiana e giustizia sociale, Torina 1927, str. 96.

[8] Pesch, o. c. zv. 2, str. 224.

[9] A. **Vermeersch,** Theologiae moralis principia, responsa, consilia, Beyaert 1928, pravi, ko govori o pravičnosti: Pravičnost je dvojne vrste: ena se tiče neposredno oseb, kolikor so med seboj enake: to je menjalna pravičnost (iustitia commutativa); druga pa se tiče posrednih pravic in se deli v dvoje: splošna ali zakonita pravičnost in razdelilna pravičnost (iustitia legalis in iustitia distributiva). (Zv. II, str. 306.)

trinajststoletnem jubileju smrti sv. Gregorija Velikega († 604). V tej okrožnici imenuje bl. Pij X. (1903-1914) svojega velikega predhodnika, s katerim se začenja vrsta pomembnih srednjeveških papežev "publicus justitiae socialis adsertor" — javnega zaščitnika **socialne pravičnosti.**[10]

V papeških pismih Pija XI. nahajamo štirikrat izraz "socialna pravičnost" in sicer: v pismu državnega tajnika kard. Gasparija, ki je v papeževem imenu bilo poslano generalu Castelnauju, predsedniku francoskih Delavskih krožkov. V tem pismu papež hvali delo teh krožkov, ker mnogo prispevajo k vzgoji delavske elite, trdno katoliške, izobražene, sposobne za katoliški apostolat in usposobljene, da se z mirnimi sredstvi bori za uveljavljenje **socialne pravičnosti** (1. aprila 1922).

V drugem pismu istega papeža, ki je bilo naslovljeno na predsednika francoskih Socialnih tednov E. Duthoita 20. julija 1929 se pohvalno omenja prizadevanje te ustanove, ker "opozarja na zahteve osebne morale, na **socialno pravičnost** in tudi na ljubezen v organizaciji novih delavnih oblik in novega načina gospodarjenja, ki ga poznamo pod imenom racionalizacije".

V drugih dveh pismih najdemo že nekakšno definicijo socialne pravičnosti in sicer najprvo v pismu, ki ga je leto preje (7. julija 1927) Gasparri poslal istemu E. Duthoitu ob začetku Socialnega tedna, kjer papež naglaša pomen ljubezni za družabno sožitje, potem pa pristavlja: "V tisti meri, v kateri ljubezen zmaguje nad sebičnostjo, se poostri tudi socialni čut in **socialna pravičnost, ki je čednost, katera uravnava na splošno blaginjo zunanje akte vseh drugih čednosti,** zadobi na ta način izredno učinkovitost".

Drug dokument pa je pismo, ki ga je kard. Pacelli 28. junija 1934 v papeževem imenu poslal predsedstvu francoskega Socialnega tedna, ki je tisto leto zboroval v Nizzi. V tem pismu papež naroča, naj se vse stori, da socialna pravičnost in socialna ljubezen ne ostaneta prazni besedi. **"Socialna pravičnost in socialna ljubezen sta čednosti. Prva vključuje delovanje tudi drugih kreposti, ker naravnava zunanje akte na skupno blaginjo".**[11]

4.— Vendar pa je izraz "socialna pravičnost" postal v širnem svetu poznan šele po socialni okrožnici **"Quadragesimo anno",** kjer ga Pij XI. pogosto uporablja in z izrazitim naglasom. Pokličimo si v spomin nekaj najbolj značilnih mest.

Potem ko je papež opisal družabno zlo našega časa, navede pomočke proti socialnemu zlu. In tu pravi: "Vzajemne odnose med njima (delom in kapitalom) je treba urediti po zahtevah tiste stroge pravičnosti, ki se imenuje **menjalna pravičnost,** pomaga naj pa krščanska ljubezen... **Javne ustanove** narodov naj tako urede človeško družbo, da bo vse v skladu s potrebami socialne blaginje in s pravcem **socialne pravičnosti."** (T. 111).

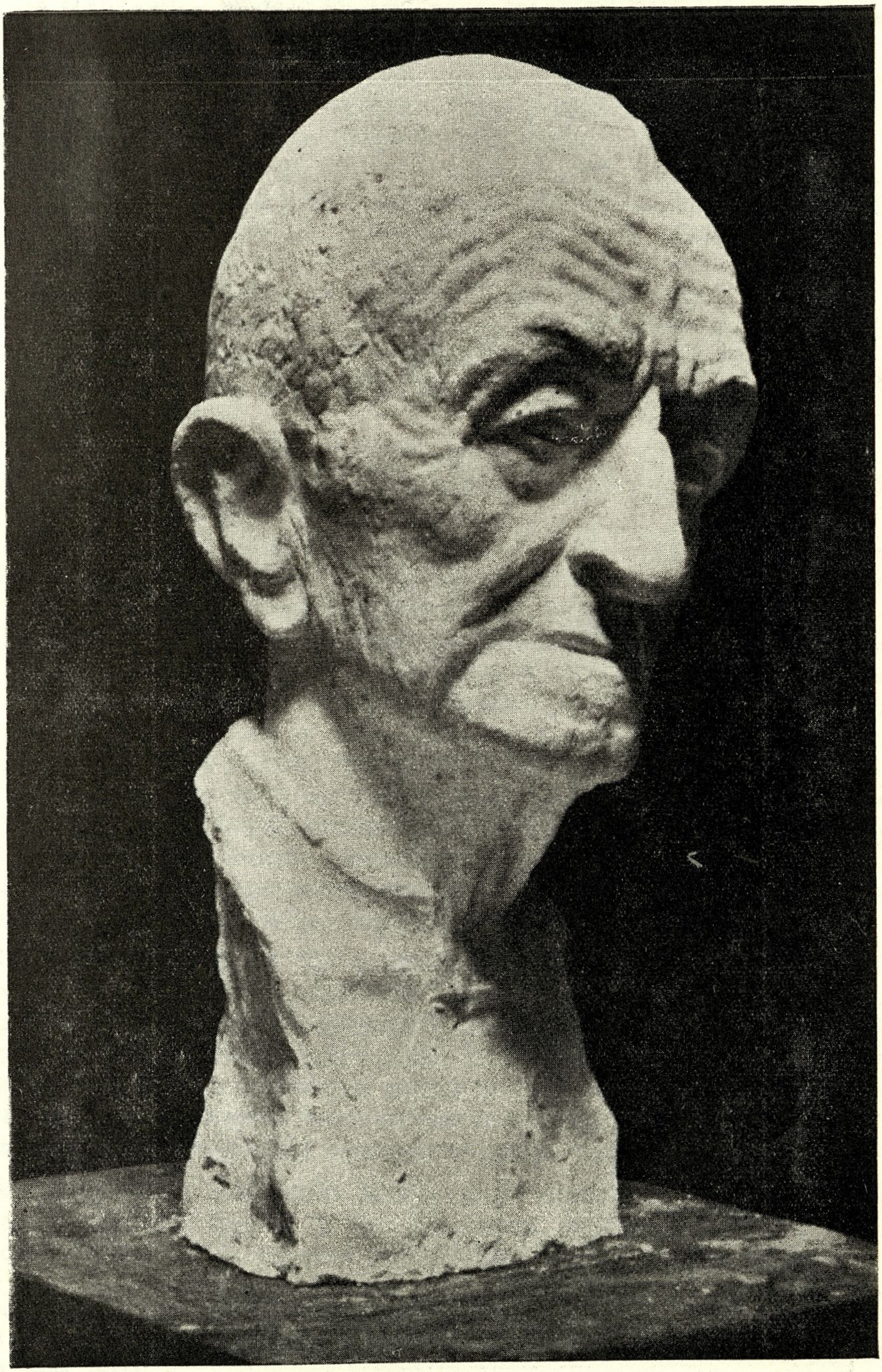
Papež torej jasno loči med menjalno in socialno pravičnostjo kakor tudi njun delokrog.

Ko govori o pravcu pravične razdelitve dohodkov med delo in kapital, določa: "Bogastvo, ki se po gospodarsko-socialnem napredku vedno množi, se mora med posameznike in med skupine tako porazdeljevati, da ne bo oškodovana skupna korist vseh, ki jo je Leon XIII. tako naglašal, ali z dru-

---

[10] Acta S. Sedis, vol. 36, apr. 1904, str. 515.

[11] Brucculeri, o. c. str. 25, 26, ki te tekste navaja, je prepričan, da z izrazom "socialna pravičnost" papež ne misli na drugo kakor na legalno pravičnost.



FRANCE GORŠE

ANTON B. JEGLIČ

gimi besedami, da ne bo oškodovana občа blaginja vse družbe. **Po tem zakonu socialne pravičnosti ne sme en razred drugega izključevati od deleža dobrin."** (T. 58).

Tudi zahtevo po **družinski plači** papež motivira s socialno pravičnostjo: "Najprej treba delavcu dajati plačo, ki je zadostna za vzdrževanje njega samega in družine... Če v sedanjih razmerah ni to vedno mogoče, **zahteva socialna pravičnost, da se razmere čimprej tako urede, da se bo vsakemu odraslemu delavcu lahko določila taka plača."** (T. 72).

Višina plač se mora uravnati po zahtevah **občе blaginje. "Proti socialni pravičnosti je, da bi se zaradi zasebnega dobička in občі blaginji v škodo delavske plače ali preveč zniževale ali tudi preveč povišavale.** Socialna pravičnost zahteva, da se plače tako uravnavajo, da more čim največ delavcev dobiti dela in primernih dohodkov za življenje." (T. 75).

"Socialna pravičnost mora prešiniti vse ustanove narodnega in socialnega življenja; biti mora — to je pred vsem potrebno — zares tvorna, to se pravi, da ustvari pravni in socialni red, ki se mora po njem ravnati vse gospodarstvo." (T. 89).

V novejši okrožnici **"Divini Redemptoris"** (1937) Pij XI. zopet opozarja na važnost socialne pravičnosti, ki jo tudi tokrat loči od menjalne pravičnosti in jo obenem določenje opiše:

"Poleg takozvane menjalne pravičnosti je treba gojiti še **socialno pravičnost,** ki tudi nalaga dolžnosti, katerim se ne morejo odtegniti ne gospodarji ne delavci. **In vprav socialni pravičnosti je svojsko, da zahteva od posameznikov vse to, kar je potrebno za občo blaginjo.** Kakor pa pri živem organizmu ni za celoto zadostno poskrbljeno, če se ne da posameznim udom, kar potrebujejo, da morejo vršiti svoja posebna opravila, tako tudi v družbi ni mogoče prav poskrbeti za občo socialno blaginjo, če se ne daje posameznim članom, to je ljudem, ki jim je svojsko dostojanstvo oseb, vse tisto, brez česar ne morejo vršiti vsak svoje socialne naloge. **Če se bo zadostilo socialni pravičnosti, bo sad živahen razvoj vsega gospodarskega življenja v miru in redu, kar bo obenem znamenje, da je socialni organizem zdrav, kakor se zdravje človeškega telesa spozna po nemotenem in obenem polnem ter uspešnem delovanju vsega organizma."** (T. 51).

5.— Sedanji papež Pij XII. v svojih socialnih nagovorih in spisih tudi večkrat govori o socialni pravičnosti.[12] Omenimo le posebno izrazito mesto v nagovoru na brazilskega poslanika 3. maja 1948: "S čuječnostjo in odločnostjo pa se mora združiti trdna volja, ki črpa svoje sile iz neusahljivega studenca krščanskega socialnega nauka in ki je odločena, **da izvede tudi za ceno osebnih in skupnih žrtev, sklepe in dejanja, ki bodo po normah socialne pravičnosti zadovoljila upravičene težnje delavskega razreda".**[13]

6.— Na podlagi navedenih tekstov si že moremo ustvariti predstavo, kaj naj po mišljenju Pija XI in Pija XII. pojem socialne pravičnosti obsega. Navedimo le to, kar je na prvi pogled brez globlje analize mogoče ugotoviti:

---

[12] V okrožnici Sertum laetitiae; v božičnem nagovoru 1942; v radijskem nagovoru 1. sept. 1944.

[13] Navaja Pietro Pavan, La vita sociale nei documenti pontifici, ed. Vita e Pensiero, Milano 1945, str. 46.

a) Socialna pravičnost je nekaj drugega kakor menjalna pravičnost in tudi nekaj različnega kakor zasebna caritas.

b) Njen predmet so pogoji, ki so potrebni za dosego skupne blaginje. Kar naj se doseže, je zdravje in dobro delovanje socialnega telesa kot celote in vseh njegovih delov.

c) Čeprav ne izključno, pa se vendar posebej nanaša na javne in zasebne ustanove, ki naj služijo ljudski blaginji.

d) Zahteva novo socialno politiko, ki naj odpravi nesorazmerno razdelitev dohodkov iz proizvodnje in naj zlasti uredi, da bodo delavci prejemali zadostne (družinske) plače.

e) Nastopa proti razredni sebičnosti in zahteva, da so naraščajočega gospodarskega napredka deležni vsi družabni razredi brez razlike.

f) Zahteva, da se zadovolji upravičenim zahtevam delavstva tudi za ceno osebnih in kolektivnih žrtev.

g) Tiče se tako sedanjega stanja kakor bodočih socialnih reform.

Po teh ugotovitvah že lahko rečemo, da ima socialna pravičnost v družbi podobno vlogo, kakor jo ima sonce za naš planet. Sonce biva izven zemlje, pa vendar s svojo lučjo in gorkoto daje življenje in razvoj stvarstvu na naši zemlji. **Tako je tudi socialna pravičnost po izrecnem nauku papežev tista krepost, ki naj zunanjo delavnost tudi vseh drugih kreposti usmerja v skupno blaginjo družbe.** Pri tem pa je vendar krepost za sebe, ločena od drugih, ker ima svoj lasten predmet: skrb za blaginjo skupnosti.

II. Začetek znanstvenega obravnavanja pojma socialna pravičnost

Socialna pravičnost, ki jo je zlasti Pij XI. uvedel v katoliško socialno izrazoslovje, od strani katoliških sociologov dolgo ni bila sprejeta **kot posebna vrsta pravičnosti,** ki bi se ne mogla poimenovati z eno tradicionalnih oznak za pravičnost. Morda se je s takšnim ravnanjem hotelo vztrajati pri tradiciji, morda pa tudi ni bilo prave volje naučiti se nekaj novega ali vsaj ne priznati, da socialna pravičnost, o kateri govore papeške enciklike s tolikim poudarkom, ni čisto isto kakor splošna ali legalna pravičnost.

1.— V sholastični filozofiji in teologiji se z izrazom "pravičnost" (iustitia) poimenuje krepost. Z istim izrazom pa se označuje tudi predmet te kreposti, torej to, kar je pravično (iustum). Ta preskok od čednosti k njenemu predmetu, od pravila k njega izvršitvi, je jezikovno naraven in ga ljudje zavedno ali nezavedno v dnevni govorici vedno uporabljajo.

Pravičnost je po definiciji sv. Tomaža tista stalna lastnost naše volje, po kateri spoštujemo pravico bližnjih.[14] Pravičnost je torej moralna čednost, ki ustvarja v nas trajno razpoloženje, da spoštujemo pravice drugih in naj se javljajo kakorkoli. Če označimo pravico kot moralno sposobnost, da svobodno nekaj delamo v službi smotra ali da nekaj posedujemo, vidimo, da ima samo oseba pravice. Pravičnost nam veleva, da spoštujemo dobrine bližnjega, telesne in duševne, njegovo zdravje, čast, dobro ime, imetje, svobodo i. t. d.

Do zadnjega časa sholastična šolska veda razlikuje **dve oz. tri vrste**

---

[14] **Iuistitia perpetua et constans voluntas est, ius suum unicuique tribuens; vel est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit (S. Th. 2. 2. qu. 58, a. 1).**

pravičnosti: Deli jo na **iustitia generalis** in **iustitia particularis,** ali pa še slednjo razdeljuje na dvoje, tako da imamo: **iustitia generalis legalis, iustitia particularis commutativa** et **distributiva.**

Pri tej razdelitvi pomenjajo posamezne vrste pravičnosti naslednje:

Splošna ali zakonita pravičnost je tista, ki terja, da poedinec družbi daje, kar ji gre v ta namen, da ona skrbi za javni blagor. Tej pravičnosti pripada naloga, da se pobriga za splošno blaginjo. Za dobrine, ki jih družba daje, pa morajo obratno poedinci tudi družbi dajati, kar ji gre, da more tako izpolnjevati svoje osnovne dolžnosti. Rekli smo, da se ta pravičnost imenuje **splošna pravičnost** ker ima skrbeti za splošno blaginjo, ne da bi se direktno ozirala na interese posameznikov. Imenuje. pa se tudi **zakonita ali legalna pravičnost,** ker ustvarja dolžnosti, ki jih določa zakon z vsemi svojimi sankcijami.

Iustitia distributiva, razdelitvena ali sorazmerna pravičnost je tista, ki vsakemu članu družbe daje pravico, da družba, to je oblast, ki družbo predstavlja, z njim tako ravna, kakor je njemu primerno in kakor so njegove potrebe, ko gre za razdelitev bodisi socialnih dobrin, bodisi socialnih bremen.

Iustitia commutativa, menjalna pravičnost pa daje vsakemu posamezniku s strogo enakostjo to, kar mu gre. Po tej pravičnosti mora sleherni toliko prejeti, kolikor daje (nakup — prodaja). Predmet, ki ga prodaš, mora biti strogo enako vreden vsoti, ki jo plačaš, da si ga pridobiš. Delo ustreza plači in obratno, sicer je pravičnost ranjena, bodisi da jo je poteptal delodajalec ali delojemalec. Menjalna pravičnost s strogo enakostjo ureja dogovore, pogodbe in sploh vse odnose med poedinci.

Zakonita pravičnost ureja torej dolžnosti posameznikov do skupnosti; razdelitvena dolžnosti družbe do svojih članov; menjalna pravičnost pa dolžnosti med posamezniki.

2.— Moralisti in sociologi so potemtakem imeli pred seboj sledečo podobo, kadar so razpravljali o pravičnosti: Na eni strani celota (družba), na drugi strani posamični deli (poedinci). Odnose med posameznimi deli ali poedinci ureja menjalna pravičnost; odnose poedincev do družbe ureja splošna ali zakonita pravičnost; odnose celote (družbe) do posameznih delov (poedincev) pa razdelitvena pravičnost. Trikotnik je sklenjen. Tu ni mesta še za kako novo vrsto pravičnosti.

Zato so pričeli splošni pravičnosti, ki se imenuje tudi legalna ali zakonita pravičnost, pridevati še pridevek socialna pravičnost, in socialno pravičnost na tak način istovetiti s splošno ali zakonito pravičnostjo.

Splošna pravičnost in socialna pravičnost naj bi torej z ozirom na svoj predmet in obseg (in obiecto significato) pomenjali eno in isto; različni pa bi bili le po izrazu (in modo significandi). V tem smislu je socialno pravičnost pojmovala večina katoliških avtorjev.[15]

---

[15] Prim. **Brucculeri,** o. c. str. 31, 32; **H. Pesch,** o. c. vol. I, str. 165; **Rutten,** o. c. 75; **Messner,** Soziale Gerechtigkeit, v: Staatslexikon, 5. izd., 1667-1669; **Schilling, Die** soziale Gerechtigkeit, v: Theologische Quartalschrift 1933; **Azpiazu, El** estado corporativo, Madrid 1934, str. 48-59; **Cavallera,** o. c. str. 58; **Antoine, Eléments** de science sociale, Paris 1902, str. 184 s.; **Luigi Civardi,** Cristianesimo e vita sociale, ed. A. V. E., Roma 1942, str. 54, in drugi.

3.— Toda ne vsi. Kajti bili so tudi drugi, ki so sklepali, da ima socialna pravičnost svojski pomen in ne more biti isto kakor splošna pravičnost.

"Socialna pravičnost je druga kot **menjalna pravičnost,** ker se nanaša na človeka ne kot na individua temveč kot člana družbe. — Je druga kot **zakonita pravičnost,** ki zahteva, da je državljan pokoren tistemu delu pozitivnih zakonov, ki imajo za predmet občo blaginjo družbe. — Je različna od **razdelitvene pravičnosti,** ki oblastnikom predpisuje, da pravično porazdelujejo socialne dobrine, — in tudi ni le **splošna pravičnost,** ki se le na splošno briga za občo blaginjo, postavlja le splošno veljavna načela, ne da bi že tudi razpravljala o posameznih spornih slučajih.[16]

Pomisleke proti istovetenju socialne pravičnosti s splošno pravičnostjo je tehtno izrazil tudi jezuit **Kleinhappl** v že navedeni razpravi, kjer upravičeno opozarja, da se v okrožnici Quadragesimo anno pripisujejo socialni pravičnosti povsem nove naloge: 1. Razdelitev dobrin med poedince in razrede na tak način, da ne bo oškodovana splošna blaginja. 2. Zakonite odredbe, ki bodo zajamčile družinske plače. 3. Splošna ureditev plač, ki bo v skladu z zahtevami obče blaginje in ki naj ne bodo prenizke ne previsoke. 4. Socialna pravičnost naj bo vodilo gospodarstva. 5. Prepoji naj z novim duhom družabne ustanove in družabno življenje. 6. Socialna pravičnost naj upostavi pravni in družabni red, v katerem naj bi gospodarstvo našlo sebi ustrezajoče mesto, a ne da bi gospodovalo nad družbo.[17]

Španski sociolog **Llovera** je prepričanja, da socialna pravičnost vključuje dva elementa: a) pozitivno se zahteva, da vsak po svojih močeh sodeluje in prispeva k obči blaginji; b) negativno pa je sleherni dolžan, da ne stori ničesar, kar bi oviralo bližnjega pri udeležbi na splošni blaginji. Iz vsega se vidi, da Llovera ne istoveti socialne pravičnosti s splošno pravičnostjo.[18]

Italijanski ekonom **Franco Feroldi** podaja definicijo socialne pravičnosti, ki je že zelo blizu pravemu pojmovanju te kreposti. "Socialna pravičnost, pravi, je čednost, ki slehernemu gospodarskemu činitelju nalaga takšno zadržanje, da morejo vsi člani človeške družine živeti življenje, ki je moralno in gospodarsko primerno njihovi časti".[19] Ta definicija naglaša enega glavnih momentov, ki določajo vsebino socialne pravičnosti, da naj bo namreč delavec deležen dobrobiti, **ki potekajo iz neprestanega razvoja in napredka civilizacije.** Ker sodobna civilizacija stalno zvišuje življenjsko raven splošnega blagostanja, je potemtakem tudi delavec upravičen, da se v istem razmerju veča tudi njegova plača, ki je za njega izključni vir dohodkov, da bo mogel svoj življenski nivo dvigniti v smislu splošnega napredka. Ni mogoče govoriti o splošni blaginji, ako se le enemu stanu dobro godi. Napredka, da bo res služil skupni blaginji, morajo biti deležni vsi stanovi.

Mislimo pa, da je odveč posebej poudarjati, da se pod napredkom, ki naj ga bodo vse plasti ljudstva deležne, **nikakor ne sme umevati le gospodarskega dviga,** temveč tudi umski, moralni in verski napredek. Nekateri

---

[16] **P. Castelein,** Institutiones philosophiae moralis, Paris 1903, str. 69.

[17] **Kleinhappl S. J., o. c. str. 381.**

[18] **Llovera, o. c. str. 114.**

[19] **Franco Feraldi,** Il problema economico, Brescia 1945, str. 21.

so namreč mislili, da se iustitia socialis nanaša edino le na **gospodarsko področje** in da je gospodarstvo tisto polje, na katero naj omeji svoj vpliv. Proti takšnemu pojmovanju socialne pravičnosti moramo ugovarjati. Kajti če naj bi to veljalo, bi z drugimi besedami priznali, **da vse socialno vprašanje ni drugega got gospodarsko vprašanje, torej želodčno vprašanje.**[20] Pri socialnem vprašanju bi ne šlo za drugega kakor za večjo udeležbo gospodarsko šibkejših razredov na snovnih dobrinah. To pa je praktični materializem, ki ga katoličani moramo odklanjati.

4.— Pomisleki nad enostavnim istovetenjem socialne pravičnosti s splošno pravičnostjo so bili upravičeni in so se vedno pogosteje ponavljali. Kajti že istovetenje iustitiae generalis in iustitiae legalis, čeprav je od davno vpeljano, po sodbi modernih sociologov ni povsem upravičeno.[21] Kajti iustitia generalis — v nasprotju z iustitia particularis — ima svoje bistveno obeležje prav v tem, da uravnava odnose človeka kot **družabnega bitja** do **družbene celote.** Pod pojmom iustitiae legalis pa je prvenstveno treba umevati, da ureja dolžnosti, ki jih ima član družbe nasproti družbeni celoti, kolikor so te dolžnosti določene v **družabnem redu,** ki ga določajo splošno obvezne postave (zakoni — leges). **Zahtevam iustitiae legalis človek torej ugodi, ako živi po normah, ki urejajo družbeno življenje.**

Tu pa nastane vprašanje: Ali je ves red, ki ureja pestro in bogato življenje tako kompliciranega organizma, kakor je človeška družba, zajet v postave in vržen na papir? **Mar družbeni član res popolnoma izpolni vse svoje dolžnosti, ki jih ima do družabne celote kot njen del in član, ako izpolnjuje le pisano postavo? Mar niso še druge nepisane postave — poleg osnovne norme, da je blaginja skupnosti najvišji zakon, — ki niso v zakoniku formulirane, ki pa jih nalaga trenuten položaj in vsakokratne razmere?**

Ob tem razmišljanju pa nastaja mesto tudi za iustitia socialis.

Iustitia generalis ali legalis je:

ali iustitia legalis legis positivae, ki zahteva izpolnjevanje v družbi veljavnih zakonov ali zakonom podobnih norm;

ali pa je iustitia legalis legis naturalis, ki zahteva izpolnjevanje naravnega zakona, ki ni treba, da je zajet v pozitivnih zakonih. Najosnovnejša družabna norma naravnega zakona pa se glasi: Bonum commune esse servandum.

Menda ni treba posebej opomniti, da je pravičnost kot krepost ena in nedeljiva čednost. Pri razlikovanju, ki ga sholastika uporablja, gre le za razne vrste ene in iste kreposti. **Toda očitno je, da iustitia legalis izoži v prvem pojmovanju (kot iustitia legis positivae) pojem iustitiae generalis Prav zaradi tega pa se je hotelo s pojmom iustitiae socialis razširiti delokrog iustitiae generalis in ga raztegniti tudi na ona področja, ki nimajo ali še nimajo lastnih zakonov, kjer pa so vendar gotove norme za obstanek in napredek družbe potrebne in jih ljudstvo zahteva v imenu pravičnosti ali vsaj podzavestno čuti, da bi jih morala pravičnost urejevati.**

Ni se nam treba čuditi, ako je Cerkev ravno v času pravno pozitivističnega mišljenja, ki zavestno izožuje in omejuje iustitia legalis na področje pravno veljavnih pozitivnih zakonov, začela naglašati pomen iustitiae

---

[20] Prim. **A. Ušeničnik,** Obris socialnega vprašanja, Ljubljana 1937, str. 68.

[21] Prim. **Nell-Breuning,** o. c. str. 31, 32.

socialis, ki naj velja kot "nepisana postava" za družabno življenje. Papeži so besedo iustitia socialis sprejeli v svoje okrožnice kot bojno geslo krščanske pravičnosti proti označenemu pozitivističnemu mišljenju našega časa in tudi nakljub ne maloštevilnih moralistov in kanonistov, ki so stali ali še stoje pod vplivom liberalno individualistične miselnosti. So sociologi, ki mislijo, da so na ta način papeži hoteli protestirati proti samovoljnemu oženju klasičnega pojma iustitiae generalis zgolj na pravno zakonito področje.[22] Tako je prišel izraz iustitia socialis v papeške okrožnice, še predno je bil znanstveno opredeljen in izčiščen. Papeži seveda s svojim ravnanjem niso hoteli pravni vedi ničesar prejudicirati, pač pa so dali temu izrazu velik poudarek in avtoriteto. V prvi vrsti pa so hoteli, naj bi iustitia socialis bila izhodišče in pobuda za pogumno in širokosrčno krščansko socialno delovanje na področju in v razmerah, kjer človeka zaenkrat ne veže pisana postava.

III. Pojem socialne pravičnosti v znanstveni osvetljavi

S sprejemom izraza "socialna pravičnost" v papeške okrožnice je znanstveno razmišljanje okrog tega pojma zelo naraslo. Vendar moralisti in sociologi tudi še danes niso edini glede tolmačenja pojma socialna pravičnost. Dandanes vsi odklanjajo, da bi se socialna pravičnost enostavno istovetila z legalno pravičnostjo; toda kaj naj pozitivno pomenja, gredo mnenja še vedno narazen. V glavnem se kažeta dve struji, ki prihajata pri presojanju pojma iustitia socialis do precej različnih zaključkov.

1.—**Prva struja** zastopa naslednje stališče:

a) **Socialne pravičnosti ni mogoče enostavno istovetiti s splošno ali legalno pravičnostjo**, zlasti ne, če se legalna pravičnost istoveti z iustitia legis positivae, kar se v sholastičnem pojmovanju redno dogaja. Posebno usodno bi bilo istovetiti socialno in legalno pravičnost dandanes, ko je poseg države na socialno in gospodarsko področje vedno bolj intenziven. Istovetenje socialne in legalne pravičnosti bi dandanes pomenilo, da se kar državi prepušča skrb za socialno pravičnost, ko je nasprotno iz papeških okrožnic jasno razvidno, da je socialna pravičnost stvar družbe, oziroma na socialno gospodarskem procesu udeleženih socialnih skupin.

b) Obveznosti socialne pravičnosti so v prvi vrsti **naravnopravnega značaja.**

c) Tudi tisti, ki so sredi preteklega stoletja pričeli uporabljati izraz socialna pravičnost, so v prvi vrsti mislili na naravno in ne na pozitivno pravo, po čigar načelih naj se preurede **socialne ustanove in socialne skupine,** da bo družba prežeta z naravno pravičnostjo.

Po tem razčiščenju sklepajo pristaši prve struje: Čeprav se socialna pravičnost ne more istovetiti z legalno pravičnostjo, klasični trikotnik: splošna pravičnost — razdelitvena pravičnost — menjalna pravičnost vseeno ostane, ker ga nikakor ni mogoče raztegniti na četverokot s socialno pravičnostjo kot novo vrsto pravičnosti. V toliko tradicionalni nauk o pravičnosti ostane nespremenjen.

Toda, pravijo, nikakor ni treba in je tudi pogrešeno, ako pod izrazom "član družbe" ali "član celote" umevamo le poedince, posamične osebe, individue. **Razen skupin nižjega reda, ki so sestavljene neposredno iz po-**

---

[22] Prim. Nell-Breuning, o. c. str. 32.

sameznikov, imamo tudi skupine višjega reda, katerih sestavni deli so tudi že sami skupine. Skupine torej, ki fungirajo kot udje višjih skupin.

Trikotnik pravičnosti, ki ureja odnose med družbo in poedinci, poedincev do družbe in poedincev med seboj, kakor rečeno, ostane. Toda moremo ga uporabljati tudi za skupnost višjega reda, vendar s to razliko, da v tem drugem primeru namesto posamičnih oseb vzamemo skupine nižjega reda, katerih odnose do skupnosti višjega reda urejuje socialna pravičnost.

Po tem pojmovanju bi odnose v prvem trikotniku pravičnosti urejevala iustitia individualis, odnošaje v drugem trikotniku (odnose socialnih skupin med seboj) pa iustitia socialis. Predmet socialne pravičnosti bi potemtakem bile dolžnosti in pravice družabnih skupin. **Socialna pravičnost bi torej obsegala v sebi vse tri vrste pravičnosti, ki smo jih gori omenili, s to posebno nalogo, da ureja medsebojne dolžnosti družabnih skupin in njih članov (nižjih skupin) v zadevah javne blaginje.**[23]

Ta pravičnost nam predpisuje **naravno moralo,** najde pa posebno oporo v **evangeljski morali.** Le-ta hoče v človeku posebej vzbuditi čut socialne odgovornosti (parabola o talentih, o dobrih in slabih služabnikih itd.) in gojiti vest, zlasti poklicno vest, pri kateri sleherni svoje delo in opravilo opravlja po svojih najboljših močeh. (Trgovec prodaja blago po pravičnih cenah, v družbi se človek poteguje za mesta s primernimi sredstvi itd.).

Prednost takšnega tolmačenja socialne pravičnosti je v tem, da naglaša pravico družabnih skupin, ki se v časih pretiranega individualizma večkrat popolnoma v nemar pušča. **Slaba stran** takšnega tolmačenja pa je v tem, da se od predznanstvenega ljudskega pojmovanja socialne pravičnosti v bistvu nič ne loči in socialni pravičnosti odmerja krog, v katerem že pravzaprav druge vrste pravičnosti opravljajo svojo funkcijo.

2.—Druga struja išče smisel socialne pravičnosti v drugi smeri in prihaja do zelo pomembnih zaključkov.

Njeno izhodišče je že omenjeno vrhovno družabno načelo, ki poteka iz naravnega prava: Bonum commune esse servandum, kar je isto kot: ordinem socialem esse servandum. To načelo, pravijo, se na splošno tako pojmuje, da je **obstoječi že zgrajeni družabni red** treba priznavati in spoštovati. Obstoječo, trdno določeno občo blaginjo je v njeni osnovi treba ohranjati ali jo uresničiti.[24]

Toda v času tako globokih družabnih pretresov, ko so spremembe v družabni strukturi tako nagle in večkrat tudi nujne, je takšno pojmovanje **preveč konservativno, preveč statično.** V resnici je družba živ organizem in kot takšen v neprestani rasti ali propadanju. Družba kot organizem raste, se presnavlja, se spreminja ali tudi razpada. Kljub temu, da se mora družba vladati po gotovih osnovnih načelih, ki jih je stvariteljna božja volja položila kot nespremenljiv temelj za njeno življenje, in navzlic temu, da je tudi človeška narava zasidrana v večnih božjih postavah, bi vseeno bilo zmotno trditi, da ima ravno ta družabni red, ta način družabnega sožitja ali ravno takšna družabna blaginja pravico do trajnega in nespremenljivega obstoja. Naloge, ki jih ima posameznik nasproti družbi, se neprestano spreminjajo,

---

[23] **Prim. J. Messner, Das Naturrecht, str. 218, 220, 221.**

[24] **Prim. Nell-Breuning, o. c. str. 35.**

ker se tudi namen teh nalog, ki je blaginja družbe, v svojih oblikah spreminja.

Iz takšnega gledanja na družabno življenje se poraja globlje pojmovanje stavka: Ordinem socialem seu bonum commune esse servandum. "Servare" ne pomenja le ohraniti, ali **pretežno** le ohraniti, čeprav tudi ta **konservativni element** nikoli ne sme manjkati. "Conservare" naj temveč ima istočasno tudi **stvariteljni smisel:** izpopolnjevati, pomlajati, prenavljati, graditi na novo. **Ta dinamična lastnost je pravici in pravičnosti enako lastna kakor statična ali konservativna poteza.**[25]

Kajpada že vsebuje zahteve, ki so globoko segajoče in ki bodo naletele pri beati possidentes, ki imajo le konservativni značaj prava pred očmi, na najhujši odpor. Ta odpor se poslužuje skrajno nevarnega in žal tudi zastrupljenega orožja, ker se sklicuje na napačno razumevano, do smrti otrdelo pravičnost, ki jo seveda pojmuje zgolj statično. Beati possidentes nočejo uvideti in ne priznati, da so z bistvenimi spremembami v zgradbi družabnega telesa prizadeti tudi pravni položaj, pravne zahteve in pravne obveznosti vseh in vsakogar posebej. Tudi pravne norme in pravne ustanove se v teku časa spremene, izgube svoj smisel in zastarajo, pa se zopet pomlade, ko zadobe novo vsebino in nove naloge. Saj so podvržene spremembam celo lastninske ustanove, kakor navaja Pij XI. (Qu. a.), ker tudi lastninska pravica menja svoje oblike.

V neprestani meni razmer in časov se tudi socialno vprašanje **nenehoma** spreminja. Pomanjkanje in motnje družabnega reda zavzemajo **vsak čas** drugačno lice. S tem pa se menjajo in spreminjajo tudi naloge, ki jih ima posameznik do družbe. "Ordinem socialem esse servandum" ostane vrhovna norma. Toda kako jo v vsakokratnem danem slučaju dejansko izvesti, tako da bo najbolj poskrbljeno za resnične življenske potrebe družbe, in kolikšna je naloga in vloga, ki naj jo pri tej skrbi za bonum commune poedinci sprejmejo nase, — to je stvar socialne pravičnosti.

Kadar se torej govori o socialni pravičnosti, je predvsem mišljena ta dinamična plat prava in pravičnosti kot protiutež proti navadno preveč poudarjeni statični plati prava. Vse zahteve tako pojmovane socialne pravičnosti so utemeljene v obči blaginji. Nemci jo zato imenujejo kar Gemeinwohlgerechtigkeit — pravičnost, katere skrb je obča blaginja.[26] Ker obča blaginja stalno menja svoje oblike celo po svoji vsebini, se postavljajo članom in organom vedno nove, večkrat nenavadne naloge, kako čim primerneje delati za skupni blagor družbe.

3.—Vsebino tako pojmovane socialne pravičnosti je mogoče na sledeči način izraziti:

a) Širokogrudnost in velikodušna pripravljenost po najboljših močeh odpomoči socialnemu zlu, čim se pojavi, ne da bi kdo šele čakal ukaza ali zakonskih odredb od strani oblasti.

b) Velikodušna pripravljenost, da se kdo širokosrčno odpove svojim zakonito priznanim pravicam in privilegiranemu položaju, pa naj bi bil še tako častitljive tradicije in pošteno pridobljen, ako spozna, da ni več po pameti združljiv z zdravim smislom družabnega sožitja in s skupno blaginjo.

---

[25] Orban, o. c. str. 297.

[26] Nell-Breuning, o. c. str. 35.

c) Pogumno in dobrovoljno sodelovanje pri reševanju družabnih nalog tudi za ceno osebnih žrtev.

To je torej socialna pravičnost kot **čednost,** ki po pravici nosi ponosno oznako, da je **socialna.** To je tista socialna pravičnost, ki preprečuje v dnevnem življenju, **da bi statično pravo, summum ius postalo summa iniuria.** To je tista "nepisana postava", o kateri govori Pij XI. v Quadragesimo anno, ki more družabnemu življenju dati novo družabno lice, posebno če najde svojo izpopolnitev v socialni ljubezni.

Naziranja smo, da je tako pojmovana socialna pravičnost veren izraz hotenja papežev, ki so pojem socialne pravičnosti uvedli v krščansko sociologijo.

IV. Praktične posledice pravilno umevane socialne pravičnosti

Ako pravilno umevamo socialni nauk Leona XIII., Pija XI. in Pija XII., potem se morajo praktične posledice prav umovane iustitiae socialis pokazati:

1.—Najprej pri **vprašanju lastnine,** ker se okrog vprašanja lastništva suče vse socialno vprašanje. Treba je natančno preučevati naravo, oblike, pomen in meje lastninske pravice, kakor tudi njen pravni naslov in porazdelitev lasti. Vsa ta vprašanja imajo svoje korenine tudi v naravnem pravu. Po drugi strani pa vemo, da je treba ločiti pri lastnini njen individualni in socialni značaj in da je treba ločiti lastnino in rabo lasti. Pod vidikom socialne pravičnosti je potrebno podrobneje preučevati posebno značaj modernega kapitalizma, ki kopiči v rokah posameznika ali pa industrijskih družb velike kapitale, omogoča silno finančno koncentracijo v eni roki in z njo združeno gospodarsko in politično moč. Razpravljanje o teh socialnih problemih se ne sme omejiti le na teoretične ugotovitve. Socialna pravičnost zahteva praktično reševanje vseh teh novodobnih problemov.

2.—V neposredni zvezi z lastninskim vprašanjem je **vprašanje plač.** Tako Leon XIII. kakor posebno Pij XI. sta odločno načela tudi to vprašanje, ki še vedno čaka zadovoljive rešitve. Enako Pij XII. v svojih govorih ponovno opozarja na nujnost, da se po načelih socialne pravičnosti uredi plačilna pogodba, delovna pogodba, družabna pogodba, ki urejajo razmerje med kapitalom in delom. Zahteva, da dobi delavska družina svoj življenski prostor, ki je izražena v nagovorih istega papeža, je uresničljiva le, ako bo delavec prejemal družinsko plačo, kakor jo zahteva socialna pravičnost.[27]

Socialna funkcija podjetja je dandanes silno razširila svoj delokrog in daleč presegla meje zgolj osebnega vpliva. Zato vidimo, da delovna pogodba ni več privatna zadeva podjetnika in delavca; niti ne izključna zadeva podjetniških in delavskih strokovnih organizacij, temveč se zanjo zanima tudi javna oblast kot čuvarica družabnega reda in obče blaginje. Kako daleč naj sega državna intervencija, to je vprašanje splošne pravičnosti. A vprašanje socialne pravičnosti je, kaj naj delavci in zlasti podjetniki sami store, da pride do pravičnega delavnega razmerja v podjetju. Ta "nepisana pogodba" med podjetnikom in delavstvom utegne imeti dosti večji vpliv na povoljno razmerje v podjetju kakor pozitivni zakoni.

---

[27] **Prim. Rerum novarum, Quad. a. in zlasti binkoštni nagovor Pija XII. 1. jun. 1941.**

3.—Socialno zavarovanje delavstva je v našem času obvezno in splošno. Tehnične spremembe in moderna zgradnja industrije pa marsikdaj zahtevajo več, zlasti ko gre za posebno nevarna dela. Tu zahteva socialna pravičnost, da podjetnik stori več, kakor zahteva zakon, posebno v primerih, ko delavec tvega svoje zdravje ali celo življenje v službi podjetja.[28]

4.—Nov duh naj bi končno prešinil vse narodne in mednarodne ustanove, da bo povsod delo spoštovano in da bo delavec užival dostojanstvo človeka, ki mu gre. Tudi tu naj nastopi socialna pravičnost in utre pot novemu vrednotenju človeka in njegovega dela, ki bo končala z vsakim nasiljem mnogovrstnih totalitarnih političnih režimov in z družabnimi krivicami, ki se še vedno gode gospodarsko šibkejšim slojem. **Socialna pravičnost se mora izkazati v konkretnih slučajih, ko niti še ni pozitivnega zakona, ki bi terjal pravico.**[29]

Potreba, da nastopi socialna pravičnost, se pokaže zlasti tam, kjer se po zdravem ljudskem in krščanskem čustvovanju ljudem godi krivica, pa se menjalna, legalna in rezdelitvena pravičnost zatekajo h kazuistiki in zavitim pravnim razpravam, samo da ne bi bilo treba dejansko pomagati krivično prizadetim.

Končno tudi **odrešitve proletarcev,** za katero se tako zavzema Pijeva socialna okrožnica, ne bo moči doseči, ako ne bo socialna pravičnost pripravila pot in spremenila mišljenje ljudi, tako da bo na vseh področjih javnega življenja zavladal mesto duha sebičnosti in mamonizma nov duh, ki bo odraz resnično krščanske kulture.

---

[28] Prim. **F. Schaller,** De la charité privée aux droits économiques et sociaux des citoyens, Neuchâtel 1950.

[29] O tem je zadnji čas izšla pogumno pisana razprava belgijskega sociologa **R. Kothena,** Problèmes d'adaptation dans la chrétienté actuelle, Louvain 1949.

IVAN AHČIN

LA JUSTICIA SOCIAL

RESUMEN

Los sociólogos católicos estudian, con frecuencia, el término justicia social, a fin de definir y explicarlo, en especial desde cuando hace veinte años Pío XI con la Encíclica social "Quadragesimo anno" (1931) incluyó el mismo término casi oficialmente en la terminología social católica.

En los documentos apostólicos, el término justicia social no tiene un significado siempre idéntico. Sin embargo, generalmente con él se designa la virtud que guíe la actuación externa de las demás virtudes hacia el bienestar común de la sociedad. En el lenguaje común de uso cotidiano la justicia social se entiende como la justicia, que debe extenderse en el terreno social.

Los sociólogos identificaban la justicia social con la justicia general o legal, de la cual aquella no se distingue más que por el nombre — in modo significandi — ya que al lado de la justicia legal, distributiva y comutativa — diferenciación ideada por la escolástica — no queda lugar para una cuarta especie de justicia. Había quienes sostuvieron, que la justicia social tenía su significación especial y, por fin, quienes usaban el término únicamente en el campo económico.

Pero en la actualidad se está marcando el camino hacia la próxima solución definitiva. Hay todavía dos corrientes: Según la primera, la justicia social es la que ordena las obligaciones mutuas de los grupos sociales y de sus componientes en los asuntos del bienestar público. La otra ve en la justicia social la faz dinámica del derecho y de la justicia, como el contrapeso de la faz estática del mismo.

Esta última concepción parece la más adecuada al concepto, que el término justicía social tiene en los documentos papales, pués en sus consecuencias prácticas tiene lugar también antes de ser promulgada la ley positiva, que reclame lo justo, combatiendo con ésto, con mayor eficacia, el egoismo y mamonismo y fomentando el desenvolvimiento de la vida social en el sentido de la cultura propiamente cristiana.

BOŽIDAR FINK

PRAVNI POMEN KAZENSKEGA POZITIVIZMA

V današnji zmedi idej in pojmov je tudi pravna veda v mnogočem v takem stanju, da kliče pravnike, ki se zavedajo, da morajo vse človeške ustanove temeljiti v danostih nespremenljive narave, naj delajo za izčiščenje stroke, v kateri imajo zmote in nejasnosti tako dalekosežne posledice. Zlasti kazensko pravo, katerega namen je varovati splošne pravice, torej ohranjati moralni red v družbi, mora biti v svojih temeljih jasno in se ne sme pustiti zamegljevati v svoji strokovni trdnosti po gibanjih in idejah, ki v svojih bližnjih ali daljnjih posledicah prinašajo krivico in negotovost.

V zadnjih šestdesetih letih je v kazensko pravno vedo prinašal veliko zmedo kazenski pozitivizem, nauk italijanske pozitivistične šole. Ta nauk, ki je predstavljal pravo revolucijo proti klasicizmu, je zlasti naglašal, da postavlja pravi temelj svobode in nje zaščito proti klasičnemu nauku, ki je slonel na načelih, katere je imel za nespremenljive. O tej trditvi so resni duhovi že takoj dvomili, njihov dvom pa so potrdila dejstva. Pozitivizem namreč mora že po svoji filozofski zamisli prinesti ogrozitev svobode, saj je v čisti ostvaritvi možen le v socialističnem sistemu. Čudno je torej, da so se v preteklih desetletjih zlasti ogrevali za novi nauk liberalci, medtem ko so konservativni krogi vztrajali v klasicizmu. Danes se more že trditi, da je veliko navdušenje za pozitivizem zelo ohlajeno, kot se to vidi v znanstvenih spisih, in da tudi ni pustil močnih sledi v zakonodajah. Značilno pa je, da kazenska zakonodaja socialističnih držav temelji v pozitivističnem nauku, tako tudi v FLRJ. Za socializem je namreč pravo le eno od začasnih orožij za dosego ciljev, zato mora biti gibljivo in prilagodljivo, ne pa vezano na kako posebno strokovno utemeljenost. Temu odgovarja pozitivistična smer, ki se res od pravne strokovnosti popolnoma loči.

Kazensko pravni pozitivizem, — ki ga moramo razlikovati od obče pravnega, pravno filozofskega pozitivizma — pomeni popolno nasprotje klasicizmu. Zato se nam ob primerjavi obeh šol razločneje pokaže njegov značaj.

Kljub različicam manjšega pomena ima klasična šola vendar enotno osnovo. Označuje jo predvsem stroga pravna strokovnost. Njeno osrednje umovanje je logičen proces v obliki silogizma: zakon, ugotovitev zakrivljene kršitve in kazen. Če je podana zveza med splošnim zakonskim določilom in konkretnim dejanjem, sledi kot sklep naložitev določene kazni. Ta sistem je našel svoj višek v Carmignanijevem nauku o kolikosti, kakovosti in stopnjah kaznivega dejanja, Carrara pa je logični krog zaključil z matematičnim naukom o silah kaznivega dejanja. S tem so se našle nespremenljive meje dovoljenega in oznamenila nedovoljenega, preko katerih ne smeta iti zakonodavec in sodnik, sicer je njuno delovanje nasilje, ne pa pravica.

V središču klasične šole je naravno pravo, iz katerega izhajajo večni osnovni pojmi. Carrara je to izrečno učil; pred njim pa se o tem ni niti

govorilo, ker se je imelo za popolnoma jasno. Kaznivo dejanje za klasicizem ni tvarno dejstvo, zato tudi ni posrečen ta naš izraz za delikt. Pač pa je kaznivo dejanje abstrakcija, razmerje, neskladnost, v kateri se ujemata zakon in ravnanje, torej je harmonična disonanca.

Ker je kaznivo dejanje razmerje med svobodnimi bitji, se mu predpostavlja moralna svoboda, brez katere ni mogoč noben pravni sistem. In ker je kaznivo dejanje prostovoljna kršitev večnega zakona reda med ljudmi, mora človek, ki je moralnemu zakonu podvržen, a obenem tudi postavljen, da ga čuva, reagirati v istem moralnem redu. Posledica mora biti zato bolečina, zlo, povračilo.

Carrara je s tem osvobodil kazensko pravo vezi pozitivnega zakona in ga izoblikoval v enoten, sovisen in načelen sistem, v katerem je izpeljal z vso logiko najbolj posebne ustanove. Tako je kazensko pravo doseglo znanstveno zaključenost in trdnost. Gornja premisa silogizma ima vedno svoje razumsko počelo v naravnem pravu, ki velja v vseh poedincih enako in nespremenljivo.

Temu pa se je uprl duh, ki ni hotel prenesti vezanosti, čeprav je vendar vezanost na naravna moralna načela jamstvo resnične svobode. Namesto da bi duha osvobodil, je novi nauk prinesel materialistično suženjstvo.

Pozitivistični nauk stoji na dveh izvenpravnih dogmah, na energetičnem monizmu in na determinizmu. Po tem nauku so vsi pojavi v svetu le različno javljanje iste sile, ki je podvržena nujnemu vzročnemu razmerju. Tako so tudi vse sile v posameznem človeku in sile družbenega življenja v isti naravi, kot so vse fizične sile v vesolju, ki ženejo vse pojave s fizično nujnostjo. Obe ti dogmi sta vsebina prvotne socialne fizike, ki preučuje družbo in pravo natančno po metodi ostalih naravnih ved. Že ta metodološka zahteva je pokazala na oddaljitev od klasicizma. S tem se je začelo novo preučevanje z veliko vnemo in prepričanjem, prav po vzgledu Comta, "Mesije, ki je preučeval matematične vede".

Utemeljitelja kazenskega pozitivizma zdravnik Lombroso in pravnik Ferri izhajata iz teh osnov: ves svet je le vrsta pojavov brez vsakih duhovnih razmerij. Zato v njega preučevanju abstrakcija ni mogoča, ampak je treba vse pojave preučevati tako, da se zanje ugotovi zakon vzročnosti. Isto velja za kaznivo dejanje, ki ga je treba upoštevati kot individualen in socialen pojav. Preučevanje kaznivega dejanja pod tema dvema vidikoma je vsa vsebina kazensko pravne vede. Sistem njenih načel je kazenska sociologija, ki je del socialne fizike.

Preučevanje kaznivega dejanja kot individualnega pojava je bilo delo Lombrosa. Po njegovem nauku je vsak zločinec organsko in duševno okvarjen, torej nenormalen. Zločinec svojega dejanja ne izbere svobodno, ampak po sili nekega determinizma, ki nujno deluje na nenormalna nagnjenja. To pa pomeni zanikanje osebne krivde in je s tem odpravljen temelj moralne odgovornosti. Namesto te pa je bilo treba poiskati nov temelj odgovornosti.

To nalogo si je zastavil Ferri, ki je nauk sistematiziral. Kaznivo dajenje je preučeval kot družbeni pojav in ugotavljal obrambna sredstva, tako preventivna kot represivna. Metod svojega preučevanja ni ločil od splošnih metod pozitivnih ved, ker je učil, da je kaznivo dejanje naravna in nujna posledica fizičnih vzrokov in da je taka tudi reakcija nanj, ki se javlja v kazenskem zakoniku. Na mesto moralne odgovornosti je postavil socialno in zakonsko. Ker mu kazen ni moralno povračilo, more videti razlog odgo-

vornosti vsakega posameznika le v dejstvu, da živi v družbi. Zato pri tem ni važna stopnja svobodnosti zločinca ob kaznivem dejanju in morajo veljati za vse iste določbe, ker pač niso nobena moralna sankcija, ampak le odredbe za obrambo družbe.

Po samem tem nauku bi bilo kazensko pravo kot stroka že v začetku obsojeno na propad. Če ni moralne odgovornosti, ne more biti kazni kot bolečine, torej tudi ne kazenskega prava.

Toda pozitivistična šola uči še drugo načelo, to je načelo grozeče nevarnosti, ki jo je treba ločiti od pretečene nevarnosti in od potencialne škode. Če namreč temelji pravica do kaznovanja samo v potrebnosti obrambe družbe in je kazenska funkcija samo izraz nagona po obrambi, potem bi bilo nesmiselno govoriti o obrambi pred že storjenim kaznivim dejanjem. Obramba je nepotrebna, če se tiče že nastale škode, ampak ima svoj pomen le v nevarnosti pred škodo. Kazensko pravo se tedaj usmerja edino po nevarnosti članov družbe.

Ferrijeva sistematizacija obrambnih sredstev je točna presaditev filozofskega pozitivizma v kazensko pravo. Vsa vsebina kazensko pravnega pozitivizma je obsežena v sledečih pojmih: 1. pozitivna metoda, 2. nujnost obrambe družbe kot temelj kaznovalne pravice in 3. socialna odgovornost in nevarnost kot temelj in omejitev objektivnega kazenskega prava.

Toda ali je ta sistem praven?

Predvsem je treba ugotoviti, da za Ferrijevo kazensko sociologijo pravni vidik sploh ni bil važen. Saj družbena reakcija proti družbi nevarnim pojavom ni nič drugačna kot vsaka reakcija v fizičnem svetu. Zato je tudi metoda induktivna, izkustvena, ne pa deduktivna. Ne gre torej za duhovni svet, katerega se tiče pravna veda.

Za ugotovitev pravnega značaja pozitivističnega nauka po njegovi vsebini je treba najprej sploh ugotoviti, kaj je pravno. V zmotah o tem vprašanju in o nekaterih drugih temeljih vprašanjih je bil vzrok ostrih polemik, ki jih je pozitivizem začel.

Najprej nam primerjava vidikov pri določenju metode pokaže na zmoto pozitivizma. Vsak pravni pojav, ki ga hočemo točno preučiti, moramo gledati izven sveta vzročnosti. Vede o vzročnostnih pojavih imajo kot edino metodo opazovanje in izkustvo. A to za pravo ni dovolj. Poleg zunanjega dejstva je zlasti treba upoštevati abstraktno hotenje.

Fizikalno preučevanje leta kamna ali bioloških vzrokov smrti je dej razuma, prepoved metati kamenje ali povzročiti smrt pa dej volje. Pravo je torej v hotenju, ne pa v ugotavljanju. Vzrok prava ni v preteklosti, ampak v prihodnosti, in sicer je to namen, ki ga ima skupnost. Prava pravna dejavnost je tista, ki hoče pravno hotenje določno formulirati, sistematizirati in posamično uporabiti. Tako govorimo o zakonodavstvu, vedi in pravosodstvu.

V tem pa je nemogoča pozitivna metoda in izkustvo, ker je pravno področje tisto, v katerem se oblikuje in udejstvuje volja. Tu je metoda deduktivna, ki izvaja iz norme kot prej danega načela. In ker je kazensko pravo zlasti poudarjeno hotenje, je v njem še posebno viden problem iskanja sredstev, po katerih naj bi se to hotenje čim bolj uveljavilo. Ta problem se izraža v sledečih vprašanjih: kdo je hotel (pristojnost), kaj je hotel (splošna vsebina zakona), ali obsega to hotenje neko določeno hipotezo (konkretna interpretacija) in ali se ta zakonska hipoteza nanaša na določeni subjekt (ugo-

tovitev kazenske odgovornosti in naložitev kazni). Za rešitev teh vprašanj pa je mogoče uporabiti le logično, abstraktno metodo.

Druga stran vprašanja o pravnosti kazensko pozitivističnega sistema se pokaže ob pojmu kaznivega dejanja. Za pozitivizem kaznivo dejanje ni pravno bitje, ampak samo socialen pojav. Priznati je gotovo treba, da je socialen pojav zločinstvenost. Kaznivo dejanje pa je imeti za pravno bitje. Kaznivo dejanje ni vsako dejanje, ki je po ugotovitvi kazenske sociologije ali politike škodljivo ali nevarno, ampak je to le tisto škodljivo dejanje, ki ga splošnost vrednoti in oceni kot vredno sankcije v posebnih časovnih okoliščinah. Tu za obstoj tega pravnega bitja ni važno, ali je določitev v soglasju z naravnim zakonom, ker gre tu za vprašanje pozitivno pravnega kaznivega dejanja, ne za moralni zločin ali greh. Kaznivo dejanje torej predpostavlja izrek kolektivne volje. Na tem je klasična šola zgradila pravi pravni nauk, v nasprotju s sociološko političnim, in imela kaznivo dejanje za prekršitev, abstrakcijo, za pravno bitje, ki je razmerje med človeškim ravnanjem in zakonsko hipotezo.

Ena najvažnejših tez kazenskega pozitivizma je tista, ki se tiče socialne odgovornosti. Ta pa prinaša v pravo zelo dalekosežne posledice.

Če je vsak odgovoren družbi samo zato, ker v njej živi, potem je n. pr. odgovoren duševno bolni za svojo bolezen, in sicer v tem smislu, da se mora oddati v zavod za očuvanje in zdravljenje, če je to potrebno, in da se drugi, za katere to ni potrebno, v ta zavod ne smejo prisilno oddajati. Táko pojmovanje odgovornosti pa ni kazensko pravno, ker kazensko pravne odgovornosti ni mogoče ločiti od krivde.

Po nauku pozitivizma je tudi nemogoče prav pojmovati prvi element kaznivega dejanja, ki izhaja iz njega strokovne pravne analize, to je človeškega dejanja. Človeško dejanje kot pravni pojem vsebuje poleg fizičnega dejstva nujno tudi prosto odločitev. Če se prosta odločitev nima za nujno sestavino pojma kaznivega dejanja, potem mora biti kazensko odgovoren tudi tisti, ki kaj stori prisiljen. Saj so v prisilnem dejanju podani vsi zunanji elementi kaznivega dejanja. Nedosledno je torej, če pozitivisti ne nalágajo kazenske odgovornosti za prisiljena dejanja, ko so vendar prav tako družbi nevarna, kot so zakrivljena. Prav tako ni dosledno, da se priznava vpliv stvarne zmote na kazensko odgovornost, saj se ta upošteva le, ker vpliva na odločitev. Prav tako tudi v pozitivističnem osnovnem nauku ni sodila, po katerem bi bilo mogoče razlikovati med odgovornostjo nevračunljivega in med odgovornostjo zaradi malomarnosti in naklepa. Saj se te stopnje odgovornosti ne dajo razlikovati brez analize dejanja glede na voljo, ki jo pozitivizem zanikuje.

Tako torej pozitivizem ne more z lastnimi počeli zgraditi v svojem sistemu poglavja o krivdi in pojasniti pomena dejanja kot prvega elementa kaznivega dejanja.

Pojem krivde je pozitivistična šola skušala nadomestiti s pojmom nevarnosti, a zelo nesrečno. Namesto, da bi v primeru enakosti objektivnih znakov več kaznivih dejanj te ločila po analizi njih subjektivne vsebine, se loti pozitivno znanstvenega preučevanja možnosti, da isti storilec dejanje ponovi. Če se torej storilec kaznivega dejanja obsodi, se to ne zgodi zaradi storjenega dejanja, ampak zaradi možnosti bodočih dejanj. Storjeno kaznivo dejanje je le prilika za uporabo sankcije. Samo nevarnost ponovitve torej upravičuje kaznovanje. Zato pa kazenska odgovornost temelji izključno na

domnevi, ker nevarnost ni dejstvo, ampak je le možnost. V takem sistemu ni mogoče, da bi bila varna svoboda.

Kaj je torej pozitivizem prinesel v kazensko pravo kot táko v strokovnem pomenu? Treba je reči, da skoraj sámo zmedo.

Na področju pozitivnega prava je razlikovati dva temeljna momenta, predpravnega in strogo pravnega. Najprej se na podlagi izkustva v danih razmerah oblikuje neka skupna zavest položaja in potrebnosti določenih ukrepov. Ta skupna zavest se potem izrazi v luči naravnih načel v zakonskem določilu. Če zakon izide iz resničnih družbenih razmer in hoče te razmere urejati, mora biti dobro utemeljen v stvarnosti. Za spoznanje stvarnosti pa imamo samo metodo izkustva in opazovanja. Zakonodavstvo po intuiciji je sicer možno, a je nevarno. Samó znanstven študij stvarnosti more dati zakonodavcu gotovost in zakonu smisel.

Kazenski pozitivizem je v preučevanju stvarnosti mnogo doprinesel, s tem da je dal podlage kazenski antropologiji in sociologiji. A to je še predpravno področje.

V pravem pravnem momentu, ko gre za formulacijo naravnega in pozitivnega zakona, pa od pozitivističnega nauka ne ostane skoraj nič. Tu mora metoda biti deduktivna, sicer se zaradi pravne negotovosti nujno spravi v nevarnost prava človeška svoboda. Kaznivo dejanje mora biti abstraktno bitje, rezultat primerjave med ravnanjem človeka in voljo zakona.

Nekateri nasprotniki kazenskega pozitivizma, ki pa so tudi nasprotniki naravnega prava (Asúa, Soler), štejejo v dobro kazenskemu pozitivizmu, da je osvobodil kazensko pravo zoževanja v zaključen krog silogizmov, katerih gornje premise je dajalo naravno pravo. Raztrgal je te vezi in dal kazenskemu pravu novo življenjsko silo, tako da je to začelo umovati zgodovinsko in jemati gornje premise iz stvarnosti, v katero so odprle in poglobile vpogled nove avtonomne vede. Celo to menijo, da bo tako poživljeno kazensko pravo pripeljalo človeštvo v stanje, ko bo kazensko pravo postalo nepotrebno in bo ostala samo še kriminologija.

Vendar niti tega kazenskemu pozitivizmu ni mogoče priznati kot zaslugo, ker je táko pojmovanje v temelju zmotno. Dokler bo človek, bo zavestno kršenje norm moralnega reda v družbi in se kot vedno nekatere od teh kršitev ne bodo mogle popraviti drugače kot z naložitvijo zla krivcem. Katere so kršitve moralnega reda, pa ni mogoče popolno spoznati iz dejanskega stanja, ampak le iz narave človeka. Zato bodo morale obveljati osnovne pravne norme nad pozitivnim pravom, ker te edine morejo dati pozitivnemu pravu podlago pravičnosti in primerno trajnost. Utilitaristično načelo ne vodi v rešitev, ampak le v formalno postrokovljanje prava. Vendar je že dejstvo, da se danes kazensko pravni teoretiki v splošnem odrekajo pozitivizmu, ki je bil v zadnjem času tako v modi, razveseljiv korak proč od materializma v pravu.

Vendar to ni dovolj. Če se zavrača zlo, ga je treba odpraviti v korenini. Nasproti materializmu je treba postaviti idealizem, ne pa tožiti nad krizo ali se skušati rešiti z neutemeljenim pojmom uzakonjenja sile, čeprav v še tako dovršeni sistematizaciji. Pravu je treba priznati tisti značaj, ki mu ga daje zdrava filozofija o naravnem pravu, s katero more biti prav utemeljena pravica socialne oblasti, varen mir posameznikov in blagostanje družbe. Zato se je treba spet vrniti k trdnim naukom klasične šole in iz njenih temeljev graditi pozitivne sisteme.

BOŽIDAR FINK

EL CARACTER JURIDICO DEL POSITIVISMO PENAL

RESUMEN

Contra el clasicismo penal, que con Carmignani y Carrara había alcanzado la culminación de la sistematización jurídica en el puro sentido técnico, revoltó el positivismo, sistema nada benéfico para la técnica jurídica penal.

El positivismo penal supone la tesis materialista de que todas las fuerzas en el hombre y en la sociedad son del mismo orden como las fuerzas físicas del universo. El hombre necesariamente depende de un determinismo, debido a lo cual no puede ser moralmente responsable por sus actos. La única responsabilidad es la social o legal y, consecuentemente, la pena no debe ser una retribución, sino un medio defensivo de la sociedad. Mas como la defensa no tiene sentido respecto al daño sufrido, sino solamente antes del daño probable o sea en el peligro, así la punición no tiene otro carácter que el de la defensa de la sociedad en peligro.

Pero tal sistema no es jurídico en sentido técnico de la palabra.

Para el derecho, el presupuesto esencial es la voluntad, el querer, que se expresa en la ley. Este presupuesto, empero, no se toma en cuenta por el positivismo. El método adecuado en el derecho es el de la deducción, a la que el positivismo contrapone la inducción. De la misma manera, para el positivismo el delito no es un ente jurídico, sino un hecho social, por lo que tampoco la imputabilidad es jurídica sino es social. El positivismo, además, con la negación del libre albedrío, no puede definir el acto humano ni distinguir entre lo libre y forzoso. La imputación, puesto que únicamente la probabilidad de volver a cometer el acto antisocial puede justificar el castigo. se basa, pués, sobre la presunción y no sobre el hecho.

Debe reconocerse, que el positivismo penal dejó algunos buenos frutos con la fundación de la antropología y sociología penal. Pero ésto queda en el terreno prejurídico.

En la esfera técnico jurídica, empero, el positivismo no causó más que la confusión. Su efecto más lamentable es el hecho de haber rechazado los caminos seguros del derecho natural.

Si se intenta hoy purificar la técnica, no es suficiente abandonar en parte el materialismo positivista, sino se debe volver sinceramente y sin prejuicios al derecho natural y a la escuela penal clásica, sobre cuyas bases pueden edificarse técnicamente puros sistemas positivos.

JOŽE OSANA

MUSICA PERENNIS

III.

ARS PERENNIS

Sholastični filozofiji se pripisujejo štiri svojske lastnosti: **resnična** je zaradi utemeljenosti in gotovosti svojih tez; **enotna** je zaradi svojega formalnega predmeta — zadnjih vzrokov — (obiectum formale quod), ker je to vedno temeljni vidik, pod katerim se raziskuje snovni predmet filozofije; kljub različnosti posameznih filozofskih ved, ki se razlikujejo po posebnem načinu obravnavanja svojega predmeta (obiectum formale quo) se ta enotnost ohranja in zavrača mnenje pozitivistov, da je filozofija zgolj klasifikacija ved; po svojem obsežnem snovnem predmetu je **najsplošnejša** ter se po tem razlikuje od vseh drugih posebnih ved; četrta značilnost pa obstoji v **previdnem in varnem napredovanju** te filozofije večnostnega in naravnega človeškega razuma, ki nikoli ne nasprotuje načelom zdrave pameti (sensus communis) in razodetja, ter se modro prilagaja napredku naravnih in zgodovinskih ved; raste in se dopolnjuje, ker dodaja starim spoznanjem nova ter dokazuje svojo razvojno zmožnost v kontinuiteti neizpremenljivih načel in napredovanju spoznanja resnice. Po vsej pravici ji pritiče večnostni značaj, ki ga ostale, tudi novejše filozofije nimajo, ker se pogosto omejujejo na logiko, izkustveno psihologijo in etiko (četudi znanstveno), v pravih metafizičnih stvareh pa izpovedujejo agnosticizem.

Philosophia perennis — večnostna modrost — nasprotno temelji na prepričanju, da je resnico mogoče spoznati; zato nenehoma išče novih spoznanj, in čim več novih, pravilnih dognanj, po katerih naj preide lesk resnice vsaj delno v človekovo posest ter s tem zadovoljuje človekovo naravno hrepenenje po spoznanju.[56]

Subjektivno je tedaj večnostna modrost umsko gledanje resnice,[57] objektivno pa sestav splošnih resnic o njenem predmetu, oprt na trdna načela in vzroke ter podan v razvoju sholastične filozofije.

Umsko gledanje resnice, t. j. spoznavanje stvari po njenih zadnjih vzrokih, je — subjektivno pojmovano — dej in naravnava (habitus) človekovih spekulativnih umskih zmožnosti. Spekulativnemu redu prireden je **praktični** red človekovega večnostnega razuma (perennis mentis humanae); njegov dej in naravnava **ostvarjanja** je subjektivno pojmovana **umetnost**,[58] katere neposredni predmet je lepota ali dobrost izdelka.

---

[56] S. Thom., Metaph. I, c. 1: Omnes homines scire desiderant.

[57] S. Thom., Post. anal., I. 4.

[58] S. Thom., Post. Analyt., I, 1, 1: Imo nihil aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis, quomodo per determinata media ad determinatum finem actus humani perveniant.

Zato ima tudi umetnost pravi večnostni značaj; temelji v zmožnostih človekove umne duše,[59] ravna se po nekih **prvih večnostnih pravilih** ter **napreduje** v popolnosti svojega delovanja. Vprav možnost napredka je tista značilnost človekove umetnosti, po kateri se loči od vsega, kar živali ostvarijo pod vodstvom nagona in narave. Upravičeno se tedaj govori o **večnostni umetnosti,** katere snovni predmet je vse ostvarljivo, formalni predmet pa pravi prijem.[60]

Tudi umetnost ima štiri svojske lastnosti; **praktična** je zaradi uporabnosti svojih izdelkov, **enotna** je zaradi svojega formalnega predmeta; **najsplošnejša** je po svojem obsežnem snovnem predmetu, v svojem ostvarjanju pa je **neprestano napredujoča,** kakor da bi nadaljevala Stvarnikovo začeto delo[61] ter ga dopolnjevala.

Ars perennis — večnostna umetnost — je tedaj druga velika odlika človekove umne narave. Raziskavati njene vzroke pomeni, vzeti jo kot predmet filozofskega razmišljanja; ta spoznanja urediti v poseben sestav pa je isto kot izgraditi filozofijo umetnosti, ki se kot veda nujno bavi z večnostnimi znaki svojega predmeta.

Za spoznanje večnostne narave glasbe je pa vprašanje večnostnih znakov umetnosti temeljnega pomena — saj glasba ni nič drugega kot ena izmed mnogih delnih umetnostnih strok.

Sholastiki niso napisali nobene posebne filozofije umetnosti; razloge je iskati v smotru srednjeveške filozofske šole, ki je hotela celotno modroslovno problematiko poglobiti v vseh smereh, ne da bi se vznemirjala, če je ostalo kako področje manj ali celo nič raziskano.

Kljub temu niso prezrli umetnostne problematike, ker jih je problematika logike[62] nujno vodila k reševanju tega vprašanja. Zato je iskati sholastično pojmovanje umetnosti predvsem v njihovih razpravah o logiki na sploh ali o kakem posebnem problemu logike.

Maritain (Art et Scholastique) trdi, da je našel pri davnih avtorjih globoke filozofske misli o tem problemu; o umetnosti razpravljajo v najspošnejšem pomenu besede, od umetnosti ladjedelstva do umetnosti gramatike in logike. O lepih umetnostih posebej ne razpravljajo, ker tega zveza, o kateri razpravljajo, ne zahteva. Zato bomo skušali sistematičneje obdelati nakazano problematiko sholastične filozofije umetnosti, da nam ta osnova osvetli s filozofske strani večnostno glasbeno umetnostno problematiko, ki nam jo je nakazala analiza glasbe.

1. **Opredelba filozofije umetnosti — Filozofija umetnosti je veda o vsem, kar more človek umetnega ostvariti ali zasnovati,** skratka o vsem **ostvarljivem.** Svoja spoznanja opira na **zadnje vzroke,** ker je v njih podan razlog

---

[59] S. Thom., Sum. theol., I — II, q. 5, a. 2: Omnium humanorum operum principium primum ratio est.

[60] S. Thom., Sent., I. d. 32, q. 1, 3, 2m: Processus artis est duplex, scilicet artis a corde artificis et artificiatorum ab arte.

[61] S. Thom., Sum. theol., I, q. 45, a. 8: Operatio artis fundatur super operationem naturae et haec super creationem.

[62] Logika je veda in umetnost; kot veda ima svoj posebni predmet: red v dejih razuma, kot umetnost pa je svobodna umetnost, katere ostvarljivo (factibile) je silogizem; zato se imenuje logika tudi sredstvo ved.

gotovosti in zanesljive pravilnosti spoznanja. Filozofija umetnosti je tedaj **veda o zadnjih vzrokih ostvarljivega.**

Opredelba vsebuje **snovni** in **formalni predmet** umetnosti.

Snovni predmet so: **umetnik** kot prvi vzrok, **umetnost** in **umetnina;** umetnina pa pod dvojnim vidikom: **stvarno** v filozofiji ostvarjanja, **estetsko** pa v filozofiji vrednotenja.

Formalni predmet ali vidik, pod katerim se obdeluje snov filozofije umetnosti, pa so **zadnji vzroki:** tvorni (umetnik), smotrni (izdelek), likovni (forma) in tvarni (snov).

2. **Razdelitev filozofije umetnosti.** Glede na celotni obseg se deli filozofija umetnosti v **poetiko** (filozofijo ostvarjanja) in **estetiko** (filozofijo vrednotenja).

Poetika se deli v subjektivno in objektivno, **estetika** pa v splošno in posebno.

Po tej razdelitvi bi obsegala filozofija umetnosti naslednja poglavja:

I. Filozofija ostvarjanja — poetika,
A. Subjektivna:
a) Dinamilogija
b) Metafizika
c) Kritika
B. Objektivna:
d) Teorija
e) Pulhrilogija
f) Tehnika
II. Filozofija vrednotenja — estetika.

Rezdelitev v poglavja izhaja iz namena filozofije umetnosti, razjasniti vprašanja umetnosti v luči vzrokov ostvarljivega na sploh.

Umetnost je v človeku kot subjektu, zato razpravlja **subjektivna poetika o umetniku** kot tvornem vzroku in **o umetnosti** kot sredstvenem vzroku. **Objektivni poetiki** pa je predmet **ostvarljivo;** pod vzrokovanjem umetnika, ki vtisne snovi s svojo umetnostjo lik, se doseže zaželeni smoter v ostvaritvi izdelka.

a) **Dinamilogija** razpravlja o umetniku in njegovih ostvarjalnih zmožnostih.

b) **Metafizika** raziskuje umetnost na sploh, nje naravo, lastnost, vrste in zakone, ki so prvi vir vseh ostalih umetnostnih zakonitosti in pravil (recta **ratio).**

c) **Kritika** ugotavlja na tej podlagi kriterije za presojo pravilnosti v prijemu umetnostnega oblikovanja; kajti, umetnost je **pravi** prijem **(recta** ratio) ostvarljivega.

d) **Teorija** se ukvarja z vrstami umetnosti in s problematiko umetnostne snovi in oblike.

e) **Pulhrilogija** se nato osredotoči na vprašanje lepe umetnosti v okviru umetnosti na sploh ter razpravlja o materialnih in formalnih pogojih lepega.

f) **Tehnika** se bavi s prvimi pravili posameznih umetnostnih strok ali z umetnostno logiko v najožjem pomenu besede.

g) **Estetika** pa se slednjič bavi z dojemanjem in svojskim vrednotenjem lepe umetnosti, ki posreduje posebno umsko ugodje v čutnem dojetju.

3. **Razlika med filozofijo umetnosti ter čisto filozofijo in etiko.** Tako pojmovana filozofija umetnosti se razlikuje od čiste filozofije po snovnem in formalnem predmetu.

Snovni predmet čiste filozofije je vse, kar je mogoče spoznati, snovni predmet filozofije umetnosti pa je vse, kar je mogoče ostvariti. Formalni predmet čiste filozofije so zadnji vzroki, po katerih spoznava svoj snovni predmet, formalni predmet filozofije umetnosti pa so zadnji vzroki vsega ostvarljivega.

Zato filozofija umetnosti tudi ni del čiste filozofije, marveč samostojen filozofski sestav, čeprav se v mnogočem opira na spoznanja čiste filozofije. Kajti vzroki čiste filozofije so absolutno zadnji, vzroki filozofije umetnosti pa so relativno zadnji. Zato ni mogoče govoriti o filozofiji umetnosti v pravem pomenu besede, kadar o njej mimogrede ali v zvezi z ostalimi vprašanji razpravlja čista filozofija.

Tudi etika ali moralna filozofija ni isto kot filozofija umetnosti, čeprav pogosto — v zvezi s človeškim delovanjem in raznimi moralnimi problemi — razpravlja tudi o umetnosti.

Etika je namreč del čiste filozofije, ki se kot veda bavi s človeškimi navadami ali dejanji, izhajajočimi iz svobodne volje ter podaja pravila za delovanje, glede na najvišje norme moralnosti. Razlika med etiko in filozofijo umetnosti obstoji v znanstveni naravi, snovnem in formalnem predmetu.

Etika je normativna, ker ne obstane zgolj pri spoznavanju svojega predmeta, marveč daje na podlagi svojih spoznanj navodila za pravilno delovanje.

Filozofija umetnosti pa je zgolj spekulativna in ne normativna, t. j. ne podaja pravil, po katerih naj se delovanje izvršuje, marveč raziskuje umetnostno delovanje samo. Edinole estetika, t. j. filozofija umetnostnega vrednotenja, utegne biti normativna, kolikor ji pravila izvirajo iz narave ali pogojev lepega. To pa je le del celotne umetnostne problematike, zato filozofija umetnosti ni praktična veda. S to različno znanstveno naravo obeh ved je popolnoma skladna tudi razlika v njunem snovnem predmetu.

Človeški um deluje v spekulativnem in praktičnem redu. V spekulativnem se osredotoča na spoznavanje sâmo, kot spoznavanje načel, vede in modrosti, v praktičnem redu uporablja spoznanja za izvršitev kakega dejanja ali izdelka.[63]

Glede na to delovanje pa se deli praktični red v dve območji, v etično ali moralno in umetnostno.

Etično območje praktičnega reda se nanaša na svobodno uporabo naših zmožnosti ali svobodne volje v dejanju ter predstavlja tako snovni predmet moralne filozofije.

Umetnostno območje praktičnega reda pa je območje ostvarjanja, t. j. produktivne akcije glede na izdelek. To območje praktičnega reda je snovni predmet filozofije umetnosti ter samo po sebi izven etičnega območja.

---

[63] S. Thom., Metaph., II, 2: Finis practicae et opus, quia etsi practici (hoc est operativi) intendant cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquid determinatum particulare et ad aliquod determinatum tempus.

Filozofijo umetnosti zanima zgolj produktivna akcija, ne pa njena zveza ali poseganje na moralno območje. Mnogokrat se napačno interpretira svoboda umetnosti, češ da umetnost nima z moralo nič opraviti; obratno pa seveda tudi ni vzdržna trditev, da so moralna merila pravilnosti in popolnosti delovanja obenem tudi merila umetnostne pravilnosti in popolnosti.

V tem pa je že obsežena tretja bistvena razlika, namreč v različnem formalnem predmetu.

Formalni predmet etike je človekovo dejanje, usmerjeno na naravno častnost (honestas naturalis, bonum honestum) pod najvišjimi pravili moralnosti.

Formalni predmet filozofije umetnosti pa je pravi prijem v ostvarjanju. Prijem je dober, če je skladen s smotrom in pravili, lastnimi danemu izdelku ter naravnan na dobrost (koristnost) ali lepoto izdelka samega.[64] Zato iz te popolnosti ni razvidna moralna popolnost dejanja.[65] Človek namreč more po svoji svobodni volji obrniti umetnost v dobro ali zlo. Zato je važna razlika med umetniško dovršenostjo, ki obstoji v pravilnosti ostvarjanja, in njega pravo (moralno dobro) uporabo.[66]

4. **Dinamilogija ostvarjanja.** Dinamilogija[67] tvori z antropologijo celoto filozofske psihologije. V tem pomenu besede je del čiste filozofije, ki razpravlja o človekovih zmožnostih na sploh. **Dinamilogija ostvarjanja** pa je del filozofije umetnosti, katere snovni predmet so tiste zmožnosti človeške duše, po katerih je človek zmožen umetniško ostvarjati. Zato razpravlja a) **o človekovih zmožnostih delovanja na sploh,** b) **o umetnosti kot umski kreposti v praktičnem redu ostvarjanja,** ter c) **o umetniku kot prvem ali tvornem vzroku ostvarljivega.** Formalni predmet dinamologije ostvarjanja so počela in narava umetniškega ostvarjanja. Zato ima dinamilogija ostvarjanja značaj filozofske vede, po katerem se bistveno loči od psihologije umetnosti.

Psihologija umetnosti je namreč empirična ali znanstvena, ker raziskuje zgolj pojave umetnostnega ostvarjanja, ne pa njih narave in počela.

A. **Zmožnosti in naravnave.** — Za delovanje kateregakoli bitja je potrebno, da so v njem sile, ki to delovanje omogočajo; in ker človek deluje, morajo biti take sile ali zmožnosti (potentia, facultas) tudi v človeku; brez njih človek ne bi mogel delovati.

Zmožnosti so kvalitete[68] duše in bližnja počela njenega delovanja[69]; od njih neposredno in od duše posredno zavisi vse naše delovanje.

---

[64] S. Reinstadler, Elem. phil. schol. II, str. 429: Ars, recta ratio factibilium. Habitus ille considerat rectitudinem internam operis quod fit.

[65] S. Thom., Sum. theol., I — II, q. 57, a. 5, ad 1: Et ideo ad artem non requiritur, quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat.

[66] S. Thom., Sum. theol., I — II, q. 21, a. ad 2: Ratio aliter se habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae.

[67] S. Thom., De anima: Sum. theol., I, q. 77 — 89.

[68] Kvaliteta je pritika, ki dopolnjuje podstat v bivanju in delovanju.

[69] S. Thom. Sum. theol., I, q. 78, a. 4: Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principum, requirunt diversas potentias; cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae.

Delovanja raznih zmožnosti so njih deji, ki se med seboj stvarno razlikujejo, zato so tudi zmožnosti med seboj stvarno različne. V človeku so neorganske (duhovne) zmožnosti, lastne samo duši, in organske, lastne sestavljenemu bitju, t. j. duši in telesu skupaj (zmožnosti vegetativnega in senzitivnega življenja). Zgolj duhovni zmožnosti — razum in volja — notranje nista navezani na telesne organe in tudi njihovo delovanje nima nič telesnega.[70]

Lastnosti zmožnosti so **bistvene** in **pritične.**

Bistvene se razlikujejo od zmožnosti le logično ter se imenujejo **atributi,** med katerimi so štirje poglavitni; enostavnost (simplicitas), duhovnost (spiritualitas), dejavnost (activitas) in delavnost (conatus).

Pritične lastnosti pa so izven bistva zmožnosti ter jih more zmožnost pridobiti; imenujeto se **dejavne naravnave (habitus operativus).**

Naravnava (habitus) je neka stalna pritika zmožnosti, po kateri je zmožnost v skladu (habitus bonus) **ali opreki** (habitus malus) **s svojim delovanjem.**

Dejavna naravnava dopolnjuje in izpolnjuje zmožnost v delovanju. Ker je naravnava kvaliteta zmožnosti, se od zmožnosti razlikuje. Naravnava ni nujna in neizgubljiva — kakor zmožnost — marveč se postopoma pridobi in izgubi.

Po **izvoru** so naravnave prirojene, pridobljene ali navdihnjene; po **subjektu** so naravnave intelektualne in moralne, kolikor dopolnjujejo razum ali voljo; glede na **predmet** pa so naravne ali nadnaravne. Naravnavo morejo pridobiti le zmožnosti, ki ustrezajo naslednjim trem pogojem:

a) zmožnost mora biti dejansko v možnosti do tistega, k čemur se usmerja s pomočjo naravnave;

b) zmožnost mora dopuščati razne naravnave in ne samo ene (kar po svoji naravi deluje samo na en način, je že samo po sebi v skladu ali opreki s svojim delovanjem);

c) naravnava mora biti za zmožnost nepogrešljiva, če naj ta doseže svoj smoter, sicer bi bile naravnave nepotrebne.[71]

Zmožnosti uma in volje ustrezajo vsem trem pogojem; sprva so nedoločene in v možnosti; morejo se usmeriti na različne načine in nudijo skoraj brez števila možnosti usmeritve; za dosego svojega smotra potrebujejo vzgoje in vaje[72] ter pridobe z naravnavo troje prednosti[73]: **stalno usmerjenost, lahkoto** in **ugodje** v delovanju.

B. **Umetnost je naravna umska krepost v praktičnem redu ostvarjanja.** Naravne kreposti izvirajo iz narave ter se dopolnjujejo s ponavljanjem de-

---

[70] S. Thom. Sum. theol., I, q. 77, a. 5: Manifestum est, quod quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, sicut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima, sicut in subiecto.

[71] S. Thom., Sum. theol., I — II, q. 49, a. 4: Habitus sunt perfectiones quaedam, ut dicitur in VII Physic. Sed perfectio est maxime necessaria rei: cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

[72] S. Thom. Sum. theol., I — II, q. 54, a. 1: Intellectus est una potentia in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

[73] S. Thom., De veritate, q. 20, a. 2 et 1 a. c. do konca.

jev. Delijo se v **moralne** in **intelektualne. Moralne** dopolnjujejo voljo in jo nagibajo k dobremu, intelektualne pa razum ter ga vodijo k spoznavanju resnice. **Intelektualne** kreposti so **spekulativne** in **praktične.**

Spekulativne (kaj je resnica) so **modrost** (sapientia), **razum** (intellectus) in **veda** (scientia); **praktične** kreposti (kaj je treba napraviti), pa naravnavajo praktični razum v delovanje, ki naj doseže zaželeni smoter.

Če gre pri tem za pravilno aplikacijo splošnih moralnih načel na posamezno dejanje (agibile) ter za pametno uporabo potrebnih sredstev, se imenuje ta krepost **razumnost** (prudentia), ter se opredeljuje: recta ratio **agibilium.** Ker pa razumnost predpostavlja ljubezen do dobrega v volji, jo štejejo tudi med moralne kreposti. **Umetnost** (ars) pa je med praktičnimi krepostmi razuma bližja spekulativnemu redu,[74] kajti umetnost ima za svoj smoter notranjo pravilnost izdelka (factibile), ki naj se ostvari. Zato se po tem smotru loči umetnost od razumnosti kot recta ratio **factibilium.**

Ker je ostvarjanje svojski predmet praktičnega razuma glede na notranjo popolnost danega izdelka in ker nobena zmožnost sama po sebi ne vodi v zmoto, je umetnost nujno dobra naravnava ali krepost, katere popolnost obstoji v presoji skladnosti med notranjo dovršenostjo danega izdelka in izbranega ostvarljivega smotra.[75]

Iz dejstva, da je umetnost umska krepost, tudi sledi, da umetnost ni posnemanje,[76] ki ga zmorejo tudi živali.

Sholastični nauk, ki se zdi za rešitev danega problema najprimernejši, nas je tako pripeljal do osrednega vprašanja dinamilogije umetnosti, namreč kaj je umetnik in kakšen je njegov odnos do ostvarljivega.

C. **Umetnik in njegov odnos do ostvarljivega.** — **Umetnik je človek, ki prav ostvarja.**

Umetnik more biti zaradi svoje umske zmožnosti, ki se more dejavno naravnati, edinole človek.

Umetnik prav ostvarja: to sledi iz umetnosti kot praktične umske naravnave, ki deluje v smeri svoje zmožnosti. Ker je umetnost dejavna naravnava, se zahteva za umetnika, da tudi dejansko deluje ali more delovati v moči te naravnave. Pravilnost delovanja pa zavisi od uresničitve zastavljenega smotra v konkretnem izdelku. Konkretni izdelek kot realizacija ostvarljivega se ostvari najprej v umetnikovem umu kot ideja ali zasnova. Značilna za to idejo je težnja po konkretizaciji. Vzrok tej težnji je dobrost konkretnega izdelka, obsežena že v ideji.

Odtod izvira trojni odnos umetnika do ostvarljivega: **tvorni** (causa efficiens), **zgledni** (causa exemplaris) in **smotrni** (causa finalis).

Kot tvorni vzrok je umetnik počelo, ki s svojim delovanjem povzroči na-

---

[74] S. Thom. Sum. theol., I — II, q. 57, a. 4, ad 2: Ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia.

[75] Ioannes a S. Thomas, Cursus theol., t. VI, q. 62, disp. 16, a. 4: Proprie enim intellectus practicus est mensurativus operis faciendi et regulativus. Et sic eius veritas non est penes esse, sed penes id quod deberet esse iuxta regulam, et mensuram talis rei regulandae.

[76] S. Augustinus, De Mus., I. 4, 6: Si omnis imitatio ars est, et ars omnis ratio, omnis imitatio ratio. Ratione autem non utitur irrationale animal: non igitur habet artem. Habet autem imitationem: non est igitur ars imitatio.

stanek ostvarljivega. Pri tem se ravna — skladno z naravo umskega delovanja — po ideji (zgledni vzrok), spočeti v njegovem umu. K delovanju pa ga nagne dobrost ali lepota[77] ostvarljivega kot smotrni vzrok. Na to trojno vzročnost meri opredelba subjektivno pojmovane umetnosti: **umetnost je razumska naravnava, ki vodi človeka k dovršeni izdelavi ostvarljivega.**

5. **Metafizika umetnosti.** — Skladno z izvirnim pomenom besede je metafizika umetnosti **veda o zadnjih vzrokih** abstraktno in objektivno pojmovane **umetnosti.** Abstraktno pojmovani umetnosti odmislimo konkretni dej ostvarjanja; objektivno pa se pojmuje umetnost ločeno od svojega subjekta, t. j. umetnika.

Tako pojmovana umetnost je **pravi prijem ostvarljivega — recta ratio factibilium.**

Pravi prijem pomeni pravi postopek, ki privede do ostvaritve kakega izdelka; zato je **metafizika umetnosti veda o pravem prijemu ostvarljivega.**

Kot veda raziskuje zadnje vzroke pravega prijema ostvarljivega. Po **snovnem predmetu** se sklada z ostalimi poglavji poetike, razlikuje pa se od tehnike in estetike.

Bavi se s pravim prijemom ostvarljivega, t. j. odmišljenim od katere koli posebne stroke, predvsem od vsakega konkretnega ostvarjanja, ter se tako po **formalnem predmetu** loči od teorije umetnosti ter od pulhrilogije, pa tudi, a le snovno, od dinamilogije, ki posebej razpravlja o umetniku kot subjektu ali nosilcu pravilnega prijema ostvarjanja.

Metafizika umetnosti raziskuje ne samo **naravo** in **najsplošnejše znake** umetnosti, marveč tudi **razdelitev** in **vzroke,** ki jih pojem umetnosti vsebuje ter se predvsem nanašajo na ostvarljivo.

Tako obsegajo celotno problematiko štiri temeljna vprašanja:

a) kaj je umetnost, t. j. njeno **bistvo** ali narava;

b) katere so njene **lastnosti,** po katerih je taka ali taka;

c) v katere splošne **kategorije** se deli, t. j. kako more delovati;

d) kateri so **vzroki** ostvarljivega.

A. **Bistvo umetnosti.** — V opredelbi umetnosti je naravnava praktičnega

---

[77] a) S. Thom., Sum. theol., I — II, q. 27, a. 1, ad 3: Pulchrum est idem bono sola ratione differens: cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus... Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam: ita bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui: pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet.

b) S. Thom., De veritate, q. 22, a. 1, ad 12: Appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est terminari ad diversa. Ex hoc enim ipso, quod aliquid appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem, in quantum est in seipso specificatum et modificatum, quod in ratione boni includitur: sed bonum addit rationem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit ex hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientum adeptionem: ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Unde et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

c) S. Thom., Sent., I. d. 31, q. 2, a. 1, ad 4: Pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni, sic et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem.

razuma vrsta (genus), katere bistvena razlika (differentia specifica) je **pravilno ostvarjanje.**

Pravilno ostvarjanje obstoji v preoblikovanju snovi glede na dani smoter. Zato so bistvena prvina umetnosti določena pravila, po katerih se pravilno ostvarja; zato pomeni "umetnost" tudi **sestav pravil, ki vodi človeka pri izvršitvi kakega izdelka.** Pravila umetnosti so tedaj poti in postopki delovanja, formalna prvina, ki izvira iz umetnostne naravnave same. Vendar pa omenjena pravila niso nekaj enkrat za vselej določenega, marveč obstoje v umetnostni naravnavi kot praktična usposobljenost, najti in izbrati pravi način rešitve dani nalogi. Zato velik umetnik z vso pravico "spreminja" pravila; v tem primeru on postavlja pravila in zakone ter ga veže samo narava izbranega smotra. Umetnost v najširšem pomenu besede, pojmovana kot sestav pravil, potemtakem nikakor ni mogoče imeti za sestav raznih konvencionalnih tehničnih in estetskih pravil šolskega značaja, marveč za sestav prvih počel teh pravil, izhajajočih iz narave umetnostne naravnave in predmeta, ki ga je treba ostvariti. Zato smo prevedli opredelbo: recta ratio factibilium kot pravi **prijem** ostvarljivega. Prav **prijeti** nameravano delo namreč pomeni izbrati smotru primeren postopek in sredstva, t. j. neko pravilo, ki vodi do ostvarljivega. Različnost ostvarljivega predmeta pa zahteva različen prijem t. j. različno prvo pravilo, ki ga umetnik zaradi svoje umetnostne naravnave z lahkoto prav pogodi.

Narava abstraktno in objektivno pojmovane umetnosti, s katero se bavi metafizika na prvem mestu, obstoji tedaj v danosti prvih pravil ostvarjanja in v možnosti, prilagoditi in izoblikovati ta pravila v sestave šolskih pravil na podlagi izkustev in praktičnih spoznanj velikih genijev.

B. **Lastnosti umetnosti.** — Splošne **lastnosti umetnosti so vzročnost, pravilnost in smotrnost;** izhajajo iz trojnega odnosa umetnosti:

a) do **ostvarljivega,**
b) do **umetnika,**
c) do **človeka.**

Z vidika **ostvarljivega kot učinka** je umetnost **razlog ali vzrok nastanka** (ratio, causa), odtod **vzročnost.**

Z vidika **umetnika** je umetnost **pravi** prijem ostvarljivega; **pravilnost** je odlika delovanja praktičnega razuma.

Z vidika **človeka** je umetnost **smotrna;** njena naloga je služiti človeku, ker nastane zaradi človeka z namenom zadovoljevati ga s svojo dobrostjo ali lepoto.[78]

C. **Kategorije umetnosti.** — Prvi dve poglavji metafizike umetnosti (o naravi in lastnostih) sta obravnavali umetnost samo v sebi, t. j. kot naravnavo

---

[78] S. Thom., Sum., theol., I, q. 5, a. 4, adl: Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem: quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum, quod omnia appetunt: et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent: unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut sibi similibus: nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva: et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

in sestav prvih pravil. Poglavji o **kategorijah in vzrokih** pa **obravnavata umetnost kot produktivno akcijo,** t. j. glede na **ostvarljivo.**

Kategorije umetnosti so splošni načini delovanja umetnosti, kakor se javljajo v ostvarljivem. **Delijo se v neprehodne** (immanentes) in **prehodne** (transeuntes).

Neprehodne umetnosti. — Neprehodne umetnosti ali njih učinki obstanejo v nosilcu delovanja, tako da sta počelo (začetek) in učinek navezana na isti subjekt; logični sklep (silogizem) je primer takega imanentnega delovanja logike kot umetnosti, ki se v razumu izvrši in v njem tudi ostane.

Prehodne umetnosti. — Njihovo delovanje se nanaša na učinek izven nosilca delovanja, tako da je delujoči subjekt drug kot uspeh ali smoter delovanja; táko je n. pr. delovanje kiparja, ki s svojim dolbenjem vtisne marmorju lik.

D. **Vzroki ostvarljivega.** — Pri nastanku ostvarljivega sodelujejo **smotrni, tvorni, tvarni in likovni vzrok.**

a) **Smotrni vzrok.** — Umetnika nagne k delovanju dobrost ali lepota ostvarljivega kot prvi vzrok in izvor vseh ostalih; kajti razum spozna v dobrosti ali lepoti ostvarljivega končni smoter, h kateremu naj se usmerja umetniško ostvarjanje.

b) **Tvorni vzrok.** — Pod nagibom smotra deluje umetnik neposredno v smeri umetnostne naravnave praktičnega razuma; to delovanje (actio), t. j. izvajanje dejavne zmožnosti, posreduje med zmožnostjo (praktičnim razumom) in ostvarjenim učinkom tako, da vzpostavi notranji odnos med tvornim vzrokom in učinkom, ter vzbudi odziv trpne podstati (reactio patientis) na dej oblikovanja.

c) **Tvarni vzrok** je trpno počelo (patiens), ki sprejema delovanje in na to delovanje tudi reagira, kar izkazuje učinek. Njegova vzročnost je trpnost (passio), t. j. sprejemanje delovanja in vzdrževanje po njem povzročenega lika. Za snovni vzrok ostvarljivega se torej zahteva neka sposobnost (potentia passiva) sprejemati umetniško delovanje.

d) **Likovni vzrok.** — Delovanje je torej bistvena (formalna) prvina in aktivni princip ostvarjanja; iz njega izvira lik ostvarljivega ter njegova dobrost ali lepota, ki obe temeljita v liku;[79] zato redno prehaja to delovanje na neko trpno počelo, ki je v stanu sprejemati delovanje tvornega vzroka.

Pomen metafizike umetnosti je nesporen; kajti vsa umetnostna veda predpostavlja pojme: umetnost, ostvarjanje, pravilnost in smotrnost, prehodnost in neprehodnost ter umetnostna vzročnost, ki jih opredeljuje in pojasnjuje metafizika umetnosti.

6. **Kritika umetnosti.** — Tretji del poetike **je veda o pravilnosti in o sodilih pravilnosti ostvarjanja;** imenuje se **kritika umetnosti,** ker presoja umetniško ostvarjanje kot **pravilen** postopek praktičnega razuma ter razpravlja o sodilih (kriterijih), pod katerimi se presoja njena pravilnost. Zato se more opredeliti:

Kritika umetnosti je veda o pravilnosti ostvarjanja.

Njen **snovni predmet** je **ostvarjanje** praktičnega razuma, t. j. njegovo delovanje v smeri umetnostne naravnave; **formalni predmet** pa je **pravilnost,** ugotovljena po sodilih (kriterijih), t. j. **presoja** ostvarjanja.

---

[79] **Glej citat [78].**

a) **Presoja ostvarjanja.** — Presoja ostvarjanja je posebno stanje razuma glede na **pravilnost ostvarjanja,** ki je, **konkretno** pojmovana, **ostvarjanje** samo, kolikor je **skladno** s predmetom ali rečjo, ki se **ostvarja.**

Abstraktno vzeta pa je **pravilnost ostvarjanja skladnost delovanja praktičnega razuma z naravo ostvarljivega.** Ostvarljivo je smoter, ki ga je treba ostvariti; zato je pravilnost ostvarjanja **skladnost delovanja praktičnega razuma z ostvarljivim smotrom.** Umetnostna pravilnost (subjektivno) torej ni ena sama, za vedno določena rešitev dane naloge, marveč vsaka posamezna rešitev, skladna z izbranim smotrom. Glede na predmet (objektivno) pa je pravilnosti toliko vrst, kolikor je vrst ostvarljivega, s katerimi se more skladati delovanje praktičnega razuma.

Zato **obstoji popolnost umetnosti v pravilnosti ostvarjanja.** Popolnost je namreč celokupnost vsega, kar mora imeti kaka stvar po svojem bistvu, moči in smotru; v umetniškem ostvarjanju obstoji ta celokupnost v njegovi pravilnosti. Pravilnost namreč zahtevajo: bistvo umetnosti (dobra naravnava — krepost praktičnega razuma), praktični razum kot zmožnost delovanja in smoter umetnosti, ki naj se doseže v notranji popolnosti ostvarljivega. Zato je popolnost umetnosti v njeni pravilnosti.

Pravilnost pa obstoji v presoji skladnosti med ostvarjanjem in ostvarljivim smotrom. Odtod: **popolnost umetnosti obstoji v presoji.** Kajti smoter ima v praktičnem redu isto vlogo, kot načela v spekulativnem.[80] Glede nanj more razum presojati pravilnost ostvarjanja, t. j. ugotavljati, koliko popolnosti ima ostvarjeni smoter po svoji naravi in po deju umetniškega ostvarjanja.

b) **Kriteriji presoje ostvarjanja.** — Sodilo (kriterij) služi kot sredstvo za razlikovanje pravega od zmotnega; sodila umetnosti so tedaj sredstva, ki se uporabljajo za presojo pravilnosti in s tem popolnosti ostvarjanja.

Sodila so dveh vrst: **subjektivna** v ostvarjajočem subjektu, **objektivna** pa v ostvarljivem objektu. **Umetnostna naravnava in praktični razum sta subjektivni sodili; delovanje in izdelek pa sta objektivni sodili. Umetnostna naravnava** je krepost praktičnega razuma; to pomeni, da je dobra naravnava svoje zmožnosti. Dobra naravnava deluje v smeri svoje zmožnosti glede na njen svojski predmet. Ker pa zmožnost glede na svoj predmet v normalnih okoliščinah sama po sebi ne vodi v zmoto ali nepravilnost, sledi, da je že v naravi umetnosti kot dobre naravnave praktičnega razuma podano prvo sodilo pravilnosti in popolnosti ostvarjanja. Kajti umetnostna naravnava usmerja delovanje v notranjo popolnost ostvarljivega predmeta.

Praktični razum kot subjektivno sodilo pravilnosti ostvarjanja pa je razlog, iz katerega izhaja vsakokratni način delovanja; zamisel, načrt, izbira snovi, določitev oblike, potrebnih sredstev in načina, kako načrt izvesti je svojska naloga praktičnega razuma, ki mora rešiti ne samo vprašanja, kaj je treba napraviti, marveč tudi, kako se to napravi. Ker pa je to svojski predmet praktičnega razuma, je v normalnih okoliščinah treba upoštevati presojo praktičnega razuma kot sodilo pravilnosti in popolnosti umetnostnega ostvarjanja.

Delovanje kot izvajanje dejavne zmožnosti pa je lahko samo po sebi sodilo popolnosti glede na stopnjo izvežbanosti, ki bolj ali manj izključuje

---

[80] S. Thom., Sum. theol. I — II, q. 57, a. 4, c: Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat... In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis.

možnost tehničnih napak; prišteva pa se k objektivnim sodilom, ker je njegov uspeh oblika (figura, forma) ostvarljivega. Njena popolnost pa jasno kaže na popolnost delovanja,[81] posebno še, ker dobrost ali lepota ostvarljivega izhajata in temeljita na liku,[82] t. j. na posebni pritiki, ki se posreduje snovi ali gibanju[83] z delovanjem.

V snovi je lik omejitev negibne količine (prostorske razsežnosti), v gibanju (zaporedni količini) pa je lik njegova mera, t. j. čas.

Izdelek kot odziv snovi na delovanje pa je sodilo popolnosti ostvarjanja po svoji dobrosti ali lepoti; v njem se takorekoč utelesi popolnost ostvarjanja, po načelu, da nosi učinek znake popolnosti svojega vzroka.

c) **Sklep. — Najvišje načelo presoje je razvidna skladnost med ostvarljivim smotrom in med konkretnim prijemom ostvarjanja.** Umetnostna kritika tedaj temelji na sami naravi umetnosti ter opravičuje ne samo metafiziko, marveč filozofijo umetnosti na sploh.

7. **Teorija umetnosti.** — Objektivna poetika izhaja iz **ostvarljivega** kot **predmeta ostvarjanja.** Opira se na **opazovanje** pojavov umetnosti kot produktivne akcije v ostvarljivem, zato se uvaja s **teorijo** (theoréin — opazovati).

Ker je ostvarljivega več vrst, sklepamo, da je tudi toliko ustreznih načinov ostvarjanja, imenovanih "umetnostne stroke" ali kratko "umetnosti". Zato je treba pri uporabi besede "umetnost" paziti na to, da gre v tej zvezi za različne prijeme umetnosti, ne pa za različne vrste naravnav. **Določeni vrsti ostvarljivega** ustreza tedaj **določen prijem** ostvarjanja.

Ostvarljivo je snovni predmet, ustrezni prijem ostvarjanja pa je formalni predmet teorije umetnosti, ker je zadnji razlog določene vrste ostvarljivega.

Teorija umetnosti bi se tako mogla opredeliti kot **veda o ostvarljivem glede na pravi prijem,** ali kratko **veda o umetnostnih strokah.**

Deli se v poglavja o **pojmu, vrstah in predmetu** umetnostnih strok.

a) **Pojem "umetnostna stroka". — Umetnostna stroka je praktična umska naravnava, ki vodi človeka k dovršeni izvršitvi določenega izdelka.**

Izvršitev ali ustvaritev **določenega** izdelka je v smislu opredelbe **formalni** znak umetnostne stroke, ki je sicer praktična umska naravnava, usmerja pa se na nek **vrstno določen predmet.** Ker mora biti namreč sredstvo (prijem) v skladu s smotrom, smoter pa je nek določen predmet, se ravna po določenem predmetu določeno sredstvo, t. j. prijem. Umetnostne stroke se tako ločijo med seboj po različnem predmetu in po različnem prijemu.

b) **Vrste umetnostnih strok.** — Umetnostne stroke se delijo pod vidikom izdelka in prijema v dve poglavitni skupini, v **obrtne** in **svobodne** umetnosti.

Obrtne umetnosti izdelujejo koristno uporabne predmete; ker so ti predmeti praviloma nekaj snovnega, ostvarljivega z ročnim delom, ki snov primerno preoblikuje, se imenujejo tudi **rokodelstva** (artes serviles, manuales,

---

[81] S. Thom., In VIII Phys., lect. 5: Nam inter omnes qualitates figurae maxime consequuntur et demonstrant species rerum.

[82] Glej citat [78].

[83] S. Reinstadler, Elem. phil. schol. I, str. 347: Accidens absolutum... vel... propriam habet entitatem, ...vel non propriam habet entitatem, ita ut totum eius esse sit in tali vel tali dispositione entitatis alius accidentis, et tunc dicitur accidens modale, qualis est e. g. figura vel forma, quae quantitatem afficiunt itaque disponunt, ut sit rotunda v. g. vel quadrata.

mechanicae). Če je v koristnosti uporabnega predmeta podčrtana lepota njegove oblike in po njej okrasni značaj predmeta samega, se imenuje stroka **umetna obrt.**

Svobodne umetnosti so umetnosti duha, neodvisne od ročnega dela; imenujejo se tudi "discipline" (disciplinae liberales), med katere se štejejo n. pr. govorništvo, glasba, aritmetika, logika itd.

Z vidika **odličnosti** prijema in izdelka pa so umetnosti **dobre** ali **lepe,** kajti dobrost in lepota sta dve odliki forme.[84]

Ker pa je lepota višja stopnja odličnosti kot dobrost — lepota namreč zadovoljuje ne samo voljo, marveč tudi razum — se more v lepih umetnostih umna duša izkazati na posebno popoln način. Odtod razlog, zakaj se lepe umetnosti imenujejo kratkomalo "umetnost". Iz istega razloga tudi filozofija umetnosti še posebej razpravlja o lepih umetnostih ter jim posveča v "pulhrilogiji" posebno poglavje.

c) **Predmet umetnostne stroke.** — Iz opredelbe pojma "umetnostna stroka" je razvidno, da je vrstno določeni izdelek snovni, ustrezni prijem pa formalni predmet umetnostne stroke. V konkretnem ostvarjanju pa ne gre samo za vrstno določeni izdelek, marveč tudi za individualno rešitev kot realizacijo nekega posebnega enkratnega smotra.

Snovni predmet vsebuje tedaj dvoje: **tvar oblikovanja** in **smoter.**

Formalni predmet pa je **določeni prijem oblikovanja** materialnega predmeta, ki vsebuje ustrezni način in sredstva za izoblikovanje danega smotra.

V materialnem in formalnem predmetu umetnostne stroke nahajamo tako tri prvine **stalnice: smoter, predmet oblikovanja in način** (ali **sredstvo**) **prijema.** Ker pa je formalni predmet vedno bistven za določeno stroko, je način prijema kot stalnica prvi med stalnicami in bistven za določeno umetnostno stroko. V njem je podan tudi razvoj in napredek, zato se imenuje **razvojna stalnica umetnostne stroke.**

8. **Pulhrilogoija.** — Čeprav nosi vsako človekovo delo pečat njegove umne narave, se v umetnostnem območju človekova duhovnost na posebno odličen način javlja v lepih umetnostih.

Ime "pulhrilogija" izhaja iz latinskega pulchrum (lepota) in grškega logos (beseda) ter pomeni **vedo, ki raziskuje zadnje vzroke narave in izraza lepega v umetnosti.**

Deli se v dva dela, o **naravi in izrazu lepega v umetnosti.**

a) **Narava lepega.**[85] — Nekateri menijo, da lepota in njene stopnje izhajajo zgolj iz človekovih zmožnosti in zavise od domišljije. Zato po njihovem lepota ni nekaj samosvojega in neodvisnega od zveze s čustvom.

Splošno izkustvo pa kaže, da je lepota v stvareh nekaj objektivnega, ker pravimo, da so te stvari lepe, one grde, ali da so te lepše od onih.[86]

Tudi izvor pojma lepote, ki ga dobimo po abstrakciji, dokazuje, da lepo-

---

[84] Glej citat [78].

[85] S. Thom., Sum. theol., I, q. 5, a. 4, ad 1 in I — II, q. 27, a. 1, ad 3: Pulchra dicuntur quae visa placent.

[86] S. Augustinus, De vera religione, XXXII, 59: Quaeram utrum ideo pulchra sunt, quia delectant, an ideo delectent, quia pulchra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur ideo delectare, quia pulchra sunt.

ta ni nekaj zgolj subjektivnega, ker imajo splošni pojmi, dobljeni po obstrakciji, tudi objektivni značaj. Stvari so torej lepe — a zakaj?[87]

Nekateri vidijo razloge v vzvišenosti, drugi v posnemanju narave, tretji jih iščejo v redu in razmerju, v enotnosti in raznolikosti ali v lesku resnice, dobrote ali reda.

V tem nesoglasju mnenj se zdi zanesljiv kažipot v iskanju formalnih prvin lepega trojica pogojev, ki jih postavlja sv. Tomaž: **celotnost, razmerje in jasnost ali lesk forme.**[88] Če se ti pogoji izpolnijo, spoznana stvar ugaja; brez njih pa ne ugaja niti ne more ugajati. Zato so ti trije pogoji potrebni in tudi zadostni.

Lepoto spoznamo in razberemo iz učinka, t. j. iz povzročenega ugodja. Ne ugajajo pa stvari, ki niso cele[89] ali se v njih ne ohranja potrebno razmerje ali nimajo zadostne jasnosti ali leska; zato veljajo za nelepe, t. j. grde. Kajti narava ugodja, ki ga povzroča lepota, je prijetno pomirjenje spoznavajočega subjekta ob dojetem predmetu, ki pa se ne more doseči, če v predmetu ni celotnosti, razmerja in jasnosti. Pomanjkanje celotnosti je slabost bitja; prav tako pomanjkanje razmerja, harmonije in reda; pomanjkanje leska in jasnosti forme pa ovira spoznanje lepote; zato brez naštetih treh prvin nobena stvar ne more ugajati spoznavajočemu subjektu. Ugaja pa jasna popolnost lika, v čigar lesku obstoji lepota,[90] zato gornji trije pogoji tudi zadostujejo.

Na podlagi teh pogojev se more opredeliti lepota kot **jasna popolnost stvari, kolikor spoznana ugaja ali more ugajati.** Lepota tedaj predpostavlja na eni strani jasnost predmeta, na drugi strani pa njega spoznavanje ali dojemanje s pomočjo spoznavne zmožnosti, v čemer obstoji formalni razlog lepega. Iz ugodja v spoznavanju pa sledi, da je lepota odnos (relatio) posebne vrste, ker vzbudi ugodje spoznanja in po tej poti zamika voljo. Lepota je po vsem tem nekaj objektivnega in nekaj subjektivnega.

S strani objekta temelji v najbolj objektivnih lastnostih (razmerje in lesk forme), od subjekta pa zahteva nekatere posebne zmožnosti in dispozicije, da se omogoči dojemanje objektivnih prvin lepote predmeta in doživetje ugodja; kajti vsak dej spoznanja je kakor vizija forme stvari, kateri ustreza svojsko ugodje.

b) **Izraz lepega v umetnosti.** — Umetnostna lepota je odlika "lepe umetnosti", ki se opredeljuje: **umska naravnava, ki vodi človeka k dovršeni izdelavi lepih del.**

Formalni predmet lepe umetnosti je lepota, izrazljiva v čutni obliki; snovni predmet pa je izdelek, v katerem se more lepota uresničiti.

Lepa umetnost se omejuje na območje sluha in vida (umetnostna čuta),

---

87 S. Augustinus, De vera religione, XXXII, 59: Quaeram ergo deinceps quare sunt pulchra.

88 S. Thom. Sum. theol., I, q. 39, a. 8: Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio, sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

89 Glej citat 88.

90 S. Thom. Opusc. apoc. De bono et pulchro (cf. Rev. néo-scol., 1909, str. 259): Resplendentia formae super partes diversas, vires aut actiones.

ker sta edina med čuti, ki ustrezata subjektivnim in objektivnim pogojem lepega. Na objektivni strani moreta dojeti in posredovati čutno lepoto, izraženo v dovršeno izdelanih umetninah, s subjektivne strani pa omogočata umsko ugodje v čutnem dojemanju.

V tem čutnem območju se našteva devet strok lepe umetnosti: arhitektura, slikarstvo, kiparstvo, dramatika, film, mimika, glasba, ples in pesništvo.

Lepota se nanaša v teh strokah na vsakokratni prijem, t. j. formalni predmet stroke, od katerega zavisi popolnost ustrezne forme; umetnostna forma pa je nosilka lepote, kakor je razbrati iz narave lepote.

9. **Tehnika umetnosti.** — V doslej obravnavanih poglavjih se je razpravljalo o človekovih zmožnostih in o umetnosti kot praktični umski naravnavi (dinamilogija), o abstraktno pojmovani umetnosti in o pravilnosti umetnostnega ustvarjanja. Tako pojmovana umetnost obsega subjektivno problematiko filozofije ostvarjanja, ker se obravnava z vidika umetnika kot subjekta umetnosti.

V objektivnem delu poetike pa je tehnika umetnosti kakor sklep v trojici teorija, pulhrilogija in tehnika, ker se nanaša na sam prijem umetnostnega ostvarjanja, t. j. na delovanje sámo, navezano na ostvarljivi predmet. Delovanje namreč posreduje med zmožnostjo — v našem primeru umetniškega ostvarjanja — in povzročenim učinkom, t. j. ostvarljivim. Zato je tehnika **veda o pravilih, po katerih umetnik urejeno in prav ostvarja.**

Snovni predmet tehnike je tedaj **ostvarjanje; formalni predmet pa je pravilna uporaba pravil ostvarjanja.** Razlikuje se po tem od kritike, ki se bavi s pravilnostjo ostvarjanja glede na smoter. Umetnik namreč lahko povsem pravilno uporablja pravila, a ne glede na smoter; zato je tudi ostvarjanje lahko tehnično popolnoma neoporečno, če se upoštevajo pravila, lahko pa povsem neprimerno glede na doseženi učinek v ostvarljivem.

Tehnika se bavi tedaj s prijemom ostvarjanja samim in njegovo notranjo pravilnostjo, kritika pa s postopki umetnostnega ostvarjanja ne glede na pravilnost sámo, marveč na skladnost z izdelki, t. j. dovršenost ali stopnjo popolnosti. Zato bi se mogla pojmovati kritika kot del tehnike in sicer kot **materialna tehnika;** tehnika, ki raziskuje sámo pravilnost umetnostnega ustvarjanja pa **formalna tehnika.** Naš predmet v tem poglavju je torej formalna tehnika ali poznavanje pravil, ki omogoča, da se v umetnostnem snovanju določa pravi red, t. j. notranja logika umetnostne stroke.

Po izvoru besede je tehnika spretnost in se nanaša neposredno na prakso. V okviru umetnostne filozofije pa lahko pomeni dvoje: uporabnostno in filozofsko tehniko.

Uporabnostna tehnika je sestav navodil ali pravil, v katerih se hrani pravi prijem ostvarjanja; umetnost predpostavlja njih poznanje v praktičnem delovanju.

Filozofska tehnika, ki je del filozofije umetnosti, pa se ukvarja s prvimi pravili, iz katerih izvirajo v posameznih umetnosnih strokah vsa ostala pravila.

Odtod **razlika** med **tehniko** in **pedagogijo** umetnosti, ki ima nalogo posredovati umetnostna pravila in razviti umetnostno naravnavo s primernim vzgojnim postopkom ter šolsko tehniko kot sestavom pravil pod pedagoškim vidikom.

A. **Razdelitev tehnike** se povzema po treh poglavitnih prvinah delovanja, ki vedno sodelujejo kot stalnice: smoter, snov in sredstvo.

FRANCE AHČIN

MATERINSTVO

a) **Smoter.** — Smoter je pobuda delovanju ter se javlja kot prvina umetnostne tehnike v individualni zasnovi ali ideji; konkretno pa se formulira v **načrtu,** po katerem se ostvarjanje dovršuje.

b) **Snov** je predmet oblikovanja ter je lahko tvarna ali netvarna. Konkretna tvar se more preoblikovati sama kot taka na tri načine: sama v sebi, po svoji površini ali kot sredstvo za omejitev prostora. Nadalje more biti predmet oblikovanja konkretno lokalno gibanje snovi in njega simbolika. Povsem nesnovna tvar pa so umske operacije kot predmet svobodnih umetnosti.

c) **Sredstvo.** — Za obravnavanje tvari se potrebuje primerno sredstvo, po katerem se ločijo umetnosti v nesvobodne in svobodne.

Nesvobodne umetnosti (artes serviles, mechanicae, manuales) se nanašajo na oblikovanje tvari ter potrebujejo zato ročnih in mehaničnih sil pri uporabi sredstev.

Svobodne umetnosti pa so umetnosti duha in vredne svobodnega človeka (po duši).

B. **Pravila tehnike.** — Pravila tehnike izhajajo iz vseh treh stalnic.

a) Z vidika **smotra,** ki se nanaša na subjekt umetnosti, t. j. na umetnika, in glede na načrt kot konkretno formulacijo smotra se zahteva v invenciji bogata domišljija, v izvedbi pa točno upoštevanje in zvestoba načrtu.

b) Z vidika **snovi** je potrebno izčrpno poznavanje njenih naravnih zakonitosti in lastnosti, ki omogoča izoblikovanje praktičnih smernic in pravil za oblikovanje.

c) Z vidika **sredstva** se zahteva sorazmernost med sredstvom in smotrom na eni strani ter med adekvatnostjo sredstva in obdelovane tvari na drugi strani.

Pravila v umetnostno filozofskem pomenu besede so smernice v operacijah ostvarjajočega razuma in poti, po katerih vodi umetnost umetnika v tajnem procesu umetniškega ostvarjanja do uresničitve danega smotra. Te poti, vsebovane v naravi umetnosti, mora umetnik sam razkriti; v ta namen mu naravnava nudi **lahkoto,** po kateri more izbrati pravi prijem in spoznati vodilno smernico; od umetniške potence pa zavisi ta izbira, ki je tem izvirnejša, čim bolj zadene individualnost dela, spočetega v zamisli. Umetnostna pravila tedaj niso nič enkrat za vselej napravljenega, marveč žive v naravnavi, po kateri je umetnik gospodar pravil in z njihovo pomočjo snovi in stvarnosti.

Genialna stopnja izvirnosti zato ne deluje proti pravilom — saj ta tvorijo del umetnikovega stvariteljskega jaza — marveč po nekih višjih, teže dostopnih pravilih, ki se razodevajo samo geniju. Pravila, izvirajoča iz naravnave kot živega pravila, pripadajo bistvu umetnosti in so samo tako zadostno upravičena. Zato mora tudi šola voditi od šolskih pravil metode in postopka k prvemu, živemu pravilu stroke v umetnostni naravnavi. Poglavitno vodilo umetnostne vzgoje je tedaj notranje počelo, luč praktičnega razuma, kateremu pouk odpre možnosti udejstvovanja, t. j. posreduje pravila za delovanje.

10. **Estetika.** — V okviru filozofije umetnosti je estetika filozofija vrednotenja; podaja pravila in navodila za vrednotenje ali izraz lepega.

Deli se v splošni del o dojemanju lepega in v posebni del o vrednotenju lepote v posameznih strokah lepe umetnosti.

a) **Dojemanje lepega.** — Zmožnost dojemanja lepote se imenuje estet-

ska (aisthánomai, sentire, čutiti), ker se zdi, da lepoto bolj čutimo, kakor spoznavamo.

Vprašanje pa je, ali je estetska zmožnost posebna zmožnost duše.

Nekateri trdijo, da je, ter celo dopuščajo obstoj nekega čuta, ki more lepoto dojeti in roditi; drugi prištevajo božanski nagon (divinum instinctum, l'enthousiasme) med estetske zmožnosti; večina pa po pravici zanika obstoj take posebne estetske zmožnosti, ker bi bila nekoristna in kontradiktorna.

Prvine lepote so ali čutne ali umske; če so čutne, jih morejo dojeti čuti, če so umske, jih more dojeti razum; posebna estetska zmožnost bi bila zato odveč.

Kontradiktorna bi bila pa zato, ker bi bila obenem čutna in duhovna. Eni zmožnosti pa se ne morejo pripisovati formalno različni predmeti; če je estetska zmožnost duhovna, ne more dojeti čutne lepote; če pa je čutna, presega nadčutna lepota njeno zmožnost dojetja. Zato estetska zmožnost ne more biti ena sama, marveč jih mora biti več.

Med **zunanjimi čuti** sta **vid in sluh** estetski zmožnosti, ker sta v najtesnejši zvezi s spoznavanjem,[91] po njih dojemamo lepoto, izraženo v fizičnih stvareh, po ostalih treh čutih pa koristnost za življenje.

Med **notranjimi čuti** je **domišljija;** po njej namreč dojemamo oblike čutnih stvari in jih takorekoč sami v sebi slikamo. Odtod sledi, da se bolj odlikujejo v umetnosti tisti, ki imajo bogatejšo domišljijo.

Razum pa je **prvenstvena** estetska zmožnost, ker more edini dojeti idealno lepoto, red in naravo lepega; nadalje mora voditi luč razuma domišljijo, ker je ta zelo nagnjena k iluziji; in slednjič, ker je čutom svojsko, da se pokoravajo razumu.

Navedene štiri zmožnosti (sluh, vid, domišljija in razum) tvorijo estetsko zmožnost, ki se navadno imenuje umetniški ali izbran okus; kajti iz njih prehaja občut na hotenje, tudi čutno, ki vsaj posledično tudi pripada isti zmožnosti. **Estetski čut je tedaj dej ali stanje duše, ki zre lesk lepote z ugodjem, polna občudovanja in ljubezni.**

Kot dej ali stanje duše je estetski čut trajen, kakor tudi zrenje lepote, ki ga ta čut predpostavlja in sledi, bodisi v čutu, bodisi v razumu, ali v obeh hkrati — odtod izvor estetskega čuta.

Dej ugodja v lepem pomeni, da ni čut za dobro, pa tudi ne za resnico. Kajti ugodje razuma se določa po predmetu in se tako formalno razlikuje od ugodja v hotenju (volji), kadar pride v posest dobrega, kakor tudi od ugodja ob enostavnem (simpliciter) spoznanju resnice.

Slednjič se dovrši ta dej z občudovanjem in ljubeznijo; kajti čut za lepo se nanaša na hotenje, v katerem se tudi svojsko subjektivira.[92]

---

[91] S. Thom., Sum. theol., I — II, q. 27, a. 1, ad 3: Sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores.

[92] S. Thom. Sum. theol., I — II, q. 10, a. 1, c.: Non enim per voluntatem appetimus solum ea (bonum), quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea (verum et pulchrum), quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem.

b) **Zakonitosti lepega.** — Drugi del estetike v okviru filozofije umetnosti se nanaša na zakonitosti lepega, izvirajoče iz različnih strok lepe umetnosti. Te zakonitosti se nanašajo na eni strani na umetnostno produkcijo in veljajo za umetnika in umetnino, na drugi strani pa se nanašajo na dojemajoči subjekt, in sicer na posebne pogoje, ki se zahtevajo, da se more prav presojati in vrednotiti lepota določene umetnosti; ti pogoji se nanašajo na estetski čut dojemalca in na naravo določene stroke lepe umetnosti, t. j. na njeno svojsko estetsko bitnost, stvarno ali iluzijsko.

IV.

MUSICA PERENNIS

"Perennis" v zvezi "musica perennis" je ena mnogih uporab prilastka "perennis", analognih zgledu klasične rabe "philosophia perennis" za scholastično filozofijo. "Perennis" (per annos) ima isti pomen kot "aeternus", t. j. večen, večnosten, trajen.

Musica perennis, ars perennis, philosophia perennis itd. pomeni tedaj nekaj večnostnega, trajnega in nespremenljivega v glasbi, umetnosti, filozofiji itd.

V stvareh pa je večnostno in nespremenljivo njih bistvo, ker nikdar ni moglo začeti niti nikdar ne bo moglo nehati biti táko; zato je eden svojskih atributov bistva "aeternus" — "perennis" — "večnosten".

Po besednem pomenu je tako "perennis" v zvezi z "musica" glasbenemu bistvu svojski prilastek, s katerim se označujejo večnostni znaki glasbene umetnosti kot individualno opredeljive umetnostne stroke.

1. **Opredelba "večnostne glasbe".** — Skladna z besednim pomenom je stvarna opredelba:

večnostna glasba je sestav bistvenih znakov glasbene umetnosti.

Bistveni znaki so formalni predmet, t. j. svojski vidik, ki osvetljuje glasbeno umetnost (snovni predmet) z njene večnostne strani. Obsegajo vse, kar je svojskega večnostnemu bistvu glasbe ter so zato tudi prva in temeljna načela filozofskemu pojmovanju glasbe, ki mu je lastno spoznati bistvo in zakone svojega predmeta.

Dva sta poglavitna znaka glasbenega bistva: **sestavljenost** (tvarni in likovni vzrok) ter **razvojna stalnost.**

Sestavljenost je razvidna iz opredelbe bistva glasbe, ki pravi, da bistvo glasbe notranje sestavljata zvok in čas kot snovni in likovni vzrok,[93] obsežena v členu: "bene (vocem) modulari".

Razvojna stalnost pa izhaja iz neizpremenljivosti bistva ter predstavlja nujno potrebno kontinuiteto v razvoju; stopnje napredka v razvojnih obdobjih umetnostne stroke imajo samo v luči razvojne stalnosti bistva dokončno zadovoljivo razlago in celo nek razvojni smoter. (Glej: Ars perennis, 7. Teorija umetnosti, c), str. 260). Iz te dvodelitve izhaja razdelitev bistvenih znakov v dve poglavitni skupini.

Iz **opredelbe** bistva izvirajo **zakoni,** nanašajoč se na **sestavo** bistva (tvarni in likovni vzrok) in na njegove posebne **lastnosti;** odtod praktične **posle-**

---

[93] Glej citat [34].

dice: prvo pravilo glasbe kot umetnostne naravnave in posamezni sestavi šolskih pravil.

Iz opredelbe izvirajoča (prva) skupina bistvenih znakov predstavlja jedro **filozofije glasbene umetnosti,** odmišljene od prakse, torej abstraktno pojmovane glasbeno umetnostne stroke.

Druga skupina bistvenih znakov pa temelji na **razvojni stalnosti** bistvene prvine v praksi glasbene umetnosti, t. j. na **razvojni stalnici.**

V tem primeru je predmet filozofije glasba, pojmovana konkretno, t. j. glasbena praksa v zgodovini. V luči razvojne stalnosti izkazuje bistvena prvina—stalnica **kontinuiteto, zakone in smoter zgodovinskega razvoja** glasbene prakse, ki na eni strani ohranja svoj večnostno neizpremenljivi značaj bistva, na drugi strani pa izkazuje logično smotrno razvojno pot raznih nebistvenih, t. j. pritičnih načinov; ti načini namreč bistva samega ne morejo spremeniti. Zato se kljub medsebojni različnosti glasbeno zgodovinske dobe neprestano bavijo z novimi rešitvami večno iste problematike, upoštevajoč pri tem najvažnejše izsledke zgodovinske predhodnice, ki omogoča korak naprej v razvoju.

Bistveni znaki: kontinuiteta, zakoni in smoter zgodovinskega razvoja glasbene prakse, izvirajoči iz razvojne stalnice, so tedaj prva načela **filozofije glasbene zgodovine.**

Glasbena zgodovina se znanstveno bavi v prvi vrsti z zgodovinskimi dejstvi glasbene prakse, navajajoč čim bogatejših in točnejših podatkov. Filozofija pa išče v luči razvojne stalnice kontinuiteto, zakone in smoter glasbene zgodovine in tako s svoje strani prikazuje bistvo glasbe, večnostni predmet glasbene prakse.

"Musica perennis" kot sestav bistvenih znakov glasbene umetnosti obsega po svojem formalnem predmetu celoto glasbene metafizične in praktične filozofske problematike, ki jo je nakazala — a še ne rešila dokončno — analiza bistva in razvojne stalnice glasbe.

2. **Filozofija glasbene umetnosti je veda o ostvarljivem v zvočno časovnih merah.** — Glasbena umetnost se nanaša na eno izmed področij ostvarljivega; zato je veda o njej poseben sestav spoznanj, dognanih pod vidikom zadnjih vzrokov (formalni predmet) v danem območju ostvarjanja. Ostvarljivo v zvočno časovnih merah — formalni predmet glasbene umetnosti[94] — je snovni predmet filozofije glasbene umetnosti, čigar vsebina se deli v tri poglavitne dele: glasbenik — glasba — skladba; skladbo raziskuje filozofija ostvarjanja s stvarnega, filozofija vrednotenja pa z estetskega vidika.

Razdelitev in razporeditev sestava filozofije glasbene umetnosti izhaja iz namena, spoznati celotno naravo glasbene umetnosti iz njenih zadnjih vzrokov; ker pa to spoznanje ni nič drugega kot aplikacija splošno umetnostne filozofije na posebno področje ostvarjanja, se tudi filozofija glasbene umetnosti deli na analogen način v sedem poglavij, ki se razporejajo po

---

[94] S. Augustinus, De Mus. I, 1, 1: Sed tamen, cum videas innumerabilia genera sonorum, in quibus certae dimensiones observari possunt, quae genera fatemur grammaticae disciplinae non esse tribuenda, nonne censes esse aliam aliquam disciplinam, quae, quidquid in huiusmodi sit vocibus numerosum artificiosumque, contineat? — ...Haec est... illa, quae musica nominatur.

redu odličnosti svojega predmeta; zato se pričenja pri umetniku-glasbeniku ter vodi preko razmišljanja o njegovi umetnosti-glasbi do izdelka-skladbe.

I. Filozofija glasbenega ostvarjanja — glasbena poetika.

A. Subjektivna:

a) Dinamilogija

b) Metafizika

c) Kritika

B. Objektivna:

d) Teorija

e) Pulhrilogija

f) Tehnika

II. Filozofija vrednotenja glasbe — glasbena estetika.

Glasbena umetnost je v človeku kot subjektu, zato je **subjektivni** glasbeni poetiki predmet glasbenik-umetnik (tvorni vzrok) in njegova umetnost (sredstveni vzrok); **objektivna** poetika glasbe pa raziskuje **skladbo,** t. j. uspeh glasbene umetnosti in **predmet** (objekt) glasbenega oblikovanja.

a) **Dinamilogija** raziskuje glasbo kot posebno umetnostno naravnavo merjenja in razmerjanja tonov glede na njim svojske časovne mere (Musica est scientia...)

b) **Metafizika** se bavi z glasbo na sploh ter raziskuje nje naravo, lastnosti, vrste in zakone, iz katerih izvirajo vse ostale glasbene zakonitosti in praktična pravila (...bene **modulandi).**

c) **Kritika** ugotavlja na tej podlagi sodila (kriterije) za presojo pravilnosti v glasbenem razmerjanju; kajti glasba je **smotru primerno** razmerjanje tonov (...**bene** modulandi).

d) **Teorija** obravnava vrste glasbe in problematiko snovi in oblike v skladbi.

e) **Pulhrilogija** skuša dognati vprašanje lepote v glasbi ter razpravlja o materialnih in formalnih pogojih glasbeno lepega.

f) **Tehnika** v okviru filozofije glasbene umetnosti ugotavlja zakonitosti glasbene logike v najožjem pomenu besede, t. j. prvo praktično pravilo in iz njega izvirajoča temeljna pravila glasbene tehnike.

Estetika pa raziskuje dojemanje in vrednotenje glasbene lepote, ki obstoji v posebnem umskem ugodju, posredovanem v slušnem dojemanju prav in smotrno razmerjenih tonov.

Subjektivna glasbena poetika.

a) **Dinamilogija glasbene umetnosti.** — Sodi v okvir splošne dinamilogije ostvarjanja; njen **snovni** predmet so tiste zmožnosti človeške duše, po katerih je človek lahko glasbenik, t. j. umetnik, zmožen glasbenega ostvarjanja. Zato razpravlja o **splošnih pogojih glasbeno umetnostnega snovanja, o glasbi kot posebni umski naravnavi v redu umetnostnega ostvarjanja ter o glasbeniku-umetniku kot prvem ali tvornem vzroku glasbene umetnine.**

Formalni predmet dinamilogije glasbene umetnosti pa so počela in narava glasbeno umetnostnega ostvarjanja.

Šest je prvih in **najsplošnejših pogojev glasbene umetnosti,** ki so deloma objektivnega, deloma subjektivnega, fiziološkega in psihološkega značaja.

Objektivni pogoj je **ton;** od **subjektivnih** pogojev pa sta dva **fiziološka: sluh** in **gibljivost telesa,** ter trije **psihološki: spomin, čutna** in **umska presoja.**

Ton

Ton je zvok določene višine. Kot **zvok** je ton psihološki učinek pravilnega nihanja zvočila, ki je v območju 16 — 20.000 nihajev v sekundi ter posredovano z nihanjem zraka, sluhu adekvatni dražljaj.

Ker so v vzroku vse popolnosti učinka, sledi, da so v pravilnem nihanju katerega koli zvočila, t. j. prožnega telesa, zmožnega pravilnega nihanja, vse popolnosti tona, predvsem vzrok določene višine, ki je za ton bistvena.

Določena višina tona je število nihajev v sekundi; vzrok določene višine je tedaj število ali mera nihajev[95]. Ker morajo biti za določen ton vsi nihaji enaki, je razvidno, da pomeni "število nihajev" mero enega, ponavljajočega se nihaja, t. j. mero nihanja, ki jo sluh zaznava kot višino.

Mera nihaja pa je **doba njegovega trajanja,** ki se v akustiki označuje kot valovna dolžina sinusove krivulje na fonografu, ter se krajša, če postaja ton višji, ali daljša, če postaja nižji. Vzročna zveza med mero nihanja in višino tona je evidentna.

Ker je nihanje merjeno gibanje, se morejo aplicirati nanje splošna načela o gibanju in njegovih merah.

Prvo načelo: **Gibanja, ki imajo v sebi neko številčno mero, so odličnejša kot gibanja, ki te mere nimajo.**[96]

Vsaka mera in določnost je odličnejša kot brezmernost in nedoločenost. Zato so tudi gibanja, ki imajo mero, odličnejša, kot gibanja brez mere; kajti med seboj so si v nekem številčnem razmerju mer. Mere gibanja morejo biti samo mere trajanja v gibanju (glej. cit. 55); hitrost je namreč zgolj odnos med prostorskimi in časovnimi[97] merami. Vzrok tona je tako gibanje, ki vsebuje že sámo po sebi mero[97] ter sodi zato v krog odličnejših gibanj.

---

[95] S. Reinstadler, Elem, phil. schol., str. 306: Unitas mathematica vel numerica ("die Eins"), si stricte sumitur, est unitas rei quantae, considerata ut mensura quantitatis, sicut metrum assumitur ut unitas ad mensurandas extensiones. Dicitur proinde unitas mathematica esse principium numeri. Definiur vero numerus, ut sit multitudo mensurata, per unum; multitudo autem est, quod est ex unis, quorum unum non est alterum (S. Thom., In I. dist. 24, q. I. a. 3, ad 2.) ...Unum numericum opponitur multitudini, quae est numerus, ut mensura mensurato.

[96] S. Augustinus, De Mus, I, 9, 15: Omnem mensuram et modum immoderationi et infinitati recte anteponi... Duo igitur motus, qui ad sese habent aliquam numeposam dimensionem iis, qui eam non habent, anteponendi sunt... Illos enim certus quidam modus atque mensura, quae in numeris est, sibimet copulat, qua qui carent, non utique sibi aliqua ratione iunguntur.

[97] S. Augustinus, De Mus., VI, 2, 2: Nam credo non te esse negaturum fieri posse, ut in aliquo loco aliquis sonus exsistat, huiusmodi moruiis et dimensionibus verberans aerem vel stillicidio vel aliquo alio pulsu corporum, ubi nullus adsit auditor... ipse sonus hos numeros habet.

Drugo načelo: **Gibanje, namenjeno samo sebi, je odličnejše od gibanja, ki služi kakemu drugemu smotru.**[98]

Samo sebi namenjeno gibanje ima smoter v svoji meri; mera je vzrok njegove lepote in prijetnosti ter zadosten razlog, da se táko gibanje izvaja. Ker je mera lik količine in ker je gibanje neka merljiva zaporedna (časovna) količina, je njegova mera njegov lik.

Ton je samo sebi namenjeno gibanje, čigar mera — višina — je njegov lik ter vzrok njegove prijetnosti[99].

Tretje načelo: **Čas je število ali mera gibanja.**[100] Ker je mera lik količine (kot njeno določujoče počelo), je čas lik gibanja, ker je po svoji opredelbi mera, t. j. število gibanja. Čas se nanaša na gibanje kot mera zaporedne količine,[101] in sicer kot mera nekega krajšega ali daljšega trajanja[102] ki se v gibanju določa s številom.[103]

V tonu so mere trajanja dveh vrst; trajanje nihaja — vzrok višine — je notranja mera, trajanje nihanja, t. j. tona, od začetka do konca, pa zunanja mera tega gibanja; število ali mera je v obeh primerih čas. Medsebojna sočasna in zaporedna razmerja teh mer so tedaj medsebojna sočasna in zaporedna razmerja števil časa v gibanju.

Četrto načelo: **Nad gibanji z določeno mero vladajo zakoni števila.**[104]

Zakoni števila so: **enotnost, enakost in podobnost** ter **red;** število **izhaja** iz **enote, lepo** je v svoji **enakosti** in medsebojni **sličnosti, vezano** pa je v **redu.**[105] Številčna **enotnost** je nedeljenost količine in zato (kakor tudi količina

---

98 S. Augustinus, De Mus., I, 2, 3: Nam credo videri tibi aliud esse tornatum aliquid ligneum vel argenteum vel cuiusce materiae, aliud autem ipsum motum artificis, cum illa tornantur. — Assentior multum differre. — Numquidnam ergo ipse motus propter se appetitur, et non propter id, quod vult esse tornatum? — Manifestum est. — Quando ergo censes aliquam rem praestare et quasi dominari, cum propter se ipsam, an cum propter aliud appetitur. — Quis negat cum propter se ipsam. — Quid si membra non ob aliud moveret, nisi ut pulchre ac decore moverentur, eum facere aliud nisi saltare diceremus? — Ita videtur.

99 S. Augustinus, De Mus., II, 2, 2: Nullo modo igitur dubium est, quin te in sono, quo te delectari dicis, dimensio quaedam numerorum delectet, qua perturbata delectatio illa exhiberi auribus non potest.

100 Glej citat 3.

101 S. Reinstadler, Elem. phil. schol., str. 406: Ad quantitatem permanentem refertur spatium, ad quantitatem vero successivam tempus.

102 S. Augustinus, De Mus., V, 12, 25: Adtende nunc, utrum sit aliqua temporis longitudo? — Quis dubitaverit nullum esse tempus sine aliqua longitudine.

103 S. Augustinus, De Mus., I, 8, 14: Id dici diu fieri, quod per longum, id autem non diu, quod per breve tempus fit. Recipit ergo id, quod diu vel non diu dicimus, dimensiones huiusmodi et numeros, ...ut non sint spatia indefinita et indeterminata, sed habeant ad se duo motus aliquem numerum, ...ut possint dici tot ad tot, sive aequales numeri sint, sive alius maior, alius minor.

104 S. Augustinus, De Mus., I, 11, 19: Quaero, quoniam de numerosis motibus agimus, utrum ipsos debeamus consulere numeros, ut quas nobis leges certas fixasque monstraverint, eas in illis motibus animadvertendas observandasque iudicemus. — Placet vero: non enim quidquam ordinatius fieri posse arbitror.

105 S. Augustinus, De Mus., VI, 17, 56: Numerus autem et ab uno incipit et aequalitate ac similitudine pulcher est et ordine copulatur.

sama) pritična bitnost, ki spočne in doda razločeno ali pa nepretrgano količino bitju ali kateremu koli njegovemu delu.

Enakost in **podobnost** sta razlog lepote števila v čutnih stvareh; kjer sta namreč enakost in podobnost, tam je skladnost in harmonija delov, ki vzbuja ugodje. Zato "numerositas" ne pomeni samo številčne opredeljenosti, marveč tudi odtod izvirajočo lepoto v skladnosti delov, ki je največja med dvema istima številčnima enotama.[106]

Red veže števila v sestave ter določa njih medsebojna razmerja in skladnost; kajti red je prava razporeditev številnosti pod določenim enotnim načelom.[107]

Neutajljiva je pokornost tona zakonitostim števil, bodisi v notranjih, bodisi v zunanjih merah.

V **notranjih merah** (višina) je dana enotnost v enoti mere nihaja, od katere zavisi **določenost** višine in individualnost tona; **enakost in podobnost** določa značaj medsebojnih odnosov med višinami, t. j. konsonantnost ali disonantnost (zaporedno ali sočasno) med toni; **red** pa veže tone v sestave, melodične (skale) ali harmonske (akorde).

V **zunanjih merah,** t. j. v merah trajanja tona (ritem) pa vlada število v enotnosti, enakosti in redu stopic, metrov in verzov melodije, pa tudi v velikih celotah glasbene oblike.

Fiziološki pogoji

S tonom kot prvim in objektivnim pogojem je v nujni zvezi prvi subjektivni pogoj, t. j. **sluh,** ki omogoča dojemanje ne samo zvočnega nihanja, marveč tudi njegove lepote.[108]

Dejstvo, da čutimo časovne intervale in jih primerjamo med seboj,[109] se namreč ne nanaša samo na daljša trajanja in njih razmerja v zunanjih merah tona, marveč prav tako tudi na notranje mere v tonu, ki se zde sicer silno majhne, a vendar sluhu tako primerne, da med njimi z izredno natančnostjo razbira dane mere. Zgornja in spodnja slušna meja je tedaj tam, kjer sluh še ne more doznati mere, t. j. trajanja nihaja, ali kjer je nihaj že tako kratek, da praktično že ni več trajanje, ker sta začetek in konec nihaja za uho obenem — čeprav dejansko še v mnogo hitrejših nihanjih ne moreta biti začetek in konec nihaja obenem.

Posluh — tako imenujemo čutno zmožnost sluha, presojati notranje in zunanje časovne mere tonov,[110] — presoja trajanje tona in tišine, ju primerja med seboj v danih umetnih merah ter obenem razbira harmonske in

---

[106] S. Augustinus, De Mus., VI, 13, 28: Nihil enim est horum sensibilium, quod nobis non aequalitate aut similitudine placeat. Ubi autem aequalitas aut similitudo, ibi numerositas; nihil est quippe tam aequale au simile quam unum et unum.

[107] S. Thom., Sum. theol., I, q. 47, a. 2c: Ordo est recta ratio rerum ad finem.

[108] Glej citat [91].

[109] S. Augustinus, Conf. XI, 16, 21: Sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora. Metimur etiam, quanto sit brevius aut longius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc vel triplum, illud autem simplum, aut tantum hoc esse quantum illud.

[110] S. Augutinus, De Mus., 2. 5: Iudicium aurium ad temporum momenta moderanda me posse habere non nego.

melodične odnose tonov med seboj. Ker je slušni odziv posledica zvočnega vzroka, zavisi od merjenosti zvoka merjenost in lepota tona in z njim združeno ugodje.[111]

Gibljivost telesa pomeni različne fiziološke funkcije, ki so v zvezi s časovnimi merami, predvsem **dihanje** in **srčni utrip,**[112] pa tudi gibanje telesa na sploh. Vsa ta telesu svojska gibanja so ali že sama po sebi merjena, ali pa se dado izvajati v meri, kar je za aktivno razmerjanje, pa tudi za pasivno presojo izvedenih mer važen pogoj.

Psihološki pogoji

Spomin je organska zmožnost, po kateri spoznamo kot preteklost nekaj, kar smo prej dojeli in je že prešlo, in posebna funkcija razuma, ki more zopet obnoviti pretekla spoznanja in jih kot taka spoznati.

Za razmerjanje in presojanje zvokov je sodelovanje spomina nujno potrebno,[113] ker samo spomin veže preteklo s sedanjim ter hrani časovne mere kot celotna trajanja od začetka do konca; kajti če je trajanje še tako kratko, je začetek prej kot konec, t. j. v drugem časovnem trenutku,[114] spomin pa vse druži v celote časovnih mer in ohranja določnost njihovih medsebojnih razmerij.

Čutna presoja obstoji v naravni zmožnosti čutenja, ki mu godi enakost in harmonija mer: ta zmožnost nekako intuitivno presoja vse ostale, ker zavzema med njimi najvišje mesto. Njeni sodbi se podrejajo prožnim telesom svojski zvoki, čutno dojemanje zvokov v poslušanju, izvajanje časovnih mer in njih razmerja ter njih obnavljanje v spominu.[115]

Umska presoja se bistveno razlikuje od čutne presoje po tem, da je ne-

---

111 S. Augustinus, De Mus., VI, 2, 3: Ut autem breviore tempore sentiatur, cum celerius, quam cum tardius promitur (versus), non interest aliquid nisi quamdiu aures tangantur sono. Affectio ergo haec aurium, cum tangantur sono, nullo modo talis est, ac si non tangantur. Ut enim differt audire ab eo quod est non audire, ita differt hanc vocem audire ab eo quod est alteram audire. Haec igitur affectio nec ultra porrigitur, nec infra cohibetur, quoniam est mensura eius soni, qui facit eam... Quae si numerosa voce fit, etiam ipsa numerosa sit necesse est. Neque esse potest, nisi cum adsit effector eius sonus.

112 Glej citate 21 in 36.
ter S. Augustinus, De Mus. VI, 3, 4.

113 S. Augustinus, De Mus., VI, 8, 22: De sonantibus numeris quid opus est dicere... si audiantur?... Sane ut in sonis per instrumentum aurium... quod ad temporales numeros adtinet, eadem adiuvante memoria... iudicamus.

114 S. Augustinus, De Mus., VI, 8, 21: Numerus namque iste qui intervallis temporum constat, nisi adiuvemur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat et desinat, alio tempore initium eius et alio finis sonat.

115 S. Augustinus, De Mus., VI, 4, 5: Genus (numerorum), quod est in ipso naturali iudicio sentiendi, cum delectamur parilitate numerorum, vel cum in eis peccatur, offendimur..., ab illis omnibus hoc genus distinguendum..., siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel abhorrendo quasi quodam naturali iure ferre sententiam.

organska človekova zmožnost[116]; samo um more spoznavati števila, ki so nekaj nečutnega in vsem ostalim zmožnostim nedostopnega, ter ugotavljati ne samo, da so njih razmerja prijetna in lepa, marveč tudi, koliko so **primerna.**[117]

V teh, med seboj evidentno različnih, a iz iste (človeške) narave izvirajočih pogojih, je dana možnost glasbene umetnosti, ki je — subjektivno pojmovana:

posebna umska naravnava[118] *zvočno časovnega razmerjanja v redu umetnostnega ostvarjanja.*

Red umetnostnega ostvarjanja je red naravnav, (t. j. pritičnih lastnosti) praktičnega razuma, različnih med seboj po svojskem prijemu ostvarljivega.

Ker je svojski prijem glasbene umetnosti **praktično** obvladovanje mer v tonih, po katerem se ta umetnostna stroka loči od vseh drugih, je glasba posebna umetnostna stroka, ki kot dejavna naravnava dopolnjuje in izpopolnjuje praktični razum v delovanju, ter se kot pridobljiva naravna naravnava polagoma pridobi, pa tudi izgubi.

Praktični razum, kateremu so na razpolago navedeni objektivni in subjektivni predpogoji glasbene umetnosti, je namreč dejansko v možnosti do znanja pravilnega razmerjanja tonov; in ker se more naravnati na različne načine, je naravnava v smer pravilnega razmerjanja tonov za dosego danega umetnostnega smotra nepogrešljiva.

Ker je umetnost razmerjanja tonov dobra naravnava svoje zmožnosti ter ima za svoj prvi smoter (kot umetnost) notranjo popolnost ostvarljivega v zvočnih merah, mora biti nujno njen prvi smoter pravilnost teh mer, izhajoča iz zakonitosti števila in zato v vsej popolnosti razvidna le razumu.

Iz te posebne naravnave praktičnega razuma izhaja tedaj **znanje primernega razmerjanja tonov.**

Umetnikovo **znanje** razmerjanja sodi v kategorijo **neprehodnih časovnih** umetnosti; ker je to nek imanenten dej razuma, ki se javlja v praktičnem razmerjanu tonov, sodi v področje praktičnega razuma, t. j. umetnosti; ker pa so časovne mere v zvoku nekaj stvarno časovnega, t. j. časovna real-

---

[116] S. Augustinus, De Mus., VI, 9, 23: An tibi unum atque idem videtur delectari sensu, et aestimare ratione? — Diversa esse fateor.

[117] S. Augustinus, De Mus., VI, 9, 24: Nos ergo in istis generibus numerandis et distinguendis unius naturae, id est animae motus affectionesque dispicimus. Quare sicut aliud est ad ea quae corpus patitur, moveri, quod fit in sentiendo, aliud movere se ad corpus, quod fit in operando, aliud quod ex his motibus in anima factum est, continere, quod est meminisse, ita est aliud annuere vel renuere his motibus, aut cum primitus exseruntur, aut cum recordatione resuscitantur, quod fit in delectatione convenientiae et offensione absurditatis talium motionum sive affectionum, et aliud est aestimare, utrum recte an secus ista delectent, quod fit ratiocinando: necesse est fateamur ita haec esse duo genera, ut illa sunt tria. Et si recte nobis visum est, nisi quibusdam numeris esset ipse delectationis sensus imbutus, nullo modo eum potuisse annuere paribus intervallis et perturbata respuere. Recte etiam videri potest ratio, quae huic delectationi superimponitur, nullo modo sine quibusdam numeris vivacioribus, de numeris, quos infra se habet posse iudicare.

[118] S. Augustinus, De Mus., VI, 12, 35: Quid hanc artem (musicam) aliud putas quam affectionem quamdam esse animi artificis? — Ita credo.

nost, s katero se glasbenik praktično bavi, je glede na ostvarljivo ta umetnostna stroka časovna.

Primerno razmerjanje tonov kot formalni predmet glasbenikovega praktičnega znanja vsebuje trojno problematiko.

Toni kot gibanja, ki imajo po svoji naravi notranje in zunanje mere, dopuščajo praktično razmerjanje.

Razmerjanje tonov že samo po sebi zahteva pravilnost, t. j. red in razmerje med merami, sicer se ne more imenovati razmerjanje (modulatio). Red v razmerjanju pa da na eni strani gibanju neko popolnost in pravilnost, na drugi strani pa povzroči, da nam táko gibanje ugaja[119]. To ugodje, ki izvira v glasbi iz pravilno razmerjenih tonov (modulatio soni)[120], je **dobrost,** ki ima zato značaj smotra, zaradi katerega deluje tvorni vzrok (glasbenik).

Primernost tega razmerjanja pa mora biti v skladu z okoliščinami, v katerih se glasba izvaja. Kajti kljub vsej pravilnosti razmerjanja je lahko glasba zela neprijetna in neugodna, če ni primerna[121]. Primernost tedaj obstoji v skladnosti načina razmerjanja z okoliščinami, katerim naj glasba služi s tem, da jih obogati s sebi lastnim ugodjem.

Odnos glasbenika do ostvarljivega v zvočno časovnih merah, t. j. do glasbene umetnine, je torej **tvorna vzročnost** (causa efficiens), od katere zavisi nastanek skladbe, **smotrna vzročnost** (causa finalis) v spoznanju dobrosti, ki nagne glasbenika k delovanju, in **zgledna vzročnost** (causa exemplaris), ki vodi ostvarjanje tako, da je iz primernosti izvirajoča vsebina in oblika skladbe zmožna polnega estetskega učinka.

b) **Metafizika glasbene umetnosti.** — Metafizika glasbene umetnosti je veda o zadnjih vzrokih glasbe, pojmovane abstraktno in objektivno.

Abstraktno pojmovani glasbeni umetnosti se odmisli konkretni dej razmerjanja; objektivno pa se pojmuje glasbena umetnost ločeno od svojega subjekta., t. j. glasbenika-umetnika.

Metafizika glasbene umetnosti obravnava štiri poglavitna vprašanja: kaj je glasbena umetnost, t. j. njeno **bistvo;** katere so njene **lastnosti;** v katere **kategorije** se deli in kateri so **vzroki** glasbe.

Bistvo glasbene umetnosti

Glasba kot umetnost **primernega razmerjanja tonov**[122], pojmovana abstraktno in objektivno, je

sestav pravil zvočnega ritma.

Bistvo tako pojmovane glasbene umetnostne stroke je v njenem formalnem predmetu, kajti po njem je glasba to, kar je, t. j. določena umetnostna stroka.

Formalni predmet glasbene umetnosti pa so praktična pravila zvočnega ritma, obstoječega v časovnih merah tonov; zato je glasba **umetnost estetskega oblikovanja časa.** Kajti razmerjati časovne mere v zvokih pome-

---

119 Glej citat 13.

120 S. Augustinus, De Magistro, I, 1: Id, quod te delectat in cantu, modulationem quamdam esse soni; quae quoniam verbis et addi et detrahi potest, aliud est loqui, aliud est cantare.

121 Glej citat 13.

122 S. Augustinus, De Mus., I, 2, 2: Musica est scientia bene modulandi.

ni razmerjati časovno realnost v realnem gibanju; predmet oblikovanja torej niso zvoki kot taki, t. j. neka določena, sluhu neposredno dostopna gibanja, marveč realni čas v njih[123], t. j. njih lik (forma).

Lastnosti glasbene umetnosti

Splošne **lastnosti** glasbene umetnosti izhajajo iz trojnega odnosa glasbe: do ostvarljivega, do umetnika in do človeka.

Z vidika ostvarljivega je glasba zvočno časovna **stvarnost,**[124] prosta besedno-pojmovne simbolike.

Z vidika umetnika je glasba pravi prijem razmerjanja; odtod njena matematična **aritmetičnost.**[125]

Z vidika človeka, kateremu naj umetnost služi, pa je glasba **razpoloženjsko opredeljiv časovni organizem,** ki je v dani skladbi po njenem individualnem smotru lahko v skladu ali v opreki z razpoloženjskim okoljem.[126]

Vprašanji bistva in lastnosti glasbe se nanašata na glasbo samo v sebi, vprašanji kategorij in vzrokov glasbe pa se nanašata na glasbo kot ostvarjalno delovanje, čigar učinek je glasbena umetnina ali kratko: skladba.

Kategorije glasbene umetnosti

Kategorije glasbene umetnosti so najsplošnejši načini glasbenega zvočno časovnega razmerjanja.

Čas dopušča dvoje: **zaporednost** in **sočasnost** tonov. S tem naravnim dejstvom v skladu je značilna dvojnost glasbenega zvočno časovnega razmerjanja, namreč **homofonija** in **polifonija.**

Kategorija homofone glasbe izhaja iz časovne zaporednosti tonov, ki s tem ostvarjajo glasbeno misel — melodijo. Zato se imenuje tudi zaporedno nizanje tonov **"melodično".**

Kategorija polifone glasbe pa izhaja iz časovne sočasnosti tonov, razporejenih v sočasne melodije. Pri tem se oblikujejo sočasne zvočne kombinacije, imenovane "akordi", s katerimi se bavi nauk o harmoniji.[127]

Zvočni tok, ki nastaja iz zvočno časovnega razmerjanja — **zvočni slap**

---

[123] S. Augustinus, De Mus. II, 1, 1: Musicae ratio, ad quam dimensio ipsa vocum rationabilis et rumerositas pertinent, non curat, nisi ut corripiatur vel producatur syllaba, quae illo vel illo loco est secundum rationem mensurarum suarum.

[124] Glej citat [34].

[125] G. Brelet, Le temps musical. str. 218: Quels que soient les changements que doive subir la forme musicale, elle sera toujours une spéculation sur les rapports sonores, une mathématique concrète de la sonorité.

[126] Glej citat [13].

[127] V. d'Indy, Cours de composition musicale, I, str. 91: On appelle Harmonie l'émision simultanée de plusieurs mélodies différentes. Cette émission simultanée donne naissance à des combinaisons de sons auxquelles les traités d'harmonie ont donné le nom d'accords. La Musique étant un art de mouvement et de succession, les accords, en tant que combinaisons de sons, n'apparaissent que par l'effet d'un arrêt dans le muovement des parties mélodiques, dont ils sont composés nécessairement. Musicalement, les accords n'existent pas, et l'harmonie n'est pas la science des accords... car l'harmonie provient de la mélodie, et ne doit jamais en être séparée dans son application.

— ima glede na obe kategoriji značaj zaporedne zloženosti v homofoni glasbi in značaj sočasne spletenosti v polifoni glasbi.

Pripomniti pa je treba, da je tip zloženega zvočnega slapa homofone glasbe lahko čista melodija brez spremljave ali pa melodija, spremljana z akordi. Prav tako je tip polifone glasbe lahko imitacijski ali ne; polifonija v tej zvezi namreč ne pomeni historičnega polifonega tipa zvočnega slapa, marveč vsakršno sočasno spletanje melodij. Oba tipa zvočnega slapa pa sta temeljne važnosti tudi za estetski značaj glasbe.

Vzroki

Pri nastanku skladbe sodelujejo **smotrni, tvorni, tvarni** in **likovni vzrok.**

Smotrni vzrok. — Umetnika nagne k delovanju ugodje, izvirajoče iz prav in primerno razmerjenih tonov, t. j. neka dobrost ali lepota kot prvi vzrok vseh ostalih.

Tvorni vzrok. — Pod nagibom smotra deluje umetnik v smeri svoje umetnostne naravnave, katere učinek je pravilno in primerno razmerjanje tonov.

Tvarni vzrok. — Tvarni vzrok je trpno počelo, ki sprejema delovanje tvornega vzroka ter se mu tudi odziva. V glasbi je tvarni vzrok **ton,** ki se trpno nudi glasbeniku v oblikovanje.

Likovni vzrok. — Likovni vzrok v glasbi je mera tona; ta mera pa je **čas.** Čas je namreč tisti aktivni princip, po katerem dobi ton kot zaporedna količina svojo obliko v meri, pa tudi svojo prijetnost in lepoto; obe namreč izvirata iz lika.

c) **Kritika glasbene umetnosti.** — Tretji del subjektivne glasbene poetike je **veda o pravilnosti in sodilih pravilnosti glasbenega ostvarjanja.** Imenuje se **kritika,** ker **presoja** glasbeno umetnostno snovanje kot **pravilen** postopek praktičnega razuma; zato tudi razpravlja o sodilih (kriterijih), pod katerimi se presoja njena pravilnost.

Kritika glasbene umetnosti je tedaj **veda o pravilnosti glasbenega ostvarjanja.** Njen snovni predmet je glasbeno ostvarjanje, t. j. delovanje v smeri glasbeno umetnostne naravnave primernega razmerjanja. Formalni predmet pa je **pravilnost,** ugotovljena po sodilih (kriterijih), t. j. **presoja** glasbenega ostvarjanja.

Presoja glasbenega ostvarjanja je posebno stanje razuma glede na pravilnost glasbenega snovanja, ki je, konkretno vzeto, glasbeno razmerjanje sámo, kolikor je skladno s skladbo, ki jo ostvarja.

Abstraktno pojmovana pa je pravilnost ostvarjanja **skladnost** praktičnega razuma z **naravo ostvarljivega v zvočnih merah.** Ker je ostvarljivo smoter, ki naj se ostvari, je pravilnost ostvarjanja skladnost delovanja praktičnega razuma z ostvarljivim smotrom.

Kriteriji presoje glasbenega ostvarjanja so subjektivni in objektivni; subjektivna sta **poznavanje zakonov zvočnih mer** in **glasbeno umetnostna naravnava; objektivna** pa sta **izvedba** in **smoter,** t. j. **skladba.**

Poznavanje zakonov zvočnih mer, oprto na zakonitosti števila kot čisto umski kriterij, in glasbeno umetnostna naravnava, ki s trojico svojih prednosti v delovanju (stalna usmerjenost, lahkota in ugodje) omogoča praktično presojo pravilnosti, izhajata iz razuma kot subjekta.

Izvedba, katere uspeh je lik, v našem primeru mera, pa je kriterij, ker je od njene popolnosti odvisna popolnost glasbene oblike ter s tem njena

lepota, katere nosilec je lik (mera). V skladbi kot učinku ostvarjanja pa se javlja njegova popolnost po načelu: učinek nosi znake popolnosti svojega vzroka. Izvedba in skladba sta objektivna kriterija, ker izhajata iz predmeta glasbenega ostvarjanja.

Z vidika navedenih kriterijev je najvišje načelo presoje **razvidna skladnost med ostvarljivim smotrom in med konkretnim prijemom glasbenega ostvarjanja.**

Objektivna glasbena poetika

d) **Teorija glasbene umetnosti.** — Objektivna poetika glasbeno umetnostne filozofije izhaja iz skladbe kot glasbeno ostvarljivega, t. j. iz predmeta glasbenega ostvarjanja.

V okviru teorije glasbene umetnosti gre za vrste glasbe; zato bi se mogla opredeliti kot **veda o vrstah glasbeno ostvarljivega.**

Vrste glasbeno ostvarljivega se razlikujejo med seboj po različnosti smotra, s katerim more biti glasba v zvezi. Delijo se pod tem vidikom v tri poglavitne skupine. **Verska** glasba je v službi bogoslužja, **posvetna** glasba je predvsem v službi virtuoznosti, **plesna** glasba pa spremlja ples.

Konkretna realizacija katerega koli navedenih smotrov pa postavlja problematiko **oblike in vsebine;** oblika skladbe je individualna izvedba formalnega predmeta glasbe, vsebina pa enkratni način obravnavanja snovnega predmeta umetnosti primernega razmerjanja tonov.

e) **Pulhrilogija glasbe. — Raziskuje zadnje vzroke narave in izraza lepega v umetnosti primernega razmerjanja tonov. Narava glasbeno lepega je jasna popolnost zvočno časovnih mer, kolikor spoznane ugajajo ali morejo ugajati.** Vloga čutov v dojemanju lepote je izredno važna, kajti lepoto spoznamo in razberemo iz učinka, t. j. iz povzročenega ugodja. Sluh, ki poleg vida edini med čuti ustreza objektivnim in subjektivnim pogojem za dojemanje lepote, posreduje glasbeno lepoto po intuitivnosti svojega čutnega spoznanja. Tako more človek uživati lepoto zvočno časovnih mer, ki vzbuja ugodje razumu preko sluha in njegove intuicije.

Objektivni pogoji umetnostne — in zato tudi glasbene — lepote: celotnost, razmerje in jasnost ali lesk forme se morejo realizirati v umetnosti na najrazličnejše načine. Zato je tudi v glasbi neštetо načinov, kako se doseže lesk forme nad snovjo, t. j. popolnost časovnih mer v zvokih; neštevilnost načinov ostvarjanja lepote v zvokih pa tudi dokazuje, da umetnostna lepota ni skladnost določene umetnine z nekim nespremenljivim tipom, marveč vsak popoln lik umetnostne zamisli, ki spoznan ugaja.

f) **Tehnika glasbene umetnosti.** — Z notranjo logiko glasbeno umetnostnega snovanja se bavi tehnika glasbene umetnosti kot **veda o pravilih, po katerih glasbenik urejeno in prav ostvarja.**

Kot del filozofije glasbene umetnosti se prvenstveno bavi z njenim prvim pravilom, iz katerega izvirajo vsa ostala pravila.

Prvo pravilo glasbe je **primerno razmerjanje notranjih in zunanjih mer v tonih.**

Odtod izvirajo pravila ritma, melodije in harmonije, ki predstavljajo šolske sestave kompozicijske tehnike v naukih o ritmiki in metriki, o kontrapunktu in harmoniji.

Estetika glasbe kot filozofije glasbeno umetnostnega vrednotenja pa podaja pravila za vrednotenje ali izraz glasbeno lepega.

Njena problematika izhaja iz dojemajočega subjekta, kateremu je glasba kot stvariteljica lepote zvočno časovnih mer namenjena.

Deli se v splošni del — o dojemanju glasbene lepote na sploh — ter v posebni del — o vrednotenju glasbene umetnine in o zakonitostih glasbeno lepega, izvirajočih iz zakona **enotnosti, enakosti in reda** števila, kajti "numerus et ab uno incipit (lex unitatis) et aequalitate ac similitudine pulcher est (lex aequalitatis) et ordine copulatur (lex ordinationis)." (S. Augustinus, De Mus. VI, 17, 56).

3. **Filozofija glasbene zgodovine.** — Glasbena zgodovina ni filozofska veda, kljub temu, da mnogokrat zgodovinarji skušajo dati svoji stroki ta videz. Njena naloga ni, iskati vzrokov svojemu predmetu, marveč zgolj dejstva v obdobjih glasbene prakse. Zato je glasbena zgodovina veda o dejstvih glasbene prakse.

Pozitivistično navajanje dejstev pa ne more odgovoriti na vprašanje, kaj so vzroki in zakoni v razvoju glasbene prakse, vprašanje, ki se enako postavlja v zvezi s splošno zgodovino.

Na to nam more edina odgovoriti **filozofija glasbene zgodovine,** ki je **veda o razvoju glasbe v luči razvojne stalnice.**

Razvoj glasbe je njen snovni predmet; dejstva v zgodovini glasbene prakse, podana z vso verodostojnostjo in točnostjo v časovnem zaporedju, predstavljajo zgodovinski potek; razvoj pa je ta potek glede na svojo kontinuiteto in napredek.

Razvojna stalnica je formalni predmet, t. j. svojski vidik filozofije glasbene zgodovine. Iz nje je namreč razvidna kontinuiteta razvoja ter napredek v tej kontinuiteti, iz katerih je mogoče spoznati vzroke in zakone v razvoju glasbene prakse.

Stalnice so tri: **smoter, snov in sredstvo.**

Razvojna stalnica pa je med temi tremi tista, ki izkazuje v zgodovini **razvojno kontinuiteto in napredek.**

Razdelitev filozofije glasbene zgodovine izhaja iz namena dognati filozofsko spoznanje glasbenega razvoja ter obsega naslednja poglavja:

a) Zgodovinski razvoj glasbe.
b) Stalnice glasbene prakse.
c) Razvojna stalnica glasbe.
d) Razdelitev glasbene zgodovine glede na razvojno stalnico.
e) Interpretacija zaključkov filozofije glasbene zgodovine.

a) **Zgodovinski razvoj glasbe.** — Glasbena zgodovina deli celotni razvoj v dva velika dela. Na eni strani glasbena kultura orientalskih narodov in antike, na drugi strani pa glasba zapadnoevropske krščanske kulture.

Glasbena kultura orientalskih narodov in antike je v primeri z zapadno evropsko glasbo brez razvoja ter mnogokrat (posebno pri primitivnih narodih) statično kaže najprimitivnejšo stopnjo glasbene prakse.

Zapodnoevropska glasba pa ima v nasprotju z ostalimi glasbenimi kulturami edinstven razvoj, katerega deli glasbena zgodovina v tri poglavitna obdobja. Od III.—XIII. stol. traja doba ritmo-monodične glasbe, od XIII.—XVII. stol. doba polifonije, od XVII. stol. do danes doba metrike v glasbi.

b) **Stalnice glasbene prakse.** — Tri so stalnice glasbene prakse: **smoter, zvočni slap in čas.**

Smoter je pobudnik glasbe, pa tudi njena praktična, razpoloženjska vse-

bina. Javlja se v vrstah glasbe (verska, posvetna in plesna) in v tipih glasbenih oblik (verski spev, sonata, koncert itd.).

Zvočni slap je sredstvo glasbene prakse, s katerim se uresničuje glasbeni smoter ter obenem snovni nosilec zvočno časovnih mer.

Glasbeni čas pa je z zvočnim slapom opredeljeni in z njegovimi časovnimi merami obogateni in oblikovani življenjski čas; ta čas namreč ne poteka brezbrižno ob zvočnem slapu, marveč ga zajame zvočni slap kot svoje naravno dopolnilo.

c) **Razvojna stalnica glasbe.** — Vse tri stalnice so praktično neločljive in tudi izpustiti ni mogoče nobene. Vendar pa zvočni slap in smoter ne izkazujeta razvojne stalnosti, ker zavisita od subjektivnih ali pa zelo izpremenljivih činiteljev. Smoter zavisi od namena glasbe, ki se izpreminja od primera do primera; zvočni slap pa je odvisen od tehnike, glasbil in okusa, tako da med raznimi tipi slapa ni nobene razvojne kontinuitete niti razvoja.

Glasbeni čas pa se ni nikdar spreminjal ne po svojih zakonih, ne v svoji naravi. Zato je v njem **kontinuiteta** razvoja; predstavljal je namreč v vsem razvoju osrednji problem glasbene prakse. Izpreminjali pa so se načini, kako se je ta osrednji problem reševal, ki predstavljajo **razvojne stopnje napredka. Glasbeni čas** je zato **razvojna stalnica glasbe.**

d) **Razdelitev glasbene zgodovine** glede na razvojno stalnico. — Glasbeni čas je kot razvojna stalnica glasbe bistvena prvina glasbene prakse. Njena razvojna pot se praktično kaže v razvoju glasbene oblike, ki se prične nja v gregorijanskem koralu ter zasleduje v vsem razvoju do danes ideal razpoloženjsko ustrezne časovne zasnove zvočnega slapa.

e) **Interpretacija zaključkov filozofije glasbene zgodovine.** — V luči razvojne stalnice je evidentna umetnostna in zgodovinska individualnost glasbe. V njenem razvoju je opaziti dosledno zakonitost razvoja in napredka. Prva doba traja skoraj enajst stoletij, druga tri, tretja eno in pol, četrta se preživi v petdesetih letih in najnovejše trajajo le kratka obdobja. Vzroke za to je iskati v novi problematiki gregorijanskega korala, katere pravo umetnostno rešitev so našli po trdem in vztrajnem iskanju v srednjeveški polifoniji, od koder se vidi, da je bila pot naprej mnogo lažja. To dokazuje postopno in dosledno krajšanje vseh ostalih dob, ki so se razvijale v nakazani smeri.

Zakonitost razvoja pa je splošno umetnostna. Evidentna paralela razvoja glasbene zgodovine in razvoja arhitekture dokazuje, da je razvoj odvisen od svoje notranje logike, položene v razvojno stalnico, in ne v sočasno istodobnost umetnostnih strok.

Zato se more razdeliti glasbena zgodovina glede na razvojno stalnico v ista obdobja kot arhitektura, ne glede na istodobnost.

V i r i

G. Adler, Handbuch der Musikgeschichte, Frankfurt a. Main 1924.
S. A. Augustinus, De Musica, Venezia 1729.
G. Brelet, Le temps musical, Paris 1949.
V. d'Indy, Cours de composition musicale, Paris 1912.
A. Farges, L'idée de continu dans l'espace et dans le temps, Paris 1900.

A. Lorenz, Das Geheimnis der form bei R. Wagner. — Der musikalische Aufbau von R. Wagners "Tristan und Isolde", Berlin 1926.
D. Nys, La notion de temps, Louvain — Paris 1925.
F.-J. Rintelen, Philosophia perennis, Regensburg 1930.
F. Stelè, Architectura perennis, Ljubljana 1941.
K. Svoboda, L'esthétique de saint Augustin et ses sources, Brno 1933.
K. Svoboda, L'esthétique d'Aristote, Brno 1927.

JOSÉ OSANA

MUSICA PERENNIS

RESUMEN

Ars perennis

Las funciones del intelecto humano pertenecen al dominio especulativo y al dominio práctico.

El dominio especulativo tiene por objeto principal el conocimiento, el dominio práctico el obrar. De aquí la diferencia fundamental entre la filosofía y el arte, pues la filosofía busca el conocimiento de la verdad, basada en las últimas causas, y el arte — el dominio del hacer — busca la perfección de la obra que ha de producirse.

Estos dos dominios — del intelecto práctico y del intelecto especulativo — tienen su origen común en la perenne mente humana, que continuamente sigue adelantando en el conocimiento de la verdad y en la perfección de la acción productora.

Por este motivo, a la filosofía y al arte les corresponde el título "perennis", pues, quedándose en la esencia inalterables, demuestran ambas continuación y adelanto en el desarrollo histórico.

La esencia del arte es el objeto propio de la filosofía del arte bajo el aspecto de sus últimas causas. La división de esta esencia comprende dos partes: poética y estética.

"Poética" — filosofía de hacer (poiéin — hacer) tiene por objeto resolver las cuestiones relacionadas con el arte como acción productora; de ahí la subdivisión en poética subjetiva y poética objetiva.

"Estética" — filosofía del valorar (aisthánomai — sentir, apreciar) por su lado se refiere al conocimiento y a la valorización especial de bellas artes, que pueden proporcionar un gozo intelectual por medio de los sentidos al contemplar obras de arte.

La filosofía del arte entonces no se puede reducir a la estética sola, sino tiene que solucionar el problema de bellas artes como uno de los problemas del arte en general, comprendidos en los capítulos siguientes:

I. Filosofía del hacer — poética.
A. Subjetiva:
a) Dinamilogía
b) Metafísica
c) Crítica
B. Objetiva:
d) Teoría
e) Pulcrilogía
f) Técnica.

II. Filosofía del valorar — estética.

La dinamilogía trata del artista y de sus facultades creativas (ars como hábito); la metafísica explora el arte en general, su naturaleza, sus propiedades, especies y leyes de donde proceden todas las demás leyes y reglas (...est recta "ratio"); la crítica establece los criterios para juzgar la rectitud en la creación artística, pues el arte es "recta" razón de lo factible; la teoría divide el arte en especies, ocupándose de los problemas de la materia y de la forma; la pulcrilogía se propone resolver las cuestiones de las bellas artes en las condiciones materiales y formales de lo bello; la técnica formula las primeras reglas de las varias especies del arte; y la estética, por fin, encara los problemas de lo bello como objeto del gozo y conocimiento.

Musica perennis

La "musica perennis" es el sistema de signos esenciales del arte musical.

Hay dos signos esenciales: la composición (las causas material y formal), comprendida en la definición esencial, y la continuidad evolutiva de las esencias inmutables.

De la antigua definición de la música se deduce que la esencia de la música está compuesta del sonido como causa material y del tiempo (ritmo, medida, número del movimiento) como causa formal; en la continuidad evolutiva del tiempo musical, por el otro lado, se puede ver el desarrollo y el fin de la música en la historia.

De esta división resultan dos grupos principales de signos esenciales. Sobre la definición esencial se basan las leyes relacionadas con la composición de la esencia (causae materialis et formalis) y con sus propiedades especiales; las consecuencias prácticas son la primera regla de la música y los sistemas de reglas en la enseñanza musical. Este grupo de signos esenciales es fundamento de la filosofía de la música (la música considerada abstractamente).

Otro grupo de signos esenciales que procede de la continuidad evolutiva del elemento esencial de la música (el tiempo), considerada concretamente (como práctica) en la historia de la música, es base de la filosofía de la historia de la música. Pues la continuidad, las leyes y el fin del desarrollo histórico de la práctica musical son los primeros principios de la filosofía de la historia de la música.

La filosofía de la música es aplicación especial de la filosofía del arte en general; procede de la definición esencial de la música que es "scientia bene modulandi".

La filosofía de la historia de la música es esencia de las causas del desarrollo histórico de la música que nos da como resultado una definición descriptiva de la música; esta definición: "La música es el arte de darle forma al tiempo vital por medio de una cáscada sonora con el fin de crear sugerencias emotivas" está en perfecto acuerdo con la definición esencial, completando y comprobándola desde el punto de vista de la experiencia musical.

"Musica perennis" es el sistema fundamental de la filosofía de la música.

MARIJAN MAROLT

SLOVENSTVO V LIKOVNI UMETNOSTI

(K novi Steletovi knjigi)

1.

Z letnico 1949 je izšla v založbi Slovenskega knjižnega zavoda v Ljubljani knjiga "Slovenski slikarji". Opremil jo je arh. Jože Plečnik, napisal dr. France Stelé. Tekst obsega 167 strani in sicer Pojasnila o postanku in usodah te knjige, Namen knjige, Pregled zapadnoevropskega slikarstva, Slovensko slikarstvo, Izsledek iz zgodovine slovenskega slikarstva, Biografije, Literatura, Imensko kazalo in Kazalo slik. Ob besedilu je objavljenih 188 sličic, vsebujočih fotografije, lastne upodobitve in karikature slikarjev, prizore iz njih dela in življenja ter izrezke iz njihovih del ali posnetke manjših, intimnejših umetnin. Drugi del knjige prinaša 155 celostranskih, med njimi 25 večbarvnih reprodukcij slovenskih umetnin v oljni tehniki. Knjiga je izšla v 1000 izvodih in je takoj ob izidu ni bilo moči dobiti v knjigotrštvu.

Svojevrstno je uvodno pojasnilo, ki pove, da je dala pobudo za to knjigo že l. 1941 takratna Ljudska tiskarna, da dokaže tehnično sposobnost svoje klišarne; posebno številni naj bi bili barvasti posnetki. — Vemo, da je bil tekst napisan že pred prihodom komunistov na oblast in da so bile reprodukcije povečini že izdelane. Zdaj sta morala iz teksta izostati Mušič in Remčeva, iz ilustrativnega dela pa vse še ne izgotovljene barvne reprodukcije. Štiri celostranske avtotipije, ki so jih morali napraviti v sedanji tiskarni "Ljudske pravice", so edine slabe reprodukcije v knjigi. — Stelé v pojasnilu še piše, da naš čas marsikaj drugače presoja, da se utegne zdeti uvod (= tekst) za problematiko novega življenja neaktualen in da mu ni nič bolj tuje, kot pripisovati svojim spoznanjem kako normativno vrednost. — Nato sledi še pojasnilo založnika, da se ne strinja z raznimi avtorjevimi analizami in ocenami razvojnih stopenj zapadnoevropskega slikarstva in da gleda vrednost knjige v množini dejanskega gradiva in v ilustracijah. — Kar pa vzbuja v avtorjevem pojasnilu napeto pričakovanje, je izpoved, da ga je pri delu vodil še vedno živi interes na opredelitvi slovenstva v naši umetnostni zgodovini.

2.

Vprašanje slovenstva v umetnosti je težko vprašanje, zato se ga malokdo loti. V zgodovini besedne umetnosti ga resno niso začeli drugod kot pri obravnavanju narodne pesmi; neznanstveno ga je pač večkrat obravnaval Ivan Cankar, menda kot odgovor na očitke kritike, da išče snovi na tujem. V glasbeni zgodovini je to vprašanje naravnost izzivalo ob koncertih APZ, pa tudi ob izvajanju Gallusa in Mihevca; po Vurnikovi in po smrti Franceta Marolta pa ga ni bilo med nami, da bi vedel povedati kaj več kot o svojih vtisih. Res so ti vtisi tako splošni, da nihče postavim o slovenstvu narodne popevke ne dvomi, vendar kakšne izčrpne razprave o bistvu slovenstva v muziki še nimamo.

V zgodovini likovne umetnosti se je pojavilo to vprašanje l. 1922, ko so odprli zgodovinsko razstavo slovenskega slikarstva. Retrospektivna razstava, ki jo je l. 1910 priredil Jakopič in na njej poleg prevladujočega opusa impresionistov pokazal fragmentarno kolekcijo slik 19. stol., je ravno zaradi te fragmentarnosti manifestirala zgolj slovenstvo impresionistične skupnosti; na zgodovinski razstavi dvaindvajsetega leta, kakorkoli je bila tudi še fragmentarna, je pa ravno starejša umetnost pred nastopom realizma — poznejše struje niso bile več zastopane — vprašanje slovenstva postavila in koj našla navdušen pritrdilen odgovor. Ta odgovor je služil najprej propagandnim namenom; menda so dale zadevne časopisne notice, morda tudi vodstva po razstavi povod, da se je s kritično sodbo oglasil dr. Mantuani v Slovencu (14. 9. 1922): "Nobena naših slik, ki jih nudi razstava, ni taka, da bi jo mogli reklamirati za-se tudi narodno. Dočim je mogoče prisoditi slikarske proizvode drugih umetnostnih narodov vsakemu izmed njih, je to pri nas bistveno drugače. Tu moremo samo presojati in določati, katere znake da je prejel ta ali oni in kako se tehnično loči od svojih vzorcev; izrazite narodnosti, ki bi označevala samo slovensko psiho, nimamo v naših starejših slikah. Skratka: elementi ali duševno gradivo naše umetnosti pohaja iz drugorodnih logov, a kar naši umetniki narede iz teh surovin, to je pa naše, tako individualno **naše,** da nam ne more slediti v tem noben drug narod."

To nekoliko nasprotujoče si mnenje je napotilo dr. Izidorja Cankarja, da je v znanstveni reviji (Zbornik za umetnostno zgodovino 1922, str. 129 i. sl.) pod naslovom: Zgodovinska razstava slovenskih slik, napisal med drugim:

"Čeprav se v 18. stoletju še vedno uvažajo tuje slike, se vendar še oblikuje tisto, kar imenujemo "slovenska umetnost". Opaziti je nepretrgan razvoj lokalne umetnosti, njega nositelji so ljudje naše krvi. Naj je vse to slikarstvo v zvezi z umetnostnim dogajanjem v Zapadni Evropi, dobiva vendar svoj posebni lokalni ali narodnostni značaj. Ni vprašanje, koliko je slovenski značaj umetnosti utemeljen v nacionalni zavesti umetnikov; nacionalnost kake umetnine ne korenini v programu umetnika in niti približno ni istovetno s tem, kar imenujejo Heimatkunst, marveč je elementarna sila, ki vodi njegovo delo, če se tega zaveda ali ne. Naše slikarstvo od 18. stol. dalje dobiva neko skupno obeležje, po katerem se ločuje od ostalega slikarstva in po katerem je mogoče skoraj na prvi pogled spoznati, ali je slika naša ali tuja. Layer je pod Kremser-Schmidtovim vplivom, a se od njega ne ločuje samo tako, kot se ločuje umetnik druge vrste od umetnika prve vrste, ampak tudi po tem, da slika v smislu naše tradicije dalje, medtem ko nam je Schmidt bil in ostal tujec. — V naši vedi še nimamo dovolj bistrega odgovora na vprašanje o razmerju nacionalnosti do umetnosti; ta zveza niti psihološko niti glede svojih tvornih posledic ni zadosti pojasnjena. — Napačno je odrekati lokalni ali narodnostni skupini umetniško individualnost zato, ker je ta skupina pod vplivom umetnosti drugega naroda. — Treba je, če govorim o slovenstvu v umetnosti, odgovoriti na vprašanje, ali kaže umetnost na Slovenskem kaj od umetnosti ostalih narodov različnega in individualno svojega. Na to vprašanje je Zgodovinska razstava z vso jasnostjo odgovorila, da vsaj slikarstvo od 18. stol. dalje pri nas ne moremo nazvati niti z italijanskim, niti z nemškim niti s kakim drugim imenom, ker ima nekaj samobitnega; tudi kranjsko to slikarstvo ni, ker se preliva preko pokrajinskih meja. To slikarstvo je slovensko, ker ni drugega nosilca zanj."

Cankarjeve skoraj programatične besede so važne, ker se dotlej ni kaj več pečal s slovensko starejšo umetnostjo in je iz distance splošne zapadnoevropske umetnosti laže pregledal zbrano gradivo. Dragoceno bi bilo gledanje kakšnega nepristranskega tujca, ne neposrednega soseda Italijana ali Nemca. Takšnih ugotovitev imamo dosti za čas od impresionizma naprej, ko so naši slikarji pričeli razstavljati v tujini, za starejšo dobo pa še ne.

3.

Vprašanje je zanimalo tudi Staneta Vurnika in — dr. Franceta Steleta. V svojem "Orisu zgodovine umetnosti pri Slovencih" je že v naslovu izrazil nekakšno skepso, ko ne rabi izraza "slovenske" umetnosti. Stele kot spomeniški konservator je gradivo gotovo bolj obvladal kot Cankar. Postavil je možnost, da je bila tudi naša visoka umetnost kaj oplojena z ljudsko. V zgodovinski zaporednosti pa je prišel do sledečih zaključkov. Vsa starejša umetnost, vključno celo 14. stol., je skoz in skoz kulturno kolonizatoričnega značaja, importirana; zveza z narodom je le idejna, podučna. S 15. stol. se prejšnjemu naročniku-tujcu priključi naročnik-meščan, ki je domačin ali vsaj udomačen, umetniku-menihu pa umetnik-laik, ki je tudi meščan. Narod začenja preživljati zapadnoevropske umetnostne forme in za podeželske cerkvice in njih slikarski okras je že dokazljiv domač postanek. Med Kranjsko, Koroško in Primorjem vladajo ozke stilistične skupnosti. Ko nastane v Nemčiji tzv. nemška renesansa, se naša umetnost krčevito drži gotskih oblik, ki prodrejo tudi v ljudsko umetnost.

Reformacija tvori zelo važno razdobje, nastane velika cezura, ko cvete samo še nagrobna skulptura. V Hrenovi dobi živi še vedno tip gotske podeželske cerkvice, pač pa se začne klasična era kiparstva v "zlatih oltarjih", ki jih ustvarjajo domače delavnice. Razmerje naroda do umetnosti v tem času znatno napreduje, vodilni možje se čutijo z maso eno, prvič nastopi neke vrste deželni patriotizem. Volja, ki v tej dobi ustvarja umetnost, je domača.

Tip cerkve 18. stol. (kamelja grba) ni manj popularen, kot je bil prejšnji gotski. Quagliu sledi vrsta domačih slikarjev na Kranjskem, med tem ko slikajo na Štajerskem Nemci brez zveze s Kranjci. Kranjsko slikarstvo ustvarja v duhu italijanskega. Bergant realizira prve domače žanrske tipe. Barok je postal karakteristično znamenje našega miljeja, spojitev mase z umetnostjo je ustvarilo prvi vsestranski višek v naši kulturni zgodovini. Pred Metzingerjem, Bergantom in Jelovškom smo se čutili na zgodovinski razstavi domače.

Za slikarstvo Layerjeve dobe je značilno stremljenje po literarni vsebini. Layer sam teži k naivni poljudnosti, k verskemu žanru, poniža umetnost k masi, črtka s čopičem in je predhodnik slovenstva v umetnosti. Splošni nivo se približuje imanentnemu toku ljudske umetnosti.

Langus postane nerazdružljiv člen prebujajočega se slovenstva. S krajinami poveličuje lepote domovine, daje portretirancem domači značaj, uvede sodoben portret v cerkveno sliko. "Slovenstvo, ki je vzšlo pri Layerju kot idealiziran kmetski in pastirski element v sceno Rojstva, je stopilo z Langusom na Šmarni gori kot družabna resničnost v umetnost." Langusa je obdelal Stelé v Orisu že pod poglavjem "Slovenstvo v umetnosti", ki se je zanj takrat prav z Langusom začelo.

Wolf je Slovenec po svojem življenju in čustvovanju, brata Šubica po duhu in telesu. Kranjcu Layerju sledi tako Slovenec Langus, temu pa dve generaciji umetnikov, ki sta v stalnem živem stiku z življenjem prebujajo-

čega se naroda. Med tema in naslednjo generacijo ni direktne duhovne zveze, ampak le zunanja, kolikor je nekdanji Wolfov učenec Ažbe njen učitelj. Pristne slovenske narave je Vesel, v njegovi umetnosti je še veliko literarnega.

Slovenski impresionist predmet študira, opazuje in predeluje vtis v sebi. Koncepcija Jakopičevega Sv. Janeza Krstnika je naravnost literarnega značaja. Bistvo Groharja je poezija kmečkega življenja. Pred impresionizmom se ni toliko pojavila in izrazila kaka osnovna poteza slovenskega narodnega značaja, da bi mogli tisto umetnost skoz in skoz reklamirati za svojo. Ena bistvenih potez tega značaja pa je liričnost, sanjavost, rahla otožnost; v Slovencu — kot v Slovanu sploh — je vedno tudi malo filozofa, človeka, ki ga samo vid ne zadovolji, ampak ki je refleksiven in razmišlja o stvareh in njihovem bistvu. Člani "Vesne" so pripovedniki, fantasti, razmišljevalci in dekoraterji, njih umetnost hoteno slovenska.

Nacionalnost kiparskega dela v novejšem času se javlja pretežno v tem, koliko so naloge, ki so kiparjem stavljene, nacionalne. Arhitektura 19. stoletja je bila popolnoma anacionalna, z edino izjemo Fabianija morda.

V zaključku resumira Stelè, da vendar lahko zasledujemo v slikarstvu vsaj tradicijo lastnega razvoja dve sto let nazaj. Res narodna pa je tista umetnost, ki objame vse življenje, zato je treba za pravo nacionalno umetnost vse življenje organizirati z estetskih vidikov, temu pa more dati pravo podlago le arhitektura.

Protislovja v tem kratkem izvlečku iz 160 strani obsegajoče knjige, ki jo je povzročilo ravno vprašanje slovenstva, so tu gotovo večja, kot bi jih občutili pri branju celotne knjige. Stelè vztraja na gledanju, ki ga je Cankar zavrnil, ne da bi to opravičeval ali Cankarjeve teze pobijal. Slovenstvo vidi v bistvu le v vsebini umetnine, vsaj za starejšo dobo v domači motiviki in v umetnikovi narodni zavesti. Kot značilnost slovenske umetnosti pa poudarja literarnost in pri impresionistih tudi liričnost in refleksivnost. Zanimivo je, da je nekoč tudi Vurnik govoril o "legendaričnosti" — v pomenu pripovednosti — slovenskega slikarstva.

Svoj "Oris" je nazval Stelè "kulturnozgodovinski poskus". Uvod je končal z opazko, da otvarja debato in želi, naj bi bila živahna in plodonosna. Toda debate ni bilo. Tudi se ni več pisalo o umetnosti pri Slovencih, pač pa le še o slovenski umetnosti. Tako je odslej vedno pisal tudi Stelè sam in tako naslovil svojo "Monumenta artis Slovenicae". Namesto debate je sledilo živahno raziskovanje naše slovenske umetnosti in najplodoviteljši je bil pri tem Stelè. Vprašanja slovenstva se je še večkrat dotaknil, posebno uspešno v "Umetnosti v Primorju". S prihodom na univerzitetno katedro, ko se je moral pečati predvsem s splošno zapadnoevropsko umetnostjo, se je povzpel tudi on do potrebne distance, ki mu je omogočila bolj široko, pa bolj kritično gledanje stvari. In tako smo se bistvu slovenstva v likovni umetnosti z njegovimi "Slovenskimi slikarji" zelo približali.

4.

Misli o nacionalnosti v umetnosti in slovenstvu v našem slikarstvu posebej so raztresene po vseh poglavjih Steletove knjige med drugim tekstom, kjer obdelava zgodovinska dogajanja in vlogo posameznih osebnosti. V **poglavju o namenu knjige** imamo silno važno ugotovitev, da so priče našega

likovno-umetnostnega snovanja uglašene predvsem na slikoviti izraz. Bele podružnice v zelenju, kranjski presbiterij, kmečke hiše, arhitektura vasi in mest, kozolec, vse to slikoviti momenti. Ljudsko umetnostno zanimanje se osredotočuje na slikoviti izraz z poslikanostjo raznih porabnih predmetov. Navaja citat iz svoje knjige "Architectura perennis", da smo postali sicer v baroku že svojsko dejalni, toda pravi problemski čut za arhitekturo se še ni prebudil in sta naš arhitekturni svet obvladala v celoti lirična muzikalnost narodne popevke in barvitost ljudske umetnosti. Vzroka našega slikovitega razpoloženja sta slikovitost zemlje in veljavnost slikarstva kot osrednje likovne vrste v zapadnoevropski umetnosti; zato se pravi umetnostni problematiki odpremo šele na slikoviti stopnji zgodovinskega razvoja v baroku.

Stelè razlikuje zdaj v slovenskem deležu pri likovnem snovanju dve stopnji: instinktivno razmerje do umetnosti in spoznanje problema, problematiko slikarstva. Problem mu je imanentni v neskončnost naravnani cilj; drugod nazivlja problematiko s smotrnim prizadevanjem za napredek izrazil in z izpopolnitvijo izraznih sredstev in oblik. Prav po slikarstvu smo se samostojno uvrstili med narode, ki so s smislom za globljo problematiko soreševali umetnostne naloge. Tako nalogo pa morejo reševati samo izbranci, zato se v delih najvidnejših slikarjev najodločneje zrcali slovenski delež na obogatitvi zakladnice slikarske umetnosti in v luči osebnosti se najbolj kaže naše slovensko razpoloženje. Sledi še ugotovitev, da smo bili do Germanov in Romanov zamudniki, snujoči v zatišju, do ostalih Slovanov pa kažemo prednosti in značilnosti, ki jih oni nimajo.

Celo **poglavje o zapadnoevropskem slikarstvu** prepleta misel o polarnosti severnih in južnih oblikovalcev zapadnoevropske umetnosti: prvi so mistiki, drugi nacionalisti, prvi čakajo razodetja, drugi hočejo razvozljati uganko sveta, pri severnih prevladuje krasilna stroka, njihova slikarska "govorica" je lirična in nežna, linearna, južnjaki govorijo konkreten plastičen jezik.[1] V toku zgodovinskega razvoja se množijo vplivi južnjakov na sever in obratno in končno — tak vtis imamo — ta psihološka zveza med značaji narodov in njihovo umetnostjo nekoliko zmedli. To poglavje nas pa tukaj zanima ravno zaradi Slovencev. Kakšen je značaj slovenskega naroda? Kam spadajo Slovenci?

V naslednjem **poglavju o slovenskem slikarstvu** izraža Stelè domnevo, da nam je bilo ob pokristjanjenju severnjaško osnovno razpoloženje bližje kot južnjaško, a sosedstvo juga ni moglo ostati brez vpliva. V nadaljevanju o tem ne govori več, ampak samo še o vplivanju regionalnih umetnostnih struj. Pojavi se bralcu vprašanje, ki ga Stelè ne načenja, ali je pri narodu takšno osnovno razpoloženje vedno stalno ali se lahko spreminja. Kaj vse morejo biti vzroki takih sprememb?

Kolonizacijskega značaja prvotne krščanske umetnosti med Slovenci Stelè v "Slovenskih slikarjih" ne datira več tako odločno, kot v "Orisu", ampak pravi, da se je ta umetnost "proti koncu srednjega veka" že toliko

---

[1] **Podobno Stange v "Altdeutsche Malerei": V nemškem slikarstvu ni problem forme nikoli igral presežne vloge; človek je v njej posoda božjega, religioznega doživetja, medtem ko ga upodablja italijanska umetnost v novi idealizaciji po duhu renesanse.**

zasidrala med nami, da je prišel do izraza tako imenovani slog prostora. Ne prihaja še toliko do izraza narod kot ustvarjajoči činitelj, kakor skupnost vseh pogojev naše domačije, ki so zemljepisni, zgodovinski in ljudski. V rokopisni umetnosti nimamo lastne šole, najbrž tudi ne v tabelnem slikarstvu. Pač pa so stenske slike nedvomne priče z življenjem ljudstva najožje zvezane umetniške dejalnosti; ob njem lahko načnemo vprašanje aktivnosti našega umetnostnega ozračja. Gradivo od srede 13. stol. — v "Orisu" je bila Steletu še vsa umetnost celega 14. stoletja kolonizatorična — do srede 16. stol. pomeni razvoj od mednarodno zasidrane umetnosti do osredotočitve na naših tleh. Posebni pogoji slovenske zemlje omogočijo z idealno združitvijo arhitekture, kiparstva in slikarstva pod pretežnim poudarkom slednjega poseben tip slovenske gotske "podružnice", pa tudi dvoranske stavbe mestnega (Škofja Loka, Kranj) značaja. Opirajoč se na lastne temelje ne zapade naše slikarstvo niti sosednji beneškorenesančni modi, niti manierizmu obdonavskega slikarstva. V zapoznelem idealizmu skupine Suha — Sv. Primož se naše hotenje v "kranjskem presbiteriju" prvič odzove problemski strani slikarstva. Vendar ta poznogotski tip ne sega na Koroško in Štajersko, pač pa prodre iz škofjeloške okolice, kjer doživi višek svoje popolnosti, čez Goriško daleč v Beneško Slovenijo in mimo Ljubljane noter do Istre (Stelè, Umetnost v Primorju).

Izhajajoč s stališča, da je predvsem močna osebnost nosilec tudi narodnostne potence v umetnosti, pisatelj v kratkih orisih reformacijske dobe pa Hrenovih in Valvasorjevih prizadevanj ne nudi snovi, ki bi tu zanimala. Tradicija kranjskega presbiterija pač še životari v ljudskem oblikovanju, Ljubljana je ves ta čas najpomembnejše posredovališče kulturnih tokov iz Srednje Evrope proti jugu in iz Italije proti vzhodu. V baroku, ki je za nas spet zapoznel pojav, postane Ljubljana kot središče osrednje slovenske dežele poleg kranjstva kot oblike naše kolektivne zavesti glavni pobudnik naših kulturnih teženj. Dvorci velikašev se željno odpirajo novemu baročnemu idealu — v "Orisu" je Stelè graščinsko umetnost še izločil iz slovenskega okvira. Umetniška Ljubljana oplaja Gorico in, kar je Stelè pozabil omeniti, vso slovensko Štajersko, njeni izdelki gredo do Zagreba, Like in Senja. Če je koncem srednjega veka budila naše kulturno zatišje pobuda iz Beljaka — odtod je prišel sredi 15. stol. Janez Ljubljanski, sin Friderika Beljaškega — plava nad ljubljanskim barokom senca Benetk. Posebne značilnosti baročnega slikarstva pri nas pa bi bile: pri iluzionistu Jelovšku in v oljnih slikah Metzingerjevih postaja barva vedno bolj važen činitelj, razvoj je usmerjen od luči kot oblikovalke slikovite forme k barvi kot končnemu in najpristnejšemu slikarskemu elementu. Pri slovenskem iluzionizmu je poudarek na robu odprtine, kar pomeni zavest trdne povezanosti z zemljo. Očiten je naklon k naturalizmu. Vendar se ljubljanski barok razvija vseskoz pod znakom v verstvu osredotočene kulture, zato Stelè odklanja zanj naziv rokokoja, ki je izraz svetovljanskih teženj.

Layer, ki je bil v "Orisu" še predhodnik slovenstva, je Steletu zdaj problemsko brezpomemben. On, Potočnik in Herrlein se izgubljajo v ljudskemu okusu ustrezajočem rokodelstvu. Nastane ločitev med delavnicami in akademiki, ki se preselijo na Dunaj. Sto let traja izrazita prehodna doba, v "Orisu" naslovljena s slovenstvom, čeprav Stelè tudi zdaj poudarja pri Langusu in Stroju zvezo z narodnim prerodom.

Prvo oporišče prebujenega smisla za slikarsko problematiko, res le za

tehnično in akademsko, je potem Wolf. On ohranja duh, ki veže rodove od Langusa do danes. Pri Petkovšku je važna ugotovitev, da je njegov genre naloga slikarskega, ne folklorno-literarnega, poučnega ali sentimentalnega značaja.

Slovenski impresionizem je svojevrstna inačica v zapadno-evropskem slikarstvu. Impresionisti se pravi višji problematiki približajo samo kot močne osebnosti. Je to zopet slog prostora, ki ga ustvarja ravno Ljubljana z neko čudovito možnostjo: meglo (Jakopič). Impresionizem je najustreznejša oblika slovenskega slikarstva, posledica posebnih razpoloženj, ki so jih njegovi predstavniki prinesli od doma v svet. V Groharju se javlja poleg tega še neko mistično, verskemu sorodno razpoloženje, ki izvira v slovanstvu naše duše. Nobeden naših impresionistov se ne poda na pot čisto tehničnih spekulacij v smislu znanstvenega impresionizma. — O "Vesni" pove pisec v bistvu isto, kot v "Orisu".

Naš ekspresionizem stremi po absolutnem likovnem izrazu v načinu severnjaškega likovnega in barvnega simbolizma, čeprav je Kralju ideal izčrpati slovensko čustvo za vsako ceno. Za četrto generacijo obstaja spet samo problem slikarstva kot umetnosti barve. Tako je ekspresionizem vklenjen v dvoje čisto slikarsko razpoloženih generacij med impresionistično in mlado, v Zagrebu šolano. Novi barvni realizem izključuje atmosfero.

Do Wolfa nazaj sega poklicna, do Langusa, morda do Berganta narodna zavest, ki je nujen pogoj zakoreninjenosti; do Šubica sega problemska (?), do Ažbeta zavest potrebe tehnične popolnosti.

Izsledek. Od kranjskega presbiterija skozi ljubljanski barok do slovenskega impresionizma se vleče največja doslednost. Čeprav je slikovita stopnja v biološkem razvoju likovne umetnosti vselej zadnja stopnja, se je pri nas prav slikovito razpoloženje nedvomno prvenstveno izražalo v vsem umetnostnem žiljenju. Posebno značilno je, da smo ustvarili izročilo brez lastne šole.

5.

V bistvu se je Stelè pridružil Iz. Cankarju in to po lastni znanstveni obdelavi slovenske umetnosti, ki jo pozna on med Slovenci najbolje. Še več, našel je v naši vedi vsaj en odgovor na vprašanje o razmerju nacionalnosti do umetnosti. Tudi je Cankarjeve ugotovitve, prej omejene na zadnjih 200 let, raztegnil za več stoletij nazaj.

Od prvotnega osnovnega gledanja slovenstva v "Orisu" se je v zadnji knjigi povzpel do formalnih odkritij. Če pravilno razumemo njegovo podajanje, je osnova našega likovnega ustvarjanja v slikovitem razpoloženju slovenskega oblikovalca, medtem ko je bil — vsaj v prejšnjih časih — severnjak linearno, južnjak pa plastično usmerjen. Vprašali smo že, če so psihološke osnove naših likovnih razpoloženj stalne. Za Slovence bi morda lahko do polpreteklosti pritrdilno odgovorili in odgovor utemeljili s Steletovim argumentom našega zamudništva in zatišja. Le da je ostal Stelè na dolgu s pojasnilom, katere so psihološke osnove slikovitega razpoloženja pri nas. Za severnjake je označil ustrezne osnove z mistiko, nekakšnim fatalizmom in liričnostjo, za južnjake z racionalizmom, prodornostjo, konkretnostjo. Za slovensko slikovito stremljenje pozna le zunanje osnove: slikovitost zemlje in prvenstvo slikarstva v zapadni umetnosti, kar ne prepričuje,

ker so slikovite zemlje tudi na severu in jugu in so tamošnji narodi aktivno in pasivno udeleženi pri zapadnoevropski umetnosti.

Vzporeditev visoke in ljudske umetnosti na isto slikovito razpoloženje je gotovo pravilno. Preseneča pa dejstvo, da so bili vplivi visoke umetnosti v prvih dveh višinskih fazah na ljudsko umetnost in rokodelstvo vse drugače močni kot pa vplivi najbolj slovenske ere, impresionizma. Tudi razmerje mase — pasivnega dojemalca — je bilo do impresionizma hladno, če ne celo odklonilno. Res je impresionizem oplodil takoj drugo sledečo generacijo, v kateri so močne osebnosti; uspeh, ki ga kranjski presbiterij in ljubljanski barok nista imela. Res je tudi, da ljudskega slikarstva v starem pomenu besede danes več ni, razen na skrajnem vzhodu, kjer pa slikovitost ni tako evidenčna. A neko razmerje mase do likovne umetnosti mora obstajati pri narodu s tolikšno umetnostno tradicijo, čeprav se je ta "narod" usmeril bolj k muziki in literaturi. (Mislim, da o ljudski umetnosti v sedanjem času še najlaže govorimo pri odrskem udejstvovanju, kjer si je kmečki igralec ustvaril prave tipe, ki jih na poklicnem in amaterskem odru ni; tipičnost je izrazita forma ljudske umetnosti.) Če se malo zamislimo v dogajanje predzadnjih dveh desetletij, se bomo spomnili, da je bila masa dosti bolj dovzetna za novo arhitekturo — ne le v stavbarstvu, ampak tudi v vseh izdelkih arhitektonsko-dekorativnega značaja — kot pa za slikarstvo. To arhitekturo pa so ustvarili Plečnik, njegovi učenci, posnemalci in nasprotniki, ki so ga pa tudi vsi posnemali. Kar je Stelè na koncu "Orisa" želel, terjal in morda predvideval, to se je v precejšni meri že uresničilo. Arhitektura je pričela dajati podlago estetski organizaciji življenja.

Razmerje med Plečnikom in zadnjimi tremi impresionisti Jakopičem, Jamo in Sternenom ni bilo složno; ni bilo razumevanja enega za drugega. Plečnik ni nikoli pozval k sodelovanju kakšnega sodobnika-impresionista. Impresionisti so Plečnika morda cenili, a njegovih del niso odobravali. Jakopič je dostikrat tarnal, da mu je Plečnik zmaličil njegovo (in svoje) slikovito Trnovo. In vendar je tudi v Plečnikovi arhitekturi mnogo slikovitosti, dosti več kot v njegovih sovrstnikih — Wagnerjevih naslednikih. Menda tudi pri drugih narodih impresionisti niso zajeli mase v večji meri, kot pri Slovencih; da je pa pri nas niso zajeli v večji meri kot drugod, bi dalo sklepati na to, da ima tudi naše osnovno slikovito razpoloženje svoje meje, najsi je bil pojav impresionizma še tako globoko v njem zasidran.

* * *

Steletova razprava je izšla v reprezentativni knjigi in ima značaj resumeja o podrobnem, več desetletij trajajočem trdem delu. Želeli bi si vendar ob drugi priliki podrobne analize ob posameznih slikah. Če se bo Stelè še tega lotil, mu bo gotovo uspelo svoje stališče utrditi in dosedanja izkustva razširiti. Predvsem bo hvaležno delo primerjati izdelke naših slikarjev z njihovimi vzori in vzporedniki v tujini. Že primerjava Janeza Ljubljanskega z očetom Friderikom bo utegnila potrditi vplivanje slikovitejšega "sloga prostora" na prvega. Prav tako bi mogle roditi prepričevalne uspehe primerjave Jelovška s Quaglio, Metzingerja z Maratto, Berganta z Angelijem, Tiepolom in Nattierjem. Pa tudi pri Langusu, kakortudi je otrok neslikovite dobe, bi vsaj za njegova poznejša leta vzporeditev s kakšnim Dunajčanom bila za-

nimiva. Gotovo je v Wolfu in Janezu Šubicu najti več slikovitih elementov kot pri Feuerbachu in Makartu, čeprav sta morda ta dva barvno pestrejša.

* * *

Ob zgodovinski razstavi l. 1922 se je poleg vprašanja slovenstva v umetnosti pojavilo še drugo: kateri iz tujine došli so in kateri izseljeni niso več slovenski umetniki. Zdaj, ko imamo prve formalne kriterije slovenstva, vprašanje ni več tako težko; lažji je spet odgovor pri večjih osebnostih kot pri umetnikih nižjih sposobnosti. Zanimivo je, kako je hotel Vurnik dokazati v svoji monografiji o Metzingerju, da je ta Alzačan po rodu ob prihodu v Ljubljano začel prav tam, do kamor je zapozneli razvoj naše umetnosti tedaj dospel; žal so mu njegovi mentorji prav te uvodne ugotovitve črtali. Herrlein se je naši tradiciji v cerkveni sliki mnogo bolj približal kot pri profanih delih. Kurz-Goldenstein v našega duha ni mogel prodreti, čeprav se je trudil ustvariti celo Prešernov lik. Za brata Janša in Kavčiča pač ni mogoče trditi, da bi ostali tako slovenski, kot so pozneje bili Ažbe in brata Šubica. Pri teh je res odločevala zavest tradicije, pa tudi nekaj tistih posebnih razpoloženj, ki so jih kot pozneje impresionisti odnesli od doma v svet.

* * *

Slovenska umetnost, kakor nam vstaja iz Steletove knjige, ima vsa svoj izvor na Kranjskem, pravzaprav med Ljubljano in Škofjo Loko. Izven te metropole so pa živele lokalne šole, ki po kvaliteti zaostajajo. Pa tudi v ožjem kranjskem prostoru so bile šibke dobe, o katerih pa ni mogoče reči, da so živele samo od stoletne tradicije močnih osebnosti. Zadevno gradivo ni mogoče v celoti uvrstiti med epigonstvo in ljudsko umetnost. Ali se splača s tem še pečati, ko nudijo tri velike dobe hvaležnejše snovi? Za dokončno utrditev slovenstva in za kulturno zgodovino Slovencev, ki ne sme poznati vrzeli, bo to gotovo potrebno.

Težak problem je Štajersko, še težji Koroško. Na Štajersko kranjski presbiterij ni segel in samo ni ustvarilo kaj enakovrednega. Pač pa jo je zajel ljubljanski barok: na jugu skoraj popolnoma, proti severu manj. Ljubljanski vplivi so se srečavali z graškimi. Obstajale so pa tudi lokalne šole. Ne vem, če se je v zadnjem času že kaj bolj posrečilo razvozljati vprašanje freskantske delavnice skupine Sv. Rok—Petrovče, a vendar se mi vidi to slikarstvo bližje ljubljanskemu, kot postavim slovenjegraška delavnica Straussov, ki inklinira na Gradec. Prav tako so na Spodnjem Štajerskem delovale podobarske delavnice, ki jih bo še treba opredeliti. V spodnjem Štajerskem bo morda tudi iskati domovino cerkve v Dvoru pri Polhovem Gradcu.

In tako se nam ob Steletovi knjigi odpira še vse polno problemov. Mi v tujini bi jih laže načeli, ker občutimo tudi do umetnostnih spomenikov v Sloveniji neko domotožje, ki nam ga celo Italija s svojim umetnostnim bogastvom ni mogla potolažiti. Naj omenim le eno zvrst, ki se je še nihče ni lotil: slovensko graščino. Ob ogledovanju sodobnih gosposkih dvorcev v gornji Italiji je postalo očitno, koliko individualno našega vsebujejo slovenski gradovi, ki se jih pred pičlimi 30 leti Stelè še ni upal uvrstiti med spomenike slovenske umetnosti.

ANTON KACIN

SLOVSTVENO DELO SLOVENCEV POD ITALIJO V ČASU MED OBEMA VOJNAMA (1918—1940).

V starejši pisateljski rod spada učitelj **Jože Pahor** (roj. 1888 v Sežani). V socialističnih "Naših zapiskih" se je že pred vojno oglašal s članki o učiteljih kot intelektualcih in kulturnih delavcih (1913), o učiteljski strokovni organizaciji (Anathema sit! 1914) in pod. Kot pripovednik je začel pozno v "Domu in svetu" (1916-17) s črticami iz življenja ljudi na slovenski jadranski obali. Pisal je počasi in malo. Po vojni je v goriški "Mladiki" (1921) objavil kratko črtico "Dvig". Snov za prvi večji tekst mu je dala svetovna vojna. V socialnem romanu "Medvladje" (izdala Socialna matica v Trstu 1923) je prikazal meščansko družbo v Gorici v zadnjem letu vojne, od takrat ko se je soška fronta pomaknila do Piave ter se je v deželi začela obnova, do jeseni 1918, z vsemi znaki, ki so spremljali razkroj avstrijske armade in države ter nastop novih gospodarjev. Roman je pisan zmerno realistično, s poznanjem življenja in razmer; nad dejanjem plava lahno socialistično ozračje; a redke socialistične misli so bolj akademske, salonske, brez borbene dinamike. Širi jih romantična grofica Natalija, ki jih ne črpa iz marksističnih pisateljev, temveč je prišla do njih po lastnem spoznanju in sklepanju.[1] "Medvladje" je edina Pahorjeva knjiga, ki je izšla na Primorskem. L. 1926 je odšel v Slovenijo, kjer je napisal nekaj večjih zgodovinskih romanov (Serenissima, Matija Gorjan). Kaže, da je tu našel svoje pravo pisateljsko področje.

Tržačan po rojstvu, a Vipavec po duši je **Lojze Remec** (roj. 1886 v Trstu, kjer je bil njegov oče pismonoša). Že v dijaških letih je prvi pripovedno oblikoval zgodbe velikega nesrečnega upora tolminskih kmetov v začetku 18. stoletja v knjigi "Veliki punt" (Gorica 1909). Ta snov je pozneje navdušila tudi Preglja. Zgodovinski vir je bila obema zgodovina Tolminskega prof. Simona Rutarja (Gorica 1882). Remcu pa je z neobjavljenimi listinami iz tistih časov pomagal tudi dr. Karel Capuder, tokrat profesor na goriški gimnaziji. Remcu je prvo knjigo založil dve leti mlajši prijatelj Alojz Filipič, pozneje župnik v Grgarju pod Sv. goro. Oba skupaj nista premogla veliko, a dijaška podjetnost je uspela; knjiga je bila dobrodošla ter se je hitro razprodajala.

Remec ni bil mnogopisec. Oblikoval je počasi, skoraj mukoma, čeprav mu živega, vročega čustva ni manjkalo. Poskusil se je tudi v verzih. Njegova pesem je erotična in socialna.

---

[1] N. pr.: "Velika napaka se mi zdi, če se loči med duševnim in fizičnim delom. ...Ali še niste našli pisarčka, ki je prepisoval uradne odloke? Kako mogočno gleda iz višine doli na kmeta, ki ga je nevoljnega zanesel opravek v urad! Pa je res, da je kmetovo delo manj vredno, kadar zareže z lemežem v polju, kakor to suho prepisovanje praznih odlokov?" (str. 62).

Po vojni je pri Goriški matici izdal zbirko večinoma ponatisnjenih črtic "Naši ljudje" (Gorica 1922). Po snov je segel v preteklost, če gre za motive z Vipavskega; tržaški motivi so iz neposredne sodobnosti. Vodilna povest je "Leta 1682..." (ponatis zgodovinske novele "Anno Domini" iz "Doma in sveta" 1912). Ima klasično novelistično zgradbo z motivom o kugi, zvesti ljubezni grajske gospe in nesrečnim povratkom njenega spokorjenega moža grofa Leonharda ter prstanom, katerega prenese sokol od mrtvega Leonharda čez grajsko obzidje do gospe Katarine, ki se z njim okuži. Ta romantična snov je vezala Remca še dolgo potem. Končno obliko ji je dal v romantični igri "Zakleti grad" (Ljubljana 1926), pisani v lepi ritmični prozi, z dramatsko stisnjenim dejanjem, življensko risanimi značaji in močno časovno barvo. Dejanje je premaknil za sto let nazaj v konec 16. stoletja. V sklepni akord je položil globoko socialno simboliko, kar mu je bilo v Velikem puntu zaradi zgodovinske resničnosti nemogoče: vsi zastopniki starega rodu in reda (grofa Ludovik in Leonhard de Vaccano, grofica Katarina in grajski pisar) umrejo; grad zažgejo kmetje; sholar, nezakonski in do zadnjega nepriznani sin grofa Leonharda, ter Marjetica, hči po nedolžnem preganjanega kmeta Križaja, torej dva zastopnika podložnikov, ponižanih in razžaljenih, pa ob gorečem gradu začneta novo življenje. Še prej pa sholar raztrga listino, s katero mu zadnji grof de Vaccano priznava grofovsko pokolenje in z njim združene pravice. S tem zavestno prelomi s preteklostjo.

V zbirki "Naši ljudje" je še črtica "Burja" iz napoleonskih vojn; sodobno socialno noto imata "Dobrotnik" in "Nova soba". V tržaškem mestnem okolju pa živi in raste "Klementa".

Razmere so Remca odtrgale od domače zemlje; vir romantične poezije se mu je posušil; v tej smeri ni napisal ničesar več. Pač pa so mu ljubi kraji okoli Šempasa in Oseka dali snov za lepo ljudsko povest "Andrej Košuta" (goriška "Mladika" 1922; ponatis je izšel v knjižni obliki pri založbi Sigma v Gorici 1933, a je bil zaplenjen). To je zgodba kmečkega fanta, polnega življenja in moči, katerega vojna in fronta v Galiciji sicer precej potlači, toda veselja do življenja in dela mu ne vzame. V "Mladiki" (1920) in v "Jadr. almanahu" (1923) je objavil tudi nekaj impresionističnih pesmi.

Pozneje mu poklicno delo ni puščalo zbranosti, ki je potrebna za literarno ustvarjanje. Gor. Mohorjevi družbi je obljubljal knjigo novel z vipavskimi motivi,[2] a načrta ni izvršil, čeprav se je dolgo bavil z njim.

Markanten pojav je **dr. Andrej Budal** (roj. 1889 v Štandrežu pri Gorici), po poklicu profesor. Začel je s pesmimi. Enaindvajsetleten je napisal prvo daljšo povest "Križev pot Petra Kupljenika" (Ljubljanski zvon 1911). Ob razmeroma pičlem zgodovinskem gradivu, ki je bilo tedaj na razpolago, je čas

---

[2] "V enem tednu pa mi je nemogoče napisati niz novel ali povestic, ki bi ustrezale. Zlasti prosim, da vpoštevate to, da so mi na razpolago samo večeri po mnogokdaj napornem stanovskem delu po dnevi.

Pač pa sedem takoj k delu in najdelj do konca julija bi bila morda dovršena zbirka primernih povestic." Pismo odboru Gor. Moh. družbe z dne 1. junija 1926. — Remec je bil takrat odvetniški koncipient v Ljubljani. Pozneje je zbirki določil že naslov: "Rokopis Vipavskih korenin Vam pošljem koncem tega mesca in najkasneje prve dni julija. Oprostite, da Vam nisem preje pisal in potaložil Vas in gg. odbornikov. Storil bom vse, da spolnim svojo besedo." Pismo iz Ptuja z dne 6. junija 1928 dr. Janku Kralju. — Tudi tokrat ni bilo nič.

in ljudi kar dobro zadel. Pobudo mu je morda dal dr. Capuder, ki je v dveh izvestjih goriške gimnazije (Jahresbericht za l. 1909 str. 3—29 in za l. 1910 str. 3—38) precej izčrpno poročal "O luteranstvu na goriškem" ter je (1910 na str. 14) v opombi omenil tudi Kupljenika. Budal je l. 1909 maturiral in se je verjetno zanimal za objave v izvestjih. Obravnava zgodovinsko osebo luteranskega predikanta Kupljenika iz druge polovice 16. stoletja. Povest ni končana. Avtor je prišel samo do tretje postaje: Videm v ječi pri patriarhu; prejšnji dve postaji sta ječa na gradu v Tolminu in na gradu v Gorici. Ta povest je pozneje (1924) izšla v posebni knjigi.

Budal se je verjetno že v srednji šoli, gotovo pa na univerzi poglabljal v svetovne klasike. Študij romanistike na dunajskem vseučilišču ga je seznanil s francoskim realizmom in naturalizmom. Od romantike se je ločil zlahka in tudi moderna s svojim subjektivizmom nanj ni prav nič vplivala. V času, ko je v slovenskem slovstvu vroče kipel simbolizem in ekspresionizem, je prevedel nezanimivo "Dekle Elizo" (Ed. de Goncourt — 1919) iz že davno preživele naturalistične struje. Prej pa je že prevedel Maupassantove "Novele" (Gorica 1910). Privlačevalo ga je proučevanje pripovedne tehnike in izraznih pridobitev realizma in naturalizma. V samostojnih leposlovnih spisih pa je realist; izrazitih, močnih naturalističnih mest nima. Pisal je v Ljublj. zvonu in Slovanu. Svetovna vojna ga je potegnila v vojaško službo. Italijanska zasedba Goriške pa je ves narod postavila v nove razmere in pred nove naloge. V delo za ohranitev slovenstva ob Soči in Jadranu se je vpregel tudi Budal. S pesmimi, izvirno in prevedeno pripovedno prozo in s slovstvenimi članki je sodeloval pri levičarski "Njivi" (Trst 1919), pri "Mladiki" (Gorica 1920-22), "Našem glasu" (Trst 1925-28), pri "Jadranskem almanahu" (1923) in pri skoraj vseh koledarjih Gor. matice. Večinoma se je skrival pod imeni Slavko Slavec in Ivo Dren; rabil pa je tudi svoj prvi psev donim Pastuškin.

Njegovo izvirno pripovedno delo je obsežno zlasti v izdajah Gor. matice in književne družine "Luč" v Trstu. Napisal je devet daljših črtic in povesti. Njegov svet je ravnina južno od Gorice med Sočo in Vipavo: Štandrež. Iz tega polja ob vznožju Krasa je vzel snov za skoraj vse svoje povesti. Časovno prva je "Župan Žagar" (1927), ki prikazuje življenje v Štandrežu med svetovno vojno. Vas je bila neposredno v fronti ter v kratkem čisto porušena. Župan Žagar je simbol svojih ljudi: pravičen, pošten, nikoli ne obupuje, čeprav ga obiskujejo nezgode. Ko pride čas, se loti dela za obnovo. Poslej je Budal skoraj vsako leto izdal eno ali dve knjigi. V tržaškem "Našem glasu" je 1928 pisal povest "Tičarjev Tone", katero je pozneje (1938) objavil izboljšano v knjigi z naslovom "Na konju". Istočasno je pisal "Ubogega Uština" (Trst 1928). Isto pozorišče: Štandrež in iste ljudi, kmete iz bližine mesta v borbi za življenje, zemljo in za ljubezen imajo tudi črtice in povesti "Spomin z jezera" (Trst 1931), "Med srci in zemljo" (Trst 1932) in "Z onstran groba" (Trst 1934). To so realistična dela. Budal jih je napisal po neposrednem opazovanju. Povest "Čigava si?" (Gorica 1930) ima reminiscence iz Idrije, kjer je pisatelj služboval, in močno protinemško ost; čas je pred svetovno vojno, ko so nemški uradniki in rudarski inženirji še gradili nemški most do Adrije. "Dora se drami" (Trst 1929) je črtica o mladem dekletu, ki se prebuja v življenje, "Rakaževa Liza" (Trst 1930), ki se godi nekje na Štajerskem, pa slika žalostne spremne pojave vojnih časov, kot so nemorala itd.

Budalove povesti so bolj z razumom zgrajene kot s srcem napisane in

porojene iz vroče domišljije. Njegova nadarjenost je predvsem znanstvena, umetniške globine pri njem ni. Navdih mu prihaja od stvari v zunanjem svetu; ustvarjalne domišljije in notranjega ognja nima veliko. V tem je pravi realist. Njegovo znanje je iz knjig; v njegovi domači vasi je ljudska romantika že davno izumrla. Pozna pa pripovedno tehniko. Dejanje zaokroži in zaključi. Odlikuje ga močna stilistična ambicija. Natančnega izraza se je naučil pri naturalistih in realistih, ko jih je prevajal v slovenščino. Podrobnosti izraža slikovito, plastično. Pokrajinski okvir je zadet kot s fotografskim aparatom. Povesti so pisane za ljudstvo. Če velja oznaka "večerniška" povest tudi za dela, ki niso izšla v večernicah, bi Budala lahko označiti kot večerničarja 20. stoletja. Budal je uporna narava. Nekaj ga je vedno vleklo v opozicijo. Že Peter Kupljenik je upornik. Tudi prevodi iz Goncourta, Boccaccia (Dekameron), Fogazzara (Svetnik, ki je na indeksu) očitujejo neko trmasto veselje zagovarjati to, kar mnogim ni všeč. Ima pa oster čut za etiko. Stara izkušnja, da se zlo kaznuje že na tem svetu, pri njem še vedno drži (n. pr. Gorjup v povesti "Na konju"). Budalova mentaliteta je tipično meščanska, zmerno liberalna, zgrajena še v razmerah pred prvo vojno. Pesimist ni, le skeptik. Rahla skepsa se pokaže marsikje sredi pripovedanja. Dobro je označil samega sebe v sonetu "Ta beli svet":[3]

Zavestno niha med dvema tečajema; to nihanje mu je všeč in pri tem uživa.

Pomembno je Budalovo prevajanje. Na Primorskem je izšla dolga vrsta daljših in krajših prevodov. L. 1925 je ponašil Manzonijevo veledelo "Zaročenca"; prevod je izšel v Gorici. Iz italijanščine je še prevajal D'Annunzia (Deviška gruda — Biblioteka IV, 1929), tržaškega pisatelja Itala Svena (Prežanje na nezvesto — Bibl. XIV, 1933), Pirandella (Črni kozliček — Bibl. XXII, 1938), Grazio Deledda (Sardinske novele, 1937), Giov. Verga (Pastir Jeli in druge novele, 1936). Iz francoščine je poleg drobnih stvari iz Maupassanta in drugih poslovenil Daudetovega "Tartarina v Alpah" (1935). Zanimal se je za slovanska slovstva. Prevajal je iz češčine (Čapek-Chod: Hojka. — Ne-

---

[3] Jadr. almanah 1923, str. 60.

Ta beli svet, naj ga motrim naprav
ali narobe, in čim dalje gledam
in zvokom prisluškujem in besedam,
šumenju žit, voda, dreves in trav,

kipenju src in modrovanju glav,
čim bolj se nerešljivosti zavedam,
s tem večjim ognjem uganko to razpredam —
če bi je ne imel, ne bil bi zdrav.

Kedar na ostri brvi pretehtavam,
kam bi se nagnil, v večnost ali čas,
tedaj podajam dvojnim se skušnjavam

in vase dveh svetov nastresam kras
in blažen odločitev zametavam —
še, beli svet, bom hodil k tebi v vas!

donošen. 1928), iz lužiške srbščine (Kukučin Martin: Mišo, 1929 ter še nekaj drugih krajših črtic), iz maloruščine (Ivan Franko) in iz beloruščine (Kolas Jakub: Mladi hrast in druge povesti. 1933). V navedenih in drugih knjigah je poročal o lužiških Srbih, Čehih, Belorusih in Rusih. Poročal je, kako so italijanski pisci seznanjali svoje občinstvo z južnimi Slovani in kaj so prevajali iz južnoslovanskih slovstev v italijanščino (zbornik "Luč" I, 1927; VII, 1931; XI, 1938). Pisal je o nemško-slovenskih narodnih pesmih ("Luč" VII, 1931), o svetovni vojni v ljudski domišljiji ("Luč" VIII, 1932), o beneško-slovenskih narodnih pesmih ("Luč" VIII, 1932; IX, 1933) ter o uradnem in prostovoljnem spreminjanju priimkov ("Luč" VII, 1931). Za šolo in za razumnike je izdal čitanko "Slovenski cvetnik za srednje šole" (1928) in istega leta pomnoženo izdajo "Antologia slovena" s komentarjem in slovarčkom. V knjigi "Osemnajst velikih" (1939) je opisal 18 pesnikov in pisateljev iz slovenskega slovstva.

Med vojno je iracionalna dinamika razbolelega in razgretega časa zgrabila tudi Budala, tega zapoznelega pozitivista, kot pred njim že precej drugih, manj racionalistično usmerjenih literatov, n. pr. Župančiča, Finžgarja, da je napravil skok v temo ter se vključil v delo za novi red. Sedaj živi v Trstu.

Ves živi od goriške zemlje in njenih duhovnih zakladov dr. **Jožа Lovrenčič** (roj. 1890 v Kredu v Kobariškem Kotu). Obširna žetev njegovega pisateljskega dela obsega pesmi, povesti in kulturno-zgodovinske razprave. V splošno slovensko literarno zgodovino spada kot eden najizrazitejših ekspresionistov. Prva zbirka njegovih pesmi "Deveta dežela" je izšla v Trstu (1917). To je lirika iz časa čustvenega in izraznega vretja in kipenja ter iskanja poti do resnice in lepote. Med vojno se je umiril. Preko njegove domačije je šla vsa sila vojne vihre; njegov rojstni kraj Kred je bil zaseden takoj prve dni vojne ob Soči. To mu je domačijo še bolj približalo. Potopil se je v njeno preteklost; postal je rapsod njenih lepih in žalostnih časov, pesniški pripovedovalec usode ljudi ob gornji Soči. Brž po vojni je zbral svoje pravljice, pripovedke in legende v verzih ter jih izdal pod naslovom "Gorske pravljice" (Goriška matica v Gorici 1921), ki so nastale med vojno, ko je med Lovrenčičem in njegovim domom tekla fronta. L. 1916 je šel na Ponikve in od tam "gledal v Kobariški Kot kakor Mojzes v obljubljeno deželo... In pred menoj je vstajala prošlost, ona prošlost, ki živi iz roda v rod in prihaja tako tajna in bajna k nam in ji pravljično žarijo oči. In zacvetele so rože — Gorske pravljice." (str. 85). Malo naprej pravi, da ne ve, ali je še kje kraj, kjer bi poganjalo toliko bajeslovnih cvetk kot na Tolminskem in posebno v Kobariškem Kotu. Lovrenčiču jih je pravila že stara mati:

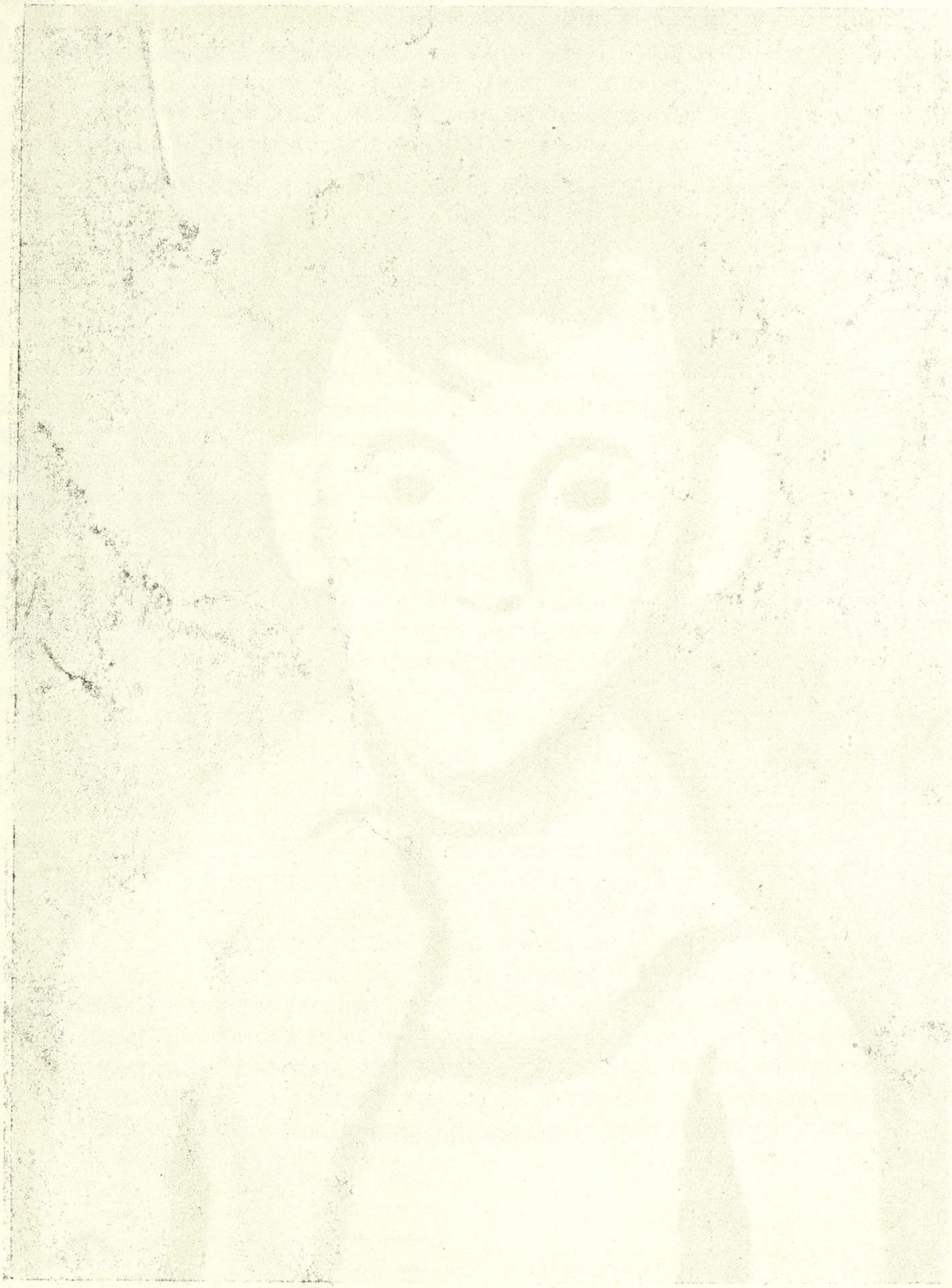
"Zimski beli dnevi
rože v okna rišejo,
stare matere besede
dečku prošlost pišejo..." (Predgovor str. 3)

Slog je v teh dveh prvih knjigah nov; snovno pa je to prerojena romantika; vsa pozornost je obrnjena v preteklost; samo tam najde pesnik utehe za svojo dušo, ki je žejna lepote.

V vnemi za goriško zgodovino je odkril marsikatero zanimivost. Dognal je nastanek znane pesmi "Soča voda je šumela", ki je bila prvič objavljena

BARA REMEC

OBRAZ DEČKA



v goriški "Soči" dne 20. marca 1873 pod začetnico K. Lovrenčič je iz Levčevega izvoda "Soče" zanesljivo ugotovil avtorico. Levec je bil tisto leto suplent v Gorici ter istočasno urejeval "Sočo". V svojem izvodu je poleg kratice K. lastnoročno zapisal: Katica Staničeva v Kanalu. Staničeva je bila menda učiteljica v Kanalu. ("Soča voda..." Zgodovina ponarodele pesmi. Mladika 1921). Ob tem motivu je mislil napisati povest, a je ostalo le pri osnutku, katerega je objavil v istem letniku "Mladike" z istim naslovom ("Soča voda je šumela." Odlomek iz povesti goriške polpreteklosti. Mladika 1921).

Naslednje večje Lovrenčičevo delo je biografska povest o Valentinu Staniču "Cerovškov gospod", ki je izhajala kot podlistek "Goriške straže" (1924). Staničevo življenje je nanovo preiskal. Pisal je o njem že v "Mladiki" (1922).

Tudi Lovrenčiču je bila Rutarjeva "Zgodovina Tolminskega" bogat vir snovi za leposlovno delo. Že v "Gorskih pravljicah" je jemal iz te zakladnice. Ko je dokončal Val. Staniča in njegovo življenje, ga je zajel nov, leposlovno dotlej še neobdelan motiv, namreč zadnji ostanki poganstva v Kobaridu in križarska vojska gorečnikov iz Čedada proti poganom l. 1331. Tudi to snov ima iz Rutarja. L. 1925 je o tem napisal povest "Cesta in njen vozel" (Povest iz XIV. stoletja). Objavil jo je šele 1929 v goriški "Družini", a je v opombi izrecno poudaril, da je povest nastala že 1925. To je storil morda zato, da je zavaroval svoje prvenstvo glede tega motiva, kajti isto leto je Bevk pisal svojo povest o kobariških poganih "Umirajoči bog Triglav", ki pa je izšla l. 1930. Lovrenčič se je v zgodovinske vire in razmere bolje vživel kot Bevk, ki je snoval predvsem iz domišljije. Bevku so tisti pogani glavni motiv, nosilci dejanja, Lovrenčič jih je pa epizodično vpletel v širše dogajanje od Vidma in Čedada do Kobarida in Beljaka med kobilice, cestne roparje in druge nadloge. V istem letniku "Družine" je objavil še velikonočno zgodbo iz Trente "Kriščev trnek", legendo iz l. 1778. Lovrenčič dokumentira, če le more, z letnicami in zgodovinskimi podatki čas in okolje dogodkov. Tudi balada "Gospa s sedmimi hrti" (Družina 1939) je "iz anno Domini 1350 historija"; pripoveduje pa o okrutni grofici Katarini, ženi goriškega grofa Henrika IV., ki je, kot pravi pripovedka, na bogate goste v gradu ščuvala pse, da so jih raztrgali, njihov denar pa je spravljala v svojo zakladnico, dokler ji sam vrag ni prekrižal načrtov. Grofica pa baje še danes hodi strašit.

Po "Gorskih pravljicah" na Goriškem ni priobčil veliko. V "Mladini" ima štiri prigodnice (1921) in refleksivno trpko "Marginalno opazko" (1922 str. 287), v "Jadranskem almanahu" pa težke slutnje polno "Večerno pot" (1923) in "Študentje" (Iz "Goriških spominov" — 1924). Pozneje se je oglasil še v "Družini" (1929, 1930) s tremi pesmimi občutja in tihe refleksije. Balade in legende je objavljal tudi v koledarjih Gor. Mohorjeve družbe, tako "Kanalsko balado" iz Napoleonovih časov in "Legendo o sveti Marjeti" iz Kobariškega Kota (1925), avtobiografski "Spomin" in "Naš kovač" (1926) ter "Legendo o sv. Evstahiju" (1928). Iz osebnega doživetja mu je zrasla lepa sanjska vizija "Romar" (Naš čolnič, 1928); v tej črtici se z veliko ljubeznijo spominja svoje matere.

Dostavim naj še, da se iz kratkega prizora v verzih Odlomek iz "Romilde" (Mladika 1922 str. 381/82) da sklepati, da ga je vsaj nekaj časa zanimala temna doba bojev med Langobardi in Obri. Prizor, ki je očividno samo delček velike zamisli, je postavljen v Panonijo. Nadaljnja usoda tega načrta

iz virov, ki jih imam, ni razvidna.[4]

Čeprav ne spada v okvir tega poročila, vendar omenjam še kraško zgodbo v verzih "Duhovin" (Trst 1951) s pošastno demonsko ljudsko mistiko.

Lovrenčič je opravil veliko dela tudi kot raziskovalec in zbiratelj gradiva iz goriške prošlosti in poročevalec o važnih dogodkih. V glavnem je svoje izsledke objavljal v Sloveniji. Na Goriškem je pisal o Simonu Gregorčiču (ob petnajstletnici smrti. Mladika 1921); objavil je nekaj novega gradiva o dr. Karlu Lavriču (Mladika 1922), o Val. Staniču (Mladika 1922 in Goriška straža 1924). Priredil je novo izdajo Carlijevega romana "Zadnji dnevi v Ogleju" (Gorica 1924; ponatis iz "Slovenca" 1876 oziroma iz knjižne izdaje istega leta) ter povesti "Evfemija" iz prvega stoletja krščanstva (ponatis iz goriškega "Glasa" 1874) in raznih drugih spisov (Gorica 1925). V "Evfemiji" je obširno poročal o tem pozabljenem, a važnem in precej plodovitem goriškem pisatelju in publicistu (Alojzij Carli-Luković, roj. 1846 v Tolminu, umrl 1891 kot župnik pri Sv. Luciji).

Četrti v skupini domačijskih pisateljev (Bevk, Budal, Lovrenčič), ki so se rodili okoli 1890 ter so razen Bevka istočasno obiskovali goriško gimnazijo, je **Narte Velikonja** (roj. 1891 na Otlici nad Ajdovščino, umrl 1945 v Ljubljani). To je nenavadno samorasel človek, ki se je počasi in morda celo z veliko muko dokopal do popolnoma sproščenega izraza tega, kar se mu je nabiralo v srcu, do zelo visoke umetniške ravni. Zanimivo bi bilo proučiti vso njegovo pisateljsko rast. Žal da mi prostor in viri, ki jih imam, tega ne dopuščajo. Omejiti se moram na dela, ki so izšla na Primorskem. Oglašal se je bolj poredko.

Prva njegova povest, ki je izšla na Goriškem, je "V Smrlinju" (Mladika 1921) iz časov nastopajočega fašizma, ki je že iztezal svoje tipalke tudi v slovenske gorske vasi. Velikonja je v neurejenem, raztrganem pripovedovanju in neorganično nametanih osebah opisal odpor kmečkih fantov, ki so uspešno odbili prvi poskus strahovanja po črnih srajcah. V "Našem čolniču" je 1927 objavil kratko črtico "Amerikanci" z motivom, ki je bil takrat zelo boleč in aktualen. Kmečki sin odide mlad v Ameriko ter se čez leta vrne na obisk z ženo in otroki. Oče ga nestrpno čaka, a se od žalosti kar zruši, ko vidi, da z otroki in s snaho ne more govoriti, ker ne znajo slovenski, ker so tujci.

Pravi umetnik pa je Velikonja postal s povestjo "Višarska polena" (Celje, 1928), ki je v drugi izdaji izšla v Gorici (1934). Posvetil jo je spominu treh duhovnikov.[5] To je kmečka zgodba, borba za grunt. Ljudje so zajeti nepo-

---

[4] Isto snov je malo pozneje porabil Ivan Zorec v povesti "Romilda" (tržaški "Ženski svet" 1925), v kateri zgolj fabulistično in brez umetniške ambicije pripoveduje o bojih med Obri in Langobardi. Romilda, vdova po langobardskem vojvodu Gizulfu, izda Obrom mesto Čedad. V tej povesti iz leta 610 nastopajo tudi Slovenci, a v podrejeni vlogi. — V najnovejšem času je to dobo zajel Janko Moder v romanu "Neznano ljudstvo se budi" (Ljubljana 1951). Opisuje boje med Slovenci in Obri v Ogrski nižini v drugi polovici šestega stoletja.

[5] namreč: Fr. Stepančiča, ki ga je "krstil in naučil resnico o previdnosti božji"; Edvarda Mežnarčiča, ki ga je "prvič obhajal, poslal v šole" in ga v težkih dunajskih časih denarno podpiral; Janeza Brenceta, slovenskega Vianneya, ki mu je "odprl oči, da gledam, da strmim nad strašno silo ljubezni do bližnjega, če izvira iz prve zapovedi: Ljubi Gospoda, svojega Boga..." (str. 5 v celjski izdaji; goriška tega nima.)

sredno iz življenja, z vsemi napakami. Hlapec v jezi ubije gospodarja ter se potem poroči z njegovo vdovo. Ta dvojni greh ga končno notranje zmrvi, da se pred sodiščem, ko je njegov nedolžni tekmec zaradi še enega hlapčevega uboja že obsojen, na glas izpove ter se zgrudi mrtev. Njegova smrt je sicer življenjsko neverjetna ter učinkuje kot deus ex machina; dejanje bi se lahko tudi brez nje prav zaključilo. Močne strasti in velika dobrota! Velikonja je tu vpeljal v svoje pripovedovanje novo postavo, namreč rezonerja starega Blaža, ki dela pokoro, oznanjuje ljubezen do bližnjega in izprašuje temu in onemu vest. Takšno postavo ima tudi v "Sirotah" (voznik Matijec) in v "Besedah" (stari Boštjan).

V povesti "Sirote" (Gor. Moh. družba 1930) je pokazal na star socialni problem vasi: fant doma ne najde kruha, gre po svetu, ima družino, umre in pusti nepreskrbljene otroke, ki jih oblast pošlje v očetovo domovinsko občino, kjer jih nobeden ne pozna, a jih mora občina hraniti. Iz tega nastanejo na kmetih velike tragedije. Toda ljubezen do bližnjega včasih le prodre trde oklepe gorjanskih src. Tudi v "Sirotah".

Najobširnejše Velikonjevo delo so "Besede" (Gor. Moh. družba 1937), povest z Angelske gore in okolice. V njej je prikazal "občestvo vasi", kot je sam najprimerneje označil to svoje delo (Dom in svet 1937/38, str. 293). Veliki in majhni dogodki, vaške čenče, volitev novega župana, ker je starega ubilo, huda dolgotrajna suša, ljubezen in sovraštvo med starimi in mladimi, sploh življenje, kakor se resnično odigrava v gorski vasi v dobi pičlega meseca, to tvori dejanje te povesti. Pred bralcem se gnete pisana množica različnih ljudi od trdnih posestnikov do bajtarjev, dekleta in fantje, gozdni čuvaji, župnik in učitelj, krošnjar Jernej, podjetniki in trgovci, a vse je orisano življenjsko resnično, nič ni neutemeljenega. Tudi marsikako praktično resnico pove, ki velja tudi za večje razmere. "Laže je drezati in kričati in biti po mizi in biti nezadovoljen, če si pomagal voliti župana, kakor pa poslušati", pravi razsodni Likar (str. 204).

Velikonja je samorasel pripovednik. Tujih vplivov pri njem ni opaziti. Saj brez literarne šole gotovo ni; toda mojstre ali vzornike je tako prebavil, da se vpliv ne pozna. Podrobno, skoraj stenografsko podajanje tudi nepomembnih razgovorov spominja na ameriškega pisatelja Ernesta Hemingwaya; po miselni in duševni strukturi sta pa antipoda. Bog ve, ali ga je Velikonja poznal.[6] Velikonja je realist, ker pripoveduje po življenju, kot ga je sam poznal. Osebe so posnete po resničnih postavah. Dejanje pa vedno zaokroži, poravna račune in dolgove med ljudmi in med ljudmi in Bogom. Ima globok smisel za komiko in tragiko v življenju, a na dnu duše je optimist, ker ima trdno vero.

V Trčmunu pod Matajurjem živi starosta slovenske pišoče republike **Ivan Trinko Zamejski** (roj. 1863 v Trčmunu). Preživel je štiri ali pet rodov slovenskih pisateljev. V slovensko književnost je stopil leta 1883, ko je v ljub-

---

[6] Časovno je to mogoče, kajti že 1931 je v berlinski založbi E. Rowohlt izšla Hemingwayeva knjiga spominov iz prve svetovne vojne "In einem andern Land" (naslov v izvirniku je "A farewell to arms"), ki je za goriške Slovence zanimiva tudi zato, ker se je H. udeleževal kot častnik v italijanski vojski bojev ob Soči ter opisuje zasedeno Gorico in umik do Tagliamenta 1917. Ta nemški prevod je krožil tudi po Goriškem.

ljanskem "Ljudskem glasu" objavil svoj prvi članek "Beneški Slovenci". Od takrat je zamrl romantični in poetični realizem, minila je kratkotrajna vodilna vloga naturalizma med Slovenci, zatonila je v večnost moderna, za njo impresionizem, ekspresionizem in nova romantika; tudi nova stvarnost, realistični pendant nove romantike, se je že zdrobila v prah; marksističnega tropa, ki že nekaj let načrtno pisari in se poti in trudi, da bi izdelal slovensko socialistično književnost, skoraj ni vredno omenjati. Trinko pa po 70 letih literarnega dela še vedno živi tam gori visoko v svojem planinskem raju pod Matajurjem ter kot živ spomenik predstavlja tvorno silo in trdoživost svojega rodu.

Trinkovo delo je kaj mnogovrstno. Pisal je pesmi, prevajal slovenske (n. pr. Stritarja: Gospod Mirodolski), poljske in ruske pisatelje v italijanščino, znanstveno in poljudno poročal v italijanskem in slovenskem jeziku o svoji domači deželici, se ukvarjal s filozofijo ter objavljal latinske in italijanske razprave o njej, komponiral in slikal. Dvajsetleten se je oglasil s prvim poročilom o svojih rojakih. Naslednje leto (1884) ga je Levec sprejel v "Ljub. zvon". Mislim, da je Trinko sedaj, ko je umrl Matija Murko (febr. 1952), zadnji še živeči sotrudnik Levčevega "Ljub. zvona". Pristopil je tudi k Lampetovemu "Domu in svetu". Knjigo "Poezij" je izdal že 1897 pri Andreju Gabrščku v Gorici. Nadaljnjih številnih manjših del iz časa pred prvo vojno ne bom našteval.

Prvo pripovedno knjigo pa je objavil šele 1929 pri Gor. Mohorjevi družbi v Gorici. To so "Naši paglavci", zbirka sočnih črtic iz njegove domače vasi in iz njegove mladosti. V njih je odkril za slovensko leposlovje čisto nov svet. Spočele so se mu v Vidmu, ko je ob poletnem večeru slonel "pri oknu svoje sobe na robu zaduhlega mesta; nakrat ti lahkoten val mimo bežečega vetriča prinese, Bog ve odkod vonj svežega sena in takoj ti vzroji po duši in domišljija te prenese v domačo senožet, koder si se v otroških letih podil, in ti oživlja v duhu sliko za sliko." (str. 3). V goriški "Družini" je 1930 izšla še ena črtica "Ded in vnučki". V Vidmu je v semenišču poučeval beneške bogoslovce in srednješolce slovenščino. Ker ni imel učne knjige, je po naročilu videmskega nadškofijskega ordinariata sam napisal dobro slovnico "Grammatica della lingua slovena" (1930), ki je že davno razprodana. V spomin pokojnemu goriškemu nadškofu Fr. Sedeju je uglasbil 129. psalm "Iz globočine..." (1935), ki pa je bil takoj zaplenjen. Zadnje njegovo večje delo je "Storia politica, letteraria ed artistica della Jugoslavia" (Videm 1940). V njej prikazuje italijanskemu bralcu, sicer bolj po starejših virih, a točno in zanesljivo, politično in kulturno zgodovino Slovencev, Hrvatov in Srbov. In še v visoki starosti je sestavil in izdal molitvenik "Naše molitve"[7].

---

[7] **Naše molitve.** Molitvenik za beneške Slovence. Samozaložba. Natisnila tiskarna G. Iucchi, Gorica, 1951. Str. 298.

JEREMIJA KALIN

NA VERGILOVEM GROBU

Bagnoli, spomladi 1948.

Vojskó in možá si opeval! (Ušel je kot jaz s pogorišča
doma svojega v svet, volji viharjev izdan).
Val me na breg Tvoj je vrgel, nov mi že pljuska pod nóge —
kdaj me spodnesel bo vznak?... Kdo me sprejel bo na brod?...

Pesnik, naj stopim še k Tebi v gaj z lovorjevimi venci,
v vrt Tvojih pinij, cipres, oljk, vseh bukolskih cvetic,
bučelic, prijateljic Tvojih, beročih méd dveh tisočletij
z grmov cvetočih: Tvoj stih! —

Vzpnem naj se v vrh kjer pripet
ob krš posilipske pečine je grob Tvoj — poslednje gnezdo
Orla parnaških višin — pesnikom romarski stolp!

K prahu Tvojemu stopam kot bednik Tvoj — pius Aeneas,
srca Tvojega sin: Ti me sprejmi na brod!
Stopam, nevredni rapsod, kot Dante, ko izgubil stezo je:
Vodi me Ti z pekla! Vodi skoz vice me v raj!

Ti, ki v Hades si šel s Sibilo, z Dantejem v Pekel,
videl si grozo grehot — takih ne kakor naš čas:
zlobo vseh zgodovin vek dvajseti je poneizmeril,
v šir napel kolobar slednjih peklenskih je muk,
mukam skelino poglobil, v srž do kosti jo zasekal,
bol razbil kot atom — slednji okužen je z njo!
Svet je razklal v polovici — pticam kreljuti nalomil,
da ne izleté čez prepad... rekam zajezil iztok...
iztrgal celino celini... (svojo navrtal z brezni,
z živimi trupli zasul), ženi iztrgal moža,
njo pa — v skobec ujel...

V pekel ta z Dantejem stopi,
Pesnik! V Slovenije krog! Nem si zakril boš obraz:
gréznica v krvi zamrzli... planota brezsrčnega Srda,
mlaka nagnusnih izdaj: brata... domovja... Boga...
Vidim — kot videl si Ti: v dnu Judež Iškarijotski...
mošnja mu: kladivo — srp... vrv: sij sovjetske zvezdé!
Kristus, ki Ti si — pogan — Mu rojstvo oznanil — je v breznu...

Kajnov tam rod se plodi, Abelov je — izgnan,
roma brez doma, ubežnik, čez tuje goré in doline
k morju... na to obal... dalje še — za Ocean...

Z njim sem priblodil v Tvoj kraj, na Tvoje Flegrejske poljane.
Stopil sem v vice iz pekla?... Pesnik, izpelji me iz vic!
Nas s te vulkanske zemljé prestavi na ladje oceanske
kakor na Haronov brod: Ti nas prepelji čez Stiks!
Kot si Eneja spred Troje, nas vkrcaj, izstradane voje,
zloži na varno obal, dobra očetovska dlan!
Ti si brodove mu vodil leta in leta po morjih:
Bodi nam bdeč Palinur! Vesla ne spusti iz rok,
dokler ne vkrcaš nas zopet na sem obrnjene kljune
ladij in nas izložiš — tu... za pot spet v naš raj...
v gaj čudežnih rož triglavskih... v Slovenijo mojo svobodno!...
Tam me, Pesnik, ovij z ženo mojo v objem!

Zastrla vsa okna je v kamro z žalostjo, kakor z zaveso,
svet ji v njej je grob, luč v njem zvesto srce.
Penélopa čuva mi dom, otroke, ugaslo ognjišče...
z jokom tke noči... moli... in čaka na mé...

O! In je — Beatrice! Na zvezdi moji — vsa svetla!
K Tebi me vodi nje ukaz: Bodi mi Ti k nji vodnik!

Glej, saj težkó prepeljati ne bo brodolomcev za morje,
v gorski vrniti jih dom spet s podekvatorskih step:

grob Tvoj, postavljen nekoč v tišino Apijske kripte,
zroč iz zatišja v morjé — v skalah počivši galeb,
danes je vozel vseh cest, stisnjena pest vseh premikov:

Rov antíčni — Tvoj hod!... Let skoz goró — predor!...
Tramvaj — voz cingljajoči!... Vzpenjača — sto nog vzpon po brdu!...,
Avtostrada — pogon drvečih karavan!...
Vlaki — oblaki bežeči... rápido — krog svetá strela!...
Metro — v podplastéh pod oceani suh tok!...
Aeroplan — ptič — orel — hitеč kot glas z Ganimedi,
varno jih spuščajoč zemlji na drugo stran!...
Morje — ogromna zibel: ladje... brzoplovce...
v morje poganja z morjá... v sunkom jih v ocean...
pné z oceana v obal... od tam Ti spet pljuska pod nóge,
Pesnik, ob Tvoj grob! Mir v njem — vir energij!
Slednji gib v Tvoji pesti, ki vodiš usode blodečih:
Spelji nas čez Ocean!... S ptico me vrni domov!...

Pesnik, ki šel do neba si... čez morje... skoz mrtvih Hades:
Daj mi brod in roko! Stopi — navdih — na moj krm!
S Tabo vse barke naše naj spremljam po vseh oceanih
kakor golob, ki vé: slednja pot vodi domov —

na naše posavske poljane... k uljnjakom vrtov domačih...
k oknom pod nageljnov grm... v sence jablan in tepk...
v nov žar vpepeljenih ognjišč... v sinóv in hčerá poljube...
v moje žene objem... (V slepem oknu luč...)

Pesnik Blodenj — Vrnitev: njej vrni me prej kakor bova
ona — Baucis v gubah... Filemon jaz nagluh!...

VINKO BELIČIČ

ASTRE

Astre so zacvetele
rdeče, modre, bele —
ne trgaj jih, naj cveto,
naj mi bo v duši mehko.

Kje je že tisti čas,
ko sva se kitila ž njimi!
Ti si zdaj druga, in jaz —
ptičke premrle pozimi.

Astre, cvetite, cvetite
v ta tihi, zlati večer,
sence spominov, bežite
iz gluhe dežele Nikjer!

VINKO BELIČIČ

GLUH ŠUMOT BOROV

Gluh šumot borov ko padanje daljnih voda.
Pelin se maje vzdolž ograd.
Skoz moje srce veje pomlad
...že dolgo ni v njem več doma.

Šli so ko ptice, ko vstane vihar,
v jato ne zberejo se več nikdar.
Onkraj meja, morij, dežel, na koncu sveta
kaplja za kapljo gre iz srca.

Tu pa so bori, in Nanos tam zad,
tam doli furlanske lagune

...mrtva pomlad,
razglašene strune.

VINKO BELIČIČ

V SENCI LESKOVEGA GRMA

Od vseh sanj o kristalnih planinskih jezerih, o šumečih ledeniških in snežniških potočkih, o rosnih sencah, ki jih prebadajo prečisti sončni žarki, o tratah z volujočim cvetjem, o srebrnih skalnatih vrhuncih na obrobju visokih pašnikov, o temnih smrekovih pobočjih nad srečnimi gorskimi vasicami, glej, mi je ostal ta leskov grm sredi gluhega, zatohlega, razžarjenega Krasa. Ko se skrivam v njegovi dobrotni senci, me v vročih valovih obiskuje zaspani veter, kot bi v napol usnulega bolnika drezali sovražni prsti.

Gospod, zahvaljen za ta leskov grm, za njegovo senco! Dal si mi priložnost, da vnovič omrtvičim svoje telo, da vnovič prisluhnem glasu, ki govori v tišini, ko poleg mene neslišno utripljejo listi drobne trepetlike. Saj nima smisla sanjati o svetu, kjer bi se vsakdo lahko odpočil, kdor si je počitek zaslužil s trdim in poštenim delom.

Naj hodijo na letovišča tisti, ki imajo hiše, avte, denar in državljanske pravice; naj hodijo tisti, katerim veliki umetniki vseh vrst — psatelji in pesniki, glasbeniki in slikarji — s svojim življenjem in delom zaman izprašujejo vest. Tam zad za tem trepetanjem razbeljenega zraka so čudoviti kraji, o katerih umetnik lahko samo sanja. Ali pa niso sanje lepše od sleherne resnice? Ali ni najlepša muzika tista, ki je človeško uho ni slišalo?

A tudi umetnik je človek. Tudi njega tišči k tlom stotero težav in ovir, da včasi ne more niti živeti niti umreti. V snu bi rad prebolel težo minulega dneva, da bi se prenovljen oprtal s težo novega. Julijska noč je dušljiva, edino okno edine sobe mora biti odprto. Ali tu zraven gre dva metra visok zid: onstran je lastnina Bogatinova. Varuje jo velik volčjak, čez dan privezan, ponoči odvezan. Prosto teka po velikem vrtu in varuje hleve, skladišča, garaže, čebelnjak in hišo. Laja in tuli v tihih nočnih urah, se ustavlja tik pod zidom in ne jenja. Ta tu pa se grize od gneva, se obrača in je bister do bolečine.

Ustrelil bom to zverino!

Pa leži in trpi in izbira besede, s katerimi bo nagovoril Bogatina.

—Čujte, tudi jaz sem človek, četudi sem zapustil ljubljeni Jeruzalem in sem zdaj v tej deželi premnogim v spotiko in nadlego. Četudi sem obesil svoje citre na vrbo žalujko, bi rad živel kot človek. Tudi zame mora biti nekje prostor na soncu — predolgo stojim že na eni sami nogi. Vaš pes mi ne da spati! —

Bogatin pa se bo vzravnal in rekel:

—Tisto, čemur pravite prostor na soncu, tisto si mora vsakdo sam izvojevati. Prostor na soncu je omejen, ljudi pa, ki bi radi nanj, je nepregledna množica. Treba je pljuniti v roke, treba je delati, ne pa fantazirati v lepih besedah, posedati v senci, brati knjige in čakati na čudež.—

O ti prokleta žival, ali ne boš jenjala! Jutri si bom pripravil kamenja na okno in ti bom zaprl gobec.—

Bogatin bo čutil, da sedi čvrsto v sedlu, in bo nadaljeval:

—Puščam vam knjige in senco pod drevesom in se ne mešam v vaše življenje. Bodite tudi vi tako — tako široki in mi pustite prostor na soncu in ne motite mojega volčjaka, ki mi budno varuje premoženje!—

—Govorite o nekaki širokosti — pa se ne zavedate, da mene tem bolj utesnjujete, čim bolj se sami širite. Ali nikdar ne pomislite, da so taki ljudje, kot ste vi, pogubili že veliko dežel? Sami si spodjedate tla.—

—Tudi vi bi mi jih radi spodjedli! Posedate v senci in gledate čez zid na moje. Če ste si že izbrali svobodo, čemu jo hočete le zase?—

Umetnik bo samo pogledal mimo in iztisnil med zobmi:

—Ah, kako me je sram — nekoč sem mislil, da sva vi in jaz zaveznika v boju za boljši svet, zdaj pa vidim, da ne govoriva istega jezika!—

—Dajte no, kaj bi se žrla, stopiva na vrt na kozarec vina!—

—Hvala lepa, toda ne utegnem.—

Sanjal sem, da bo moj fantek to poletje dobil bolj rdeča lica in bolj žive oči, da se mu ne bo že na obrazu tako očitno brala rahitičnost. Odprl pa sem oči in videl: moj fantek sedi gol v redki mandljevi senci, se moti z razglednicami, ki so nam prinesle pozdrave z gora, in zdaj pa zdaj zakašlja. Onkraj ograje vstaja za vozili prah in lega na vse živo in mrtvo, na telesa in duše, na ves svet.

Ko julij razgreje pečino, se gad splazi ven. V ljudeh se nabira gnev in samo čaka, da izbruhne. Kdo ga bo zadržal? V trenutku se bo ponižanim razodelo: Zagrabi bika za roge in ga vrzi ob tla!

Kristus, veliki sodnik, ali bo tako prav? Ali bo potem bolje? Ali bo sploh kdaj bolje?

Ko sedim nepremično, priteče po suhi travi prožna in lahkotna veverica v lepem rjavem kožuščku. Glej, ziblje se po senčnih leskovih vejah in išče prvih lešnikov. Potem mehko odstopiclja po travi, spleza na zid in izgine onstran pod bori. Čas se ni ustavil, zakaj senca leskovega grma se daljša, bliža se večerni hlad, ko se bodo rane zaprle.

Naj sanjam, naj sanjam o večnem šumu alpskih voda! Nobena poletna suša jih ne ustavi, noben zimski mraz jih ne okuje za dolgo. Čez skale in skalice, gole ali z mahom in algami porasle, in čez bruna, ki so se ob nalivih zagatila, žubore žive vode v curkih, v drobnih, belo razpenjenih slapovih. Le kak žarek posije med smrekami na te žive vode, ki brez konca žuborijo med koreninami, med preprogami velikega, sočnega lapuha... Prebijejo steno in pripršе v visokem, tenkem slapu, padajo v globino in pod steno izginejo v pesku — — ne, dvajset metrov niže privro vnovič z isto pesmijo na sonce...

JOŽE KRIVEC

VINOGRADNIKOV KONEC

Pa so se vendar vsi vrhovčani zelo zmotili: dneve so mu že bili prešteli in si že okrtačili svoje v skrinjah spravljene svetešnje obleke. Lovrenc Kmetič pa še ni hotel umreti. Ko so ga takole ob nedeljah popoldne obiskovali, so ga našli vselej boljšega. Že jim je bilo nerodno, da so slabi preroki in nezanesljivi računarji.

Navijali so drugo struno:

"Pje, Lovrenc, tako čil se mi zdiš, kakor še nikoli" je dejal prvi.

"Dobro si se zlizal. Seveda, nič čudnega, ko pa si bil kot dren vsa leta!" je dodal drugi.

"Za trgatev boš že hodil po gorici!" je priložil tretji.

"Motili so se tisti, ki so mislili, da bo po tebi!" je bleknil viničar Orehek. Grenko je požrl sline, ker so mu računi padli v vodo. Lovrenc Kmetič bo še dolgo živel na svoji zemlji in hčeri ne bo še izročil bajte. Njegov sin naj torej pogleda drugje, če se hoče na svoje usesti.

Ko jih je Lovrenc Kmetič tako poslušal, se je malo zaobrnil, da je postelja boleče zaškripala, vrgel najprej pogled skozi okno na gorice, nato pa jih premeril vse po vrsti in dejal kratko:

"Vi vsi se motite kakor ste se vedno!"

Prizadeti so se spogledali, radovedno vprašajoče, kako da jim more bolnik, ki že mesece ni stopil s postelje, zmoto očitati.

"Zakaj?" je zazijal Orehek prvi z nasmeškom na ustih v Lovrenca.

"Zakaj? Res, zakaj?" so pritegnili ostali.

Lovrenc Kmetič pa je zrl nepremično na gorico pred hišo, v katero je žgalo avgustovo sonce. Kakor da se ga je hotel nasrkati do sitega in ublažiti bolečine. Dobro je vedel, kako je z njim, bolje kot zdravnik, ki mu ga je pred mesecem dni pripeljala hči.

"Prezgodaj ste bili odločili moj odhod od tod, ko se še v trsju niso prebudile nove sile", je govoril. "Kako bi se mogel dober vinogradnik kar tako posloviti, ne da bi videl rojstvo grozdkov in se nadihal sladkosti njihovega cvetja? Pa tudi ne bo držala vaša, če menite, da se bom postavil v gorico in vriskal ob trgatvi."

Prisluhnil je drobni pesmi klopotca, ki ga je dečko prvega Kazimirjevega viničarja postavil na hruško.

"Ga slišite?" je pokazal rahlo s prstom v smer, odkoder je prihajala pesem. "Ta je prvi, ki mi poje. Vesel sem ga, ker ima tako nedolžen glasek. Zdaj jih bo vsak dan več, povsod in s tenkimi in debelimi glasovi bodo drdrali in klenkali. Vsako leto klenkajo komu: Vnukovki lani, Arnuševemu Zepu predlani, prej Klepaču... Lazarju... Erlačevki... Letos sem jaz na vrsti..."

"Lovrenc, ti se motiš, ne mi!" ga je prekinil sosed. "Koga od nas bo prej zmanjkalo ko tebe!"

"Tako bo, kakor vam pravim!" je pritrdil Lovrenc. Sosedov ugovor je hoté preslišal. "Počakal sem še prvih zrelih jagod, čeprav letos nisem rezal, ne kopal, ne škropil zanje. Bog mi bo to oprostil, saj sem bil Njemu in vinogradu zvest vse življenje. Povem vam pa: ko boste videli prve klopotce že potrte, pridite, da si sežemo v roke!"

Hudo mu je bilo pri duši in zaprl je oči, da jih ne bi videli vlažnih. Sicer pa je bilo tudi njim enako pri srcu. Le Orehek je spet znova poživil svoje načrte: mogoče bo pa le kaj z gostijo! In v svojo bajto se bomo spravili, je računal...

* * *

Dnevi so se sprevrgli v zrelo jesen. Povsod je dehtela njena bogatija: sadovnjaki, gorice — eno samo sladko vzdušje, ki so se mu čudovito lepo prilegale zagorele barve bukovih gozdov, žarečih v rdečkastem soncu. Dnevi polni pijanosti, pesmi in vriskov. Zrelost in teža tega časa je prodirala tudi v ljudi in jih napajala...

Vse se je godilo po napovedih Lovrenca Kmetiča.

Njegov konec je dozorel z jesenjo.

Neko popoldne je poklical hčerko Micko, ji sklenil roki kakor ob molitvi in jo vprašal:

"Ali je mali klopotec na Kazimirjevi hruški čisto utihnil?"

"Da, oče! Predsnočja burja ga je zlomila, da štrli samo še stolec... Tudi nekaj drugih je strla, mnoge je pometala po goricah. Cafutovega je z drogom vred izruvala in ga prekopicnila..."

Skozi na stežaj odprto okno so njegove oči blodile po daljnih hribih, kakor da bi iskale te znanilce veselih dni haloškemu človeku.

"Pojdi in pokliči sosede in prijatelje! Rad bi jih še videl."

Micka je planila v jok in se zvila v drhteč klopčič ob postelji. On pa jo je gladil po debelih kitah, spetih nad tilnikom, ter potožil:

"Nikogar ni k meni na obisk..."

"Ne morejo v teh dneh. Ljudje so v trgatvi!" je zahlipala Micka.

Proti večeru sta vendarle prišla prva dva. Drugi pa niso mogli, ker je gospoda med trgatvijo bila med delavstvom, da se nihče ni mogel izmuzniti z dela pred uro.

Lovrenc Kmetič se je naveličal njunega pomilovalnega pogledovanja in stokanja, kakor da bi bila onadva bolna in ne on, zato je presekal to vzdušje z rahlim očitkom:

"Klopotec je potrlo, a se nista spomnila sama, da bi me prišla pogledat. Ali vam nisem tako naročil — vama in drugim?"

Osramočena sta sklonila glavi in moreča tišina je legla mednje.

Končno pa se je vendarle eden njiju ojunačil:

"Kdo pa se je spomnil na tisto? I pa saj veš: v trgatvi smo in še ponoči ne počivamo."

Večerno sonce je vrglo medlo rumenkasto luč preko Lovrenca na nasprotno steno. Odsev je prelil čez njegovo obličje voščenost in oči so počivale še globje v jamicah. Skozi suha usta je lovil sapo in globoko in počasi dihal.

"Žejen sem, Micka. Prinesi mi grozd!"

Že čez trenutek se je vrnila, ker ga je bila utrgala na sépu, kjer ga je

sonce vse ljubo poletje poljubovalo in mu vtisnilo svoj žar. Zagorela žlahtnina se je smejala v njenih rokah, jagode so bile napete kot otroška lička, sončni prah v njih je drhté izgoreval.

Položila mu ga je v naročje.

Lovrenc ga je pogledal z ljubeznivimi očmi, ga mehko pobožal, dvignil k ustom in poljubuval kakor otroka. Trpka lica so se mu razlezla v smehljaj. Dvignil ga je više, da ga je še enkrat oblilo sonce s svojo lučjo in so jagode zagorele kakor žive. Gledal jih je in odgovorile so mu z nasmehom. Kakor zvest prijatelj prijatelju...

"Sprejmi, Bog, ta dar ljube zemlje in sad našega znoja!" je daroval poltiho. "Ti naše pričakovanje že od prvega trenutka, ko obrežemo rozge, šparone in reznike. Že tedaj si pozdravljan od tolikih src, ko te še ni, pa te pričakujejo in bi želela, da bi brž razcvetel in že dozorel..."

"In... že dozorel, da bi si opomogli in deco oblekli!" je zastokal eden.

Odprla so se narahlo vrata in vstopil je Orehek z nekaterimi viničarji in kočarji, vračajočimi se z dere. Nič niso pozdravili, le oči so zapičili v Lovrenca, nekoliko privzdignjenega.

Lovrenc Kmetič se ni dal motiti.

"Kaj bi počeli, če bi nam kdo vzel gorice in bi se v njih ne veselili več! Še dati nam jih morajo, tudi tiste, katere obdelujemo in jih gospodarji pridejo pogledat le enkrat, ko se že smeje grozdje v njih. Saj Bog, ki je pravičen in naše prošnje posluša, a tudi v naših srcih našo vrednost vidi, nam ne bo štel te zatheve v zlo: to je naš kruhek, brez katerega ni življenja."

"Tako malo ga je, vsako leto manj, ker čez naše ložine gospoda trsje zasaja. Kako bomo preživljali deco jutri, drugo leto?" je vzdihnil eden izmed viničarjev.

"Vse bo prišlo, Jožek!" je vlival vere Lovrenc Kmetič. "Žulji, ki sta ti jih storila delo in znoj, potočen v zemljo, našo mater, bodo obrodili kruh za tvoje otroke. Vi vsi, ki ste ga danes lačni, ga boste imeli nekega dne do sitega. Haloška zemlja rodi: le zdaj rodi za tiste, ki je ne ljubilo tako kakor mi. Nekoč bo pa hranila vaše otroke in vas, ki ste svoje upanje položili vanjo od svojih prvih dni."

"Tako bi moralo biti, Lovrenc!" je pritrdil Orehek.

"Tako! Tako!" so zategnili ostali. Oči so na široko zrle v Lovrenca, kakor da so jih šele njegove besede odprle na stežaj. Zanje je bil Lovrenc kažipot, ki jim je odkril stezó do življenja in sreče.

Globoko je zajel sapo in se zresnil. Bolečine so ga stisnile, da se mu je izvil krčevit vzdih iz prsi.

"Eno bi vam še rekel: dokler boste radi imeli zemljo in trte, bo ta vračala vaš trud in ljubezen. Poglejte ta grozd: zadovoljen je videti in se smeje, ker ga je dal trs, ki sem ga pred leti z ljubeznijo vsadil. Do danes me ni pozabil. Tudi nikoli ne pozabite, da Bog svojega žegna ne bo odtegnil od goric, ker njihove sokove spreminja v najsvetejšo Kri..."

Pobožal je jagode, izbral eno ter jo odtrgal. Omočil si je suhi ustni in stisnil njeno sladkost v usta.

"Zahvaljen Bog in sveti Urban, da si mi dal dočakati ta čas! Vzemite še vi in se napojite z novimi močmi!"

In dal jim je grozd, ki je šel iz roke v roko...

* * *

Ko so že vsi odšli in je le še sova s skovikanjem strašila nekje v hrastovju za kočo, je s pojemajočim glasom poklical hčer k sebi in ji zagrgral:

"Kočo boš dobila, da si boš pripela gnezdo pod lastno streho. Poskušaj si pomagati še do več zemlje, da deca ne bo stradala kruha. Od vinič̆arja pod svoj kap sem prišel, več nisem mogel. Težko je bilo živeti. Ti pojdi korak naprej..."

V srce ji je padla vsaka njegova beseda...

Prosil je še za eno jagodo in srknil iz nje kapljico sladkega mošta. Za moč na pot...

Drugo jutro ga Micka kar ni hotela prebuditi. Naj se odpočije, si je mislila. Malo po strani je leža! in desnico si je položil čez oči, kakor da bi ga svit jutra nad goricami neprijetno dražil.

Ko pa je sonce že popilo zadnje krpe puhastih meglic v grabah, pa ga je le poklicala.

"Oče!" Nato glasneje: "Oče!"

Ni se ji oglasil. Rahlo ga je potrepljala po ramenih.

Ostal je gluh in negiben...

IGOR

POMLADNA NOČ

Nebo
in mir.

Mrak.

Drevo.
Zarje okvir.
Samoten oblak.

Ves bel
je zvezde odel.

Poslušam tišino
v vonju pomladi.

Molk nad prepadi
odmeva v globino.

Drhtenje noči
valovi, valovi
in... boli.

MILAN KOMAR

FILOZOFIJA IN PRAKSA *

1. Nameravamo na kratko razmišljati o praktični vrednosti filozofije. Za večino ljudi, tudi za veliko večino izobražencev, sta filozofija in praksa dva nasprotujoča si termina, dva pola in čim bolj se kdo približuje enemu, tem bolj se oddaljuje od drugega in obratno; doktrinarstvo, pravijo, da škoduje praksi in praksa škoduje čisti doktrini. Tako je mnenje večine, tak je večni argument praktika, potopljenega v vsakokratni konkretni posel. Toda mnenje večine še ni samo zato ker mnenje večine — resnica, niti ni vir vseh mnenj praktikov — čisti zdravi čut. Kajti ravno zdrav čut nas svari pred posploševanjem in nam ukazuje razlikovati, razlikovati med doktrinami in doktrinami ter med praksami in med praksami.

So doktrine, ki stoje daleč od realnosti, pravi produkti igračavosti človeškega duha, in doktrine, ki rastejo iz realnosti in so nje točna podoba, kakor so na drugi strani prakse, ki kljub vsemu navideznemu realizmu vise med oblaki, in spet prakse, zasidrane v življenju in stvarnosti.

2. Da se postavimo na pot, po kateri mislimo hoditi pri tem razmišljanju, se nam zdi umestno citirati mnenje Josipa Stalina, ki bi mu bilo težko osporavati realizem in praktične sposobnosti. V "Problemih leninizma" (italijanska izdaja iz l. 1946 stran 22) pravi: "Samo teorija more dati gibanju sigurnost, možnost orientacije in razumevanje za intimno vez med bližnjimi dogodki, kajti ona in le ona more pomagati praksi, da doume, ne le kako se gibajo razredi v sedanjem trenutku, ampak tudi, kako se morajo gibati v bližnji bodočnosti."

Za uradno izdajo Zgodovine k. stranke (b.) ZSSR je Stalin sam osebno napisal filozofsko poglavje o dialektičnem materializmu. Jezuit p. Gustav Wetter, profesor za rusko filozofijo na papeškem Vzhodnem zavodu v Rimu in poznavalec teh stvari, pravi o članku, da "obsega izvrstno, zgoščeno raziago filozofske in sociološke doktrine boljševizma, čudovito zaradi jasnosti." "Ta članek", pravi p. Wetter, "odkriva um, ki so mu filozofska vprašanja dialektičnega materializma familiarna in ki je vajen aplicirati to filozofijo na vse taktične in politične probleme, ki jih prinaša vsakdanje delo".

Praktik Stalin nas uči enote teorije in prakse, filozofije in politike. Ni uspešne prakse brez teorije. Praksa brez močne teorije je le "deljačestvo", gol aktivizem. Močna teorija je v interesu prakse.

3. Na to citacijo bi lahko kdo takole objiciral: tak stalen in ploden stik med teorijo in prakso je mogoč le pri dialektičnem materializmu, ki je prav za prav le neka teorija akcije, ki se tesno drži prakse in vsakodnevne realnosti in se ne dvigne v pravi filozofski polet. Pri drugih sistemih tak stik med teorijo in prakso ni kar tako mogoč. Na tak ugovor na umestnost gornje citacije bi odgovorili z drugo citacijo. Spinoza pravi, če se ne motim, v uvodu v svojo Etiko: "Sholastiki vzamejo za izhodišče filozofije stvari, Descartes razum, jaz pa Boga".

---

* Pričujoči sestavek je besedilo poročila, ki je bilo čitano v ozkem krogu katoliških izobražencev raznih strok. Objavljam ga z vsemi značilnostmi priložnostnega referata, kot registracijo tega, kar se med nami razmišlja in diskutira.

Spinoza razloži vesolje iz pojma Boga in zato nujno konča v panteizmu in mehanicizmu. Nemogoče je namreč izvesti vesolje iz pojma Boga, kajti kontingentni svet biva le po svobodni odločitvi božji, njegovo bivanje ni nujno.

Descartes, oče modernega racionalizma, razlaga vse iz uma. Spoznavna pot vodi iz uma do stvari.

Sholastiki, in na to tako radi pozabljamo, pa hodijo nasprotno pot **od stvari do pojmov.** Ab esse ad nosse valet consequentia, tako da potrebujejo več pojmov, da izrazijo bistvo ene same stvari glede na številne vidike, s katerih gledajo nanjo, in nihče ni manj izpostavljen nevarnosti kot sholastik, da bi vzel kot stvarnost, kar abstrahira, t. j. odloči oz. posname iz stvarnosti. Vzemimo primer kakršne koli substance. Za sholastika je substanca vedno materija in forma, to se pravi, dva pojma, čeprav materija ni stvar zase brez forme, niti forma stvar zase brez materije. — Pojmov ni postvaril t. j. jih naredil stvari sv. Tomaž, ampak Descartes; za Descartesa so pojmi že realnost sama. Zanj je vsaka substanca že stvar, ker se vsaka stvar reducira na vsebino pojma o njej, medtem ko je za sholastika substanca kot taka neznana, kajti stvar je različna od vsote pojmov, ki jih povzamemo iz nje.

4. Sholastična filozofija je trdno **realistična.** Sprejme stvarnost kot edino veljavni vir spoznanja. Realist vedno priznava, da je objekt tisto, kar povzroči spoznanje in ga zato traktira z največjim spoštovanjem.

Spoštovati objekt našega spoznanja, to je tisti sektor stvarnosti, na katerega se vsakokrat osredotoči naša pozornost, pomeni predvsem, da se odpovemo težnji reducirati ga na to, kar bi moral biti, da bi ustrezal pravilom nekega gotovega tipa spoznanja, ki smo ga vnaprej samovoljno izbrali. Da pojasnimo s primerom. Introspekcija ne dovoli reducirati psihologije na stopnjo eksaktne znanosti. Mnogolikost socialnega življenja ne dovoli traktiranja sociologije kot neke socialne fizike ali mehanike, kot pravi Etienne Gilson. Znak, po katerem se najlaže spoznajo lažne znanosti, je, da **si** določijo metodo, preden preidejo na raziskavo; kajti **znanost** mora določiti metodo in ne metoda znanosti. Realist ne more vedeti, na kak način se spoznava nek stvarni red, razen če ga je že preje spoznal.

5. Tragične posledice univerzalne aplikacije matematične metode, ki datira iz tiste zimske noči l. 1619, ko je Descartes zasnoval idejo univerzalne matematike, nam zgovorno govore, kam vodijo take aplikacije apriornih metod. Mlad matematik, ogret po prvih znanstvenih uspehih, zasluti možnost ali celo potrebo uporabiti pri vseh problemih metodo, ki jo je preizkusil z briljantnim uspehom.

Nikdar, pravi Gilson, se ni v zgodovini človeške misli pripetil obširnejši in drznejši preobrat, kot takrat, in v njegovem objemu živimo še danes.

Za matematika problem esence, bistva vedno prevlada nad preblemom eksistence, bivanja; resnični krog in resnični trikotnik sta definicija kroga in definicija trikotnika, dočim so ti liki, kadar so empirično dani, nič več kot aproksimacije lastnim definicijam.

6. Uporaba matematične metode pri raziskavi resničnosti ni mogla imeti druge neposredne posledice, kot da se je namestila mnogolika konkretnost stvari z **določenim številom jasnih in različnih idej, pojmovanih, kot da bi bile že stvarnost sama.**

S tem se je moderna filozofija in z njo vsa evropska kultura začela oddaljevati od stvarnosti. Za srednji vek je nasprotno filozofija obstajala v pojmovnem transponiranju stvarnosti, ali z drugimi besedami, v transponiranju stvarnosti v pojme.

Ta matematizem je najprej zrušil osnove antropologiji, poznanju človeka in njegove stvarnosti. Šele 19. stoletje in sodobna, večkrat iracionalistična filozofija je na novo odkrila človeka.

Z antropologijo je padla pedagogija. Vzgoja, ki goji le um in neko abstraktno

voljo in ne pozna človekove stvarnosti duha, vodi v zablode. Odtod polom iluministične in pozitivistične vzgoje.

Nepoznanje in podcenjevanje **zgodovine** je drug tak element matematičnega pojmovanja vesolja.

Odtod mehanično pojmovanje človekovega organizma, družbe in sveta sploh, odtod determinizem, odtod iluministični optimizem, kajti v svetu jasnih idej ni prostora za misterije, za tragičnost itd.

Odtod tudi tista racionalistična vera, ki je podlaga vseh revolucionarnih utvar, ki upajo s pomočjo racionalne preureditve socialnega ustroja spremeniti človeka in nakreniti tok zgodovine v drugo smer, odtod tisto veliko nespoštovanje in nerazumevanje človeka in njegove osebnosti, ki ga že ne smatramo več kot nekaj danega, recimo, nekaj od Boga ustvarjenega, z vsemi posebnostmi, ki ga narede različnega od vseh živečih, od vseh, ki so živeli, in od vseh, ki bodo še živeli, ampak ga jemljemo kot nekaj določljivega, kot nekaj, kar se da in sme po mili volji oblikovati, tipificirati, standarizirati. Korenine sodobnega strahotnega izrabljanja človeka po človeku, bodisi v kapitalističnem, bodisi v komunističnem redu, so v tem mišljenju. Današnja svetovna kriza, pojav komunizma, ni kaka slučajnost, kak deus ex machina, ampak logična zgodovinska posledica vsega tega mišljenja. Kdor tega ne spozna, ve o sodobni svetovni krizi le malo, pa čeprav sedi pri predalih najpopolnejših zaupnih vladnih poročil o tem, kar se dogaja po svetu.

V istem karteziánskem mišljenju so vidni zametki poznejšega idealizma. Matematična metoda vzpodbuja nepotrpežljivost uma, ki hoče zreducirati stvarnost na spoznanje, da bi si zasigural, da njegovemu spoznanju ni in ne bo nič ušlo. In v tem moralnem dejstvu je obsežena skrivnost modernega idealizma. Nasprotno izvor realizma je resignacija uma, ki pristane na odvisnost od stvarnosti, ki povzroča njegovo spoznanje.

7. Toda ta enostranska miselnost, ki je matematizirala stvarnost, se je obdržala med drugim zlasti zato, ker ji je pri tem pomagala druga enostranost: aristotelski biologizem. Kakor je bil Descartes matematik in je hotel vse matematizirati, tako je bil Aristotel zdravnik, naravoslovec, biolog in je pretiraval biološko vitalistično metodo, čeprav to pretiravanje ni šlo izven območja študija narave. Aristotelov biologizem prevzet po sholastiki je bil vzrok znanstvene sterilnosti sholastikov zlasti na področju fizike. Moderna znanstvena odkritja na področju fizike in astronomije so se izvršila izven sholastike in v polemiki z njo. Sholastiki, zvesti aristotelskemu pojmovanju fizike, so nadaljevali s težnjami reducirati anorganski svet na organskega in razširiti načelo razlage fenomenov življenja z žive biti na gibljivo bit sploh — in tako končali v neki nevzdržni psevdofiziki, ki je eden glavnih razlogov, da se je aristotelsko-sholastična filozofija v moderni dobi tako globoko diskreditirala.

8. Toda Aristotelova zmota je **de facto**, ne **de jure**, medtem ko je Descartesova **de jure** in ne **de facto**. Aristotel je zašel v to enostranstvo, ker ni bil dovolj zvest svojemu realističnemu stališču, nasprotno je Descartesova zmota logična posledica njegovega sistema. Zato lahko rečemo, da je Aristotelova zmota filozofsko manj težka kot Descartesova. Toda z znanstvenega stališča je obratno Aristotelova zmota težja kot Descartesova. Kajti razširitev splošnejše znanosti, kot je matematika, na manj splošne, kot je storil Descartes, ne izključuje možnosti, da se z metodo splošnejše znanosti v območju manj splošne znanosti vendar nekaj odkrije in sicer prav tisto, kar imajo te manj splošne znanosti skupnega s splošnejšo. Iz tega sledi, da je vedno možna neka mehanizacija biologije, dasi bo vedno zelo parcialna. Nasprotno pa aplikacija manj splošne znanosti na splošnejšo odvzame tej zadnji njen lastni objekt,

in s tem možnost priti do praktičnih zaključkov, in to bo človeški utilitarizem Aristotelu težko odpustil. (V. Gilson, Réalisme méthodique.)

9. Povrnimo se od zgodovinskih zgledov k niti našega razmišljanja.

Realist mora traktirati objekt s čim večjim spoštovanjem. Vidik opazovane stvari mora prevladati nad vidikom opazovalca. Kadar je potrebno kritično pretresti naše spoznanje, more biti merilo le opazovana stvarnost. Če pravimo, da je spoznanje le dojetje stvarnosti, take kot je, to ne pomeni na noben način, da razum dojme brez napake stvarnost tako kot je, ampak da le takrat, kadar to stori, lahko govorimo o spoznanju. To tudi ne pomeni, da pamet izčrpa v enem samem aktu vsebino svojega objekta. To kar spoznanje dojame v objektu, je stvarnost, toda ne vsa stvarnost, kajti stvarnost je neizčrpna, in četudi bi um uspel razbrati vse detajle svojega objekta, bi mu ostala še skrivnost njegove eksistence. Racionalistom, ki so verjeli, da so doumeli enkrat za vselej vso stvarnost, je odgovoril realist Pascal: "Razumeti počela stvari in s pomočjo njih doumeti vso stvarnost, je neskončna domišljavost, tako neskončna kot naloga, ki si jo stavi."

Zato je specialna krepost realistova skromnost v spoznavanju, ponižnost in podvrženost pred stvarnostjo in čeprav ne prakticira vedno te kreposti, jo je pa vsaj dolžan prakticirati zaradi doktrine, kateri se prišteva. Ta skromnost oz. ponižnost pa ni le **deminutio**, ampak je tudi **augmentatio**, je skrivnost realistove spoznavalne moči, **"la forza di sapersi debole"**, ni le vezanost, je tudi svoboda: vezanost na stvarnost nas osvobodi tiranije naše lastne misli, ki ni ena najmilejših tiranij, kot nam to kaže zgodovina modernega idealizma.

10. Zato realist ne zaupa vnaprej prikrojenim "nazorom" o realnosti, niti univerzalnim metodam, tudi če bi bila ta metoda n. pr. logika, ker ve, da en sam nov, do sedaj še neznan stvarni podatek lahko spremeni ali celo vzame smisel vsem logičnim zaključkom, narejenim na podlagi drugih resničnih dejstev, toda brez njega. Zato se realist boji deformiranja, ki ga prinaša specializacija, izolacija v družabnih, interesiranih skupinah, in ima rad odprto oko in občutljiv posluh za vso stvarnost. Tudi za prakso, kajti esence, bistva bivajo kot eksistence in le iz eksistenc biti moremo odmisliti bistvo in kakor spoznamo bistvo nekega gibljivega telesa iz njegovega bivanja, ki je gibljivo, kot spoznamo naravo živega bitja iz njegovega življenja, tako spoznamo naravo človeka, človeške družbe, naroda iz njihovega bivanja, ali če hočete, iz njihove **"prakse"**, seveda v širokem pomenu besede.

Zato realistični filozof, ki preučuje človeka, človeško družbo, človeško zgodovino, človeško kulturo, ne more mimo človekove "prakse". Kajti iz "prakse" sklepamo na naravo, v smislu stavka "operatio sequitur esse".

11. Iz vsega tega je, če že ne dovolj dokazano, pa vsaj dovolj nakazano, da je tudi s stališča sholastične filozofije (isto velja tudi za druge krščanske fil. struje, preje smo citirali n. pr. Pascala) ne le možno, ampak celo potrebno govoriti o tesnem in plodnem stiku med teorijo in prakso, med filozofijo in stvarnostjo. Realistična filozofija izhaja iz stvarnosti, iz nje jemlje svojo trdnost, ni oddaljevanje od stvarnosti, ampak je le neko "idealno" oddaljevanje (če se smemo tako izraziti), da dobimo perspektivo, da moremo iz distance objeti več stvarnosti. Ves njen sistem velja, v kolikor je fundamentiran v stvareh, ves logičen aparat, vsa silogistika itd. ima instrumentalno vrednost, ne more nadomestiti opazovanja stvarnosti; je ta instrumental zelo poraben, celo izvrsten, ali spet le zato, ker ima "fundamentum in re".

Zato smo v nekem smislu bolj pozitivni kot pozitivisti, kajti pozitivisti vzamejo pozitivno dejstvo že z empirističnimi in fenomenističnimi predsodki, si omejijo vnaprej svoje spoznanje in si ne upajo sprejeti stvari, ki se nam postavlja, v vseh

njenih aspektih in vseh njenih možnostih. Le realist sprejme "positum" absolutno, "positum ut positum est" brez vseh vnaprej po umu določenih omejitev. V istem smislu smo boljši in iskrenejši empiristi kot pristaši empirizma sami.

12. Prenešeno na etično področje se to realistično stališče imenuje ljubezen, krščanska, evangeljska ljubezen. Predmet ljubezni je hotena stvarnost, kot je predmet spoznavanja dojeta stvarnost, kot je predmet estetike gledana in občudovana stvarnost. Če je danes v svetu tako malo ljubezni, je to v nemali meri zato, ker je danes v svetu malo realnega spoznavanja. Duh, obrnjen proč od stvarnosti na gnozeološkem in ontološkem področju, ne more biti odprt in velikodušen do stvarnosti na deontološkem oz. etičnem področju. Ljubezen se obrača od sebe v svet, v svet ljudi, med bližnje, in v svet stvari, med stvarstvo; je v etiki popolnoma vzporedna realizmu v gnozeologiji in ontologiji. Ljubezen je odprtost za vso stvarnost, ponižno sprejemanje vse stvarnosti. Ljubezen je v etičnem redu podreditev stvarnosti, predanost stvarnosti. Zato je ljubezen etična baza realnega mišljenja. Ljubezen je resignacija na vso apriorno gospodovalnost, odpoved vsemu apriornemu urejanju. Ljubiti bližnjega se pravi hoteti njegovo dobro, ki je lahko in največkrat tudi je različno od našega dobrega; treba se je postaviti na stališče, ki je različno od našega, in tedaj ne urejamo bližnjega po **naših** interesih, ampak "ordinamur ad bonum proximi", mi se urejamo glede na dobro bližnjega. Vse to je le logična posledica realističnega stališča v metafiziki. Etika ni skupek norm, ki nimajo ničesar opraviti s stvarnostjo, ampak je nasprotno skupek norm za življenje in delovanje, ki odsevajo stanje stvarnosti, ki najbolj ustrezajo redu stvarnosti, spet v smislu načela "operatio sequitur esse".

13. Moderna miselnost se tudi v etiki ne podredi stvarnosti, ampak si jo skuša podrediti in ji gospodovati. Nered modernega produktivizma izvira od tam, od tam je tudi razkroj, ki ga nosi s seboj moderna tehnika. Marx deli naravo na dva dela: sektor, ki mu človek lahko **gospoduje**, in sektor, ki ga človek **ne more obvladati.**

Spraviti vse razmerje, ki ga ima človek do stvarstva ali do stvarnosti (besedi, ki sta za kristjana končno sinonima), na odnos posedovanja in gospodovanja, pomeni uvesti na mesto sveta **bitja**, svet **imetja**, kot se je izrazil Gabriel **Marcel** (au lieu du monde de **l'être**, le monde **de l'avoir**) in ki je nenaturen in pervezen, kot je nenaturen in perverzen **idealizem** v gnozeologiji in ontologiji. Kajti ni nič drugega kot izraz napuha in lakomnosti v praktičnem redu, kot je idealizem izraz napuha in lakomosti v teoretičnem redu; **napuha**: da bom vse doumel iz samega sebe a priori, **in lakomnosti**: da mojemu spoznanju nič ne uide. Toda ta svet **imetja in posedovanja**, po svoji interni dialektiki, obrne termine posedovanja tako, da posedovano postane posedujoče in posedujoče posedovano, in človek, ki išče gospodovanja nad materijo, postane suženj materije, suženj blaga, proizvodnih sredstev. Tudi tu ponižnost pred stvarnostjo vodi do pravega gospodovanja in podrejenost do prave svobode. La forza di sapersi debole.

Razmerje med človekom in stvarnostjo ali stvarstvom ni razmerje gospodarja do sužnja, ampak razmerje bratstva po izvoru in po namenu. Sveti Frančišek Asiški pravi: moj brat sonce, moja sestra luna gotovo ne iz kakega sanjavega sentimentalizma, ampak po navdihu globoke metafizike. In šele tedaj narava uboga in ne požre svojega gospodarja.

Vsi ti zaključki veljajo a fortiori, če gre za stvarstvo z dušo, to je za naše soljudi.

14. V luči tega razmišljanja nam bo jasno, da imamo po krščanskem realističnem pojmovanju vse drugače **solidnejše** filozofske naslove za "enoto teorije in prakse" kot kak dialektični materializem. Medtem ko pride dialektični materializem do tega stališča po idealističnih vijugah, po neki intimni nedoslednosti lastnega nehomogenega filozofskega sistema, je za realizem stik teorije in prakse, stik spekulacije in stvar-

nosti osnova vsega sistema: izhajamo iz stvarnosti, da se iz distance poglobimo v stvarnost.

S tem preidemo k drugemu delu našega razglabljanja. **Kako je to mogoče, da naša praksa** tako **malo** išče **zdrave teorije,** in da ima večkrat pravi pravcati **"horror philosophiae"**, da se utapljamo v pragmatizmu v kulturi, v umetnosti (kaj je larpurlatizem, če ne pragmatizem v umetnosti), v gospodarstvu, v politiki, v vzgoji, da celo v verskem življenju.

Kako je to mogoče, da se naša načelnost omejuje na neko abstraktno priznanje načel, točnejše, na neko postavitev načel **izven debate,** in s tem tudi **izven življenja? Kako je mogoče,** da vlada med teorijo in prakso tako globoko razprtje, čeprav ne **dramatično** in **polemično,** ali ravno zato **še bolj nevarno!**

Čeprav ni naša "praksa" močna, čeprav prisostvujemo pojavom neke splošne devitalizacije, progresivnega mrtvila, ki smo ga prinesli že z doma, se zdi, da ni interesa za prava sredstva, za močne opore, **kot je brez dvoma zdrava in trdna filozofija. In vendar naša zgodovina ni tako brez nauka v tej zadevi.** Prva doba katoliškega gibanja, v kateri smo dosegli relativno največje praktične uspehe, je doba tesnega sožitja med teorijo in prakso. V načelni jasnosti, ki jo je ustvarila Mahničeva polemika, ob resolucijah katoliških shodov se je praktično delo uspešno in solidno razvijalo; po jasnih, razsvetljenih potih je moči solidno in varno napredovati. Udarnost, sila nekega gibanja, ni zgolj neka animalična dinamika, ampak je kot moč človeške volje, moč **razumnega teženja.** Volja je appetitus rationalis, **razumno stremljenje.** Več volje pomeni ne le več dinamike, ampak tudi sorazmerno več razumnosti, jasnosti. Neurejeno stremljenje samo sebe uniči. Ni čuda, da so se v modernih političnih sistemih tolikokrat vrstila za dobami histeričnega dinamizma obdobja popolne mrtvice. Nasprotno umna urejenost dobro uporabi še tako skromne vitalne sile in večkrat obudi nove. Kaj je bilo kat. gibanje med Slovenci za Mahniča: ni imelo laične inteligence, duhovščina je bila okužena z liberalizmom in s slogaštvom in vendar sadovi načelnosti so bili tako veliki: Zadružništvo, stranka, ljudsko prosvetna organizacija, "Danica", "Orel", "Leonina", plejada močnih osebnosti: Krek, Lampe, Šušteršič, Kalan, Žitnik, Ušeničnik itd.

Kako to, da nas ta lekcija naše bližnje zgodovine pusti indiferentne?

Kje so vzroki?

Vzroki so mnogi, ali v glavnem sta le dva: eden je na strani prakse — drugi je na strani filozofije.

15. Današnji čas ni naklonjen umovanju. Če bi iskali skupni imenovalec večine modernih filozofskih, umetnostnih, vzgojnih, političnih, gospodarskih struj, bi našli, da je to **iracionalizem,** ki je najprej odpor proti pretiranemu poudarjanju uma in umskih zmožnosti, in pozneje pretiran odpor proti umu in umovanju sploh. Višku racionalizma v iluminizmu in v enciklopediji sledi romantika, ki je prav za prav upor življenja in konkretnega proti okoreli abstraktnosti racionalizma. Center romantike je Nemčija, kjer iracionalizem najde močno podlago v luteranstvu. Luter je bil epigon dekadantnega avguštinstva in je odločno zavračal sholastični intelektualizem. Znano je njegovo psovanje **razuma.** Nemški idealizem je sicer racionalizem po nastavku, toda iracionalizem po zaključkih. Ista romantična struja rodi Schopenhauerja, Nietzscheja in v nekem smislu tudi Kirkegaarda.

Iz teh motnih virov pride moderna statolatrija, obožavanje države, aktivizem, dinamizem, historizem.

Doba pozitivizma, materializma in scientizma predstavlja nekakšno reakcijo starega iluminizma proti razbrzdanim silam življenja in instinkta, a le za malo časa.

Ko ob koncu 19. stoletja pride v modo stil "fin de siècle", dekadentizem, smo spet v novi romantiki in moderna iracionalistična filozofija od Schelerja pa do eksistencialistov ni po mnenju strokovnjakov nič drugega kot ta dekadentizem, prenešen v filozofijo. Nekako bi rekli nasproten pojav od tolikih drugih, ki jih navaja zgodovina, ko je šel razvoj narobe (od nove filozofske šole k novi umetnostni struji).

Vpliv, ki so ga imele te dekadentne struje na politiko n. pr. še zdavnaj ni dovolj pravično ocenjen. Oster opazovalec, kot je Moravis, trdi, da je fašizem le transpozicija futurizma in dekadentizma na politično področje, D'Annunzijeve retorične in bombastične lirike na termine socialnega sožitja. In kdor analizira s svinčnikom v roki kake fašistične doktrinalne revije, bo našel vsepovsod sledove tega dekadentističnega mišljenja. Dasi so pri nas mnogi gledali v fašizmu predvsem režim avtoritete in reda, in so ga drugi — recimo vsaj naši križarji — z nestrpnostjo zavračali, je med fašistično doktrino in doktrino naših križarjev globoka in presenetljiva sorodnost principov: vitalizem, aktivizem, odpor proti ustaljenim programom.

Zmes iracionalizma in iluminističnega utilitarizma je dala v anglosaških deželah pragmatizem, dominantno filozofijo Združenih držav. Pragmatizem dopušča le neposredno prakso, vse teorije so v toliko dobre, v kolikor služijo neposredni praksi. Ne zanima nas resnica, ampak praktična vrednost. Vera je dobra, ne ker je resnična, ampak ker je praktično koristna. Pragmatizem se je polastil zlasti gospodarske realnosti in preko nje globoko prodrl v vse sodobno mišljenje.

Doba načelnosti, ki je nastala z Mahničevim in Missijevim delom, se je pri nas zaključila z novo orientacijo, ki jo je dal v DiS Izidor Cankar, ki je brez dvoma umetnostno visoko dvignil nivo revije, ki pa je tudi likvidiral, sicer le na literarnem področju "Mahničevo načelnost", res morda formalno že anahronistično, a v globini, v principih še vedno zelo vitalno. Ne bi hoteli pretiravati ali biti nepravični napram I. C. Morda bi kdo rekel, kaj ima opraviti literatura s filozofijo. Preje smo navedli mnenje, da je moderni eksistencializem literarni dekadentizem, transponiran na filozofsko področje. Humanizem, ki je likvidiral s sholastiko, ni bil filozofsko gibanje, ampak literarno in filološko. Romantika, ki likvidira racionalizem, ni filozofska struja, ampak splošno gibanje z najmočnejšimi akcenti v literaturi in umetnosti.

Vdor iracionalizma v naše mišljenje se je pri nas izvršil preko literature. Če danes čitamo dela eksistencialistov, se nam nikakor ne zde nove stvari, nasprotno, kot da bi srečali stare znance, znance iz motivov našega križarstva, iz Cankarja, iz Ivana Prijatlja.

Spominjam se članka, ki ga je v enem prvih letnikov Katoliškega obzornika napisal Evgen Lampe o dekadentizmu in o liriki Otokarja Brezine, kjer je napovedal vse te pogubne posledice dekadentizma za sodobno kulturo. Članek je verjetno grešil na nepoznavanju literature, a filozofska diagnoza je bila pravilna.

To bi bil en vzrok naše toposti napram umovanju sploh. Opazujemo namreč med seboj pojave nestrpnosti do vsega, kar ni zgolj neposredna praksa, neposredna aktivnost, neko nekulturo v načelnih stvareh, ki bi jo lahko s pravico imenovali s Platonovo besedo "misologijo", mržnjo do uma in do umovanja; tako kot imenujemo misantrope misantrope, misogine misogine, imenujemo take ljudi **misologe.**

16. Drug razlog pa je neživljenskost naše filozofije. — Etienne Gilson v svojem zadnjem res velikem delu: **L'être e l'essence,** ki je izšlo l. 1948, pokaže — da povem na kratko in po domače preprosto — da je le sv. Tomaž in samo on uspel obdržati v ravnovesju eksistencializem in esencializem, bistvo in bivanje, statičnost in dinamičnost v pojmu bitja.

Eksistenca ni akt esence, niti ni nekaj akcidentalnega pri biti: je akt, ki da esenci realnost in jo izvleče iz niča in vse kar bit stvarno je, ima po eksistenci, kajti samo bistvo je eksistentno, bivajoče in se postavi v stvarnost po bivanju.

Po sv. Tomažu se je to ravnovesje v pojmovanju biti izgubilo. Že v ontologiji poznejših sholastikov prevladuje esenca nad eksistenco in ontologija stoletij vse do racionalizma bi se lahko imenovala **esencializem.** Vrši se neka esencializacija vsega eksistentnega: abstraktna shema usužnjuje mnogolikost in spremenljivost življenja. Racionalizem 18. stol. predstavlja višek v tem pravcu. Zato je reakcija eksistence, konkretnega, življenskega za romantike bila tako silna. A šla je v drug ekstrem, eksistencializirala je vse esencialno. Reakcija na eksistencialistične teme je šla spet v pretirani esencializem. To je bil najbrž primer reakcije na mladinsko gibanje pri nas. Šla je v pretirano abstraknost in prezrla jedro resnice, ki je v tem gibanju nedvomno bilo.

Če danes sholastični filozofi, ne le pri nas, isto se opaža pri drugih narodih, nimajo tistega stika z življenjem in če ostajajo brez pravega vpliva, zaprti v svojo akademskost, to ni pripisati sholastiki kot taki, ampak predvsem nesholastični prtljagi, ki jo sholastiki nosijo s seboj, zlasti racionalističnim usedlinam. Novosholastika je namreč **upor** v sodobnem svetu, drzen zagon, ki hoče ven iz močvirja sodobnih zmot in se pri tem opira na zdravo antično in srednjeveško miselnost, ki jih je treba šele odkrivati; je upor brez pravih podpor in opor v sodobnosti.

Vsakdanja naloga sholastika je očiščevati se sodobnih zmot, vedno bolj prodreti v vire pristnega realističnega mišljenja.

Pri tem, ko je treba iskati opor daleč v zgodovini, je treba ohraniti stik z modernim življenjem, z moderno miselnostjo, z moderno znanostjo. Ta naloga je silno težka, zato ni čuda, če marsikak novosholastik zapade abstraknosti, temu, kar nasprotniki upravičeno pravijo "suha, votla sholastika".

Seveda s tem nočemo reči, da ni močnih filozofičnih osebnosti med sholastiki, katerih življenska jasnost je močna opora za praktično življenje in delo.

17. Sanacija mora zato priti z dveh strani: s strani publike, ki **mora** iskati jasnosti in si mora obuditi potrebo po zdravi, življenski teoriji. Na drugi strani, da govorimo v komunističnem izrazoslovju, "filozofski sektor naše fronte" se mora okrepiti. Filozofija se mora približati stvarnosti, nam dati orientacijo.

BOŽIDAR FINK

ŠE O NAČELU ZAKONITOSTI V KAZENSKI POLITIKI FLRJ

Poročilu o načelu zakonitosti v kazenski politiki FLRJ (gl. Vrednote I, 2) je zaradi popolnosti treba dodati nekaj podatkov o novem stanju, ki je nastopilo z uveljavitvijo celotnega kazenskega zakonika (razglašen 2. marca in stopil v veljavo 1. julija letos). Novi zakonik namreč prinaša dokaj pomembne novosti, čeprav le bolj v formalnem pogledu. Kljub drugačni formulaciji je namreč sklepati na nespremenjeno politično stališče, vsaj v vrhovnih potezah.

Predvsem je novi kz., ki je skoraj popolna kodifikacija vseh kazenskih določil FLRJ, izrečno socialističen. To zakonik sam štirikrat pove. V 1. čl. se določa, da je namen tega zakonika poleg drugega tudi varovanje socialistične družbene ureditve FLRJ. V 100. čl. se določa kot kaznivo dejanje tisto dejanje, ki meri na to, da bi se izpodkopal gospodarski temelj socialistične graditve, kar potrjujeta 103. in 118. čl., ki predvidevata posebne primere dejanja iz 100. čl. Razen tega je očiten socialistični značaj zakonika tudi iz mnogih členov posebnega dela, kjer se socializem izrečno sicer ne omenja, pomeni pa vsebinsko jasno uzakonitev socialističnega programa (členi 97, 219, 220, 240 itd.). Ker je torej državni red, ki je predmet posebne zaščite kazenskega prava, socialističen, je socialistično tudi gledanje na kaznovalno funkcijo državne oblasti. Tako je kazensko pravo še vedno orožje diktature proletariata za uničevanje razrednih sovražnikov in ostalin meščansko - kapitalističnega reda. Zato se pravo še vedno ravna po primernosti za doseganje cilja, to je brezrazredne družbe, in načela, ki se morda dejansko uveljavljajo, ne morejo imeti notranje in trajne moči. Čeprav se danes kako načelo dejansko priznava, more biti že jutri po istem zakonodavcu odpravljeno, če bo tako zahteval razvoj socializacije družbe. "Danes kazensko pravo vsebuje take določbe, ki izvirajo iz današnjega družbeno gospodarskega stanja in iz današnjih mednarodnih odnošajev naše države. "(Ljudski pravnik, let. VI., št. 3, str. 97.) V njem je upoštevana vrsta "novih spoznanj, ki jih je dalo teoretično preučevanje graditve socializma v naši državi." (Prav tam.) Nobene spremembe in izboljšanja ni torej pripisati spoznanju etičnih resnic, ampak le ugotovitvi primernosti za socializacijo.

V novem kz. je načelo zakonitosti dobilo popolnoma drugo veljavo, kot pa jo je imelo pred njim. Toda glede na splošno pojmovanje kazenskega prava tudi zdaj to načelo ni absolutno veljavno, ampak bo veljalo le do tedaj, dokler ne bodo razmere svetovale, da se odpravi. Kaj je nagnilo jugoslovanskega zakonodavca k novemu stališču, iz zakonskih tekstov ni razvidno, kot tudi ne iz dosegljivih spremnih pojasnil in razlag. More pa se upravičeno domnevati, da se je to zgodilo zaradi razmerja FLRJ z nesocialističnimi državami. Zdi se tudi, da je oblast uvidela potrebo, dati sodiščem določnejše meje pri izvajanju njih funkcije. To bi bilo samo potrditev, da se v organizirani družbi vrhovna načela ne morejo prezreti brez škode za družbo samo. Gotovo pa se ni izvršila sprememba zaradi novih teoretičnih dognanj, kot trdi članka v omenjeni reviji, ker na novo sprejeta načela niso plod novih dognanj, ampak so skoraj vsa že dediščina stoletij. Večina novih določb v splošnem delu je prenesena iz kz. iz l. 1929.

V novem kz. je več določnosti, kot je je bilo v dosedanjem splošnem delu kz. iz l. 1947. Odpravljena je možnost, da bi se mogli izdajati kazenski predpisi, ki bi ustanavljali ali večali kazensko odgovornost ali določali strožjo kazen z veljavnostjo za nazaj. Novi kz. v drugem členu izrečno določa, da "nihče ne sme biti kaznovan za dejanje, ki ga zakon ni določil kot kaznivo dejanje, še preden je bilo storjeno, in za katero ni predpisal, kako naj se kaznuje tisti, ki ga stori." Izjemo pa vendar predstavlja 5. tč. 22. člena Uvodnega zakona h kaz. zak. z dne 28. febr. 1951, ki potrjuje in spreminja 3.a člen zakona o kaznivih dejanjih zoper ljudstvo in državo z dne 16. jul. 1946, po katerem se kaznuje, kdor je do dneva kapitulacije jug. vlade l. 1941 storil kakšno dejanje, ki je oslabilo obrambnc silo države ali z nasilnimi ravnanji z državljani delal za ohranitev neljudskega in protidemokratičnega reda ali širjenje fašističnc ideje. To je edini primer zdaj veljavnega kazenskopravnega določila z vzvratno močjo.

Končno je odpravljena tudi uporaba analogije in je po 4. čl. "kaznivo dejanje družbi nevarno dejanje, katerega znaki so določeni z zakonom". Pač pa se v posebnem delu najde mnogo opredelitev dejanskih stanov, ki so tako široke, da je pod nje mogoče subsumirati zelo različna dejanja.

Kljub hudim napakam, ki jih novi kz. vsebuje zlasti v posebnem delu, je vendar treba reči, da se je z vzpostavitvijo načela zakonitosti približal klasičnim kazenskim sistemom.

PISMA

Trst, 28. oktobra 1951.

I.

Pariz, šest milijonsko mesto, evropsko kulturno žarišče, je bilo vedno privlačno za ves kulturni svet. Tudi mene je zvabilo v letošnji zgodnji jeseni, da sem ga obiskal.

Morda sem gledal Pariz preveč po svoje, morda predvsem kot kipar. Komu se bo zdelo, da me je vse preveč vleklo pred velike spomenike na Pariških trgih in ulicah in vse preveč pred kipe in slike v velike in bogate muzeje in galerije. Kaj hočete! To je pač moj svet. In prav tega sem hotel videti.

Če vas zanimajo moji vtisi in moja doživetja v razkošju umetnin, vas popeljem s seboj.

Že na samih pariških ulicah ne moreš mimo zgodovinskih in kulturno pomembnih spomenikov, kot so: spomenik neznanega junaka, spomenik osvobojenja Poljske, Rodinov Balzac, Clemenceau in toliko drugih. Ves prevzet si ob bogato figuralno opremljenih palačah, kakor je n. pr. Grand Palais in Trocadero. V posebno doživetje pa ukleneš nepozabno lepoto gotskih katedral, ki se prepleta v čudoviti harmoniji in čistosti sloga, v katerem je francoski genij v muzikalnem ritmu skladno povezal kiparstvo in slikarstvo z arhitekturo. Notre Dame, S. Chapelle, Chartres... so biseri francoske umetnosti srednjega veka.

In zdaj zavijmo v svetišča umetnin! Ne bomo mogli obiskati vseh! Preveč jih je. Vstopimo najprej v Rodinov muzej. Skozi majhno vežo prideš na dvorišče, kjer zagledaš v ospredju strnjeno enonadstropno stavbo, na desno majhno zapuščeno cerkev, ki jo je kipar v zadnji dobi svojega življenja uporabljal za delavnico. V cerkvici te prevzame skrivnostni duh srednjega veka, ki ga izžarevajo mračne stene te gotske stavbe. Njeno opremo je z deli vred kot pajčolan že zajela muzejska patina. V polmračni svetlobi so vzdolž obeh sten te glavne ladje na gosto razstavljena številna kiparjeva dela iz mavca, nekaj jih je pa tudi iz brona. Tu so posamezne figure moških in ženskih aktov, brez števila manjših kompozicij ter odlomkov rok in nog v miniaturi, vse skrbno zavarovano. Nagonsko zaviješ nato v levo ladjo, kamor vdira močnejša svetloba. Tu zagledaš celo serijo študij in mavčnih odlitkov, ki so služile mojstru pri obravnavanju kiparske problematike za spomenik Balzaca.

Pod močnim vtisom teh del kreneš čez dvorišče še v ostale prostore v pritličju in nadstropju. Tam so številna dela, ki jih poznamo po večini že iz knjižnih reprodukcij. Toda, vse kaj drugega je videti delo samo, ki si ga lahko po mili volji ogledaš od vseh strani ter stopiš v osebni odnos do njega. To ti daje svojevrstno umetniško doživetje; nepozabno doživljaš, kot če bi poslušal dela velikega glasbenika, in ob tem pozabiš na vse drugo. Pogled s hlastnimi požirki zajema podobo za podobo. Oko ti samo drsi po golih oblikah teles, ki te s skrivnostno silo prisilijo, da jih motriš kiparsko dimenzionalno.

V južnem delu muzeja se razgleduješ po prostranem, a lepo urejenem vrtu. Po njem so posajeni številni Rodinovi bronasti kipi iz zadnjega obdobja umetnikovega ustvarjanja.

Za obiskovalca Pariza je **Muzej moderne umetnosti** ena najbogatejših modernih umetniških zbirk. Razdeljen je po različnih strujah nekako v tri dele.

V prvem delu so zastopani vsi moderni umetniki-slikarji, v drugem so razstavljena dela tako imenovanih fauvistov (to so zastopniki surovega slikarstva), v tretjem predelu pa so zastopani predstavniki sodobnega kiparstva. Le v zadnjih dvoranah so nameščene slike ekstremnega slikarstva. Naštel bom le nekaj imen: Maillol (z bronastimi plastikami) v veži galerije, Maurice Denis, Desvallières, Rouault, Dougen, Derain in drugi. Glavni del sredine pa zavzema skupina kubistov, ki jim z nekaj figuralnih del načeluje Picasso. Ta podaja elemente človeškega organizma na primitivno abstrakten način v veliki odmaknjenosti; če bi slika spodaj ne imela oznake: La figure, bi ne vedel, da predstavlja človeško podobo. (Ali moža ali ženo, tudi pozneje ne veš). Ko se posloviš od teh del, se ne moreš ubraniti vtisa, da Picassu danes ne gre več za reševanje umetniškega problema po kvaliteti, temveč, da mu gre kvečjemu za kakšen duhovit domislek. To je vse, s čimer se danes Picasso predstavlja svetovni javnosti.

Braque, Friesz, Mangrin in še cela vrsta drugih kubistov dela Picassu družbo. Vendar so ti nekoliko bolj zanimivi. V zgornjih prostorih so razstavljena dela ekspresionistov, surrealistov ter ekstremne dekorativne umetnosti, med katerimi zavzemajo odlično mesto monumentalne stenske preproge in pretiskane tkanine ter sintetična plastika.

V spodnjem desnem krilu so fauvisti. Zastopanih je cela vrsta s krajinskimi motivi in figuralnimi kompozicijami.

Tu so imena umetnikov: Van Gog, Gauguin, Matisse, Vlamink, Dongen. Potem je tu razstavljena cela vrsta plastik. Zanimivo je opazovati, kako je francosko kiparstvo naredilo dolgo razvojno pot in se revolucionarno sprostilo v različnih strujah ter se končno znašlo v sintezi plastičnega oblikovanja. Tako je šla pot plastičnega razvoja od Maillolove statičnosti preko Bourdellove dinamike in Despeaujeve subtilnosti ter mimo Laurensovega kubizma do Zadkinega razkroja oblik ter Lipchitzove simbolike v imaginarni primitivizem. Med temi deli jih je mnogo, ki so sama po sebi sicer zanimiva, a so problematična po rešitvi, pa tudi dvomljiva po kakovosti. Marsikaj je tudi takega, kar bije esteta v obraz.

Ta razstavni prostor je za obiskovalca Pariza gotovo zanimiv predvsem zato, da spozna umetnostni utrip tega velikega mesta, utrip sodobnosti v umetniškem ustvarjanju in ob njem premeri umetnine ostalega sveta. Umetnik sam pa v duhu postavi svoje delo ob to veliko izbiro in ob te različne okuse. Razumljivo je, da človek prihaja do zaključkov, včasih tudi do novih spoznanj. Ta razgled je za svobodnega umetnika nujno potreben, potreben predvsem za njegovo rast.

Če v muzeju moderne umetnosti v Parizu spoznavaš predvsem sodobno francosko likovno umetnost, se pa v najznamenitejšem pariškem muzeju **Louvre** razgledaš po umetniškem ustvarjanju narodov kulturne Evrope in bližnjega Vzhoda. Največje bogastvo predstavlja francosko slikarstvo; predvsem gotika in vse do XX. stoletja ter italijanska renesansa. Če umetnik hodi po mestu z bogatimi kulturno umetniškimi razstavami, ga kar naprej zanaša v razstavne prostore. Tako je tudi mene zaneslo s sprehoda po Parizu v razstavne prostore ob južnem bregu Seine in dalje v **galerijo Charpentier.** Tudi tu razstavljajo moderni in najsodobnejši umetniki. Med mlajšimi francoskimi umetniki razstavljajo: Bessieur, Brianchon, Ceria, Ravul Dufy, ekstremnejši Ronault, Vlamink, Segonsac, Minaux, Saveaux ter kubist Waroquier. Tu se razne nove struje mešajo z realizmom ter surrealizmom. Težko je prerokovati, katera bo zmagala in potegnila mlajšo generacijo za seboj.

Kiparstvo ni prineslo tu bistveno razvoju nič novega. Pozna pa se, da obravnava realno stvarno statuarično svoj objekt. Človek tu pogreša večjega razmaha in poleta.

Med umetniki, zlasti med kiparji, vlada posebno zanimanje za **Bouanodelov atelje.** Po umetnikovi smrti so spremenili njegovo delavnico v muzej in jo imenovali po njem. Če hočeš danes poznati sodobno francosko umetnost, moraš obiskati tudi ta muzej.

Za zaključek obiskov po francoskih galerijah in muzejih sem stopil še nasproti opere in zavil v ulico Louis le Grand, v kateri je prav tisti dan (12. t. m.) odprl svojo **razstavo** naš slovenski akademski slikar **Miha Maleš,** ki ga poznamo tudi v Trstu, saj še ni dolgo, kar je razstavljal v našem mestu. Za slovensko kulturo je samostojna razstava slovenskega slikarja v Parizu brez dvoma pomemben dogodek. Razumljivo, da je razstava privabila poleg tujcev tudi mnoge Slovence, ki žive v tem velikem mestu. Med drugimi smo se srečali z našim goriškim slikarjem Mušičem in njegovo ženo, ki tudi pripravljata razstavo v Parizu.

Maleševa razstava je okusno aranžirana. Razstavlja v strnjeni vrsti po stenah (v tehniki monotipije) folklorne motive iz Makedonije ter v vitrinah grafične liste, lesoreze in linoreze, med katerimi zavzema najodličnejše mesto figuralna kompozicija "Prva slovenska knjiga", ujedanka velikega formata.

Maleš je že prvi dan svoje razstave doživel prodoren uspeh, moralno pa tudi materialno. O tej razstavi sta objavila velika lista Le Monde in Les Arts zelo laskavo oceno.

Kdor je že hodil po velikih mestih, ve, da mu je tam vedno prehitro mineval čas. Kaj vse bi še hotel videti! Kaj vse bi še hotel videti! In ko končaš pripovedovanje o svojih vtisih, si misliš: "Kaj vse bi še moral povedati. A čas prehitro beži..."

FR.G.

II.

Trst, 23. novembra 1951.

Te dni je izšla v Trstu grafika slikarja Lojzeta Špacala v obliki mape velikega formata. To je glede na njeno kakovost pomemben kulturni dogodek za grafično umetnost.

Mapa obsega dvajset kronološko izbranih listov, lesorezov in linorezov, med katerimi je pet večbarvnih, brezhibno natisnjenih linorezov na močnem papirju. Ščitijo jo platnice iz trde lepenke, oblečene v beli kredni papir. Čelna stran platnic nosi eno najlepših slik iz zbirke: večbarvni linorez, ki predstavlja motiv iz predmestja. Napisi, nekoliko preveliki, so v črnem odtisu. Kot ščit je mapi dodan še poseben ovoj. Izčrpen uvod je na štirih straneh napisal univerzitetni profesor dr. Francè Stelè. K temu je dodan še biografski pogled na umetnikovo življenje, rast in delovanje. Na predzadnji strani pa je natisnjen seznam grafik, začenši z letnico 1937 do leta 1951. Po tej vzorno in zelo okusno urejeni mapi dobiš brez težave sliko o razvojni poti Lojzeta Špacala kot grafika.

Bistvene elemente je črpal Špacal iz naše domače folklore, predvsem iz kraškega in tržaškega okolja; značaj in temeljno obeležje njegove umetnosti je v teh motivih, ki so našli v Špacalu hvaležnega tolmača — izrazitega grafika in poeta — zamaknjenega v imaginarni svet.

Sam Lojze Špacal pravi v svojem načelu o bistvu slikanja in o problematiki likovnega obravnavanja, da je želel z lastnimi iskušnjami sinteze in preoblikovanja vnesti v svoja dela človeško noto in si je osvojil o novih pogledih sledečo razlago: umetnostna resničnost ni stvarnost niti vidnost, temveč čustvena emocija stvarnega, ki je postala organizem. S tem procesom dobi umetniško delo potrebno samostojnost.

Dr. Stelè plastično in še jasneje precizira to razlago, ko pravi: "Tako pojmovani realizem ustvarja novo stvarnost, ki jo oblikuje človeška volja. To pomeni dalje odklon od pitoricizma, romantike in sentimentalnosti ter iskanje bistva resničnosti, kjer se javlja svet poln lirike, ki je temelj najenostavnejšega izražanja; to pa je najbližje čistemu slikarstvu, ki noče biti iluzionistično ali ilustrativno sredstvo, marveč upodabljanje, kot so ga dojemali v njegovem bistvu preprosti ljudje."

Takega Špacala — slikarja in grafika — razodeva vsa njegova umetniško razvojna pot od prvih pomembnih korakov do danes, ko ga njegova dela predstavljajo že na višku zrelosti, v lastnem že izčiščenem in uravnovešenem slogu.

"Ritem" iz leta 1937 je tipičen primer brezpredmetne umetnosti, kjer ni nobenih živih bitij, niti predmetov iz vidnega stvarstva. Tu so uporabljeni le svetlo-temni grafični učinki ritmov, ki gredo v brezčasovno neskončnost. Pastirsko idilo "Konji na gmajni" obravnava neodvisno od narave v prav preprosti otroški predstavi. Vse je na eni ploskvi: krajina brez perspektive, živali brez anatomičnih pravilnosti, postavljene druga nad drugo, kakor na stenski preprogi. Slikarju je šlo tu očividno predvsem za ritmiko v prostoru in harmonično razmestitev kompozicije. Še ena stvar je pri Špacalu važna: črta, ki ima kot izrazno sredstvo glavno vlogo. V njegovih najnovejših grafikah, kakor "Orient" in "Mesto v noči" prihaja prav posebno do izraza bela črta na črni podlagi, kar nas spominja na prastaro dekorativno umetnost na grških vazah.

V tem smislu in brez pomislekov vrezuje Špacal v grafični tehniki elementarno, preprosto življenje na vasi ter mu da naslov: "Vaška idila". Tu vidimo zopet na črni ploskvi razne človeške in živalske like iz narave, pomešane med seboj, kot na primer hiše, ki se ti zdijo kakor kulise za iluzijo na odru. V motivu "Dolina treh mesecev" iz leta 1943 pa kaže večji polet in ustvarjalno moč ter bogato izvirno domišljijo v kompoziciji. Imaginarna krajina v čarobni svetlobi treh mesecev in z zvezdami na nebu je umetnikova vizija začaranega sveta brez živih bitij. Brez števila črt, ki se nenehno ritmično prepletajo med seboj in ki gledalcu mrgolijo pred očmi, povečuje notranji izraz umetnikovega hotenja. Po načinu in tematiki njegove umetnosti predstavlja diametralno nasprotje socialen motiv "Prehrana partizanom". Figuralna kompozicija, edina v tej zbirki, je prišla spet formalno do posrečenega izraza, ki kaže veliko iznajdljivost komponiranja v gibanju figur ter prilagoditev tehnike. Zanimivo pa je, da ugotovimo, če primerjamo novejša dela z bolj zgodnjimi ustvaritvami, da Špacal zavestno že opušča človeško figuro iz svojega koncepta ter se ji hoté izogiblje. Le prav redko srečamo pozneje še kako človeško figuro. Kjer jo pa postavi, stori to tako, da mu služi kot atribut za zanimivo tihožitje ali pa, da mu tvori živo vez z vidno stvarnostjo. Motiv tihožija "Vaški svetniki", petbarvni linorez, ki nam ga predstavlja na ravni ploskvi in ki daje vtis pleteninaste preproge, potrjuje mojo trditev. Nadaljnji njegov razvoj kaže vedno bolj suvereno in sproščeno obvladovanje grafičnih tehnik, širokih in močnih rezov, ki dajejo dramatično monumentalen izraz. Z zgovornostjo globokega čustvenega dojemanja pričajo njegovi priljubljeni motivi s Krasa, kakor: "Kraška vas", "Porušeni domovi"; senco neskončnega miru pa predstavlja "Vojna žetev", grafično zelo učinkovite pa so tudi: "Marina", "Barka na kopnem",

"Čolni na obrežju", "Ob svitu na Krasu", ki pa se mi zdi eden izmed vseh ostalih najmočnejši, tako formalno kakor tudi po vsebini izraza. V motivih kakor "Orient" in "Mesto v noči", ki sem ju že prej imenoval, išče Špacal v vedno večji intenzivnosti poglobitev svojega hotenja v odmaknjenosti od stvarnosti. V trezno prevladujočih ravnih črtah, z geometrijskimi liki, spiralami in v zavito tekočem ornamentu izraža svoje imaginarne predstave. To ga vodi naravnost v dekorativizem ali dekorativni slog. Od tu dalje pa je za umetnika gotovo težak problem. Obstoji namreč nevarnost, da ga po bližnjici ne zapelje v slepo ulico larpulartizma, kjer je umetnost le sama sebi namen.

Posebno poglavje v grafični umetnosti tvori barvasti lesorez in linorez, kjer je umetnik v nevarnosti, da z barvami svojo stvaritev nehote razvrednosti. Ravno zaradi tega se umetniki navadno po veliki večini takega dela izogibljejo. In tudi naš slikar Lojze Špacal se tega dobro zaveda. A vendar je z veliko previdnostjo in skrbjo izvršil pet zelo zanimivih in bolj ali manj posrečenih barvastih linorezov. Motivi kakor: "Vaški svetniki", katere sem že prej imenoval, "Tihožitje", "Marina", "Pesnikova steza" in "Ponedeljek v predmestju", ki je v konceptu in sestavu barv najbolj skladen in poetičen, lepo poživljajo venec Špacalovih grafičnih listov.

S svojo mapo je Špacal stopil na raven evropske grafične umetnosti in z njo je izdatno obogatil slovensko umetniško kulturo. Njegova grafika bo v čast vsaki, zlasti slovenski knjižnici.

FR.G.

III.

Trst, 1. februarja 1952.

NAPORI ZA IZBOLJŠANJE SLOVENSKE KNJIŽEVNOSTI

Že kakega pol leta je, odkar so se začeli v Sloveniji oglašati posamezni glasovi, ki niso zadovoljni s slovenskim kulturnim življenjem po drugi svetovni vojni. Najšibkejša točka je po mnenju vseh književnost. Kritike so se lotili "duhovno mladi" kulturni delavci, kakor sami sebe imenujejo, "iz zavzetosti za rast slovenske kulture... iskreno in pogumno". Oporo so našli v vseh časopisih od Mariborskega Vestnika preko Slovenskega poročevalca in Ljudske pravice do Novega sveta. Središče teh mladih pa je **Beseda**, revija za književnost in kulturo, ki je začela izhajati lani v Ljubljani in je naslednica bivše Mladinske revije. Glavni ideologi in predstavniki mladih so: Janko Kos, Mitja Mejak, Mirko Zupančič, Dušan Mevlja, Jakob Zalar, Štefan Barbarič, Franc Šrimpf, Herbert Grün i dr. Ko so ti mladi dobili svojo revijo, so si postavili v uvodnih besedah naslednje vodilo za delo: "V času sproščenih možnosti poglobljenega umetniškega ustvarjanja in samostojnega vrednotenja je bilo slišati še vse premalo živahnih, resničnih in sodobnih misli. Še vse premalo so se križale pogumne sodbe in se kresale iskre zdravih polemik; premalo je bilo iskrenega in poglobljenega iskanja nove sodobne vsebine in novih sodobnih izrazil; premalo drznega načenjanja pereče družbene in kulturne problematike. Vsaka nova revija, ki bi si na prvo stran zapisala napredek slovenske misli, lahko v veliki meri pomaga kulturnemu življenju iz zagate, v katero je po prvem bobnečem pohodu vsiljivih gesel bolj ali manj zapadlo. Sodelavcem Besede bo skupno: vera v človekove etične vrednote in v lepo poslanstvo umetnosti, v svobodno življenje in v svobodno misel, gorečnost za vsestransko in dosledno resničnost, neizprosna poštenost nasproti sebi in umetnosti." (Beseda, 1951-52, str. 1—2.)

To je nekak program, iz katerega izhajajo mladi pri presojanju slovenske književnosti. Splošna njihova sodba je, da je naše kulturno življenje nizko, ker "smo že več kakor deset let oddeljeni z visoko ograde od svetovnih kulturnih središč..." (Beseda, 1951-52, 74.)

Več ne ločimo kulture od nekulture, ker "smo do ušes zlezli v enostranskost in brez prevelike lastne krivde ne moremo v svobodne širine", ugotavlja Mejak v Besedi (str. 74). O posledicah te osamljenosti pravi tudi Zupančič v isti reviji naslednje: "Marsikje smo še vedno tam, kjer smo bili pred desetimi leti, ali pa ostajamo zgolj v poizkusih in prizadevanjih več ali manj epizodnega značaja" (str. 74).

Še mračnejša je ugotovitev Janka Kosa v Novem svetu 1951. leta. Tam pravi: "Znano je, da je najznačilnejša poteza vsega literarnega ustvarjanja po vojni v tem, da tako razvoj celote kot posameznikov nikjer ni segel preko črte, onstran katere se šele pričenja prava pripovedna ali pesniška umetnost: to je črta, onstran katere zaživi osebnost, ki prinaša v svojih delih nove podobe življenja kot izraz novih problemov in spoznavnih vrednot" (str. 1123). Kos trdi, da je prevladal v slovenski književnosti profesionalizem, saj kdor išče v današnji slovenski kulturi "iskrenih občutij in izjav, problemov, ki so resnični problemi našega življenja, analiz in kritičnih pogledov na stvari — ta vsega tega ne bo našel. Našel bo pesmi, ki kot nekakšni ledeniki metafor in nenavadnega, zamotanega besedišča ohlajajo papir, na katerem so tiskane; kar je v njih pristno in iskreno, je njihova dolžina. To je naša profesionalna in povečini skoraj predvsem akademska lirika" (Beseda, 1951-52, 16). Nič bolje ni v prozi, saj tukaj imamo "stvari, katerih problemi nimajo z našim življenjem nobene stične točke. Večinoma so to bledi, zastareli in skonstruirani motivi, ki so za vsakogar, kdor vsaj nejasno doumeva problematiko današnjega človeka, brez smisla in nezanimivi" (Beseda, 1951-52. 16.). Še slabše pa je po njegovem mnenju s kritiko, ki prinaša "ogromno množino besed, ki ne povedo ničesar" (Beseda, 1951-52, 17). Po Kosovih ugotovitvah je v krizi tudi slovensko gledališče. Pravi, da prvih pet let po osvoboditvi niso govorili o gledališki krizi, kajti "to so bila leta, ko se je večji del slovenske umetniške ustvarjalnosti hranil z bučnimi življenjskimi frazami, ki nam pa niso mogle prikriti, da gre za bled, neživljenjski in neproblemski surogat" (Beseda, 1951-52, 67).

Kriza vlada torej na vseh področjih slovenske književnosti. Marsikdo je to že davno čutil, toda nihče si ni upal tega tako odkrito in jasno povedati, kakor so to storili sedaj mladi. Ni si upal, pa tudi mogoče ni bilo, saj je politična oblast budno pazila na vsako zapisano besedo, mnogim pa je bilo pisanje prepovedano. Vsa književnost je bila usmerjena v politično propagando, ki naj pomaga režimu pri utrjevanju njegove oblasti. Zlasti mlade pisatelje so prav načrtno vzgajali in usmerjali v tendenčno pisanje. Pri ocenjevanju proze Bena Zupančiča pravi Janko Kos o tem naslednje: "Zgodbe Bena Zupančiča so nastajale in bile objavljene po revijah v razdoblju zadnjih petih let, torej deloma še v času načrtne "odreje" in vzgoje mladih književnikov" (Novi svet, 1951, 1121). Pisatelji so morali posnemati "sovjetska dogmatizirana naziranja" in njihovo "edinozveličavno, pravoverno slikanje socialističnega človeka brez greha in napake" (Beseda, 1951-52, 5). V vsej književnosti je vladala ždanovščina in fadejevščina, ki pojmuje kulturo "v smislu dnevne agitacije in propagandističnih namenov državne politike", ugotavlja Štefan Barbarič v Ljudski pravici (29. XI. 1951).

Mladi se niso ustavili samo pri teoretskem razpravljanju o sedanji slovenski književnosti, ampak so tudi na primerih pokazali, kako pišejo sedanji slovenski pisatelji,

ter so odklonili njihova dela. Pokazalo se je, da so najbolj enostranski in komunističnemu režimu najbolj usužnjeni prav starejši pisatelji kot Miško Kranjec, Tone Seliškar in Anton Ingolič.

O Mišku Kranjcu pravi že večkrat omenjeni Kos med drugim naslednje: "Vodilni motiv njegovih zadnjih del je ne samo krčevita želja, da bi obvladal življenje in mu iztrgal doživetja, probleme in podobe, ki bi jih rad v njem našel, ni samo nestrpno iskanje novega človeka, ampak že tudi dejansko posiljevanje z lastnimi predstavami o tem človeku, s kodeksom postulatov in norm, ki naj jih ta človek izpolnjuje." (Novi svet, 1951, 837).

Po vojni je izdal Kranjec štiri knjige proze, in sicer Pesem gora, Majhne so te stvari, Pisarno in Pod zvezdo. Zadnji dve knjigi sta dvologija o oblasti in se vsebinsko nadaljujeta. Prvo knjigo je slovenska uradna kritika odklonila, ker partizani niso dobro naslikani, pri Pisarni pa je bil tak odpor pri bralcih, pri Prekmurcih, kjer se zgodba vrši, in kritiki, da je bil pisatelj prisiljen, napisati v roman Pod zvezdo Nekaj besed za uvod. V njem je najprej obračunal s kritiki, nato pa je pojasnil nastanek romana in osebe, ki da so splošne in ne čisto določene. O romanu Pod zvezdo pravi Kos med drugim naslednje: "Redke so strani, ki bi ne utrujale bralca s prisiljenostjo, z dolgovezno in mehanično enoličnostjo; z muko se prebiješ skozi dolge odstavke, napisane v žargonu, ki ga pišejo aktivisti v poročilih na okraj. Grozo vzbuja dejstvo, da je pisatelj cele strani izpolnil s podrobnim obnavljanjem političnih govorov in časopisnih uvodnikov... Opise ljudi so nadomestile suhoparne politične karakteristike. Življenje se ti prikazuje kot neskončna veriga volivnih sestankov, branje dnevniških člankov in čenče, ki jih raznaša vaška reakcija..." (Novi svet, 1951, 838).

Tone Seliškar je napisal leta 1950 dve mladinski knjigi, **Mule** in **Liščke**; obe sta vzeti iz partizanstva. Ne prva ne druga ne zadovoljuje. Pri Liščkih, pravi Mitja Mejak, se je pokazalo, da "je minila doba, ko je pritegnila že samo dokumentarična, fragmentna in anekdotično oblikovana snov zaradi svoje originalne svežine. Izkazalo se je, da bralec, v želji za poglobljenimi umetniškimi podobami ne najde pravega čustvenega odnosa do tako oblikovane snovi, pisatelju pa tudi ne uspe več sveže in zanimivo podoživljati "spominski material". Ni se izbistril samo literarno kritični kriterij, ampak še bolj tudi čustveni odnos nas vseh do usod in vrednot našega časa" (Novi svet, 1951, 263).

Anton Ingolič je napisal po vojni celo vrsto knjig, v katerih obravnava sodobno snov. Njegovo zadnje delo je roman **Stavka**, v kateri popisuje življenje tekstilnih delavcev v Mariboru ter njihovo stavko nekaj let pred zadnjo vojno. Ingolič se niti pred vojno ni dvignil nad črno-belo slikanje, po vojni pa je še bolj zabredel vanje. O Stavki pravi n. pr. Mirko Zupančič med drugim naslednje: "Pisatelju ni uspelo, da bi posamezne motive združil, kompozicijsko je delo tako razbito, da bi ga lahko šteli za dvajset romanov, prav toliko, kot je poglavij. Vse je čista shema, golo računanje brez najmanjše invencije in stvariteljskega ognja... za Stavko predobro čutimo pisatelja, ki nam nima ničesar povedati. Pisanje mu je postalo nekak poklic, skrbno prizadevanje za pisalnim strojem" (Beseda, 1951-52, 76).

Tako sodijo mladi o treh glavnih sedanjih slovenskih pisateljih, ki so si že pred vojno ustvarili pisateljsko ime. Če so že vrhovi taki, kakšni naj bodo šele drugi! Važno je pripomniti tudi to, da sta izšli oceni o Kranjcu in Seliškarju v Novem svetu, osrednji slovenski literarni reviji, ki jo izdaja Društvo slovenskih književnikov in katerega predsednk je bil po vojni precej časa Miško Kranjec.

Ko se je Jugoslavija otresla sovjetskega varuštva in je začela dobivati ameriško pomoč, je kazalo, da je režim tudi v kulturnem življenju nekoliko zrahljal vajeti. Res so pustili mladim, da so se razpisali in povedali, kaj mislijo, a v bistvu se stvar ni spremenila, saj so začeli deževati **napadi** na mlade od vseh strani. Prvi se je oglasil **Miško Kranjec**, že predvojni boljševik. V že omenjenem uvodu k romanu Pod zvezdo pravi, da je "trdno prepričan, da je Pisarna, pa naj ima o njej naša skrotovičena kritika tako ali drugačno mnenje, vendarle **pravo** in **čisto literarno delo.**" Kar pa se tiče nastopajočih oseb, pravi dobesedno: "Ni sicer lepo in prav, da literat ocenjuje svoje osebe po njihovih odnosih do ljudske oblasti, oddaj in drugega, in marsikdo se bo spotaknil ob tako gledanje. Ali **naš čas** dopušča tudi tako vrednotenje". (Pod zvezdo. Roman o ljudski oblasti v Ravnem. Ljubljana, Prešernova knjižnica 1951.)

Zelo ostro pa je nastopil Kranjec proti mladim v članku, ki je izhajal v Ljubljanskem dnevniku od 3. do 10. januarja tega leta pod naslovom **Kam pelje ta pot?** Na prvih straneh hoče mlade osmešiti in jim vzeti resnost, nato pa jim podtika razne nečednosti: da so po njihovem namigovanju v krizi pravzaprav samo komunistični pisatelji, ker so vezani po partiji; da bi radi vrgli v ropotarnico marsikaj in namesto tega postavili "nekaj novega", po čemer zaenkrat zastrto hrepene; da so njihovi članki idealistični in reakcionarni; da so proti sodobni tematiki itd.

O idealizmu n. pr. pravi, da je dovoljen "za privatno uporabo, ne moremo pa ga prikazovati za zgled našim ljudem in sploh delovnim ljudem po svetu, ki se verjetno borijo za boljšo prihodnost vsaj tako iz globokih žlahtnih prvin svoje nravi kakor Fr. Filipič za svojo odmaknjeno umetniško svobodo..." (Lj. dn. 5. I. 1952).

Da bi Kranjec opravičil sebe in druge, se sklicuje na revolucijo. "Jasno je", pravi Kranjec, "in drugače tudi ne more biti, da v revoluciji vse služi namenom revolucije... da so "prijemi" včasih neverjetno primitivni pa tudi surovi... Po zmagi revolucije se diktatura raztegne tudi na kulturo, pa če mi to hočemo ali ne. In jasno je, da takšna diktatura zajame v svoj krog vse tiste, ki so šli skoz revolucijo, in da hoče vsiliti svojo voljo in svoje mnenje tudi tistim, ki od strani gledajo na revolucionarno dogajanje." Če bi bilo drugače, pravi, bi umetnost "izenačila v ciljih okupatorja, domačega izdajalca z borcem idealistom za velike človečanske ideje, kakor je to napravil Kocbek v svoji knjigi Strah in pogum" (Lj. dn. 7. I. 1952).

V potrdilo svojih izvajanj je privlekel na pomoč sovjetskega pisatelja **Karla Radeka**, ki je zapisal 1930. leta o umetnosti naslednje: "Menimo, da tudi velika umetnina lahko vpliva kot strup. Kdor trdi, da s tem umetnost ponižujemo, je norec. Priznavamo ji moč, da zgane milijonske množice. K dobremu in slabemu. Nočemo ji dovoliti, da bi se borila proti prostosti človeštva... Nikoli nismo obljubljali "svobode v umetnosti", kakor nismo nikoli nikomur obljubili, da bo lahko tihotapil orožje, ali da se bo ukvarjal s prodajanjem kokaina. Takšni smo mi divji sovjetski ljudje, ki ne priznavamo nikake "umetnosti zaradi umetnosti", in zato ne priznavamo nikakršne abstraktne svobodne umetnosti. Prepoved umetnine, pa naj bo še tako krasna, je pri nas barbarih sama po sebi umevna, če je škodljiva revoluciji" (Lj. dn. 7. I. 1952).

Kranjec priznava, da se je v slovensko književnost po vojni vrinilo nekaj "cenenega optimizma in premalo objektivne analize, prave stvarnosti", toda ta stvar je "na svoj način v prvih letih po vojni bila ne samo razumljiva, temveč **nujna, naravna**" (Lj. dn. 8. I. 1952). Zato zelo zameri Mevlji, ki je v Mariborskem Vestniku zapisal, da smo "slavno dobo "lopatarstva" in "kramparstva" že preboleli na vseh področjih umetnosti, tako da zdaj n. pr. ni več "reakcionarno" tihožitje v slikarstvu in tudi

žalost ali oseben problem v poeziji". Za razne tuje vzore Kranjec ni posebno navdušen. Res nam je potreben razgled po svetu, potrebni so tuji vzori, toda: "Manj kot kdajkoli je potrebno danes, da se po velikih idejah, ki so znale razgibati naše ljudstvo v revolucijo in ga povesti do zmage in do prostosti, manj kot kdajkoli, pravim, je potrebno danes, da hlastamo za tujo miselnostjo in jo presajamo domov." Tisti, ki se navdušujejo za Sartra in njegov eksistencializem, "niso doumeli bistva in smisla naše revolucije in vseh velikih idej, ki jih je ta revolucija rodila" (Lj. dn. 10. I. 1952).

Iz navedenega sledi, da je za Kranjca skoraj vse prav in dobro, kar je bilo v slovenski književnosti napravljeno po vojni, češ revolucija je in tedaj je vse dovoljeno, še danes celó v romanu ločiti ljudi v dobre in slabe po tem, koliko žita oddajo v državno skladišče. Da je to res, kaže tudi njegov podlistek v Ljubljanskem dnevniku (od 22. I.—31. I. 1952), kjer je pod naslovom **Za razpotjem** ostro obračunal s Kocbekom, ki je skušal biti v svoji knjigi Strah in pogum nepristranski do partizanov kot tudi do njihovih nasprotnikov. Kranjec je v stari Jugoslaviji v vseh svojih povestih in romanih vneto delil prekmursko zemljo, danes pa jo še bolj vneto združuje v kolhoze in grmi proti tistim, ki tega ne odobravajo.

Proti mladim in Mišku Kranjcu obenem je nastopil v Ljudski pravici 12. I. 1952 **Uroš Krajgher** (podpisan u. k.) v krajšem članku **Okrog "Besede"**. Med drugim pravi, da se je nabralo proti mladim književnikom okrog Besede veliko očitkov in da je položaj pri mladih, prav tako pa tudi naziranje in metode Miška Kranjca, ki da so v bistvu dokaj birokratske, oboje tako nevzdržno, da se bo moralo razbistriti v temeljiti diskusiji ali polemiki. Trdi, da mladi s svojim delom ne izpričujejo jasne in nedvoumne svetovnonazorske orientacije, pa da se bodo morali diferencirati v svojih vrstah. Krajgher pravzaprav ni zavzel nobenega stališča do spora med starimi in mladimi.

Ostreje od vseh pa je posegel v spor o krizi v slovenski književnosti minister **Boris Ziherl**. V Ljudski pravici je 26. I. 1952 priobčil članek **še enkrat okrog "Besede"**. V njem najprej ukori Kranjca, ker je zlasti v poglavju o ždanovščini in fadejevščini preveč odkrito odobraval vmešavanje režima v književnost. Ziherl tudi ni zadovoljen s Krajgherjem, ker ni zavzel do Besede načelnega stališča, kar bi bil moral, ker je pisal "v ljudski pravici, ki je glasilo Komunistične partije Slovenije, se pravi, glasilo avantgardne, marksistične organizacije slovenskega delovnega ljudstva". Zelo oster in zelo odkrit pa je Ziherl tam, kjer govori o sotrudnikih revije Beseda. Takole pravi o njih: "Uredniki Besede so si poglabljanje socialistične demokracije v Jugoslaviji raztolmačili kot vzpostavljanje buržoazne demokracije v našem javnem in posebej v kulturnem življenju... dejstvo je, da prav najbolj dekadentska, se pravi, antisocialna, ljudomrzniška beletrija, najbolj odkrito reakcionarni stihi, eseji, glose in epigrami končno najdejo pot v Besedo... Podoba je, da so si v uredništvu Besede vendarle najmanj na jasnem v pogledu obveznosti, ki jih v socialistični državi literarna revija ima do družbe in predvsem do delovnega ljudstva."

Ziherl sicer priznava, da se je treba boriti za kvaliteto, toda kvaliteta pomeni zanj predvsem "najvišjo dognanost misli" in sicer "sodobne napredne misli, naše socialistične resnice". Zato se je po njegovem "treba boriti za dejansko znanje, za obvladanje tistih rezultatov tisočletnega progresivnega razvoja družbene misli, ki imajo svojo veličastno sintezo v celovitem nauku Marxa in Engelsa. Blesteča pena formalne kvalitetnosti ne vzdrži ter se razblini pred resnično kvalitetnim marksističnim znanjem, ki je graditelju socializma, zlasti pa doraščajočemu ljudskemu inte-

lektualcu neogibno potrebno za doumenje in reševanje perečih problemov sodobnosti." Ugotavlja, da o borbi za uveljavljenje marksistične misli v Besedi ni nobenega sledu in da je zamolčavanje marksizma postalo v krogu Besede stvar olikanosti. Trdi, da sta idejni vpliv razrednega sovražnika in nizka raven marksistične izobrazbe pri mladih kadrih precèj prispevala k temu, da se v Besedi vedno bolj ponavlja klic "po tiste vrste ideologiji, katere slovenski izraz je kócbekovščina".

Kar se pa tiče zapadnih vplivov, pravi Ziherl dobesedno tole: " 'Novi' in 'sodobni' tokovi zapadne dekadence se pri nas potemtakem lahko uveljavljajo samo kot ideologija buržuazne reakcije ali pa drobnoburžoaznega kapitulantstva pred težavami socialistične graditve."

Minister Ziherl je torej kot najvišji predstavnik slovenske kulture jasno povedal, da morajo slovenski pisatelji črpati svoje znanje "v celovitem nauku Marxa in Engelsa". Tu bodo našli vso modrost in odgovore na vsa vprašanja. Po takih napadih na mlade je težkó pričakovati, da bi krenila slovenska književnost na nova pota, da bi umetnost res postala to, kar je, ne pa več dekla komunističnega režima in propagandno sredstvo za njegove podvige. Iz tega pa, da so lahko pisali mladi svoje razprave celo v Ljudsko pravico, glasilo komunistične partije, se vidi, kakšna idejna zmeda vlada v Sloveniji. Ne spoznajo se več niti pravoverni partijci, ali pa niso predvidevali, kam bo stvar krenila. Da pa je stanje slovenske književnosti nevzdržno, potrjujejo tudi besede Josipa Vidmarja, predsednika Prezidija republike Slovenije, ki jih je zapisal v 1. št. letošnjega Novega sveta. Tu pravi, da so slovenska dela, ki obravnavajo osvobodilno vojno, "skoraj brez izjeme taka, da posvečajo edino pozornost dogodkom, zgodbam, usodam, zanemarjajo pa človeka, individualnost, notranje preživljanje ljudi v tej viharni in odločilni dobi. Zato je ta literatura večidel globlje nezanimiva" (Novi svet, 1952, 78).

To je zelo porazno priznanje. Vse sklicevanje na revolucijo in Karla Radeka, kot dela Miško Kranjec, ne pomaga nič. Slovenska književnost po vojni ni nič napredovala, ampak nazadovala. Da izboljšanja v tem pogledu še ne moremo v bližnji bodočnosti pričakovati, dokazujejo napadi na Kocbekovo knjigo Strah in pogum. Kljub vsemu pa je neka rešitev nujna, to čuti večina slovenskega naroda.

MARTIN JEVNIKAR

IV.

Rim, 14. novembra 1951.

Odkar kot izgnanec v Rimu čakam na nova misijonska polja, mi je prišla v roke tudi Vaša revija Vrednote I. in II. številka. Z zanimanjem jo prebiram. Bog daj tej reviji lepo rast!

Pošiljam Vam nekaj malega iz kitajske leposlovne literature, ker mislim, da bi to slovensko inteligenco zanimalo. Kot misijonar na kitajskem sem mogel brati zlasti sodobno kitajsko leposlovno literaturo, kakor jo pišejo sodobni pisatelji in pesniki, ki so še pogani.

Danes je med kitajskimi pisatelji zelo znan Pačin (Zlatko); to je psevdonim za njegov pravi priimek Li (Slivar); imenuje se Feikan (sladkost), doma pa je iz Čungčinga, glavnega mesta pokrajine Sčvan (štirirečje). V tem mestu je Pačin preživel

svojo otroško dobo. Vzljubil je prirodo, ki je vprav okrog Čungčinga razkošno bogata z naravnimi lepotami. Visokošolske študije je končal v Šanghaju. Morda odtod opisi morja in njegovih lepot ter pogled v čarobni zvezdni svet med osnovno tematiko lepote gora in rek iz domačega kraja. Beseda Šanghaj namreč pomeni: nad morjem; tu imajo jezuiti slavno zvezdarno in poučujejo Kitajce na visoki šoli, ki jo je obiskoval tudi Pačin.

Med njegovimi deli so najbolj znana Novo rojstvo, Propad, Poplava, Morske sanje, Morsko potovanje, Zvezde in Svetloba.

Naj navedem nekaj drobtin iz del Zvezde in Morsko potovanje:

Zvezde: ...ljubim lunine noči, a še bolj ljubim zvezdnato nebo... Opazujoč zvezdnato nebo sem tako lahko pozabil na vse in zdelo se mi je, da sem se povrnil v materino naročje... Čeprav je svetloba zvezd zelo šibka za naše telesne oči, je vendar povsod pričujoča... Zato sem se v Šanghaju vsak večer seznanjal z zvezdami... Šanghajske noči so mehke, tihe in sanjave. Gledal sem toliko poznanih mi zvezd; zdelo se mi je, da jih ...slišim govoriti z zemeljskimi glasovi. Tisti hip sem res na vse pozabil. V naročju zvezd sem se lahno smehljal in se potopil v spanje. Počutil sem se kakor otrok, ki spi v materinem naročju.

Morsko potovanje: ...Tedaj se še ni zdanilo — okolica je zelo tiha. Sliši se le glas ladijskih strojev.

Nebesni svod se je spremenil v lahno modrino... hipoma se je zasvetil v rdeči zarji. Počasi se je širila in večala njena svetloba... prikazal se je košček sonca, čisto rdeč, še brez svetlobe... Slednjič je sonce predrlo meglo in se prikazalo nad morsko gladino, njegova barva je bila zares ljubko rdeča. V trenutku zasije ta temnordeča obla v rezki svetlobi, da je zabolelo v očeh... in oblaki so zablesteli v žareči svetlobi... Ali ni to silno veliko čudo?

JANEZ KOPAČ, C. M.