

mogočih virov in pomagal od priročnikov do posameznih razprav in tiskane ter rokopisne korespondence. Metodično se giblje v območju kritične bibliografije in pozitivistične akribije. Potrjuje, da je avtor literarno razgledan, kritičen, samostojen ter ima še druge sposobnosti, ki jih terja znanstveno delo. Njegova disertacija je nekje na meji med germanistiko in slovenistiko, v glavnem pa gre vendarle za delo s področja slovenske literature. Kolikor je v nji vzporednic ali ozirov na nemško književnost, so le-te pravilne in jih

moramo sprejeti brez pripomb. Tudi nemščina disertacije je korektna in zelo lepa.

V jugoslovanskem okviru sodi Krajerjeva disertacija v dolgo vrsto raziskav medsebojnih literarnih stikov, kakršne z uspehom publicirajo doma in v tujini univerze v Beogradu (Mojašević), Novem Sadu (Kostić) in Zadru (Milović), v slovenskem okviru pa je dostojen prispevek za širše in boljše spoznavanje enega dela našega slovestva.

Dušan Ludvik

Poročamo — glosiramo

PREŠEREN IN KRŠČANSTVO

Naslov te glose meri na predavanje, ki ga je govoril pisatelj Alojz Rebula na letošnji Prešernovi proslavi ljubljanskim študentom teologije; objavljeno je bilo s tem naslovom v katoliški reviji Znamenja (1971, št. 1-2). Naslov sam po sebi kaže, da je bil namen predavanja določiti Prešernovo razmerje do krščanstva, obenem pa ugotoviti, kakšno naj bo razmerje krščanstva ali kristjanov do Prešerna. Morda je tema za koga na prvi pogled presetljiva, vendar ji ob globljem premisleku ne bo mogel odreči zanimivosti, pa tudi ne zapletenosti. Kdor želi razpravljati o medsebojnem razmerju Prešerna in krščanstva, ima namreč že na začetku pred sabo odprtih več možnosti. Kar zadeva Prešernovo razmerje do krščanstva, so takšne možnosti vsaj tri: najprej, da je Prešernov duhovni in pesniški svet protikrščanski ali vsaj izrazito nekrščanski; nato, da je po svojem bistvu pravzaprav krščanski; in nazadnje, da ni ne eno ne drugo, ampak v razmerju do krščanstva nevtralen. Najbrž bo razmerje kristjanov do Prešerna v marsičem odvisno od interpretacije Prešernovega odnosa do

krščanstva, vendar tako, da bo o tem razmerju navsezadnje odločalo, kakšno vrsto krščanstva verbalno ali praktično izpoveduje tisti, ki hoče s krščanskega gledišča presojati Prešerna. Tu pa se odpira spet kar lepa vrsta zapletenih možnosti: v primeru, da bi se Prešernova poezija izkazala za protikrščansko ali vsaj za nekrščansko, bi jo kdo, ki prisega še na Mahničovo teologijo, moralno in estetično, najbrž z vso močjo svojega prepričanja odklonil; liberalen kristjan bi jo utegnil kljub vsemu sprejeti, češ da je poezija, naj bo njena miselna vsebina kakršnakoli, vendarle »dar božji«, tako da jo je potrebno soditi ne s stališča metafizike in teologije, ampak s čistega gledišča estetike kot nauka o lepem v umetnosti. Toda obe stališči ostaneta aktualni tudi za primer, da bi se Prešernov duhovni svet s krščanskega stališča izkazal za nevtralnega — tudi zdaj bi ga strogo klerikalen kristjan utegnil v celoti odkloniti, liberalen vernik pa bi ga seveda tem laže sprejel kot čisto »estetsko« vrednoto, ki ji ni potrebno navešati še kakšnih posebnih metafizičnih ali moralnih znamenj krščanstva, da bi mu postala zares sprejemljiva. Vendar priznajmo, da bi bilo za kri-

stjana vendarle najlaže, če bi se pokazalo, da je Prešernov duhovni in pesniški svet v svojem bistvu bolj ali manj krščanski — v tem primeru bi ga zmogel sprejeti tako klerikalen kristjan kot liberalen vernik, saj bi prvi s tem zadostil svoji sli po dogmatski gotovosti, drugi pa bi ji za nameček lahko dodal še posvetno uživanje v »estetskem«.

Zdaj je že dovolj jasno, da problem, ki se skriva za vprašanjem o Prešernu in krščanstvu, ni toliko problem samega Prešerna, kolikor predvsem problem krščanstva, ki naj se do Prešerna opredeli. Prešernov duhovni in pesniški svet je pač tisto, kar je, krščanstvo pa mora ob njem šele dognati, kaj pravzaprav od njega terja in kaj naj kot krščanstvo pravzaprav bo. Kdor vsaj približno pozna zapleteno teološko, metafizično, antropološko in zlasti etično zgradbo krščanskega nauka, ne bo mogel tajiti, da je krščansko razmerje do Prešerna lahko kar se da zapleteno. Ta zapletenost se še poveča, kadar kristjan, ki naj se do Prešerna opredeli, ni samo kristjan, ampak hoče biti hkrati tudi zaveden Slovenec v tradicionalnem pomenu besede. Če naj bo tudi to, mora Prešerna brezpogojno priznati in sprejeti, kajti Prešeren je temelj slovenstva, z njim slovenstvo stoji in pade. Ali pa ni od tod že kar videti težav, s katerimi se srečuje vsakdo, ki hoče krščanstvo združiti s tradicionalnim slovenstvom? Naravna nuja ga sili, da mora tako ali drugače Prešerna priznati — če ne gre drugače, pač tako, da Prešerna prilagodi svojemu krščanstvu; ali pa morda tako, da svoje krščanstvo prilagodi Prešernu. Idealno za takšnega kristjana bi seveda bilo, da bi se Prešeren in krščanstvo izkazala sorodna drug drugemu; pri tem pa ne bo prav jasno, ali se je moral v ta namen Prešeren približati krščanstvu ali pa se je prav narobe slovensko krščanstvo moralo nekoliko poprešerniti. Toda v vsakem primeru

je razumljivo, da krščanstvo, ki hoče ostati v soglasju s slovensko narodno mislijo, ne bo tvegalo polemičnega spora s Prešernovim duhovnim svetom, ampak bo rajši žrtvovalo nekaj svoje krščanske doslednosti, da bo lahko ostalo v območju Prešernove, s tem pa slovenske duhovne in socialne tradicije. Ali pa takšno krščanstvo sploh še ostaja krščanstvo? Ali ne gre morda za posebno zvrst slovenskega krščanstva, ki je od prvotne miselnosti krščanstva prav tako oddaljena kot katerakoli druga ideologija, ki se mora prilagajati zgodovini, njenim posebnim socialnim in moralnim podlagam, tako da od njene pristne vsebine ostaneta samo še ime in forma?

Tako nas že uvodni premislek o Prešernu in krščanstvu vodi v najbolj zapletene predele slovenskega krščanstva, če že ne kar religioznosti na Slovenskem. Vendar se za zdaj tako globeke pa tudi nevarne snovi rajši ne bomo dotikali, saj je pravi predmet te glose vendarle samo tisto, kar je o Prešernu in krščanstvu izpovedal Alojz Rebula v omenjenem predavanju. Na prvi pogled je videti, da sodi ta pisatelj med tiste kristjane, ki hočejo biti obenem tudi glasniki tradicionalnega slovenstva; skladnost med krščanstvom in Prešernom mu je torej notranja nuja, Prešeren pa apriorna vrednota, s katero ni mogoč polemičen spor. Toda da bi bila stvar že od začetka jasnejša, je potrebno poudariti, da Rebuli kot kristjanu in Slovencu ne zadostuje možnost, da je Prešernova poezija v svoji miselni vsebini morda nekrščanska ali vsaj do krščanstva nevtralna, za kristjana pa prav zato sprejemljiva kot posvetna, umetnostna ali estetska vrednota. S Prešernom se hoče in mora izenačiti tudi duhovno. To pa stori tako, da s podrobno razlago in utemeljitvijo poskuša dokazati, da je Prešernov duhovni in pesniški svet po svojem bistvu vendarle bolj ali manj krščanski, v soglasju s krščansko tra-

dicijo ali celo iz nje rastoč, zato pa tak, da ga kristjan zlahka sprejme.

Postopek, s katerim naj se v Rebulovem predavanju izkaže bolj ali manj krščanska narava Prešernovega duhovnega in pesniškega sveta, je preprost, čeprav ne brez subtilnih fines. Na koncu predavanja izvemo, da se je pisatelj že na začetku odrekel tistemu prijemu, ki bi bil za kristjana, če naj najde v Prešernu krščanstvo, najlažji — da bi se namreč oprl na Krst pri Savici in iz njegove na videz krščansko apologetske miselne vsebine izpeljal ustrezne sklepe. Zanimivo je, da se Rebula tej možnosti ne odpoveduje, ker bi jo imel za nemogočo, ampak bolj iz nekakšnega sramežljivega odpora do postopka, ki da je »polaščevalni poskus, ki naj Prešerna prisili pristati v konfesionalnem krščanstvu.« Da bi se pokazala krščanska narava Prešernovega duha, po Rebulovem mnenju ni potrebno segati po Krstu, kajti na razpolago so mu drugačna, duhovno globlja in zanesljivejša sredstva. Ali je od tod mogoče sklepati, da je pisatelj prezrl vse, kar je o Krstu pri Savici dognalo novejša prešernoslovja, in da ga sodi približno tako kot kranjska duhovščina leta 1836, ko je izšel? Rebula citira znani Prešernov stavek iz pisma Čelakovskemu, češ da je Prešeren za Krst pri Savici ob tej priložnosti »zapisal, da ga je sestavil kot metrično nalogo, da si pridobi naklonjenost duhovščine.« Nato pa pristavlja: »Priznajmo: ta stavek pač ni največji od tistih, kar jih je Prešeren napisal. Dejansko se je v našem prešernoslovju uveljavila kretnja, da se ta pesnikova izjava ne jemlje zares. Jaz nočem biti nespoštljiv do pesnika, če jo bom izjemoma vzel zares. To njegovo izjavo bom spoštoval in se ustavil pred Krstom, ne da bi silil v njegovo katekizemsko neoporečnost, celo v njegovo homiletsko vzornost. Kristjani ni treba, da se ušotori v tej pesnikovi palinodiji, da se čuti pri Prešernu doma. Dovolj so mu Po-

ezijske, neizmernost srca, ki se je razmahnila v njih.« Vesten prešernoslovec bo seveda moral ugotoviti, da Prešeren v pismu Čelakovskemu nikakor ni zapisal, da je Krst »sestavil kot metrično nalogo, da si pridobi naklonjenost duhovščine«, kot ta stavek oblikuje Rebula. Prešernov stavek se v prevodu Alfonza Gspana in Mirka Rupla glasi: »Moj najnovejši proizvod, Kerst pri Savici, ki je izšel nekako konec sušca, prosim, presoajte kot metrično nalogo, s katere rešitvijo je bil združen namen, pridobiti si naklonjenost duhovščine.« Kot metrično nalogo naj ga torej presoja Čelakovsky, ne pa da ga je Prešeren sam v tem smislu zasnoval ali celo »sestavil«. Prešernov stavek je bolj zviti, kot se zdi na prvi pogled. Prav zato je čisto vseeno, ali ga jemljemo zares ali ne — glavno je, da ga ne jemljemo naivno in brez posluha za zapleteno ironijo, ki v njem tiči. Vsekakor pa iz njega spričo dognanj novejšega prešernoslovja nikakor ni več mogoče sklepati, da je Krst pri Savici nekakšna palinodija, se pravi krščanski preklic tistega, kar je Prešeren dotlej doživljal, mislil in verjel. Zoper takšne zapoznele domneve je potrebno opozoriti na prevečkrat pozabljeno dejstvo, da je Krst pri Savici posvečen Čopu. Kako naj bi Prešeren spominu tega svobodomiselnega prijatelja, kantovca in schellingijanca, posvetil delo, ki naj bi bilo metrična naloga, odkupnina za duhovščino ali celo palinodija? Zoper takšno možnost govori ne samo logika, ampak predvsem vsem jasni etični razlogi.

Toda Rebula se ne želi polaščevalsko »ušotoriti« v Krstu pri Savici, čeprav bi po lastni misli morda imel do česa takega pravzaprav pravico. Njegovo razmišljanje o krščanstvu pri Prešernu ubere že od vsega začetka čisto drugo pot. Pokazati želi, da se Prešernovo krščanstvo ne kaže samo v zunanjih palinodijah, ampak predvsem v samem duhovnem ustroju te poezije. Najde

ga predvsem v domnevi, da Prešernovo temeljno doživetje sveta ustreza krščanski misli o izvirnem grehu. Prav to, daljnosežno domnevo poskuša Rebulovo predavanje natančneje opredeliti. Že bežen pogled na argumente odkriva meje, znotraj katerih se giblje ta misel.

»Ta alpski gruntarski sin je preveč zemeljski, da bi mogel zanikati dejstvo, ki ga zanika zadnje poltisočletje evropske zgodovine: izvirni greh.« Ali drugje: »Prešernova rana je rana planeta Zemlje: to je žalost izvirnega greha.« To pa po Rebuli pomeni, da je Prešeren brez vsakih iluzij o človeku, njegovem razvoju, prihodnjih možnostih in napredku; da mu je tuja Goethejeva vizija »svobodnega človeštva na svobodni zemlji«; da se življenje za Prešerna izteče lahko samo v smrt, in to po višji metafizični določenosti, o kateri govori krščanska ideja izvirnega greha. Prešernov »življenjagnus« je torej samo druga beseda za zavest o izvirnem grehu; iz nje se mu je pokazala »temeljna razklanost kozmosa«, ali tisto, čemur pravimo moderno »absurd«; ali pa kar se še moderneje sliši kot »tragičnost sveta v njegovi sociološki in tehnični nerešljivosti«. Vse to je namreč Rebuli sinonim za temeljno krščansko besedo o izvirnem grehu. Iz te pa po pisateljevem mnenju nujno sledi kot edina mogoča oblika človekovega obstoja v svetu beseda o tako imenovani »ponižnosti« — na primer »ponižnost pred misterijem človeka in stvarstva« ali pa »globoka bivanjska ponižnost pred tem, kar je, pred To Pan, pred zakonom nature same«. Takšno ponižnost naj bi poznal tudi Prešeren kot kategorični imperativ svojega doživetja sveta, rastočega iz občutja izvirnega greha.

Ali pa je vse to zares v kakršnikoli zvezi s Prešernom? Krščanska dogma o izvirnem grehu pravi, da je bil človek ustvarjen po božji podobi, dovršen in popoln, da pa je z Adamovim padcem izgubil svojo popolnost, nadenj

sta prišla trpljenje in smrt, predvsem pa se je oslabil njegov svobodna volja, tako da iz lastnih moči ne more več do božje podobnosti, ampak samo še z božjo milostjo, posredovano v Kristusu in cerkvi. Kdor ta nauk enači z romantičnim svetoboljem ali »življenjagnusom«, z modernim občutjem absurda ali pa celo kar s splošnim pesimizmom glede človekovih zgodovinskih možnosti v svetu, daje dogmi o izvirnem grehu že čisto nejasno, od vsega religioznega kar se da odmaknjeno, predvsem pa v jedru spremenjeno vsebino. Enačiti idejo o izvirnem grehu z vsakršnim pesimizmom je z zgodovinskega, najbrž pa tudi religioznega gledišča več kot narobe. Skrajšen pesimizem v človeških zadevah je v Evropi obstajal že precej pred nastankom dogme o izvirnem grehu. Poznala ga je antična kultura od Homerja naprej; ta pesimizem je bil v nekaterih pogledih hujši od krščanskega, saj ne le da ni priznaval kake prihodnje možnosti za temeljno izboljšanje človeka, ampak je s Homerjem vred verjel v večno nemožnost človeškega sveta od vsega začetka; zato na začetek človekovega razvoja nikakor ni postavljajl podobe popolnega človeka, ki naj se ji človek v svojem prihodnjem življenju spet približa. Tak antični pesimizem je bil Prešernu najbrž dostopnejši in bližji od krščanske vere v izvirni greh. Vendar bi pretiravali, ko bi v Prešernovem delu iskali dokazov, da je na človeško existenco zares gledal s stališča, ki bi mu lahko pripisali metafizično splošen pomen. Rebula se v zvezi z idejo izvirnega greha, pojmovano po svoje, sklicuje na peti sonet iz cikla Sonetov nesreče, kjer govori Prešeren o »življenja ječi« in o tem, da je rešitev iz te samo smrt. Toda ali gre res za pravo metafizično izjavo, katere smisel je ta, da je življenje nasploh, se pravi za vse ljudi brez izjeme »ječa«? V prejšnjem sonetu govori pesnik o sebi kot o enem tistih, ki jim je bila »sreče

dar klofuta«, in tako je tudi v petem sonetu življenje pač ječa za tistega, ki ga preganja usoda, ne pa nasploh, kot bi terjala logika kake metafizično pesimistične filozofije. Da ta misel ne tako ne tako ne more imeti zveze z dogmo izvirnega greha, pa kaže seveda pojem usode, ki se s Prešernovim življenjskim pesimizmom povezuje ne samo na tem mestu, ampak praviloma povsod. Ta pojem ne le da ne sodi v okvir mišljenja o izvirnem grehu, naj ga pojmuje v pristnem religioznem smislu ali pa, kot si ga razlaga Rebula, ampak je nasploh nekrščanski, se pravi tak, da ni videti, kako bi se ga dalo spraviti v sklad s temeljnimi idejami krščanskega nauka. Sicer pa o tem, kako zelo je Prešeren oddaljen od dogme o izvirnem grehu, izvemo nekaj malega iz nemškega soneta »Wohl ihm, dem fremd geblieben das Erkennen«, ki ga je Rebula prezrl, a neupravičeno, saj prav ta sonet v prvih dveh verzih govori o dogmi izvirnega greha. Verza se v Župančičevem prevodu glasita: »Preblažen, ki je tuje mu spoznanje! Z njim smrt bila zemljanu je spočeta!« Prešeren obuja tu zgodbo o drevesu spoznanja, Adamovem padcu in smrti kot kazni za izvirni greh. V nadaljevanju pa pride prav iz te prispevke do spoznanja, da se lahko za dobro trudi samo tisti, ki ne vidi stvarnega življenja okoli sebe, ki mu je torej spoznanje prihranjeno in je »slep«. To pa je seveda sklep, ki je vse prej kot krščanski, pa tudi brez zveze z izhodiščno mislijo na izvirni greh. Spet se izkaže, da je Prešernova miselnost bolj zapletena, kot bi jo hotel videti, kdor išče njene krščanske podlage; in da celo takrat, kadar uporablja krščanske motivne, idejne ali oblikovne elemente — in teh elementov je po dognanjih starejšega in novejšega prešernoslovja vsekakor precej — povezuje te sestavine pogosto v sklope, katerih pomen ni krščanski niti v metafizičnem niti etičnem smislu.

Sicer pa priznajmo, da Rebulovo razmišljanje o ideji izvirnega greha ne zbuja zanimanja toliko v zvezi s Prešernom, kolikor bolj samo po sebi. Ne glede na dejstvo, da jo razlaga v zvezi s Prešernom zelo po svoje, je videti, da mu je od vseh idej krščanstva prav ta ideja posebno pri srcu. Znano je, da svetopisemska stara zaveza ideje izvirnega greha ne pozna in da tudi v evangelijih o nji ni kaj prida sledu; pristno evangelijsko krščanstvo te ideje ne potrebuje. Prve sledove o nji najdemo šele pri svetem Pavlu, se pravi v pavlinskem krščanstvu, nato seveda v cerkveni dogmatiki tretjega in četrtega stoletja, pri svetem Avguštinu, pozneje pa zlasti v luteranstvu, kalvinizmu in janzenizmu. S tega vidika predstavlja ideja izvirnega greha samo del krščanskega nauka, in sicer njegov »temačni«, do človeka nezaupljivi in nesproščeni del. Ali si ga v tem smislu prisvaja tudi Rebula, da bi nam razložil Prešerna, prek tega pa opredelil tradicionalno slovenstvo, zasnovano v Prešernovi poeziji? S tem njegovo krščanstvo nedvomno sledi stari slovenski tradiciji, ki sega nazaj v luteranstvo in janzenizem. Ali ni tako, da prav iz te tradicije rezultira praviloma »ponižnost« takšne ali drugačne vrste — v Rebulovem predavanju »ponižnost pred misterijem človeka in stvarstva« ali »pred tem, kar je« ali »pred zakonom nature same«? Od tod se odpira vrsta vprašanj. Ali se to krščanstvo zaveda svoje pristne socialne, psihološke in moralne vsebine? Ali je ta vsebina vse, kar zmora krščanstvo na Slovenskem dati slovenstvu? Ali ni skrajni čas, da tisti, ki se v slovenskem slovenstvu in kulturi imajo za kristjane, jasneje opredelijo svoje temeljno krščansko stališče, da bi se izkazalo, za kakšno krščanstvo jim pravzaprav gre, in ali je tisto, kar tako imenujejo, res krščanstvo v pristnem evangelijskem pomenu besede ali pa samo ena od socialno in moralno določenih različic konfesionalne pripad-

nosti, ki se na Slovenskem spreminja v eno od znamenj naše socialne in moralne ozkosti, zaprtosti in provincialnosti, s tem pa — gledano s krščanskega vidika — tudi religiozne nemoči?

Da smo do takšne jasnosti še precej daleč, kaže Rebulov poizkus, kako odkriti v ustroju Prešernove poezije krščanskega duha. Ta poizkus se giblje še zmeraj v mejah tradicionalnega pojmovanja, da mora biti umetnost, ki naj jo kristjan sprejema, krščanska in da je samo takšna ustrezna ne le njegovemu krščanstvu, ampak tudi njegovemu slovenstvu. Ker pa je Prešeren temelj slovenstva, od tod sledi, da mora biti po svojem bistvu tudi Prešeren krščanski. Izhod iz takšnega krščansko-nacionalnega začaranega kroga je seveda lahko samo bolj ali manj nasilen poizkus, kako razložiti Prešerna iz temeljnih resnic krščanskega nauka. Toda, žal, pri vsem tem niti samim razlagavcem ni več jasno, kaj je pravzaprav krščanstvo in kako naj krščanstvo spravijo v sklad z zahtevami svojega tradicionalnega nacionalizma. Saj drugače bi se Rebuli ne moglo primeriti, da je v sklepu svojega predavanja mimogrede imenoval med stvarmi, ki da so kristjanu v Prešernovi poeziji drage, tudi »evangeljsko vsebino Zdravice«. Kot je znano, se glasi osnovna zahteva evangeljskega krščanstva ljubezen do bližnjega in celo do sovražnikov; obe zahtevi ohranjata svojo osrednjo veljavo še v pavlinskem krščanstvu. Znano pa nam je tudi, da v Prešernovi Zdravljici beremo verze: »V sovražnike 'z oblakov rodu naj naš'ga treši grom...« Po vsem tem najbrž ni odveč sklep, da bi bilo namesto o Prešernu in krščanstvu koristneje in zanimiveje premišljati o krščanstvu na Slovenskem kot takem, se pravi o njegovih temeljnih metafizičnih, socialnih in moralnih razsežnostih, kolikor se tičejo preteklega, današnjega in prihodnjega slovenstva. To pa je seveda téma, ki s Prešernom nima

neposredne zveze, ampak je predvsem stvar današnjih kristjanov in nekristjanov.

J. K.

ENOTNA OSNOVNA ŠOLA — DA ALI NE?

Ko smo pred trinajstimi leti reformirali naše šolstvo tako, da smo nižje razrede gimnazije priključili osnovni šoli, smo na dolgo in široko razpravljali tudi o tem, kakšen naj bo osnovnošolski sistem: enoten ali diferenciran. Tisti, ki so se zavzemali za enoten osnovnošolski sistem, so izhajali predvsem s političnih vidikov in so z enim očesom ves čas opozarjali na šole v predvojni Jugoslaviji, ki da so bile diferencirane po socialnih kategorijah. Trdili so na primer, da je bila stara meščanska šola namenjena zlasti meščanskim otrokom, gimnazija otrokom inteligence itd. Kaj takega da se v socialistični družbi ne sme več dogajati in da bo samó enotna osnovna šola preprečevala socialno diferenciacijo na izobraževalnem področju. Zagovorniki te enotne šole so seveda pozabljali na to, da danes, v spremenjenih družbenih razmerah, odločitev o tem, v kakšno šolo se bo otrok vpisal, ni več odvisna od pripadnosti k določenemu družbenemu sloju, pač pa od mnogih drugih dejavnikov: od otrokove nadarjenosti, od družinskih dohodkov, od družinskih ambicij po višji kvalifikaciji itd. In navzlic tej »pozabljivosti« smo se nato odločili za enotno osnovno šolo, v kateri sta enak učni program in enaka zahtevnost namenjena vsem šoloobveznim otrokom: bolj in manj nadarjenim, bolj in manj prizadevnim, vsem učencem z različnimi poklicnimi nagnjenji. Ob strani smo pustili samó izrazito nenadrajene, že kar debilne otroke; zanje smo ustanovili poseben tip šole, jih spravili skupaj in jim s tem čisto mirno udarili pečat manjvrednih