

POŠTNINA  
V KRALJEVINI  
JUGOSLAVIJI  
PLAČANA  
V GOTOVINI

# ČAS

revija  
leonove  
družbe

letnik  
XXVI

**III-IV**  
**1931-32**

**VSEBINA:** A. Ušeničnik: Pesimizem ali optimizem (str. 81) // Dr. L. Bogataj: Obmejni promet (str. 93) // Dr. Stanko Gogala: Duhovni boj za mladino (str. 99) // Dr. G. Kušej: Teorija Duguita o objektivnem pravu (str. 118) // Obzornik: Dr. L. Sušnik: Bratislavski kongres (str. 132) // Dr. A. Gosar: Vprašanje krščanskega socializma po okrožnici »Quadragesimo anno« (str. 143) // A. U.: Ob okrožnici Papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda (str. 149) // Ocene (str. 159) // Zapiski (str. 165)

»Čas«, revija Leonove družbe v Ljubljani, izhaja vsak mesec razen v avgustu in septembru. Uredništvo si pridržuje pravico tuintam združiti dve številki.

**Naročnina:** 60 Din za Jugoslavijo, 70 Din za inozemstvo. Za dijake velja znižana cena 40 Din, ako se jih naroči vsaj pet na skupen naslov.

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

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

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

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

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

## V OCENO SMO PREJELI:

### 1. Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani:

P. Lippert, **Od duše do duše.** (Leposlovna knjižnica.)

A. Gide, **Ozka vrata.** (Leposlovna knjižnica.)

A. Remizov, **Na sinjem polju.** (Ljudska knjižnica.)

M. Kunčič, **Ptiček z dvema kljunčkoma.** (Iz torbe Kotičkovega strička.) 1932.

### 2. Od Mohorjeve družbe v Celju:

Janez Jalen, **Bratje.** Drama v štirih dejanjih. 1931.

Redne publikacije za l. 1932:

**Koledar** za l. 1932.

Fr. Bevk, **Stražni ognji.** (Slov. Večernice, 84. zv.)

Dr. Fr. Jaklič, **Irenej Friderik Baraga.**

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

M. Remec, **Kuharica.**

X., **Da se poznamo.**

Knjige za doplačilo:

Inž. Simonič, **Splošno poljedelstvo.**

Fr. Terseglav, **Med nebom in zemljo.**

P. Butkovič, **Trdi oreh — veseli smehi.**

Jos. Brinar, **Kosmatin.**

V. Vodušek: **Svete maše.**

### 3. Od Goriške matice v Gorici:

**Koledar** za l. 1932.

Tone Čemažar, **Burkež gospoda Viterga.** Povest.

Dr. J. Potrata, **Zdravje in bolezen v domači hiši.**

Giz Majeval, **Nova kuharica.**

## PESIMIZEM ALI OPTIMIZEM?

Ob Spenglerjevi filozofiji življenja.<sup>1</sup>

*Aleš Ušeničnik.*

Mnogih mislecev se je polastil mračan pesimizem. Zdi se jim, da čaka zapadne narode le še propast. Ožbalt Spengler je že v delu »Untergang des Abendlandes« skušal dokazati, da čaka takšna usoda vse velike kulture in kulturne narode. V najnovejšem delu naznanja zapadnim narodom bližnjo propast vprav zato, ker so nositelji najvišje, favstovske kulture. Obenem pa skuša pokazati ta konec kot tragiko, ki jo mora človek pogumno in ponosno sprejeti. Usoda je, da moramo pasti, veličina je, ako pademo pogumno! Sanjali smo o idealu, o boljšem, čistejšem človeštvu. »Ideali so strahopetnost!« Verovali smo z veselim optimizmom v lepšo, srečnejšo bodočnost. Tudi »optimizem je strahopetnost!« Mi smo v tak čas rojeni in moramo iti pogumno po poti do konca, »brez upanja, brez rešitve«. To je »ponosna skepsa«, ki je stopila na mesto sentimentalnosti prejšnjega stoletja!<sup>2</sup>

Ali je takšen mračan pesimizem, pa naj bo še tako ponosen, upravičen? To vprašanje je tudi n a š e vprašanje. Res da misli Spengler najprej na germanske narode — mi smo mu pač »narod hlapcev« — toda naša usoda je tako prepletena z usodo drugih zapadnih narodov, da tudi mi ne bomo ubežali propasti, če je njim zapisana propast.

Kako je Spengler dokazal svojo napoved? Spengler namreč noče biti samo vivec — prerok, temveč tudi mislec — filozof, ki svojo napoved filozofsko utemeljuje.

Spengler je posegel daleč nazaj, do početkov človeka. Od početka in še danes je človek roparska žival (ein Raubtier). Že oko mu je oko roparic. Tudi njegova etika je etika roparic, a tudi njegova usoda, to je usoda bitja, ki mu je najvišje moč in

<sup>1</sup> Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München 1931.

<sup>2</sup> o. c. 6.

zmaga, ponos in sovraštvo, veliki zmisel življenja pa boj. A človek je vzvišen nad vse druge roparice, ker je iztrgal naravi stvariteljno silo. Človek ni nastal po počasni evoluciji, kakor je zmotno mislil Darwin, ampak po hipni izpremembi »brez vzroka«. Človek je odnekaj to, kar je danes. Neandertalcerce lahko vidite na vsakem ljudskem zborovanju. Nastal je pa, ko mu je nastala roka. Z roko je nastalo mišljenje in svobodna izbira orodja. Druge roparice ne volijo orožja, človek ga voli in ustvarja. Tu je početek tehnike, kakor je živali ne poznajo. A vprav s tehniko je človek upornik proti naravi in boj proti naravi je brezupen, ker je narava močnejša. Tako se že tu začena tragedija človeka.

Postanek roke je pa bila le prva stopnja glede na postanek človeka. Druga stopnja je bila, ko je človek začel govoriti. Tudi ta izprememba se je izvršila hipoma po pravi »mutaciji«. Prvi govor je bil dialogičen, ne sodba, temveč ukaz, vprašanje, pritrditev, zanikanje. S tem je bilo omogočeno sodelovanje, skupno smotrno delovanje več ljudi. Z govorom se je um osamosvojil od roke. Mišljenje je postalo samo zase moč. Preudarek je sam zase stvariteljen. Preudarek ustvarja nove zamisli in vodi delo. Tako so se pa ljudje tudi začeli ločiti v takšne, ki ukazujejo in vodijo, in druge, ki se pokoravajo in izvajajo. Seveda so pa s tem oboji izgubili tudi nekoliko svobode, postali so člani višje enote, organizacije. Z organizacijo se je pa začela tudi ločitev v rodove, stanove in države. Iz boja posameznikov zoper posameznike, kakor je svojski živalim-roparicam, je nastal boj rodov zoper rodove z voditelji in četami, urejenimi pohodi, napadi in bitvami, nastala je vojska. Zmagavec naloži premaganim zakone. Človeško pravo je vedno pravo močnejšega. Zgodovina je zgodovina vojska. Politika je le prehodno nadomestilo vojske z bojem z duhovnim orožjem.

So krepkoplemenski narodi, ki so ohranili naravo živali-roparic, roparski, osvajajoči, gosposki in gospodujoči narodi (Herrenvölker), ki ljubijo boj zoper ljudi in prepuščajo boje zoper naravo drugim, katere plenijo in si podjarmljajo. Duša živali-roparic je nenasitna, to je prekletstvo, ki leži na nje življenju, a v tem je tudi nje veličina. Mir, sreča, užitek so najvišjim predstavnikom takšne duševnosti nepoznani.

Toda človeštvo se množi, posameznik ima vedno manj pomena in njegova svoboda je vedno bolj omejena, s svobodo

pa tudi moč. Poleg tega se množi človeštvo tako rekoč »navzdol«. Skupina vodilnih narav je vedno majhna, množica (»masa«) vedno večja. Tako se izpolnjuje usoda. Za zapadne narode se izpolnjuje s tehniko.

Tehnika je prastara, starejša kot človek. Tehnika ni toliko orodje samo kakor način ravnanja z orodjem, zato jo je mogoče doumeti le iz duševnosti. Tehnika je »taktika življenja«, notranja oblika bojevanja in življenje je boj. Toda tehnika živali je plemenska, določena po nagonu, človek se je s svojim umom dvignil nad nagonsko tehniko, njegova tehnika je zavestna, svobodna, osebna, stvariteljna. Človek svobodno določuje in ustvarja taktiko svojega življenja. Notranja oblika tega stvariteljskega življenja je kultura.

Zapadni narodi so ustvarili najvišjo in najsilnejšo kulturo, najbolj poduhovljeno, a tudi duševno najbolj raztrgano. Pokrajine, ki v njih živijo, s trdimi in težkimi življenjskimi pogoji, so naredile iz njih plemena s skrajno ostrim umom, a tudi s silno strastjo za boj, za početja, za napredek. To je favstovska kultura, ki si je uslužila ne samo snovi, temveč sile prirode in zavojevala svet. Majhno število iznajditeljev in voditeljev sili naravo, da opravlja delo milijonov in milijonov »konjskih sil«. Orodje tega človeškega gospostva nad svetom je stroj.

A vprav s strojem, pravi Spengler, se dovršuje usoda zapadnega človeka.

Favstovski človek je ustvarjal iz notranjega veselja, ne radi koristnosti. Toda strašni napredek je začel koristiti celo nasprotovati. Število in popolnost strojev sta že v nasprotju z gospodarsko koristjo. Poleg tega se pa pollašča favstovskega mišljenja vedno večja utrujenost, iznajditeljev in voditeljev-genijev je vedno manj, tehniško delovanje se zamenjava s sportom. Širi se »taedium vitae«, gnus pred življenjem, kakor v rimskem svetu za cesarja Avgusta.

Z druge strani se večja odpor množice. Stroj ji nalaga delo, ki je za nje življenje brez zmisla, brez veselja, zato je v nje duši pusto in prazno. Stroj ubija v delavcu osebnost; vse je število, osebnost nič. Zato nasprotje med voditeljskim in med izvršujočim delom postaja tako močno, da se bliža katastrofa.

Potem je pa zapadni človek izvršil še »izdajstvo«, ki se že nad njim maščuje. Moč nad svetom je dajala zapadnim narodom vprav njim svojska tehnika, ki se je izrazila v »monopolu indu-

strije«. Druge zemlje so dajale le snov, misel in metoda je bila last favstovskega človeka. Ta pa ni te misli in metode skrival, ampak jo izdajal na univerzah, v govoru in pismu, vsemu svetu. Tako so se je polastili tudi drugi narodi, povsod, kjer je premož, petrolej in vodna sila. Tem narodom favstovska tehnika ni nobena notranja potreba — le favstovski človek misli, čuvstvuje in živi v nje obliki, le njemu je duševno potrebna —, za te narode je ta tehnika le orožje v boju zoper favstovsko civilizacijo, le orodje, da se maščujejo nad »gospodi«, ki so jih toliko časa izkoriščali. Tu je zadnji razlog za brezposelnost, ki nastaja v zapadnih deželah, brezposelnost, ki ni nobena kriza, temveč začetek katastrofe. Kdaj in kako pride, ne vemo, a vemo, da je neizogibna. — — —

To so ob kratkem misli Spenglerjeve »življenske filozofije« in razlogi za napoved konca.

Če pretrgamo to filozofijo, nas bo nemara manj zanimalo to, kar je v njej svojsko Spenglerjevega, bolj že, kar je v njej splošnonemškega, najbolj pa in po pravici, kar je v njej splošno sodobnega.

Filozofija o postanku in naravi človeka je Spenglerjeva, dasi ni povsem izvirna.

Misel o »človeku-bestiji« je že Nietzschejeva. Celo Nietzschejev »nadčlovek« ima še nekaj nasilnega in zverskega na sebi. Zato je bil Nietzscheju, kakor pravi Artur Drews, zločinski Cesare Borgia idealen predstavnik človeka v razvoju k nadčloveku. Zdrava pamet ne more pritegniti ne Nietzscheju ne Spenglerju. Da bi bila žival-roparica ali zver ideal za človeka na višku človečnosti, to je tako drzna misel, da jo je res mogel zamisliti le kak blazen filozof po tistem Ciceronovem izreku, da ni nič tako brezumnega, česar si ne bi bil kak filozof izmislil. Vidi se pa v tej izmislici že tudi namen, namreč vprav že vnaprej opravičiti in celo z gloriozo ozariti nasilni in brezobzirni imperIALIZEM svojega naroda, politiko »jenseits von gut in böse«, gospodarski boj brez morale. Človekove oči niso zverske, so pa oči, ki izražajo gospostvo nad stvarstvom, tisto gospostvo, ki ga mu je po svedoštvu pralistine človeškega rodu izročil Stvarnik sam, ko je dejal možu in ženi po njih ustvarjenju: »dominamini — gospodujta«! Tudi roke niso roke živali-roparice, temveč, kakor je modro dejal Aristoteles, »organum organorum«, prvo orodje in orodje za vse drugo orodje. Človek je ustvarjen za delo, to

dokazujejo roke, a ne za rop, saj nimajo krempljev, kakor jih imajo zveri. Sicer pa Spengler sam ni mogel dosledno vzdržati te enačbe ali le primere, saj mu je najvišji pojav človeške zamisli tehnika in sicer tehnika radi tehnike, izumi radi veselja in zadovoljščine, ki ga dajejo duhu izumi. Kje je tu nprav živali-roparic?

Glede človekovega postanka Spengler zavrača Darwina in Haeckela, vendar je tudi njegova teorija darvinizem in sicer poslabšan darvinizem. Darwin ni razložil človekovega postanka, a podal je vsaj nekaj poizkus, kako bi se bil človek razvil iz živali v boju za obstanek po krepitvi in družitvi ter dedovanju najboljših svojstev. Resnično je, da je ta razlaga nezadostna, zakaj boj morda izloča, kar je slabejšega, in ohranja, kar je krepkejšega — in še tega ne vedno —, a boj ne ustvarja nič novega. Po pravici tudi pravi Spengler, da ni nikjer sledi tistih človekov-polutanov, ki bi jih po darvinizmu moralo biti vse polno. Toda če ta razlaga ni zadovoljiva, je še manj zadovoljiva Spenglerjeva razlaga, ki jemlje na pomoč De Vriesovo teorijo o mutacijah, o hipnih preskokih iz lika v lik. Takšno prelikovanje bi bilo na nižjih stopnjah živih bitij mogoče, a le če si mislimo v živi snovi sile in zakone, ki sprožajo in vodijo tak razvoj, to se pravi na koncu koncev, če si mislimo, da je živa snov ustvarjena in da je Stvarnik položil vanjo tiste zakone in sile, ki ženó razvoj iz neznatnih početkov navzgor. A Spengler o Bogu ničesar noče vedeti — njegova filozofija življenja hoče biti vprav filozofija brez Boga! —, zato na vprašanje: zakaj in kako se je izvršil tak razvoj, odgovarja, da »na skrivnosten način, po ritmičnem valovanju resničnosti in seveda brez vzroka« (ohne »Ursache« selbstverständlich). Na organizmu nastane roka — se razume, da brez vzroka. Človek začne govoriti — se razume, da kar tako, zopet brez vzroka, po ritmičnem valovanju resničnosti. (Tudi začetek govora namreč Spengler razlaga po takšni samoodsební »mutaciji«.) Boga in božje delovanje moderna znanost zanikuje, a take brezumne teorije mirno sprejema v svojo filozofijo! Kar je posebno čudežno, po Spenglerju nastane z roko samo ob sebi, »se razume, da brez vzroka«, tudi um, tudi razboritost, ki svobodno izumlja in ustvarja. Sicer tudi ta misel ni nova. Že v davnih starih časih jo je zamislil grški filozof Anaksagoras in že v tistih časih mu je Aristoteles opočital brezumnost. Če bi se bilo treba odločiti,

ali je roka ustvarila um ali um roko, bi vsekako pameten človek rajši pritegnil Aristotelu, da je um ustvaril roko. In to je končno tudi resnično. Četudi vitalne sile v zametku nezavestno snujejo, je vendar to snovanje tako smotrno, da ga ni mogoče umeti brez uma. Če ni uma v snovi, mora biti nad svetom in snovjo stvariteljni Um!

Če ima človek um in roke, je kajpada umevno, da lahko postane tehnik, in če ima um in govor, je prav tako umevno, da se lahko smotrno druží. Ni pa umevno, zakaj bi bil »homo faber«, človek-tehnik nekaj višjega kakor »homo sapiens«, človek-modrec, zakaj bi bil nekaj višjega človek, ki ustvarja sredstva za fizično življenje, kakor pa človek, ki ustvarja duhovne vrednote. Spengler je materialist in naturalist, človek brez umevanja za duhovne vrednote, brez umevanja za pravo kulturo, celo pa brez umevanja za nadčutni svet npravnosti in religioznosti! Tudi še na višku razvoja mu je vzor Nietzschejeva »bestija«. »Es gibt Völker, deren starke Rasse den Raubtiercharakter bewahrt hat, räuberische, erobernde, Herrenvölker.« Moč in plen, to mu je vse.

Po tem je pa seveda umljivo, da se ga začne pollaščati pesimizem, če ta moč gíne in se mu plen izmiče. Toda premostriti moramo prej še drugi dve sestavini Spenglerjeve filozofije.

Druga sestavina je splošnonemška. To je filozofija, ki so bili pred vojsko nje glasniki Nietzsche, Treitschke, Houston Stewart Chamberlain in dr. Nietzschejevo »bestijo« smo že omenili. A večjega splošnega pomena je bila njegova filozofija o zmyslu življenja. Zmysel življenja mu je življenje, a najvišje v življenju moč. Zato mu je stremljenje po moči, volja do moči (der Wille zur Macht) življenje vsega življenja. Ljudje in narodi so že po naravi razločeni v dvoje nasprotnih si skupin. Eni so ustvarjeni za gospostvo. To so gosposki in gospodujoči narodi (Herrenvölker). Drugi so ustvarjeni za hlapčevstvo in za hlapčevanje. To so hlapčevski narodi, množica, masa, čreda (Herdenvölker). Zato je tudi dvojna morala. Za prve je gosposka morala (Herrenmoral), morala pogumnih in pametnih mož, ki smejo vse, kar hočejo in morejo, mož, ki se jim gabi govorjenje o sočutju. Za druge je hlapčevska morala pokorščine in ponižnosti, potrpljenja in vdanosti, usmiljenja in sočutja, morala črede (Herdentiermoral). Jasno je pa, da se »volja do moči« le težko uveljavi brez sile, med narodi ne



brez vojska. Zato so popolnoma v Nietzschejevem duhu vstali klicarji, ki so proslavljali vojsko kot zahtevo in pogon nacionalnega življenja, kot veliki princip kulture. Tako je oznanjal Treitschke, da »brez vojske ni življenja«. Celo Scheler je modroval, da »brez vojske ni napredka«. Naravno je, da velikim narodom taka filozofija ugaja. Samo po sebi se razume, da njim gre odlika gosposkih in gospodujočih narodov. Zato ni čuda, da je voditelje velikega nemškega naroda omamila Nietzschejev »Wille zur Macht« in je gibal nemški narod na pot imperializma. A vstal je še Chamberlain, ki je s filozofijo o plemenih (Rassen) prisodil germanskemu plemenu prvenstvo in vodstvo v zgodovini človeštva. Germani so mu narod »svobodno rojenih« (die echten Freigeborenen), drugi so mu nečisti hlapčevski (die unreinen Knechtsgeborenen). Kaj čuda, da je šel nemški narod z zmagošlavnim nasmehom v svetovno vojsko!

Vse poteze te filozofije so prešle tudi v Spenglerjevo filozofijo življenja, le da so še poostrene po metafori »zveri«: o boju, ki je »istoveten z življenjem samim«, o boju »iz volje do moči«, o plemenitosti roparskega plemena, o njegovem naravnem gospostvu nad svetom. Spenglerju se zdi popolnoma naravno, da ima gospodujoči narod etiko živali - roparic (Raubtiermoral), torej moralo brez ljubezni, brez usmiljenja, brez sočutja; zato govori s prezirom o morali »brezzobega sočutja«. Le nekaj se je izpremenilo. Iz svetovne vojske je izšel nemški narod poražen. Zato se je zmagošlavni nasmeh umeknil mračnemu pesimizmu. Vse je prevzel strah pred propastjo. Tu je Spengler dopolnil filozofijo svojih prednikov. Če propademo, moramo tudi propasti s ponosom! Poklical je na pomoč usodo. To je tragična usoda velikih kultur in velikih narodov in velik kulturni narod tudi to usodo mirno sprejme, še v propasti velik!

Zopet je jasno, da ta življenska filozofija ni resnična in prava. Ni resnično, da bi bila moč najvišje. Ni resnično, da bi bili nekateri narodi rojeni za gospostvo, a drugi za hlapčevstvo. Res je tudi Aristoteles nekaj takega mislil, a se je brez dvoma motil, kakor se je motil Nietzsche in se moti Spengler. Niso vsi narodi enaki, eni so fizično krepkejši kakor drugi, nekateri bolj nadarjeni kakor drugi, zopet nekateri bolj delavni itd. A vse to ne upravičuje še hlepenja le-teh, da bi gospodovali nad drugimi. Vsak narod ima svoje zvanje, ki naj ga izpolni v zgodovini narodov, vsak ima samo po sebi pravico

do svobode, pravico, da se sam vlada, kakor najbolj ve in zna. Nasilje je nasilje. Vojska ni in ne more biti najvišji princip življenja. Ne ubijaj! to načelo naravne etike velja za poedince in za narode in sicer za vse narode. Dvojne morale ni. Nietzschejeva »gosposka« morala ni morala, temveč samovoljno kodificirano samosilje in nasilje, negacija prvih in najvišjih etičnih načel: pravice in ljubezni. In morda je bil poraz nemškega naroda vprav osveta pravičnosti za to, da se je s svojim imperijalizmom in militarizmom drzno spustil na ohola Nitzschejeva pota!

Toda je še tretja sestavina Spenglerjeve filozofije, ki jo moramo premotriti, da bo možna končna sodba.

V zadnjem delu je Spengler izvedel misel o grozeči propasti z motrišča tehnike in tehniške kulture. Omenili smo tri razloge, ki jih navaja za svojo napoved o propasti. Prvi, iz pojemanja tehniškega duha, se zdi ne samo, da nič ne dokazuje, temveč da je s filozofijo o propasti celo v nasprotju. Če je tehniški razvoj kriv propadanja, je le sreča za človeštvo, če bo začel tehniški napredek zaostajati. Če ne bo novih in novih strojev, bo manj in manj brezposelnih. Saj sta angleška misleca Belloc in Chesterton izrekla naravnost to misel, naj se stroji uničijo, da bo zopet prišlo človeško delo do veljave. Ameriška zveza strokovnih društev (American Federation of Labour) je to misel resnobno povzela v zahtevi, da se naj ne uvajajo več novi stroji, kjer morejo delo opravljati človeške roke.

Drugi in tretji razlog, ki jih navaja Spengler, pa nista več ne specifično njegova, ne nemška, temveč splošnosodobna. Dosti splošna je namreč v naši dobi bojazen, da res grozi zapadnim narodom radi kapitalistične izrabe tehniškega napredka propast. Kakor je Spengler le za drugimi, zlasti za Marxom ponovil, prvič zato, ker narašča gnev in odpor delavstva, drugič pa zato, ker se ves svet industrializira in se tako evropski industriji zapirajo svetovni trgi.

Marx je že v »Komunističnem manifestu« povedal, da si meščanska družba sama vzgaja »grobarja«, ki ji bo izkopal grob. Napovedal ji je »neizogiben propad«. Posebno značilen je vzrok, ki ga je Marx navedel. Zato bo propadla, je dejal, ker bo družba »precivilizirana«, ker bo imela »preveč« življenjskih sredstev, preveč obrti, preveč trgovine; »meščanske razmere bodo pretesne za bogastvo, ki ga proizvajajo«.

Seveda pa tudi zato, ker meščanska družba sama goni delavce med komuniste, ki se njih cilji morejo doseči le »po nasilnem prevratu vsega dosedanjega družabnega reda«. Ali se ne uresničuje to, kar je že l. 1848 z lapidarnimi stavki napovedal Marx, vprav v naših dneh? Slabo se nam godi, ker je preveč vsega dobrega! Bogastvo nas uničuje! Obenem pa grozi komunizem. A tudi Pij XI. v okrožnici »Quadragesimo anno« za Leonom XIII. kaže na »razmere, ki ljudstvu zagrenjajo dušo in utirajo pot revoluciji in socialni propasti«.

Ali je torej pesimizem upravičen?

Teško je spričo sedanjih razmer ne biti pesimist. Zdi se res, da zapadni narodi drve v propast. Kapitalizem je nakupičil silno bogastva, a beda množic je vedno večja. Milijoni in milijoni postajajo gladni po cestah. Očetje so brez dela, družine brez kruha, vseh se pa pollašča obup. Ali ne bo ta obup izbruhnil v krvavo revolucijo? Rusijo so že zajeli plameni socialne revolucije, odtam pa neprestano švigajo zublji in groze podžgati ves svet. Kaj so ukrenili zapadni narodi, da bi preprečili katastrofo? kaj njih države? kaj kapitalizem, ki je največ kriv teh grozot? Ali kaj več kakor nič? Ali ne bo, če izbruhne splošen socialni prevrat, treba vsem izpovedati: nostra culpa, sami smo krivi?

Toda če govorimo o krivdi, že tudi izpovedamo, da propast ni bila nujna in morda še vedno ni nujna. V tem se res Marx in Pij bistveno ločita. Marx je napovedal brezpogojno propast, Pij XI. kaže nanjo, a ne absolutno! Marx je bil ateist in historični materialist, ki je pojmoval vso zgodovino človeštva kot nujen razvoj gospodarskih sil. Res se tudi po njegovih nazorih prevrat ne bo izvršil brez sodelovanja proletariata, a to sodelovanje je zopet določeno po psiholoških zakonih in je končno tudi vse duševno dogajanje le refleks gospodarskega dogajanja. Pij XI. živo veruje v božjo previdnost in človeško svobodo. Človek svobodno posega v gospodarski proces. Ne premore vsega, a mnogo zmore. Človeški duh sam svojemu delovanju določuje smotre in piše zakone, a gospodarjenje je vendarle navsezadnje človekovo delovanje. Seveda mora uporabljati naravne činitelje in je vezan na naravne pogoje, vendar so dane človeški svobodi široke meje. Gospodarstvo se res lahko izpremeni v mehanizem, a ne brez človeške krivde. Božja previdnost pa čuje nad človeštvom in mu daje dosti luči in

dosti moči, da spozna poti, ki drže v pogubo in se jih ogne. Le v tej veri in tem prepričanju je pisal Leon XIII. okrožnico »Rerum novarum« in Pij XI. »Quadragesimo anno«!

Zato je možen optimizem, a le optimizem, ki klije iz te vere. To je optimizem krščanskega idealizma in optimizem dela!

Silno težak je odgovor na vprašanje, kako preurediti gospodarske razmere, da bodo dobili milijoni brezposelnih dela in kruha. Toda je li povsem nemogoč? To ne more biti. Ali je že zemlja premajhna za vse ljudi? Ne še. Ali je premalo tvarnih dobrin, da bi se vsi zadostno hranili in oblačili? Če jih je premalo, zaposlite ljudi, zakaj dopuščate, da so brez dela, ko bi radi delali? Če jih je zadosti, zakaj dopuščate glad in gototo? Če jih je preveč, dajte jih tja, kjer jih je premalo! Zakaj sežigate žito in ga mečete v morje, ko milijoni stradajo? Morda se bo komu zdela ta modrost le preveč preprosta, toda če jo do konca premislimo, ali ji je mogoče ugovarjati? Če je na svetu zadosti dobrin za vse, je jasno, da ne bi bilo treba nikomur trpeti gladu in golote, ako bi se le razmere prav uredile. Določiti način, kako naj se razmere tako uredi, da bo za vse prav, je res težavna reč, a možnosti ni mogoče zanikati. Če je pa dana možnost, se mora najti tudi način. Ameriški delavci mislijo, da treba omejiti rabo strojev. Dobro! Ako se dožene, da se reši vprašanje, če se deloma odpravijo ali uničijo stroji, odpravite jih, uničite jih! Gre za človeštvo in življenje človeštva, stroji so le orodje in morajo biti le orodje v službi človeške blaginje. Stari misleci so sicer sanjali o zlati dobi, ko bo snovalnica na statvah sama snovala. Če so se zmotili, popravimo njih zmoto in zavržimo snovalnico, ki sama snuje! Morda se pa niso docela zmotili. Res se je v početku kapitalističnega gospodarstva delavec ustrašil stroja in zasumil, da mu bo sovražen tekmeč. Začel je boj zoper stroje. A Marx ga je opozoril na to, da stroj sam ni delavcu sovražen, ampak le stroj v službi kapitalizma. »Stroj sam,« je dejal Marx, »krajša delovni čas, stroj v službi kapitalizma ga podaljšuje; stroj sam lajša delo, stroj v službi kapitalizma napenja delavčeve moči; stroj sam pomeni človekovo zmago nad naravnimi silami, stroj v službi kapitalizma človeka naravnim silam podjarmlja; stroj sam bogati proizvajavca, stroj v službi kapitalizma ga obubožuje« (Kapital I<sup>6</sup>, 407). Ako je tako, preučite, kje tiči v kapitalizmu tisto zlo

in odpravite ga! Če treba uničiti kapitalistični način gospodarjenja, uničite ga, zakaj tudi gospodarski načini morajo služiti človeštvu in njegovi blaginji! Če treba preosnovati vso družbo, preosnujte jo, tudi družabne uredbe morajo služiti človeku! Ali ne govori zares Pij v svoji okrožnici o »obnovi socialnega reda«, o »preosnovi ustanov«, tudi države, o »izpremembi razmer«, o »novem gospodarskem redu«? Preučujte torej to okrožnico, morda najdete v njej pomoč!

Eno pa je gotovo — in to je dominantna Pijeve okrožnice — da ni mogoča takšna preuredba družbe in gospodarstva brez načelne preusmeritve. Zato brez te ni rešitve!

Ako motrimo moderno gospodarstvo, vidimo, da se je popolnoma osamosvojilo od Boga in božjih zakonov. Beseda o socialni pravičnosti ali celo o socialni ljubezni mu je popolnoma tuja. Z etiko noče imeti nobenega opravka, češ, gospodarstvo ima svoje zakone, ki so določeni po notranji naravi gospodarstva in jih nobena etika izpremeniti ne more; gospodarstvo je podobno mehanizmu, ki ga gonijo in ravnajo mehanske sile. To samosvojo zakonitost moderno gospodarstvo tako poudarja, da niti človeštvo in njegova blaginja nista več tisto, radi česar se gospodari. Seveda gospodarstvo ne bi bilo mogoče, če ne bi bilo ljudi, ki gospodarske dobrine porabljajo ali uporabljajo. Toda modernemu gospodarstvu ni ta preskrba glavni namen, ampak mu je le sredstvo in pogoj za njegov poseben glavni namen, ki je dobiček (profit) ali v najnovejši dobi gospodarska in politična moč, »potentastvo«, kakor je to nazval Pij XI. v svoji okrožnici. Zato ima delavstvo za moderno gospodarstvo toliko pomena kakor stroj in se z njim prav tako ravna kakor s strojem: vsa pozornost je obrnjena na to, da se čim bolj »rentabilno« izrabi; če stroj bolje služi, se delavec izloči. Zato ali vsaj poglavitno zato so nastale na svetu razmere, ki groze s skoraj neizogibno katastrofo.

Kaj se mora torej izpremeniti? Pogled, gledanje na gospodarstvo, po njem pa ravnanje in gospodarjenje samo. Človek se mora zavedeti, da on gospodari, da on daje gospodarstvu smer in da mora dati gospodarstvu tisto smer, ki jo velevajo Bog in božji zakoni v slavo božjo in pravo blaginjo človeštva. To je tista načelna preusmeritev, ki brez nje ni rešitve. Gospodarstvo ni samo sebi namen, ampak mora služiti človeku, kakor mora človek živeti Bogu. Gospodarstvo mora preskrbovati

človeštvo s tvarnimi dobrinami, da more človeštvo svobodno vršiti višja kulturna zvanja in končno doseči svoj najvišji smoter v Bogu. Po tem je samo po sebi jasno, da so za gospodarjenje prav tako kakor za vse drugo človeško dejstvovanje npravne norme zakon, da sta zanj zlasti zakon socialna pravičnost in ljubezen. »Če bi vsi povsod in vselej tako ravnali,« je dejal Pij XI. v socialni okrožnici, »bi se ne le proizvajanje in pridobivanje, temveč tudi raba bogastva, ki je sedaj dostikrat tako v nasprotju s pravim redom, skoraj naravnala v meje pravičnosti in pravične razdelitve in bi se umazani sebičnosti, ki je sramota in veliki greh naše dobe, postavil nasproti, resnično in v dejanju, zakon krščanske zmernosti, tako mil in tako močan obenem, ki veleva, da človek išče najprej božjega kraljestva in njegove pravice.«

Takšna preusmeritev je mogoča in je nujna. Moderni gospodarski nazor je materialističen in naturalističen, nevreden človeka. Človeku ne more biti vse denar, tudi ne moč. Človek je ustvarjen za višje cilje; dvigniti se mora nad materijo, a tudi nad vso naravo, da motri vse v božji luči. To je, kar imenujemo idealizem, zato smo dejali, da more optimizem zajeti moči le iz krščanskega idealizma. Pravimo: iz krščanskega idealizma. Lahko bi tudi rekli: iz idealizma sploh. Saj že naravna pamet uči, da je človek več kakor žival, ki hlepi le po čutnem, da se človek s hrepenenjem uma in srca dviga nad vse stvarstvo do najvišjega smotra, Boga. Lepo je to izrazil Scheler v svoji najboljši dobi, ko je dejal, da brez Boga človek sploh ni človek. »Človek,« je dejal, »je živi X, ki išče Boga. To pa more biti tem bolj, čim več svobode mu dajejo um, orodje in stroji za misel na Boga in za božjo ljubezen. Edino to je, kar more upravičiti njegov um in njegovo delo, civilizacijo, da namreč bolj in bolj odpirata njegovo bitje duhu in ljubezni, ki jima je v vseh gibih in dejih dana smer od Nečesa, ki se imenuje »Bog« . . . Duhovna kultura je vzvišena reč. Vse, kar se imenuje civilizacija, je le potrebni kraj in potrebni vnanji mehanizem za njeno javljanje. Toda najbolj osredotočena duhovna kultura, da, korenina vse kulture je X, ki se k njemu obračata molitev in ljubezen: »Bog« (Vom Umsturz der Werte I 296). Morda tiči v tej izjavi še preveč modernege agnosticizma, a izšla je iz jasnege spoznanja, da človek, ki ima obrnjen pogled le v grudo, ni vreden imena »človek«. To spoznanje je spoznanje naravnega idealizma. Ves

ta naravni idealizem je povzelo v sebi krščanstvo, a mu dalo še globlji zmisel in nove moči. Zato je Pij XI. lahko rekel: »Zoper to razdejanje ni drugega uspešnega pomočka, kakor da se ljudje odkrito in iskreno vrnejo k evangelijskemu nauku, namreč k zapovedim tistega, ki edini ima besede večnega življenja.«

Le iz tega idealizma more torej kliti optimizem. Seveda je upravičen le tedaj, če je združena z njim resnobna volja do dela in dejanja, potem pa nesebična vnema, sveto navdušenje. Zakaj, kakor pravi Pij XI. sam, naloga je težka! Za težke naloge pa treba močne volje in idealnega gnanja. »Ne pozabi nikoli,« je dejal umirajoči Saint-Simon svojemu učencu Rodriguesu, »da mora biti človek navdušen, če naj izvrši kaj velikega!« A velika reč je rešitev socialnega vprašanja!

## OBMEJNI PROMET.

*Dr. Lovro Bogataj.*

### Pogodbe o obmejnem prometu.

Ko so se po svetovni vojni na mirovnih konferencah določale nove državne meje in tudi potem, ko se je izvrševala razmejitev v terenu, so odločali samo politični in strateški interesi, niso se pa zadostno upoštevali lokalni gospodarski interesi in skupnosti, v katerih je živelo prebivalstvo krajev, prizadetih z novimi državnimi mejami.

Z državnimi mejami so bili prerezani razni prejšnji upravni okoliši n. pr. bivše dežele, okraji in upravne ter katastralne občine, s tem pa tudi razne gospodarske skupnosti. Meje so presecale posestva tako, da je v eni državi ostala hiša kot središče gospodarstva z delom zemljišč, drugi del zemljišč pa je ostal v drugi državi. Presekana so bila tudi mnoga zemljišča na meji sami. Obmejni prebivalci so bili odrezani od studencev, napajališč in vodotokov. Odrezani so bili od pašnikov, bližnjih mlinov, žag, obrtnikov, trgovcev, zdravnikov, lekarn, babic in živinozdravnikov. V drugi državi so ostala zemljišča, na katerih so imeli servitutne pravice, posebno pašne pravice. Državne meje so ločile mesta in večje kraje od okolice kakor Zader in Reko. Mesta so tako zgubila naravno zaledje za nakupovanje vsakdanjih življenskih potrebščin in odjemalce, okolica pa tržišče za proizvode svoje zemlje.

Znano je, da je mogoče iz države v državo uvažati in izvažati blago le skozi carinarnice po carinskih predpisih in da se more potovati iz države v državo le s potnim listom. Ta obči promet se sme vršiti samo po železnicah in glavnih takozvanih carinskih cestah.

Naravno je, da se meje ne morejo na ta način zapreti tudi za obmejno prebivalstvo. Zato so države sklenile pogodbe, s katerimi se odreja neki obmejni pas ter se prebivalstvu v tem pasu dovoljuje blagovni in osebni promet s posebnimi olajšavami.

Govorimo o obmejnem pasu, kadar se smatra obmejno ozemlje obeh sosednih držav, za katere veljajo te pogodbe, kot celota, ali pa o obmejnih pasovih, ako se misli na odrejeno obmejno ozemlje vsake države posebej.

Ako sprejmemo prvi naziv, bi bila definicija obmejnega prometa sledeča: Obmejni promet je z mednarodnimi pogodbami prebivalstvu obmejnega pasu pod izjemnimi olajšavami dovoljeni blagovni in osebni promet v obmejnem pasu.

Za obmejni promet med kraljevino Jugoslavijo in sosednimi državami veljajo naslednje pogodbe in predpisi:

#### **Z Italijo:**

1. Odredbe o obmejnem prometu, priloga E (D) pogodbe o trgovini in plovitvi med kraljevino Jugoslavijo in kraljevino Italijo, podpisane v Beogradu dne 14. julija 1924 in objavljene z zakonom z dne 6. decembra 1926 »Uradni list« z dne 4. februarja 1929, števil. 45/11.

2. Dopolnilni sporazum k odredbam o obmejnem prometu, navedenim v prejšnji točki, podpisan v Nettunu dne 20. julija 1925.

3. Sporazum o turistovskem prometu v obmejnih pasovih, podpisan v Nettunu dne 20. julija 1925.

Sporazuma pod 2. in 3. sta objavljena z zakonom z dne 8. oktobra 1928, »Uradni list« z dne 19. februarja 1929, števil. 74/18 (Nettunske konvencije).

4. Odločbe jugoslovanske in italijanske komisije podpisane v Opatiji dne 6. junija 1929. Te odločbe še niso objavljene, a se sporazumno z italijansko vlado že izvršujejo od 15. avgusta 1930.

5. Za Zader so obči predpisi v rapalski pogodbi, detajlni predpisi pa v konvenciji o carinskem režimu in obmejnem prometu med Zadrom in sosednim ozemljem podpisani v Rimu dne 23. oktobra 1922, »Uradni list« z dne 29. marca 1923, števil. 146/30.

#### **Z Avstrijo:**

1. Sporazum o ureditvi obmejnega prometa, priloga E začasne trgovinske pogodbe med kraljevino Jugoslavijo in republiko Avstrijo, objav-



ljene z zakonom z dne 31. julija 1931, »Službeni list« kr. banske uprave dravske banovine z dne 12. oktobra 1931, števil. 424/62.

2. Sporazum o paši, priloga III. sporazuma o živalskih kužnih boleznih pri isti začasni trgovinski pogodbi.

3. Sporazum o turistovskem prometu v obmejnem pasu med kraljevino Jugoslavijo in republiko Avstrijo, priloga F pod 1. navedene začasne trgovinske pogodbe.

4. Deloma neobjavljeni predpisi zapisnika o razpravah glede izvedbe dopolnilnega sporazuma z dne 23. februarja 1922 o ureditvi obmejnega prometa med republiko Avstrijo in kraljevino Jugoslavijo, podpisanega dne 15. oktobra 1922 v Gradcu (tako zvani graški zapisnik). Ta zapisnik je bil deloma spremenjen in dopolnjen leta 1930.

5. Po uvodnih členih prej citirane začasne trgovinske pogodbe z Avstrijo so ostale v veljavi še nekatere priloge trgovinske pogodbe z dne 3. septembra 1925, »Uradni list« z dne 30. septembra 1926, števil. 368/89.

#### **Z Madžarsko:**

1. Odredbe o specialnih ugodnostih, danih obmejnemu prometu, priloga A trgovinske pogodbe med kraljevino Jugoslavijo in kraljevino Madžarsko, ki je objavljena z zakonom z dne 20. aprila 1929, »Uradni list« z dne 27. marca 1930, števil. 193/43.

2. Uredba o ureditvi obmejnega prometa z Madžarsko z dne 1. junija 1930, »Službeni list« kr. banske uprave dravske banovine z dne 30. julija 1930, števil. 65/15.

#### **Z Albanijo:**

Odredbe o obmejnem prometu, priloga C pogodbe o trgovini in plovitvi med kraljevino Jugoslavijo in Albanijo, objavljene z zakonom z dne 20. aprila 1929, »Uradni list« z dne 21. decembra 1929, števil. 42/12.

#### **Z Grčijo:**

Sporazum o specialnih ugodnostih, ki se dovoljujejo obmejnemu prometu, priloga A pogodbe o trgovini in plovitvi med kraljevino Jugoslavijo in republiko Grčijo, objavljene z zakonom z dne 8. oktobra 1928, »Uradni list« z dne 5. marca 1929, števil. 92/23.

#### **Z Bolgarsko:**

Zakon o konvenciji med kraljevino Jugoslavijo in kraljevino Bolgarijo o likvidaciji dvolastnih posestev, sklenjeni v Sofiji dne 14. februarja 1930, »Službeni list« kr. banske uprave dravske banovine z dne 14. junija 1930, števil. 25/8.

#### **Z Rumunijo:**

Zakon o konvenciji med kraljevino Jugoslavijo in kraljevino Rumunijo o režimu nepremičnega imetja v obmejnem pasu, »Službene Novine« z dne 12. februarja 1927, števil. 32/VI.

Poleg navedenih pogodb s sosednimi državami imamo za dvolastništvo še notranji carinski postopnik glede dvolastnikov z dne 15. julija 1923.

»Uradni list« z dne 8. septembra 1923, števil. 294/84, ki je bil izdan na osnovi čl. 273 carinskega zakona in čl. 20. zakona o splošni carinski tarifi. Njegova pravila so v glavnih točkah ista kakor v mednarodnih pogodbah, velja pa po čl. 34 samo toliko, kolikor sporazumi o obmejnem prometu ali podobne konvencije s sosednjimi državami ne dajejo dvolastnikom večjih ugodnosti. — Zakon o izvozu in uvozu pšenice, rži in pšenične moke, »Službeni list« kr. banske uprave dravske banovine z dne 17. avgusta 1931, števil. 247/41, določa v § 3, da se njegove odredbe ne nanašajo na obveznosti, prevzete z mednarodnimi pogodbami o obmejnem prometu.

Osnovne predpise o obmejnem prometu je treba iskati v prilogah trgovinskih pogodb in v navedenih konvencijah z Bolgarijo in Rumunijo. Podrobnejši predpisi pa so bili n. pr. za obmejni promet z Italijo, Avstrijo in Madžarsko izdelani na osnovi proučavanja lokalnih potreb in razmer po posebnih mešanih komisijah. Konvenciji z Bolgarijo in Rumunijo ne urejeta obmejnega prometa v obče, kakor priloge trgovinskih pogodb, marveč samo vprašanje tako zvanega dvolastništva.

Načela sporazumov v obmejnem prometu so v bistvu ista, podrobnosti se pa v mnogem razlikujejo vsled različnih gospodarskih razmer ob posameznih delih meje, dalje vsled različnih upravnih in carinskih sistemov v sosednih državah, pa tudi slučajno, ker so pri izdelavi pogodb sodelovali različni strokovnjaki.

V tem sestavku je mogoče obravnavati le osnove predpisov o obmejnem prometu s posebnim ozirom na pogodbe o obmejnem prometu z Italijo, Avstrijo in Madžarsko, ki nas najbolj zanimajo.

Obravnavati je treba: 1. obmejni pas, 2. dvolastništvo, 3. carinske olajšave zlasti glede na dvolastništvo in pašo v obmejnih pasovih, 4. dokumente in potniške olajšave, 5. prehode za obmejni promet in 6. turistovski promet v obmejnem pasu.

### Obmejni pas.

Obmejni pas pomeni nekako razširjenje državnega ozemlja v teritorij druge države ali znači vsaj izjemno ozemlje, v katerem imajo prebivalci druge države posebne pravice. Zato države streme, da obmejni pas ni preširok.

Sporazumni predpisujejo maksimalno širino obmejnega pasu. Ob italijanski meji ne sme biti obmejni pas nikjer širši od 10 kilometrov na obe strani od meje. Isto velja za obmejni pas po sporazumu z Avstrijo, vendar se tukaj po krajevnih potrebah sme pas na posameznih mestih sporazumno razširiti do 15 km na eni in na drugi strani meje. Po sporazumu z Madžarsko mora biti obmejni pas načeloma širok na vsaki strani po 10 km. Glede na krajevne potrebe se sme sporazumno zožiti ali razširiti, ne

sme pa biti nikoli širši nego 15 km. Z Bolgarijo in Rumunijo je dogovorjen 10 kilometerski obmejni pas. Za Grčijo velja isto kakor z Madžarsko, z Albanijo obmejni pas ne sme biti širši nego 15 km. Dejanske meje obmejnega pasu so določile mešane komisije po različnih metodah.

Črta pasu okoli Zadra je popisana v konvenciji sami po terenskih označbah.

Demarkacijski črti mejnega pasu od Peči do Reke je določila opatijska komisija po navodilih člena 29. odredb o obmejnem prometu, ki pravi, da se v okviru maksima — 10 km na obe strani od meje — odrede črte obmejnih pasov in se pri tem upoštevajo potrebe krajevnega prometa in kakovost tal. V obmejni pas je prišlo po vsem tem le ozemlje, za katero so bile dokazane dejanske potrebe obmejnega prebivalstva. Maksimalno 10kilometrsko širino na obeh straneh ima pa samo ob morju od Bakra do Lovrane, dočim je pas povsod drugod ožji ter povprečno ne dosega niti 5 km na eni in drugi strani. Na delu grebenov Julijskih alp pa je širok samo 300 m na vsaki strani. Meje pasu tvorijo gorski grebeni, vodotoki, ceste, pota in steze, črte med posameznimi kotami in prejšnje upravne n. pr. občinske meje. Izrečno je še povedano, katera mesta, trgi, vasi in naselja ob meji pasu še spadajo v pas. Označenje mej v terenu z mejniki ali drugimi znamenji kakor za državno mejo, se radi prevelikih stroškov ne izvršuje.

Preprosteje se je vprašanje rešilo v Avstriji. Tu so v prilogi sporazuma našteje upravne občine, oziroma deli občin (katastralne občine), ki na eni in drugi strani tvorijo obmejni pas. Proti notranjosti vsake države ležeče meje teh upravnih in katastralnih občin so obenem meje obmejnega pasu, v katerega spadajo potem še vse občine, ki leže med poimensko naštetimi in med državno mejo. Poleg tega je še določeno, da je v obmejnem pasu cel dravograjski srez razen katastralne občine Podgore.

Pogodba z Madžarsko pravi, da morajo mejne črte obmejnega pasu teči kolikor mogoče po administrativnih mejah. V prilogi 1. uredbe o ureditvi obmejnega prometa z Madžarsko sta popisani mejni črti obmejnega pasu deloma po terenskih označbah, po večini pa po katastralnih mejah. V prilogi 2. so poleg tega imenovani še vsi kraji, ki so v obmejnem pasu.

### Dvolastništvo.

Ugodnosti obmejnega prometa morejo uživati pod pogoji posameznih konvencij vsi prebivalci obmejnih pasov, posebne pravice pa imajo tako zvani dvolastniki in edino zanje veljajo konvencije z Rumunijo in Bolgarijo.

Dvolastniki so oni obmejni prebivalci, ki so stalno nastanjeni v obmejnem pasu tako, da so njihove hiše ali pristave v eni državi, zemljišča kakor njive, vrtovi, vinogradi, travniki, pašniki in gozdi pa celotno ali deloma v obmejnem pasu druge države.

Sporazumi z Avstrijo in Madžarsko, kakor tudi carinski postopnik glede dvolastnikov ločijo dvolastnike v širšem smislu, t. j. one, katerih zemljišča sama niso prerezana z mejo, temveč leže v notranjosti obmejnih pasov na eni in drugi strani, in dvolastnike v ožjem smislu, t. j. one, katerih strnjena zemljišča leže na državni meji sami, tako da jih mejna črta seče.

Dvolastniki imajo poleg ugodnosti, ki jih uživa vse prebivalstvo obmejnega pasu, pravico hoditi z družinskimi člani in posli tudi po postranskih potih na dvolastniška posestva v sosedni državi, jih obdelovati, prenašati ali prevažati nanje semene za posetev in priprave za obdelovanje ter spravljati domov pridelke.

Države smatrajo dvolastništvo v svoji državi kot neko zlo, saj bi bilo najbolj idealno, da bi se zemljiška posest krila z državnim ozemljem. Zlo je tudi za dvolastnike same, ker imajo kljub konvencijam vendarle mnogo težav pri obdelovanju, posebno pa je težko iskati pravne zaščite v drugi državi. Zato prevladuje stremljenje, da se dvolastništvo postopno odpravi ali vsaj omeji.

Ta namen imajo predpisi konvencij, da imajo dvolastniško pravico samo oni, ki so bili dvolastniki že ob sklepanju konvencij, ali ki pridobe dvolastniška zemljišča med živimi ali z dedovanjem od oseb, po katerih bi mogli podedovati posestvo kot zakoniti dediči. Drugi ne morejo na novo pridobiti dvolastniške pravice niti z nakupom, niti z zamenjavo, darilom ali legatom. Ta predpis je v sporazumih z Avstrijo, Madžarsko, Albanijo in Grčijo, kakor tudi v internem carinskem postopniku glede dvolastnikov, ni ga pa v sporazumu z Italijo.

Konvencija z Bolgarijo o likvidaciji dvolastniških posestev je bila sklenjena radi posebnih razmer na bolgarski meji sploh le z namenom, da se likvidirajo dvolastniška posestva. Likvidacija je lahko prostovoljna, in se izvrši 1. tako, da naš dvolastnik zamenja svoje zemljišče, ki ga ima v obmejnem pasu na bolgarski strani za zemljišče, ki ga ima bolgarski dvolastnik v obmejnem pasu na naši strani ali obratno in to z neposrednim sporazumom, in 2. s prodajo dvolastniških posestev, sklenjeno neposredno med samimi dvolastniki obeh držav, če kupijo za izkupiček drugo posestvo v bližini na lastnem ozemlju. Ako se ne doseže sporazum, likvidirajo dvolastniška posestva mešane komisije z zameno dvolastnih posestev ali z zameno dvolastnih posestev za državana.

Po pogodbi z Romunijo ima država pravico odkupiti dvolastniško posestvo v vseh primerih, ko ne preide na zakonite dediče, temveč se hoče prodati, zamenjati, podariti ali zapustiti kot volilo.

Odpraviti se skuša zlasti dvolastništvo v širšem smislu. Carinski postopnik glede dvolastnikov je dajal dvolastnikom v širšem smislu dvolastniške ugodnosti le do 1. januarja 1926, pogodba z Madžarsko jim dovoljuje ugodnosti samo še 30 mesecev po uveljavljenju pogodbe; po sporazumu v Avstrijo so njihove pravice bistveno manjše nego dvolastnikov v ožjem smislu.

Dvolastnikom enaki se smatrajo zakupniki pod pogojem, da je bila zakupna pogodba sklenjena pred uveljavljenjem sporazumov o obmejnem prometu, a najdalje tri leta od dne, ko so dobili sporazumi veljavo.

Z nekimi pridržki uživajo enake pravice kakor dvolastniki tudi prebivalci obmejnega pasu, ki imajo v obmejnem pasu druge države na zemljiščih servitutne pravice osobito servitutno pravico paše.

Dalje prihodnjič.

## DUHOVNI BOJ ZA MLADINO.

*Dr. Stanko Gogala.*

### Duh in duševnost.

Predvsem sta dve sili, ki gibljeta človeštvo in svet, kolikor si pod svetom mislimo poleg gmote tudi celokupnost kulturnega in civilizacijskega razvoja. Ti dve sili sta duševnost na

eni strani in pa duh na drugi. Duševna sila je sila človekove duše in njegovega doživljanja in je torej že sama po sebi nujno vezana na človeško osebo. Duh in duhovna sila pa je sila idej ter najrazličnejših vrednot, ki pa so takega značaja, da jih človek ne ustvarja, temveč samo spoznava, ker so od njega bistveno neodvisne. Vendar pa je tudi duhovni svet ali svet idej toliko časa mrtev za človeka in človek prav nič ne ve zanj, dokler se obe navedeni sili ne združita in dokler sila naše duševnosti ter našega spoznanja ne seže v svet duha in si potom doživljajev ne naredi spoznavnega mostu med seboj in med duhom. Zato vidimo, da je vsaj spoznavno duhovni svet nujno odvisen od človekove duševnosti.

Če pa skušamo še globlje uvideti razmerje med obema silama, moramo pomisliti še na to, da duhovni svet sploh nima svoje lastne notranje moči in dinamike, temveč da postane aktiven šele tedaj, kadar zaživi v človekovi duševnosti. Izmed obeh sil, duševne in duhovne, je torej aktivna samo duševna sila, ker le ona razgiblje človeka in ker le radi nje izvršuje človek najrazličnejša dejanja. Duhovni svet sam pa je po svojem značaju samo vsebinsko določen. Je to gola vrednostna vsebina, brez notranje sile. Zato pa je duh glede dejanj in izvršitve ter realizacije svojih idej in vrednot nujno navezan na duševno silo človeka. V človeku se torej harmonično združita njegova duševna dejavnost in duhovna vsebina. Posledica te združitve so človekova dejanja, njegovo kulturno udejstvovanje, svetovni red in sistem.

Iz tega načelnega razmerja med duševnim svetom človeka ter med duhovnim svetom objektivnih idej in vrednot, po katerem je torej izvršitev in realizacija duhovnega sveta zavisna od človeka, pa bo sedaj razumljivo tudi to, kar se vrši že skozi vsa stoletja, kar pa je postalo prav posebno očitno danes. Mislim namreč na stremljenje vseh najrazličnejših ljudi, ki so polni takega ali drugačnega duha, da bi razširili krog onih, katerim pomenja neki posebno določeni duh največjo in večkrat celo edino kulturno vrednoto. Vsi ti ljudje nikakor ne poskušajo povečati sile svojega duha samega, temveč skušajo pridobiti zase nove poedince in ljudi, v katerih bi radi zasidrali svojega duha in v katerih naj pride do harmonične združitve njihove duševne sile ter nove duhovne vsebine. Vsi ti širitelji najrazličnejše določenega duha se dobro zavedajo, da je duh sicer

sam po sebi zelo vreden, da pa je vendar pasiven in da postane živ in delujoč le v človeku, ki ima močno voljo in stremljenje, da bi uravnal svoje in tuje življenje po določeni duhovni vsebini. Tako se torej vse prizadevanje poedincev kakor tudi celih skupin, ki bi hotele ustvariti, razširiti ali pa poglobiti kako posebno duhovno vsebino, ne tiče toliko tega duha samega, kolikor onih ljudi in poedincev, ki naj postanejo izvor ter nositelji duhovne vsebine.

Ob tem dejstvu pa moramo upoštevati, predno preidemo k našemu vprašanju samemu, še važno okoliščino. Njena vsebina je ta, da dohaja človek do duhovnih predmetov ali sam in neposredno, ali pa ga pripeljejo do tega sveta drugi ljudje, ki mu znajo prikazati svojega duha na tak način, da ga zagleda in spozna tudi sam in da tudi sam občuti njegovo notranjo vrednost in lepoto. Važno dejstvo pa je, da je neposredno spoznavanje duhovnega sveta mnogo težavnejše od posrednega spoznavanja preko drugih ljudi. Zato se večina ljudi dá voditi k duhovnosti in k duhovnemu svetu po nekaterih poedincih, ki jih radi imenujemo ideologe ali pa duhovne vodnike. To ime zaslužijo seveda le tedaj, če se jim je oni duh, h kateremu hočejo voditi druge ljudi, pokazal na neposreden in zares doživeti način. Drugo važno dejstvo, ki ga moramo tukaj upoštevati, pa je to, da je za nove ideje in za novega duha manj sprejemljiv oni človek, ki že ima ali pa je vsaj imel določeno duhovno usmerjenost. Mnogo bolj sprejemljiv za novega duha je oni človek, v čigar duševnosti še ni prišlo do neposredne harmonije med njegovo dušo ter med duhom, in ki torej šele išče svojo duhovno usmerjenost.

Ta zakonitost velja sicer za vse razvojne stopnje človeka, vendar pa je najbolj značilna za človekovo mladost. Mladost je vendar ona doba, v kateri ima človek sicer svoje podedovane lastnosti in duševne sposobnosti, v kateri pa se še ni začel ali vsaj ne dokončal njegov o s e b n i duševni razvoj, ki bi bil samo njegov in do katerega bi se dokopal z lastnimi močmi, zavestno in hotno. Otrok in tudi še mladostnik, t. j. mladi človek okoli 16tega leta, sta še tip človeka, ki se duševno šele oblikuje, in katerega oblikujejo predvsem najrazličnejše duhovne vsebine ter vrednote, ki stopajo v njegovo dušo. Pri tem oblikovanju je seveda prav vseeno ali pride do teh duhovnih vrednot neposredno in sam ali pa posredno in

potom drugih. Mlada duša je odprta za duhovne vplive, in če ji pokažemo tako duhovno vsebino, ob kateri pristno občuti njeno vrednoto, tedaj jo brezpogojno sprejme v svojo dušo in zaživi v nji. Ta duševni proces je prav posebno značilen za začetek mladostne ali pubertetne dobe, v kateri se mladostna duša na široko odpre sprejemanju duhovnega sveta, pa naj bo ta svet tak ali drugačen, samo da občuti njegovo vrednost. Njemu trenutno ni na tem, da bi resno presojal, ali je določena vsebina duhovnega sveta objektivna ali pa le subjektivno in zanj vredna ter lepa. Šele nekoliko pozneje se mu vzbudi tudi pravilnostna usmerjenost, ki resno presoja sprejeto vsebino po njeni objektivni pravilnosti.

Če pa je otroška in mladostna duša tako sprejemljiva za nove duhovne predmete, in če se s tako silo uživi vanje, da začne resnično in z vsem idealizmom živeti zanje, potem je pač povsem razumljivo, da poskušajo razširjevalci in pa oni, ki so sami resnično prežeti nekega duha, pridobiti za svojega duha predvsem mladino. Zakaj dobro vedo, da je mladina še duhovno prazna in da bo prevladal v nji bržčas oni duh, ki se bo prvi zasidral v mlado dušo. Vedo pa tudi, da se le mladina z vsem ognjem in z vso neizrabljeno mladostno silo oklene novega duha in da ga bo poskušala realizirati tudi v lastnem življenju ter v okolju, kjer bo živila. Ta mladina bo pa nekoč tudi odrastla, stopila bo v poklicno in odgovornostno življenje in tedaj ono geslo, da gre bodočnost mladini, ne bo ostalo gola fraza. Saj je gotovo res, da bo mladina vedno zmagala, ker je pač mlada in bo preživela ono starejšo generacijo, ki ji sedaj mogoče nasprotuje. Seveda pa velja vse to le pod pogojem, da ostane mladina v svojem duhu stanovitna in brezkompromisna ter poskuša urediti tudi svoje življenje po tem duhu. Zato je za neki duh, ki naj v bodočnosti vlada tudi v praktičnem življenju, resnično najboljšo, če zajame mlade duše in če ga mladina tako globoko doživi, da je radi tega doživetja notranje prisiljena se tudi izživeti v tem duhu. Dobiti bodočnost pomenja torej dobiti mladino. In dati nekemu duhu vladajočo silo ne pomenja zopet nič drugega kakor dobiti mladino. Iz vsega povedanega pa sedaj seveda jasno sledi še to, da je mladino mogoče dobiti samo na ta način, da ji nudimo tako duhovno ali idejno vsebino, ki do dna prime in napolni njeno dušo. Zato pa moramo dobro vedeti, da ima bodočnost samo oni, ki ima



močne ideje in močnega duha, poleg tega pa zna svojega duha podati mladim dušam na tak način, da ga pristno dožive in da so brezpogojno prepričane o njegovi vrednosti.

In če se ozremo sedaj po praktičnem življenju in po svetu v bližnji in daljni okolici, ne vidimo poleg gospodarskih problemov nič drugega, kot odločni in brezpogojni boj za nadvlado različnih idej, ki se praktično kaže v duhovnem boju za mladino. Našo dobo imenujejo s pravico »stoletje otroka«, ker gre predvsem zanj in ker skušajo postaviti otroka v ospredje. Mogli pa bi nazvati to dobo tudi širše kot dobo »pridobivanja mladine« za najrazličnejše idejne in duhovne smeri. Prav po vseh državah in tudi po vseh organizacijah ter zajednicah, da celo v družini, moremo opazovati boj, ki gre za tem, da bi pridobil mlade duše, ki imajo še veliko bodočnost, za svoje ideje in da bi jih iztrgal ter osvobodil vplivu tujih in nasprotnih idej ali pa prehitel delo onih, ki bi hoteli pridobiti mlado dušo za drugačno duhovno usmerjenost.

### **Boj za mladino med Cerkvijo in državo.**

Ta duhovni boj za mladino se izraža danes predvsem v dveh izrazitih oblikah. Prva oblika je izražena v nasprotju med državo in Cerkvijo oz. med narodnostjo in religioznostjo, če prenesemo to nasprotje na idejno področje. To nasprotje je v tem, da skušata oba faktorja, država in Cerkev, pridobiti zase mladino. Pri tem je stremljenje države, da bi dala mladini predvsem narodnostno in državljansko vzgojo, Cerkev pa je na tem, da bi vzgojila mladino predvsem v religioznem duhu. To nasprotje med državo in Cerkvijo je že staro in obstoja, odkar sta se ob krščanstvu razmejili svetno-državna in duhovno-religiozna oblast. To nasprotje sicer ni bilo vedno in povsod enako ostro in izrazito izraženo. Zakaj sila tega nasprotja je zavisna od tega, ali Cerkev in država v vzgojnem oziru sodelujeta in živita v medsebojni harmoniji, ali pa gre stremljenje obeh v različno in celo nasprotno smer. Reči pa smemo, da se je to nasprotje danes še prav posebno poostrilo, tako da ne najdemo samo prikritih duhovnih borbe za mladino, nego je postal ta boj kar javen in odkrit. Saj se vendar zdi, da je postala ena izmed osnovnih idej nekaterih držav duhovna borba za mladino, ki naj iztrga mlade in sprejemljive duše močnemu vplivu Cerkve

in religije. Kot konkretne primere za tako obliko duhovnega boja za mladino vsi poznamo Italijo, Španijo in Rusijo. V Italiji, kjer se je najprej zdelo, da nastopa samo ostro idejno nasprotje do komunizma, se je sedaj jasno izkazalo, da duhovnim voditeljem ni šlo samo za to, da bi postavili proti mednarodnemu in zgolj razrednemu značaju komunizma tudi notranjo vrednost narodnostne vrednote. Ob tem poudarjanju narodnostne vrednote so namreč zašli v ta ekstrem, da so začeli smatrati to vrednoto za tako maksimalno in tudi kvalitativno najvrednejšo, da se ji morajo podrediti vse osebne in brezosebne vrednote, torej tudi religiozna. Kakor bomo pozneje še videli, pa so si baš s tem odrezali glavni vir svoje narodnostne kulture. Tako je izzvenel pred kratkem ves boj v Italiji med Vatikanom oziroma svetim Očetom in Katoliško akcijo ter med Kvirinalom oziroma fašizmom in njegovimi voditelji kot duhovni boj za idejno usmerjenost mladine, ki naj bo ali predvsem duhovno-religiozna ali pa duhovno-narodnostno vzgojena.

Prav isto vidimo tudi v Španiji in v Rusiji. Tudi v teh državah se je začel (v Španiji) ali pa že dolgo traja (v Rusiji) zelo oster boj za duhovno usmerjenost mladine in tudi tu gre za nasprotje med religiozno in narodnostno vrednoto, oziroma med religiozno-cerkveno in narodnostno-državno vzgojo mladega človeka. Podobnost z Italijo pa je še v tem, da smo imeli tudi o obeh navedenih državah nekoč ali pa še prav pred kratkem tako predstavo, da sta po svojem ljudstvu globoko religiozni in da sta močni zaščitnici religioznega in cerkvenega duha. Saj smo vendar vedno slišali in govorili o »sveti« Rusiji in do pred kratkem tudi o »katoliški« Španiji. Zato nas je presenetilo tudi to, da se v vseh treh vsaj nazunaj religiozno usmerjenih državah ne bije duhovni boj za mladino in njeno vzgojo samo na duhovno-idejni način, temveč da uporabljajo povsod tudi realna in materialna sredstva, ki jih navadno imenujemo nasilja, preganjanja, pretepanja, zapiranja ali pa še kaj mnogo hujšega. Saj vemo, da taka sredstva zelo lahko spravijo ljudi v strah, in v strahu se naredi marsikaj. Toda vedeti moramo, da so taka sredstva nevredna duhovne vsebine, za katero pri celi stvari gre. Za duhovni svet so dovoljena edino duhovna sredstva. Izrečno pa naj povem, da se v boju za mladino poslužujejo takih sredstev le omenjene države in da se Cerkev dobro zaveda svojega povsem duhovnega značaja.

### Boj za mladino na socialnem področju.

Druga oblika duhovnega boja za mladino pa je izražena v drugačnem nasprotju, ki se tiče sedaj družinske vzgoje na eni strani in pa državno-socialne vzgoje na drugi. Isto nasprotje bi mogli izraziti tako, da gre tu za družinsko-individualno vzgojo na eni strani in pa za kolektivno-socialno na drugi. Torišče tega duhovno-socialnega boja za mladino je danes predvsem zopet Rusija, ki hoče z državno pomočjo izpremeniti »pridobitno« usmerjenega človeka v »socialno in razredno-bojno« doživljajočega in delujočega človeka. Rusija bi bila torej zastopnica onih modernih držav, kjer se vrši celo dvojni duhovni boj za mladino. Vsaka oblika tega boja ima svojo negativno plat, s katero se bori ali proti krščansko-religioznemu duhu ali pa še proti »pridobitno« usmerjenemu človeku in sistemu. Druga plat tega boja pa je pozitivna, ker ima svoj točno določeni cilj in namen, t. j. versko in religiozno izkoreninjeni in samo kolektivno ter socialno-razredno živeči in doživljajoči mladi človek.

Pri tem pa je prav posebno važno še dejstvo, da je Rusija zelo dobro spoznala, da je njen državno-socialni red izvedljiv le na ta način, da povsem izpremeni vzgojo mladega človeka in začne zato že najmlajše državljane stalno in dosledno vzgajati v svojem novem družabnem duhu. Zato je njena metoda drugačna pri odrastlem in drugačna pri mladem človeku. Dočim se odrasli človek mora podrediti državno-socialnim odredbam in določilom tudi tedaj, če sam ni prepričan o njihovi pravilnosti in uspešnosti ter živi pod stalnim pritiskom in vplivom močnega strahu in ustrahovanja, pa je metoda ruskega državnega sistema napram mladini taka, da poskuša dati tej mladini onega duha, iz katerega naj samo ob sebi izvira dejanje, ki je nujno v skladu s sedanjimi državnimi in strankinimi zahtevami. Ruski pedagogi upajo, da za mladino sploh ne bo treba več zahtev, ker bo njeno socialno-komunalno mišljenje, hotenje in udejstvovanje izviralo iz novega privzgojenega duha. Mladina naj bi se navzela torej v šolah brezbožnega in socialnega ter razredno-bojnega duha in naj bi prišla tako vzgojena tudi v praktično življenje, ki bo radi duha te mladine nujno izpremenilo tudi svojo obliko in smer. Zato je ruskim duhovnim voditeljem predvsem na mladini in od nje pričakujejo, da

bo kot novo vzgojeni rod prekvasila in izpremenila najprej rusko, potem pa tudi evropsko in svetovno življenje.

### Upravičenost duhovnega vodstva mladine.

Pregledali smo doslej oni duhovni boj, ki se v resnici in v življenju bije za mladino in poskušali psihološko razumeti motive in povode, ki so dovedli do tega boja. Iz vsega do sedaj povedanega pa bi mogli sklepati, da je nekak boj za mladino in za njeno duhovno usmerjenost ter vzgojo nujen. Zato pa preidimo sedaj k načelno važnemu vprašanju, k d o i m a p r a v i c o do mladine. To vprašanje nam bo odprlo nekak pravilnostni pogled na praktično borbo za mladino in dalo možnost, da to borbo tudi pravilno presodimo ali obsodimo. Še prej pa odločimo prav na kratko vprašanje: ali ima načelno sploh kdo pravico vtikati se v notranji razvoj mladine, in ali je sploh kdo upravičen dati mladini kako duhovno usmerjenost in vsebino. To načelno vprašanje nas vede nazaj do Rousseau-jevega načina prirodne vzgoje in naše vprašanje je istovetno z njegovim. Kakor pa je ta pedagog in mislec določno odklonil tako vtikanje v duhovni razvoj mlade duše, tako pa moramo mi odločiti to vprašanje enako odločno in brezkompromisno v pozitivni obliki. Reči smemo, da so taki faktorji v našem življenju, ki imajo ne samo pravico, temveč celo dolžnost, da vodijo tudi duhovni razvoj otroka in se torej nekako bore za duhovno usmerjenost mladega in doraščajočega človeka. Ta pravica in dolžnost pa izvirata celo iz dveh dejstev. Prvo, ki je vsekakor upoštevanja vredno, je najprej to, da je otrok v svojih prvih začetkih duševnega življenja nujno navezan na svojo okolico ter v naravni obliki na očeta in mater, ki mu v razgovoru z njim nujno dajeta prvo duhovno vsebino in usmerjenost. Otrok je tedaj še tako popolnoma neobgljen in odvisen, da si res ne moremo misliti, da bi bilo njegovo doživljanje že tako razvito, da bi samo od sebe in na neposreden način prihajalo do duhovnega sveta. Zato je nujno ter se zgodi tudi brez posebnega zavedanja očeta in matere, da otrok sprejema njihove nazore in sodbe, njihovo ocenjevanje in vrednotenje in njihovo stremljenje ter hotenje. Če se to ne bi zgodilo, bi ostal otrok brez vednosti za svet duhovnih predmetov in bi taval samo od spoznanja enega realnega predmeta do dru-

gega. Zakaj manjkala bi mu še sposobnost, da bi se dokopal preko teh posameznih predmetov tudi do onega sveta, ki te predmete notranje urejuje in ki jim daje predmetne zakonitosti. Zato je najprej v razvoju otrokove duševnosti same utemeljena zahteva, da naj dobi otrok svojo prvo duhovno usmerjenost od drugih ljudi, predvsem pa od onih, ki so že po naravni funkciji poklicani k temu, da skrbijo z ljubeznijo ne samo za njegov telesni, nego tudi za duševno-duhovni razvoj, od očeta in matere.

Drugo dejstvo, ki priča, da ima otrokova najbližja okolica dolžnost in pravico dati njegovi duševnosti tudi posebno duhovno smer in vsebino, pa je sledeče. Ko stopi otrok v ono vmesno dobo med otrokom in odraslim človekom, ki jo imenujemo mladostno ali pubertetno dobo, tedaj je sicer res, da se v začetku zapre v svojo duševno »kamrico« in hoče vso do tedaj sprejeto duševno in duhovno vsebino sam in neodvisno še enkrat pregledati in presoditi. Vendar pa se tedaj večkrat ne znajde v duhovnem svetu in zgodi se, da začne sedaj zavestno in hoté iskati človeka, ki bi mu bil duhovni vodnik in ki bi ga uvedel v resnični duhovni svet. Napolnil naj bi mu dušo s tako duhovno vsebino, ki je pravilna in toliko vredna, da postane njegova duševna last in vodilo za njegovo bodoče življenje. Mlad človek odpre tedaj sam od sebe svojo dušo in jo prepusti duhovnemu vodstvu drugega človeka, ki pa seveda ni kdorsibodi; mlada duša mora občutiti njegovo duševno moč in bogastvo idej ter duha. Zato bi bilo radi mladega človeka samega pogrešeno, če bi ga tudi v teh duhovnih in duševnih težavah pustili samega, ker bi mislil, da nimamo pravice vtikati se v njegov osebni duhovni razvoj. Pravi vzgojitelj je tedaj dolžan zadostiti tej potrebi mladega človeka in mu pokazati tako duhovno vsebino, ki naj ga odslej vodi pri njegovem hotenju in dejanju. Saj je mlada duša sama tista, ki zahteva tako duhovno vodstvo.

Iz navedenih dveh dejstev že jasno sledi, da ima otrokova in mladostnikova okolica pravico in dolžnost, da prevzame njegovo duhovno vodstvo in mu napolni mlado in sprejemljivo dušo z vrednotami duhovnega sveta. Razlika med obema razlogoma za to načelno pravico pa je celo v tem, da je duhovno vodstvo v otroških letih kar nujno in da pride do njega radi ozkega sožitja med otrokom in njegovo okolico.

Otrok tedaj pasivno sprejema posredovano duhovno vsebino in živi v nji le radi vplivov svoje duhovne okolice na njegovo duševnost. Drugi razlog za to načelno pravico do otrokovega vodstva pa pove še več. Zakaj tedaj se bistveno izpremeni razmerje mladostne duše do duhovnega vodstva, ker mladostnik sam aktivno zastremi po njem. Zato je mogoče, da vzgojitelj uporabi to stremljenje mlade duše in ga naravna tudi k takim resničnim vrednotam in idejam, do katerih bi mogoče mladi človek sam še ne mogel priti ali pa bi se na težavni poti do njih izgubil in zbežal. Reči moremo tedaj, da ima otrokova okolica načelno pravico in dolžnost do duhovnega vodstva njegove duševnosti.

### Duhovni vodniki mladine.

Po tej ugotovitvi pa se vrnimo sedaj k onemu važnemu vprašanju, kdo ima pravico duhovno voditi otroka in mladostnika. Odgovor na to vprašanje je prevažen ne samo teoretično, temveč še veliko bolj za naše sodobno praktično življenje, ki se zaveda samo pravice voditi otroške duše, pa ne pomisli, da je ta pravica dana samo nekaterim in da so s pravico vedno združene tudi velike in resne dolžnosti. Zakaj zelo brezvestno se mi zdi tako duhovno vodstvo mladih duš, kjer bi šlo samo za vodstvo in za pridobivanje novih članov neki idejni skupnosti, kjer pa bi se oni, ki hoče voditi mlade duše, ne vprašal najprej in bistveno, ali je ona duhovna vsebina, ki naj postane vodilo za mladega človeka, tudi toliko vredna in ali je sploh toliko pravilna, da naj postane duhovna vsebina mladih ljudi. Vedeti namreč moramo, da pade na onega človeka, ki hoče dati mladi duši stalno in trdno duhovno smer, velika odgovornost, ki je tem večja, ker mu je mlada duša izročena na milost in nemilost, in pa ker zavisí od te prvotne duhovne usmerjenosti v veliki meri tudi ona, ki je značilna za odraslega in zrelega človeka. Zato se mi zdi prevažno, da prav odločimo vprašanje o onih socialnih elementih, ki so upravičeni voditi duhovno življenje mladine.

Zdi se mi pa, da je odgovor iz do sedaj povedanega zelo lahek. Če je namreč to vodstvo mladine res duhovno in če pomenja duh neko objektivno in idejno vsebino, kateri se človek s svojim spoznavanjem samo približuje, potem je kar jasno, da imajo pravico do takega vodstva mladine samo duhovni

ali idejni poedinci in pa take idejne skupnosti, ki jih imenujemo zajednice. Saj smo že prej enkrat omenili, da bo mogel duhovno voditi mladino samo tisti, ki je sam dosti duhovno bogat ter močan in ki bo znal mladino tako navdušiti za svojo duhovno usmerjenost, da mu bo nehote in sama sledila. Sedaj pa moremo in moramo dodati temu še to, da je odgovorna dolžnost onih, ki bodo mladino vodili, pregledati, ali je njihova duhovna usmerjenost in njihov duh pravilen in primeren za mlado otroško ter mladostno dušo.

Izmed duhovnih zajednic, ki pridejo pri duhovnem vodstvu mladine edino v poštev, pa moremo uvaževati predvsem tri: družino, narod in Cerkev.

### Družina.

Najprej se mi zdi zelo važno omeniti, da družina ni samo kaka biološko-telesna skupnost moža in žene ali pa celo kaka taka skupnost, ki bi imela svoj edini zmisel v tem, da se zakonito in v nekakem redu rodijo bodoči člani človeške družbe. Kdor bi družino tako pojmoval, ta bi ji moral istočasno odrekati vsako pravico do vzgojnega vodstva otrok; zakaj v taki družini bi ne bilo prav nikakega duha, ki bi mogel usmeriti mlado dušo k resničnim kulturnim vrednotam. Toda družina ima v sebi svojega duha in to je duh idejne in duševne skupnosti moža in žene, ki nista postala to radi kake samovoljne ali trenutne odločitve, temveč zato, ker sta čutila, da sta njihovi duši intimno zvezani po enakih vsebinah mišljenja, ocenjevanja vrednotenja predmetov ter po hotenju približno istih ciljev in vrednot. V razgovorih, ki sta jih imela še kot fant in dekle, sta občutila, da jih veže poseben svet, ki je sicer izven njiju, ki pa sta ga vendar oba enako doživela, t. j. duhovni svet idej in vrednot. Ta svet duha je stopil med njiju duše, toda ne z namenom, da bi jih razdružil, temveč kot »most, ki pelje od duše do duše« in dá pristno občutiti duhovno enoštvo obeh duš. Razen tega pa je duhovno življenje moža in žene porojeno še iz ljubezni, ki pa ni kaka zgolj navadna in šablonska ljubezen, temveč taka posebna vrsta tega čuvstva, v katerem čutita obe duši, da sta že sami po sebi radi te ljubezni nerazdružno zvezani in da sploh ni mogoče, da bi imela ta mož še kako drugo ženo in da bi imela ta žena še kakega

drugega moža. Ta posebna vrsta ljubezni pa tudi ni samo kaka živalsko-prijetnostna spolna »ljubezen«, temveč je prava duhovna ljubezen. Saj je v duši moža in žene ta ljubezen združena v harmonično enoto z ono prej omenjeno idejno in duhovno skupnostjo, ki veže sedaj moža in ženo v resnično doživljenjsko skupnost. Iz teh virov, kjer je težišče družinskega življenja, poteka torej duhovna usmerjenost moža in žene. Družina ima torej svoje materialno pa tudi svoje duhovno ognjišče in zato ima dolžnost ter pravico voditi duhovno življenje svojih otrok. Sedaj ko govorimo še o otrocih, pa se pridruži baš pri družini še nov razlog za pravico do duhovnega vodstva svojih otrok. Možu in ženi je namreč otrok realizirani simbol njune duševne in duhovne skupnosti in zato ni prav nič čudno, če preneseta vso svojo ljubezen, ki jo imata eden do drugega in pa do svojega duha, tudi na otroka. In baš radi te nujne in velike ljubezni imata novo pravico, da res vodita in urejata duhovni razvoj svojih otrok.

Na ta način je prišel otrok v prvi stik z duhovnim svetom. Oče in mati, ki se skušata v medsebojni ljubezni izpopolnjevati in ki dajeta radi želje, da bi postala njuna skupnost še večja in še globlja, eden drugemu vedno več in več, ovijeta hote ali pa nehote v ta duhovni svet tudi svojega otroka. Otrok postane tako deležen prve umetnostne in estetske vzgoje, ki je tem pristnejša, ker je naravna in neposredna in ker nehoteno in nepoiskano vpliva na otrokovo dušo. Otrok se spozna doma tudi z etičnimi vrednotami, katerih mu oče in mati ne dajeta samo z ukazom in z zahtevami, temveč z lepim in prisrčnim uvažanjem v pristni svet etičnosti, kjer tudi sam občuti vrednost dobrote in prekletstva zlobe ter sovraštva. Od lepega in ljubezenskega razmerja med materjo in očetom pa je otroku zelo lahek tudi korak k socialnemu duhu, ki napolni njegovo dušo in mu da občutiti, da je pravo razmerje med človekom in človekom le razmerje zaupanja, ljubezni in pomoči, ne pa razmerje nezaupanja, sovraštva in nasprotovanja. Oče in mati, ki živita lepo, pristno in globoko versko ter religiozno življenje pa vplivata s svojim duhom tudi na religiozni razvoj svojega otroka. Otrok občuti že tedaj svojo absolutno odvisnost od Boga, ki pa je vendar preljubeznivi Oče in ki ga ima zelo, zelo rad. Ta občutek božje ljubezni, ki mu ga posredujeta oče in mati, pa zbudi nehote tudi v njegovi duši enako čuvstvo ljubezni do



božjega Deteta, ki ga doživlja in spoznava seveda po svoje in po otroško. Pa je vendar veliko vprašanje, če ni baš to otroško spoznanje Boga in njegovega bistva eno najlepših spoznanj o Bogu. Saj je tudi naše, še tako abstraktno in umsko spoznanje še vedno samo posredno spoznanje, ki se samo malo približa absolutnemu Bogu. Zato se zdi prav, če pustimo otroku njegovo religiozno kulturo, ki mu bogati dušo, čeprav ni adekvatna objektivni religiozni kulturi. Vse to je torej oni duh, ki ga imata oče in mati, in ki ga dajeta svojemu otroku. Ker je torej pristno družinsko življenje polno duhovne vsebine, zato ima družina načelno in praktično pravico voditi, usmerjati in urejevati duhovno življenje mlade otroške duše.

### Narod.

Poleg družine pride v poštev tudi narod ali narodnost, ki ima kot duhovna zajednica vso pravico postati vodja mlade duše. Najprej nam mora biti jasno, da narod ni kaka umetna in nenaravna skupnost poedincev; je namreč neposredna in že s posameznimi ljudmi dana zajednica in občestvo. Edini pogoj, da postane neka skupnost več ljudi narod, je samo ta, da združuje te poedince enotni duh, ki se izraža v enakem načinu mišljenja in pojmovanja, v osnovni usmerjenosti k istim vrednotam, v približno enakem gledanju na svet in življenje, v enakem ocenjevanju kulture in kulturnih vrednot, v enakem načinu ustvarjanja znanstvenih in umelnostnih del, v približno enakem načinu gospodarjenja, v enakem pojmovanju človeka, socialnih razlik in socialnih odnošajev, v enakem načinu izražanja svojih doživljajev in doživetij itd. Vse navedeno jasno priča, da je narod ona duhovna skupnost ali enotnost, ki živi v dušah posameznih nositeljev tega narodnega duha in ki združuje vse tako doživljajoče poedince v duhovno zajednico. Tudi narod ima torej svojega duha in zato je v našem primeru poklican, da sodeluje pri duhovnem razvoju mladega človeka. Saj gre za to, da postane mladi človek duhovni član istega naroda. To duhovno vraščanje otroka v narodnega duha pa se vrši na dva načina. Za oba pa je značilno, da je bil otrok že nekako rojen v svojem narodnostnem duhu in da mu je ta duh prirojen. Prvi način vraščanja v narodnostnega duha se izvrši že v družini. Oče in mati sta namreč nujno nositelja svojega na-

rodnostnega duha in zato ima nujno duhovno vodstvo nehote in vsaj posredno tudi značaj vzgoje v narodnostnem duhu. Seveda pa more biti ta narodnostna vzgoja tudi zavestna, in tedaj dobi otrok dobršen del narodnostnega duha že doma od očeta in matere. Ker pa je vendarle res, da narodnostni duh ni enako močan in enako globoko zakoreninjen v dušah vseh poedincev istega naroda, zato ne more vedno in načelno zadostovati samo ta način narodnostne vzgoje. Nujno je, da prevzame tudi narod sam, t. j. oni poedinci, ki so res polni narodnostnega duha, neposredno v roke narodnostno-duhovno vodstvo mladih članov. Živi člani narodnostnega duha izbere zato izmed sebe duhovno bogate poedince, ki jih imenujejo narodne učitelje in tem pripade sedaj važna naloga prevzeti duhovni razvoj mladih članov naroda v svojo oskrbo. Narodne šole imajo zato namen ohranjovati narodnostnega duha in ga posredovati tudi onim, ki bodo nekoč stopili na odločilna mesta v narodu.

To posredovanje narodnostnega duha pa se ne vrši toliko neposredno, t. j. tako, da bi posredovali učitelji enostavno tega duha samega. Posredujejo ga namreč ob splošnih izobrazbenih in vzgojnih vrednotah. Vse izobrazbene vrednote pomenjajo torej za narodno šolo in za narodnega učitelja dvoje. Najprej je to splošna izobrazbena vsebina, ki je kot objektivno pravilna dana vsakomur brez razlike na posebnost narodnostnega duha. Vsakdo, ki hoče obogatiti svojo duševnost more sprejeti tako izobrazbo. Po tej plati je torej izobrazba mednarodnega ali izvennarodnega značaja, ker veljajo za vse narode isti umski in čuvstveno-vrednostni zakoni. Objektivnost je za vsakoogar objektivna. To je torej objektivna plat izobrazbe. Poleg nje pa ima katerakoli izobrazbena vrednota za narodnega učitelja še posebno, reči smemo narodnostno ali psihološko plat. To pa je ona plat na objektivni izobrazbi, kateri odgovarja posebni način narodnostnega gledanja ali spoznavanja in pa posebni način narodnostnega ocenjevanja ter vrednotenja. Čeprav je objektivna izobrazbena vsebina ena, pa vendar more imeti za različne narodnostne strukture različen pomen in zmisel. Le radi tega narodnostnega ali psihičnega momenta je mogoče in je tudi upravičeno, ako zastopnika dveh različnih narodnostnih duhov gledata n. pr. kako objektivno estetsko vrednoto in vidita na nji vsak svoje posebne plati, ki so drugemu skrite. Seveda mu niso tako načelno skrite,

da bi jih zanj na objektivni vrednoti ne bilo; skrite so mu le zato, ker mu manjka take duševne usmerjenosti, da bi jih zagledal in potem tako pravilno presodil kakor oni, kateremu so te posebne plati kar jasno vidne. Pa tudi na objektivni znanstveni ali etični, socialni ali religiozni vrednoti so zopet take plati, do katerih z največjo lahkoto pride človek določene narodnostno-duhovne usmerjenosti, do katerih pa drugače usmerjeni človek empirično ne more. Seveda pa so dane temu drugemu človeku zopet drugačne in mogoče še vrednejše in popolnejše plati na istem objektivnem predmetu. Sploh je pri spoznavanju objektivnih predmetov, resnic in vrednot, poleg osebne duhovne usmerjenosti zelo važen faktor narodnostna duhovna usmerjenost, ki utegne biti razlog, da se razne narodne kulture tako zelo in bistveno ločijo med seboj. Te razlike pa se ne tičejo samo metode ali načina dohajanja do teh predmetov, temveč tudi vsebine teh predmetov samih.

Če pa je narodnostna struktura res tako različna, pa je dolžnost narodnega učitelja, da ni samo učitelj in posredovalec splošnega objektivnega duha, temveč da pripelje učence tudi do onega narodnostnega momenta, ki je svojstven za njegovega narodnostnega duha. Zato je jedro narodnostne vzgoje v tem, da občuti učenec ob sprejemanju objektivne kulture tudi ono svojstvenost, ki je lastna njegovemu narodnemu duhu. Na ta način se mu ali sploh šele odpre pogled za narodnostnega duha ali pa postane ta duh v njem zavestnejši in krepkejši. Ob takem delu narodnega učitelja pa občuti učenec tudi veliko vrednost svojega narodnostnega duha. Občuti kot naravno in nujno, da živi tudi sam v tem duhu. Obenem pa mu pride do zavesti, da velja isto dejstvo tudi za pripadnike kateregakoli drugega narodnostnega duha. In v tem se mu vzbudi zmisel za pravilni socialni odnošaj med zastopniki različnih narodnosti.

### Cerkev.

Končno si oglejmo še ono duhovno vodstvo mladine, ki ga vrši zajednica Cerkve oz. religiozno-kulturna zajednica. Cerkev nam namreč ne sme pomeniti samo kake zunanje oblike ali pa samo določene skupine ljudi. Ona je marveč tudi idejna skupnost onega religioznega duha, ki je sicer objektivnega značaja, ki pa živi tudi v dušah poedinih članov Cerkve. Zato je Cerkev

res duhovna skupnost ali zajednica vseh onih posameznikov, ki živijo in doživljajo istega religioznega duha in ki na ta način bogatijo zakladnico svoje religiozne kulture. Saj »živeti s Cerkvijo« nič drugega ne pomenja, kot imeti v sebi onega religioznega duha, ki je skupen vsem članom Cerkve in ki zato poedinca naravno in nujno združuje v cerkveno občestvo. Cerkev je torej polna religioznega duha svojih članov in je zato prava duhovna zajednica, ki ima pravico in dolžnost poskrbeti za duhovno vodstvo onih, ki bodo postali iz otrok močni in idejno bogati nositelji cerkvenega duha.

Poleg takega značaja duhovne zajednice pa moramo vpoštevati v Cerkvi še nov moment, ki ga nismo našli pri nobeni dosedaj omenjenih duhovnih zajednic. Obe drugi zajednici, družina in narod, imata namreč svojega imanentnega ali notranjega duha, ki je istoveten z duhom posameznih članov teh zajednic. Edino pri Cerkvi pa moremo govoriti še o drugačnem duhu, ki ni samo duh članov Cerkve, temveč je dodan Cerkvi od zunaj in od zgoraj. Cerkev je namreč po svojem pojmu združitev človeškega in božjega elementa in Kristus je glava te Cerkve. Če pa je tako, potem pa duha Cerkve ne grade samo njeni človeški elementi, temveč izvira njen duh neposredno iz onstranskega sveta, od Boga samega, ki je s Cerkvijo od začetka in bo ostal do konca. Zato moremo sedaj govoriti celo o dvojnem duhovnem značaju Cerkve, od katerih pa je gotovo najpopolnejši božji duh, čeprav je za človeka najvažnejši njegov lastni notranji religiozni duh. Pa saj ta njegov duh sploh ni nič drugega kot sprejeti in spoznani ter sedaj preživeti božji duh. Zato se že v poedincu združujeta človeški in božji duhovni element Cerkve. Cerkev je torej res duhovna zajednica.

Že iz tega dejstva izvira torej njena načelna pravica, da postane tudi ona duhovna vodnica mladine. Saj je ta mladina že sedaj član te zajednice in bo postala v bodočnosti še duhovno bogatejši nositelj cerkveno-religioznega duha. Poleg tega pa ima Cerkev še drugo važno opravičilo za to, da se je vedno smatrala za duhovno vodnico človeštva in predvsem mladine. To je njeno božje poslanstvo, ki izvira iz posebne Kristusove zapovedi in pa iz njenega bistva samega. Kristus, glava Cerkve, je izrečno zahteval, da naj postane cel svet kmalu »en hlev«, s čemer je hotel reči, da naj zajame duh njegove Cerkve duše vseh ljudi, ki naj postanejo eno v Njem in v Njegovem duhu.

Pa tudi bistvo Cerkve ji nalaga to apostolsko nalogo, ki se tiče med drugim seveda tudi mladih duš. Duh Cerkve je namreč božji duh in ker je Bog samo eden za vse ljudi in je samo en religiozni duh, zato mora obsegati Cerkev, ki je ustanovljena od Boga, vse ljudi. To dejstvo pa je še tem bolj razvidno, ker imajo vsi ljudje en sam onostranski cilj in pa, ker je religiozni duh Cerkve primeren za vsako duševno strukturo, za strukturo vsake dobe in za kakršnekoli razmere v svetu in življenju. Iz vsega tega pa nujno sledi, da je tudi Cerkev duhovna vodnica mladine in da poskuša tudi ona zanetiti v mladih dušah ogenj svojega religioznega duha ter njeno življenje tako uravnati, da se bodo pri vsakem koraku realizirale religiozne vrednote in religiozni cilji. Saj se Cerkev dobro zaveda, da religiozne vrednote niso ovira ali pa breme za človeško dušo, nego le izraz najpopolnejše in največje božje ljubezni do človeka. Te zavesti pa nima samo Cerkev; živi tudi v dušah vseh onih, ki so občutili v sebi religioznega duha.

Iz vseh navedenih razlogov uvidimo, da je Cerkev povsem upravičena skrbeti za duhovni razvoj mladine. To svojo skrb pa je prenesla na one svoje ude, ki morajo imeti že po poklicu in po dolžnostih v sebi najbogatejšo zakladnico religioznega duha, t. j. na duhovnike, ki so obenem stalni glasniki in varuhi religioznega duha. Oni zbirajo zato okrog sebe mlade ljudi in jim poskušajo napolniti duše z onim duhom, ki so ga tudi sami pristno doživeli in o katerem vedo, da je dosti vreden postati dušna hrana za mlado sprejemljivo dušo. Poleg duhovnikov pa je poklican k temu religiozno-duhovnemu vzgojnemu delu tudi vsak drug član Cerkve, ki živi bogato religiozno življenje in ki stoji v neposrednih stikih z mladino. Misel »k a t o l i š k e a k c i j e« pomenja sploh samo dolžnost, da tudi laični člani Cerkve živimo globoko religiozno življenje s Cerkvijo in dajemo od svojega duhovnega bogastva vsaj majhne iskre in utrinke tudi onim, ki živijo v naši neposredni bližini. Saj čutimo tudi mi težko odgovornost postati duhovno in religiozno središče za svojo okolico. Predvsem pa je tega duhovnega vodstva od strani duhovnikov in laikov potrebna mladina, ki živi danes v tako čudno nestalnih in razrvanih razmerah, da si bo le s težavo sama poiskala pravo pot. Zato pa je težka dolžnost vsakega člana Cerkve postati sam živi ud te Cerkve in poskrbeti, da postane deležna istih milosti

kot on sam tudi ona mladina, ki je od njega kakorkoli zavisna, ali pa pričakuje tudi od njega, da jo povede v svoj duhovni svet. Zato problem duhovnega boja za mladino za nas nikdar ne sme in ne more biti zgolj teoretično vprašanje, za katero se samo sem in tja včasih pozanimamo, katerega rešitev pa bi se nas samih ne tikala. S tem problemom je marveč zvezana tudi naša odgovornost, ki kliče vsakogar izmed nas na delo za pravo religiozno in duhovno usmerjenost mladine. Saj bo od te mladine gotovo zavisela bodočnost in pa duh bodoče dobe.

### **Pravilna razmerja med duhovnimi vodniki mladine.**

Predno zaključim naj se čisto kratko ozrem še na medsebojna razmerja med onimi zajednicami, katerim smo pripisali pravico in dolžnost, da prevzamejo duhovno vodstvo mladine. Rekli smo, da imajo edino pravico do duhovnega vodstva mladine duhovne zajednice in smo omenili družino, narod in Cerkev. Nastane pa sedaj važno vprašanje, ali je duhovna smer vseh teh zajednic ena in ista ter vsebinsko sorodna ali pa ima vsaka teh zajednic lastno duhovno smer, ki mogoče bistveno nasprotuje delu ostalih dveh zajednic. To vprašanje je za rešitev problema o duhovnem boju za mladino še tem važnejše, ker zavisi od njega, ali je ta boj nujen in bo zato vedno obstal ali pa je samo trenuten in zavisi od nepravilnega razmerja med onimi duhovnimi zajednicami, ki imajo vzgojo mladine za svojo bistveno nalogo.

V odgovoru na to vprašanje pa moramo biti povsem načelni in se ne smemo ozirati toliko na tradicijo in pa na dosedanjo prakso. V tem primeru se nam bo pokazalo, da je to vprašanje zelo enostavno. Odgovor pa se mora glasiti tako, da je duhovni boj za mladino, ki bi se vnel med preje omenjenimi zajednicami, nepotreben in celo nemogoč. To pa velja seveda le pod pogojem, da vlada med temi zajednicami pravo razmerje. Zdi se mi namreč, da je objektivni duh vedno enoten in da je zato načelno nemogoče, da bi duhovno vodstvo Cerkve ali naroda ali družine nasprotovalo eno drugemu. Saj gre vendar pri duhu Cerkve za najsplošnejše razmerje človeka do svoje okolice, do Boga, do sočloveka in do kulture, v katerem nastopa človek samo kot človek, brez ozira

na svojo narodnostno in družinsko pripadnost ter določenost. Zato je izključeno, da bi duh Cerkve, ki goji najbolj človeško (religiozno) plat nasprotoval narodnemu ali družinskemu duhu, kjer nastopa človek še kot član naroda ali družine. Pri narodnostni vzgoji gre pač še za posebne narodnostne plati in lastnosti na istem človeku, ki pa so samo nekaj poleg onih lastnosti, ki jih goji religiozni duh Cerkve in ki torej sploh ne morejo nasprotovati temu duhu. Če bi bilo drugače, bi to nič drugega ne pomenilo, kot da neki individualnejši predmet bistveno nasprotuje svojemu splošnemu in nadrejenemu predmetu, kar je načelno nemogoče in zato izključeno. Prav isto vidimo tudi pri družinskem duhovnem vodstvu mladine. Družinski duh nikakor ne more nasprotovati duhu naroda, ker sta vendar oče in mati tudi člana tega naroda. Nasprotovati pa ne more tudi duhu Cerkve, ker gre v družini samo še za posebne in še bolj konkretne lastnosti človeka, katerih ne zadene niti Cerkev niti narod. Vse tri duhovne zajednice si torej načelno ne morejo nasprotovati, ker ima vsaka svoj določeni krog lastnosti na človeku in ker ima vsaka svojo kompetenco, ki ni ovirana od druge zajednice toliko časa, dokler ne poseže v njen delokrog.

Duhovno nasprotje med omenjenimi tremi zajednicami pa bi moglo nastati tedaj, če bi duh naroda sploh ne upošteval duha Cerkve in družine, če bi duh družine enako ne upošteval duha Cerkve in naroda ali pa če bi duh Cerkve ne upošteval upravičenega narodnostnega in družinskega duha. Ker pa so vse tri zajednice n a r a v n e in zato n u j n e, zato moramo pri takem nasprotovanju vedeti, da je nastal le radi č l o v e k a, ne pa radi duha teh zajednic samih. V takem primeru je zato najbolj in edino prav, če se obrnemo neposredno do vsebin posameznih vrst duha in spoznamo ob tem duhu medsebojno razmerje med njimi. In spoznali bomo, da je duh Cerkve ali religiozni duh ne samo najširši in n a j s p l o š n e j š i, ker se tiče samo človeka, temveč da je tudi radi svoje objektivne vrednosti n a j p o p o l n e j š i in zato ne trpi in ne more trpeti, da bi ga nadvladal kak drug duh in kaka druga vrednota. Ker je Bog že po ideji najpopolnejša vrednota, se religiozni duh ne more podrediti nobenemu drugemu duhu. Pač pa je nujno, da se vsak drugačen duh ravna po tem duhu. Narodnostni in družinski duh se morata zato podrediti religioznemu duhu in

morata svoje duhovno vodstvo mladih duš uravnati po tem duhu. Med narodnostnim in družinskim duhom pa nadvladuje zopet narodnostni duh, ki je splošnejši in ki je toliko naraven, da ga mora upoštevati tudi družinska vzgoja. Saj je narodnostni duh nujno zakoreninjen v družinskem duhu. Seveda pa se mora zavedati tudi religiozno usmerjeni vzgojitelj, da je tudi narodnost nujna in naravna lastnost človeka in jo mora zato nujno upoštevati.

Če torej vse povedano sklenem, smo prišli do sledečih rezultatov o duhovnem boju za mladino: 1. pravico do duhovnega vodstva mladine imajo samo duhovne zajednice; 2. te so družina, narod in Cerkev; 3. boj za mladino med njimi ni nujen, ker je razmerje tako urejeno, da se vzgoja vsake teh treh zajednic tiče posebnih plati in lastnosti na mladi duši; 4. če pa bi vendar prišlo do takega boja je temu kriv človek, ki pravo razmerje med zajednicami zamenja; 5. tedaj je edini izhod ta, da prevladuje nad vsemi zajednicami Cerkev, ki ima prvo pravico do mladine, nato sledita narod in pa družina, ki se itak med seboj še tako izpopolnjujeta, da se družinska vzgoja navadno vrši tudi v narodnostnem duhu. Seveda pa iz povedanega nikakor ne sledi, da bi imela družina le majhno pravico do duhovnega vodstva svojih otrok ali pa vsaj manjšo kot narod in Cerkev. Pripisali smo družini vso pravico in ji je sedaj prav nič ne kratimo. Kar smo hoteli s temi razmerji med duhovnimi zajednicami povedati je samo to, da mora biti tudi družinska duhovna vzgoja mladine narodnostno in pa religiozno usmerjena. To pa se zgodi najlažje na ta način, da vse družine ali same vzgajajo svoje otroke tudi v narodnem in religioznem duhu ali pa da vsaj radevolje in z razumevanjem dopustijo, da prevzameta tudi Cerkev in narod njihove otroke v svoje duhovno varstvo in vodstvo. Edino na ta način je mogoče doseči enotno duhovno vzgojo in dati mlademu človeku enotno duhovno usmerjenost, ki se izraža v jasnem in osebnem svetovnem nazoru.

## TEORIJA L. DUGUITA O OBJEKTIVNEM PRAVU.

*Dr. Gorazd Kušej.*

Pravo je po nemškem tradicionalnem nauku izraz državne volje, po francoskem pa zapoved suverenega naroda. Slejkoprej je torej izraz, dasi le formalni izraz dejstev, ki so že objektivnega značaja



in vrednosti. Čisto navadno razmišljanje pa kaže, da objektivno dejstvo države prav tako kakor naroda kot nekih višjih kolektivno avtoritativnih sil, ni drugega kakor moč posameznih ljudi, najsi je potem že poduhovljena ali fizična. Pojma države kakor naroda imata v obliki, katero sta jima dala omenjena nauka, na sebi nekaj metafizičnega, nekaj mističnega, ker nadosebnega, česar ni mogoče neposredno zaznati. S takega motrišča se vsiljuje vprašanje, ali nista principa države in naroda le prikrivanje poedincem neprijetnega dejstva, da so vladani od sebi enakih.<sup>1</sup> A isti pogled pokaže tudi v vsaki družbi, bodisi potem država, narod ali kaka druga socialna skupnost, potrebo neke sile in moči za obstoj navedenih družbenih pogojev. Ako priznamo nujnost družbe, moramo priznati tudi silo in v legitimaciji le-te leži žarišče vsega problema razmerja med subjektivnim in objektivno-kolektivnim.

Ves ta problem posameznika in skupnosti, ki je problem o odnosu posameznika do prava, je zajel na čisto svojstven način ustanovitelj francoskega pravnega objektivizma Léon Duguit.

### 1. Pojem prava.

Studij nemškega in francoskega tradicionalnega nauka je pokazal Duguitu s teoretične strani metafizične, neposrednemu spoznavanju nedoumljive zamisli, ki so mu se zdele v svojih praktičnih posledicah nezaželjene in nasprotno realnemu življenju. Posebno je odbijala njegov duh logična nemožnost pravno omejiti državno vse-mogočnost, ki sledi iz nemškega nauka. Rešitev francoskega nauka z višjim naravnim prirodno-pravnim redom, ki se očituje v nespremenljivih, neodsvojljivih, prirojenih, človeških pravicah, pa se mu je zdela popolnoma nerealna.

Ker je hotel dati svojim izsledkom zares splošno veljavo, ker je hotel, da bi bili resnični, si je ustvaril popolnoma lastno metodo motrenja teh vprašanj. Njegova metoda hoče biti čisto pozitivno znanstvena, v njej ni mesta za nikako metafiziko, nikako spe-

<sup>1</sup> Z običajno ostrostjo je to izrazil Kelsen v *Allgem. Staatslehre*, str. 67: »Und wenn man speziell die von der Rechtsordnung statuierten Zwangs- und Herrschaftsakte, das Imperium, nicht von den unmittelbar Handelnden, sondern von der Person des Staates ausgehen lässt, so hat dies unter anderem auch die Bedeutung, dass der Schleier der Staatspersönlichkeit das dem demokratischen Gleichheitsideal zuwiderere Faktum einer Herrschaft von Mensch über Mensch verdeckt. Vom Staat, nicht aber von meinesgleichen will ich beherrscht sein, als ob der Staat nicht meinesgleichen wäre.«

Če to torej velja za akte, ki izvajajo pravni red, v koliko večji meri to velja za akte, ki pravo postavljajo kot tiste smernice, v katerih se bo morebiti sila uporabljala nasproti posameznikom. Če pomislimo, da je pri procesu postavljanja prava v parlamentarno urejenih državah s parlamentarnim večinskim načelom prav za prav ta nadvlada ljudi nad ljudmi posebno očitna in radi rastoče zavesti osebne vrednosti posebno neprijetna za vladane, spoznamo lahko v tem dejstvu eno komponento-današnje krize parlamentarizma več in mogoče vprav najučinkovitejšo psihično komponento.

kulacijo, nikake kriticistične primesi. Stvari je treba realno gledati, kakor se nudijo našim očem, torej le izkustvo in ničesar več, to je njegova pozitivistična, sociološko agnostična metoda, navadno imenovana »realistična«.<sup>2</sup>

Tako motrenje sveta, ki nas obdaja, pokaže predvsem obstoj poedinih ljudi, ki se ločijo drug od drugega, ki imajo vsak zase individualno voljo in zavest, ki pa se vendar nahajajo neprenehoma v medsebojnih odnošajih. Ti vprav tvorijo socialno življenje. Teга socialnega življenja pa ne določa naravni, fizični zakon vzročnosti, torej ne naravna, nujna relacija v z r o k - u č i n e k , temveč počelo smotra, smotrenosti, torej odnos s m o t e r - s r e d s t v o , ki edino more določati človeku, živečemu v družbi, pravila za njegovo ravnanje.

Vsa ta pravila, ki izhajajo iz družabne narave človeka in ki zahtevajo izvestne opustitve ali obveznosti nasproti soljudem, pa so Duguitu predvsem le konstatacija podrejenosti posameznika istim pravilom. Ta pravila in njim odgovarjajoča podrejenost posameznikov nimajo svojega temelja v kakem višjem etičnem načelu, temveč v golem dejstvu družabnosti, ki je človeku kot družabnemu bitju nujno dano v zavesti in ki kot tako zahteva svoj obstoj in razvoj. To dejstvo družabnosti, ki je človeku nujno dano, obstoja v tem, da se človek zaveda, da more pretežni del svojih življenjskih potreb sploh ali vsaj lažje utesiti le v skupnem sodelovanju s svojimi vrstniki, bodisi da so te potrebe potem takega značaja, da jim sploh ni mogoče zadostiti na drug način kakor v skupnem življenju, bodisi da je njih uteha bolj ali manj težavno zajamčena v družbi, obstoječi na načelu delitve dela. Človeške življenjske materialne in duhovne potrebe torej zahtevajo človeško vzajemnost, ki jo Duguit v prvem slučaju, ko gre za edino možnost utehe v skupnem enakovrstnem sodelovanju, imenuje »la solidarité par similitudes«, v drugem pa »la solidarité par division du travail.« Tako pojmovana socialna dejstva (solidariteta v obeh oblikah) niso drugega kot stalna navezanost individualnih in socialnih smotrov. Te dejstva kot najvišji smotri, ki ljudem šele omogočajo človeka vredno življenje, ko vendar predstavljajo zmanjšanje individualnega trpljenja, so nekaka

<sup>2</sup> Za kratko orientacijo in boljše razumevanje Duguitovega nauka so neprecenljive vrednosti razprave njegovega učenca in poznejšega naučnega tovariša Bonnard kot njegovega najavtentičnejšega razlagavca: *La doctrine de Duguit sur le droit et l'état*, *Revue de la théorie du droit*, letnik I; Léon Duguit, *sa doctrine, ses oeuvres*, *Revue de droit public*, letnik 1929, in nekak nekrolog, naslovljen Léon Duguit (Bordeaux, 1929). — Za kritičen pregled Duguitovega nauka, posebno še glede njegovega razmerja do izsledkov avstrijske Kelsen-ove normativno-pravne doktrine, pa so temeljne razprave: Georges Tasić, *Le réalisme et le normativisme dans la science juridique*, *Revue internat. de la théorie du droit*, letnik I, II, dalje isti, *Le principe de légalité dans les doctrines de Duguit et Kelsen*, *ibid.*, letnik IV. Nadalje še v isti reviji, Josef L. Kunz, *Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits*, letnik I. Prim. v isti reviji Ulrich Scheuner, *Dynamik und Statik in der Staatsrechtslehre*, letnik III.

vzmet človeške dejavnosti in kot taka tudi zmožna zase to dejavnost na gotove načine in v gotove pravce urejati, torej stvarjati določene norme, socialne norme, ki obstoj in razvoj teh dejstev zagotavljajo.

Socialna pravila, ki izhajajo tako iz nujnega sožitja ljudi, pa so ekonomska in moralna pravila, a tudi pravna pravila, ki predstavljajo najvišjo plast socialne norme.<sup>3</sup>

Ce so torej pravna pravila socialna pravila v tem smislu, da so nujno pogojena po samem obstoju družbe in zavesti nujnosti tega obstoja družbe v posameznikih, če pa tudi ekonomska in moralna pravila vro iz istega vira, nastane vprašanje, kdaj postane socialno pravilo pravo, in katera je tista sestavina, ki mu daje pravni značaj.

Ce bi ostal Duguit samo pri tem, da določi pravni normi njen izvor v socialnem dejstvu, ločil pa bi jo od socialnih norm na ta način, da bi bila pravna norma le taka socialna norma, ki je zajamčena po državni sili, bi s tem že prevzel pojem države v genezo prava in na ta način zopet izgubil vsako logično možnost, državo pravno omejiti.

Ker pa gre njegov znanstveni napor posebno za tem, najti pravo tak temelj, da bo samo po sebi obvezno tudi za državo, mora ločiti ideji o pravu in državi, dobiti obema pojmom avtonomne zasnove in končno pokazati, da je pojem prava pred pojmom države.<sup>4</sup>

Država po agnostičnem motrenju ne more biti neko nadosebno, metafizično bitje, kajti takega bitja neposredno z našimi čuti ne zaznavamo. Država se kaže le kot množina posameznikov, ki se

<sup>3</sup> Duguit je, kakor je izjavil sam, svoj nauk dokončno fiksiral v drugi izdaji svojega, pet knjig obsegajočega, ogromnega *Traité de droit constitutionnel*, Paris, 1921-25. Začel je nato še prirejati tretjo izdajo istega dela, ki je hotela prinesiti še nove literarne podatke in formalne izgladitve. Od tretje izdaje je doslej izšlo troje prvih knjig v letih 1927, 1928 in 1930, zadnja, tretja knjiga torej, že po njegovi smrti. — Meni sta bili na razpolago žal le prvi dve knjigi tretje izdaje, tako da so citati iz prve in druge knjige povzeti iz tretje izdaje, medtem ko so citati tretje knjige povzeti še iz druge izdaje. — K doslej navedenemu prim. *Traité*, I, *passim*. pos. str. 26 ss., 89 ss.

<sup>4</sup> Temu cilju svojih znanstvenih prizadevanj kot edino upravičenemu (v tem čisto teleološkem elementu pa leži ravno nevarnost za resnično golo »znanstveno« spoznavno agnostično metodo in za absolutno objektivnost njenih izsledkov) je dal že izraza v svojem predgovoru v francoskem prevodu W. Wilson-ove knjige »L'État« (1902) na straneh XVIII. ss. rekoč: »Après un quart de siècle consacré à l'étude du droit et de la politique, je suis arrivé à cette conviction profonde que toute recherche sociale n'a de raison d'être et de valeur (!) que si elle peut formuler une règle de conduite qui s'impose au respect des gouvernants« in dalje *ibid.*: »Le problème ne sera résolu que lorsqu'on aura déterminé les conditions sous lesquelles la décision des gouvernants même approuvée par la quasi-unanimité des gouvernés est légitime en soi; ces conditions ne peuvent se trouver que dans la reconnaissance d'une règle de conduite supérieure aux gouvernants, et qui commande, dirige et limite leur action.« — Prim. še *ibid.* str. XXIV, s. in *Traité*, I, str. 65: »Plus j'avance en l'âge et plus je reste vaincu que toutes les spéculations juridiques sont vaines si elles n'arrivent pas à déterminer d'une manière positive le fondement solide d'une limitation juridique (!) apportée à l'action de ceux qui dans une société donnée... détiennent la plus grande force.«

ločijo v vladajoče (les gouvernants) in vladane (les gouvernés) po kriteriju sile, ki jo imajo vladajoči nasproti vladanim na razpolago.<sup>5</sup> Država zgubi vsako lastnost suverenege bitja, je sama zase, ne oziraje se na njene cilje, goli pojav socialne sile posameznikov nad posamezniki. Tak pojem države sam po sebi ne predstavlja nikake objektivno-kolektivne avtoritete in zato tudi ne more veljati za element, ki pravo v kateremkoli pravcu pojmovno določuje in vrednostno poudarja.

Vendar išče tudi Duguit za pojem prava nek formalen element, ki naj bi ga ločil od morale vsaj v nekem čeprav že samo v tendenco po sankciji ublaženem momentu izsiljivosti. In ta element najde v mnogoti (la masse) individualnih zavesti, ki dopusti, da se proti kršitvi izvestne socialne forme, ki prav s tem postane pravna s formalne strani, organizira socialna reakcija, kar pomeni isto kot stavek, da uporaba sile proti kršitelju take norme ne proizvede več nikake socialne reakcije, temveč indiferentnost ali celo odobravanje.<sup>6</sup>

Formalna tvoriteljica prava je torej mnogota individualnih zavesti.<sup>7</sup> Ta pripisuje izvestnim socialnim pravilom tako važen in bistven značaj za obstinitvev dvojnega čuvstva, ki je končno in splošno bistvo človeške vrste, namreč za čuvstvo družabnosti (le sentiment de socialité), solidaristično čuvstvo na eni strani, in za čuvstvo pravičnosti (le sentiment de justice), individualistično čuvstvo na drugi strani, da smatra intervencijo kolektivne sile kot njihovo sankcijo za popolnoma naravno in legitimno.<sup>8</sup>

Vendar bi bilo napačno polagati vso važnost na tako formalno oznako Duguit-ovega pojma prava.<sup>9</sup> Pokaže se pravo v resnici

<sup>5</sup> Gl. *Traité*, I, pos. str. 670 ss.: »Quelleque soit la forme que revête la différenciation sociale entre les faibles et les forts, du moment qu'elle s'est produite, il y a un état.«

<sup>6</sup> Prim. *Traité*, I, 81.

<sup>7</sup> V tem naziranju se pokaže velika razlika Duguitove normative zavesti in Durkheimove filozofsko-sociološke kolektivne normative zavesti, koje elaborat naj bi bilo pravo. To kolektivno zavest bi končno le nosili posamezniki in je fuzija individualnega v kolektivno kot nekaj objektivno-avtoritativnega tista skrivnostnost, ki tvori znanstvene očitke proti taki tezi. Popolnoma pa se ločita obe doktrini v tem, da je Durkheimov izvor prava tudi vsebinsko kolektivna zavest (Rousseau-jev *moi commun*?) torej voluntarističen, medtem ko je Duguitu vsebinski izvor prava nekaj objektivnega, socialno dejstvo.

<sup>8</sup> Gl. *Traité*, I, str. 93 s. in prim. še str. 116, 132 s; interesantna so Duguitova izvajanja s tega vidika za meddržavno pravo. Iz intersocialnega dejstva internacionalnih odnošajev ljudi, izvirajo intersocialne norme, ki postanejo pravne na isti način kot navadne socialne norme. Zato pravi z ozirom na moment sankcije na str. 191: »Que la force destinée à réaliser cette sanction soit organisée ou qu'elle ne le soit pas, qu'elle ne puisse même pas l'être, peu importe. Il y a une norme juridique internationale du moment, où la conscience internationale existe que telle règle doit être respectée, qu'il est juste qu'elle le soit, que cela est nécessaire pour le maintien de la solidarité internationale.«

<sup>9</sup> Mislim, da Le Fur, francoski neobjektivist, ki izhaja iz pojma prava, ki naj bo fundirano na morali kot emanaciji neke višje volje, na

še le v mnogoti individualnih zavesti, temelji torej zares zgolj v psihološki fakticiteti. Ali to, kar daje izvestni socialni normi značaj pravne norme, je še v večji meri tista njena vsebinska kakovost, katera šele ustvari v mnogoti individualnih zavesti prepričanje, da je ravno tej socialni normi dajati tako važnost, da se ji zagotovi sankcija v obliki socialne prisilnosti (*contrainte sociale*). Ta vsebinska kakovost pa je vprav v tem, da zadošča čuvstvu družabnosti in čuvstvu pravičnosti, s čemer veže dva nasprotna si principa, kolektivistično-objektivnega z individualno-egoističnim. Ker pa se ta dva principa združujeta v socialnih dejstvih solidaritete pod njenim dvojnim vidikom, torej pod solidariteto, ki izhaja iz sličnosti človeških potreb (*solidarité par similitudes*) in pod solidariteto na podlagi delitve dela, je vsebina vsake pravne norme v njenih najsplošnejših principih ta: nič naj se ne stori proti socialni solidariteti in stori naj se vse, kar je treba za njeno obistinitev in njen razvoj.

nekem konstantnem pojmu pravičnosti, ravno s tem, da polaga pri Duguitovi pravni doktrini vso važnost na omenjeni formalni element, prihaja do zaključkov, ki so mogoče praktično pravilni, vendar popolnoma krivični Duguitovemu znanstvenemu naporu. Le Fur pravi (gl. *La théorie du droit naturel depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et la doctrine moderne*, *Recueil de Cours de l'académie de droit internat, de la Haye, 1927, T. 3, str. 339, 340*): »Ker se Duguit po krivici boji metafizike, kakor da bi bilo mogoče obravnavati ta vprašanja (namreč o pravu, njegovem izvoru, njegovi vsebini) brez nje, pa najsi bo potem že dobra ali slaba, zavrača idejo višje pravičnosti (il rejette l'idée d'une justice supérieure); njegova pravičnost tedaj ni drugega kot predstava, katero si ustvarja, sicer ne kolektivna zavest, saj v njo po pravici ne veruje, temveč mnogota individualnih zavesti; toda ta mnogota ne predstavlja drugega kot navadno večino, ker enoglasnosti nikakor ni mogoče doseči. Tako torej v demokratični državi ni razlike med tisto zatrjevano pravičnostjo in zakonom, izglasovanim po predstavnih parlamentarne večine; in koncem koncev se nahajamo zopet nasproti tisti morali in tistemu pravu, ki smo ju zavrgli s tolikim preziranjem.

Ta stvar ne stoji več tako kakor v tradicionalni teoriji (Le Fur misli na idealistično prirodopravno sholastično doktrino, čije najelitnejši predstavnik je Sv. Tomaž Akvinski, po katerem je sam močno inspiriran), ki odgovarja tako razumu kakor izkustvu, kajti ne več morala in pravo vodita javno mnenje, ki je vedno lahko zmotno, kakor so zmotne individualne volje, iz katerih izhaja; temveč javno mnenje, večina torej je tisto, kar dela moralo in pravo; privoljenje mase, vedno zaželjeno in v resnici tudi praktično potrebno, ne sledi umsnemu spoznavanju objektivnih resnic, čisto nasprotno, ono je tisto, ki jih usvarja; tako postanemo priče obrnitvi naravnega reda stvari, resnični vrnitvi v goli subjektivizem in absolutno avtonomijo človeške volje. To zatrjevano objektivno pravo je v resnici pravo večine in ne pravo, utemeljeno v morali.«

Le Fur pride torej do zaključkov, ki so diametralno nasprotni rezultatu, ki ga hoče doseči Duguit, namreč vsako eliminacijo volje, torej voluntarističnega elementa pri pravotvorbi. Zdi se mi, da Le Fur pride zato do teh zaključkov, ker pojmuje človeško voljo kot čisto svobodno, tako da se zavest in volja strmeta v eno, da človek hoče, česar se zaveda in se zaveda česar hoče, medtem ko je Duguitu in objektivizmu človeška volja determinirana po smotru, ki si ga njen nosilec predstavlja. Objektivizem izhaja z nekega sociološkega determinizma in more šele to spoznanje pra-

Človek zdrave pameti ima potrebo po socialni vzajemnosti v svoji zavesti, ta socialna vzajemnost mu mora biti zato zaželjena, mora biti smoter določene dejavnosti, katerega hoče resnično obstiniti. Tako se vsili človeku pravna norma, ki smo jo ravnokar opredelili, nujno, nekako s silo stvarnosti (en vertu de la force des choses). Taka norma pa nima nikakega transcendentnega značaja, temveč je družbi in z njo človeku z njegovo družabno naravo imanentna.<sup>10</sup>

Pravna norma izvira torej iz socialne solidaritete ali pravilneje iz dejstva obstoja družbe same, kateri je zahteva po solidariteti oziroma urejenosti take solidaritete bistvena in ki ima tako neko posebno vsebinsko, vrednostno poudarjenost, ki se potem preko čuvstev socialnosti in pravičnosti nujno odraža v individualnih zavestih. Pravna norma zato ni samovoljen stvor teh zavesti ali celo teh individualnih volj, pravo je pravo zato, ker po svoji vsakokratni konkretni vsebini najučinkoviteje jamči obstoj in razvoj socialne solidaritete, ki je nujno socialno dejstvo, obenem pa jamči tudi za izravnavanje kolektivističnih in egoističnih interesov. Formalna stran določitve pojma prava po mnogoti posameznih zavesti pa je le koncesija naši človeški nepopolnosti, ki objektivnih vrednot ne more na neposreden način zanesljivo spoznati in ki je zato navezana na kar največjo enakost predstav mislečih ljudi, ki edina more biti človeško jamstvo za njihovo pravilno spoznanje. Pravo, ki ga tako pojmuje, pač temelji v človeški naravi, s je popolnoma neodvisno od vsake človeške volje in s tem rešeno vsakega elementa samovolje. Postavljeno je na čisto objektivni temelj.<sup>11</sup>

vilno tolmačiti marsikako izsleditev tega nauka. Brez dvoma leži tu tudi Duguitovo prepričanje o pravilnosti vsakega prava, kajti on je trdno uverjen, da se mora v mnogoti individualnih zavesti nekako kavalno nujno, torej absolutno sigurno zrealiti vsakokratno objektivno najpravičnejše pravo.

<sup>10</sup> Še po prvi izdaji svojega *Traité* (1911) je ravno ta značaj socialne in z njo pravne norme še posebno podčrtal v monografiji: *Les transformations du droit public*, Paris, 1913, pos. na str. 76: »Sentiment ou notion d'une règle sociale, qu'on ne s'y trompe pas, ce n'est ni un sentiment ni une notion d'ordre métaphysique. Cette règle sociale, telle que l'aperçoit l'homme moderne n'est point en effet transcendante à la société elle est immanente... Elle est un élément même de cette société, ou plutôt elle est la société elle-même. L'homme est subordonné à cette règle, non parce qu'elle crée un devoir supérieur, mais seulement parce que, en fait, il vit dans la société, ne peut vivre que là et par suite se trouve nécessairement encadré dans la discipline sociale.« Prim. k temu še *Traité*, I., str. 65.

<sup>11</sup> Skrbna analiza bi pokazala, da bi Duguit, držeč se svoje pozitivistične agnostične metode, mogel prav za prav le pokazati, da pravo temelji v človeški naravi, ki je v resnici nujno družabna; da radi te družabnosti nastopi pojav socialne solidaritete ali interdependence in da je vsaki kolikor toliko urejeni socialni solidariteti za obstoj potreben nekak, nad posamezniki stoječi red, ki ga lahko kvalificiramo za pravnega. S tem pa, da Duguit daje svojim pravnim normam iz njihovega vsebinskega značaja nujno veljavo in vezanost, je brez dvoma že zašel iz sveta konstatcij, torej iz sveta golega spoznavanja, v svet vrednot. Njegova vsebina

Tako pravo torej, vsebinsko, materialno določeno po svoji notranji vrednosti za vzdrževanje socialne solidaritete je socialno pravilo, bodisi potem moralno ali ekonomsko, a formalno je določeno po občutenju mnogote individualnih zavesti socialne skupine, da mu je z ozirom na njegovo vsebinsko vrednost treba dati sankcijo in mu s tem zagotoviti učinkovitost.<sup>12</sup> Pravo je torej po svojih vsebinskih kakor tudi po formalno-spoznavnih elementih čisto neodvisno od pojma države. Kot tako je prirodno pravo in to prirodno pravo v najmodernejšem smislu, zakaj temeljiti hoče v golih socialnih, po naravi nujno danih dejstvih, ki so v svojih oblikah spremenljiva, ne pa v kakih metafizičnih višjih principih, bodisi potem v božji volji ali božjem razumu ali kakih drugih nespremenljivih in tudi nespoznavnih metafizičnih zamislih o prirojenih naravnih in neodsvojljivih individualnih pravicah, ki bi bile postulat narave same, dan vsemu človeštvu, torej nekak odraz univerzalnega, nujnega, naravnega racionalnega prava.<sup>13</sup>

prava predstavlja namreč tako vrednoto, ki jo človek mora hoteti doseči (dasi on tega ne trdi, je vendar o tem prepričan). Ker je pa vsebina določena po smotru, katerega naj realizira, torej po socialni solidariteti, mora tudi le-ta predstavljati posebno vrsto solidaritete, ki se zdi posameznikom, ki jo tvorijo, zaželjena dobrina, torej tudi vrednota. Kajti solidariteta, oziroma njene oblike so se tekom zgodovine spreminjale. Tudi solidariteta gospodarja in sužnja je obstojala in še obstoja. Dvomiti je treba, ali pri taki socialni solidariteti nastanejo socialna pravila, ki bi se vsiljevala iz sile stvarnosti tudi sužnjem kot upravičena, da vzdržujejo baš tako, mogoče ali celo gotovo nezaželjeno solidariteto. Duguittova solidariteta je zato dobra solidariteta, solidariteta, kjer posameznik na svojem osebnem spoštovanju ne izgubiva, nasprotno celo pridobiva, solidariteta, ki zadošča obenem čuvstvu socialnosti in egoistične pravičnosti. Tako tudi Duguittovo pravo ne črpa svoje veljave in obveznosti iz gole konstatacije socialnega dejstva, temveč iz nečesa filozofsko-humanitarno etičnega, ki je temu dejstvu, ki predstavlja spoštovanje posameznika kot osebnosti, vsobljeno. Tu mora ležati tisti »bitstveni vozec«, ki naj razloži v pravu, ki ni koncipirano skratka kot prisilni red, »prehod z indikativa (gola konstatacija obstoja nekega pravnega reda) k imperativu (obveznost istega pravnega reda in z njo upravičenost njegovega obstoja tudi še v prihodnosti)«. Seveda pa potem pravna norma ne izhaja več z golega dejstva solidaritete, ampak stoji že nad njim, kajti baš pravna norma je tista, ki normira in jamči izvestno, pravilno obliko solidaritete. Prim. Géný François, *Science et technique en droit privé positif*, II, 266 ss., 271.

<sup>12</sup> Gl. *Traité*, I, str. 125: »La conscience chez la masse des individus d'un groupe donné que telle règle morale ou économique est essentielle pour le maintien de la solidarité sociale, la conscience qu'il est juste de la sanctionner, voilà les deux éléments essentiels de la formation et de la transformation de la règle de droit.« Ali pa str. 141: »Ce n'est pas l'acceptation (!) de la contrainte qui fait le caractère obligatoire de la règle de droit, mais c'est elle qui nous avertit qu'une norme sociale déjà obligatoire par elle-même (!) est devenue règle de droit.« Prim. še *ibid* str. 150 s.

<sup>13</sup> Predstavnik univerzalnega, nespremenljivega nujnega racionalnega prava je izmed modernih pisateljev katoliški učenjak Cathrein. V svojem delu, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, 2 (1909) brani prirodno pravo kot eksistentno, realno veljajoče pravo napram pozitivistu Bergbohm u, ki je v svojem remek-delu »Jurisprudenz und Rechtsphilosophie«

Zato nastane sedaj vprašanje po razmerju prava in države, ali z drugimi besedami, po mogočem razmerju prirodnega prava nasproti pozitivnemu pravu. Vprašanje je, v čem se kaže pri predmetni koncepciji prava pravna pozitiviteta in v koliko je odvisna od pojma države.

## 2. Razmerje med prirodnim in pozitivnim pravom.

Pravo izhaja iz dejstva sožitja posameznikov v obliki socialne vzajemnosti ali odvisnosti. Ta vzajemnost predstavlja vsled nujnosti svojega obstoja za ljudi, v svojih modernih oblikah vsaj<sup>14</sup> dobrotno, ki jo je treba ohranjovati in razvijati. Človeško zunanje ravnanje mora biti zato v istem pravcu usmerjeno, če treba tudi s prisilnimi pripomočki.

Pravo se pa zato v svoji najvišji normi, ki ni drugega kot ljudem nujno dani postulat ustvaritve in vzdrževanja socialne vzajemnosti, obrača na posameznike z različno jakostjo. Ta je odvisna od sile, ki posameznikom stoji na razpolago, da to socialno vzajemnost obistinijo in ji zagamčijo učinkovit obstoj in razvoj. Zato se pravo prav posebno obrača na »vladajoče«, ki so pojmovni predstavniki države, katera je ex definitione monopol sile (le monopole de la contrainte).<sup>15</sup>

Država, zasnovana zgolj kot politično socialno dejstvo monopola socialne sile, oziroma njeni predstavitelji, »vladajoči«, ki morajo kot zaznavni ljudje edini biti sposobni za dejanja, na katere se zato edino more obračati pravno pravilo, imajo radi tega pravno dolžnost zagotoviti izsiljivost socialnim pravilom, katere je mnogota individualnih zavesti spoznala in postulirala pravnim z ozirom na njihov vsebinski pomen za obstoj in razvoj socialne vzajemnosti. V tem poročstvu že samostojno obstoječih pravnih pravil se mora izčrpati vsa aktivna funkcija države v odnosu do prava.

A s tem, da država jamči izsiljivost in ž njo učinkovitost pravnim pravilom, je obenem poklicana, in to še posebno v modernih državah, ugotavljati in opredeljevati ta pravna pravila. Zakonodavna funkcija kot najvišja državna funkcija dobiva na ta način značaj ugotoviteljice že obstoječega pravnega pravila, ki se je izoblikovalo kot tako v mnogoti zavesti posameznikov z zahtevo po pozitivno organizirani sankciji. Država prava nikakor ne ustvarja in ga ustvarjati ne more, zakon kot izraz državne pravodajne funkcije ni drugega kot konstatacija že obstoječega pravnega pravila, ni drugega kot

(1892) zavržel pojem prirodnega prava kot pravo in ga pripustil le še kot skup pravnopolitičnih postulatov, torej kot pravo, ki ne velja, ki pa naj bi veljalo. Cathreinu je prirodno pravo vsota, »von solchen bindenden Normen, die für die ganze Menschheit durch die Natur selbst und nicht infolge positiver Satzung, sei es von seiten Gottes oder von seiten der Menschen gelten«. Gl. o. c. str. 222 ss.

<sup>14</sup> Gl. op. 20.

<sup>15</sup> Gl. Traité, I, str. 108; prim. Bonnard, La doctrine de Duguit sur le droit et l'État, l. c. posebno str. 35 ss.



nekak formalen način izraza pravnega pravila. Zakon kot pravno pravilo črpa svojo veljavo edino iz dejstva, da odgovarja objektivnemu pravu.<sup>16</sup>

Objektivno je to pravo zato, ker mu je v lastnem sistemu primaren pojem pravno pravilo, norma torej in iz nje izhajajoče različne pravne situacije. Ta sistem ne temelji na zamisli subjektivne pravice, ki je v svoji navadni formulaciji oblasti ene volje nad drugo nekaj metafizičnega, spoznavno nepojmljivega, ko so vendar vse človeške volje enake, torej nekaj nebivajočega. S tem sta tudi odpravljena tradicionalna nauka, ki formulirata pravo kot zapoved, torej kot oblast volje, bodisi potem države ali suverenegega naroda, saj država in narod ne predstavljata drugega kot skup istovrstnih podincev.<sup>17</sup>

Objektivno in realno pa je to pravo v smislu čiste, od vsakega voluntarističnega elementa izčiščene normativnosti tudi z ozirom na svoj izvor v socialnih dejstvih kot realnih danostih. Pravo in njemu odgovarjajoče obveznosti izhajajo iz gole empirično-spoznavne dejstvenosti, ki se vsiljuje vsem, tudi državi oziroma »vladajočim«, ne da bi se bilo treba zato pozivati na kak višji metafizični princip, ki končno vendar tudi predpostavlja in vključuje neko višjo voljo.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Gl. Traité, I, str. 112 s., 169 s., 171 s.; prim. še str. 125, 141, nadalje II, 166, 176, 199, 200 op.

<sup>17</sup> Gl. Traité, I, str. 1 ss.; za pojem subjektivne pravice pos. str. 223 in Bonnardov cit. članek v Revue de droit public 1929. Glede normativnosti realističnega francoskega pravnega pojma gl. posebno Georges Tasié, Le réalisme et le normativisme dans la science juridique, l. c.

<sup>18</sup> Še Grot (1583—1645) je kot oče prirodnega racionalnega prava in pravne filozofije navedel kot vire prava: 1. človeški »appetitus societatis«, 2. človeški »judicium«, torej razum in 3. »libera voluntas Dei«. Pravo predstavlja normo, ker jo hoče Bog, tako da je mogoče uporabiti Anaxarhovo rečenico: Bog noče prava zato, ker je pravo, ampak pravo je pravo, ker ga hoče Bog. Gl. Krabbe, L'idée moderne de l'État, l. c. 549 s.

Nasprotno pa Leibnitz, ki že pripravlja preokret v prirodno-pravnem nauku v tem smislu, da se začenja iskanje po prirodnem pravu, katerega pojmovno ni več utemeljiti v toliki meri iz človeške narave, temveč iz narave prava samega, torej iz pravnega zmisla, ugotavlja, da pravo ni ustvarjeno po arbitrarni božji volji, temveč da je izraz božjega razuma, božje narave same. Bog je početnik vsega prirodnega prava, ali ne po svoji volji, temveč po svojem bistvu, ker je početnik resnice. Gl. Le Fur, l. c. str. 328 in 385 ss., kjer sam razvija svoj pojem prava kot veljajočega prava iz dejstva, da je prirodno pravo izraz ideje pravičnosti, a neke višje, konstantne pravičnosti, ki je imanentna »... non pas des choses comme on dit souvent car les choses n'ont ni volonté ni sentiment de la justice, — mais de la volonté qui mène le monde«.

Sicer mislim, da ni posebne razlike, če se že išče pravo izvor v skrajnem metafizičnem absolutu, Bogu, ali se najde potem ta izvor v božji volji, ali v božjem bistvu, v božji naravi, v božjem umu, kajti pojem »Boga« kot skrajne absolutnosti, ljudem v njih naravni omejenosti v svoji popolnosti nedoumljiv, predstavlja sintezo »razuma« in »volje«, tako da more biti pravo pri taki koncepciji vedno le izraz božjega bistva. Kot tako je potem vedno izraz božje volje, božjega razuma, božje narave, a vseh teh elemen-

Pozitiviteta prava je torej čisto formalno svojstvo objektivnega prava, ki obstoja v svoji deklaratorični formulaciji v obliki zakona ali v istotakem priznanju in temu priznanju ustreznemu primenjanju kot običajno pravo s strani v to poklicanih državnih organov. Ker tako pozitivno pravo, posebno utelešeno v pozitivnih zakonih, ni pravo zato, ker je izrečeno, izdano od zakonodajne oblasti, je pač dopuščena vedno miselna možnost, da slednja oblast, ali skratka »vladajoči« formulirajo zakone, ki ne bi bili v skladu s pravom, ki mora in more obstojati tudi izven njih in brez njih. Tak »zakon«, ki ne bi le ugotovil pravnega pravila, temveč bi stal brez vsakega odnosa do objektivnega prava, ali bi mu bil celo nasproten, ne bi predstavljal drugega kakor zapoved, dejanje gole samovolje »vladajočih«. Bil bi koncem koncev akt gole sile, kajti »vladajoči« so prav tisti, ki imajo moč svojo voljo obistiniti. Posledica tega mora biti nujno, da nihče takemu zakonu ni zavezan biti poslušen, zakaj tak zakon ne predstavlja nikakega socialnega, iz socialnega dejstva solidaritete izhajajočega pravila in je zato brez veljave.<sup>19</sup>

Načelno Duguít v slučaju konflikta med pravom in zakonom, torej v slučaju konflikta med svojim prirodnim pravom in temu ne odgovarjajočim pozitivnim »pravom«, dopušča pravico upora proti nasilnemu opresivnemu zakonu (*le droit de résistance à l'oppression*). To njegovo stališče mu olajša in nekako pozitivnopravno omogoča francoska zakonodaja, ki v besedilih ustavnih zakonov, kateri še vsebujejo deklaracije človeških pravic, izrečno navaja to pravico upora. Seveda se skrbno varuje njene pravne uredbe,<sup>20</sup> zakaj jasno je, da

tov hkrati. Če se išče in najde izvor prava v božjem umu in ne v »arbitrarni božji volji«, je to le potenciranje trditve in zahteve, naj pravo ne bo proizvod voluntaristične arbitrarnosti, prav v absolutno bitje.

V vsem normativnem Duguítovem sistemu objektivnega prava nima volja nikake ustvarjajoče naloge. Objektivno pravo, splošne norme, čeprav pozitivirane v zakonih države in po njej priznanih pravnih običajih so produkt socialnih dejstev. Individualne in specialne pravne situacije, ki stopajo na mesto tradicionalnega pojma subjektivnih pravic, so učinek objektivnega prava. Volja sama more hoteti in izvesti le telesne gibljaje, ki tvorijo njen neposredni objekt; posredni, intencionalni predmet, namreč nastanek neke individualne pravne situacije pa proizvede neposredno objektivno pravo, sproženo nekako v refleks po volji začetnika dejanja. Gl. *Traité*, I, str. 337 ss., str. 348, 359. Prim. nadalje *Bonnard*, *La doctrine de Duguít*, l. c. pos. str. 32 s.

<sup>19</sup> Gl. pos. *Traité*, II, str. 196 s.: »La conséquence du fondement que je donne à la loi, c'est évidemment que nul n'est obligé d'obéir à une loi quand elle est contraire au droit. Je ne recule point devant cette conséquence. Et vraiment c'est là une garantie précieuse contre l'arbitraire du législateur. S'il était persuadé qu'il n'est point un souverain qui commande, mais simplement un membre du corps social investi, en vertu de sa situation de fait de la mission de formuler la règle de droit, s'il comprenait que la règle qu'il édicte n'a de force obligatoire que dans la mesure de sa conformité à cette règle supérieure, peut-être ferait-il les lois avec plus de prudence et de sagesse.«

<sup>20</sup> Gl. deklaracije človeških pravic z l. 1789, čl. 2, kjer se nahaja med prirojenimi, naravnimi, neodsvoljivimi človeškimi pravicami tudi »la résistance à l'oppression«; nadalje deklaracijo iz l. 1793, čl. 34: »Il y a op-

bi priznanje take pravice v vseh njenih fazah: pasivni, obrambni in napadalni, imelo za posledico anarhijo. Duguít zato brez nadaljnega dopušča pasivni odpor, vendar ta dopustitev dosti ne znači, ker pasivnega odpora, ki se kaže le v enostavnem neizvajanju državno izdane zapovedi, sploh ni mogoče zabraniti. Obrambni odpor sicer dopušča kot odpor s silo proti nepostavnemu dejanju državnih organov, a to le ob pozitivnopravni interpretaciji francoskega kazenskega zakonika. Tak odpor pa za naše vprašanje sploh ne prihaja v poštev, kajti obrambnega odpora proti zakonu kot »ilegalnemu«<sup>21</sup> dejanju zakonodajalca si ni mogoče zamisliti. Mogoč bi bil samo pasiven ali napadalen odpor. Napadalni odpor (insurrekcija) se more nesporno priznati teoretično, vendar je tako priznanje brez učinkovitosti, ker ustavni zakon nobene dežele takega upora ne more jamčiti kot pravice, ne da bi obenem stvoril zametek anarhije.<sup>21</sup>

V slučaju konflikta, v žarišču problema vprašanja po razmerju med prirodnim in pozitivnim pravom, kakor smo ga spočetka zasnivali, se naenkrat pokažejo nepremostljive praktične težkoče zagotoviti prirodnemu pravu proti eventualno nasprotnemu pozitivnemu pravu učinkovitost. Skrajna radikalna rešitev bi bila nevšečna, zato jo teorija izbegava. Za enkrat naj zadošča ta konstatacija, zakaj je temu tako, bomo skušali pozneje pojasniti.<sup>22</sup>

Ker Duguíta načelno njegov pojem prava vendar vodi do eventualnega upora proti »pozitivno-pravnemu redu«, je radi velikih nevarnosti, ki jih tak upor predstavlja za anarhijo, katere pa kot prepričan solidarist ne more in noče pripustiti<sup>23</sup>, prisiljen, vnesti v svoj pravni sistem sam že ublažitve, ki izključujejo skoro vsak konflikt med »pravom«<sup>23</sup> in »zakonom«.

Ena taka ublažitev je že dejstvo, da ni za zakon — dasi je le konstatacija pravnega pravila (človek ima zato občutek, da bi sled-

pression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé« in čl. 35: »Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs«. Cit. po Duguítu, *Traité, III*<sup>2</sup>, str. 737. Glede tega vprašanja v celoti gl. *Traité, III*<sup>2</sup>, str. 659 ss., 735 ss. Prim. še Kunz, l. c. str. 216 s. in Tasić, *Le principe de légalité*, l. c., pos. str. 57 in 64.

<sup>21</sup> Gl. *Traité, III*<sup>2</sup>, pos. str. 746.

<sup>22</sup> Značilno je dejstvo, da je Duguít načel obravnavanje tega problema šele v III. knjigi, torej na mestu, kjer obravnava že pozitivno francosko javno pravo. Tako je namreč lahko podal rezultate, ki jih nudi pozitivno pravo samo, ne da bi se spuščal v nadaljnje teoretične spekulacije. V I. knjigi, kjer je ravno razvil svojo teorijo o pravu, o njegovem bistvu in vzoru, se vprašanja konflikta med »pravom«<sup>23</sup> in »zakonom«<sup>23</sup> ni dotaknil, v II. knjigi pa (gl. naslednjo op.), kjer obravnava problem zakona, se obrača proti mnenju, ki vidi rešitev konflikta v odporu proti uporabi zakona vedno le v odporu s silo. Slednjega so že srednjeveški teologi priznali za legitimnega le kot skrajno sredstvo. Duguít misli, da bi posebno v Franciji močno razvite sindikalne formacije mogle organizirati močan, a miren odpor proti opresivnim zakonom.

<sup>23</sup> Gl. *Traité, II*, str. 197 s.

nje moralo biti že eksistentno), ne pa njegov tvorec — objektivno pravo absolutno nujno kot historični »prius«. Po Duguitovem mnenju pozitivna zakonska pravna norma, ki radi svoje pre nagljenosti še ni zasidrana v zavesti mnogote posameznikov, ravno kot norma, ki se obrača na človeško ravnanje, lahko povzroči v človeški zavesti spoznanje, da je tej normi zares potrebna socialna sankcija in da tako postane resnična, prava pravna norma.<sup>24</sup>

Druugo ublažitev veljajočega modernega, objektivnega prirodne ga prava v njegovem sistemu pa vidim v tem, da loči pravna pravila v normativna in konstruktivna ali tehnična pravna pravila.<sup>25</sup> Normativna pravna pravila so tista, ki določajo nekako splošno smer socialnega življenja. Konstruktivna ali tehnična pravila pa naj zagotovijo učinkovitost normativnih pravil, ki socialno življenje usmerjajo. Konstruktivna tehnična pravna pravila črpajo sicer svojo objektivnost tudi iz dejstva, da so le tehnični, proizvodbeni pripomočki pri realizaciji normativnih pravnih pravil, da črpajo torej načelno svojo veljavo le iz slednjih, ne pa iz državne avtoritete. Toda ta je radi sile, s katero razpolaga, prvenstveno poklicana postavljati konstruktivna tehnična pravila.

Med tehnična pravna pravila uvršča Duguít (ostra ločitev obeh vrst pravnih pravil je ena izmed najmanj preciziranih točk njegovega nauka) ne samo vsa procesualna, eksekucijska, skratka formalno-pravna pravila, temveč tudi veliko večino materialnopravnih pravil, tako vse določitve in izmere kazni v kazenskem pravu, ki bi se končno v svoji normativnosti dalo reducirati le na odgovarjajoče odločbe dekaloga. Zdi se tudi, da so v veljajočem pozitivnem privatnem pravu, izvzemši dedno pravo, normativna pravila le s v o b o d a sklepanja pogodb, spoštovanje lastnine, poravnava po krivdi povzročene škode. Normativna pravna pravila so na ta način reducirana na minimum, ki v taki svoji obliki nedvomno predstavljajo objektivno pravo, saj imajo z

<sup>24</sup> Gl. Traité, I, str. 114: »Il importe cependant ajouter que l'intervention, même prématurée du législateur peut avoir une action très efficace sur la formation de la conscience juridique.« Vendar pa zakonodajavec norme ne more kreirati, le konstatirati jo more in ničesar več.

Tu gre za neko legitimacijo pozitivnega zakona »ex post«. Seveda postane zakon pravo šele s to legitimacijo, vendar ima zakon radi te svoje »šanse«, če jo smem tako imenovati, že svojo eksistenčno upravičenost v veliki meri. Saj praktično bo način pravotvorbe, tudi v Duguitovem smislu v pretežni večini ravno ta, da si zakon šele s svojim nastankom, vsled državnega edikta in z njim zvezane sankcije, pridobi adhezijo individualnih zavesti, iz katere pravo po Duguitu črpa svojo ekskluzivno moč. Gl. o tem Traité, I, str. 182 s. Tam navedeni primer, zakon z dne 5. 4. 1910, ki je normiral nekako starostno zavarovanje namščencev raznih pridobitnih panog, to tezo v celoti potrjuje, ker je ostal ravno zato neučinkovit (si ni mogel pridobiti adhezije individualnih zavesti), ker je bil brez sankcij!

<sup>25</sup> Gl. Traité, I, str. 105 ss. Prim. posebno z ozirom na pojem normativnih pravnih pravil, ki urejajo »splošno smer« socialnega življenja, torej vsakokratno historično-konkretno obliko socialne solidaritete op. 20.

ozirom na svojo načelno vsebinsko vrednost za seboj gotovo pristane in soglasje mnogote individualnih zavesti. Ker pa so po svoji obliki normativna pravila pozitivno pravo, je to pozitivno pravo resnično objektivno pravo. Duguít pa pripušča še v »socialnem interesu« domnevo, da odgovarja zakon, ki izreka normativna pravna pravila, »pravu«, in da mu radi tega gre začasna pokorščina. Pristavlja pa, da je taka dopustitev navadno praktično pravilo brez nevarnosti »car s'il n'y a pas conformité d'une pareille loi avec la norme juridique véritable, elle restera de fait, impuissante, sans force et sera comme si elle n'était pas«<sup>26</sup> (če tak zakon ne soglaša z resnično pravno normo, bo ostal brez moči, kakor bi ga ne bilo).

Normativna pravna pravila skrčena na majhno peščico resnično veljavnih, že pozitivno-pravno normiranih pravil, in konstruktivna pravila, zamišljena kot racionalno-tehnično sredstvo realizacije prvih, iz katerih več ali manj izvajajo le princip svoje imperativnosti, svoje veljave, ne pa v toliki meri vsebinske konkretnosti, to je končno popolna legítimacija eksistentnega resničnega, učinkovitega pozitivnega prava, ki v svoji veljavi ni ničesar utrpelo, pač pa dobilo novo veljavnostno utemeljenost. Ne v mogočem razmerju objektivno-pravnega in pozitivno-pravnega sistema, ki vodi končno do problema konflikta obeh sistemov, leži težišče vsakega prirodno-pravnega nauka, temveč v nekakem potenciranju notranje veljave pozitivnega prava.

Tudi Duguítu dopušča njegov prirodno-pravni pojem prava povzdigniti predvsem vrednost pozitivnega javnega prava. Ker je pravnemu realizmu država le skup poedincev, ki se ločijo po kriteriju njim na razpolago stoječe sile, ne morejo nekateri posamezniki, »vladajoči«, radi tega golega dejstva imeti nekega višjega stališča nad socialno normo, ki izhaja iz bistva vsem enako se vsiljujočega objektivnega kajstva (iz socialnih dejstev). Vsak »pravi« zakon ravno zaradi svojega izvora in kvalifikacijskega momenta resničnega obstoja v pravni zavesti mnogih posameznikov, ki se kaže v spoznanju, da gre baš tej socialni normi sankcija v smislu kakorkoli se javljajoče socialne represije, predstavlja sankcionirano pravilo že po svojem pojmu.<sup>27</sup> Zato so tudi zakoni, ki se obračajo na »vladajoče«, in to so ravno javnopravni zakoni, — glede katerih

<sup>26</sup> Gl. Traité, II, str. 95. Prim. še I, str. 171: »La loi positive ne peut être conçue que comme un mode d'expression de la règle de droit. Le législateur ne la crée pas, il la constate, elle s'impose à sesure où elle est conforme au droit... Mais il est certain que la loi peut être présumée conforme à la règle de droit. La loi émane des gouvernants; quels'qu'ils soient, ils ne peuvent se maintenir au pouvoir que si leurs actes et leurs décisions répondent aux tendances, aux besoins, aux aspirations, aux sentiments de la masse des individus composant le groupe. Le plus souvent, la loi positive est acceptée par cette masse et c'est pour cela qu'elle est obéie.

<sup>27</sup> Gl. Traité, II, str. 202: »La loi étant par nature une règle sociale, la violation de la loi a forcément un contre-coup social qui forme la

si ni mogoče misliti direktne sankcije po državni sili, ker vladajoči kot predstavniki te sile njenih sredstev vendar proti sebi samem ne bodo uporabljali, — zakoni s pravno veljavo, kajti njih sankcija obstoja v neizbežni socialni reakciji.<sup>28</sup> Realistični pojem objektivnega prava končno postulira pravno državo. V pravni državi mora biti vse upravno delovanje v najširšem smislu, tako »vladajočih« kakor njih pomočnikov, javnih uslužbencev (agents publics) vseskozi vezano po pravu in zato podvrženo sodni kontroli. Dalje so prav posebno »vladajoči« tudi kot zakonodajavci vezani na »višje« pravo, ki obstoja neodvisno od njihovih izrekov in je njihova naloga, da ga samo ugotavljajo in sankcionirajo s silo, ki jim je na razpolago. Obenem pa isti pojem prava kot sinteza pravnih zavesti posameznikov legitimira demokratiški politični sistem kot relativno najsposobnejši, da radi stalnega medsebojnega odnosa parlamentarnega delovanja in javnega mnenja poda v zakonodavstvu pravilno konstatacijo vsakokratnega veljavnega prava.<sup>29</sup>

## OBZORNIK.

### Bratislavski kongres slovanskih katoliških akademikov in starešin.

V tretje že se je sestala lani katoliška inteligenca k skupnemu zborovanju, to pot v staroslavni Bratislavi, glavnem mestu Slovaške; tam ob Donavi, na starem slovanskem ozemlju, kjer sta se nekdaj še tesno dotikali dve slovanski veji, severna in južna, je dogradila akademska mladina do vrha stavbo svoje skupnosti, ki jo je zasnovala na I. kongresu v Krakovu l. 1929 in ji je postavila temelje na II. kongresu v Ljubljani l. 1930.<sup>1</sup> Istočasno je dobila tu končno obliko medtem v ozadju nastala Zveza slov. kat. starešin-stev. Dejstva, ki so pač pomembna dovolj, da se ob njih ustavimo in nekoliko zamislimo. Saj geneza tega gibanja pri nas še ni vsestransko osvetljena, premalo je še znano njega bistvo in treba bo še mnogo truda, da se zavedo širši krogi vse njegove važnosti.

sanction même de la loi. La loi porte ainsi en elle-même sa propre sanction. En réalité il ne peut pas y avoir de loi sans sanction.»

<sup>28</sup> Gl. Traité, II, str. 203 s.

<sup>29</sup> Gl. Traité, II, str. 96 s. in I, str. 174. Duguit tako prihaja po ovinkih s svojim pravom, ki izhaja iz socialnih dejstev, do istega političnega postulata demokracije kakor diametralno nasprotna individualna voluntaristična doktrina. To je dragocen dokaz, da podrejenost države pravu večinoma ničesar drugega ne znači kot spremembo avtokratične pravotvorbe v demokratično, kar vodi do nadaljnje identifikacije pravne in politično na demokratiških načelih urejene države. Prim. Kelsen, Allgem. Staatslehre, str. 5.

<sup>1</sup> Prim. o obeh dr. Fr. Stelè, »Čas« 1928/29, str. 440 ss. in 1930/31, str. 51 ss., dalje »Sprawozdanie z działalności Sekretarjatu katolickich słowiańskich organizacji akademickich«, Warszawa 1930 in »Poročilo o II. kongresu slovanske katoliške akademske mladine«, Ljubljana 1931.

### I. Iz predzgodovine.

Slovanska misel se je med nami v zadnjem času zopet lepo razživela. In vendar je komaj tri leta tega, ko se v akademskih krogih skoraj ni omenjala. Vzdrževali so jo le »Apostolstvo sv. Cirila in Metoda« pod vodstvom univ. prof. prelata dr. Fr. Grivca, »Slovanski klub« (preds. dr. M. Božič) in »Društvo prijateljev poljskega naroda«, pri katerih so delali nekateri starešine.

Če se spomnimo na l. 1928, moramo reči, da so bile takrat v naših vrstah kritične razmere: borbe, prepiri, needinost na vseh straneh. V dijaških vrstah, kjer se je boril za zmago mladinski oz. križarski pokret, bi bilo prišlo skoraj do preloma; med mladino in starešinami je bila zavlada odtujenost in medsebojno nerazumevanje. Bilo je treba veliko obzirnosti, spretnosti in dobre volje, da se je vse to popravilo. In kakor se čudno sliši, je vendarle resnica, da ima pri tem zboljšanju velik delež slovanska ideja.

Spričo teh sporov, dostikrat bolj osebnih in zgolj krajevnih kot pa idejnih, se mi je ob živem spominu na naše tako složno in živahno udejstvovanje v predvojni »Slovanski Ligi katoliških akademikov«<sup>2</sup> vedno vrivala misel, da manjka akademski mladini ob domači univerzi v Ljubljani, ko se je obrnila čisto vase v svojo notranjost in poudarjala predvsem religijoznost, socijalnost, narodnost, mladinstvo, pogleda v širši, zlasti slovanski svet; celo s Hrvati so bili stiki prekinjeni. Drugače je bilo to pri onih, ki so študirali v Pragi ali v Belgradu.<sup>3</sup> Radi težkih dejanskih razmer v državi je slovanski idealizem hudo trpel. Seveda se vsaka, tudi najboljša ideja lahko zlorablja, vendar ostane dobra ideja kljub temu — dobra. In misel na slovansko vzajemnost je in ostane zdrava, velika, tudi za nas odrešilna. Treba jo je le postaviti v pravo luč, naglašati njeno pravilno vsebino ter dobiti mož, ki jo bodo izvajali, kakor zahteva njeno resnično jedro. In to jedro je prelepo, plemenito in bogate sadove obetajoče. Pri tej misli se srca rada vnamejo, da ob veličastnih ciljih, ki jih odkriva, lahko pozabijo na vse trenutne malenkostne spore.

Ker mi je tedaj usoda namenila tako društveno funkcijo, da sem se moral posvetiti ozdravljenju omenjenih razmer, mi je bila ena prvih misli ta, da bi se dalo najlepše doseči zopetno skladno sodelovanje med mlajšimi in starejšimi na terenu, kjer ni med nami nobenih spornih točk in kjer bi bili navezani na medsebojno pomoč. Ko je potem v začetku oktobra l. 1928 nanese naključje, da sem se udeležil zborovanja UCEI v Varšavi, sem porabil to priliko, da sem stopil v stik z odnotnimi poljskimi starešinami in akademiki glede obnovitve skupnega sodelovanja za slovansko vzajemnost. Predsednik varšavskega Kola starešin, g. A. Chaciński, je bil takoj pripravljen za sodelovanje, vendar je radi mladosti starešinske zveze, ki se je šele osnovala, in radi važne vloge poljskih akademikov v Pax Romani menil, da naj se pusti prednost za inicijativo akademikom, s katerimi so starešine v zunanjih zadevah itak delali skupno.

<sup>2</sup> Prim. »Slovenec« 24. julija 1930, str. 3 s.

Tako sva se potem z g. univ. prof. dr. J. Fabijanom razgovarjala s predstavniki njihovega zadevnega akad. odbora gg. Ing. Kruszyńskim, Witoldem Mileskim in A. Dobrzańskim: premetrili smo položaj in po vsestranski debati dognali, da je treba znova začeti po zgledu nekdanje »S. Lige K. A.«, ki je bila Poljakom bolj v spominu kot bi kdo mislil,<sup>4</sup> s smotrenimi pripravami za naše sodelovanje. Poljakom je ta vzpodbuda prišla kot nalašč, ker so si pravkar na kongresu Pax Romanae v Cambridgeu slovanske brate s svojim nastopom odtujili in se zlasti Hrvatom hudo zamerili, pa jim je bilo vendar na slovanski pomoči v svrhu jačjega uveljavljenja v odboru veliko ležeče. Zavedajoč se nastalega položaja si sami ne bi upali pokreniti nove akcije, vsaj ne uspešne; zanesti bi se mogli kvečjemu na Slovake, s katerimi jih vežejo večje simpatije. Obljubila sva jim našo pomoč in posredovanje pri bratih na jugu v svesti si, da moramo prepustiti formalno inicijativo največji skupini. Predlagala sva kot mesto sestanka vsem bližje ležeči Krakov. Tako je »Odrodzenie«, opogumljeno z naše strani, sklicalo za spomlad l. 1929 — tedaj pred kongresom Pax Romanae — I. kongres v Krakov, ki je za začetek prav lepo uspel. Sekretariat nove akademske zveze je pripadel Poljakom, kot mesto naslednjega kongresa pa je bila določena Ljubljana — pač zato, ker so naši delegati (dr. Fr. Stelè, Niko Kuret in Ant. Hribovšek) pokazali največ zanimanja in splošne pripravljenosti za to stvar. — Kako se je to gibanje razvijalo naprej preko II. kongresa v Ljubljani do III. v Bratislavi, je znano. Dodati je treba le še, da so pripravljala dela za te kongrese, zlasti za ljubljanskega in bratislavskega, ko je bilo treba izvršiti obsežne zunanje in notranje priprave za uspeh kongresa pri nas in je pozneje delo v Sekretariatu pod vodstvom prof. T. Krošlja (zlasti izdaja poročila o kongresu in izdelava idejnega programa za Bratislavo) zahtevala vnetega in složnega sodelovanja akademikov in starešin: ob stalnem osebнем stiku in boljšem spoznavanju ter spričo skupnega velikega cilja so se medsebojni odnosi popolnoma popravili, pa tudi med akademiki samimi so stopile marsikatero manj pomembne preporne točke zelo v ozadje. To je postranski uspeh tega zopetnega slovanskega gibanja v naših vrstah, ki pa gotovo tudi ni brez precejšnje važnosti za nadaljnji razvoj naše stvari.

Toliko se, mislim, danes ob izvedeni organizaciji že lahko pové, da se osvetlijo nekateri dosedaj še nepojasnjeni momenti — saj si vsa poročila doslej niso vedela razložiti nenadnega preokreta. S tem pa nikakor niso prikrajšane že znane objektivno velike zasluge z drugih strani.

## II. Zveza senioratov.

Omenimo sedaj še posebej par stvari v zadevi postanka Zveze senioratov. Starešine so ves čas bolj ali manj vidno sodelovali

<sup>3</sup> Prim. cirilo-metodijsko štev. (9 in 10) »Križ« II. (1929), zlasti J. Šedivýjev članek.

<sup>4</sup> Prim. »Sprawozdanie« I. c. str. 5 ss., ki prinaša očrt njene zgodovine.



pri tem slovanskem gibanju dijaštva — slično kot pri Pax Romani — zlasti s predavanji na kongresih in tudi pri raznih straneh predpriprav, razen pri zgolj internoakademiških. Vendar je bilo to vedno le majhen krog odn. le posamezni pojedinci, ki so mimogrede prevzeli takšne naloge.

Jasno pa je, da nekaj starešin in akademikov s svojo morebitno akcijo ni kos tem velikim nalogam, če naj namreč ne ostane le pri lepih besedah, temveč se hoče res kaj večjega doseči. In za takšno trajno in smotrno delo bi morali prijeti ravno starejši, že trdno stojeci kat. inteligenti veliko bolj kot dijaki, ki se morajo še ukvarjati s študijami in izpiti. Žal uči skušnja, da starešine v življenju prelahko pozabijo na akademsko skupnost in takratne ideale; prav tako jim je pri tolikih drugih poslih in težavah navadno zelo oddaljena misel na sicer lepo, a tako težko izpeljivo stvar kot je slovanska vzajemnost. Če naj postane to drugače, je treba širiti med njimi zavest, da so vprav oni še posebej poklicani za to delo, ker drugače ni mogoče priti do res pomembnih uspehov. In za gojitev te zavesti pa za usmerjanje dela je bila na vsak način potrebna še posebna zveza. Saj bi drugače le preveč izgledalo, kakor da je ta misel slovanske solidarnosti le stvar, za katero se lahko navdušuje mladina, za starejše, bolj kritične ljudi pa ni.

Da pa temu ni tako, je vsakemu, ki stvar globlje premisli, več kot jasno, zlasti če vidi, da se zadnje čase na vseh koncih in krajih zopet zelo resni ljudje trudijo v tej smeri. In to ne samo v raznih državnih oz. bolj ali manj oficijelnih ustanovah politične, znanstvene in propagandne vrste, temveč tudi v celih stanovih. Ali nimajo že takšne slovanske zveze oz. prirejajo skupne kongrese slovanski pedagogi, filologi, zgodovinarji in geografi, zdravniki, inženjerji, časnikarji, železničarji? In tudi pravniki so letos na kongresu v Skoplju na češkoslovaško pobudo sprejeli to misel in bodo imeli vseslovanski kongres drugo leto v Bratislavi. Na letošnjem zborovanju v Poznanju so dogovorili nekaj podobnega slovanski izdajatelji in založniki, da se snidejo l. 1932 na kongresu v Varšavi. Pa mladinske, telovadne, sportne, gasilske organizacije itd! Ali se ne nahajamo torej vsepovsod v živahnem slovanskem gibanju? Zlasti razveseljivo je, da so se v tem oziru Poljaki v zadnjem času tako zelo razgibali, — čeprav tudi radi svojega ogroženega položaja. Na Češkoslovaškem je ta stvar že od nekdanj popularna in je zanimivo videti, kako zelo je znanje ruščine ondi razširjeno. Tudi v Jugoslaviji ta ideja napreduje. Škoda je le, da med srednješolsko mladino ni večjega veselja do učenja slovanskih jezikov, — čeprav je prilike več kot nekdanj in je to eden prvih pogojev za kasnejše uspešno delo.

Ko so se tedaj nove slovanske države malo ustalile, je bilo kmalu vidno, da se zbrane umske energije obračajo v to smer. Vsaka ideja pa je to, kar njeni realizatorji vanjo položijo.

Zato bi bila neprecenljiva škoda, če bi katoliški slovanski izobraženci stali pri tem razvoju ob strani. Nasprotno, njihova dolžnost

je, da s svoje strani to gibanje skusijo prekvasiti z lastno miselnostjo in ga postaviti na edino pravilne temelje.

Iz takšnih razlogov je bilo potrebno pokreniti vzporedno z akademsko tudi akcijo za ustanovitev Zveze starešin. Tako sem se zavzel že l. 1928/29 za obnovitev stikov s hrvatskim senioratom ter obenem pripravil vse potrebno za ustanovitev slov. kat. starešinske zveze. Na izrednem občnem zboru v Celju 11.—13. avgusta 1929 so bila ta preddela ob prisotnosti lepega števila hrvatskih starešin odobrena kot podlaga za nadaljnje korake. Iste ga poletja smo imeli priliko ob veličastnih slavnostih v Prazi zagovarjati ta načrt na sestanku s češkimi starešinami. Tako so bili naši osnutki z več strani pretreseni in smo jih lahko poslali (9. novembra 1929) vsem slovanskim starešinstvom s pozivom k sodelovanju. Slovaki so tiste čase šele ustanavljali svoj seniorat in smo jim radi pomagali z naveti: začetkom julija 1930 sva jih z dr. Fr. Stelètom tudi osebno obiskala ter se udeležila takratnega ustanovnega občnega zbora.

V splošnem je bila ta ideja povsod simpatično sprejeta, vendar se je bilo pri različni strukturi, drugačni usmerjenosti in raznih ciljnih senioratov, ki se že konkretno udeležujejo z določenimi pogledi v praktičnem kulturnem delu vsak za svoj narod, težko zediniti glede podrobnosti odn. praktične izvedbe. Zato ta sporazum glede projektiranih osnov med vsemi seniorati ni bil lahak. Imeli smo nazadnje opravka s tremi različnimi koncepcijami; tako Čehi kot Poljaki so zagovarjali združitev na precej drugačni podlagi, prvi brez ožje organizacijske forme, drugi v zvezi z akad. sekretarijatom. O tem smo razpravljali še osebno z zastopniki vseh starešinstev (tudi Ukrajincev) ob kongresih l. 1930 v Ljubljani (koncem julija) in v Zagrebu (sredi avgusta). Facit je bil, da so nam bile poverjene zaeno s tajništvom nadaljnje priprave za ustanovni kongres. O binškoših l. 1931 se je vršil še en predhodni razgovor v Prazi, kjer se je še preciziral predlagani program za zborovanje v Bratislavi. Z naše strani so redno sodelovali pri pripravljalnem delu in zastopali našo zamisel na raznih sestankih pri bratskih senioratih še gg. dr. J. Fabijan, dr. A. Veble, Fr. Zmazek, Narte Velikonja, zlasti pa nekajkrat dr. Fr. Stelè. Že to medsebojno posečanje na sejah, zborovanjih in slavnostih pa udeležba na akademskih kongresih, je večalo osebne vezi ter pospeševalo zopetno zblizanje in plodonosno izmenjavo naziranj. Nič manj pa je bilo koristno medsebojno dopisovanje in obveščanje, ki smo ga redno vodili iz našega odseka v Ljubljani. Tako smo mogli že na II. akademskem kongresu načrtovati v glavnih obrisih naloge kat. izobražencev pri delu za slovansko zblizanje.

Konfederacija, ki se je sedaj po temeljiti debati končno le ustanovila v Bratislavi, obsega organizacije z ožjim ali širšim obeležjem (poleg akademskih tudi druge izobražence) ter sloni na medsebojnem dogovoru glede vrste vsakoletnih kongresov in ev. večkratnih delovnih konferenc.<sup>5</sup> Agende Zveze vodi vedno iz svojih sredstev seni-

<sup>5</sup> Prim. Přešled« (Praha) 1930, č. 10, str. 39 in 1931, č. 7, str. 111.

orat, ki tisto leto pripravi kongres. Tako nima zveza nobenih posebnih organov ne za finance, ne za tajništvo ali publicistiko; vse to vrši vsakokratno poslevodeče starešinstvo za vso zvezo. Prihodnji kongres je določen za Zagreb, naslednji pa menjaje na ozemlju drugih senioratov po abecednem redu držav in v teh po narodnostih. Osnovno načelo je potrebno soglasje in popolna enakopravnost vseh zastopanih edinic in jezikov; dopisuje in razpravlja se medsebojno le v slovanskih jezikih.

### III. Kongres.

Ozrimo se sedaj na splošni potek kongresa v Bratislavi in pogledjmo, kaj so ondotna zborovanja prinesla novega.

O poteku kongresa samega (od 4.—11. julija), ki se je vršil razen v Bratislavi še v Nitri in v Levoči ter nam dal spotoma priliko, da si ogledamo še Trenčinske Toplice, Ružomberk, romantičnolepo Tatro z njenimi letovišči in zdravilišči ter vso dolgo in široko Vagovo dolino, kakor tudi o vtisih in zanimivostih s pota po Slovaški so poročali že drugi.<sup>6</sup> Zato naj zadostuje o tem le nekaj kratkih opomb.

Udeležniki kongresa so imeli velik užitek že v tem, da so lahko spoznali velik kos tako lepe bratske dežele, polne prirodnih krasot pa zgodovinskih in kulturnih zanimivosti: bil je to za marsikoga tako rekoč nov svet. In v tem svetu se je moral čutiti vsakdo izmed nas kot doma, ker mu je donela na ušesa tako simpatična, naši tako sorodna slovaška govorica, ker je srečaval vedno znova našim tako podobne obraze in ljudi, še bolj pa, ker so nas sprejemali slovaški bratje povsod s toliko ljubeznivostjo in gostoljubnostjo, kakršna more izvirati le iz pristne slovanske čudi, medsebojne ljubezni pa še iz navdušenja in zaupanja v svojo in našo skupno stvar. Že samo to ugodje, ta pozornost vseh krogov, to prijateljsko in vedro ozračje je moralo vsakogar osvežiti, poživiti. V takem razpoloženju so bili dani vsi pogoji za nova spoznanja, nova prijateljstva pa tudi odkritosrčne razgovore med zastopniki poedinih slovanskih narodnosti. So to doživetja, ki jih nikdar ne pozabiš. In da je bilo slovensko zastopstvo tokrat tako številno kot še nikoli prej, gotovo ni bilo brez vzroka in pomena — kakor tudi ne bo ostalo brez močnega odmeva.

Važnosti takih srečanj med slovanskimi brati so se Slovaki zavedali v polni meri. Hoteli so nam pokazati čim več posebnosti svoje domovine in nam razkazati svoj nekdanji in sedanji položaj, kar se jim je prav lepo posrečilo. V informacijo gostom so uvrstili med kongresna zborovanja celo kopo predavanj o svojih kulturnih razmera, za katera so jim bili vsi hvaležni. Gg. ing. Štefan Janšák,

<sup>6</sup> Prim. »Slovenec« dne 16., 18., 19., 21., 22. in 25. jul. 1931, »Hrvatska Straža« 9. in 15. srpnja (VII.) 1931, »Rast« 1930/31, štev. 11—12 (E. Bojc), »Mentor« 1931/32, št. 1—2. ss. (J. Dolenc, Med Slovaki), »Kraljestvo božje« 1931, štev. 9, str. 124 ss. in štev. 10, str. 142 ss. i. dr.

prof. dr. Juraj Hodál, dr. Jan Kraššovic, msgr. dr. Andrej Škrábik in prof. Palo Florek so osvetlili v svojih izvajanjih (Rasni problemi Evrope in Slovaki, Početki krščanstva na Slovaškem in njih mednarodni pomen, Katoličanstvo na Slovaškem v tisočletnem boju s krivoverci, Katolicizem na Slovaškem danes in jutri, Kulturnonarodni pomen katoličanstva na Slovaškem) marsikatero važno stran svoje zgodovine in sedanjega stanja. Če nam je bil kongres v Ljubljani predstavil na splošno vse »Slovanstvo v sodobni kulturi«, je šel torej kongres v Bratislavi že v posebnosti s tem, da nas je seznanil podrobno s slovaškim narodom.

Tudi v ideološkem oziru pomenijo zborovanja bratislavskega kongresa, ki ga je spretno vodil predsednik pripravljalnega odbora msgr. dr. Evžen Filkorn, lep napredek. Pod zaglavjem »Slovani v cerkvi« je obravnaval prejšnji kongres cirilometodijsko idejo, katoliško akcijo in liturgično gibanje ter vlogo izobraženstva v katoličanstvu. Sedaj se je cirilometodijska ideja kot temeljna znova precizirala in poudarila kot vodilna osnova tega gibanja v jedrnatih in vnemajočih besedah dveh nadvse zaslužnih delavcev na tem polju: univ. prof. msgra. dr. Fr. Gri v c a (Poslanstvo kongresov slovanskih izobražencev in cirilometodijska misel) ter msgra. Fr. J e m e l k e (Praktične metode vzgoje v cirilometodijskem duhu). Katoliška akcija je bila tokrat predmet konkretnjših razprav o posameznih njenih straneh, tako o obnovi družine, akademskih organizacijah, izobraženstvu in pacifizmu; govorili so o njih gg. univ. prof. dr. Joz. B a b o r (Evgenika in enciklika »Casti connubii« Pija XI.), Lev S k o v r o n s k y j (Moralni in socijalni odnosi enciklike »Casti connubii« k slovanskemu svetu), prof. dr. Joz. K i z á k (Katoliška akcija v službi obnove krščanskega zakona s posebnim ozirom na naloge izobražencev v tem vprašanju), prof. J e d r z e j e w s k i (Katoliška akcija v organizacijah slov. kat. akademske mladine) in prof. Jan Š e d i v ý (Slovanski intelektualci v praktičnem delu za pacifizem Pija XI.).

Dalje pa je posvetil kongres posebno pozornost še enemu danes tako aktualnem vprašanju, namreč socialnemu, znak, da se slovanska kat. inteligenca zaveda vse važnosti tega problema za vero in ljudstvo. Govorili so o njem tehtno in zanimivo z raznih vidikov gg. prof. dr. Matija P e t l i č (Socialni pomen slovanskega katoliškega sodelovanja v perspektivah enciklike »Rerum novarum« Leona XIII.), ing. dr. Czesław S t r z e s z e w s k i (Marksizem, socializem in duh slovanstva) ter doc. dr. Valerij V i l i n s k i j (Socialni program slovanstva).

Že iz teh podatkov je razvidno, kako globoko in široko zasnovan je bil idejni program kongresa. Z realno izvedbo se je bavil moj referat: »Praktični načini našega slovanskega sodelovanja«.

Predavanja so bila temeljita in zanimiva zlasti vsled tega, ker je imelo vsako nekaj svojskega ne le radi posebnosti govora (zastopanih je bilo 7 slovanskih jezikov), temveč tudi radi raznovrstnosti pogledov, ki so jih podajali ti skušeni in učeni raziskovalci omenje-

nih problemov na temelju svojih študij, doživetij in usmerjenosti. Vsa skupaj pa so nudila vsestransko zaokrožen vpogled v ta vprašanja in je le škoda, da ni mogoče tako na kratko zajeti vsaj najvažnejših dognanj. Opozarjam zato že tu na Poročilo o tem kongresu, ki ga bo v kratkem izdal pripravljalni odbor v Bratislavi.

#### IV. Resolucije.

Da pa vsaj nekoliko predočimo obseg in vsebino obravnavanih problemov, naj slede tu na kongresu sprejete resolucije.

1.) V dneh 4.—11. julija 1931 se je vršil v Bratislavi III. kongres slovanskih katoliških akademikov in starešin.

Kongresa so se udeležili oficijelni in polnopravni delegati češkega, hrvatskega, slovenskega, poljskega in slovaškega seniorata. Ukrajinci so opravičili svojo neudeležbo na kongresu z ovirami, katerih odstranitev ni bila v njihovi moči.

Na kongresu je bila ustanovljena Konfederacija slovanskih katoliških senioratov. Na podlagi razprave o najaktualnejših vprašanjih je bil določen program dela v bližnji bodočnosti.

Delegati imenovanih senioratov soglašajo z resolucijami II. kongresa slovanskih katoliških akademikov in starešin v Ljubljani v l. 1930, nanašajočih se na naloge slovanskega katoliškega izobraženstva — pa jih dopolnjujejo kakor sledi:

III. kongres apelira v interesu kar najbolj učinkovite propagande za vseslovansko zблиžanje na vse stanove in poklice, da naj na polju svojega teoretskega in praktičnega delovanja ne opuste ničesar, kar bi moglo služiti k poglobitvi, razširjenju in utrditvi te misli, ter poverja narodne organizacije tako Zveze starešin kakor akademikov, da izdelajo in izvajajo podrobne pa glede na krajevne in časovne razmere najpripravnije smernice tega dela za poedine poklice svoje organizacijske enote in svojega organizacijskega ozemlja.

Razen tega sklene kongres razvijati agilno delavnost v glavnem zlasti v tem-le pravcu:

1. Treba je izdelati pregled uspehov, ki so bili do sedaj doseženi na vsakem področju s slovanskim katoliškim sodelovanjem.

2. V vseh vseučiliških in večjih mestih bratskih držav naj se ustanove slovanski klubi za starešine in akademike, tako domače kot goste, z eventualno tudi na širše občinstvo razširjenim delokrogom, ki naj bi omogočili smotrno osredotočenje za dosego skupnega cilja potrebnih sredstev.

3. Priporoča se članom študij slovanskih jezikov, da bodo mogli lažje pojmovati in bolj učinkovito razširjati slovansko kulturo.

4. Bratskim organizacijam se priporoča, da izmenjujejo poročila in preglede o svojem delovanju in organizatornem stanju, s katerimi naj vestno seznanjajo svoje članstvo.

5. Kongres nalaga vsem združenim organizacijam, da se na vsa moč potrudijo dati tisku več slovanskega obeležja.

6. Potrebno je vestno skrbeti za slovansko odgojo naraščaja vseh vrst in zlasti podpirati napore za izmenjavanje dijakov.

Skratka: III. kongres nalaga združenim organizacijam dolžnost, da na vse primerne načine kar najbolj učinkovito delajo za čim hitrejši razvoj slovanskega katoliškega sodelovanja.

2.) III. kongres slov. kat. akademikov in starešin v Bratislavi ustanavlja pri svojem Sekretarijatu stalno komisijo za izmenjavo slov. kat. akademikov med slovanskimi vseučilišči.

Naloga komisije je posredovati in imeti v evidenci izmenjavo slov. kat. akademikov med vseučilišči teh narodov.

Sedež te komisije je v Bratislavi. Komisija je pod vodstvom Sekretarijata slov. kat. akad. organizacij.

Agende izmenjave v posameznih akad. društvih spadajo v delokrog pristojnega zunanjega referenta.

Predloge za izmenjavo podajajo komisiji posamezna slov. kat. akad. društva. Pri izvajanju izmenjave so obvezne odločbe komisije.

Študenti so dolžni prirejati informativna predavanja v dotičnih akad. društvih v cirilometodijskem smislu kakor tudi voditi jezikovne tečaje.

3.) III. kongres je poveril ustanovitev in vodstvo komisije za intelektualno in informacijsko delo organizaciji poljskih kat. akademikov. Ta organizacija je dolžna imenovati do 1. novembra 1931 predsednika te komisije.

Naloga te komisije je a) zbiranje statističnih podatkov, tičočih se zblizanja slov. kat. akademikov v tujini, b) organiziranje teh akademikov in njih priključitev k pripadajoči organizaciji in Sekretarijatu.

Kongres poziva vse sestavne članice Sekretarijata, da imenujejo do 1. nov. 1931 za navedeno komisijo referente, ki jim bodo preskrbovali informacije o vseh verskih, splošnokulturnih in socialnih publikacijah v dotični deželi. Referati naj se podajajo četrletno v lastnem jeziku, a po možnosti tudi v francoskem izvlečku. Komisija je dolžna poslati referate Sekretarijatu kakor tudi dotičnim referentom združenih organizacij.

Komisija mora skrbeti za izmenjavanje v njeno stroko spadajočih publikacij in biti v stalnem stiku z referenti, ki so jih imenovala združene organizacije.

Komisija bo izdajala dvomesečnik, v katerem poda uspeh izvršenega dela.

4.) III. kongres se izjavlja za čim bolj učinkovito delo za razširjanje in popularizacijo cirilometodijske ideje tako med slov. kat. inteligenco kakor med preprostim ljudstvom in ustanavlja v ta namen pri slovanskem Sekretarijatu stalno cirilometodijsko komisijo.

Na temelju resolucije II. kongresa, ki se je vršil v Ljubljani l. 1930, in dogovora na sestanku slov. kat. akademikov in starešin dne 2. febr. 1931 v Bratislavi poverja z vodstvom cirilometodijske komisije slovensko delegacijo s predsednikom dr. Frančiškom Grivcem, pap. prelatom, nalagajoč ji, da zaprosi v imenu Kon-

gresa Kongregacijo za vzhodno cerkev za določitev slovanskega kardinala-protektorja.

Kongres priporoča, da se izda v vseh slovanskih jezikih strokovni priročnik, kateri bi nudil jasne in popolne informacije o cirilometodijski misli in vzhodni cerkvi čim najširšim vrstam izobraženstva in preprostega ljudstva.

Posebno pozornost je treba posvečati širjenju te misli v vrstah tako visokošolskega kot srednješolskega dijaštva. Želeti je, da bi kat. akad. društva in njih časopisi započeli v tej smeri redno informacijsko delovanje. Glede na srednješolsko dijaštvo pripada ta naloga katehetom, profesorjem in akademikom. Vodilna vloga pripada na vsakem polju Apostolstvu sv. Cirila in Metoda pod zaščito bl. Device Marije, čigar naporu naj se učinkovito podpirajo tako z molitvijo kakor s spisi in gmotnimi žrtvami, zlasti z razširjanjem njegovih publikacij in spisov podobne vrste v drugih deželah.

Slov. kat. akademiki in starešine si izberejo obletnico smrti sv. Cirila, t. j. dan 14. februarja (odn. po krajevnih razmerah kak drugi dan) za dan skupnih molitev v namen verskega zedinjenja Slovanov in ga praznujejo s skupnim sv. obhajilom za navedeni namen, da bi dokazali, da vidijo v tem najbolj učinkovito sredstvo zedinjenja.

Slov. kat. akademiki in starešine smatrajo dosledno poslušnost željam sv. Očeta, katere nalažajo slovanskim katolikom vzgojo v cirilometodijskem duhu, za veliko dolžnost današnje dobe.

Kongres ugotavlja z zadovoljstvom, da so se dela pri njegovih posvetovanih udeležili tudi zastopniki ruskih pravoslavnih organizacij. Vidi v tem predznak bodočega zblizanja v ozkem sodelovanju vsega slovanskega sveta. Kongres si goreče želi, da bi se prihodnjih kat. zborovanj pravoslavni Slovani z isto bratsko ljubeznijo čim številneje udeleževali.

Kongres se je prepričal, da je v interesu zblizanja pravoslavnih s katoličani brezpogojno potrebno posluževati se modernih apologetskih in informacijskih sredstev, katera so najprimernejša za temeljito seznanjanje pravoslavnih z duhom in vidnim dejstvom katolikov in obratno.

Za izvršitev te točke Kongres toplo prosi Akademijo Velehradsko in podobne ustanove slovanskega kat. sveta, katere naj v prvi vrsti poskrbe, da se izda dobro znanstveno delo v ruščini o socialnih enciklikah Rerum novarum Leona XIII. in Quadragesimo anno Pija XI., iz katerega bi bilo razvidno praktično kat. naziranje o možnosti rešitve socialnega problema.

Kongres konstatira, da je mirni in po bratski ljubezni se ravna-joči irenizem, po katerem se je odlikoval ves potek posvetovanja cirilometodijske konference, pripomogel k popolni zadovoljivni katolikov in pravoslavnih; njega obdržanje pri sličnih skupnih posvetovanih zagotavlja sijajen razvoj in praktično uveljavljanje cirilometodijske misli.

5.) III. kongres ustanavlja pri Sekretarijatu socialno komisijo z nalogo, da realizira od kongresa določeni socialni program in razširja zanimanje za socialni študij in delovanje kakor tudi za reševanje socialnih problemov v krščanskem duhu sploh.

Organiziranje in vodstvo te komisije se poveri Hrvatom, ki označijo za predsednika te komisije dr. Juraja Ščetinca.

V prvem letu naj se komisija posveti študiju kapitalizma in marksizma.

Predsednik komisije izdelava podroben načrt, da olajša ostalim zvezam sodelovanje.

Najkeseje do 1. novembra 1931 imenuje vsaka združenih organizacij socialnega referenta, ki bo v stalnem stiku z imenovano komisijo.

6.) III. kongres proglašava pravila, izdelana in sprejeta na seji delegatov združenih organizacij, ki se je vršila v Bratislavi dne 1. in 2. februarja 1931, in spremenjena v organizacijski komisiji pričujočega kongresa, obveznim za vse organizacije, združene v Sekretarijatu slovanskih katoliških akademskih organizacij.

Organiziranje kongresa v prihodnjem letu se poveri organizaciji hrvatskih katoliških akademikov »Jugoslavenska kat. družba Lige«, katera ga pripravi v Zagrebu.

Sekretarijat je poverjen organizaciji slovaškega kat. dijaštva »Ústredie slovenského katolíckeho študentstva« v Bratislavi, ki imenuje cand. phil. Jozefa Čiekera za tajnika.

Kongres poverja Sekretarijatu z izvršitvijo resolucij, sprejetih na II. kongresu v Ljubljani, v kolikor bi doslej še ne bile izvedene.

7.) III. kongres jemlje končno z obžalovanjem na znanje, da se bratska ukrajinska organizacija »Obnova« ni mogla udeležiti zborovanja radi nastalih zaprek, katerih odstranitve ni bila v njeni moči.

Kongres konstatira, da pripadajo organizaciji bratskih Ukrajincev »Obnova« iste pravice in dolžnosti kakor ostalim članom Slovanskega Sekretarijata in da so resolucije in smernice, ki jih je pričujoči kongres sprejel, v smislu pravil tudi zanje polnopravno obvezne.

\*

Postavljeni so temelji, izdelan jako obsežen program z visokim, daljnim ciljem, načrtana so tudi pota k njemu. Krasen začetek, ki obeta mnogo, premnogo. A koliko bo tega res spolnila dogledna bodočnost?

Zanos mladine, ki je že tudi na drugih poljih dokazala svojo vnemo, resnost in sposobnost, je dober znak. Tudi starešine kažejo razumevanje za to dobro stvar. Vendar si ne prikrivamo težav, ki jih bo treba premagovati.

Slovanska vzajemnost nosi v sebi tako obširne in mnogovrstne cilje, omogoča čisto različne poglede z drugačnih individualnih in narodnih stališč, dopušča mnogotera mnenja o nujnejših oz. najvaž-



nejših delih, da bo težko vse to obdržati stalno v primerni skladnosti. Saj žive in delajo prvi samo za cirilometodijsko idejo, drugi poudarjajo bolj splošno katoliško akcijo, tretji socialno delo, četrti obče-kulturno; eni imajo pred očmi bolj daljni končni smoter, drugi zopet najbližje potrebe. Pustiti bo pač treba vsakemu, da se udejstvuje po svojih najboljših močeh na način in za namen, ki mu je najbolj pri srcu, pa koordinirati vsa ta lepa prizadevanja v skupno enoto ter jo uravnovati proti najvišjim ciljem.

Pri tem bo treba vedno iskati in poudarjati vse, kar je skupnega, ter odstranjevati, kar bi utegnilo razdvajati. Priznajmo pri vsaki stvari in osebi ali akciji, kar je na njej dobrega, ter skušajmo vse najbolje razumeti. Ponižnost, samozatajevanje, takt pridobivajo, nasprotja odbijajo. Pri stvari, ki more prav uspevati le ob doslednem izvajanju ljubezni, pravičnosti, altruizma, je treba opustiti zgolj poudarjanje enostranskih vidikov in s še tako izbrano taktiko podprto zasledovanje le enostranskih namenov, naj se zdijo sami na sebi v dotičnem narodnem osredju še tako važni, ker več kot zunanji uspehi, lastni ali narodni prestiž so skupni cilji, splošna korist.

Zavedati se mora vsakdo, da je delo za slovansko vzajemnost še čisto stvar idealizma, ki ne prinaša ne slave ne dobička. Kdor hoče res kaj pozitivnega storiti zanjo, bo vedel, da ni s trenutnim navdušenjem, z nekaj visokimi besedami še nič narejenega. Le vztrajno, tiho, požrtvovalno in tehtno delo nas približa cilju. Saj je že nujna priprava za to delo: študij slovanskih jezikov nekaj, kar leži za večino izven mej neposrednega lastnega poklicnega zanimanja, še bolj pa mogoče resnično praktično udejstvovanje na tem polju.

A naloge so vzvišene, ideal prelep, — naj bi se pojavljalo vedno več vnetih delavcev, da se mu čimprej in čimbolj približamo.

Dr. Lovro Sušnik.

## VPRAŠANJE KRŠČANSKEGA SOCIALIZMA PO OKROŽNICI »QUADRAGESIMO ANNO«.

Z objavo okrožnice »Quadragesimo anno« je vprašanje krščanskega socializma stopilo znova v ospredje. Drugod in pri nas obstojajo namreč delavski pokreti (krščanski socializem, religiozni socializem), ki hočejo biti izrazito krščanski, pa obenem socialistični nekako v tistem smislu, kakor pojmuje socializem papež v omenjeni okrožnici. Vprašanje je tedaj, kaj s takimi pokreti? Ali je morda kakšen krščanski socializem kot poseben delavski pokret tudi po novi okrožnici še vedno možen in dopusten, morebiti celo potreben?

Poglejmo najprej, kaj pravi papež v svoji okrožnici.

Pij XI. najprej ugotavlja, da se je socializem izpremenil, prav za prav razcepil v dve stranki, eno nasilnejšo (komunizem) in drugo, milejšo (socializem v ožjem pomenu). Glede komunizma opozarja papež posebej na njegovo »brezbožno in zločesto naravo«, o mi-

lejšem socializmu pa najprej priznava, da se s svojimi nazori časih zelo približuje temu, kar zastopniki krščanske reforme po pravici zahtevajo, zakaj »razredni boj, če se zdržuje sovražnosti in medsebojne mržnje, prehaja polagoma v neko pošteno borbo, osnovano na želji po pravičnosti... in »boj, napovedan zasebni lastnini se bolj in bolj pomiruje in tako omejuje, da se nazadnje ne napada posest proizvodnih sredstev, marveč le neko socialno gospodstvo, ki si ga je posest zoper vso pravico ugrabila in prisvoijila... Po pravici se namreč zahteva, da se neke vrste dobrine izvzamejo zasebni lasti in pridržavi, ker je z njimi zvezana takšna moč, kakršna se brez nevarnosti za občo blaginjo zasebnikom ne sme prepustiti.« — »Takšne pravične zahteve in želje«, pravi papež, »nimajo ničesar v sebi, kar bi bilo v nasprotju s krščansko resnico...«<sup>1</sup>

Po tem priznanju glede milejšega socializma vobče, pa papež najprej izrečno naglaša, naj nihče »morda ne misli, da bi se bile socialistične ločine ali skupine, ki niso komunistične, bodisi po programu, bodisi dejansko vse tako daleč izpremenile.« Posebej zavrača tiste, ki menijo, da bi se »mogla tudi načela krščanske resnice nekoliko omiliti ali umeriti, da bi šli tako socializmu nasproti in bi se sešli tako rekoč na neki srednji poti«. Tisti, ki mislijo, da bi socialiste na ta način k sebi pritegnili, goje »prazno upanje«. »Kdor res hoče biti glasnik evangelija, naj se predvsem prizadeva socialistom pokazati, da se njih zahteve, kolikor so upravičene, mnogo krepkeje branijo z načeli vere in mnogo bolj pospešujejo s silami krščanske ljubezni.«

Končno odgovarja papež še na vprašanje, »kaj, če je socializem, kar se tiče razrednega boja in zasebne lastnine res tako umerjen in izboljšan, da mu ni glede tega ničesar več očitati? ali se je s tem odpovedal svoji krščanstvu nasprotni naravi?« To vprašanje namreč muči mnoge ki so popolnoma prepričani, da krščanskih načel ni mogoče popustiti, ne zabrisati, pa zato prosijo, naj papež odloči, »ali se je ta socializem tako odmaknil od zmotnih nazorov, da se da vzdržati in tako rekoč »pokrstiti«, ne da bi se katerokoli krščansko načelo zavrгло? Na to pravi papež: »Da jim po svoji očetovski skrbi odgovorimo, izjavljamo: Socializem, naj se motri kot nauk ali kot zgodovinsko dejstvo ali kot akcija, če ostane res socializem, se tudi potem, ko je v tistih stvareh, ki smo jih omenili, popustil resnici in pravici, ne more v sklad spraviti z verskimi nauki katoliške Cerkve, zakaj njegova zamisel družbe je popolnoma tuja krščanski resnici.

<sup>1</sup> Citati so povzeti po slovenskem prevodu okrožnice. (Ponatis iz »Časa« XXV, 313—380.)

To svojo trditev papež v naslednjem poglavju še posebej razlaga in utemeljuje.

Najprej opozarja, da je človek po krščanskem nauku »obdaran s socialno naravo, postavljen na to zemljo, da živi v družbi in pod oblastjo, ki je urejena od Boga, vzgaja in razvija čim popolneje svoje zmožnosti v hvalo in slavo svojega Stvarnika, opravlja zvesto opravila svoje obrti ali drugega poklica in si tako pridobi časno in večno srečo. Socializem pa tega vzvišenega človeškega in družabnega smotra ali sploh ne pozna, ali pa ga popolnoma prezira in misli, da je človeška družba ustanovljena zgolj za udobnost.«

Drugič, pravi papež, sklepajo socialisti, ker motre le snovno plat gospodarske dejavnosti, da se mora proizvodnja »vršiti nujno socialno« in da se morajo ljudje »kar se tiče proizvodavanja dobrin, docela predati in podvreči družbi, da, imeti čim večjo množino dobrin, ki služijo udobnosti tega življenja, se jim zdi tolike cene, da se morajo po njih mnenju višje človekove dobrine, tudi svoboda ni izvzeta, podrediti, in tudi žrtvovati zahtevam čim najuspešnejšega proizvodavanja dobrin... Družba, kakor jo zamišlja socializem, torej z ene strani ne more ne biti, ne se pojmiti brez nasilja, z druge strani se nič manj ne vdaja neki blodni svobodi, ker ni v njej mesta za pravo socialno oblast... ki izhaja od samega Boga...«

Zato se socializem, pravi papež, dasi ima kakor vsaka zmeta nekaj resnice v sebi, »vendar opira na nauk o človeški družbi, ki je njemu svojski, a ne v skladu s krščanstvom. Religiozni socializem, krščanski socializem so protislovni izrazi: nihče ne more biti obenem dober katoličan in pravi socialist.«

Tako torej papež. Da bi bila stvar res jasna, sem namenoma povzel iz njegove okrožnice vse bistvene misli o tem vprašanju, jih podčrtal in tako nanizal, da se še bolje vidi, kaj je papež hotel reči in je tudi resnično rekel.

\*

K temu treba najprej pripomniti, da govori papež v svoji okrožnici očitno o socializmu, kakršen danes v resnici je, pa naj si ga motrimo »kot nauk ali kot zgodovinsko dejstvo, ali kot akcijo«. To se pravi, on ima v mislih materialistični, oziroma marksistični socializem, (ali kakor pravi A. Ušeničnik v Opombah k okrožnici, str. 59), on jemlje to besedo »v onem najbolj svojskem pomenu, kakor so jo jemali in jo jemljejo socialni demokratje sami«. Socializem v tem smislu, če ostane res socializem, to se pravi, če ne zavrže svojega bistva, se res »ne more spraviti v sklad z verskimi nauki katoliške cerkve. Zakaj njegova zamisel družbe je popolnoma tuja krščanski resnici.«

To je posebno še po papeževi utemeljitvi te njegove trditve tako jasno, da mi tega pač ni treba še razlagati. Zato pa se tudi samo po sebi razume, da je zveza tega (materialističnega ali marksističnega) socializma s krščanstvom nemogoča, da zares »nihče ne more biti dober katoličan in pravi socialist« (v opisanem smislu). Izrazi religiozni oziroma krščanski socializem (namreč socializem v opisanem smislu) so resnično protislovni.

Pripomnim naj samo še to, da sem iste ali vsaj slične misli jaz že prej ponovno izrazil. Najbolj jasno in odločno pa sem to povedal v razpravi »Delavski pokret in krščanska reforma družbe« (Čas, 1927/28, zv. 6), kjer sem vprav iz osnov pokazal, da je zveza med krščanstvom in marksističnimi (ne samo modroslovnimi, marveč prav posebej tudi socialnimi in gospodarskimi) pogledi na življenje nemogoča. Tu sem posebej pojasnil, da je »popolnoma nesmiseln vsak poskus poduhoviti (namreč v krščanskem smislu) marksizem oziroma kakršenkoli drug delavski pokret, ki sloni na marksistični ekonomski in socialni osnovi... Marksizem ima raison d'être samo tak, kakor ga je Marx zamislil in učil... Poduhovljeni marksizem s svojim naukom o nadvrednosti in razrednem boju je sanjarija, je prava čista romantika; marksizem brez razrednega boja, brez razlastitve kapitalistov in brez diktature proletarijata pa bi bil — če se smem vulgarno izraziti — limonada... Zato je nesmiselno graditi na ekonomski in socialni osnovi marksizma nov, poduhovljen, krščanskim načelom ustrezajoč družabni red. Nasprotno, naše geslo bi moralo biti, očistiti krščanski delavski pokret vseh marksističnih primesi... ter ga postaviti popolnoma na tla modernega gospodarskega in vobče družabnega življenja«. In potem še: »Dokler bo ta pokret (namreč pokret za poduhovljenjem delavskega gibanja na marksističnih družabnih in gospodarskih osnovah) opiral svojo reformo na zmotne marksistične gospodarske in družabne nauke, toliko časa bo njegov končni uspeh nujno le negativen. Zaželjenega poduhovljenja delavskega pokreta in vobče vsega družabnega življenja ne bomo dosegli, razočarane delavske množice pa bodo prehajale od nas v marksistični tabor. (Primerjaj v okrožnici besede, kjer pravi papež, da gojijo tisti, ki mislijo, da bodo na tak način pritegnili socialiste, »prazno upanje...«) Tu je samo en izhod, in ta je: Zavrzimo ves marksizem ter postavimo na njegovo mesto pravi resnični, to se pravi sodobnemu gospodarskemu in vobče družabnemu življenju prilagojeni krščanski socializem.«

Ali pa je tak, pravi krščanski socializem vobče možen in po papeževi okrožnici še dopusten?

Če vzamemo one besede v okrožnici, kjer je rečeno, da je v izrazu krščanski socializem protislovje, same na sebi, brez ozira na zvezo, v kateri stoje, in ne glede na posebni pomen izraza socializem, potem bomo seveda rekli, da ne. In res, U. je v svojih Opombah

k okrožnici k tej točki takole zaključil: »Če motrimo v človeku samo(!) individualno plat in osnujemo na to filozofijo o človeku in družbi, bo to individualizem. Če pa motrimo samo(!) socialno plat in na to osnujemo filozofijo o človeku in družbi, bo to socializem. Logični socializem zanikuje torej pravo človeško individualnost in osebnost, in ker se človek le po osebnosti dviga nad tvorni svet, zanikuje tudi onostransko življenje in onostranski smoter ter žrtvuje človeka popolnoma družbi in nje tostranskim smotrom... Socializem se ne meni za vzvišeni krščanski nauk o smotru človeka in družbe... V tem najbolj logičnem pomenu pa je seveda socializem v protislovju s krščanstvom.«

To je vse tako jasno in točno, da bi lahko služilo kot zgled logičnega sklepa. Težava je edinole v tem, da takega socializma, kakor si ga U. tako vzorno enostavno in preprosto zamišlja, v resnici nikjer ni in ga menda tudi nikdar nikjer ni bilo. (Celo najbolj dosleden komunizem ne motri, vsaj v praksi ne, samo socialne plati človeka in družbe.) U. se moti, ko trdi, da je tak pomen besede socializem, kakor ga je on določil, »najbolj logičen«. Njegova zamisel socializma je sicer najbolj enostavna, najbolj preprosta, ni pa radi tega še nikakor ne »najbolj logična«. Po mojem bi kvečjemu lahko rekel, da bi bil tak socializem najbolj dosleden, seveda le tedaj, če socializem istovetimo s kolektivismom. V resnici pa je danes menda še najbolj pravilno, ako smatramo socializem za nekaj, kar je nekje v sredi med skrajnim individualizmom in skrajnim kolektivismom.

Po mojem mnenju bi lahko rekel samo to, da bolj dosledno ustreza kolektivističnemu načelu. Toda kolektivizem in socializem nista nič več istovetna. Ne samo v praksi, marveč tudi ne v teoriji. Danes pač ne bo nihče zanikal, da socializem stoji, ali vsaj da more stati nekje sredi med skrajnim individualizmom in skrajnim kolektivizmom.

V družabnem življenju si pokreta, ki bi uvaževal samo eno, bodisi individualno, bodisi socialno plat človeškega življenja, praktično vobče niti zamisliti ne moremo. Nasprotno, vsak socialni pokret računa in mora nujno računati z eno in drugo platjo človeške narave. Nasplošno gre predvsem le za to, kateri plati pripisuje pretežno važnost, in v koliki meri ji daje prednost. Socializem v pomenu, kakor jemlje to besedo papež, je res v protislovju s krščanstvom, toda le »ker se ne meni za vzvišeni krščanski nauk o smotru človeka in družbe... ampak motri samo tostranske interese, kakor da je družba ustanovljena samo za svetne koristi.« Ta, isti socializem bi bil že samo radi tega še vedno v protislovju s krščanstvom, tudi če bi sicer dovolj upošteval individualno stran človeškega življenja.

Z drugimi besedami se to pravi: Ta socializem ni v protislovju s krščanstvom enostavno radi tega, ker je socializem. Res je le, da na svojih sedanjih socioloških in ekonomskih

osnovah ne more biti socialističen drugače, kakor da je hkrati tudi protikrščanski. (Prim. moje razpravo »Socializem« v Času 1920, št. 1, kjer sem že takrat posebej pokazal in naglasil, »da je v bližnji bodočnosti možen edinole krščanski socializem«.) Zato je popolnoma pravilno, da je izraz krščanski socializem (v tem smislu) protisloven. Napačno pa je sklepati iz tega, kakor da papež zavrača vobče vsak, torej tudi tak socializem, ki bi bil v vseh svojih pogledih na človeka in družbo zares krščanski.

O možnosti takega, zares krščanskega socializma papež seveda ne govori. Za to ni bilo nikakega povoda in nikake stvarne potrebe. Pomisliti je namreč treba, da takega socializma danes resnično nikjer ni. Pri nas smo po vojni sicer očrtali v tem pogledu vsaj v glavnih obrisih ogrodje takega, dosledno krščanskega socializma. Toda vprav pri tistih izobražencih, ki bi bili poklicani pri tem sodelovati, so novi, sodobnemu družabnemu in gospodarskemu življenju prilagojeni pogledi na aktualna socialna vprašanja naleteli na popolno nerazumevanje. Zato se je pač prijelo ime, ki so ga prej odklanjali, vsa idejna vsebina krščansko-socialnega pokreta pa je ostala skoroda neizpremenjena. (Prim. moje kritiko U-ove knjižice »Socialno vprašanje« v »Socialni misli« 1926, str. 71/72 in 215/16.) Naravna posledica tega je bila, da je tudi naš praktični delavski pokret, ki se je kljub vsej primesi materialističnega socializma pričel polagoma usmerjati v pravo, zares krščansko-socialistično smer, kaj kmalu zašel zopet nazaj v staro krščansko-socialno ideologijo, potem pa je, videč, da mu to ne zadošča, padel v naročje marksizmu.

Drugod v tem pogledu seveda tudi ni boljše. In če sem že leta 1924. v svoji Soc. ekonomiji (str. 29) ugotovil, da zaokroženega krščansko-socialističnega sistema do najnovejšega časa sploh ni bilo, in da se šele po vojni polagoma kažejo obrisi takega sistema, potem moram sedaj reči, da nismo od takrat pa do danes v tem pogledu, vsaj kolikor je meni znano, prav nič napredovali, ako nismo celo nazadovali.

Ako pa je tako, potem očitno ni bilo nikakega razloga, da bi papež kakorkoli, bodisi priznalno, bodisi odklonilno govoril o tistem in takem krščanskem socializmu, kakor smo si ga pri nas zamišljali. V tem pogledu imamo — seveda le v okviru načel, ki jih je papež razvil v svoji okrožnici — očitno svobodno pot, da čim prej nadomestimo, kar smo zamudili.

Da pri tem ne gre samo za ime, marveč gre za stvar, tega ne bom več ponavljal, ker sem to že prevečkrat storil, čeprav menda brezuspešno. Samo to naj še rečem: Krščanski delavski pokret potrebuje svoje posebne ideologije, ki bo sicer pristno krščanska, bo pa obenem tudi socialistična (seveda ne v marksističnem smislu). Zmota je namreč, če kdo misli, da morajo krščanski delavci in krščanski delodajalci danes na vse najbolj pereče družabno-gospodarske probleme vedno in povsod enako gledati; in utopiija je, če kdo misli, da je to vobče mogoče. Z drugimi besedami se to pravi, krščanskemu delavskemu pokretu treba ideologije, ki bo na vsej črti

krščanska, pa hkrati vendarle predvsem delavska. Brez tega ne bomo imeli nikdar zares krščanskega, pa obenem marksističnemu socializmu enakovrednega delavskega pokreta. Socioloških in gospodarskih razlogov za to ne bom navajal. Storil sem to že ponovno drugje in prav posebno še v že omenjeni kritiki U.-jeve brošure »Socialno vprašanje«, oziroma v repliki na njegov odgovor. (Socialna misel 1926, str. 71/72 in 215/16.)

Glede imena samega na sebi naj dodam samo to: Za vsak pokret je ime važno. Prav posebno velja to o delavskem pokretu. Tu gre namreč za to, da se pridobijo množice ljudi, ki so po svoji preprostosti in po okolju, v katerem živijo, posebno dovzetno za gesla, ki jim pomenijo ves program. In socializem je ena takih besed. Seveda rad priznam, da bi bilo boljše, ako bi imeli za krščanski delavski pokret kako drugo, primerno ime. Toda desetletja in desetletja brezuspešnega iskanja so menda pač jasen znak za to, da drugega takega imena ni. Papeževa okrožnica se tega vprašanja ne dotika ter govori le o »krščanski reformi družbe«. To je tudi povsem naravno. Kajti okrožnica ni pisana samo za delavstvo, temveč za vse stanove in sloje. Tu je ime krščanska reforma popolnoma na mestu. Krščanski delavski pokret pa tega izraza ne more zahtevati enostavno zase. Krščanski delavski pokret in krščanska reforma družbe sta dve stvari. Krščanski delavski pokret pač stremi in mora stremeti za zares krščansko reformo, ne more pa se smatrati kot edini pokret, ki ima pravico do imena krščanski. Poleg njega so možni tudi še drugi, v bistvu krščanski pogledi na moderno družabno in gospodarsko življenje in njegove probleme.

Zaradi tega nam pač ne bo preostalo nič drugega, kot da ostanemo pri imenu krščanski socializem. Treba bo le hiteti, da damo imenu čim prej povsem določeno, zares krščansko vsebino ter tako izključimo slehern dvom.

Dr. A. Gosar.

### OB OKROŽNICI PAPEŽA PIJA XI. O OBNOVI SOCIALNEGA REDA.

Mlad inteligent je sporočil nekaj dvomov in pomislekov, ki so se mu zbudili nekoliko že ob Pijevi okrožnici, nekoliko pa ob opombah, ki sem jih podpisani podal k avtentičnemu tekstu. Razume se samo po sebi, da so tiste opombe moje (saj sem jih s svojim imenom označil). Zato toliko veljajo, kolikor so podprte z veljavnimi razlogi. Naj mi bo dovoljeno, da dostavim nekaj opomb še k doposlanim dvomom in pomislekom!

1. Papež v okrožnici zavrača »sramotno kleveto« nekaterih modernih, da bi se bil po krivdi Cerkve razlezel v nauk bogoslovcev »neki poganski pojem lastninske pravice«. V opombah sem pojasnjeval, da se ta očitek opira na znano definicijo, da je lastninska pravica »ius utendi in abutendi«, češ ta definicija ne pozna nobenih socialnih dolžnosti lastnine, marveč dopušča celo nje zlorabo. Na

to sem odgovoril, da so si nekateri teologi res osvojili to staro definicijo, a da niso nikdar zanikavali nravnih dolžnosti, ki so združene z lastnino, temveč jih vedno izrečno priznavali in naglašali. Na to pripominja mladi inteligent: »Tu se loči med pravico in dolžnostjo. Po pravici sme posestnik svobodno razpolagati s svojo imovino. Torej ima tudi »ius abutendi«, pravico zlorabe. Po moralki pa ima posestnik glede lastnine velike dolžnosti in se z zlorabo lahko tudi smrtno pregreši. Muči me dvom: Ali more pravica nekaj dovoljevati, kar moralka označuje za smrtni greh?

O d g o v o r : Ta ugovor se je zadnje čase pred okrožnico zlasti v listih nemških religiozних socialistov, a tudi drugih modernih socialnih struj mnogokrat navajal in ima res zelo varljiv videz. Kako je mogoče, da bi pravo dovoljevalo, kar nravnost obsoja? Ali bi se ne dejalo to postavljati pravico do greha? Ali ni v tem notranje nasprotje? Toda nasprotje je samo navidezno. Da ta videz izgine, je treba le paziti na to, kaj hoče pravo, kaj nravnost. Pravo hoče razmejiti to, kar je moje, in kar je tvoje, in daje meni pravico do tega, kar je moje, in tebi pravico do tega, kar je tvoje. Vsak prestopok tega je krivica. V mejah tega, kar je moja pravica, pa določa nravnost še dalje, kako naj pravico rabim. Ni vsaka raba nravna in nravno upravičena, vendar pa zloraba tega, kar je moje, dasi je greh, ni krivica nasproti tebi, saj ti ex supposito nimaš nobene pravice do tega, kar je moje. Ali imam torej pravico tudi do zlorabe? Pravice do zlorabe kot take ne. Zloraba pravice ni prava raba pravice. Vendar pa je v mejah tega, kar je moje, možna zloraba, ki nasproti tebi ni krivica, torej imam ob tej sicer nenravni zlorabi vendar še vedno pravico, da ti ne posegaš v moje področje, pravico, da mi ne kršiš svobode. Nimam torej pravice do greha, a pravico imam, da mi ti pustiš svobodo, četudi z zlorabo grešim nasproti Boгу, ki mi je dal lastnino z nravno zapovedjo, da jo pametno rabim. Če jo nespametno rabim, grešim, vendar ta greh ni nobena kršitev lastninskih mej nasproti tebi, je grešno, a ni krivično dejanje.

Toda ali ne prisvaja stara definicija lastniku prave pravice do zlorabe, ko pravi, da je lastninska pravica ne le »ius utendi«, temveč tudi »abutendi«? Latinski glagol »abuti« ne pomeni vedno »zlorabiti«, ampak v prvotnem in prvem pomenu »porabiti«. (Prim. Georges: I. ganz verbrauchen ...; II. von etwas vollen Gebrauch machen a) im guten Sinne ... b) im übeln Sinne, missbrauchen.) Nobenega dokaza ni, da bi beseda v definiciji imela pomen »zlorabiti«. Če jo pa kdo tako umeva, mora pač tudi pravico tako umeti, da namreč tudi z zlorabo svoje lastnine ne delam tebi krivice in da imam tudi ob zlorabi pravico, da mi ne kršiš svobode. V tem zmislu je pravica vedno zakonita oblast (legitima potestas«, kakor pravijo pravniki). Zakon mi daje to in to v lastnino in rabo. Seveda namerava pametno rabo. A vendar mi daje tako v rabo, da tudi ob nespametni rabi ali zlorabi lastninska pravica ne neha biti pravica, da tudi grešna zloraba ni nasproti drugim krivica in da tudi ob grešni zlorabi drugi



nimajo pravice posegati v moje področje in mi preprečevati svobodne rabe.

Poleg dolžnosti, ki jo imam, da pametno rabim lastnino, imam še kajpada kot lastnik npravne dolžnosti tudi do drugih: namreč pomagati drugim v potrebi. Te dolžnosti so npravne, a niso pravne. To se pravi, če jih ne izpolnim, grešim proti ljubezni, a ne grešim proti pravičnosti (v strogem zmislu), namreč ne proti tako zvani medsebojni ali menjalni pravičnosti. (Izjema je le primer skrajne sile, ko ima ubogi pravo pravico vzeti si, kar nujno potrebuje, in bi jaz grešil proti pravičnosti, če bi mu to zabranil. V tem primeru namreč prevlada proti drugotni zasebni lastninski pravici prvotna prirodna pravica vseh do zemlje in nje sadov.) Te dolžnosti so torej socialne dolžnosti lastnine, so združene z lastnino, kolikor ima le-ta, kakor pravi papež, socialen značaj. Pod tem vidikom sme socialna oblast v primerih socialne nuje posegati tudi v območje zasebne lastninske pravice in preprečevati zlorabo ali celo omejevati rabo. Sme n. pr. kakor uče tudi moralisti (n. pr. Noldin, *De praeceptis* <sup>19</sup>, nr. 368, 4 b) zapovedati, da morajo kmetje saditi samo potrebne sadeže, a ne nepotrebnih, da ne smejo iz dobičkarstva živil zadržavati itd. Zloraba lastnine je v teh primerih tudi greh proti tako zvani socialni pravičnosti (*iustitia socialis*, kakor jo imenuje papež). Vendar se tudi tedaj nasproti drugim ne more imenovati krivično dejanje ali opuščanje, ni namreč greh proti pravičnosti v strogem pomenu (ki jo moralisti imenujejo »*iustitia commutativa*). Smelo bi se pa imenovati »socialno krivično«. V navadnem življenju ne ločimo tako natančno raznih vrst pravičnosti in pravic, zlasti v naši dobi socialnih vprašanj dostikrat govorimo o pravicah in krivicah, ki niso takšne glede na pravičnost v strogem pomenu, temveč le glede na socialno pravičnost.

Če vse povzamemo, bomo na ugovor tako odgovorili: Lastninska pravica je pravica, ki mi daje oblast, da svobodno razpolagam s tem, kar je moje. Ni pa ta pravica absolutna, marveč so z njo združene npravne dolžnosti. Imam najprej npravno dolžnost, da rabim svojino po pameti. Kar je proti pameti, je greh. Vendar takšna zloraba ne krši nobenih pravih pravic drugih, zato ni greh proti strogi pravičnosti. Imam pa kot lastnik dolžnosti tudi do drugih, socialne dolžnosti lastnine. Te dolžnosti niso dolžnosti pravičnosti, torej ne pravne dolžnosti, ampak samo npravne dolžnosti ljubezni. Ako pa socialna oblast po zahtevah socialne blaginje omeji rabo lastninske pravice, tedaj nastanejo tudi pravne dolžnosti, a tudi tedaj ne pravne dolžnosti v strogem pomenu, temveč le pravne dolžnosti, ki jih nalaga socialna pravičnost, torej dolžnosti do skupnosti, a ne do tega ali onega, tako da bi smel ta ali oni govoriti o krivici, ki mu jo delam, če kršim te dolžnosti.

To je nauk teologov, in če kdo očita teologom pogansko pojmovanje lastninske pravice, očitvidno tega nauka ni doumel. Ako nekateri teologi tolmačijo tisti »*ius abutendi*« tudi v tem pomenu,

da daje lastninska pravica tudi pravico do zlorabe, ki je lahko velik greh, tudi ti nočejo reči, da bi dajala pravico do greha, ampak le to, da tudi takšna zloraba ne krši samo po sebi pravnih dolžnosti, ki jih imam do drugih, da torej ni krivica nasproti drugim in da drugi tudi v tem primeru nimajo pravice govoriti o krivici, ki bi se jim v tem delala, ali celo pravice poseči v moje področje in mi takšno zlorabo s silo preprečiti. Takšno pravico more imeti v posebnih razmerah le socialna oblast, zato je lahko takšna zloraba v nasprotju s socialno pravičnostjo. Ako govorimo o socialnih dolžnostih lastnine, mislimo torej na dolžnosti ljubezni in zlasti v sodobnih razmerah o dolžnostih socialne pravičnosti.

2. Leonova in Pijeva okrožnica vztrajno naglašujeta naravno pravo do zasebne lastnine. »Naravno pravo, ki daje človeku pravico imeti zasebno posest ... mora ostati vedno nedotaknjeno in ne-prekršeno in ga tudi država ne more odpraviti, zakaj človek je starejši kakor država ... Pravica imeti zasebno last ni dana po človeških zakonih, temveč po naravi.« (Okrožnica v obnovi socialnega reda, 49.)

U g o v o r: Kar je po naravi, to se ne more menjati. Prevrčati naravne zakone je greh in grehi proti naravi so največji grehi. Ako pravica do zasebne lasti izvira iz človeške narave, tedaj je skupna last proti naravi in torej grešna. A zgodovina Cerkve drugače govori. Kakor nam sporočajo Apostolska dela, so imeli prvi kristjani vse skupno. Res da radovoljni komunizem, a vendar pravi komunizem. Redovniki po samostanih žive v komunizmu; nihče od njih ne more reči: to je moja zasebna last. Jezuitje so bili uvedli svoj čas po indijanskih redukcijah v Paragwayu komunizem. Ali je bilo vse to proti naravi in grešno? Sicer pa pravi papež sam (prav tam): »Razmejitev zasebne posesti je Bog prepustil delavnosti ljudi in ustanovam narodov. Kakor namreč druge prvine socialnega življenja, tako tudi lastnina ni nič neizpremenljivega.« Ali ni to v nasprotju z ono trditvijo, da je zasebna posest iz naravnega prava?

O d g o v o r: Že to, da bi po Vašem umevanju papež v istem odstavku sam sebi nasprotoval, bi moralo v Vas vzbuditi sumnjo, da v Vašem umevanju in sklepanju nekaj ni v redu. In res ni!

Kaj to pomeni, če pravita Leon XIII. in Pij XI., da je zasebna lastninska pravica iz naravnega prava?

To pomeni:

prvič, da narava, ki nam govori po naravni pameti, zahteva neko delitev posesti, ali drugače, da v človeški družbi ne bi bilo reda, blaginje in napredka, če bi bilo dejansko vse vseh;

drugič, da ima vsak človek ne šele od ljudi ali socialne oblasti, temveč od narave pravico pridobiti si kaj v zasebno last.

tretjič, da to, kar sem si pošteno pridobil, čuva že naravno pravo samo in ni treba šele pozitivnih zakonov, da je n. pr. rop ali tatvina krivica.

Ne pomeni pa:

prvič, da bi bila narava sama dala neposredno meni ali tebi to ali ono posestvo;

drugič, da bi moralo biti vse v zasebni lasti;  
tretjič, da bi socialna oblast ne imela nobene pravice sodelovati pri razmejitvi posesti.

Torej: Za človeško družbo, kakršna je (po izvirnem grehu), splošni komunizem ne bi bil sreča. Splošni komunizem pomeni suženjstvo, suženjstvo se pa napredujočemu človeštvu upira. Komunizem ubija delavnost, veselje do dela, skrb za napredek, srečno družinsko življenje, zato je protinaraven in kar je protinaravno, je proti naravnemu pravu. To splošno načelo pa ne brani, da je poleg zasebne lasti tudi kolektivna last. Neka kolektivnost je itak že navadno pri družinski lasti. A lahko imajo posest tudi občine, dežele, država. Pij sam pravi: »Po pravici se namreč zahteva, da se neke vrste dobrine izvzamejo zasebni lasti in pridrže državi, ker je z njimi zvezana takšna moč, kakršna se brez nevarnosti za občo blaginjo zasebnikom ne sme prepustiti« (115). Zgledi, ki jih navajate iz zgodovine, niso s tem v nobenem nasprotju. Prvi kristjani so živeli v nekakšnem komunizmu, res, a bili so prvi kristjani in bilo jih je le ena občina. Isto velja za redove. To so družine (familiae) po popolnosti hrepenečih ljudi. V Paragvayu so bile majhne kolonije preprostih sinov narave pod čuječim vodstvom izkušenih misijonarjev. Naše vprašanje je pa splošno: ali bi bilo na splošno boljše, da bi vladal komunizem? In odgovor je: in abstracto, morda; in concreto, glede na ljudi, kakršni so na splošno, nikakor ne. Če torej narava hoče red, blaginjo in napredek, mora hoteti neko razmejitev posesti.

Jasno pa je, da se ta razmejitev vrši le po nekih človeških dejstvih. Narava nagiblje, ljudje izvršujejo. To je podobno kakor z zakonom. Zakon je naravna ustanova, narava nagiblje ljudi na zakon, a dejansko se sklepajo zakoni po svobodni odločitvi. Volja narave se torej uveljavlja po človeških dejstvih. Seveda je v obeh primerih naravni naгон tako močan, da narava kljub svobodi ljudi na splošno dosega svoj namen.

Iz tega je že tudi razvidno, kaj treba reči o neizpremenljivosti in izpremenljivosti naravnega prava. Naravno pravo je načelno neizpremenljivo, toda isto naravno pravo predvideva izpreminjanja razmer, zato tudi drugačno in drugačno uveljavljanje istega naravnega načela: različno razmejitev zasebne lasti, različne oblike lastnine itd. (Prim. okrožnico Pija XI., 49.) Drugačna je bila oblika zasebne lastnine v fevdalni dobi, drugačna je dandanes, drugačna bo najbrž v bodočnosti. V opombah sem dostavil, da bo bržčas »socialno vezana«. Vprašujete me kaj mislim z besedo »socialno vezana«, ali da bo »komunistično vezana«? Ne razumem, kako naj naj bi bila zasebna lastnina komunistično vezana. Morda mislite z besedo »komunistično« skupnost. Têdaj bi bilo to tisto, kar mislim jaz z besedo »socialno«, namreč, da lastnina ne bo več niti po pozitivnem pravu prepuščena popolni svobodi posameznika (kakož je bolj ali manj v naši individualistični dobi), ampak da bo pozitivno socialno pravo to svobodo omejevalo. Tu in tam po svetu imajo

n. pr. že zakone o »stalnih domovih« (Heimstättengesetz), ki zabranjujejo preveliko zadolžitve posestev, tako da se otrokcm ohrani dom in ga oče ne more zapraviti. Tu torej pozitivno pravo veže svobodo lastnika, in sicer radi blaginje družine in skupnosti, potem-takem iz socialnih razlogov. Prav tako ustanavljajo ponekod gospo-darske odbore, ki naj nadzorujejo industrijo, da ne bo nje delovanje skupnosti v kvar. Takšna kontrola skupnosti nad cenami sirovin in izdelkov, nad plačami in dobičkom bi vezala razbrzdano svobodo modernega kapitalizma in podrejala zasebno gospodarjenje službi socialne blaginje. Tako so možni še razni načini, da se razbrzdana svoboda zasebne lasti »socialno veže«, to je omeji in navede, da služi skupnosti, skupni blaginji vseh, socialni blaginji.

Ali se Vam ne zdi, da je v takšni »zlati sredi« med komuniz-mom in razbrzdanim individualizmom res rešitev človeštva?

3. U g o v o r : »Okrožnica dopušča možnost in upravičenost dohodkov brez dela. Dohodki se morajo sorazmerno porazdeliti med kapital in delo. Kako bi se po tem načelu rešil ta primer: V Dal-maciji je dosti tako zvane »gosposke zemlje«. Veleposestniki dajejo svojo zemljo na obdelovanje malim seljakom. Lastnik nima z zemljo nobene skrbi več, mali seljaki jo obdelujejo, dajati pa morajo lastniku  $\frac{1}{3}$ ,  $\frac{1}{4}$  ali  $\frac{1}{5}$  (kakor se pogodje) od vseh plodov. Kako dolgo bo to trajalo? V neskončnost? Ali ne bo seljak že v 50 letih zemlje dva-krat preplačal?«

O d g o v o r : Ako plodovi niso niti plodovi dela samega, niti zemlje same, ampak, kakor so res, zemlje in dela, je le upravičeno, da se tudi porazdeljujejo med lastnika zemlje in lastnika delovne sile. Če si primerno porazdeljujejo, prejemata vsak svoje, lastnik zemlje svoje in lastnik delovne sile svoje. Če je tako, ne more biti govora o tem, da bi seljak zemljo odplačeval in jo kdaj preplačal. To bi bilo le v slučaju, ko bi lastnik zemlje ne prejemal svojemu delu primerne deleža in bi tako lastnik zemlje vsako leto prejel od njega neki plus, tako da bi ti presežki v nekaterih letih dosegli ali celo presegli kupno vrednost tistega zemljišča. Seveda ni tako lahko določiti, kateri delež je delu primeren. Načelno bi bilo reči, da tisti, ki ob njem seljak s svojim pridelnim delom lahko pošteno preživlja sebe in družino. Za to so pa potrebni neki naravni pogoji: seljak mora dobiti dosti zemlje, kolikor je pač more s svojo družino obdelovati; zemlja mora normalno roditi in sadovi se morajo nor-malno prodajati. Če se ti pogoji ne uresničijo, nastane gospodarska kriza. Seljak ne more po pravici pričakovati, da ga bo že majhen kos zemlje redil. Prav tako bo pa tudi prišel brez krivde kogarkoli v stisko, če plodove uničijo uime, ali pa če so plodovi, a ni kupca za pošteno ceno. Gospodarske krize v Dalmaciji ni kriv kolonat sam na sebi — kolonatsko razmerje ni idealno, a je možno in tudi lahko pravično —, marveč so ga krive druge razmere. Je premalo plodne zemlje in zemlja, kar je je, rodi ponajveč grozdje in masline, le-teh sadežev pa v dejanskih razmerah ni mogoče za primerno ceno spraviti v denar. Olje iz sezamovega semena je mnogo cenejše, vina

je pa tudi drugod dosti. Poleg tega pa nimajo seljaki primerne združne organizacije, ki bi omogočala ugodnejši nakup gospodarskih potrebščin in ugodnejšo prodajo pridelkov. (Prim. Socialno revijo« I, 1931, 37 st.) Ne rečemo pa, da ne bi mogla tudi pametna agrarna reforma nekaj pomagati. Okrožnica sama daje državi pravico in oblast, da skrbi za primerno razdelitev (49. 59).

4. Vprašanje: »Jasno je, je pisal »Čas« (str. 370, 3 a), da se sme v tem primeru (namreč če ga skuša razred kapitalistov izkoriščati) razred proletarcev braniti in boriti za naravne pravice, ne s fizično silo (razen v silobranu)... Ali ne umirajo danes tisoči od gladu? Ali ni prišlo na milijone delavcev in seljakov in stanje »silobrana«? Potemtakem bi imeli pravico do revolucije?

Odgovor: Stvar ni nikakor tako preprosta, kakor se zdi. Mnogi si mislijo položaj tako: Tu je neki gospodarski (kapitalistični) sistem, ki pritiska na delavce ter jih izkorišča, da ne morejo do pravičnega zaslužka in primerne življenja. To je nasilje. A dovoljeno je silo s silo odbiti. Torej sme delavstvo tudi s fizično silo prevrtni ta nasilni in krivični gospodarski sistem. Toda to modrovanje premalo upošteva dejansko življenje. Dejansko je pa položaj tak, da stoje delavci najprej posameznim delodajavcem nasproti, šele po teh nasproti nekemu gospodarskemu sistemu. Nasproti delodajavcem so pa delavci v pravnem razmerju svobodne pogodbe. Podjetnik jih nič ne sili, da bi morali v njegovem podjetju delati, sprejme jih, če hočejo delati, in sicer za takšno in takšno plačo. Sili jih morda beda, da sprejmejo takšne pogoje, a ne sili jih podjetnik. Seveda je učil že Leon XIII. v okrožnici »Rerum novarum«, da tudi svobodna delovna pogodba ni pravična, če ne daje delavcu toliko, kolikor potrebuje za življenje. Toda dejanske razmere so takšne, da podjetnik dostikrat ne more več dati, kakor pa daje, ker bi sicer tudi sam gospodarsko propal. Če torej podjetnik tovarno zapre, ker ne more izpolniti zahteve delavcev, da bi jim plače znatno povišal, bo dostikrat posledica le ta, da delavci sploh ne bodo našli nobenega dela in zaslužka. Ali bi si s tem položaj izboljšali? Delavci torej niti nimajo pravice delodajavca siliti, da jim da delo, niti ga ne morejo siliti, da jim da takšno in takšno plačo, če je dati ne more. Vsako takšno nasilje bi bilo krivično. Če bi delodajavec mogel dati takšno plačo, bi jim delal krivico, ako je ne bi dal, mogli bi torej za nazaj tako plačo terjati (seveda radi svobodne pogodbe ne pozitivno-pravno), a za naprej bi imeli zopet le pravico delo odpovedati.

Če pa sila nasproti podjetnikom na splošno ni dovoljena, tudi ne more biti dovoljena nasproti gospodarskemu sistemu, zakaj sistem more sila le tako zadeti, da prej zadene podjetnike, nosivce vsakokratnega sistema. In res smo videli, kako je ruska revolucija sistem tako prevrnila, da je razlastila podjetnike. Ali je pa to na splošno pravično? Ali ni mnogo kapitala, ki je sad vztrajnega in umnega dela podjetnikov? In ali ni poleg tega še en del kapitala pravičen delež dotedanjih lastnikov kapitala? Ni pa dovoljeno delati zla, kakor pravi splošno priznано etično načelo, da bi nastalo kaj

dobrega. Sicer je pa zopet ruska revolucija izkazala, da je nekaj drugega podirati, nekaj drugega graditi. Podere se lahko — a s kakšnimi strahotami je podirala ruska revolucija! — graditi je pa težko.

Prava pot k boljšemu gospodarskemu redu je torej le tista, ki jo kaže okrožnica, npravni preporod, probuda socialne vesti, organizacija in končno — kakor naglašča Pijeva okrožnica — socialnopravna preuredba sedanjega gospodarskega nereda v korporativni sistem.

5. U g o v o r : »Ne razumem, kako naj bi bilo v izrazu 'krščanski socializem' protislovje. Naj si tudi socializem v strogo logičnem pomenu izključuje individualnost, jo pa pridevek 'krščanski' afirmira, saj obsega krščanstvo individualnost. Vprav zato se imenujemo krščanske socialiste.«

O d g o v o r : Če socializem negira človeško osebnost — kakor jo pravi, dosledni socializem res negira —, tedaj je v pojmu »krščanski socializem« očitno protislovje. Zakaj krščanstvo, ki uči, da je človek oseba, vprav to afirmira, kar socializem negira. A kontradiktoričen ali protisloven pojem je vprav tisti, ki v njem en znak negira, kar drugi afirmira, kakor n. pr. v pojmu četverokoten krož. Če je kdo »socialist«, ki negira človeško osebnost, ne more biti obenem kristjan, ki to osebnost afirmira. Seveda če jemlje kdo besedo »socializem« v širšem pomenu za takšno uredbo družbe, kjer bi posameznik ne mogel sebično izkoriščati drugih, ampak bi moral podrežati svoje interese interesom skupnosti, socialnim interesom, tedaj bi takšen socializem ne le mogel biti krščanski, temveč bi bil krščanski, saj predvsem krščanstvo oznanja pravičnost in ljubezen. Sinteza med individualnostjo in socialnostjo je možna, saj je res človek individualno in socialno bitje, zato tudi med pridevki »socialen« in »krščanski« (tako so se Luegerjevi pristaši imenovali brez očitka »krščanske socialce«), ni pa možna med pridevkom »krščanski«, ki afirmira človeško osebnost, in med nazivom, ki jo negira, kakor jo negira dosledni socializem in torej tudi iz te besede izvedeni naziv »socialist«. Tako pravi logika.

Če pravimo, da socializem zanikuje osebnost, s tem nočemo reči, da bi dejansko v življenju popolnoma zanikal poedinca. To je res nemogoče. Kakor individualizem mora v neki meri upoštevati družbo, tako socializem poedinca. Antiteza: individualizem — socializem je shema, ki se ji dejansko življenje le bolj ali manj približuje. A čim bolj se ji približuje, tem bolj logično je. Socializem, ki bi v resnici priznaval človeško osebnost, ne bi bil več pravi socializem. Da sta pa individualizem in socializem res v antitezi, o tem, mislim, vendar ne more biti resnega dvoma. Če naj zopet shematično povemo, je prvemu individuum vse, drugemu societās. (Priznati pa je, da rabi Pij XI. tudi antitezo: individualizem — kolektivizem.) Vemo tudi, kako je prišel Marx do te skrajnosti: po Heglu. Že dr. Krek je v »Socializmu« (str. 328) opozoril na to: »Po nauku, da je družba — država vse in posameznik nič, je postalo Heglovo modroslovje pripravno socialistom.« Da je ista miselnost živa še tudi v modernem

socializmu to dokazuje Waldemar Gurian, govoreč o boljševizmu (Der Bolschewismus, 1931, 180 sl.). Boljševizmu, pravi, je kakor marksizmu sploh, družba vse, sama sebi smoter (Selbstzweck), novi »bog«. Zato je »socialistična družba« glede na nadsvetovnega Boga nujno ateistična. Človek je ves naravnan na socialistično družbo, njegov namen in njegova dejavnost se izpolnjujeta v njej; odtod preziranje posamezne osebnosti in njenih pravic. Človek je v socializmu »razčlovečen«. Zato je nasprotje med krščanstvom in pravim socializmom notranje, nepremagljivo in večno.

Ali je torej papež obsodil tudi besedo »krščanski socializem«? Jasno, da gre papežu predvsem za stvar. Prazno upanje je, pravi, da bi bilo mogoče socializem »pokrstiti« (baptizari). Socializem sloni na nauku o človeški družbi, ki je pravemu krščanstvu tuj in nasproten. Zato »nihče ne more biti obenem dober katoličan in pravi socialist« (nemo potest simul catholicus probus esse et veri nominis socialista). Papež seveda misli na socializem, ki je res socializem, pravi socializem (si vere manet socialismus), kakršen je vprav socializem socialne demokracije. Pravi torej, da nihče ne more biti (esse) pravi katoličan in pravi socialist. Če je pa tako, je pa seveda tudi jasno, da se prav za prav tudi takim enovati ne more. Zakaj bi se imenoval, kar ne moreš biti? Zato papež tudi pravi, da je v besedi »krščanski socializem« protislovje (pugnantia dicunt). V tem smislu sem dejal, da je papež »zavrnil« izraze »krščanski socializem«, »krščanski socialisti«. Zavrnil je najprej tiste, ki bi radi bili krščanski socialisti, glede besede same je pa dejal, da je protislovná. Iz tega pa vsekako sledi, da tudi beseda »krščanski socializem« ni dobra in primerna, saj so besede značice za pojme in reči. Kjer bi pa beseda utegnila delati zmedo in zavajati krščanske delavce v zmoto, kakor da so lahko dobri katoličani in pravi socialisti, tam bi bila beseda »krščanski socializem« ne le manj primerna, temveč celo neprimerna.

V opombah k Pijevi okrožnici (Cas XXV, 1931, str. 371) bi bilo boljše, če bi ločili dvoje ali celo troje »krščanskih socializmov«. Prvi je bil »krščanski socializem« škofa Kettelerja (dasi on sam menda ni rabil te besede) in drugih krščanskih socialcev, ki niso bili »socialisti« in so zavračali »socializem« socialne demokracije, a so si vendar za svoje krščanskosocialne težnje tudi osvojili besedo »socializem«, a s pridevkom »krščanski«. Pri nas je po vojni dr. Gosar uvedel besedo »krščanski socializem« tudi za neki svoj, popolnoma nesocialističen poskus, a smo za njim besedo sprejeli tudi drugi dosti splošno za krščanske socialne težnje. Toda ne srečno. Že Leon XIII. je v okrožnici »Graves de communi« (1901) izrekel, da ta izraz za krščanske socialne težnje ni primeren, ker so si besedo »socializem« osvojili že socialni demokratje in ker iz rabe napačnih besed ali napačne rabe besed nastajajo zmede in zmote.

Zadnja leta so se pa nekateri katoličani, zlasti na Nemškem, da bi pridobili socialne demokrate in ohranili krščanske delavce, postavili na stališče pravega socializma, češ, socializem, nauk o

socializaciji, kolektivizmu, brezrazredni družbi nima v sebi nič, kar bi bilo proti krščanstvu; lahko je krščanski, lahko je materialističen, s kakršnim mišljenjem ga prepojimo; če je dejansko materialističen, je naša krivda, ker smo ga prepustili materialistom, zato je sedaj naša naloga, da ga očistimo in pokristjanimo, tako bo vsak delavec lahko socialist in kristjan. Proti temu »krščanskemu socializmu« se je obrnil Pij XI. in je določno izpovedal, da ga katoličani ne morejo in ne smejo sprejeti: »pravi katoličan ne more biti pravi socialist! Obenem je pojasnjeval, zakaj ne in je pokazal, da je že v izrazu »krščanski socializem« protislovje. S to obrazložitvijo je pa seveda papež zadel besedo »krščanski socializem« sploh.

**Pripomnja.** Naj porabim to priliko, da dam neko zadoščenje g. dr. Gosarju. Uredništvo me je opozorilo, da je dr. Gosar nevoljen radi opazke v »Času« (l. c.), kjer sem zapisal, da je on po vojni pri nas zopet uvedel že opuščeni izraz »krščanski socializem«. Nekateri mu menda prišepetavajo, da mu v zvezi z drugim besedilom podtikam od Cerkve obsojeni materialistični socializem. Da je to prazno, je vidno že iz tega, da imenujem v isti vrsti tudi Kettelerja »očeta krščanskega socializma«. Menda mi vendar nihče ne bo očital, da sem hotel tudi Kettelerju podtekniti materialistični socializem? Izraz »krščanski socializem« je sprejel tudi dr. P. A. Tominec, ki vendar v komentarju okrožnice »Rerum novarum« odločno zavrača marksizem. Sicer sem se pa bil tudi sam prilagodil in sprejel to besedo v »socialni katekizem«, ali naj sem tudi sam sebe prištel med materialistične socialiste? Da dr. Gosarju nisem mogel podtekniti ne materialističnega ne kakega drugega »pravega socializma«, je jasno tudi iz tega, ker bi se pred vso katoliško javnostjo osmešil. Saj je vendar vsem znano, da je dr. Gosar že v »Času« (zlasti 1927/28) in pozneje v javnih predavanjih in razgovorih dosti jasno in določno povedal, da smatra ne le ideologijo naših »krščanskih socialistov«, temveč tudi krščanskih socialcev sploh, in sicer od početka za pogrešeno, njih socialne programe za sanjarijo in utopijo. Glavni vzrok za ne-realnost vseh teh poskusov pa vidi vprav v tem, da se ne morejo docela oprostiti marksizma; pokret krščanskega delavstva pa mora biti popolnoma samosvoj in neodvisen od marksističnega socializma. Dr. Gosar tudi že leta snuje neke nove realne in konkretne gospodarske zamisli, kako bi iz sodobnega gospodarskega življenja pokazal pot do rešitve delavskega vprašanja. Jaz zase moram priznati, da se ne skladam z njegovo kategorično negacijo krščansko-socialne ideologije, kakor moram tudi priznati, da njegovih zamisli še nisem doumel (gotovo pa je, da mu bomo vsi hvaležni, če se mu namera posreči, saj gre le za boljšo bodočnost delovnih stanov, ne pa za osebe) a toliko mi je vendar jasno, da ga ne morem imenovati »socialista«, celo pa ne marksističnega socialista. Če je torej v tisti opazki v zvezi z vsem tekstom količkaj sumnje, da bi deval dr. Gosarja med marksistične, od Cerkve obsojene socialiste, izrečno ugotavljam, da bi bila takšnja sumnja neupravičena. Toliko za pojasnilo, ker nočem, da bi se komu, četudi brez moje volje, godila krivica. A. U.



## OCENE.

Dr. Viktor Korošec, **Hethitische Staatsverträge**. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung. Leipziger rechtswissenschaftliche Studien her. von der Leipziger Juristen-Fakultät, Heft 60. Verlag von Th. Weicher, Leipzig, 1931, gr. 8<sup>o</sup>, VIII + 118 strani, Mk 6.—.

Dr. Viktor Korošec, profesor za rimsko pravo na ljubljanski univerzi, je svoje obsežno znanje orientalskih jezikov in globoki vpogled v orientalska prava v izdatni meri pokazal s to knjigo, ki jo je pravna fakulteta v Lipskem odlikovala s tem, da jo je dala natisniti v zbirki svojih pravoslovnih razprav, kakor prej že njegovo knjigo *Die Erbenhaftung nach römischem Recht*.

Hetiti so bili Indogermani in so živeli mnogo let pred Kristovim rojstvom v Mali Aziji. Njih država, ki je obstajala od 18. do 12. stol. pr. Kr. in je bila zgrajena na fevdni osnovi, je bila ena izmed velesil tedanje dobe. V preseljevanju narodov je hetitska država razpadla. Iz pozabe so jo zgodovini otele šele izkopine berlinskega asiriologa H. Wincklerja. V bližini vasi Boghazköi, to je 145 km vzhodno od Ankare, sedanjega glavnega mesta Turčije, je v letih 1906—1907 Winckler odkril v razvalinah nekdanjega hetitskega glavnega mesta Hattušaša arhiv hetitskih kraljev. Ta arhiv obsega preko 10.000 glinastih ploščic, ki so popisane s klinopisi večinoma v hetitskem jeziku, deloma pa v akadijskem in v nekaterih drugih. Te dragocene izkoptine postavljajo pravne zgodovinarje pred nalogo, da izslede in ugotove hetitsko pravo in doženejo vlogo, ki jo je hetitsko pravo igralo kot morebitni posredovalec med sumerijskim in akadijskim pravom na eni strani ter med grškim in rimskim na drugi.

Dr. Korošec se v tej knjigi omejuje na študij hetitskega javnega prava in sicer na hetitske državne pogodbe. Pri tem je pisatelj zadostil zahtevam moderne znanstvene metode, po kateri so pravniki pri tovrstnem delu sicer prav posebno vezani na sodelovanje filologov, vendar pa naj tudi sami bodo sposobni uporabljati vire v izvirnem jeziku in pisavi. Avtor je namreč več klinopisja in je del tekstov, uporabljenih v tej knjigi, nanovo prestavil.

Knjiga je razdeljena v sedem poglavij, ki so naslovljena takole: viri, zasnova pogodb, pravna narava državnih pogodb, pogodbeni subjekti, določbe pogodbe z Egiptom, določbe vazalnih pogodb, sankcije in trajanje pogodb.

S pojmom hetitskih državnih pogodb Korošec označuje 18 pogodb, ki jih je hetitski vladar sklenil kot državni poglavar bodisi z drugimi neodvisnimi drž. poglavarji (tzv. paritetične pogodbe), bodisi z enim samim izmed vazalov, ki jih je napravil za gospodarje v določeni deželi (tzv. vazalne pogodbe). K paritetičnim pogodbam spada od teh le pogodba, ki jo je hetitski vladar Hattušiliš III. sklenil leta 1292/1 pr. Kr. z egipčanskim faraonom Ramzesom II. in ki se navaja kot najstarejša dosedaj znana mednarodna

pogodba. Pisatelj deli vazalne pogodbe na podlagi njih vsebine in oblike sklepanja na 8 različnih vrst. V tej zvezi se pisec vprašuje, ali gre s stališča moderne razdelitve pri teh hetitskih državnih pogodbah za mednarodnopravne ali za državnopravne pogodbe. Paritetično pogodbo on označuje kot mednarodno pogodbo, glede vazalnih pogodb pa je mnenja, da so to »na pol mednarodne« pogodbe, češ da je pravni položaj vazalov bil na pol suveren. K temu je pripomniti, da v moderni mednarodnopravni literaturi nekateri zagovarjajo pojem na pol mednarodnih pogodb, a da ga drugi sploh odklanjajo. Razen tega se pojma hetitskih in modernih vazalnih pogodb ne krijeta popolnoma in je označevanje obeh kot na pol mednarodnih pogodb radi tega še bolj otežkočeno.

Bistvena pravna elementa pogodb sta tzv. riksu in mamitu. Riksu pomeni vez, celokupnost določb, ki jih pogodbenik naloži sopogodbeniku. Da pa nastane pogodba, mora sopogodbenik prevzeti te obveznosti in v določeni obliki izraziti to svojo privolitev. To pa se zgodi s tzv. mamitu, to je s tem, da se sopogodbenik tem obveznostim podredi s prisego. Pri paritetičnih pogodbah pogodbeni stranki ena drugi naložita določene obveznosti in istotako se obe tem obveznostim podredita s prisego. V tej zvezi avtor na nekaterih primerih dokazuje, da se ideja realnega kontrakta tudi tu kaže kot najstarejši tip pogodbe. V nasprotju s paritetičnimi pogodbami vazalne pogodbe niso dvojne pogodbe, ker pri njih na eni strani samo hetitski vladar določi in naloži vazalu obveznosti (riksu), — h čemur je upravičen na podlagi tega, kar je on ali njegov prednik dal ali storil za vazala ali za njegovega prednika ali njegovo deželo —, a na drugi strani edino-le vazal z zaprisego pritrди predloženemu pogodbenemu osnutku (mamitu).

Pogodbeni subjekti v paritetičnih pogodbah so bili hetitski in drugi neodvisni državni poglavarji, a v vazalnih pogodbah na eni strani hetitski vladarji, a na drugi strani vazali in ljudstvo. Hetitski vladar je v smislu tedanjega pojmovanja posebeval državo in je bil vrhovni vojskovodja, zakonodajalec, sodnik ter edino upravičen sklepati državne in mednarodne pogodbe. Sicer je obstojal zbor hetitskih velikašev, toda vladar se je z njim le posvetoval. S hetitske strani je vladar bil edini izvršitelj sklenjene pogodbe in se je nasproti bogovom smatral odgovornega za to, da se s prisego zajamčena pogodba izvrši. Kakšno je bilo razmerje med dvema neodvisnima državama, se je zrcalilo v odnošajih, ki obstojajo med njihovima vladarjema. Tako se vladarja dveh prijateljskih držav drug drugega nazivata brata. Avtor navaja značilen običaj, da so kralju pri njegovem nastopu vladanja drugi vladarji poslali darila. Poslaniki, ki pa niso bili stalni in ki so pravno imeli le značaj selov, so posredovali in prenašali vesti ter darove vladarjev. K sklepanju vazalnih pogodb se je izjemoma pritegnilo tudi ljudstvo. Vendar ni znano, katere osebe so bile s tem mišljene in kako so pri sklepanju sodelovale.

Hetitsko-egipčanska mednarodna pogodba iz l. 1292/1 pr. Kr. vsebuje na eni strani dogovore, ki so bistveni za tedanje pojmovanje države in mednarodnega reda, a na drugi strani določbe, ki jih najdemo v modernih prijateljskih in zavezniških pogodbah. Kot jedro pogodbe se more smatrati pomemben dogovor, da se oba vladarja pobratita. Izrečno je dogovorjeno, da vladarja skleneta pobratimstvo in mir v ta namen, da to pobratimstvo in ta mir veljata in zavladata tudi med njihovima državama. To razmerje pobratimstva in miru, da so od nekdaj želeli hetitski in egipčanski bogovi. Oba vladarja se zavežeta, da drug proti drugemu ne bosta začela vojne, da pa si bosta medsebojno pomagala z vojaško silo, ako bi eden bil napaden od zunaj ali če bi mu v lastni državi nastala vstaja. Prestolonasledstvo je zagotovljeno in zavarovano na ta način, da je oni pogodbenik, ki preživi drugega, zavezan poskrbeti, da v deželi le-tega dospe na oblast zakoniti prestolonaslednik (legitimiteta). Vladar mora ubežnikom iz prijateljske države odreči azil ter jih mora poslati in izročiti tej državi. Oba vladarja pa se obvezeta, da teh ubežnikov ne bosta kaznovala za nobenega dotedaj izvršenih deliktov. Ta določba spominja na specialitetno načelo modernega izročitvenega prava in je celo dalekosežnejša kakor to. Pisec prepričevalno zaključuje, da je med ostalimi določbami tudi ta dogovorjena v namenu, da se zaščitijo dinastični interesi obeh pogodbenikov.

Hetitske vazalne pogodbe, o katerih avtor podrobneje razpravlja, temelje na fevdnopravnih odnosih. Posebnost tvorijo predpisi o ureditvi sporov, ki nastanejo med hetitskimi vazali, o zagotovitvi, ki jo hetitski vladar daje vazalu glede prestolonasledstvene pravice njegovih potomcev i. dr. Zanimivo je, da je mnogo določb, o katerih znanstveniki v splošnem mislijo, da so novejšega izvora, vsebovanih že v teh antičnih vazalnih pogodbah, tako določbe o demilitarizaciji obmejnega ozemlja (str. 71), o trgovinskem bojkotu (str. 75: tujemu trgovcu je pod kaznijo prepovedano vstopiti v deželo in prekoračiti jo, a domačemu trgovcu se ni dovolilo iti v sosedno deželo!), določba, ki se more smatrati kot idejna predhodnica belgijske atentatske klavzule (str. 81) itd.

Zadnje poglavje, v katerem pisec razpravlja o vprašanju sankcij in o trajanju pogodb, se nam zdi tem bolj važno, ker je v njem poudarjena temeljna razlika, ki v pogledu sankcij pogodb obstoja med antičnim in modernim pojmovanjem javnega prava. Hetiti namreč se niso posluževali sankcij iuris humani n. pr. tako, da bi kršitelju zagrozili s kaznijo in da bi ob sklepanju vzeti talce. Edina formalna sankcija hetitskih pogodb je bila ta, da sta oba pogodbenika prisegla pri bogovih, da bosta pogodbo izpolnila. Bogovi obeh so bili pozvani, naj bodo priče pri sklepanju pogodb, oni naj jamčijo za to, da se bo pogodba izpolnila, in oni so bili poklicani, da maščujejo prekršitev pogodbe. Notranje sakralno razmerje, ki je nastalo s to prisego, je dobilo viden izraz v tem, da so se pogodbene listine položile pred vrhovno božanstvo v svetišče. Pisec poudarja odločilen pomen, ki ga je imela prisega v antičnem

orientalskem pravu sploh. Sicer sta se vsled prisege pogodbenika smatrala pogodbeno zavezana vsak le nasproti svojim domačim bogovom. Toda kljub temu sta se oba pogodbenika čutila zavezana, da sklenjeno pogodbo izvršita. Izredno značilno je tudi, da so kulturno visoko stoječi Hetiti jako spoštovali etične vrednote. Tako se kot sestavina pogodbe more smatrati sklicevanje hetitskih vladarjev na hvaležnost vazalov; dalje se je čestokrat poudarjalo načelo, da je treba zadano krivico odpustiti in celo, da je zlo treba vračati z dobrim, a smrtna kazen se je redkokdaj zagrozila. Tako je razumljivo, da so se Hetiti tudi pri sklepanju državnih in mednarodnih pogodb odločili le za sankcije iuris divini, kar pa se zdi nerazumljivo modernemu svetu, ki zida v prvi vrsti le na sankcije iuris humani.

Zanimiva so izvajanja pisatelja o jamčenju za posledice, označene v zakletveni formuli pogodbe. Paritetične pogodbe so se sklepale za večno, vazalne pa le za dobo življenja vazala.

Pisatelj je skrbno sestavil stvarno in besedno kazalo ter register virov.

Delo je napisano strogo znanstveno, pri tem pa jasno in pregledno. Razumevanje je olajšano s tem, da Korošec svoja izvajanja osvetljuje s tedanjimi splošnimi razmerami, v kolikor se dajo razbrati iz hetitskega fevdstva in iz tedanje diplomatske korespondence. Zato bo to odlično delo vzel s pridom v roke ne samo orientalist in pravnik, ampak vsak, ki se zanima za hetitske državne pogodbe in za kopico vprašanj, ki jih je pisec v njih zvezi spretno in prepričevalno razvil in ki so vedno aktualna.

Dr. Ivan Tomšič.

Dr. Franc Jaklič, **Irenej Friderik Baraga**. Družba sv. Mohorja. Celje 1932. Slovencem se rado zgodi, da v hlastanju za vsem tujim, da v čiščenju zgolj tujih veličin pozabljamo na domače velike može. Majhen narod smo, toda v svoji žilavosti smo dali svetu ljudi, ki so si s svojim delom ustvarili trajen spomin, pa naj bo v literaturi, v znanosti, pa naj bo v misijonstvu. Med slovenskimi misijonarji, ki jih ni malo, je pač najrazboritejši duh Friderik Baraga, o katerem smo Slovenci, čeprav je bil zaveden Slovenec, tako malo ali vsaj površno vedeli. Daljše in krajše sestavke o njem smo sicer imeli, toda bili so porazgubljeni v raznih listih in revijah, knjiga in življenjepis njegov iz l. 1869 je pa že redkost. Predvsem je pa Vončinova knjiga o Baragi le nekako zunanje ogrodje in ne gre v globino Baragovega značaja. Prehiteli so nas tujci, oni so morali nam in svetu pokazati, kdo je bil Baraga in kako velik duh je bil v njem. Holandski frančiškan p. Verwyst, sam delujoč v pokrajinah Baragove škofije, je že leta 1900 napisal v angleškem jeziku: »Life and labours of Rt. Rev. Frederic Baraga« na 476 straneh njegov življenjepis, pomen njegovega dela itd. Zbral je vse gradivo, uporabil Baragove dnevnike, ki se nahajajo v Marquettu in vse podatke, ki so mu jih poskrbeli Slovenci. Verwyst je opozoril svet na velikega Slovenca, dočim smo mi v njem gledali še vedno navadnega misijonarja, navadnega človeka, ki je izvrševal svoj poklic, kot ga izvr-

šuje stotine in stotine duhovnikov. V zadnjem času je zaživela resna misel in težnja po beatifikaciji Barage. In tudi tu smo bili Slovenci v naši državi zadnji. To izvira tudi iz dejstva, da misijonstvo še vedno smatramo za navaden duhovniški posel, ki nima z vsemi drugimi panogami življenja nič opravka. Med izobraženci je prevladovalo in še prevladuje mnenje, da misijonarji pomagajo ustvarjati kolonialnim državam svetno oblast in da so prav za prav njihovi priganjači. Premalo se je pa upoštevalo, da je misijonarjenje graditev vidne Cerkve, oblasti Kristusove in pri misijonarjenju treba ne le velikega znanja, ampak veliko samozataje, trpljenja in žrtev. Pozabljamo, da so misijonarji utemeljitelji znanosti, ki je sicer jako mlada, prav za prav še ne dolgo samostojna, to je etnologije. Le misijonar, ki živi med tem ali onim narodom desetletja in desetletja, more pronikniti v dušo naroda, spoznati njegovo verstvo, njegove navade in običaje in jih iz njegovega življenja razložiti. Večina misijonskih poročil v vseh dobah so bila takega značaja, vendar smo segali po potopisih in oznakah narodov, ki so jih pisali razni stilno dovršeni avtorji, bivajoči med tem ali onim narodom 10 ali več dni in še takrat so jemali poročila od raznih posrednikov, ker med primitivne ljudi sami nevesči njihovega jezika niso mogli. In še na nekaj ne smemo pozabiti. Moderna primerjajoča filologija se mora zahvaliti le misijonarjem, da so sestavili razne slovnice in pokazali Evropi besedne zaklade in svojstva jezika najprimitivnejših narodov, izmed katerih so nekateri že izumrli. O njih vemo le iz slovnice in besednjakov, ki so jih napisali misijonarji. In tako so misijonarji nehote primorani, da so poleg svojega glavnega misijonskega poklica i filologi i etnologi in največkrat tudi geografi. Na to svet le prerad pozablja. In tak misijonar je bil tudi naš Baraga.

Podrobno v njegovo življenje, v vso njegovo veličino je pa sedaj segel dr. Franc Jaklič in tako smo Slovenci dobili znanstveno obdelan njegov življenjepis in znanstveno prikazano njegovo delo, polno ljubezni in trpljenja za sočloveka v najvišjem pomenu besede. Knjiga ni samo glasen klicar Slovencem, da naj spoštujemo med svojimi veličinami tudi Barago, ampak je nehote tudi analiza misijonskega dela, kakršno edino more imeti uspeh in blagoslov.

Dr. Jaklič je zbral vse doslej znano gradivo, ničesar ni spregledal in tudi ničesar zamolčal. Tudi Baragovih slabosti ni prezrl. Saj pravi, »nepopravljivo napako je Baraga takrat zagrešil«, ko je na sestro Antonijo pozabil in vso svojo bogato dediščino prepisal na sestro Amalijo. In tudi na druge slabosti ni pozabil opozoriti. Toda Baraga zato ni nič manjši, v primerjanju slabosti in njegove veličine nam je še vzvišenejši.

Slovenci smo dr. Jakliču hvaležni, hvaležni pa tudi Mohorjevi družbi, da smo dobili tako dragoceno knjigo, ki ne bo dobrodošla samo preprostem narodu, ampak tudi izobražencem. Saj v njej najdejo važna zgodovinska razdobja prikazana v tako jasni luči, kot doslej še nismo bili vajeni v drugih knjigah. Naj si vsak ogleda samo opis janzenizma pri Slovencih. S tem pojmom je naš izobraženi in

tudi znanstveni svet tako bahavo razsival, da se je že vsaka malo strožja pobožnost istovetila z janzenizmom. Celo dobričino Luka Jerana so vpregli v janzenistične ojnice, čeprav mož niti v daljnem sorodstvu ni bil z njim. Ne zdi se mi pa pravilno, da dr. Jaklič istoveti janzenizem z jožefinizmom, odnosno, da trdi, da so jožefinci veja avstrijskega janzenizma.

Mimogrede bi izrekel svojo misel, ki pa nikakor noče biti zlohotna. Zdi se mi, da bi bil pisatelj bolje storil, če bi bil izpustil razne klicaje takele vsebine: »koliko najplemenitejših vplivov je tu delovalo na mladostno dušo!« (str. 11). Zdi se mi, da so v znanstveni knjigi nepotrebni, zlasti za Baražo nepotrebni, ker je vse njegovo življenje en sam vzklik k Bogu. Pa kot rečeno, to le mimogrede.

Življenje in delo Baraže imamo sedaj v idealni celoti, čaka nas pa še veliko delo, da znanstveno preiščemo njegovo literarno delo in ves vpliv njegovega literarnega dela na nas Slovence in na ostali svet. Zdi se mi, da on ni navaden nabožni pisatelj, saj je bila vsaka njegova nabožna knjiga borbena knjiga proti janzenistični nabožnosti in miselnosti. In tu se mi zdi, da je dr. Jaklič slovenski janzenizem premilo sodil.

Knjiga je pisana v lepem jeziku, čeprav se mi slog zdi nekako težak. Stavki so slovnično sicer pravilni, toda tečejo tu in tam pretrdo. Tudi v znanstveni knjigi se nam hoče izbrušenosti in gibčnosti slovenskega jezika.

Knjigo krase številne slike in nam besedilo še bolj ponazore.

Naj bi knjigo bral vsak Slovenec in se iz nje učil življenja. Naj bi tudi ta knjiga pripomogla, da se uresniči želja vseh Slovencev: Bog, poveličaj svojega hlapca Baražo in mu podeli za svetost svetniški sijaj.

Jan Plestenjak.

**Bernhard Kellermann: Pot bogov. Po Indiji, Malem Tibetu in Siamu.**

Kellermann nam je znan in je eden najmočnejših nemških pisateljev. Njegov potopis Pot bogov je takoj zaslovel. To ni potopis navadnega kova, kakor smo jih vajeni in jih pišejo neumetniki. Ta potopis je pa pisal umetnik in spričo umetniške sile potopisa bo tudi etnolog in primerjajoči veroslovec pozabil na nedostatke, ki jih je Kellermann v svojem pesniškem zanosu zagrešil.

Jugoslovanska knjigarna je potopis izdala v svoji zbirki Kosmos v razkošni opremi, lepem tisku in skrbnem prevodu dr. Valterja Bohinca. Le na nekaterih mestih diha iz stavkov preveč očitno nemško besedilo, na pr. »Vas Baltal, ki sestoji iz treh hiš...«, toda to so malenkosti, ki jih najdemo v vsakem prevodu. V splošnem je prevod dober in je res slovenski.

Kdor hoče poznati vsaj v najelementarnejših obrisih Indijo, o kateri je danes toliko govora, naj seže po tej napeto pisani knjigi. Vezana stane 90 Din in se naroča v Jugoslov. knjigarni in Ljubljani.

Jan Plestenjak.

## ZAPISKI.

### O vprašanju zlata.

V poslednjem času se prav živahno razpravlja o vprašanih, ki so v direktni odn. indirektni zvezi z razdelitvijo zlata. To je povsem razumljivo! Zakaj Združene države imajo ca. 4.700.000.000, Francija ca. 2.300.000.000, skupno tedaj ca. 7.000.000.000 dolarjev vsega svetovnega zlatega zaklada, ki predstavlja vrednost ca. 11.000.000.000 dolarjev.

Da obstoji abnormalnost v razdelitvi zlata, o tem ni nobenega dvoma. Vprašanje je le, v katerem smislu obstoji ta abnormalnost. In baš to je centralna točka pri razmotrivanju, kako spremeniti obstoječi, nikakor prijetni svetovni gospodarski položaj.

Dejstvo je, da Francozi že od nekdaj stremijo po kopičenju zlata. Na tem se snuje tudi francosko bančništvo. Zato pa tudi ni nič čudno, če je Francija danes »zlata jama«.

Če je bilo  $\frac{3}{4}$  vsega zlata nakopičenega samo v dveh državah, je to nadalje posledica reparacijske politike. Kdor jo je poznal le od daleč, je moral slutiti kakšen kaos preti Evropi.<sup>1</sup> In v tem kaosu smo sedaj!

<sup>1</sup> Sir Norman Angell: Why was gold not available in this crisis? The war had put us heavily in debt to America. Debts can be paid only by goods, services, assumption of further debts, or gold. But any considerable increase of our exports was met by an increase of tariff on the part of America. He continued, indeed, by her tariff to say: Please pay in gold, not goods.

The drain of gold continued until he had about half the world's stock. France had a great deal of remainder. In a short time the creditor would have absorbed all the debtor's gold, with huge debts still owing. What was to happen then, with her debtors unable to pay a penny more or to buy her goods because the only means of payment permitted had been taken from them?

It is that sort of process which first of all utterly dislocated the world's economic life by pushing down

Vsakdo ve, da je danes nadprodukcija pšenice, sladkorja, kave in industrijskih surovin. Te zaloge bi industrijske države z milijoni brezposelnih namah rade pokupile radi »fabriciranja«, — toda nimajo denarja, t. j. zlata.

Mislím, da ni potrebno še posebej omenjati abnormalnosti, ki obstoji v tem, da morajo milijoni ljudi stradati, dočim se pšenica, rž... požiga in na druge način brezplodno uničuje. — Brazilija je n. pr. povsem premišljeno uničila tisoče ton kave, baje v to svrhu, da bi obdržala cene na izvestni višini, hoteč na takšen način zaščititi producente pred popolnim poginom.

Zlato je izginilo. Na svetovnih tržiščih ne preostane trgovcem drugega, kot posluževati se primitivnih metod zamenjave blaga.

Samo na sebi je jasno, da ne more postati in zato tudi ne biti na svetu tako dolgo boljše, dokler se gospodarske dobrine uničujejo. Zboljšanja pa ni pričakovati tudi v »carinskem obzidju«, niti v neštetih omejitvah svobodnega mednarodnega trgovskega prometa.

Anglija je, kakor je znano, odpravila »zlato kritje«. Sledile so ji še nekatere druge države. In morda bi sledila tudi Nemčija, da ni bila vezana po Youngovem načrtu držati marko na izvestni zlati podlagi.

Do leta 1925 so bile Združene države edina zemlja, ki je igrala vodilno vlogo v pogledu zlatega kritja papirnatega denarja. Nekako z letom 1928 pa je pričelo zlato potekati v Francijo, ki je zvišala svoje rezerve za ca. 800.000.000 dolarjev. Zanimivo je pri tem ugotoviti, odkod je pritekalo to zlato. Največ iz južnoameriških, orientalskih in avstralskih držav. Ti deli sveta, vključno Južno Afriko, so eksportirale ca. 1.250.000.000 dolarjev zlata. Skoraj vsa ta zaloge je šla ali v Združene države ali v An-

prices owing the gold scarcity and then broke the gold standard altogether. (Time and Tide, Aug., 1931.)

glijjo. Toda v Angliji ni ostalo! To je vsekakor zelo značilen pojav. Anglija je polagoma izgubivala zlato! In danes skuša obdržati zlato rezervo 150,000.000 funtov. Pred svetovno vojno je Bank of England razpolagala z zlato rezervo od ca. 160,000.000 funtov, od katerega zlata je bilo ca.  $\frac{1}{4}$  v centralni banki, a ostale  $\frac{3}{4}$  v drugih bankah odn. v prometu samem. Sedaj pa je vsa zlata rezerva v Bank of England, ki daje podlago za 170% več kredita kot pred svetovno vojno. Predstavna vrednost zlata se je tedaj v Angliji podvojila izza svetovne vojne. Toda kljub temu se je Anglija naenkrat znašla v položaju, ki daje le malo prijetnih perspektiv! Prvo, česar ne smemo prezreti, je to, da pomeni svetovna vojna preokret britanskega gospodarstva. Anglija je izgubila tržišča in jih ni mogla več osvojiti. Drugo pa, kar je ravno tako važno, je: da visoki davki, visoke mezde in brezposelna podpora znatno povečujeta breme britanske industrije, da niti ne omenim drugih nedostatkov industrije same: neracionalizacija... i. dr. Dobil sem vtis, da bije angleška industrija zgubljena borbo!

In ko je bilo objavljeno 21. septembra 1931, da je odpravila Anglija zlato kritje, je le malokdo razumel, kaj je to pomenilo. Še celo tisti, ki se še dobro spominjajo, da se je Anglija še-le pred šestimi leti povrnila k zlatemu kritju, so bili začudenj ter niso mogli dojmiti, kaj se je zgodilo.

Zlato »sovereign«, ki je v notranjih denarnih transakcijah že zdavnaj izgubil vsak pomen, je izginil iz prometa. Da je potekalo zlato iz države v državo radi mednarodnega trgovanja, to se je smatralo kot nekaj povsem razumljivega, kar za navadnega zemljana ni pomenjalo nič posebnega. In še celo takrat, ko se je začelo čutiti pomnkanje zlata in je pričelo časopisje izdajati razne vesti, ljudje niso mogli razumeti jedra cele nevarnosti.

Neuravnovešen državni proračun v Angliji ter pasivnost trgovinske bilance so pa opazili vsi, ki se zanimajo za gospodarske probleme.

Vsakdo je mogel uvideti, da so postali najprej tujci, ki so imeli v Londonu visoke vsote denarja za poravnanje eventualnih obveznosti,

oprezni pri izdajanju menic na London. Opažala se je vedno večja nervoznost. In v tem strahu so pričeli inozemci dvigati svoje naložbe v Londonu in jih spravljati na druga bolj varna mesta. Ta »odtok zlata« bi se lahko takrat ustavil s strogimi vladnimi ukrepi, predvsem pa z uravnovešenim proračunom. Toda prihajale so še vznemirljive vesti o polomu bank v Avstriji in Nemčiji, kjer je bilo naloženega precej angleškega denarja.

Pri tem so se vzbudila vprašanja, kako so uporabljali angleški bankirji in finančniki vloge inozemcev v Londonu: da-li še sploh obstoji kakšna varnost? Da-li jim bodo te vloge izplačali na zahtevo takoj?

Ugotovilo se je, da je bila velika večina inozemskih depozitov uporabljenih za dolgoročna posojila angleškim trgovcem ter inozemskim državam, zlasti Nemčiji. Prezrlo pa se tudi ni, da se niso mogle izterjati velike vsote denarja, ki so bile posojene Avstriji in Nemčiji v obliki kratkoročnih posojil. Vse to je povzročilo paniko in bojazen, da bodo angleške zlate rezerve mahoma izčrpane in bo funt občutno padel.

Naval na banke je skušala angleška vlada ustaviti z dvema velikima posojiloma od strani Amerike in Francije. Toda vse je bilo brez učinka! Angleška vlada se je odločila po nasvetu strokovnjakov do zadnjega koraka: odpraviti zlato podlago — v tem smislu namreč, da se papirnati funt ni mogel več zamenjati v znesek zlata, ki ga je do tedaj predstavljal, niti se zlato ni več pošiljalo inozemcem, ki so imeli samo »papirne« terjatve.

To je kratek pregled procesa, ki smo ga koncem preteklega leta zasledovali z velikim zanimanjem.

Pri vsem tem ni nobene dvoma, da se vse to ni zgodilo niti vedoma, niti preišljeno! Vzrokov za to bo iskati drugod, največ pa v angleškem bančnem in finančnem sistemu samem.

Že v juniju leta 1931 so bili razni nedostaki jasno navedeni v najboljši studiji o angleškem monetarnem sistemu.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Report of the Macmillan Committee on Currency and Finance, June, 1931, § 351.



Poseben odbor je preštudiral ves dejanski položaj. Izrazil je pomislek zбоg povečavanja rizika nekaterih bank, ki je obstojalo v dajanju dolgoročnih kreditov, toda s kratko razpoložljivimi sredstvi ter je izjavil: Bank of England bi morala povečati svoje rezerve za sorazmerno velik znesek ter nato ostati na tej višini kot normalni.

Ceprav so bile finančne prilike po svetovni vojni mnogo bolj nestalne, kakor pred svetovno vojno, so vendar angleški bančniki zmanjšali mejo varnosti ter s tem izpostavili funt raznim nevarnostim.

Da je Bank of England prišla v težaven položaj, je pripisovati profitarstvu drugih bank in industrijcev, ki so imeli dobiček v tem, da so si izposojevali denar za nizke obresti od Bank of England, posojevali pa ga dalje za mnogo višje zlasti v Nemčijo. (Taki slučaji pa so se dogajali baje tudi pri nas, ter ravno ni potrebno seči v Anglijo!)

Vse to pa ima zopet svoj izvor v tem, da Bank of England ni imela niti ni izvajala primerne kontrole nad kreditnim sistemom kot celoto, odn. nad postopanjem raznih bank in finančnih skupin, katerih delovanje je vitalnega pomena.

Ne samo da ni bilo centralne kontrole, tudi ni bilo centralnega finančnega informacijskega aparata, po katerem bi mogle druge banke in finančne skupine vedeti, kaj kdo dela: kakšni so zneski, ki so si jih izposodili odn., ki so jih posodili v raznih oblikah in raznim državam.<sup>3</sup>

Pri ukinitvi zlate podlage moramo iti nazaj do mirovnih pogodb: z njihovimi reparacijami in vojnimi dolgovi, s carinami in drugimi zaprekami za prosto trgovanje in pametno razdelitev zlata, — ter do tržovske depresije in škodljivih posledic pasivnosti proračunske in trgovinske bilance poedinih držav.

Le par besedi o posledicah ukinitve zlate podlage v Angliji! Svetovna trgovina, ki se je prej sklepala v funtih, je prišla naenkrat v težkoče: kako sklepati kupo-prodajne pogodbe? V dolarjih? Trgovci so se, kot omenjeno, pričeli posluževati pri skle-

panju pogodb starega pravila: blago za blago! Kljub nagromadenju zlata v Združenih državah daje namreč tudi dolar zelo malo zaupanja! Vse to vidimo!

Rešitev je videti v favoriziranju dogovorov med glavnimi silami, kojih vsebina bi bila: **odpraviti zlato kot podlago za merilo vrednosti denarja ter ga nadomestiti z indeksom cen glavnih svetovnih produktov.**

Težkoča obstoji le v tem, kako dobiti takšno soglasje! Saj bi vrednost zlata v Newyorku in Parizu le malo pomenila ter bi prisilila države upnice sprejemati plačila v blagu in znižati carine v svrhu sprejetja »takih plačil«. Zrelo pa ni za to tudi javno mnenje!

Nagel povrat Anglije na »zlato podlago« — po svetovni vojni — v letu 1925 od strani Mr. Churchill je prizadejal angl. eksportu težek udarec, kljub temu, da so že takrat zoper to protestirali znani strokovnjak Mr. Keynes in še drugi eksperti.

V nekaterih časopisih je bila akcija Anglije opisana kot: »Britanija je pričela z inflacijo«. Toda to ni tako! Res je sicer šla Anglija od zlatega kritja, a to začasno! Da nastanejo pri tem skušnjave tiskati več in več novčanic, izogniti se na takšen način večjemu obdavčenju in posojevanju, je zelo verjetno. Ali za svojo osebo nikakor ne morem verjeti, da bi se to zgodilo v Angliji, kjer obsoja tako postopanje vsaka stranka in ki je bilo prav jasno igrano v povojnih finančah Nemčije, Avstrije in mnogih drugih držav.

Med vsem tem časom pa je bil proces v Franciji precej drugačen. Zakaj? Mislim, da je treba iskati odgovor v prvi vrsti v tem, da je Francija stabilizirala frank na nizki stopnji ter ni hotela slediti vzgledu Anglije, ki je v letu 1925 stabilizirala funt na predvojni višini.

Vsakdo se še skoraj spominja, kako zelo je padal frank pred 6 leti. Takrat je frank zapuščal Francijo in se stekal v inozemska denarna središča.

<sup>3</sup> o. c., str. 178.

dokler ga Poincaré ni stabiliziral na nizki višini. In ni minulo mnogo časa, ko je pričel frank dobivati zaupanje. Zgodilo se je celo, da so imele francoske vlade težkoče vzdrževati frank na nizki višini. V to svrhu so morale nakupovati inozemske valute ter nalagati visoke zneske v Londonu in New Yorku. — Od stabilizacije franka naprej je tedaj Francija pričela zavzemati boljši položaj na svetovnem finančnem trgu! Tekom petih let je uredila svoje denarne zadeve ter zadobila vodilno vlogo v financah Evrope. V letu 1926 je bil frank denar zelo sumljive narave. V 1931. je postal mogočno orožje v evropski diplomaciji.

In ko se britanske banke v začetku poletja v 1931. letu niso mogle udeležiti subskripcije madžarskega posojila je postalo jasno, da je Francija edina država v Evropi, ki prihaja pri dajanju večjih posojil v poštev. Radi potrebe po denarju, pa je postala revizija mirovnih pogodb le sekundarne važnosti, kot so svoječasno pisale o tem »Time s«.

Francoski prihranki so po vojni visoko narastli in banke so imele skrbi, kako in kje jih investirati. Največ francoskega denarja se je investiralo in nalagalo v Londonu in New Yorku, in ne v Nemčiji, kakor bi človek na prvi pogled mislil. Radi zanimivosti navajam:

V Nemčiji je bilo naloženih (19. julija 1931) v obliki kratkoročnih posojil:

Anglija	1,800,000.000.—	mark
Amerika	1,500,000.000.—	„
Švica	750,000.000.—	„
Holandska	500,000.000.—	„

Vsega inozemskega kapitala je bilo v Nemčiji ca. 5 do 6 milijard mark. Od vsega tega francoskega le za ca. 300,000.000.— mark!

Ko pa se je pokazala v Angliji gospodarska depresija, tedaj je pred vsem Francija skušala tam naloženi kapital potegniti nazaj. Napačno je misliti, da je bilo to postopanje dirgirano od Banque de France. Obratno! Celó proti njenim intencijam. — Sploh moram omeniti, da francoski bankirji niso bili nikdar preveč navezani na Banque de France, v ka-

teri vidijo le neprijetnega protežirnega konkurenta.

Kadarkoli so namreč francoske banke skušale povečati svoje rezerve, so to storile z dvigom naloženega denarja v inozemstvu. S tem pa je zlasti Bank of England prišla v stisko, ki je svoje zlate rezerve izčrpala do skrajno dopustnih meja.

Iz vsega tega pa se lepo razvidi, kako se pretaka denar, i. e. zlato iz gospodarsko manj v gospodarsko varnejše kraje. Kateri kraj pa je za zlato varnejši, to pa zopet odvisi od gospodarskih, notranje- in zunanjepolitičnih prilik poedine države.

Danes se smatra za najbolj varno državo Francija. In Francija se tega prvenstva tudi zaveda, — zaveda pa se tudi odgovornosti, ki jo nosi nasproti vsem evropskim državam, da njih in same sebe ne spravi v popolni finančni in s tem gospodarski pogin.

Dr. J. Voršič.

#### Iz revij.

Časopis za zgodovino in narodopisje XXVI, 3—4, ima zelo bogato vsebino, ki more zanimati ne le strokovnjake, ampak vsakega našega izobraženca, ki ljubi slovensko zgodovino in zemljo. J. Kotnik piše o profesorju dr. Murku ob njegovi sedemdesetletnici. Prav tako so zanimive razprave S. Brodarjeva o raziskavanjih o Potočki zijalki in nje problemih, dr. M. Abramičeva o novih napisih iz Petovija in dr. M. Kosova razprava »K poročilom o Pavlu Diakonu o Slovencih. Pestra so izvestja in mnogoštevilne so ocene. Omeniti moramo z veliko skrbnostjo po prof. Bašu sestavljeno »slovensko narodopisno bibliografijo za l. 1930«. V prilogi je nadaljevanje Sloškovih pisem.

Časopis izdaja Zgodovinsko društvo v Mariboru, urejuje pa ga prof. dr. Franc Kovačič, ki z neumorno ljubeznijo strokovnjaka skrbi za njegov procvit. Želimo, da se število 534 rednih članov ZDM še poveča in na ta način okrepi za naš narod tako važno delo, ki ga Časopis vrši že 26 let.

F.

#### 4. Od Cankarjeve družbe v Ljubljani:

**Koledar** Cankarjeve družbe za l. 1932.

Ang. Cerkvenik, **Orači**. Povest.

Liam O'Flaherty, **Zver se je prebudila**.

M. Andersen Nerö, **Po solnčni Španiji**.

#### 5. Od drugih založb in avtorjev:

Univ. prof. dr. Aleks. Bilimovič, **Nauk o konjunkturah**. (Zbornik znanstvenih razprav VIII. l. 1930/31. Izdaja profesorski zbor juridične fakultete v Ljubljani.) 1931.

Dr. Jože Rus: **Kralji dinastije Svevladičev**. Ljubljana. 1931. V samozaložbi.

Dr. A. Melik, **Kozolec na Slovenskem**. Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani. 10. Etnografsko-geografski odsek 1. Ljubljana 1931.

M. Vidovič, **Pregled filozofije**. I. d. Sarajevo 1931.

Dr. A. Snoj, **Adventizem**. Njega postanek in razvoj, propaganda in nauk. Ponatis iz Bog. Vestnika XI/1. Ljubljana 1921.

**Opomba uredništva:** Po možnosti bomo odslej v vsaki številki prinašali kratek pregled o novih slovenskih knjigah. Zato prosimo založbe, naj nam svoje publikacije pošiljajo, da poročamo o njih.

#### **Koledar Mohorjeve družbe za l. 1932.**

Pri Mohorjevi družbi je najbolj hvalevredno, da je ostala na domačih tleh in nam dala dela slovenskih ljudi, da se v tej literarni suši ni ogledovala po svetu in nam postregla s prevodi, kot so si pomagali drugi. Niti enega prevoda ni dala, smatrala je gotovo, da se je prevodna bolezen le preveč razpasla med Slovenci. Saj nismo v petdesetih letih dobili toliko prevodov kot v zadnjih letih, dasi nočem trditi, da so nam bili vsaj nekateri zelo potrebni. Kako pa prevajamo, še ni bila izrečena zadnja in ne prva beseda in to je poglavje, ki ga bo naša književna zgodovina morala do dobra pregledati.

Koledar. Najprej, dobil je novo, slovensko umetniško opremo. Oglejte si samo simbole mesecev! Družbi se pozna, da ima urednika veščaka, ki je v zadnjih letih zabrisal marsikatero zamude starega odbora. Kolednik se je razkramljal v kratkih stavkih, v vsakem je pa življenjska resnica, tudi če zaboli. To niso pridige, ampak življenje. Blagoslovi sovjetov so naslikani ne z očmi sovražnika Rusije, ampak človeka, ki se mu Rusija smili in se mu smili ruski kmet, ki ga izmoggava državni kapitalizem, dočim ga je prej grofovski.

Mislím, da je urednik prav ravnal, ker je v Koledarju opustil starodavno navado, da so pisatelji odlagali daljše ali krajše povestice, pesmi in legende. Koledar, ki naj bo vedno pri rokah, mora tudi vedno nuditi nasvete in zato koledar ne izgubi svoje vrednosti in prav zato so v Koledarju razen Faturjeve Desetnice in Magajnovega Ujetnika in nekaj pesmi zgolj strokovni članki. Koblarjev jedrnati kažipot v slovensko literaturo bo vsem dobrodošel, dijaki ga bodo posebno veseli. Ne smemo misliti, da se za take stvari naš človek ne zanima. Bolj kot kdaj sega naš kmet v svojo slovensko zgodovino. Oblakova razprava: O sedanji splošni krizi, dr. Bohinčeva: Indija in indijsko vprašanje, Zakrajškova: Beseda o izseljeništvu, dr. Gosarjeva: Zablode o sodobnem gospodarstvu, Šedivjev: Razgled po svetu delajo čast ne samo Koledarju, ampak tudi pisateljem.

Več kot umesten je klic dr. Regalija: **Več umetnosti!** — Narodna galerija. V tem klicu so zajete resnice in če jih bo narod poslušal, zginilo bo dosti nepotrebnih kriz, kot avtor sam dokazuje. Eno je pa tudi: naš kmet še vedno hrani dragocene umetnine, pa ne ve, da so umetnine. Taki migljaji

ga bodo opozorili na vso starino v hiši in bo pazil nanjo in jo rešil, morda celo poslal galeriji, kar bi bilo seveda še najumestnejše.

Prav — ne vem zakaj tako radi pozabljamo nanjo — pa je, da je Koledar vsaj v kratkih obrisih prikazal Slovensko Krajino. Godina jo je opisal tako, kot je in ni nič olepšaval, kar je pozdravljati. Ni se sramoval povedati slabosti Slovenske Krajine. Kdo jih pa nima! Ne morem prezreti galerije naših mož. Za bodočega kulturnega zgodovinarja bo Koledar dragocen vir, čeprav se marsikomu zdi, da je poglavje: Smrtna žetev v Koledarju odveč, razen sorodnikom opisanih pokojnih.

Lahko rečemo, da je Koledar v tej gospodarski in duševni krizi svojo dolžnost storil in da res skrbi za duševno izobrazbo našega naroda, ki mu je namenjen.  
I. Plestenjak.

## Publikacije Leonove družbe:

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

- Slovenci v desetletju 1918—1928.** Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine. Uredil dr. Josip Mal. 1928. Str. 776. Subskripcijska cena (do 10. marca 1929) samo pri založnici broš. 180 Din, vez. 200 Din, plačljivo tudi v treh obrokih; v knjigotrštvu (in po 10. marcu 1929 tudi pri založnici cena 25% več.
- Dr. Fr. Kos,** Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, II. knj. broš. 140 Din, vezana 160 Din; III. knj. broš. 120 Din, vez. 140 Din; IV. knj. broš. 200 Din, vez. 220 Din; V. knj. broš. 250 Din, vez. 270 Din.  
Knjige I. Gradiva imamo le še par izvodov à 100 oziroma 120 Din.
- Dr. Jos. Gruden:** Slovenski župani, broš. à 8 Din.
- Dr. Jos. Gruden:** Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljublj. škofije à 25 Din.
- Dr. M. Opeka,** Rimski verzi, broš. à 10 Din.
- Paul Bourget-Kopitar,** Zmisel smrti, roman, broš. à 20 Din.
- Baar-Hybášek,** Zadnja pravda, povest, broš. à 20 Din.
- Bazin-Iz. Cankar,** Gruda umira, roman, broš. à 30 Din.
- P. St. Škrabca** Jezikoslovni spisi. Zv. I. snopiči 1—4 à 10 Din, zv. II. snop. 1. tudi à 10 Din.
- Dr. P. Blaznik,** Kolonizacija selške doline, broš. à 30 Din.
- Dr. A. Gosar,** Kriza moderne demokracije à 5 Din.
- Dr. A. Gosar,** Poljedelska statistika à 5 Din.
- Dr. A. Brecelj,** Seksualni problem à 5 Din.
- Dr. Kolarič,** Miklošič à 5 Din.
- Fr. Zwitter,** Starejša kranjska mesta in meščanstvo à 30 Din.
- »Čas«, znanstvena revija Leonove družbe: dobe se vse številke vseh letnikov (1907—1931) razen št. 1 letn. 1907 ter št. 1 in 2 letn. 1910. Okrožnici »Casti connubii« in »Quadragesimo anno« à 10 Din (broš.).
- Oddajamo tudi posamezne številke à 8 Din.
- Naročila naj se pošljajo na upravo »Časa«, Ljubljana, Miklošičeva c. 5.

Leonova družba.

---

Prihodnja številka „Časa“ izide 25. februarja.