



Odgovor na prigovore o hipnotizmu.

Piše: Dr. Josip Carević — Splif.

(Nastavak)

7. Peripatetično-tomistična psihologija i hipnotizam.

G. dr. Pazman veli:

α) 1. da navedeni naravni uzroci ne tumače hipnotizma ;
2. da se ne temelje na nauci sv. Tome Akv. Evo njegovih stavaka:

„Ali kad g. pisac navodi prave uzroke hipnotizma, onda smiono tvrdi, da su moderni fiziolozi i psiholozi nanizali fiziološke i psihološke uzroke, koji više manje adekvatno tumače hipnotičke fenomene“ ... i što je ovdje vrlo zanimivo, slažu se ovi uzroci sa zasadama filozofije, koje već davno postaviše velikani Aristotel i sv. Toma Akvinac (str. „273—274.).

„Nadalje, kad bi sve ovo, što gosp. pisac navodi, i bili pravi uzroci hipnotičkog sna t. j. stanja nekoga, to ipak još nije dokaz, da su to naravni uzroci i da su naravna fenomena, što se u hipnotizmu događaju“.

„A najvećma se čudim g. piscu, koji je učio filozofiju sv. Tome, da ovakova što može tvrditi (str. 275.).

β) Nadalje g. kritičar tvrdi, da volja hipnotizatora ne može imati posla ondje, gdje se radi o naravnim uzrocima. Evo njegovih riječi:

„... A zaboravlja (pisac), što je rekao u početku rasprave, kad je opisivao fenomene

„hipnotičke, kako osoba hipnotizovana ovisi „posvema o volji hipnotizatora i kako se na- „lazi potpunoma u njegovoj vlasti. Ta što „imade volja hipnotizatora tu posla, gdje se „radi o naravnim uzrocima? Zar ne dje- „luju sile naravi neodvisno od ljudske „volje po stalnim, nepromjenljivim i nuž- „nim zakonima?

Odgovaram na a): 1. Navedeni fiziološki i psihološki uzroci prilično tumače prirodnost i hipnoze, t. j. stanja nekoga i fenomena, koji se u tom stanju događaju, kako to pokazuje obrazloženje izneseno u studiji o hipnotizmu i ovaj odgovor na prigovore g. dra. Pazman-a.

Istina je, da stvar nije očevidna, niti se može lako i na prvi mah uočiti prirodnost hipnoze i hipnotičnih fenomena, jer nam je narav spoja između tijela i duše, pak narav običnog sna i hipnoze te nutarnji mehanizam, po kojem ti uzroci djeluju, još dosta skrovit; ali se s pravom može kazati, da objektivno razlaganje prirodnost hipnotizma prilično objašnjuje, i da su razlozi za prirodnost ozbiljni, jaki i temeljiti, dok protivni razlozi nijesu u stanju da isključe prirodne uzroke i po tom nemamo podloge da zaključujemo na vanprirodnost hipnotizma.

2. Navedeni prirodni uzroci hipnotizma temelje se na fiziološkim i psihološkim zasadama Aristotela i sv. Tome Akvinskoga. Da ovo obrazložim, iznijet ću nešto iz nauke njihove o snu i o moćima ljudske duše; istodobno ću pokazati, da se s tom naukom u glavnom slažu i današnji fiziolozi, te ću razjasniti, kako upravo ta davno iznesena nauka podaje podlogu, da se prilično rastumače hipnoza i hipnotični fenomeni.

A. Peripatetično-tomistična nauka o moćima ljudske duše.

a. Osjetne spoznajne moći.

Neposredno nas iskustvo uči, da čovjek posjeduje najraznovrsnija svojstva i moći; ovo se ima pripisati njegovoj posebnoj naravi i posebnom mjestu, koje zauzima među raznim bićima. Čovjek niti je samo tijelo, niti je sami duh, on je utjelovljeni duh, narav pomiješana, supstancijalna smjesa, koja sastoji od tvari i od duha; stoga nalazimo sjedinjene u čovječjoj

naravi moći, sile, koje inače nalazimo odijeljene kod dva svijeta, što sačinjavaju veliku razdiobu svemira, naime kod tvarnoga svijeta i duhovnoga svijeta. Čovjek ima nešto i od ruda i od bilina i od životinja, te posjeduje i njihova svojstva; ako hoćemo zbilja upoznati, što je čovjek, korisno je, dapače je neophodno potrebito, poznavanje i fizike i kemije i botanike i zoologije. Nu čovjek nije samo tijelo, on je isto tako zbiljno i duh; zato su i njegove umne moći neprjeporne, kao što su neprjeporni i plemeniti čini, koji odatle proističu i koji dokažu opstojnost umnih moći.²¹

Ovo isto uči i Aristotel u glasovitom svojemu spisu: „*Περὶ ψυχῆς*“ (o duši), gdje veli, da je duša forma tijela (*τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ θυνάμει ζῶντος*) II., 1.; da je *χωριστός, ἀμυγής*, t. j. nešto različita od tijela; da je *ἄνευ ὕλης, ἀπλοῦς, ἀπαθής*, t. j. da ne sastoji od tvari, da je jednostavna i neraspadljiva, a po tom i neumrla. Uči nadalje, da duševna spoznaja pretpostavlja sjetilnu spoznaju, da od nje počinje i o njoj zavisi. Tako u pogl. III., 7. veli, da duša nikada ne spoznaje bez fantazma (*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*).²² Sv. je Toma pak ovu nauku Aristotelovu usvojio i još bolje razjasnio u svojoj „*Summa Theologica*“, I, qu 65 ss; „*Contra gentiles*“ II., 58; „*Opusc. 43: de potentiis animae*“; „*In 3 de anima 1.*“ i t. d.

Jasno je, da među tolikim duševnim moćima nijesu sve jednako važne obzirom na hipnotizam. Ali nema sumnje, da u takove pojave vrlo zasijecaju one duševne moći, koje sv. Toma nazivlje nutarnjim osjetima (*sensus interiores*). Andeoski naučitelj razvija ob ovom predmetu vrlo zanimivu i važnu teoriju, koju ću ovdje ukratko navesti:

Čovjek shvaća dvije vrste predmeta, t. j. tvarna, konkretna bića, n. pr. ovoga konja, ovu biljku, i bestvarna, općenita (universalna) bića, kada sebi predočuje općenite pojmove konja, biljke i t. d., te umuje o istini, mudrosti, pravu i međusobnom odnošaju raznih stvari.²³ Ovim dvjema vrstama predmeta odgovaraju i dvije vrste spoznajnih moći,

²¹ Coconnier o. c. p. 315—16.

²² Schaaf, *Consp. historiae philosophiae Graecae*, Roma 1903. Univ. Gregoriana.

²³ *Summa contra Gentiles*, lib. II., c. 66.

naime osjeti (sensus), t. j. sjetilne moći, i um, nad-osjetna, duhovna moć, koja poimlje bestvarna bića. Osjeti se dijele na izvanjske, kojih ima pet: vid, sluh, njuh, okus i opip, i unutarne osjete, koji su sakriveni u moždanima, a ima ih četiri: općeniti osjet, sjetilno pamćenje, razmriva (vis aestimativa) i mašta. Unutarne osjete upoznajemo samo po njihovim činima. Budući da vanjski i unutarnji osjeti nijesu u samoj duši, nego su u duši ujedno i u tijelu, od potrebe su im za razna djelovanja razno ustrojene česti tijela, koje se zovu sjetila (organa). Kod svakog dakle osjeta razlikujemo dvije stvari, t. j. neku nevidljivu sposobnost osjećanja i ćutilo, s kojim je dotična sposobnost spojena kao sa svojim supočelom.

1. Općeniti osjet (sensus communis) jest ona moć, kojom duša spoznaje opstojnost osjećanjâ (sensatio), do kojih dolazimo pomoću vanjskih osjeta, i njihovu različitost. Da je takova moć doista u nama, to je ko na dlanu. Tâ, mi ćutimo, da osjećamo i raspoznajemo vlastite predmete vanjskih osjeta. Zato vele Aristotel²⁴ i sv. Toma,²⁵ da mi ne samo vidimo, mirišemo, tičemo, nego sva ova osjećanja tako spajamo, da iz njih nastaje potpuna i jedinstvena predodžba dotičnog predmeta. Vidimo n. pr., da izvor s brda teče po livadi, čujemo romon, kušamo mu vodu i zaroniv unutra ruku osjećamo njezinu svježinu. Svako pojedino od ovih osjećanja ćutimo kod posebnog osjeta; ali: gdje nastaje u nama potpuno osjećanje izvora? Naša vanjska sjetila osjećaju samo svoje vlastite predmete, jer vid ne osjeća nego boju, sluh zvuk, njuh miris i t. d., stoga ona ne mogu imati predodžbu čitavu izvora. Ima dakle u našoj nutarnjosti jedan osjet, koji sve te pojedine osjećaje osjeća skupa, uslijed česa nastaje predodžba izvora. Preko toga osjeta duša spoznaje opstojnost pojedinih osjećanja, koja sačinjavaju predodžbu izvora, a također ih i razlikuje, jer mi uistinu raspoznajemo predmet vida od predmeta sluha; zato se pako zahtijeva posebna moć, na koju obadva ta predmeta spadaju. Vid naime raspoznaje boju od boje, a sluh glas od glasa, no niti vid niti sluh ne može raspoznati boju od glasa, jer ni jedan ne poznaje obadvoje. Nužno se dakle traži općeniti osjet. Taj se osjet zove i nutarnji osjet, jer u sebi sabira

²⁴ *Περὶ ψυχῆς* III., 2 (Willems).

²⁵ S. Tomas, Comment. in III. de Anima, l. 3. (Cocconnier).

vanjske osjete. Zato se vanjski osjeti mogu prisposobiti sa pet potočića, koji proizvire iz nutarnjega osjeta kano iz općenitoga vrela.²⁶ Ovaj osjet po tom usredotočuje u sebi moći i podražaje ostalih osjeta i zato ga sv. Toma s pravom nazivlje „sensorium commune, sensus communis“.²⁷ Ovoliko o pojmu i opstojnosti općenitog osjeta.

Predmet općenitog osjeta jest dvostruk: vlastiti ili upravni, to su naime osjećanja, do kojih dolazimo pomoću vanjskih i nutarnjih osjeta; neupravni ili drugotni, naime predmeti ostalih osjetâ, n. pr. boja, glas, zvuk.

Glede naravi ovoga osjeta treba naglasiti, da je to sjetilna moć, jer je njegov formalni predmet uvijek nešto sjetilnoga, nadalje jer se nalazi i kod životinja. To pokazuje i sastav njegov. Ima naime općeniti osjet i svoje sjetilo ili ćutilo (sensorium commune). To sjetilo jest živčevlje cerebrosposinalno,²⁸ koje ima svoje središte u moždanima (cerebrum) i kičmenoj moždini (medulla spinalis). Iz moždana i kičmene moždine rasprostiru se živci na sve strane kano konci, te ulaze jedni u sjetila, pa se zovu živci sjetioći (nervi sensitivi), a drugi ulaze u mišice, pa se zovu živci gibaoci (nervi motrices). Moždani su dakle sa kičmenom moždinom središte sve osjetnosti i svega hotičnog gibanja. Ob ovomu nas uvjeravaju i pokusi današnjih fiziologa.²⁹

Glede odnošaja prema ostalim osjetima treba naglasiti, da se općeniti osjet ne razlikuje od ostalih osjeta realno potpuno nego samo djelomično, kao cjelina od česti; jer općeniti osjet kod svakog osjećanja sudjeluje kao daljni uzrok i prima sva osjećanja kao njihov daljni subjekat. Prema tomu ćutilo općenitog osjeta sadržaje u sebi sva ostala ćutila, a sastoji se od čitavog cerebrosposinalnog živčevlja, onako po prilici kao što tijelo sastoji od pojedinih uda i pomoću njih djeluje, a uda, i ako su bližnji uzroci djelovanja, n. pr. ruke, noge, ipak ne mogu ni opstojati ni djelovati nego u tijelu i sa tijelom. S pravom stoga sv. Toma veli, da je općeniti osjet korijen,

²⁶ Stadler, Psihologija, Sarajevo 1910. str. 130.

²⁷ S. Thomas, Comment. in III. de Anima I. 3.

²⁸ Aristotel, *Περὶ ψυχῆς* III., 2 (Willems).

²⁹ Gutberlet, Kampf um die Seele s. 256, Mainz, Verl. Kirchheim

početak i ujedno cilj vanjskih osjeta („radicem et principium simulque terminum sensuum externorum“).³⁰

K ovomu osjetu spada također sjetilna svijest (conscientia sensitiva), koja nije ništa drugo, negoli čin općenitog osjeta, u koliko je prisutan u duši.

2. Osjetno pamćenje (memoria sensitiva). Pojam ovog osjeta daju nam Albert V. i sv. Toma, koji vele, da pamćenje nastaje onda, kada prepoznamo ono, što smo prije vidjeli, čuli ili naučili.³¹ Prema tomu sjetilno pamćenje jest ona moć ljudska, kojom prošle spoznaje obnavljamo, ter ih prepoznamo.³²

Mašta čuva slike, a pamćenje ih prepoznaje kao slike stvari prije shvaćenih.

Predmet dakle pamćenja jest prošlo, u koliko je prošlo, t. j. u koliko je već bilo (memoria est praeteriti).³³

Vrste pamćenja jesu: osjetno pamćenje, koje se nalazi kod ljudi i kod životinja. Predmet osjetnog pamćenja jesu prošli činovi osjetne spoznaje i osjetne težnje; zatim umno pamćenje (memoria intellectualis), koje se nalazi samo kod ljudi, predmet njegov jesu prošli činovi uma i volje.

Narav osjetnog pamćenja jest sjetilna, jer se nalazi i kod životinja; ovce n. pr. traže kuću gospodarevu, ptice svoja gnijezda i drugo koješta, čemu se priuče. Zato veli sv. Toma da pamćenje nije zapravo u razumnom dijelu nego u osjetnom („memoria proprie loquendo non est in parte intellectiva, sed sensitiva“).³⁴ Svaki čin sjetilnog pamćenja pretpostavlja tri djelovanja različitih moći, naime djelovanje općenitog osjeta, koji slike stvari prima; djelovanje mašte, koja od tih slika tvori fantazme, ter ih čuva, i djelovanje razmnive, koja sliku stvari prije shvaćene u fantazmu spoznaje. Tim trostrukim djelovanjem prenosi se pamćenje na stvar, koju fantazam predstavlja, kano najprije shvaćenu, t. j. kano na prošlu.

3. Razmniva (vis aestimativa) zove se ona moć, kojom u sjetilnim stvarima shvaćamo neke kakvoće, kojih vanjskim

³⁰ Smma Theol. I, qu. 78, a. 4.

³¹ De memoria et remin. tr. II. c. 2. (Coconnier).

³² Stadler o. c. r. 145.

³³ Ibid. De mem.

³⁴ De Veritate qu. 10, art. 2, (Willems); Smma Theol. I. qu. 79, a. 6. Aristoteles, De memoria et reminiscentia, c. II; S. Thomas de eadem mat. I. 3—5 (Willems).

osjetima ne shvaćamo, n. pr., da su nam korisne ili škodljive.³⁵ Ovo isto kaže i sv. Toma: „ad apprehendendum intentiones, „quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa“.³⁶

Da ovakvu moć zaista posjedujemo, uči nas iskustvo, jer često puta po nagonu, i bez ikakova razmišljanja, učinimo što-god, što nam je korisno i prikladno. Tako n. pr. svaki čovjek po nagonu, bez razmišljanja i gotovo nužno pokreće udima: rukama, nogama, glavom na shodan način, da izbjegne nenadnoj pogibli.

Po naravi svojoj razmniva je osjetna moć, jer pripada i životinjama. Sigurno je naime, da je u njima neka moć, kojom razlikuju stvari potrebite za uzdržavanje od škodljivih; tako n. pr. ovca drži vuka za neprijatelja, ptice razlikuju slamu za gnijezdo prikladnu od neprikladne, uopće poznavaju stvari sebi korisne ili škodljive. Nu treba naglasiti, da je čin razlikovanja ili sudenje razmnive skroz drukčije od sudjenja razuma. U sudovima, koje um tvori, uzima se apstraktno u pretres vlastitost, koja se subjektu pripisuje, ter se spoznaje, što je sama vlastitost; u sudovima pako, koje razmniva tvori, pripisuje se vlastitost subjektu, u koliko se ona sa samom osebnom stvari spaja, pak se zato ne spoznaje, da vlastitost pripada predmetu, koji osjetima opažamo.

Razmniva pripada i čovjeku, ali je kod čovjeka savršenija nego li kod životinje, jer se ona u čovjeku spaja s umom, te sebi njegovu silu kano usvaja, zato čovječju razmnivu sv. Toma nazivlje „vis cogitativa“ i veli o njoj, da osebnu stvar spoznaje, u koliko spada pod općenitu narav (cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi).³⁷

Predmet materijalni dakle razmnive jesu osjetni osebni predmeti, u koliko nam ih predočuju vanjski ili nutarnji osjeti; predmet pako formalni jest sudaranje osjetnih predmeta sa potrebama našega vegetativnoga i osjetnog života (intentiones, quae per sensum non accipiuntur).³⁸

Glede odnošaja razmnive prema ostalim osjetima jasno je, da ona pretpostavlja vanjske i unutarne osjete, jer od njih

³⁵ Stadler o. c. p. 142.

³⁶ Summa Theol. I, qu. 78 a. 4.

³⁷ II. de anima, l. 13 (Willems).

³⁸ Summa Theol. I. qu. 78, a. 4.

prima svoj materijalni predmet i po njima se priklanja na djelovanje.

Prema tomu razmniva nije adekvatno, t. j. potpuno realno različita od ostalih osjeta, nego samo djelomično, pak stoga i njezino sjetilo nije potpuno realno različito od ostalih sjetila; zato ju sv. Toma postavlja u sredini moždana.³⁹

4. Mašta (phantasia). Ovo je najvažniji od svih nutarnjih osjeta upogled hipnotizma, jer maštom pokreće sugestija, taj najvažniji čimbenik u hipnotizmu. Stoga ćemo se maštom podrobnije baviti.

Opstojnost i pojam mašte. Poznato je, da mi ne samo shvaćamo prisutne predmete pomoću vanjskih i nutarnjih osjeta, nego također, da možemo sebi predočiti i predmete nekoć shvaćene, premda nijesu prisutni našim osjetima; dapače, moguće nam je katkada sačiniti slike predmeta, koje nikada nijesmo opazili, n. pr. zlatno brdo. Ovu moć nazivljemo maštom (imaginatio) ili fantazijom, koju Aristotel definuje: „motus a sensu secundum actum“⁴⁰ i tim veli, da mašta po sebi nije moć tvorna (aktivna), nego trpna (pasivna), na koju djeluju predmeti preko osjeta, (motus), da je to moć osjetna, koja se služi tvarnim sjetilom (a sensu), te ne shvaća neposredno predmete, nego u koliko već opstoje u vanjskim ili unutarnjim osjetima (secundum actum).

A sv. Toma veli, da je mašta: „apprehensiva similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines“⁴¹ (moć, koja shvaća tvarne slike i onda, kada su dotični predmeti odsutni).

Prema tomu možemo kazati, da je mašta moć, koja slike sjetilnih predmeta, već jednom shvaćenih, zadržava i predočuje također onda, kada dotični predmeti nijesu prisutni.

To nam veli i riječ fantazija; *φαντασία* dolazi od *φαίνω*, što znači na svijetlo iznijeti, ili bolje učiniti, da se nešto na svijetlo iznese (apparere facere), jer se fantazijom zbilja odsutni predmeti na svijetlo iznose; isto znači, ako se uzme prema Aristotelu,⁴² da *φαντασία* dolazi *ἀπὸ τοῦ φάω*, jer *φῶς* ili

³⁹ *Summa Theol.* I, qu. 78, a. 4.

⁴⁰ Aristotel, *περὶ ψυχῆς* III. (Willems).

⁴¹ *Summa Theol.*, I. II., q. 15, a. 1.

⁴² *Περὶ ψυχῆς* III., 3. (Willems).

φᾶος znači svijetlo. Ono, što fantazijom tvorimo, kada odsutne stvari sebi predstavljamo, zove se *f a n t a z a m*.

Nekoji pisci kod ove moći razlikuju *d v o j e*, naime *m a š t u* (*imaginatio*), koja sebi predstavlja fantazme stvari crpljenih osjetima, i *f a n t a z i j u* (*facultas fingendi*), koja nove fantazme tvori sastavljanjem raznih slika, koje u naravi niti ne opstoje, n. pr. sfiga, zlatno brdo. Nu izgleda, da razlikovanje nije potrebno, jer je formalni predmet i mašte i fantazije jedan te isti, budući da i jedna i druga spoznaje sjetilne stvari, u koliko se u duši predstavljaju obzirom na količinu i oblik.⁴³ Stvaranje novih slika pomaže razum, i zato se ono nalazi samo kod čovjeka.

P r e d m e t m a t e r i j a l n i fantazije prema tomu jesu slike osjetnih stvari, koje shvaćaju ostali osjeti; predmet pako **f o r m a l n i** jesu iste slike, u koliko već postoje ili su nekako postojale u ostalim osjetima. Po predmetu razlikuje se mašta od vanjskih osjeta, jer ovi ne shvaćaju nego stvari fizično prisutne, koje djeluju na čutila (*organe*); razlikuje se također barem djelomično i od unutarnjih osjeta, jer se mašta ne obzire (*abstrahit*) na fizičnu prisutnost stvari upogled vremena i prostora, dočim ostali nutarnji osjeti pretpostavljaju prisutnima barem čine osjećanja vanjskoga ili unutarnjega kao n. pr. općeniti osjet i razmniva; ili uopće isključuju prisutnost svoga predmeta kao **p a m ć e n j e**. Nadalje djelovanje *f a n t a z i j e* može biti potrebno, a može se i nalaziti uz čine ostalih nutarnjih osjeta; na osobiti pak način fantazija je izvrsno sredstvo za **p a m ć e n j e**,⁴⁴ ali ju sa pamćenjem nipošto ne valja zamijeniti, jer je mašta nešto drugoga. To se vidi također odatle, što je pretjerana mašta na uštrb pamćenja i često prikazuje predmet, koji duša nije nikada shvatila i po tom ga niti pamćenje nije sačuvalo.

Po naravi svojoj mašta je moć **s j e t i l n a**, jer je 1. njezin materijalni i formalni predmet nešto **t v a r n a**, naime osjetne kakvoće stvari, shvaćene po ostalim osjetima, dočim su predmet uma sućstva stvari; 2. jer nam mašta sve predstavlja kao postavljeno u prostoru i u nekom obliku; i 3. jer je spojena s tvarnim čutilom, te se nalazi također kod životinja. Mašta naime može predstaviti sve predmete ostalih osjeta

⁴³ Stadler o. c. p. 136.; *Smma Theol.* I. q. 78 a. 4.

⁴⁴ *Smma Theol.* I. c.

i prema tomu njezino čutilo jesu čitavi moždani; a to potvrđuje i iskustvo, jer je činjenica, da se neki čini mašte ne mogu niti vršiti, kada su ozlijeđeni dijelovi moždana.

Razdioba mašte jest slijedeća: 1. reproduktivna mašta jest ona, kojom predmete nekoć osjetima shvaćene opet sebi predočujemo, bez ikakove promjene. Ovakova reprodukcija može biti spontana, a može biti i slobodna. Ova posljednja nalazi se samo kod čovjeka.⁴⁵

2. Produktivna mašta tvori slike predmeta, koje uopće nijesmo opazili, ili slike opažanih predmeta sačinja, popunjuje i usavršuje, te se dijeli u apstraktivnu, determinativnu i idealističnu maštu.⁴⁶ Ovo je mašta umjetnikâ. Nu treba naglasiti, da mašta ipak ne proizvada nikada nešto posve nova; poznato je naime, da n. pr. slijepac od poroda ne može sebi predočiti bojâ, jer ih nikada nije opazio; mašta dakle upotrebljava slike stvari jednoć shvaćenih, te ih na novi način spaja.

3. Šematična mašta. Ova se donekle ne obzire na konkretnost vremena i prostora, te predočuje sliku općenitu, koja posjeduje sličnost sa više predmeta. Nu ova slika ne smije se zamijeniti sa općenitim razumnim pojmom, jer ona nije u pravom smislu riječi općenita (universalna), nego samo slična nekojim predmetima iste vrste, budući da nikakova sjetilna moć ne može potpuno apstrahirati od svih osebnih znakova nekoga predmeta.

Vlastitosti mašte jesu: plodnost, izvornost, živahnost, pravilnost, podraživost.

Uzroci pak, koji djeluju na maštu, te čine, da ožive slike u njoj sakrivene, jesu mnogobrojni.

Jedan od najglavnijih uzrokâ, veli sv. Toma, jest volja. Kad naime netko hoće sebi da predoči prošle stvari, dosta mu je pomisliti na nekoje od tih stvari i odmah se pojave u mašti mnogi fantazmi, što se odnose na dotične stvari; nadalje, što-god se dogodi na tijelu ili u duši, kadro je pobuditi maštu onako, kao što ju pobuđuju vanjski uzroci. Prosto dapače uzbuđenje vegetativnih sokova i krvi može katkada potaknuti maštu, da stvara svoje slike. (S. Thomas, De Malo, q. III. a. 4.)⁴⁷

Usljed toga dostatno je, da se pobudi jedna predodžba i

⁴⁵ Aristotel, *περὶ ψυχῆς* III., 11 (Willems).

⁴⁶ Habrich, *Pädagogische Psychologie* S. 147. (Willems).

⁴⁷ Coconniér o. c. p. 327.

odmah ju slijedi mnoštvo drugih. Nu ovo se ne događa slučajno, jer nas iskustvo uči, da se na maštu mogu primijeniti zakoni, koje je sv. Toma ustanovio kod pamćenja (Commentar. De memoria et reminiscentia, lect. V). Ti zakoni su slijedeći:

1. zakon sličnosti; uspomena i predodžba Sokrata sobom nosi uspomenu i predodžbu Platona, koji je Sokratu sličan u mudrosti.

2. zakon oprječnosti; ako naime pomislimo na Hektora, odmah nam se predočuje predodžba (fantazam) Akila.

3. zakon srodnosti; predodžba oca donaša na pamet predodžbu sina.

Iz ovoga se razabira, da predodžbe u mašti ne nastaju slučajno, i da je po tom moguće do neke mjere inače hirovitu maštu staviti u brazdu i njome upravljati.

Nu treba naglasiti, da nas mašta često znade i zavarati, jer radi mašte katkada predodžbe predmeta zamjenjujemo sa samim predmetima, i utvare držimo zbiljom. Ovo potvrđuje sv. Toma, kad veli: „Deceptio in nobis fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipis“.⁴⁸ Aristotel pak (in IV. Metaph.) kaže o mašti, da nosi prvenstvo u zavaravanju.

Ovo se svakomu od nas više puta u životu dogodilo, a osobito često se ponavlja u snu. Uzrok ovakovu zavaravanju opet nam jasno tumači andeoski doktor: „Ono, što čini, da ne razlikujemo „slike od samih stvari, jest to, što je djelovanje „više moći, koja može da sudi i razlikuje, obustavljeno . . . „Stoga dakle, kada nam se predstavljaju fantastične slike, primamo ih, kao da bi bile same stvari, u slučaju „da nema koje druge više moći, koja se tomu opire, kao n. pr. „osjet ili razum“.⁴⁹ Nad osjetnim spoznajnim moćima nalazi se u čovjeku duhovna spoznajna moć ili um. Ovo je nauka Aristotela i sv. Tome o nutarnjim osjetnim spoznajnim moćima. Ali stvar zahtijeva također, da ukratko iznesemo njihovu nauku o požudnim moćima, i to o osjetnoj požudi ili težnji i o razumnoj težnji.

⁴⁸ S. Theol., I. q. 54, a. 5.

⁴⁹ Aq. Disput. q. De Malo, III, a 3, ad 9; Comment. in libr. De Somniis, I IV. (Coconnier).

b) Osjetna požudna moć (osjetna težnja).

Opstojnost i pojam. Poznato je po iskustvu, da naša spoznaja potiče težnju (požudu) za upoznatim predmetom. Težnja (*appetitus*) je pak dvostruka: naravna težnja (*appetitus naturalis*) i proizvedena težnja (*appetitus elicited*). Naravna težnja jest sklonost prema savršenostima i prema djelovanju moći, koje po naravi svakomu biću pripadaju; takova težnja je n. pr. kemična srodnost oksigenija prema hidrogeniju, težnja biljke za naravnim počelima. Po ovoj sklonosti stvari tako teže za dobrom, za svojim ciljem, da cilja niti poznaju, niti znadu, da li se to dobro ili taj cilj s njihovom naravi podudara. Bića dakle, koja nemaju nikakve spoznaje, teže za svojim ciljem prema svojoj naravnoj sklonosti, koju je Bog, početnik naravi, usadio u svako pojedino biće tako, da spoznaja predmeta, za kojim one teže, nije u njim samima, nego u početniku naravi, koji ih je k cilju upravio. Anorganska bića i biline posjeduju samo naravnu težnju, jer nemaju spoznajne moći. Zato veli sv. Toma: „hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis „inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur“.⁵⁰ (Ovu dakle naravnu formu (utisnutu od samoga Tvorca) slijedi naravna sklonost, koju nazivljemo naravnom težnjom, a kod živućih bića nagonom. Ta naravna težnja nije nikakva posebna moć u duši, nego je nešto, što se nalazi u svim moćima, u koliko su one stvari naravne, i što čini, da moći već po naravi naginju na obavljanje svojih vlastitih djelovanja.

Proizvedena težnja (*appetitus elicited*) rađa se uslijed shvaćenog dobra, koje zbiljno, ili samo prividno usavršava neko spoznajom obdareno biće; ta je težnja n. pr. kod vrapca, kada teži za opaženim zrnom prosa, i kod čovjeka, kada teži za savršenostima svoje naravi. Budući da se ova težnja povodi za upoznatim dobrom, jasno je, da se ona nalazi samo kod živih bića i to osjetnih ili razumnih. Životinje dakle i ljudi posjeduju osim naravne težnje, također i proizvedenu težnju.

Jasno je također, da se u pravom smislu riječi težnjom (požudom) može zvati samo proizvedena težnja (*ap. elicited*), i da se naravna težnja tako zove jedino analogično, radi sličnosti sa ovom posljednjom, jer obje dvije težnje upravlja prema

⁵⁰ *Summa Theol.* I, q. 80, a. 1.

dobru njihove naravi kao prema njihovom cilju, sama potreba fizične naravi. Ali među njima ima i razlike, jer je naravna težnja n. pr. kod ruda i bilina postojana, jednolična i uvijek djeluje, dok proizvedena težnja uvijek ne djeluje, jer n. pr. pas uvijek ne želi jesti; niti je postojana, jer je upravljena sad na jedne, a sad na druge predmete prema spoznaji, o kojoj ovisi.

Ova proizvedena težnja, ako slijedi sjetilnu spoznaju, onda se zove osjetna težnja ili osjetna požudna moć (*appetitus sensitivus*), ako pak slijedi umnu spoznaju, onda se zove razumna težnja ili razumna požudna moć, t. j. volja.

Narav. Osjetna težnja, pošto slijedi osjetnu spoznaju, teži dosljedno za sjetilnim dobrom i služi se tvarnim čutilom.

Može se dakle kazati, da je sjetilna težnja ona moć, koja nužno teži za predmetom osjetima upoznatim kao sebi prikladnim i nužno bježi od predmeta, koji je osjetima upoznala sebi škodljivim.

Kod ove težnje razlučuje sv. Toma dvije česti. Jednom se naime od njih životinja sklanja na to, da ide za onim sjetilnim dobrom, što godi, prija osjetu, i da bježi oda zla, što je škodljivo; ova se moć zove u pravom smislu riječi osjetna požudna moć (*pars concupiscibilis*). Drugom se pako životinja opire svemu, što god na put staje, da ne postigne ono, što prija osjetu, i što god joj škodu nanosi; zato je predmet te moći dobro, u koliko je tegotno, t. j. u koliko se samo tegotno može postići (*bonum arduum*).

Ova druga čest sjetilne težnje zove se gnjevna (*pars irascibilis*).⁵¹

Predmet materijalni osjetne težnje jesu osjetna dobra, koja organizmu pribavljaju osjetnu nasladu, a formalni predmet jest osjetna naslada. Predmet dakle osjetne težnje nije idealna, apstraktna dobrota, nego konkretna dobrota, t. j. stvari dobre, korisne ili ugodne.

Zato o njoj veli sv. Toma: „(osjetna težnja) ne žudi dobrotu, korist ili ugodnost uopće, nego ovu korisnu ili ovu ugodnu stvar (*hoc utile vel hoc delectabile*).⁵² Prema tomu ova moć teži za predmetom tako, da ona, istina, sam predmet poznaje, ali ne poznaje razloga, zašto teži za njim, i zato za pred-

⁵¹ S. Theol. I, qu. 81. art. 2.

⁵² Aq. Disput. De Veritate, q. 24, a. 1 (Coconniér).

metom, koji joj prikazuje mašta korisnim ili ugodnim, teži n u ž n o.

Ovako djeluje osjetna težnja kod nerazumnih životinja. Sad da vidimo nešto o savršenijoj, naime razumnoj težnji.

c) Razumna požudna moć (razumna težnja).

Narav i predmet. Razumna požudna moć ili volja jest proizvedena težnja, koja slijedi u m n u spoznaju; ona prema tomu teži za netvarnim predmetom, ili za tvornim predmetom, ali s netvarnog gledišta. Kao što je požudnoj moći uopće, tako je i volji predmet dobro. Htjeti zlo kano zlo ne može volja upravo onako, kao što to ne može ni požudna moć uopće.

Volja je dakle po svojoj vlastitoj naravi upravljena na dobro, i to ne na ovo ili ono pojedino dobro, kao što je to slučaj kod osjetne težnje, nego na dobro uopće (bonum in genere), jer volja može težiti jedino za onim, što je dobro uopće, a ne za onim, što je zlo; dapače volja teži za dobrom uopće već po naravi svojoj (naturali necessitate appetit bonum in genere).⁵³

Nadalje dobro, uz koje prijanja volja, ona shvaća i upoznaje ne samo kano dobro, nego kano dobro, koje se podudara s njezinom naravljju.

Ovakova težnja nalazi se samo kod razumnih bića, koja ne samo shvaćaju dobro, za kojim teže, nego ujedno spoznaju i razlog, zašto za takovim dobrom čeznu.

Dobro, za kojim volja teži, može biti pravo (reale) i prividno (apparens), jer volja ide katkada za nečim kano za kakovim dobrom, što je u istinu zlo, s razloga, što joj ga um prikazuje kano dobro. Volji je predmet ne samo cilj, nego i sredstvo, koje vodi k cilju. Tako n. pr. možemo htjeti ne samo zdravlje, nego i šetnju i lijekove i t. d., što vode k zdravlju. Ali opet može se tražiti uzrok, zašto n. pr. želimo zdravlje. Dok tražimo uzrok cilju i sredstvima, što vode k cilju, dolazimo napokon do cilja, koji se ne može odnositi na drugi, nego se naprosto radi samoga sebe hoće, te u sebi uključuje i razlog, zašto se sve drugo hoće, i taj se cilj zove zadnji.⁵⁴ Naš

⁵³ Summa Theol. I. II. q. X. a. 2.

⁵⁴ Stadler, Psihologija str. 263.

zadnji cilj jest Bog, jer sve, što činimo, ima biti k Bogu upravljeno kao našem početku i konačnoj svrsi. Nu takav zadnji cilj u istinu postoji, jer kad bismo to zanijekali, morali bismo priznati, da ima beskrajn niz uzrokâ bez prvoga uzroka, a to je smisao.⁵⁵ Budući da volja slijedi umnu spoznaju i netvarne predmete, to je ona moć spiritualna.

Odnosaj prema spoznaji. Spoznaja se odnosi posve drugačije prema volji, nego li prema osjetnoj težnji. Osjetom shvaćeno dobro odnosi se prema osjetnoj težnji, kano opredjeljujući uzrok, dok se dobro shvaćeno umom odnosi spram volje ne kano opredjeljujući uzrok, nego kano nužni uvjet (*conditio sine qua non*), jer volja samu sebe opredjeljuje. Osjet dakle opredjeljuje kod životinje osjetnu težnju na način djelujuće sile (*per modum agentis*), dok um opredjeljuje volju samo na način svrhe (*per modum finis*), u koliko naime on volji predstavlja predmet ili cilj njezinoj žudnji i tim stavlja uvjet, koji treba pretpostaviti, da volja može sama sebe opredjeliti na djelovanje glede dotičnog predmeta.⁵⁶ Sv. Toma veli: „Slobodna volja je uzrok svoga gibanja, jer čovjek po slobodnoj volji pokreće sebe na djelovanje.⁵⁷ Volja pokreće sve „moći na djelovanje“.⁵⁸

Um djeluje dakle na volju na način svrhe, a volja i na um i na osjetnu težnju i na pokretnu moć na način djelujuće sile. Volja naime kano opredjeljujući uzrok opredjeljuje spoznajnu moć na djelovanje, te upravlja njezino djelovanje na stanovite predmete ili ga od njih odvraća. Volja opredjeljuje nadalje i osjetnu težnju, jer ju može ravnati, rukovoditi i skućiti pod zakone uma.⁵⁹ Isto tako ovisi o utjecaju volje i svako vanjsko djelovanje tijela, što je vezano na kakovo tjelovno sjetilo. Samo negativna životna djelovanja nijesu pod takovim neposrednim utjecajem, jer ona nijesu u neposrednoj samosvijesti. Prema tomu zove se proizvedeni čin (*actus elicitus*) djelovanje, što neposredno od volje proizlazi i od nje neposredno biva; djelovanje pako, koje neposredno proizlazi iz druge koje moći podčinjene volji, zove se zapovjeđeni čin (*actus imperatus*) obzirom na volju.

⁵⁵ *Summa Theol.* I., II., q. 1. a. 4.

⁵⁶ *Stadler o. c.* p. 264.

⁵⁷ *Summa Theol.* I, q. 83, a. 1.

⁵⁸ *Summa Theol.* I, II. q. 9. a. 1.

⁵⁹ *Summa Theol.* I, q. 81, a. 3.

Razumna težnja je slobodna. Slobodom zovemo ono svojstvo volje, kojim je ona u svojim djelovanjima prosta od kakove nužde. Ta nužda obzirom na volju može biti vanjska i nutarnja. Nužda vanjska, nasilje (*coactio*) jest ono, što se komu nanosi od vanjskoga uzroka proti vlastitoj njegovoj sklonosti. Nužda pako nutarnja sastoji se u nekoj sklonosti, kojom je već po naravi djelujući subjekat sklon na to, da teži za nečim; zato se ovakova nužda zove naravna (*necessitas naturae*).

Sloboda od nasilja (*libertas a coactione*) isključuje nasilje, silu vanjsku, fizičku i moralnu. Sloboda pako od nužde naravne sastoji se u tomu, da volja niti po svojoj samoj naravi nije nužno opredijeljena na jedno jedino djelovanje tako, da se ne bi mogla na nešto drugo odlučiti. Volja dakle može djelovati, a može i ne djelovati, kada je i sve gotovo i spremno na djelovanje; zato se takova sloboda zove sloboda ravnodušnosti (*libertas indifferentiae*). Sv. Toma veli: „*Liberum est, quod sui causa est;*“⁶⁰ „slobodno je ono, što je sebi uzrokom“; ili „*determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur*“.⁶¹ „Određenje djelovanja i svrhe jest u vlasti slobodne volje“.

Nadalje veli sv. Toma, da volja nije slobodna obzirom na dobro i blaženstvo uopće, jer je blaženstvo uopće njezin formalni predmet i sve što god želi, zato želi, jer je dobro, jer usavršuje ljudsku narav zbiljno ili barem prividno.⁶²

Slobodna je pako volja, veli sv. Toma, obzirom na posebna, ograničena dobra, jer nijedno dobro posebno i ograničeno na ovom svijetu nije skroz i skroz savršeno tako, da se sva dobra na svijetu mogu s jednog gledišta shvatiti kao dobra, a s drugoga kao zla i zato ne mogu naše volje nužno siliti, da za njima teži. Jedino neograničeno dobro jest Bog. Premda je Bog u sebi skroz neograničen i jedini izvor prave sreće, ljudski um ga ipak ovdje na zemlji upoznaje samo apstraktno, analogično i na nesavršeni način i zato — na žalost — ljudska volja često više teži za prolaznim, raspadljivim, osjetnim dobrima, nego za tim jedinim pravim dobrom, pak je i u tom pogledu slobodna.⁶³ Da je volja slobodna, uči nas iskustvo vlastito i uvjerenje svih ljudi.

⁶⁰ C. Gentil. I, 72.

⁶¹ *Summa Theol.* I, q. 83. tota (Willems p. 358.).

⁶² *Summa Theol.* I, II. q. 10. a. 2.

⁶³ Stadler o. c. p. 274.

Aristotel također priznaje slobodu ljudske volje, kad veli: „slobodni smo slijediti krepost ili opačinu. Ono, što možemo učiniti, slobodno nam je i ne učiniti, a ono, što možemo ne učiniti, slobodno nam je također učiniti... u našoj je vlasti djelovati pošteno ili nepošteno, a isto tako ne djelovati. Da je tomu tako, potvrđuje svaki pojedini čovjek kao što i zakonodavci, jer zločince kažnjuju... i ako je sama narav odredila svrhu, za kojom težimo, ipak su ostale stvari, koje dobar čovjek poduzimlje, da do svrhe dođe, u njegovoj vlasti.“ (Ethic. Nic. III, 5).⁶⁴ Po nauci dakle Aristotela i sv. Tome volja je spiritualna i slobodna. Osjetna težnja nam je zajednička sa životinjama, ali razumna težnja jest osebina ljudske naravi. Vidimo po tom, kako se u ovoj nauci sve skladno drži i sudara.

U pitanju spoznajnih moći kao i u pitanju požudnih moći postupa sv. Toma uvijek suglasno sa zdravim razumom i sa činjenicama, te se drži jednako daleko od dviju skrajnjih zabluda, t. j. od materijalizma, koji hoće da svu našu životnu djelatnost tumači pomoću materije; i od pretjeranog spiritualizma, koji ju svu pripisuje duhu.

Nekoji su noviji psiholozi cijenili, da težnja, kao posebna moć, ne opstoji, već da je ona isto što i spoznajna moć, nu Wundt (Physiol. Psychol. I, 494) sa svojom školom zabacuje tu neosnovanu nauku i priznaje težnju kao posebnu moć.⁶⁵

C) Značajna svojstva duševnih moći. Nadalje uči sv. Toma, da među našim moćima opstoji posebni red opredijeljen od njihove naravi. Budući da su razumne moći po svojoj bitnosti nad svojim sjetilnim moćima, to ih one nadziru, te do neke mjere s njima upravljaju i zapovijedaju im.⁶⁶ Čovjek pak postaje gospodarom svojih čina po razumu i slobodnoj volji. Zato se zapravo samo oni čini zovu ljudskim činima (actiones humanae), koji proistieču iz slobodne volje. Ostali pak čini, koji pripadaju čovjeku, mogu se nazvati čini čovjeka (actiones hominis), ali ne čini ljudski. („Illae ergo actiones propriae humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici

⁶⁴ Schaaf. o. c. p. 241.

⁶⁵ Gutberlet, Kampf um die Seele, str. 349 ss.

⁶⁶ S. Theolog. I, q. 81, a. 3.

„quidem hominis actiones, sed non propriae humanae,
„cum non sint hominis in quantum est homo.“⁶⁷

Osim toga nauka je andeoskog naučitelja, da se naše duševne moći međusobno razlikuju, i uslijed toga nekoje mogu djelovati, dok druge miruju; nadalje djelatnost jedne duševne moći tim je veća, čim je manja djelatnost ostalih moći, i obratno. Ova je zadnja stavka vrlo važna obzirom na hipnotizam, kako ćemo niže vidjeti, stoga navađam o tomu doslovne riječi sv. Tome: „Buduć da sve moći duševne imadu svoj korijen u „jednom bivstvu duše (in una essentia animae radicentur), nužno „slijedi, da, dok jedna duševna moć djeluje s izvanrednom na- „petošću, druga slabo djeluje ili uopće prestaje djelovati; a to „— stoga, jer je moć to slabija, što je na više strana razdi- „jeljena i obratno, ako je dotična moć u većoj mjeri zaokupljena „jednim predmetom, onda se ne može protezati na ostale pred- „mete; a drugo zato, jer se kod duševnih čina zahtijeva „neka pozornost, koja, ako se jako prikloni jednom predmetu „ne može se jako odnositi na drugi predmet“⁶⁸. U djelu: „Summa contra Gentiles“, Lib. I, cap. 55, kaže sv. Toma: „vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio“, t. j. spoznajna moć ne može aktualno, t. j. uistinu spoznati nijedan predmet, ako joj na taj predmet nije svraćena pozornost. Sve ove zanimive činjenice crpi i svaki od nas iz neposrednog iskustva; kad smo naime zadubeni u kakav posao, ne opažamo, što se oko nas zbiva.

Uzroci pak ovim činjenicama mogu biti u nama i izvan nas. Tako n. p. iznenada nadošla jaka bol, dok nam je um zabavljen kakovim važnim poslom, svraća na se pozornost naše duše tako, da posao ostavljamo; ako pak posao svu pozornost duše na se svrati, onda se može dogoditi, da bol niti ne oćutimo.⁶⁹

Izložismo ukratko peripatično-tomističnu nauku o spoznajnim i požudnim moćima ljudske duše, u koliko to zasijeca u naše pitanje. Sada da vidimo nešto o snu.

⁶⁷ Ibid., I, II, q. 1, a. 1.

⁶⁸ S. Theol. I, II q. 77. a. 1.

⁶⁹ S. Theol. I, II, q. 37 a. 1.

B.) Peripatetično-tomistična nauka o snu.

a) Bitnost naravnog sna. Aristotel veli: san je „obustava općenitog (središnjeg) osjeta (*Τὸ πρὸς αἰσθητικῶν κατάληψις πρὸς τὸ μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν*);⁷⁰ a sv. Toma kaže, da je san obustava osjećanja i nekakovo vezanje sjetila („immobilitas sensus et quasi vinculum“).⁷¹ Nu ovo obustavljenje osjećanja, kako ćemo to kasnije vidjeti, nije potpuno, nego samo djelomično.

San imade razne uzroke, a ti su n. p. umornost, bolest, starost; ali, posebni obični uzrok sna jest para, koja nastaje uslijed probavljanja hrane, podiže se do moždana, tu se zgusne, zatim se vraća natrag i tim procesom obustavlja djelovanje općenitog središnjeg sjetila.⁷² Svrha naravnog sna jest okrepa tijela. Ovako Aristotel i sv. Toma.

Da je svrha sna okrepa tijela, i da djelomično obustavlja osjećanje, priznaju i današnji fiziolozi⁷³, ali se ne slažu potpuno s onim, što Aristotel i sv. Toma govore o posebnom uzroku naravnog sna. Iznesene su u zadnje doba razne teorije o snu, nu nijednoj još nije uspelo da nam posve razgali pravu njegovu narav. Danas je najviše uvažena teorija Durhama i njegovih sljedbenika, fiziologa Bernard-a, Tarchanopf-a i t. d., koji vele, da obični fiziološki uzrok sna ne sastoji u moždanskome zastoju ili u navali krvi u moždane, nego zapravo u anemiji moždana. Do toga zaključka doveli su Durhama i njegove drugove nekoji pokusi. God. 1860. posvrđao je Durham više lubanja živih pasa, te im je na mjesto dignutog komadića lubanjske kosti postavio stakalca od dobnika, kroz koja je promatrao tijek, što se je razvijao u njihovim lubanjama, dok spavahu. Tu je opažao, kako su tokom sna pasiji moždani mnogo bljeđi, nego inače. Sličan se pojav ustanovio za vrijeme spavanja kod ljudi, koji su imali kakovu otvorenu ranu na lubanji. Izgleda ipak, da ove dvije teorije nijesu baš nespojive; krv može biti naime nejednako razdijeljena: sakupljena u središtu moždana proizvada u njima navalu krvi, a kada je razrijeđena po periferiji, onda prouzročuje anemiju. Iz rečenoga možemo

⁷⁰ *Περὶ ὕπνου, γ.* (Coconniér).

⁷¹ *Commentar. de Somno et Vigilia, lect. 2* (Coconnier)

⁷² *Περὶ ὕπνου, γ.*

⁷³ Maury, *Le Sommeil et les Rêves*, p. 6 (Coconniér)

razabrati, da još nikomu nije uspjelo točno opredijeliti, u čemu sastoji bitnost naravnog sna. Nu, i ako nam prava njegova bitnost nije potpuno poznata, ipak nam je dovoljno poznata njegova opstojnost te značajna svojstva, po kojima se naravni san razlikuje od ostalih stvari.

b) Značajke sna. Upravo ove značajke sna vrlo su važne za našu raspravu, jer ćemo se ovdje uvjeriti, da se glede njih slažu moderni fiziolozi i psiholozi sa Aristotelom i sv. Tomom; a u slijedećem poglavlju ćemo vidjeti, da se iste značajke nalaze kod hipnoze i njezinih pojava, pak za hipnozu i njezine pojave vrijedi ono isto prirodno tumačenje, što ga Aristotel, sv. Toma i moderni psiholozi iznose za naravni san i njegove pojave. Koje su to značajke?

1. Tokom sna osjećanje nije potpuno obustavljeno, nego samo djelomično, a vegetativni život uopće nije obustavljen. Aristotel veli, da za vrijeme naravnog sna nije potpuno obustavljena djelatnost izvanjih sjetila, jer spavajuća osoba katkada čuje žamor, kukurijekanje pijetla, ili lajanje psa; vidi svjetlost, može kušati tekućinu, čuti doticaj, ali slabo i kao iz daleka (*ἀσθενικῶς μέντοι καὶ οὐκ ὀρθρῶδες*); čuje katkada pitanja, koja su joj upravljena i na nju odgovara (*ἐνιοὶ δὲ καὶ ἀποκρίνονται ἐρωτούμενοι*).⁷⁴ Sv. Toma kaže, da san ne obustavlja svaku tjelesnu djelatnost, jer vegetativni život djeluje i nadalje; (*est tamen magis labor virtutum naturalium: et sunt virtutes naturales, quae operantur digestiones*).⁷⁵ Nauku o djelomičnoj obustavi tjelesne djelatnosti potvrđuju na svoj način i današnji fiziolozi.

Istraživanja fiziologa Bernarda, Mosso-a, Tarchanoffa i t. d. pokazaše, da moždani spavajuće osobe dobivaju boju i da im raste objam nakon svakog podražaja proizvedenog na površnim organima. Iz ovoga zaključujemo, da izvanjska sjetila zadržavaju tokom naravnog sna dostatno svoje djelatnosti, po kojoj primaju različite utiske svjetlosti, opipa i t. d., te ih prenašaju na središnje organe moždana. Dakle današnja fiziologija u suglasju sa naukom Aristotela i sv. Tome uči, da naravni san ne obustavlja potpuno ni vegetativni život ni osjetni, već da je u snu osjetni život samo djelomično obustavljen.

⁷⁴ *Περὶ ἐνυπνίου, γ;* (Coconniér).

⁷⁵ Commentar — de Somno et Vigilia, lect. 4. (Cocon.).

2. Nadalje današnja fiziologija uči, da je djelovanje sjetila za vrijeme naravnog sna *elektivno*, t. j. da spavajuća osoba samo nekoje stvari osjeća, naime one, koje su u kakovom odnošaju sa glavnom njezinom mišlju, a za druge je predmete, koji se tu nalaze, neosjetljiva. Osjećanje je dakle ograničeno na stalnu kategoriju predmeta, te isključuje sve druge stvari. Ovo će nam razjasniti primjer, što ga donosi fiziolog Grasset, koji pripovjeda slijedeće: „Neki župnik je spavao; u snu je pregledavao svoje propovijedi, popravljao ih je i bilježio opaske. Opažao je sve predmete, koje je u tu svrhu trebovao, kao n. pr. svoju tintarnicu, ali osoba, koje su tu bile prisutne, nije ni najmanje opažao.

Kad mu je netko postavio drugi list bijeloga papira iste veličine, povrh onoga, na kojemu je bilježio opaske, toga uopće nije opazio, već bilježaše ispravke jednako, kao da bi tu bio onaj prvašnji papir.⁷⁶ Evo dakle jedan primjer *elektivnog* osjećanja u naravnom snu. Ovo iskustvo današnjih fiziologa ponovno potvrđuje nauku Aristotela i sv. Tome o djelomičnom obustavljenju osjećanja u naravnom snu, jer osoba nekoje predmete opaža, a druge ne opaža.

3. Treća značajka naravnog sna jest hiperestezija, t. j. izvanredno osjećanje. I ob ovoj govore jednako Aristotel i moderni fiziolozi.

Tokom naravnog sna, piše Aristotel, i najmanji podražaji sjetila pričinjaju se spavaocu izvanredno jakim. Iskustvo nas uči, da n. pr. lagani žamor, koji se u budnom stanju tek osjeća, čini silan utisak na sluh spavaoca tako, da ovaj u takovom slučaju pomišlja na munju ili grmljavinu.⁷⁷

Ovo potvrđuje moderni fiziolog Matthias Duval, kad piše: „Utisci prouzročeni u naravnom snu nijesu više, kao u budnom stanju, tačno opredijeljeni i u razmjerju sa jakošću podražaja; jaki podražaj može katkada u snu ne prouzročiti nikakova utiska, dok naprotiv lagani podražaj može probuditi u nekim sjetilima strašne slike, te dodirom i iradijacijom središta proizvesti čitav niz više manje međusobno neskladnih predočaba; približi li se n. pr. vjeđama spavaoca prosta svijeća, on odmah sanja o požaru, bljesku, gromu ili oluji...“⁷⁸ Izvan-

⁷⁶ Leçons de Clinique medical, p. 51 (Coconniér).

⁷⁷ Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, α. (Coconniér).

⁷⁸ Cours de physiologie, p. 120 (Coconniér).

redno osjećanje nastaje osobito onda, ako je spavao pod uplivom kakove strasti, n. pr. straha ili ljubavi. Stoga veli Aristotel: „I najmanji trag sličnosti proizvđa kod prestrašenog čovjeka utvaru, kao da pred sobom ima neprijatelja, a zaljubljenom kao da vidi predmet svoje ljubavi“.⁷⁹

Aristotel i moderna fiziologija ustanovljuju dakle hiperesteziju i kod naravnog sna.

4. U naravnom snu nijesu posve vezani niti pokretni živci. Tako n. pr. piše Albertus Magnus (Albert Veliki): „Trebā znati, da, i ako san obustavlja (djelomično) osjećanje i gibanje, ipak imade ljudi, koji se, dok spavaju, giblju i obavljaju mnoge čine budnoga stanja; takovi se n. pr. šetaju, penju se na konja, traže neprijatelja, idu za njim u potjeru, i povraćaju se na svoje mjesto, a da se nijesu probudili...“⁸⁰

Slično pripovijeda današnji fiziolog Vogt o vojnicima, koji su uslijed prenapornih dnevnih vježaba zaspali stražeći stražu, te su u snu držali pušku u ruci i koracali običnim propisanim korakom, kao da su bili budni. (Zeitschrift für Hypnotismus, Band IV, Heft I p. 45). Coconnier o. c. p. 357.

5. Po nauci sv. Tome u snu je djelomično obustavljeno i umovanje, što razabiramo iz slijedećih njegovih riječi: Usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum; unde ligato sensu et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, uti patet in dormientibus et phreneticis“.⁸¹ Prema tomu sv. Toma veli, da uporaba razuma ovisi donekle, t. j. izvanjskim načinom o uporabi sjetila.

Stoga opažamo, da je djelomično obustavljeno umovanje i osobito moć promišljanja (refleksije), kad je djelomično obustavljeno osjećanje; kako se može svaki od nas uvjeriti, ako promatra naravni san i hipnozu, gdje je čovjek radi obustave refleksije podvrgnut iluzijama, te nije niti odgovoran za ono, što u takovom stanju radi. Nadalje mašta može silno djelovati na organizam.⁸²

Ovo su fiziološka i psihološka načela Aristotela i sv. Tome upogled ljudskih duševnih moći i naravnog

⁷⁹ Περὶ ἐνυπνίων, β. (Coconnier).

⁸⁰ De Somno et Vigilia ib. I, tr. II, c. V. (Coconnier).

⁸¹ Summa Theol. I, q. 101. a. 2.

⁸² Summa Contra Gentes I. III. q. 99.

sna. Nu upravo ova načela jesu podloga, pomoću koje možemo prilično rastumačiti prirodnost hipnoze i hipnotičnih fenomena, kako ćemo to sada razložiti. Stoga čuđenje g. kritičara, što može nešto takova tvrditi, tko je učio sv. Tomu, nije na mjestu.
(Nastavit će se.)



Bilješke iz bogoslovske literature.

Arheološki-apologetska.

Grobovi sv. Petra i Pavla u Rimu. U br. 2. „Bogoslov. Smotre“ g. 1915., godište VI. str. 176.—177., pribilježeno je, da je arkeolog A. de Waal u katakombama sv. Sebastijana otkrio tri sarkofaga, od kojih da jedan nosi natpis: M. S. FAVIANUS IC REQUIESCIT. Ovu bilješku valja da u koječem ispravimo i popunimo.

Natpis nije na sarkofagu, već unutra na posebnoj kod glave skeleta nađenoj mramornoj pločici, koja je s obje strane ispisana i to ovako: „S. FAVIANUS IC EST SEPULTUS“ i „S. FAVIANUS IC QUIESCIT“. Karakter pisma svjedoči, da ta pločica potječe iz prve polovice devetoga (ne jedanaestoga) vijeka. Naučnjaci nijesu na čistu, koji je to Fabijan, no iz unutrašnjih razloga nije nevjerojatno, da će to biti drugi koji mučenik, a ne Fabijan papa, koji je umro mučeničkom smrti god. 253. (ne g. 250.) i koji je pokopan u papinskoj grobnici sv. Kaliksta prema grčkom natpisu, što ga je ondje našao arkeolog De Rossi. Crkveno povjerenstvo, na čelu mu zamjenik kardinala sekretera nadbiskup Ceppetelli (ne Pompili), sa komisijom di arheologija sacra i kardinalom državnim tajnikom Gasparrijem, uzdržala se prigodom konstatacije i pečatanja sarkofaga od svakog suda, komu pripadaju te relikvije.

Ovoliko se dade sigurno razabrati iz članka „Die jüngsten Ausgrabungen in der Basiliken des hl. Sebastian zu Rom. Von Dr. Anton de Waal. Rom, Camposanto“, ako autor i naginje misli, da su to relikvije baš sv. Fabijana pape. (Isp. „Der Katholik“. Mainz, 1915. S. 395—411.)

Da li je „u sv. Sebastijanu na apijskoj cesti bila zacijelo kuća sv. Petra i Pavla, u kojoj su