

može protegnuti i na onakovo stanje, u kojem se događaju fenomeni, koje gore označismo pod imenom višeg hipnotizma (*hypnotismus superior*), jer se i oni fenomeni u suštini svađaju na djelovanje sugestije uopće i hiperestezije.

4. Dok nam je nepoznata prava nutarnja narav i hipnoze i naravnog sna, jasno je da ovakova definicija nije savršena, koja može svojatati za se sigurnost, ali jedno ipak stoji, da je naime ovakova definicija vrlo vjerojatna, dapače, da je mnogo vjerojatnija od mnijenja onih, koji hipnotizam pripisuju djelovanju zločestoga duha i vele da nema definicije.

5. Kad je jednom utvrđeno, da postoji bitna sličnost između hipnoze sa njezinim fenomenima, te naravnog sna sa njegovim fenomenima ili sanjama, onda je vrlo vjerojatno, da se uzroci hipnoze i njezinih fenomena imaju tražiti u pravcu uzrokâ naravnog sna i sanjâ; prema tomu je vrlo vjerojatno, da su fiziološki i psihološki uzroci naravnog sna, koje navedoh u studiji,<sup>103</sup> ujedno prirodni uzroci hipnotizma. Istina je također da upogled fizioloških i psiholoških uzrokâ naravnog sna mnogo toga ne prelazi vrijednost hipoteze, ali je za naše pitanje glavno to, da nitko ne može dokazati između nanizanih uzroka i učinakâ, bilo u običnom snu, bilo u hipnozi, očitog nerazmjera, i uslijed toga ne može imati prave podloge za zaključivanje, da je hipnotizam izvanprirodnog porijekla. (Nastavit će se.)



## Bilješke iz bogoslovske literature.

### Metafizička ideologija.

Kome je poznata važnost i zadaća noetike, lako će razumjeti, kako je mučan posao prirediti jednu valjanu noetiku, koja će odgovarati cjelokupnom stanju savremene filozofije. Ako uopće ima pitanja, koja su za svakog misaonog čovjeka važna, nesumnjivo će biti najvažnija ona disciplina, koja se bavi pitanjem: koliko je čovjek sposoban riješavati sva ta životna pitanja i jeli kadar podati sigurni, konačni odgovor? Povjesnica je filozofije iznijela najrazličnije nazore o svijetu, o

<sup>103</sup> „Hipnotizam u svijetlu filozofije“ str. 39—54.

Bogu, o duši i svrsi života ljudskog, a svi ti nazori usvajaju izvjesnu pretpostavku o vrijednosti naše spoznaje. Zadaća je dakle noetike, da iznajprije kritički ispita sve te pretpostavke, a za tim da izravnim putem istraži i odredi vrijednost naravnog i filozofskog umovanja. U provedbi ove zadaće očituje se sprema piščeva i sve one odlike, koje djelo njegovo mogu rešiti. Ako je autor upoznao čitaoca sa svim onim pitanjima, koja obuhvata opći spoznajno-teoretski problem, pa ako je sve filozofijske nazore u tim pitanjima sustavno izložio, kritički ih ogledao i onča kao rezultat svega pozitivno utvrdio pravu nauku – tad je ovime udovoljeno glavnim uvjetima za valjanost jedne noetike. U omjeru sa savršenim ostvarenjem navedenih uvjeta biti će, uza svu golemu literaturu ove struke, svako novo djelo novi prinos u filozofijskom stvaranju.

Bez promatranja nema udivljenja, a bez toga, veli Plato, nema filozofiranja. Promatrajući ljudsku spoznaju obzirom na razliku između istine i neistine nam se pitanje: koja je vrijednost istinite spoznaje? Jeli spoznaja istinita samo koliko ju mi ljudi kao takovu držimo, ili bi ona vrijedila i za ona misaona bića, koja nemaju jednaku psihičku narav s našim spoznajnim moćima? Jeli istina relativne ili je apsolutne vrijednosti? Drugim riječima: jeli sigurnost o istinskoj spoznaji osnovana na psihičkoj našoj organizaciji ili je motiv naše sigurnosti takav, da bi vrijedio za kojemu drago misaono biće? Ovaj motiv sigurnosti istovetan je s kriterijem istine, pa zato se opet pita: jeli kriterij istinite spoznaje takav, da vrijedi samo za čovjeka, ili mu je vrijednost apsolutna? To je eto temeljni problem, kojim se bavi opća noetika ili kriteriologija.

Kako ćemo otpočeti istraživanje ovog problema? Da istinitost spoznaje uzmogne biti apsolutne vrijednosti, svakako mora ljudska spoznaja da bude u snošaju s nečim, što je nepromjenljivo i nužno. Upravo ova ideja daje nam ključ za rješavanje spoznajno-teoretskog problema. Iskustvo nas upućuje, da su svi predmeti, koje osjetilima zamjećujemo, individualni, promjenljivi i nenužni. Sama psihička naša narav opet samo toliko može da bude izvor istinite spoznaje, koliko za nas vrijedi, a otud ne znamo sigurno, dali bi takova istina bila apsolutna. Prema tome će zastupati antropologističko ili subjektivističko stanovište (o relativnoj ili subjektivnoj vrijednosti istine) svi oni umnici, koji uče, da je osjetilno zamjećivanje

jedini naš spoznajni izvor (senzualistički empiristi) i oni, koji drže, da su nam spoznajni elementi urodjeni. Apsolutna pako istina moguća je samo onda, ako se u promjenljivim predmetima, koje osjetno opažamo, ili izvan njih nalazi nešto nužno i nepromjenljivo. Naša će spoznaja dobiti apsolutnu vrijednost, ako je po svom postanku u svezi s ovim nužnim i nepromjenljivim. Plato je učio, da se istinita spoznaja osniva na nužnim i nepromjenljivim bićima, koja subsistiraju izvan promjenljivih predmeta, a Aristotel uči, da se ta nepromjenljiva odredjenja nalaze uzbiljena u promjenljivim pojedinkama. Problem o istinitosti spoznaje ovisi dakle o postanku ljudske spoznaje. A jer spoznaju sačinjavaju pojmovi (ideje), zato je fundamentalno pitanje noetike : kako nastaju pojmovi ?

Otuda je razabrati, što se ima razumijevati kad kažemo, da autor jedne noetike mora u prvom redu kritički ispitati razne nazore o vrijednosti spoznaje. Treba iznajprije ispitati sve filozofijske nazore o postanku pojmova. Empirizam (i pozitivizam) uopće ne priznaje općenitih i nužnih pojmova, a racionalizam (i Kantov apriorizam) uči, da spoznajna općenitost i nužnost imade svoj izvor u misaonom subjektu. Kad smo one filozofijske sustave (i njima srodne) kritički upoznali, onda nam je ogledati Platona i Aristotela, koji apsolutnu istinitost spoznaje osnivaju na svezi misaonog subjekta s objektivnim bitkom, t. j. koji uče, da pojmovi predstavljaju neki nepromjenljivi bitak, koji se nalazi izvan same spoznaje. Iz svega toga treba onda obrazložbom izvesti onu nauku, koja jedina imade pravo na opstanak. To su principi, po kojima se svaka moderna noetika ima izradjivati — i ocijeniti.

Naumili smo ocijeniti noetiku od Switalskoga<sup>1</sup>, koja je vrijedna da ju upoznamo (ili barem ocijenimo) navlastito radi njezine kritike o Aristotelu i jer nas potiče na pitanje o adekvatnom, metafizičkom razlogu idejne nužnosti i nepromjenljivosti.

Jeli S. zadovoljio svim onim uvjetima, što smo ih istaknuli? Jest i nije, ali više nije nego jest. Switalskoga hvale (n. pr. u „Philosophisches Jahrbuch“), a on je svojom monografijom o pragmatizmu, pa i ovom noetikom doista pokazao, da je u spoznajno-teoretskim pitanjima upućen i da samostalno misli. Jedino se obzirom na Aristotela mora reći, da možda više sa-

<sup>1</sup> Switalski, Vom Denken und Erkennen (Sammlung Kösel, 1914.).

mostalno misli, nego li je upućen. Kritički dio ove noetike počima (str. 132.) analizom pojma o istinitoj spoznaji. Svakako je, veli S., pojam spoznaje relativan, jer izriče svezu spoznajnog subjekta s nečim što spoznajemo (predmetom). Već po vulgarnom shvatanju znači „spoznati neki predmet“ isto što i „kazati“ o predmetu nešto kako doista jest. Sam predmet jest dakle norma za spoznaju, i po tom će biti istinita ona spoznaja, koja odgovara svom predmetu, t. j. koja nešto o predmetu izriče, što mu doista pripada. Zato uvodni traktati u svim skolastičkim noetikama definujući idealni pojam logičke istine kažu, da je ona „conformitas cognitionis cum objecto“. Razlikujući dva spoznajna oblika: pojam i sud, uči svaka skolastička teza, da je definicija logičke (formalne) istine potpuno verificirana u sudu. Razum naime izriče istinu o stvari (predmetu) upravo time, što kaže da ona nešto jest ili nije. Prema tome se nalazi istina u onom spoznajnom činu, kojim pristajemo uz aprehendirani neki snošaj, a taj čin zovemo sud. Koji su dakle članovi (termini) logičke istine (podudaranja izmedju spoznaje i predmeta)? Očito nikoji drugi, nego sud o nekom predmetu i sam taj predmet. Subjekt u sudu zastupa dotični predmet; a jer o subjektu izričemo predikat, zato se predmet kao član logičke istine ima razumijevati u svezi s onim što predikat suda o njemu izriče. Otuda slijedi, da se logička istina može definirati kao snošaj izmedju suda i objektivne (ontološke) istine, koja opet ne znači drugo nego snošaj istovetnosti izmedju predmeta i onoga što se predikatom o predmetu izriče. Sudom naime izričemo pripadnost predikata subjektu, pa ako taj snošaj identificiranja izmedju S i P odgovara (t. j. ako je u snošaju conformitatis) onome što predmetu doista pripada (t. j. ako odgovara objektivnom snošaju), veli se da je spoznaja istinita. Zato noviji skolastici (iz Mercierove škole) kažu, da je logička istina sklad izmedju identificiranja i identičnosti. Tako n. pr. Sentroul<sup>2</sup> veli: „Le jugement, vrai ou faux, est, dans l'esprit de celui qui le prononce, une identification . . . . La vérité logique . . . . est la conformité d'une identification avec une identité“. Za ovaj snošaj uskladjenosti upotrebljuje sv. Toma i svi njemu privrženi skolastici izraz „adaequatio“. Imade doduše i nekih novoskolastika, kojima ovaj klasički terminus

<sup>2</sup> L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote (Louvain 1905), p. 28.

nije počudan, ali prigovor što ga Switalski iznosi proti Tominoj definiciji istine, jest pogotovo neopravdan. „Adequatio intellectus et rei“ moglo bi značiti, tako barem Sw. drži, istovjetnost spoznaje s predmetom, a „spoznaja nije samo jednostavno podvostručenje predmeta“ (ib.). Ali ovaj prigovor otpada, ako se s malo truda prouči i dobro razumije skolastička nauka o logičkoj istini. Tko znade, da „intellectus“ ne može drugo značiti nego sud, a po tom „res“ da nije drugo nego objektivna istina (snošaj između predmeta i onoga što po njemu izriče), neće prigovoriti, ako se snošaj uskladenosti između ova dva člana nazove „adequatio“. Pravo shvaćena definicija sv. Tome isključuje takovo tumačenje, po kojem bi „adequatio“ značilo podvostručenje predmeta. Ako znademo što je sud (pristajanje uz aprehendirani snošaj između S i P), onda je valjda nesklapno govoriti o „podvostručenju“ predmeta, a budući da Tomina definicija označuje upravo sud kao nosioca logičke istine, zato se „adequatio“ ne može razborito drukčije shvatiti već jedino u tom smislu, da se istinit sud mora podudarati s objektivnim snošajem inherencije. Jednako je neopravdan prigovor, da „adequatio“ znači savršenu spoznaju. Dakako da istinita spoznaja materijalno uzevši može da bude više ili manje savršena. Ako sudom izričemo o nekom predmetu više predikata, onda je takav sud kvantitativno većma adekvatan svom predmetu; a ako sudom izričemo predikat, koji većma na samu bit predmeta spada i koji mu nužnije pripada, onda je takav sud kvalitativno više adekvatan svom predmetu. Ali kad je govor o logičkoj istini uzevši ju formalno, a definicija ne može drukčije ni uzeti pojam istine, onda su isključene svake razlike u savršenosti spoznajnog sadržaja, pa zato i „adequatio“ ne može značiti savršenu istinu. Nema dakle opravdanog prigovora proti definiciji sv. Tome.

Nakon uvodnog članka o pojmu spoznaje prelazi Sw. na sustavno i kritičko izlaganje raznih filozofijskih nazora o vrijednosti istine. Ovaj dio je pregledan i točan — do pod konac. Završna kritika posvećena je (str. 175.) peripatetički-skolastičkoj noetici. Switalski drži, da je skolastička teorija o uzajmičnom djelovanju između razuma i osjetnosti izvršena ozbiljnim poteškoćama. Pomna analiza duševnog života nije još otkrila „tvorni razum“, koji bi tek preparirati morao „phantasmata“, da postanu podobna sudjelovati u razumnoj spoznaji.

Osim toga, veli Sw., ovaj „intellectus agens“ samo oteščava spoznajni problem, jer statuira jaz između osjetnih sadržaja i one bitnosti, koja je iza njih zaklonjena („hinter ihnen verborgen“). Switalski drži, da ne treba fantasmе preparirati, jer apstrakcija ne znači ekstrahiranje („Herausschälen“) bitnog sadržaja iz osjetnog omota. „Apstrahirati“ reći će putem kritičkoga isporodjivanja doći do onoga, što je osjetnim sadržajima zajedničko, što se trajno vraća, i u tom smislu sačinjava bitnost stvari. Ovim kritičkim refleksijama nasjekao je Sw. najodlučnije pitanje u čitavoj skolastičkoj filozofiji, pa zato nam se ovdje opet malo zadržati. Tko zabacuje Aristotelovu nauku o tvornom razumu, odnosno tko zabacuje perip.-skolastičku teoriju o apstrakciji, ne može se uopće zvati pristaša skolastičke filozofije. Pogotovo je pak isprazna fraza, kad se Switalskoga hoće smatrati nekim posrednikom između Aristotela i Platona (odnosno Augustinove filozofije). Switalski je protivnik subjektivizma, a pristaša noetičkog objektivizma, ali ne peripatetički-skolastičkog. Pozitivni pak dio njegove noetike, koliko nije potpuno izgrađen, toliko je u njemu opaziti neko platoniziranje ideja. O tom malo dalje, a sada ćemo samo ukratko naznačiti, na čemu se temelji skolastička teorija o apstraktivnoj djelatnosti tvornog razuma.

Platona i Aristotela zabavilo je ponajvećma pitanje o mogućnosti znanstvene spoznaje. Na ovom se problemu osniva i Kantov kriticizam, pa zato općeniti oblik ovog problema ne pripada novovječnoj filozofiji, već mu je izvor u staroklasičnoj filozofiji grčkoj. Plato je predmnijevao, da promjenljivi bitak, kako ga osjetilima opažamo, ne može da bude supstrat razumne spoznaje, koja je općenite i nužne vrijednosti. Našim idejama moraju odgovarati neka realno subsistentna bića, koja su izvan osjetnih, pojedinačnih predmeta. Iskustvenjački duh velikog učenika Platonovog Aristotela zabacio je tu nauku upravo za to, jer je tako dogmatska i metafizička, da je u sukobu s jednom činjenicom, koju Aristotel usvaja kao temelj svoje nauke o spoznaji. A koja je to činjenica? Sva naša spoznaja, veli Aristotel, vezana je na osjetno iskustvo. Dakako da je po Aristotelovom prirodonoaučnom shvatanju naše osjetno iskustvo u svezi s realnom zbiljom, koja postoji neovisno o misaonom subjektu. Može se reći, da je to temeljna dogmatska pretpostavka u Aristotelovoj filozofiji, dočim je tek moderna filozofija svu pažnju

obratila problemu realnosti. Ali poradi realističke pretpostavke u Aristotelovom umovanju isticati à outrance metafizički karakter njegove filozofije može samo onaj, koji poriče da je osjetilnost izvor sve naše razumne spoznaje. Ako se čitavi spoznajno-teoretski problem imade riješavati u svezi s pitanjem o postanku idejâ, a u drugu ruku ako je činjenica, da razumne ideje izvire iz osjetnog iskustva, onda je barem toliko sigurno, da Aristotelova pretpostavka o realnoj vrijednosti osjetnog iskustva nije u sukobu s primitivnim shvatanjem. Dakako da je takovo shvatanje s filozofijskog gledišta nekritičko i da je nesumnjivo zasluga moderne filozofije, što se stala baviti ovim pitanjem, ali Aristotel nije obzirom na mogućnost realne egzistencije imao u Platonu svog protivnika, pa zato je pitanje realnosti mimoišao i tražio svezu između spoznaje i realnih predmeta. Glavno je dakle, da je Aristotel zabacio Platonovu nauku o realnoj subsistenciji idejâ zato, jer se na osjetnosti osniva sva naša spoznaja. Budući pako da je razumna spoznaja općenitog i nužnog karaktera, a osjetilni su sadržaji pojedinačni i nenužni, zato je Aristotel otuda izveo, da razum idejne svoje predmete mora dobiti iz osjetne gradje. Kako je vidjeti, moramo si razum zamišljati kao receptivnu neku moć, koja ne dolazi do aktualne spoznaje, dogod iz osjetnih sadržaja ne primi determinaciju za određeni spoznajni čin. Na koji način? Osjetne pomisli („phantasmata“) ne mogu izravno uplivati na razum, koji po psihičkoj svojoj naravi nije vezan na osjetne organe: pa zato mora sam razum u osjetnom sadržaju naći onaj predmet, koji će ga determinirati na aktualnu spoznaju. Budući pako da je predmet razumne spoznaje (ideje) nepromjenljiv i nuždan, a osjetni je sadržaj individualnog obilježja, zato će razum do svog predmeta doći na taj način, da ga iz osjetnog sadržaja dobije bez individualnih oznaka. Razum je dakle, prije nego dodje do aktualne ideje, ne samo pasivan obzirom na svoj predmet, već je ujedno i aktivan, jer mora svoj predmet u osjetnom sadržaju naći bez individualnih oznaka. Osjetnim naime zamjećivanjem upoznajemo predmete koliko su individualni, a da ih uzmognemo upoznati koliko nijesu individualni, traži se razumna djelatnost, koju skolastička filozofija zove „apstrakcija“. I najpomnija analiza duševnog života teško će nam doduše otkriti psihičku narav apstraktivne tvorbe pojmovâ, ali pomna analiza u pitanju o postanku idejâ neće ni-

kako moći zabaciti samu činjenicu apstrakcije. Pa zato je jalovo svako protustanovište peripatetički-skolastičke nauke o „tvornom razumu“. Po ovoj nauci može razum u jednom samo osjetnom sadržaju upoznati apstraktni svoj predmet, a nije nužno isporodjivanje mnogih osjetnih predmeta, da otkrijemo u njima ono što im je zajedničko. Kad bi razum samo refleksnom činitbom napremičnog promatranja isporodjivao mnoštvo osjetnih predmeta (kaošto senzualistički empirizam uči), onda općenitost i nužnost idejâ ne bi mogla imati svoj osnov u samim stvarima, već jedino u razumu — a onda zapadamo u subjektivizam. Da tome izbjegnemo, nužno je ustvrditi, da razum neposredno u osjetnom predmetu nalazi općeniti i nužni oblik idejnog svog predmeta. U ovom općenitom i nužnom obliku izraženo je ono, što skolastika zove „bît“ stvari. Nema dakle u Aristotelovoj filozofiji jaza između osjetnih sadržaja i stvarne bitnosti, jer takav je jaz postojao samo po Platonovom shvaćanju, i upravo ga je Aristotel oborio. Zato smo i za Switalskoga gore rekli, da samo neupućenost može za općenite principe u Aristotelovoj noetici reći, da su izvrgnuti „ernsten Bedenken“ (ib.).

Proti senzualizmu uči i Sw., da su ideje općenite i nužne. Skolastička filozofija na temelju svoje nauke o apstrakciji izvodi, da se predmeti idejâ nalaze uzbiljeni u osjetnim pojedinkama, i prema tome je bitnost stvari prvotni razlog ili temelj za idejnu općenitost ili nužnost. Switalski tumači postanak razumnih ideja pomoću refleksnog promatranja osjetnih sadržaja, pa zato u jednostavnom isporodjivanju osjetnih sadržaja ne može naći oslonca za idejnu općenitost i nužnost. Dosljedno tome imalo bi se reći, da se spoznajni karakter idejâ osniva na misaonom subjektu, a onda smo u neprilici glede apsolutne istine. Kako možemo reći, da se općenitost i nužnost naše spoznaje podudara s objektivnim snošajima samih stvari, ako razum u samim tim stvarima ne nalazi općeniti i nužni karakter svojih ideja? A refleksnim promatranjem osjetnih predmeta, rekosmo, ne će razum u njima naći općenitost i nužnost. Protivnik apstraktivne djelatnosti razuma (kako ju skolastika uči) mora dakle tumačiti općenitost i nužnost idejâ na metafizičkom nekom temelju. I doista se Sw. utiče metafizici, kad (na str. 202., a slično i u „Phil. Jahrbuch“ 1912. str. 84.) kaže, da objektivistički intelektualizam prelazi u „teocentrički idealizam“,



koji uči, da se vrijednost idealnih principa i po tom zbiljska zakonitost osniva u Bogu. Switalski je dakle segnuo za metafizičkim izvorom idejne općenitosti i nužnosti samo za to, jer u osjetnim predmetima nije našao nikogeg oslona za tu nepromjenljivost i nužnost. A nije našao za to, jer je zabacio Aristotelovu nauku o apstrakciji, kojom razum u osjetnom predmetu upoznaje općenitu i nužnu bit stvari. Kad bi Sw. dalje izvodio svoje stanovište, morao bi doći do nekog ontologističkog nazora, po kojem ideje spoznajemo u Bogu, ili do Platonove nauke o realno subsistentnim idejama. Čini se, da je na Switalskog svakako uplivao sv. Augustin, koji također adekvatni, metafizički razlog idejne općenitosti i nužnosti nalazi u Bogu, ali ovom svojom naukom nije sv. Augustin pristaša Platonov upravo tako, kao što se ne povodi za Platonom ni sv. Toma, koji jednako uči, da stvarne biti nijesu zadnji razlog idejne nepromijenljivosti i nužnosti, već da je taj razlog u Bogu. Biti pristaša Platonov znači doista biti ujedno i protivnik apstrakcije, jer apstrakcija imade samo onda smisla, ako se biti nalaze u samim osjetnim pojedinkama (a ne izvan njih), pak ih razum mora upoznati bez individualnih oznaka. Ali nije još pristaša Platonov niti Switalski time što zadnji razlog idejne općenitosti i nužnosti stavlja u Boga, jer to isto čine i veliki učitelji apstrakcije — Aristotel i sv. Toma. Evo da još ukratko izložimo i ovu divnu nauku sv. Tome!

Kad se idejnim predmetima pripisuje vječnost, moglo bi se činiti, da ih istovjetujemo s Božjim svojstvom. Ali bitnostima, koliko su spoznajni objekat, pripada vječnost samo u dealnom smislu, t. j. koliko apstrahiramo od konkretne egzistencije. Bitnost sama po sebi ne izriče vremenskog obilježja, pa zato se ovdje vječnost uzima kao negacija. Apstraktno shvaćena bitnost jest naime indiferentna obzirom na vremensko trajanje, kao što je indiferentna i obzirom na zbiljsku egzistenciju. Na taj način promatramo spoznajne predmete kao moguća bića. Božja pako vječnost jest pozitivna vlastitost, koja subsistira u Bogu, ona je bitni atribut u Bogu. Isto tako i nužnost ne pripada idejnim objektima obzirom na njihovu egzistenciju, već samo obzirom na bit, u koliko se naime isključuje sve ono što je s tom biti u unutrašnjem protuslovlju. Svaka bit jest nešto, i prema tome je u opreci s nebitkom, pa zato ne može postati drugo nešto nego što jest, jer bi obzirom na unutrašnju svoju

narav postala ništa. Božja pako nužnost tiče se egzistencije, koja nije uvjetovana već apsolutna, jer sama u sebi imade svoj adekvatni razlog. Kod svake stvorene biti skopčana je promjenljivost sa zbiljskom egzistencijom, pa ako te biti uzmemo apstraktno, bez obzira na egzistenciju, pripada im u tom smislu idealna nepromjenljivost. Bez apstraktivne djelatnosti razuma ne može se dakle kod idejnih predmeta govoriti o nepromjenljivosti. Ali kako je ipak moguće, da predmetima u idealnom redu pripada vječnost i nepromjenljivost? Sv. Toma uči, da su sve stvorene stvari samo otisak onih pralikova, koji se vječno i nepromjenljivo nalaze u duhu Stvoriteljevom. Promjenljivost ovih stvari dolazi otuda, što im pripada konkretna egzistencija, pa zato će Božji prauzorci (*formae exemplares*) u svojoj vječnosti i nepromjenljivosti osvanuti ljudskom razumu, ako je on kadar promatrati stvari bez obzira na konkretnu egzistenciju. Pa doista, svjetlom razuma svojeg može čovjek apstrahirati bitnost stvari i tako opaziti u njima ono što je vječno i nepromjenljivo kao i Božji uzorci. Na taj način dobiva ljudski razum udjela na nestvorenom svjetlu Uma Božjega. „*Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in psalmo 6. dicitur: multi dicunt quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet. Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*“<sup>3</sup> Ovu nauku sv. Tome zastupao je i sv. Augustin. On se nalazi na strani Platonovoj proti senzualistima, koji su dvojili o mogućnosti istinite spoznaje. Razlog njihovog dvoumljenja bio je taj, što su sve osjetne stvari promjenljive, i što nam osjetila ne daju apsolutno sigurnog znanja. Da protumači sigurnost spoznaje razlikovao je Plato između osjetne i razumne moći, koja promatra nepromjenljive biti. Sv. Augustin pako nije smatrao nepromjenljive biti kao subsistentna bića, već ih je prenio u Božji Um, koji nas osvjetljuje u spoznaji istine. Ali, dodaje sv. Toma (u odgovoru na 8. prigovor u 10. članku svoje rasprave *De spirituali creatura*), to se nema razumjevati tako, da mi neposredno zrijemo ideje u Božjoj biti, već da one na neki način uplivaju na naš razum. Pa dok sv. Augustin drži, da spoznajne objekte dobivamo Božjim uplivom, t. j. da nam ih Bog priopćuje, sv. Toma slaže se posvema s tom naukom i samo po-

<sup>3</sup> S. th. I. q. 84. a. 5.

bliže tumači način razumnog participiranja s Božjim idejama Tvorni razum (*intellectus agens*) od osjetnih stvari apstrahira bitnost, koja je izraz Božje ideje, i tako postanu predmeti inteligibilni. Svejedno je dakle, kaže sv. Toma, da li nam spoznajne objekte Bog saopćuje, kako se sv. Augustin izražava, ili ako kažemo, da nam je od Boga dano svjetlo razuma, kojim vječne i nepromjenljive biti postaju spoznatljive.

Otuda je vidjeti, da se „teistički idealizam“ sv. Tome ne razilazi od sv. Augustina. Prema tome je sasvim neumjesno govoriti o izmirenju ovih umnih prvaka u katoličkoj Crkvi gledom na njihovu nauku o temeljnim noetičkim problemima. Nažalost opaža se u novije vrijeme, da ne samo protestanti, već i neki novoskolastici nastoje, koliko je moguće, više isticati sv. Augustina nego sv. Tomu. Velim nažalost ne zato, što kod sv. Augustina ne bismo našli istu onu nauku, koju nas i sv. Toma uči, već zato jer na taj način, barem kod neupućenih, mogu nastati predrasude o onom ugledu, kojega je sv. Tomi podijelila sama kat. Crkva. To i jest glavni razlog, što u duhu modernog vremena lebdi izvjesna tendencija proti sv. Tomi i skolastičkoj filozofiji. A to opet i jest glavni razlog, što se s katoličke strane ne bi smjelo ni u čemu odstupati od sv. Tome. Držim naime, da sv. Ignacije nije bio na krivom putu, kad je u providencijalnoj svojoj knjižici o duhovnim vježbama medju ostalim naveo upravo i filozofiju sv. Tome kao sredstvo, koje će nam omogućiti — *sentire cum Ecclesia*.

*Dr. S. Zimmermann.*



## Casus.

**O valjanosti mješovite ženidbe.** U župi X. zagrebačke nadbiskupije sklopio je Ivan N. katolik s Mariškom L., rodnom iz Piliša u Ugarskoj, lutorankom, mješovitu ženidbu pred lutoranskim njezinim pastorom. Pita se: je li ta mješovita ženidba valjana? Kapelan tvrdi, da nije, pozivajući se na napatuk<sup>1</sup> zagrebačke duhovne oblasti od 20. prosinca 1909. točka VIII. slovo *k*); nasuprot župnik tvrdi, da je valjana, pozivom na rješenje sv. Stolice (kongregacije *de Sacramentis*) od 27. februara 1909. br. 833/ex 1908. Tko ima pravo?

Odgovor: Imade pravo župnik.

<sup>1</sup> Napatuk k dekretu „Ne temere“ izdan u cirkularu kom. VI. 1909.