



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Behija Durmišević

**FILOZOFIJA POVIJESTI  
ARNOLDA TOYNBEEJA  
IZMEĐU ANTROPOCENTRIZMA  
I TEOCENTRIZMA**

DOKTORSKI RAD

Mentor:

Prof. dr. Lino Veljak

Zagreb, 2015.



University of Zagreb

Faculty of Philosophy

Behija Durmišević

**ARNOLD TOYNBEE'S  
PHILOSOPHY OF HISTORY  
BETWEEN ANTHROPOCENTRISM  
AND THEOCENTRISM**

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

PhD Lino Veljak

Zagreb, 2015

## O MENTORU

Prof. dr. sc. Lino Veljak, redovan profesor

Rođen 1950. u Rijeci, diplomirao (1973), magistrirao (1976: "Filozofske osnove teorije odraza") i doktorirao (1982: "Filozofija prakse Antonija Gramscija") na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Od 1974. do 1976. nastavnik filozofije i logike na Drugoj gimnaziji u Zagrebu, 1976. asistent u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu (od 1978. Odjel za povijest filozofije Centra za povijesne znanosti, gdje je 1978. stekao suradničko zvanje znanstvenog asistenta). U istom zvanju radi od 1979. na Katedri za teorijsku filozofiju Odsjeka za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, 1983. izabran u zvanje docenta, 1990. u zvanje izvanrednog profesora, a 2002. u zvanje redovnog profesora.

Od 1992. predstojnik Katedre za ontologiju. Dužnost pročelnika Odsjeka privremeno obavljao 1982/83. Od 1992. do 1994. bio pročelnik Odsjeka.

Akademске godine 1990/91. boravio kao Humboldtov stipendist na Sveučilištu u Frankfurtu. Gostovao na većem broju domaćih i inozemnih sveučilišta. Od 2001. dopunski predaje filozofiju povijesti na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci, a akademске godine 2005/06. i na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Splitu. Bio voditelj nekoliko znanstveno-istraživačkih projekata, član je raznih uredništava i savjeta filozofskih časopisa i u više navrata član Upravnog odbora Hrvatskog filozofskog društva. Voditelj poslijediplomskog studija filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Publikacije i knjige:

- *Marksizam i teorija odraza*, Zagreb: Naprijed, 1979.
- *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, Beograd: SIC, 1983.
- *Horizont metafizike*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofskih istraživanja, sv. 12), 1988.
- *Raspuća epohe*, Zagreb: Biblioteka Pitanja, 1990.

- (ed.), *Človek-demokracia-poznanie*, Bratislava: Kalligram, 2000.
- (co-ed.), *Between Authoritarianism and Democracy. I: Institutional Framework*, Belgrade: CEDET, 2003.
- *Od ontologije do filozofije povijesti*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofskih istraživanja, sv. 123), 2004.
- (co-ed.), *Between Authoritarianism and Democracy. II: Civil Society and Political Culture*, Belgrade: CEDET, 2005.
- (ed.), *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, Zagreb: FFpress, 2007.
- (ed.), *Filozofija i suvremenost*. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja Danila Pejovića, Zagreb: FFpress, 2010.
- *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Beograd: Otkrovenje, 2010.
- (ed.), *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca*, HFD, Zagreb, 2014.
- (ed.), *Znanost, filozofija i suvremenost*, HFD, Zagreb, 2015.

## SAŽETAK

Arnold Toynbee jedan je od najznačajnijih predstavnika moderne filozofije povijesti. Ključna važnost njegove filozofije povijesti očituje se u istraživanju civilizacije kao jedinice povjesnog proučavanja, geneze nastanka civilizacija, njihova rasta, sloma i dezintegracije. U proučavanju filozofije povijesti Arnolda Toynbeeja bitan je i preokret njegove slike povjesnog procesa. U spomenutom preokretu prezentiraju se oni dijelovi Toynbeejeva istraživanja u kojima je prisutno kvalitativno novo iskustvo, iskustvo preobraženja i spoznaje Božje prisutnosti u svijetu.

Važni momenti Toynbeejeve koncepcije istraživanja povijesti sastoje se u kritici eurocentričnih misaonih modela i shema kao i u tumačenju odnosa zapadne civilizacije i religije. Toynbee u ovim kontekstima elaborira ideju intelektualnog revolta protiv egocentrizma zapadne civilizacije. Identificiranjem krize suvremene epohe i njezina samorazumijevanja Toynbee je oblikovao univerzalističku filozofiju povijesti, čija je bitna karakteristika otvorenost prema raznolikim civilizacijskim, kulturnim i religijskim povjesnim krugovima.

Korištenjem historijske, hermeneutičke i kombinirane metode, rad je strukturiran oko tri centralne hipoteze. Te hipoteze kazuju da unutar civilizacijskog pojmovnog okvira Toynbee nije uspio kreirati sliku smislenog povjesnog kretanja. Nadalje, prepostavka da povijest ima smisao anticipira konačnu svrhu kao konačan cilj s onu stranu stvarnih događaja. A normativni smisao Toynbeejeva istraživanja povijesti ogleda se u zahtjevu za uspostavom etičkog života, utemeljenog na uzajamnom uvažavanju.

Može se zaključiti da je Toynbeejevo glavno djelo *A Study of History* impresivna povjesna sinteza. Njegov korak ka ovoj sintezi napredak je prema primarnim vrijednostima i poruci moralnog i etičkog stava koji uređen svijet vidi kao prostor miroljubive kulture, participacijskog nastojanja i holističkog načina postojanja, razumijevanja i djelovanja.

Ključne riječi: *filozofija povijesti, civilizacija (nastanak, rast, slom, dezintegracija), religija, zapadna civilizacija, smisao povijesti, perenijalna mudrost...*

## SUMMARY

### *Arnold Toynbee's Philosophy of History between Anthropocentrism and Theocentrism*

Arnold Toynbee is one of the most important representatives of the modern philosophy of history. Through his main work, *A Study of History*, he influenced a whole generation of historians, sociologists and philosophers. An initial approach to Toynbee's texts already shows that one of the most important points of his research expresses the attitude that smallest intelligible fields of historical study were whole societies and not arbitrarily insulated fragments of them like the nation-states of the modern West or city-states of the Greco-Roman world. Another important point of the author's research relates to the history of all societies belonging to species called civilisations, which the author discusses as parallel and, in a certain sense, contemporary processes.

At the very beginning of considering Toynbee's theory of civilisations, it becomes evident that the author introduces the categories of geneses, growths, breakdowns and disintegrations as the key determinants of the respective processes. The issue of how long a civilisation has lasted or will last has no particular theoretical relevance in these contexts. What is important here is the fact that the cycle theory offers an interpretation of the past arising from the validation of the present, converging to a particular image of decadence and criticism of Eurocentrism.

When considering civilisations, the author first discusses the notion of history, which he defines as a common term for huge currents of life for which linguistic differentiation introduces terms of a higher order such as: Sumerian civilisation, Egyptian civilisation, Mayan civilisation, Andean civilisation, Islamic civilisation, etc. His further discussion explicitly offers three significant features of the notion of civilisation. Here, Toynbee defines civilisation as:

- a) smallest but intelligible field of study,
- b) common ground between individual fields of action of different people,
- c) representative of a separate species of society.

Toynbee defines society as:

- a) the total network of relations between human beings,
- b) a system of relations between individuals,
- c) a field of action, where the source of any action is in individuals making the society.

At the theoretical level, Toynbee devotes considerable attention to the emergence or rise of civilisations. He dismisses both the race and environment theories as ridiculous and delusional. For, simply put, civilisations emerged in various geographical and social conditions – the Nile Valley saw the rise of Egyptian civilisation, the jungle saw the Mayan civilisation, the plateau the Mexican one, the archipelago the Minoan civilisation, while continental conditions saw the rise of the Chinese and Indian civilisations. According to Toynbee, the cause of the genesis of civilisation is not at all simple but complex, not an entity but a relation. Consequently, the true meaning of the genesis of civilisation can be understood by grasping its deepest mechanism that, according to Toynbee, is reflected in the challenge-and-response process placed in the man-geographical environment context. This idea plays the crucial role in Toynbee's understanding of the course of human affairs.

In an attempt to explain the essence of the challenge-and-response mechanism, emphasising that it is a relation between the internal and external factors, Toynbee says that, in the language of science, the function of the external factor is to offer a stimulus to the internal creative factor, which would incessantly provoke creative variations. Consequently, environment arises as a challenge that civilisation is a response to. According to Toynbee, there are six civilisations resulting from this mechanism. They are also the primary civilisations: Sumerian, Egyptian, Minoan, Chinese, Mayan and Andean.

Toynbee paid considerable attention to another way of the rise of civilisations. Its essence is reflected in the secession of the proletariat from the previous civilisation. Generally, according to Toynbee, the term proletariat includes all displaced persons, refugees, dislocated and deported persons, no matter how highly endowed or distinguished they may be. The category also includes mercenary soldiers, no matter how highly paid, all subdued peoples and all rebels. Thus, when in the course of development, a creative majority, having for quite a while expressed readiness in effective actions to the welfare of all the members of a society, becomes stunted and turns into a dominant minority that is static by definition, the

secession of the proletariat begins as a dynamic response to a static condition, conceiving the birth of a new, so-called related civilisation.

Studying history, Toynbee gives a list of societies he structures as twenty-one equivalent cultural circles, and the number is referred to whenever the historical system of this author is discussed. The list includes the Egyptian society, Andean, Sinic, Minoan, Sumerian, Mayan, Syriac, Indic, Hittite, Hellenic, Western, Orthodox Christian in Russia, Far Eastern in Korea and Japan, Orthodox Christian in South East Europe, Far Eastern in China, Iranic, Arabic, Hindu, Mexic, Yucatec, and Babylonian. However it should be noted that, in Volume XII of *A Study of History*, Toynbee gives the latest version of the list of civilisations that is somewhat wider than the one above.

A further analysis of the structure of Toynbee's principal work reveals that, after the stage of genesis of civilisations, there follows the stage of their growth, which the author identifies with progressive movement. It is interesting that, already in his initial explication of this phenomenon, Toynbee emphasises that technological progress cannot be the criterion for the progress of civilisation. For, technology that neglects the position of man or technological progress directed at destruction of human values cannot be the criteria of progress. It can be concluded that Toynbee's analysis of the notion of progress clears the notion of the principal material medium and puts it in a context of the spiritual. Thus Toynbee finds the required criterion of the progress or growth of civilisation in the phenomenon of etherialisation, a term he himself coined for the purposes of his system. This means that the growth of civilisation consists of progressive and cumulative self-determination and self-articulation of civilisation, or in progressive and cumulative etherialisation of social values, as well as in simplification of the technical apparatus of civilisation.

The stage of growth is followed by the stage of breakdown. Toynbee summarises the nature of breakdown in three points:

- a) a loss of creative power in the souls of creative individuals,
- b) an answering withdrawal of mimesis on the part of the majority,
- c) a consequent loss of social unity in the society as a whole.

The stage of breakdown is replaced by the final section, which civilisation reaches before its dissolution and which Toynbee calls the stage of disintegration. However, it should be noted that Toynbee's analyses show that the stage of breakdown is not necessarily followed by

disintegration. An alternative to disintegration is the process of petrifaction. Toynbee finds an example of the process in, *inter alia*, the case of Egyptian civilisation, which suffered a breakdown in XVI century B.C. but which dissolved only in the V century A.D. This indicates that the mentioned civilisation remained petrified for around two thousand years.

Similarly to the stage of growth, the stage of disintegration, according to Toynbee, is a cumulative and continuous process. Challenges repeating in the stage of disintegration over and again, each time with a greater intensity, are met with inadequate and helpless responses. This process will lead the society, which is not able to meet new challenges with adequate responses, into a disintegration and decay. A result of the disintegration process is standardisation reflected in the formation of the ruling minority, internal proletariat and external proletariat, where the dominant minority creates a universal state, the internal proletariat a universal church, while the external proletariat barbarian war-bands.

According to Toynbee, the internal proletariat is of particular theoretical importance; responding to the universal state and pressure of the dominant minority, it secedes and creates a universal religion. Toynbee maintains that, through a universal church, this religion becomes a bridge for a new civilisation. An example of this can be found in the Christian and Buddhist churches.

In the first volumes of *A study of History*, Toynbee sees the essence of the history of mankind in the history of civilisations and, in later volumes, following a change of the image of historical process, the author speaks about the history of civilisations as a stage in the process leading mankind from primitive societies to religion. In understanding this process, civilisations as philosophical equivalents and comparative entities gradually disappear, while a new chronological order is structured. The nature of this order shows that religion is the only field where the idea of growth and progress has a defined meaning.

Arnold Toynbee's philosophy of history can be said to be succinctly expressed in a famous metaphor of his: Turning wheels move the chariot ahead. The metaphor brims with the conviction that civilisation cycles are like wheels of some mystical spiritual chariot carrying mankind towards a higher world. Thus, if religion is the chariot, wheels that move it towards the heaven seem to be identified with periodic decay of civilisations on the earth. The movement of civilisations can be cyclical or can be recurrent. Nonetheless, the continuous upward movement of religion is promoted by the cyclic movement of civilizations around the axis of death and rebirth.

It follows from the above that, as a way out from the stage of disintegration, Toynbee introduces a mystical transfiguration that shows the shift of the sphere of action from the macrocosm to the microcosm, from man's external environment to the inside of man's being. This transfiguration, as a rebirth or palingenesia, actually shows that the process of disintegration is not only a process reflecting social schisms but also a process of rebirth and ascent.

It should be said that explicit attitudes about the cyclical nature of social movements are quite rare in Toynbee's study but, at the level of principled consideration, the author underlines that the astronomical daily cycle and the yearly cycle are transcended in the cumulative experience and general effort of human life. On the other hand, human life, which is subject to the biological cycle of generations, is transcended in the cumulative experience and human efforts in the life process of civilisations. Furthermore, the breakdown and decay that civilisations are mostly subject to is transcended in the cumulative spiritual progress of religion which, according to Toynbee, is spiritually the highest species of experience and effort within man's abilities and man's position on the earth.

This being said, reconsideration of Toynbee's study of history often begs the question of why, despite everything, at a certain moment Toynbee stopped his presentation of history as history *par excellence* and introduced universal religions as a separate species of society into the context. An answer to this question may be searched for in his understanding of the meaning of human history. In this context, the author himself says that through his study, which took more than twenty-seven years, he realised he had to abandon the initial working hypothesis of civilisations as self-evident fields of study because the phenomena of disintegration of civilisations could not be understood without taking into consideration the influence of powers outside a given civilisation. In addition, Toynbee could not use the framework of the above explained model to derive and create an image of meaningful historical movement. The initial intention of his study was an effort to present civilisations as parallel and equivalent attempts at movement towards superhuman, divine nature. However, as he says, as his study progressed, religion reappeared to claim the central position in his image of the universe.

This picture of the universe sparks the message that, in different cultures and periods, mankind has experienced and recorded similar perceptions of the nature of reality, particularity of the world and purpose of existence. These similarities actually testify to the

existence of universal principles that shape a common basis of universal religions, while particularities of religions mostly result from differences in cultural circumstances of their development.

Furthermore, this picture of the universe strengthened Toynbee's belief that the physical world of phenomena is not the only reality and that non-material reality is above it. The physical world is only a shadow of a higher reality that cannot be experienced through senses as the senses can simply not grasp it. Its essence is testified to by the human spirit and intellect.

Related to this is also the position that people are an image of this dual reality, where the physical body is subject to the laws of physics, birth and death, while the other aspect of human existence is not subject to decay or disappearance but, rather, identical to the intellect or spirit representing its soul. In the modern West, maintains Toynbee, this other aspect of reality is often forgotten and neglected.

Toynbee's image of the universe also sends the message that man has an often neglected predisposition for intuitive perception of the absolute truth and nature of reality. This awareness is the man's ultimate goal, while the search for it and its perfection are largely the purpose of human existence. This ultimate reality is most usually called God, who represents the absolute principle that everything springs from and that everything returns to. In religions such as Buddhism, Jainism or Taoism, the Absolute can, in a certain sense, be distinguished from that in religions such as Abrahamic ones, but the fundamental principle remains the same. Thus, according to Toynbee, religious tradition represents the roots of a single tree with branches rich in spiritual, intellectual and cultural experience of peoples from all the Earth's meridians.

Toynbee's impressive work *A Study of History* has attracted readers' attention for decades. Its value is not only in the magnificent and voluminous historical image of the world but also in a number of lucid insights on the essence of the Western civilisation. Toynbee emphasised that one of the reasons he undertook to write *A Study of History* was intellectual revolt against the egocentrism of Western civilisation. In many a passage of the work, the author tried to present the equal value of all civilisations and people that made them. He believed and stressed that, by the nature and purpose of existence, members of all the civilisations were equal.

With regard to criticism that he underestimated the size and originality of the West, Toynbee replied that he was a Westerner and that he appreciated the Western civilisation but,

at the same time, he stressed that, alongside its bright achievements, there were also dark sides to this civilisation. In this regard, he stated that the modern times were marked by the triumph of power: the power of forgetting the laws and regularities of nature and intelligence of man. This forgetfulness produced, among other things, a crisis of historical awareness, obliteration of the other as the other, obliteration of the world in which different worlds and ways of human existence may be expressed.

According to Toynbee, the arrival of high technologies and the huge power of new-age natural science in all the forms of human cognition and manifestation of life have long since fundamentally changed the face of the earth. The change has opened a wide road to free movement of omnipotent technological potential, fetishism of science legitimising the truth as the scientific truth alone, forced progress in its entire fatality. Here all the people, including the most powerful, the richest and particularly privileged ones, are only objects deprived of the unique and distinctive authenticity.

Toynbee wonders if it is at all possible to act, think or generally live differently. He argues in favour of a different experience of the world, experience recognising the plurality of worlds, where what is good eventually becomes something that might be beautiful and true, fruitful and meaningful. Modern realities, according to Toynbee, hardened in schematism of premonitions on insanely rationally governed world, demonstrate the powerful paradigm of a single civilisation alone. Gazing into itself, in circular dominion over time and nature, in the compulsion of turning action into work, this civilisation loses the basic form of understanding.

Toynbee explicates that scientific knowledge is the central nervous system of the Western civilisation but emphasises that there is the truth beyond it as well. It opens through logic that refuses to accept disintegration of the present, the pathos of action, it comes with the logic of preservation and grace. It awakens the sense of possible, of what reveals itself and hides itself in the intertwinement of figures of the secret and images of the transparency.

Certainly, in the passages revealing a critical discourse against the Western civilisation, Toynbee wants to preserve the dialogue of ideas, to reconstruct their new discourse, which is less anxious, which ponders a new world, the world that does not exclude other worlds and their cores of truth. Herein lies the purpose of the world's peace, the world as music. It is characterised by trust and friendship to people, but also by a changed relation to the world and its manifestations.

According to Toynbee, to contemplate the world beyond the logic and possibilities of a new and different world, in the present time, means to deceive the abilities of experience and create a fetish of the availability of things and people. However, should we preserve the tension between transparency and internal secret, we shall preserve the friendly and creative aspect as well as readiness to find in each thing what resides in it, what does not violate it and what is good in it.

On the other hand, standardisation of the good for the benefit of profit and all the euphoric information related to it, argues Toynbee, quite obstruct creative processes of diverse shaping. Standardisation of the good obstructs human mutuality, openness and concealment, truth, poetry, playfulness of the world and man's trust towards the world. In this regard, Toynbee suggests to contemporary men to return to what is our own, what another man can in no way govern. Whoever understands this return properly shall save both himself and the other. For, worlds shall open to him, as well as what is creative in them. In general, this is a new way to structure worlds, traditions and orders.

We can conclude that, in many passages of his principal work, Toynbee tries to stay on the path of understanding deep layers and structures of the world, reality and time of the Earth. Through an alternative discourse, he introduces differentiations with regard to modern science, offence thinking and self-perception of the modern world. Toynbee suggests that the modern man should not place his trust in the myth of evil, which incorporates the realism of power, various cynicism, indifference, dull-wittedness, brutality and egoism.

We can see from the previous paragraphs that, having identified a crisis of the contemporary epoch and its self-perception, Toynbee expresses the need to restore Universalist philosophy of history. An important trait of this philosophy of history is its openness towards diverse historical experience in terms of civilisation and culture. Toynbee underlines that, although the Western civilisation has largely become planetary, it would be wrong to conclude that *de facto* universality of mankind is achieved. Results of Toynbee's study show that there are other, quite different spiritual worlds that think human history, such as Chinese, Indian, Iranian, Arabic-Islamic...

According to Toynbee, the modern world is not the ultimate form of human existence. In fact, in many passages of his work, he encourages human readiness to transfer to other perspective centres and temporal cores of the truth. The criticism of Eurocentric thought models and schemes is also liberation of the right to multiversal and plural image of history.

According to Toynbee, modalities of human existence on the earth are manifold and are expressed through the lives of diverse civilisations. He emphasises that we cannot directly live in them and experience their specificities, but we can endeavour to clarify practical principles of the significance of this or that civilisation so as to accept and understand it as another and a different world. However, while trying to understand them, we must not impose dictates of our patterns of action and value judgements.

Furthermore, Toynbee wishes to remind us that individual and separate modalities of human existence, albeit the Western ones, simply cannot display the entire diversity of the creative power of humankind in the world of life, in cultures, religions, art and science. They cannot display it in the figures of languages, scripts and customs either.

Toynbee's philosophy of history is a magnificent work, an impressive synthesis. The step of this author towards such synthesis represents progress towards the primary values and message of the moral and ethic attitude that sees ordering of the world as the space of peaceful culture, participatory effort and holistic existence, understanding and action.

As we have already seen, in some passages of his voluminous work, Toynbee speaks about a reality above human individuality. However, it can be seen that his arguing in favour of the eternal is not merely an escape from the physical and objective but an attempt to ascend to a higher level and thus acquire a better insight into the lower one.

It follows from the content we have singled out from Toynbee's rich corpus that a fresh and interesting approach to bygone epochs, integral historical and sociological teachings, original analysis of almost all issues *humaniora* turned Toynbee's work into an attractive field of study researched by historians, sociologists, philosophers and anthropologists. This field of study personifies a fundamental experience, experience developing into everyday living, into a unique act attempting to preserve things and people. At the same time, this experience develops the power of hoping and waiting as well. It also opens new tasks and paths of thinking. We hope that they will create new but precious forms of understanding and valuing.

Key words: *philosophy of history, civilization (genese, growth, breakdown), religion, western civilization, meaning of human history, universalist philosophy of history...*

## SADRŽAJ

O mentoru.....	3
Sažetak .....	5
Summary .....	6
<b>UVOD .....</b>	<b>19</b>
<b>I. KRATAK PRIKAZ RAZVOJA FILOZOFIJE POVIJESTI.....</b>	<b>30</b>
1. PRETPOSTAVKE RAZVOJA FILOZOFIJE POVIJESTI .....	30
1.2. Od mitosa prema logosu .....	30
1.3. Hegelova klasifikacija filozofije povijesti .....	35
2. KAUZALNOST I ZAKONITOST POVIJESNIH ZBIVANJA .....	39
2.1. Teorije progresu .....	40
2.1.1. Kršćanstvo.....	40
2.1.2. Antoine Condorcet .....	42
2.2. Teorije ciklusa.....	43
2.2.1. Ibn Haldun.....	43
2.2.2. Giambattista Vico.....	46
2.2.3. Voltaire.....	51
2.2.4. Friedrich Nietzsche .....	54
2.2.5. Oswald Spengler .....	61
2.3. Dijalektičke teorije.....	63
2.3.1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	64
2.3.2. Karl Marx .....	70
2.4. Teorije povijesti dvadesetog stoljeća .....	73
2.4.1. Teorija o sukobu civilizacija .....	74
2.4.2. Teorija o kraju povijesti .....	77

2.5.	Pitanje svrhe i determinizma povijesti .....	79
2.5.1.	Smisao povijesti .....	79
2.5.2.	Pitanje povjesnog determinizma .....	81
<b>II.</b>	<b>FILOZOFIJA POVIJESTI ARNOLDA TOYNBEEJA IZMEĐU ANTROPOCENTRIZMA I TEOCENTRIZMA .....</b>	<b>84</b>
1.	PREGLED RAZVOJA TOYNBEEJEVA DJELA .....	84
1.1.	Interes za povijest i politiku .....	84
1.2.	Neke karakteristike djela <i>A Study of History</i> .....	86
1.3.	Metod izlaganja .....	88
1.4.	Posebnost vrijednosti Toynbeejeva djela .....	91
2.	CIVILIZACIJA KAO JEDINICA POVIJESNOG PROUČAVANJA .....	93
2.1.	Shvatljivo i cjelovito polje proučavanja .....	94
2.2.	Granice između društava kao takvih .....	96
2.3.	Zabluda o jedinstvu civilizacije .....	101
3.	NASTANAK CIVILIZACIJA .....	104
3.1.	Pravci podražavanja .....	105
3.2.	Razmatranje pozitivnih faktora koji su pokrenuli čovjekov život .....	107
3.3.	Rasa .....	108
3.4.	Okruženje .....	109
3.5.	Izazov i odgovor .....	110
3.6.	Nepredvidljivi činilac .....	113
3.7.	Izazov okruženja koje čine ljudi .....	114
3.8.	Podstrek vanjskih udara .....	115
3.9.	Podstrek pritisaka .....	116
3.10.	Podstrek diskriminacije .....	119
4.	RAST CIVILIZACIJA .....	124
4.1.	Primjer helenske civilizacije .....	125
4.2.	Osvajanje vanjskog okruženja .....	127
4.3.	Geografsko širenje .....	128
4.4.	Poboljšanje tehnike .....	129

4.5.	Progresivno samoodređenje .....	131
4.6.	Uloga individue u rastu civilizacija .....	135
4.7.	Stvaralačke ličnosti i fenomen povlačenja i povratka.....	140
4.8.	Razdvajanja kroz rast civilizacija .....	146
5.	<b>SLOM CIVILIZACIJA .....</b>	<b>151</b>
5.1.	Deterministička tumačenja sloma civilizacija .....	152
5.1.1.	Zakon starenja i smrti .....	153
5.1.2.	Rasna degeneracija.....	154
5.1.3.	Teorija ciklusa.....	156
5.2.	Gubitak vlasti nad okruženjem .....	158
5.2.1.	Gubitak kontrole nad fizičkim okruženjem.....	158
5.2.2.	Okruženje koje čini čovjek.....	160
5.3.	Neuspjeh samoodređenja .....	164
5.3.1.	Gubitak inicijative u redovima vođa.....	165
5.3.2.	Novo vino u starim bocama .....	166
5.3.3.	Skladno prilagođavanje, revolucije i grozote.....	166
5.3.4.	Industrijski sistem i ropsstvo .....	168
5.3.5.	Industrijski sistem i privatna svojina.....	169
5.3.6.	Utjecaj demokracije na obrazovanje .....	170
5.3.7.	Utjecaj italijanske efikasnosti na prekoalpske vlade.....	171
5.3.8.	Utjecaj osjećanja za jedinstvo na religiju.....	173
5.3.9.	Osvetnička pravda koja stiže stvaralaštvo.....	175
5.3.10.	Zamjena uloga .....	176
5.3.11.	Italija .....	177
6.	<b>DEZINTEGRACIJA CIVILIZACIJA I OBRTANJE POVIJESNOG PROCESA .....</b>	<b>179</b>
6.1.	Kriterij dezintegracije .....	180
6.1.1.	Militarizam.....	180
6.1.2.	Gubitak harmonije i unutarnje nesloge .....	180
6.1.3.	Ponovno rađanje – palingeneza.....	182
6.1.4.	Kvalitativna promjena dezintegracije .....	183

7.	RASKOL U DRUŠTVENOM BIĆU .....	184
7.1.	Dominantne manjine .....	184
7.2.	Unutarnji proleterijati .....	186
7.3.	Unutarnji proleterijati u zapadnom svijetu .....	189
7.4.	Vanjski proleterijati .....	195
7.5.	Vanjski proleterijati u zapadnom svijetu .....	196
7.6.	Strane i domaće inspiracije u procesu dezintegracije .....	199
8.	TRAGANJE ZA SMISLOM POVIJESTI .....	202
8.1.	Zacrtavanje polazišta nove koncepcije povijesti .....	202
8.2.	Motivi promjene u koncepciji povjesnog procesa .....	205
8.3.	Osnovni teološki principi i shema povjesnog procesa .....	207
8.3.1.	Bog i čovjek .....	207
8.3.2.	Funkcije religije .....	209
8.3.3.	Shema povjesnog procesa .....	212
9.	RELIGIJA I ZAPADNA CIVILIZACIJA .....	217
9.1.	Gibbon i “trijumf barbarizma i religije” .....	218
9.2.	Religija kao prenosilac civilizacije .....	220
9.3.	Padovi civilizacija kao pomagači pri rastu religija .....	221
9.4.	Mogućnosti stavnog religijskog napredovanja .....	223
<b>ZAKLJUČAK.....</b>	<b>226</b>	
POPIS LITERATURE .....	236	
Životopis autorice s popisom objavljenih radova .....	243	

## UVOD

Žive generacije uvijek iznova promišljaju, istražuju i usvajaju povijest. Ko u naše vrijeme s pažnjom prati šta se s njim i oko njega događa, dolazi do pitanja o vremenu koje se rasklapa u dimenzijama minulosti, sadašnjosti i budućnosti. Promišljanja u ovom horizontu otkrivaju obrise naše zbiljske povijesti koja je istodobno govor i šutnja, dostignuto i dosezanje. Na razini antropo-sociomorfne artikulacije ova je povijest obuzeta traženjem Smisla, Ispunjena i Spasa. Ovo traženje pretpostavlja poniranje u tajanstvo neizmjernih oblikovanja, u dubinu vremena, historija i kultura, u mnogoglasja zemalja i naroda – u prebivanja na svim mjestima i u svim mogućnostima.

I upravo ovdje, u vlastitoj egzistencijalnoj povjesnosti, možemo naslutiti da je svijet i sve ono što se u njemu događa, što se približava i uzmiče, što se strukturira kao zavičajnost i bezavičajnost, kao napredak i nazadak, kao zaborav ili nadolazak bitka, za nas najdublja tajna. To znači da ovdje za nas svijet postaje mnogo više od onog “kosmosa likova historičnosti, znanstvenosti, tehničnosti i običajnosti u kojima se pojavljuje.”<sup>1</sup>

Ovdje se otvaramo za sam bitak, za nadpredmetno i nadljudsko, za dimenziju u kojoj se otvara svijet u cjelini. Otkrivanje ove dimenzije zbiva se na putovima čovjekove vlastite egzistencijalne povjesnosti i filozofiranja. Ono podstiče filozofsko mišljenje da nas snagom svojih kategorija osvještava o formama vremenog i vječnog, konačnog i beskonačnog.

Tumačenje povijesti u rudimentarnim oblicima (Herodot i Tukidid) postojalo je kao prikaz pojedinih zbivanja određenih naroda i država kao i njihovih međusobnih odnosa. To pretpostavlja i ekspliciranje političkih, ekonomskih, kulturnih ili pravnih fenomena ljudske povijesne prakse. Ove analize osvjetljavaju *parcijalne* procese i kauzalitet pojedinih fenomena. S druge strane, sama povijest iza puke faktografije događaja ima dublju dimenziju. Ona predstavlja neproziran tok vremena koji obuhvaća *sve*. Povijest traga za svim mogućnostima što su se pretvorile u beskrajan univerzum povijesne zbiljnosti i djela. Ona kao pozornica svekolikog ljudskog iskustva predstavlja zbivanja artikulirana u umjetnosti, znanosti, tehnici, religiji i filozofiji.

---

<sup>1</sup> Abdulah Šarčević, *Kriza svijeta i istina*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974, str. 283.

Povezivanje filozofije i povijesti u “filozofiju povijesti” u jezičku upotrebu ušlo je, otrilike, prije dva stoljeća. Ovu sintagmu prvi je upotrijebio Voltaire. Iako su filozofska-povijesna razmišljanja postojala još kod starih grčkih filozofa, utemeljitelja europske kulture, razrađene i sistematske oblike ova filozofska disciplina poprima tek u 18. stoljeću, u djelima Vicoa, Herdera, Fichte, Hegela i drugih.

Sadržaji filozofije povijesti po kojima se ona razlikuje od posebnog historijskog istraživanja i prezentiranja razvoja i funkcionaliranja ljudskog društva jesu ona filozofska pitanja o povijesti koja prepostavljaju teorijske odgovore o čovjeku kao glavnom akteru procesa koji se nazivaju poviješću. Odgovori na ova pitanja tokom povijesti filozofije bili su veoma raznoliki, ovisno o tome da li se na čovjeka i njegovo djelo gledalo s teološkog stajališta (A. Augustin, T. Akvinski), spekulativno-idealističko-filozofskog (Fichte, Hegel), prosvjetiteljsko-materijalističkog (Voltaire), povjesno-materijalističkog (Marx, Engels) ili nekog drugog suvremenog kulturološkog, psihološkog ili drugog stanovišta.

Pitanja zakona povijesti, pitanja vremena i vremenitosti, odnosno cikličnosti ili linearnosti, kontinuiteta i diskontinuiteta, determiniranosti, nužnosti i slučajnosti u povijesnim zbivanjima, uloge svijesti, ideja, pojedinaca i masa u osnovi su odredbene teme sadržaja filozofska-povijesnog istraživanja. U kompleksu pitanja o povijesti središnja mjesta pripadaju ideji povijesnog razvitka i problemu cilja i smisla povijesti koji su najneposrednije povezani s problematikom karaktera i smisla čovjekove egzistencije. Sve su ovo izrazito filozofska pitanja koja se ne daju rješavati uvidima koje nam pruža empirijska historiografija.

Jedan od razloga zbog kojih se filozofija povijesti kao posebna filozofska disciplina formirala tek u osamnaestom stoljeću ogleda se u složenosti univerzuma povijesne zbiljnosti i djela. Parcijalna povijesna zbivanja i događaji postupno su postajali predmet čovjekova tumačenja baš kao i partikularni društveni oblici, strukture i njihovo funkcionaliranje. No, tek dugom evolucijom svijesti o povijesti došlo se do sveobuhvatne slike povijesti. Ova slika univerzalne povijesti otvara svijet u cjelini.

Čovjekovo osvještavanje njegove povijesne egzistencije, njezine posebnosti i njezina smisla, geneza teorijskog iskustva, kako teološkog i idealističko-filozofskog tako i prosvjetiteljsko-materijalističkog, inspirirali su britanskog povjesničara i filozofa Arnolda Toynbeeja da prikaže filozofsku problematiku povijesti koja je najprisnije povezana sa čovjekovim životom, njegovim borbama i nadama i to u neodvojivosti s njezinim stvarnim tlom – samom povijesti. Filozofska-povijesne ideje ovog mislioca utkane su u cijelo njegovo

djelo o istraživanju povijesti, *A Study of History*, koje je u skraćenoj verziji dostupno kao *Istraživanje istorije*, odnosno kao *Proučavanje istorije*.<sup>2</sup>

Polazna tačka ovog djela bilo je traganje za poljima povjesnog istraživanja koja bi bila razumljiva unutar zatvorenih historijskih oblika u kojima se javlja i u kojima se ispunjava povijest ljudskog opstanka. Istraživanje ovih samostalnih struktura urodilo je otkrivanjem civilizacija unutar spomenutih zatvorenih historijskih oblika. Arnold Toynbee je smatrao da će komparativno istraživanje geneze rasta, sloma i dezintegracije dvadeset i jedne civilizacije, koliko ih je uspio identificirati, obuhvatiti sve što ima značaja u povijesti čovječanstva od kada su prve civilizacije proizšle iz primitivnih društava. No, tokom istraživanja utvrđio je da analiza civilizacija ne može dati odgovor na oblikotvornu ulogu religije u povjesnom i egzistencijalnom iskustvu čovjeka. Prvi tomovi njegova djela predstavljaju analitičko-klasifikacijsko komparativno istraživanje čovjekova bivanja i djelovanja, no kasnija razmatranja pretvorila su se u metahistorijsko ispitivanje *en route*.

Arnold Toynbee svjedoči da je jedan od poticaja da se prihvati pisanja ovog obimnog djela bio intelektualni revolt protiv egocentrizma zapadne civilizacije. Ovaj autor je u svom djelu nastojao pokazati jednaku vrijednost svih civilizacija, kao i ljudi koji su ih stvarali. Odbacujući eurocentrizam, smatrao je da su, po karakteru i smislu egzistencije, pripadnici svih civilizacija jednaki.

Toynbee se, zapravo, prema zapadnoj civilizaciji odnosio vrlo kritički i nije branio suvremeno građansko društvo. Odgovarajući na kritike da potcenjuje svu veličinu i originalnost Zapada, ustvrdio je da postoje i tamne strane moderne zapadne civilizacije. U skladu s tim, tvrdio je da je vođenje rata srozano na bezobzirne i ranije nezamislive napade na civilno stanovništvo, da je napredovanje u priznanju prava i dostojanstva čovjeka imalo protutež u pojavi najgorih tiranija, te da ljudska moć, koja se toliko povećala, nije još uvijek moć ljudske duše nad samom sobom.

---

<sup>2</sup> U ovom radu korištena su sljedeća izdanja navedenog Toynbeejeva djela: Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, tom I, Oxford University Press, London, 1934; tom II, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1945; tom III, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1963; tom IV, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1963; tom V, Oxford University Press, London, 1940; tom VI, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1963; Abridgement of Volumes VII–X, Oxford University Press, od D. C. Somervell, New York/London, 1957; tom XI, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1961; tom XII, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1961; Arnold Tojnbi, *Istraživanje istorije* tom I i II, Prosveta, Beograd 1971; Arnold Tojnbi, *Proučavanje istorije*, JP Službeni list SRJ, Beograd, Cid, Podgorica, 1996.

U prva četiri toma djela *A Study of History* Toynbee je tumačio fenomene nastanka, rasta i sloma civilizacija. U petom svesku ovog djela nastojao je protumačiti dezintegraciju civilizacija. No, kada se činilo da će dati završne zaključke svoga istraživanja, ovaj autor pravi zaokret u proučavanju, zacrtavajući polazište nove koncepcije povijesnog razvoja. Razloge ove promjene objasnio je:

“Svoje istraživanje sam započeo... pokušavajući dati jedan razumljiv, obuhvatan prikaz povijesti – od pojavljivanja one vrste kulture koju nazivamo civilizacijom – u obliku uporednog istraživanja svih poznatih društava te vrste... No, tokom ovog istraživanja došao sam do zaključka da se povijesti ‘viših religija’ ne mogu razumjeti unutar tog pojmovnog okvira, te stoga moram obrnuti svoj prethodni plan izvođenja.”<sup>3</sup>

Tako Toynbee postavlja pitanje:

“Da li bi se razumljivija slika povijesti mogla dobiti objašnjavanjem civilizacija pomoću viših religija?”<sup>4</sup>

U narednim Toynbeejevim istraživanjima očituje se kvalitativno novo iskustvo, iskustvo “preobraženja” ili spoznaje Božje prisutnosti u svijetu. Ovdje se iščitava preokret slike povijesnog procesa Arnolda Toynbeea. On je tvrdio da se unutar dešifriranja smisla povijesti mora uzeti u obzir horizont koji otvara teologiju. Stoga što je smatrao da se problem povijesti ne može riješiti unutar njezina vlastitog područja, njegova filozofija povijesti na ovoj razini postaje zavisna od teologije, od teološkog tumačenja povijesti kao događanja spasa. Tako filozofija povijesti ovog autora nakon opisanog preokreta, postaje uskladjena sa sistematskim tumačenjem svjetske povijesti rukovođenim principom povezanosti povijesnih događaja i tokova u odnosu na jedan krajnji smisao.

Premda neka filozofska tumačenja stoje na stajalištu da filozofija povijesti od Augustina do Busseta ne sadrži “znanstvenu” teoriju “zbiljske” povijesti, te da uglavnom nudi dogmatska učenja o povijesti na osnovu otkrovenja i vjerovanja – Toynbee smatra da, filozofski i historijski, teološko tumačenje povijesti nije beznačajno, da četrnaest stoljeća zapadnog mišljenja nije bezvrijedno, te da povjesno mišljenje ne počinje s osamnaestim stoljećem. U skladu s tim on je isticao da moderna filozofija povijesti nastaje iz biblijskog

<sup>3</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, V, str. 23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, XII, str. 649.

vjerovanja u iskupljenje i da završava u sekulariziranju svog eshatološkog prauzora. Smatrao je da su se vjera (iz koje je stvorena slika Boga Stvoritelja i nada u buduće Božje kraljevstvo) kao i kršćansko načelo da se svim narodima objavi Evanđelje radi njihova spasa, pretvorili u profano nastojanje koje prema antropocentričnoj slici želi mijenjati svijet, spašavajući pritom neuke narode.

Po Toynbeeju, svjetovni mesijanizam zapadnih nacija zapravo je povezan sa sviješću o nacionalnom pozivu, koji vuče korijen iz religijskog vjerovanja u Božji izbor i poziv na posebnu zadaću od univerzalnog značaja. To važi kako za Veliku Britaniju i Sjedinjene Američke Države, isto tako i za Francusku, Njemačku i Italiju. Prepostavka pretvaranja religioznog poziva u svjetovni zahtjev može biti raznolika, no temeljno je religiozno uvjerenje da je svijet pun zla i da mora biti obnovljen.

Rezultati Toynbeejevih istraživanja kazuju da čovječanstvo u budućnosti može opstati samo uz njegovanje religijskih vrijednosti. Buduća religija može biti "nova verzija jedne od starih religija... oživljena u obliku koji bi odgovarao novim potrebama čovječanstva."<sup>5</sup> Reinterpretacija jedne od starih religija, isticao je, treba omogućiti čovječanstvu "da se uhvati u koštač i savlada ona zla koja su prijetnja ljudskom opstanku."<sup>6</sup> Ovdje Toynbee ima na umu pohlepu, staru koliko i sam život, rat i društvenu nepravdu, stare koliko i civilizacija.

Teologija i filozofija postavljaju pitanja na koja se ne može empirijski odgovoriti. To su ona pitanja koja se odnose na ono prvo i posljednje, ona ostaju značajna upravo stoga što ih nijedan odgovor ne može do kraja zadovoljiti. Po Toynbeeju, Hegel i Augustin učinili su značajne pokušaje da se povijest objasni sistematski, iz jednog principa: iz Boga ili apsolutnog svjetskog duha koji u povijesti realiziraju svoje namjere. Prepostavka da povijest ima krajnji smisao anticipira konačnu svrhu kao konačan cilj "s onu stranu stvarnih događaja".<sup>7</sup> To ne isključuje relativni značaj događaja kao što ni povijest u cjelini ne isključuje pojedina zbivanja. Toynbee je tvrdio da ozbiljno pitanje o krajnjem smislu povijesti prekoračuje sve mogućnosti saznanja, i čovjeka dovodi u vakuum koji može ispuniti samo nada i vjera.

Stoga čovjek obdaren sviješću, voljom i samosvjesnim umom, upućen je na stalnu borbu i pomirenje s Univerzumom. Čovjekov zadatak jest da preraste zagledanost u sebe kako

<sup>5</sup> Arnold Tojnbi i Daisaku Ikeda, *Izaberi život*, Dereta, Beograd, 2005, str. 313.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 31.

bi se doveo u sklad s apsolutnom duhovnom stvarnošću koja je centar svega u životnom svijetu. O ovoj duhovnoj suštini ne mogu ni znanost ni ideologije ništa bitnije kazati. No, s druge strane, više religije i filozofije su usmjerenе na taj problem. Više religije jesu “religije koje navode čovjeka u potragu za jedinstvom s konačnom duhovnom realnošću iza i izvan svemira.”<sup>8</sup> Više religije naučavaju o pravdi, istini i osnovama moralnog postupanja. Toynbee tvrdi da su one jedini životni putovi po kojima čovjek, ako tim putovima hodi, može dostići svoj duhovni cilj.

Ova je misao vodilja u izboru teze ove doktorske disertacije. U ovom radu želimo ispitati tezu da se filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja gradi na punini zbiljskog iskustva povijesnog života. Registar pitanja njegove filozofije povijesti čine temati koji se kreću oko raznolikih fenomena koji čine povijesni realitet civilizacija, kultura i društava: proleterijat, kreativna manjina, dominantna manjina, i potom u vezi s procesom društvenog razvijanja izazov i odgovor, odlazak i povratak, raskol i palingeneza. U ovom, gotovo nesagledivom kompleksu fenomena povijesne zbilje, Toynbee nastoji artikulirati suštinu i smisao povijesnih zbivanja. S obzirom na to, pokazat će se da Toynbee reafirmira formativnu i konstitutivnu ulogu religije kao bitne smislotvorne perspektive čovjekova povijesnog postojanja i položaja na zemlji.

Filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja može biti poticajna za suvremeno tumačenje povijesti s obzirom na dijagnozu da je gubitak vjere u cjelinu znak krize europskog moderniteta. Toynbee je opasnost koja prijeti epohi moderniteta identificirao u naravi moderne znanosti, odnosno u njezinoj desakralizaciji modernoga svijeta. Riječ je o tome da je postrenesansna i znanstvena paradigma isključila Boga iz središta ljudske egzistencije i zamijenila ga čovjekom. Toynbee je kao posljedicu suvremenog humanizma našao raskol između znanosti i života u uvjetima u kojima je znanost napustila ona najviša i posljednja pitanja, a prirodu reducirala na univerzalni objekt raspolaganja.

A razvoj mišljenja modernog, racionalističkog i imperijalnog Zapada, koji karakterizira volja za mogućnošću manipuliranja prirodom i čovjekom, za preplitanjem znanosti, tehnike, gospodarstva i kulture, odaje, po mišljenju Toynbeeja, znakove krize mišljenja Okcidenta, ali i krize europske povijesti. Logika suvremene povijesti usklađena je s potrebama koje slijede moderne znanosti, a koje se ogledaju u zahtjevu za općim važenjem, za objektivnošću, raspoloživošću, mogućnošću kontroliranja svijesti i iskustva. A u epohalnoj neusklađenosti

---

<sup>8</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 289.

između života i znanosti, odnosno između životnog svijeta i tehničkog svijeta, diskvalificirana su sva ona prva i posljednja pitanja, odnosno povjesna i egzistencijalna pitanja koja upućuju na sadržaje koji se tiču naravi zbilje i putova pomoću kojih se dopire do onoga što jest istinska Zbilja.

Tako, identificirajući krizu suvremene epohe i njezina samorazumijevanja, Toynbee je izrazio potrebu za obnovom univerzalističke filozofije povijesti. Ovaj je autor tvrdio da bitna karakteristika ove filozofije povijesti jest otvorenost prema raznolikim civilizacijskim i kulturnim povjesnim iskustvima. Iako je zapadna civilizacija postala planetarna, Toynbee je naglašavao da je pogrešno zaključiti da je postignuta univerzalnost čovječanstva. Rezultati Toynbeejevih istraživanja kazuju da postoje i drugi, sasvim različiti duhovni svjetovi, poput kineskog, indijskog, iransko-islamskog, arapsko-islamskog, koji misle ljudsku povijest.

Stoga Toynbee ne prihvata onu sliku povijesti i njezina tobožnjeg dovršenja i ispunjenja koju zastupa Francis Fukujama (*Kraj povijesti i posljednji čovjek*), a po kojoj je moderni svijet najbolji i krajnji oblik ljudske zajednice. Najvrednije odlike modernog svijeta, po Fukujami, jesu život u liberalnoj demokraciji, ulaganja demokratskog svijeta u obrazovanje, znanost, socijalni i vojni sektor. Ukoliko motrimo s Toynbeejeva stajališta, ovaj način mišljenja nije u stanju braniti otvorenost ljudskog i filozofskog diskursa, poticati sposobnost čovjeka da se premjesti u drugi perspektivni centar i vremensko jezgro istine.

Toynbee ukazuje na potrebu za otkrivanjem onoga što smo propustili ili izgubili u povijesti čovječanstva, za što je potreban napor da upoznamo druge kulture kao partnera u *dijalogu*, u *komunikaciji*, u istinskoj raspravi o zajedničkim problemima ljudske egzistencije u doba konflikta projekta svjetske civilizacije i nacionalnih kultura.

Kritika eurocentričnih misaonih modela i shema, imperijalističkog potiskivanja izvaneuropskih kultura i filozofskih tradicija, ujedno je oslobođenje prava na multiverzalnu/pluralnu sliku povijesti. Po Toynbeeju, modaliteti ljudskog egzistiranja na Zemlji mnogostruki su i iskazuju se u raznovrsnim civilizacijama. Oni imaju svoj način predstavljanja, doživljavanja i mišljenja. Mi u njima ne možemo neposredno živjeti i doživljavati njihove specifičnosti, odnosno ono što postoji u okvirima njihova posebnog perspektivnog središta. No, trebamo nastojati razjasniti praktične principe značajnosti ove ili one civilizacije da bismo je u razumijevanju mogli prihvati kao drugi i drugčiji svijet. Međutim, u njihovu razumijevanju, po mišljenju Toynbeea, ne smijemo prenositi diktat naših obrazaca djelovanja i vrijednosnog suđenja.

Prihvaćajući multiverzalnu sliku povijesti, priznajući *drugo* i drugost uopće, Toynbee smatra da posebni i odvojeni modaliteti ljudskog egzistiranja na zemlji ne mogu pokazati *svu* raznovrsnost stvaralačke snage ljudskog roda u svijetu života, u kulturama i religijama, u umjetnosti i znanostima, u likovima jezika, pisama, običaja i sl. Poslije iskustva nastajanja i prolaženja raznovrsnih civilizacija, postaje jasno, smatra Toynbee, da je ljudski svijet kompleksniji nego što to može izraziti znanstveni i pozitivistički um. Toynbee je u svom promišljanju uspio prevladati jednostranosti i materijalizma i idealizma.

Prikaz filozofsko-povijesne koncepcije Arnolda Toynbeeja gradimo na temelju njegovih originalnih djela, na prijevodima tih djela i sekundarne literature.

Istraživanje koje slijedi bit će organizirano i izvedeno u sljedećim tematsko-problemskim područjima:

- kratak prikaz razvoja filozofije povijesti;
- filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja između antropocentrizma i teocentrizma:
  - a/ nastanak civilizacija,
  - b/ razvoj civilizacija,
  - c/ slom civilizacija,
  - d/ dezintegracija civilizacija,
  - e/ preokret slike povjesnog procesa Arnolda Toynbeeja,
  - f/ Toynbee i zapadna civilizacija;
- zaključak.

U prvom poglavlju bit će razmotrena neka od važnijih pitanja i neki od značajnijih autora za razvoj filozofije povijesti. Različita shvaćanja i vjerovanja na Istoku – od kineskih filozofa i moralista, preko budističkih duhovnih koncepata i Mahabharate do Starog zavjeta – moguće je razumjeti kao filozofske i povijesne proclaimsaje čovjekove misli. Ovo su sadržaji koji iskre moralno-praktičnu životnu mudrost s ugrađenim i filozofskim i mitološkim elementima. No, filozofija povijesti postoji, makar i u nerazvijenom obliku, samo tamo gdje

postoji filozofija oslobođena od mita. Ovu vrstu filozofije nalazimo u antičkoj Grčkoj. Na toj epohi počiva i današnja filozofska i znanstvena civilizacija.

Antička grčka kultura napravila je duhovni prijelom i prijelaz od *mitosa* prema *logosu*. Tako će u prvom dijelu biti predstavljeno starogrčko poimanje svijeta, čiji su se predstavnici zalagali za nepretencioznu umnu samostalnost, zbog čega povijest nije svjedočanstvo o božanskoj milosti ili kazni, nego o velikim djelima ljudi.

Horizont kritičkog i povjesnog promišljanja, spoznavanje faktičkog i dogođenog, pretpostavlja "postojanje svijesti o mogućnostima".<sup>9</sup> No, odnos postojećeg i mogućeg u sebe uključuje određene zakone kretanja i razvoja zbilje. Tako će u prvom poglavlju u kontekstu predstavljanja općih zakona razvoja svijeta, biti izložen princip uzročnosti ili kauzaliteta (*causalitas*). Pri promišljanju povjesnih zakonitosti, istraživači su nastojali pronaći ono opće u cjelini povjesnog iskustva. U ovom kontekstu, u prvom poglavlju, bit će predstavljene tri osnovne grupe teorija u pogledu ideje zakonitosti povjesnih zbivanja: teorija progrusa, teorija ciklusa i dijalektičke teorije. Prvo problemsko područje temeljiti će se na općim filozofsko-povjesnim i znanstveno-povjesnim uvidima u metodičke i teorijske osnove i odrednice tijeka ljudske povijesti.<sup>10</sup>

U drugom poglavlju bit će posvećena pažnja filozofiji povijesti Arnolda Toynbeeja tako što će se izložiti njegovo istraživanje nastanka, razvoja, sloma, i dezintegracije civilizacija. Posebna pažnja bit će posvećena preokretu slike povjesnog procesa ovog analitičara. Arnold Toynbee je povjesničar sociolog, a njegove filozofsko-povjesne ideje utkane su u cijelo

<sup>9</sup> Abdulah Šarčević, *De Homine i moderni mit o čovjeku*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986, str. 39.

<sup>10</sup> Ovi se uvidi oslanjaju na djela sljedećih mislilaca: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Bardfin, Beograd i Romanov, Banja Luka, 2006; Arnold Toynbee, *A Study of History*, tom I, London, 1934; tom II, London/New York/Toronto, 1945; tom III, London/New York/Toronto, 1963; tom IV, London/New York/Toronto, 1963; tom V, London, 1940; tom VI, London/New York/Toronto, 1963; Abridgement of volumes VII–X, New York/London, 1957; tom XI, London/New York/Toronto, 1961; tom XII, London/New York/Toronto, 1961; Oswald Spengler, *Propast Zapada*, I–IV – *Obrisi jedne morfologije svjetske povijesti*, IK "Književne novine", Beograd 1989; Giambattista Vico, *Načela nove znanosti*, Naprijed, Zagreb 1982; Jacob Burckhardt, *Razmišljanja o svjetskoj povijesti*, Prosvjeta, Zagreb 1999; Hilmo Neimarlija, *Filozofija povijesti* (Hrestomatija tekstova), Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2006; Šarl-Olivije Karbonel, *Istoriografija*, Plato – XX vek, Beograd, 1999; Robin Dž. Kolingvud, *Ideja istorije*, Službeni list SCG, Beograd, 2003; Leopold fon Ranke, *World History: The Roman Republic and Its World Rule*, dva dijela: Charles Scribner's Sons, New York, 1886. i *Universal History: The Oldest Historical Group of Nations and Greeks*, Charles Scribner's Sons, New York, 1884; Johann Gustav Droysen, *Outline of the Principles of History*, Ginn & Company, 1897; Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978; Samuel P. Huntington, *Sukob civilizacija i preustroj civilizacija*, Izvori, Zagreb, 1998; Ibn Haldun, *Muqaddima I i II*, El-Kalem, Sarajevo, 2007; Fransis Fukujama, *Kraj istorije i posljednji čovjek*, Cid, Podgorica i Romanov, Banja Luka, 2002; Eriksen Hylland Thomas, *Paranoja globalizacije – islam i svijet poslije 11. septembra*, Sejtarija, Sarajevo, 2002; Georg Zimel, *Problemi filozofije istorije – saznajnoteorijska studija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1994.

njegovo djelo *A Study of History* (*Istraživanje historije*), na kojem će biti utemeljena glavnina istraživanja.

U trećem poglavlju bit će razmotren odnos Arnolda Toynbeeja spram zapadne civilizacije i njegovo sagledavanje odnosa zapadne civilizacije i religije, odnosno kršćanstva. Naime, Toynbee se spram zapadne civilizacije odnosi kritički i ne brani zapadno društvo. Na kritike da potcjenjuje veličinu i originalnost Zapada on odgovara da postoje i druge mračne strane ove civilizacije. Tako, naprimjer, bit će predstavljeni oni sadržaji u kojima Toynbee objašnjava da smrt desetaka miliona Europljana u dvadesetom stoljeću, zahvaljujući modernim načinima ratovanja, povezanim s pomanjkanjem svijesti o smislu života, dehumanizacijom čovječanstva, sekularizacijom svijeta, slomom društvene strukture, razaranjem prirode i drugim posljedicama moderne civilizacije, opravdavaju duboku kritiku kursa koji je zauzela moderna zapadna civilizacija.

Nadalje, jedan od razloga pisanja djela *A Study of History* jeste intelektualni revolt protiv egocentrizma zapadne civilizacije. Bit će predstavljena ona Toynbeejeva tumačenja u kojima je nastojao pokazati jednaku vrijednost svih civilizacija i ljudi koji su ih gradili. Također, razmatrajući Toynbeejevo viđenje odnosa zapadne civilizacije i religije, bit će osvijetljen Toynbeejev osvrt na Gibbonovu *Povijest Rimskog carstva* i njegovu konstataciju da je u određenim poglavljima opisao trijumf barbarizma i religije, izjednačavajući kršćansku religiju s barbarizmom koji je srušio civilizaciju koju su Antonini personificirali. U nastavku će biti skiciran Toynbeejev stav u kojem ovaj autor poentira da kršćanstvo nije uništilo staru grčku civilizaciju, a potom osvjetjava mogućnost sagledavanja kršćanske religije kao smjernog prenosioca jedne civilizacije. Bit će predstavljena ona Toynbeejeva tumačenja u kojima govori o kršćanstvu kao ličinki ili čahuri u dijeljenju između dva leptira – helenske civilizacije i zapadne civilizacije.

Općenito gledajući, saznanja do kojih smo došli kazuju da Toynbeejevo impozantno djelo nije niti čista povijest niti sociologija niti filozofija povijesti. Ono je impresivna povjesna sinteza, tip univerzalne povijesti s mnogim filozofsko-povijesnim mislima. Toynbee je u svom djelu pokušao dati “sliku” čovjekova sveukupnog razvoja.

Normativni smisao Toynbeejeva tumačenja povijesti jest zahtjev za uspostavom etičkog života čovjeka, života utemeljenog na uzajamnom uvažavanju. U postignuću ove zadaće od naročite je važnosti duhovna poruka koja nije ništa drugo do perenjalna mudrost i

univerzalna istina koju je Bog položio u srca svih ljudskih bića i koja počiva u središtu svih nebeskih revelacija.

Djelo Arnolda Toynbeeja predstavlja jedinstven intelektualni pothvat koji ima svoju vrijednost u povijesnim naporima čovjeka da razumije sebe i karakter svog prebivanja na Zemlji. Njegove su misli istine njegova vremena, koje svojim kulturnim i problemskim sadržajima nadilaze svoje vrijeme i postaju dio našeg filozofskog interesa.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja većim dijelom bit će predstavljena na temelju sljedećih izvora: Arnold Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1934–1961; *Civilization on Trial*, Oxford, New York, 1948; *East to West: A Journey Around the World*, Oxford University Press, New York, 1948; *Proučavanje istorije*, JP Službeni list SRJ, Beograd i CID, Podgorica, 1996; *Istraživanje istorije*, dva dijela, Prosveta, Beograd, 1971; *Christianity among the Religions of the World*, Scribner, New York, 1957; *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, New York, 1956; *The World and the West*, Oxford University Press, New York, 1953; *The Prospects of Western Civilization*, Oxford University Press, New York, 1949; *Hellenism: The History of a Civilization*, Oxford University Press, New York, 1959; *Toynbee on Toynbee: A Conversation between Arnold J. Toynbee and G. R. Urban*, Oxford University Press, New York, 1974; Perry Marvin, *Arnold Toynbee and Western Tradition*, American University Studies, New York, 1996; Ashley Montagu, *Toynbee and History – Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956; Paul Costello, *World Historians and Their Goal: Twentieth Century Answers to Modernism*, American University Studies, New York, 1993; Lang Michael, “Globalization and Global History in Toynbee”, u: *Journal of World History*, 22. 12. 2011, str. 747-783; Arnold Toynbee i Daisaku Ikeda, *Izaberi život*, Dereta, Beograd, 2005; Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism: Studies in Poetry Religion and Philosophy*, Princeton University Press, Boston, 1959; Albert William Levy, *Philosophy and the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington, 1959; John Neville Figgis, *Civilization at the Cross Roads*, Longmans, New York, 1913.

## I. KRATAK PRIKAZ RAZVOJA FILOZOFIJE POVIJESTI

### 1. PRETPOSTAVKE RAZVOJA FILOZOFIJE POVIJESTI

#### 1.2. Od mitosa prema logosu

Mihajlo Đurić, u istraživanju mitskog naslijeđa prošlosti, navodi:

“Pri pokušaju da priđemo čudesnim mitskim pričama i kazivanjima sačuvanim u predanju gotovo svih naroda sveta, naročito onih razvijenijih u kulturnom pogledu, teškoće nas očekuju već na početku, već onda kada hoćemo da postavimo makar i samo prethodan fenomenološki pojам mita, da makar i samo približno odredimo obim i granice mitskog područja u odnosu prema drugim područjima kulture... Poreklo tih teškoća treba mnogo pre tražiti u izvesnim objektivnim okolnostima vezanim za samu suštinu mita, tog prajezika naroda drevne prošlosti, nego u izvesnim subjektivnim slabostima i ograničenostima. U svakom slučaju malo je verovatno da uspeh na ovom polju zavisi samo od spretnosti i domišljatosti pojedinog istraživača. Niko kome je stvarno stalo do dubljeg razumevanja složene celine mitskog nasleđa prošlosti, nema pred sobom osiguran teren, što znači da нико не може lako izbeći pomenute teškoće, niti može lako izaći na kraj s njima.”<sup>12</sup>

Koliko je teško prići mitu i shvatiti porijeklo i suštinu mitskih predstava i priča kazuje neodređenost i neuhvatljivost samog mitskog iskustva života. Prema Đuriću, teškoća je u tome “što je mit prvo bitno u sebi obuhvatao svu kulturu”<sup>13</sup>, što su svi oblici kulturnog stvaranja stajali u neraskidivoj vezi s njim, prilagođeni njegovim potrebama i zahtjevima. Nije postojala nikakva razlika između mita i kulture.

---

<sup>12</sup> Mihailo Đurić, *Mit, nauka, ideologija*, BIGZ, Beograd, 1989, str. 29.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

Teškoću shvaćanja porijekla i suštine mitskih slika i predstava kazuje i činjenica da mit nije samo puko kazivanje nečeg neobičnog i nesvakidašnjeg, već je istovremeno i određeni način života, odnosno kolektivno iskustvo koje se odražava i potvrđuje u ritualnim praksama koje izražavaju simboličku dimenziju mita. Unutar mitskoga govora strukturiraju se priče koje objavljaju istinu božanskog života i kazivanja koja, zapravo, imaju prvenstveno ljudski smisao. No, mitska mašta ovdje udružuje ljudski i božanski svijet u neraskidivu cjelinu “tako da zbivanje među bogovima predstavlja neprikosnoveno metafizičko zaleđe svakog zbivanja među ljudima”.<sup>14</sup>

Mitski govor određivali su sadržaji koji su u osnovi imali “jaku vitalističku crtu”.<sup>15</sup> U njihovu dinamičkom principu konfliktne snage nisu razgraničene na kategorije *dobra* i *zla*, već života i neživota, bića i ne-bića, pri čemu se i život i biće vezuju za kolektivno pamćenje, a smrt i ne-biće za zaborav. Jedna od temeljnih ideja mitskog tumačenja svijeta jest ideja nastanka reda iz haosa. Mitska svijest izražavala je nastojanje da se razorne i prijeteće sile prirode prikažu kao čudljivi suradnici čovjekove sudsbine, a dramatični povijesni događaji da se opišu kao usputna iskušenja za neko buduće zlatno doba.

U grčkoj mitologiji sadržaji mitske kulture najvećim dijelom bili su usmjereni na oblikovanje života zajednice. Dimenzije na koje je mitologija djelovala jesu socijalna i vremenska. Kulturni život zajednice najprije je vezivao čovjeka za drugog čovjeka i to na način da je za njih tvorio zajednički prostor iskustva, očekivanja i djelovanja. “Ovaj prostor svojom kako vezujućom tako i obavezujućom snagom pružao je povjerenje i orientaciju.”<sup>16</sup> S druge strane, ovaj oblik kulturnog života vezivao je prošlost za sutrašnjicu tako što je oblikovao i uprisutnjavao temeljna iskustva na način da je u perspektivu sadašnjosti, koja je uvijek u progresu, uključivao slike i priče nekog drugog vremena, tvoreći time nadu i sjećanja. Ovaj je aspekt u osnovi mitskih i historijskih priča. Prema Janu Assmannu, ovdje i aspekt poduke i aspekt priče utemeljuju pripadnost i identitet, omogućujući pojedincu da kaže *mi*. Ono što pojedinačne individue spaja u osjećanju pripadnosti i doživljaju identiteta jest “konektivna struktura zajedničkog znanja i slike o sebi, koja se, s jedne strane, oslanja na

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, str. 32.

<sup>15</sup> Dejana Milijić Subić, *Zloupotreba mitske svijesti u politici*, www:republika.co.rs.

<sup>16</sup> Jan Assmann, *Kulturno pamćenje*, Vrijeme, Zenica, 2005, str. 18.

vezanost zajedničkim pravilima i vrijednostima, a s druge, na sjećanje zajednički nastanjene prošlosti”.<sup>17</sup>

U mitskim kulturama, u kulturama usmene tradicije, svaka ljudska grupa stvarala je sliku o sebi i kontinuirala kroz generacije vlastiti identitet, tako što je uz gradnju kulture sjećanja podsticala i mogućnosti pamćenja. Prema Assmannu, “ono što je prostor za umijeće pamćenja, za kulturu sjećanja je vrijeme”.<sup>18</sup> Princip mnemotehnike prepostavljao je odabir određenog mjesta, na kojem bi se o stvarima koje se žele zadržati u svijesti stvarale mentalne slike na način “da ih pričvrstimo za rečena mjesta”.<sup>19</sup> Ovdje je riječ o izgradnji individualnog kapaciteta pamćenja pojedinca. Pojedinac s odgovarajućim kapacetetom u mogućnosti je interiorizirati i držati spremnim neuobičajenu količinu znanja, za, naprimjer, retoričku argumentaciju. No, u slučaju kulture sjećanja riječ je o ispunjavanju socijalne obaveze koja se odnosi na grupu. “Ovdje je riječ o pitanju šta ne smijemo zaboraviti? (...) Svakoj grupi je svojstveno jedno takvo pitanje... Tamo gdje je ono centralno i gdje određuje identitet i samorazumijevanje grupe imamo osnova govoriti o *zajednicama pamćenja...* Kultura sjećanja je u vezi s *pamćenjem koje tvori zajednicu.*”<sup>20</sup>

Prije pojave pisma, sjećanje koje je osiguravalo doživljaj identiteta grupe čuvalo se ljudskim pamćenjem. Ono se najčešće prenosilo pjesmovnom formom, ritualnom inscenacijom i kolektivnom participacijom (Assmann). Od posebne važnosti je forma participacije, stoga što se u kulturama usmene tradicije udio u kulturnom pamćenju mogao stjecati samo prisustvom. Svetkovine i rituali redovitošću svog ponavljanja jamčili su posredovanje i prenošenje znanja koje je osiguravalo identitet, a potom i reprodukciju kulturnog identiteta. Ritualno ponavljanje učvršćivalo je koherentnost grupe u prostoru i vremenu. U vremenu svetkovina “ljudski horizont se širi u kosmičku sferu, u vrijeme stvaranja, početaka i velikih preokreta koji su doveli do nastanka svijeta u nekom pravremenu”.<sup>21</sup>

U vremenu svetkovina, mitski čovjek, čovjek usmene tradicije, čvrsto prijanja uz ono što je čulno dato i “slepo se prepusta bivstvujućem kao naprsto božanskom”.<sup>22</sup> Općenito

<sup>17</sup> *Ibidem*, str. 19.

<sup>18</sup> *Ibidem*, str. 37.

<sup>19</sup> *Ibidem*, str. 35.

<sup>20</sup> *Ibidem*, str. 35-36.

<sup>21</sup> *Ibidem*, str. 67.

<sup>22</sup> M. Đurić, *Mit, nauka, ideologija*, str. 49.

uzevši, mišljenje mitskog čovjeka je “potpuno podređeno čulnosti i kao takvo je nedovoljno razvijeno i nesamostalno”.<sup>23</sup> Mitski čovjek je sav općinjen snagom čulnog utiska koji duboko prožima njegovu sposobnost predstavljanja i njegovo mišljenje. Čulni utisak u ovom čovjeku budi određeno raspoloženje, pokreće njegove duševne energije, tako da njegova moć uobrazilje neminovno počinje povezivati datu čulnu sliku s drugim takvim slikama, stvarajući pritom svijet slike koji će u krajnjem proglašiti za samu istinu svijeta. Prema Đuriću, mit ne poznaće samostalan način mišljenja u procesu otkrivanja stvarnosti i ostaje mu “potpuno nepoznata spontanost ljudskog uma.”<sup>24</sup> U njemu nema mjesta za misaoni, odnosno slobodni odnos čovjeka prema svijetu. Mitsko znanje pretpostavlja nepokolebljivu vjeru u krajnju smisaonu vezu između svega bivstvujućeg. Jer, sve što je u vezi s čovjekovim “vlastitim načinom postojanja u kozmosu neposredno ga se tiče”.<sup>25</sup>

Pojavom pisma prije pet hiljada godina, mitske kulture, kulture usmene tradicije, dobivaju sadržaje rane povijesne svijesti. U procesu otkrivanja stvarnosti, pismeni čovjek spoznaje i mogućnost i značaj samostalnog mišljenja. Pojavom pisma u starogrčkom poimanju svijeta odvijale su se promjene koje su pretpostavljale proces koji se odvijao u znaku logosa, a koji je, uz rast čovjekove samosvijesti, izražavao umnu autonomiju i kritičko mišljenje. Istina, grčko kritičko mišljenje, u kasnijoj literaturi označeno kao grčko prosvjetiteljstvo, jest se bilo okrenulo protiv mita koji je doveo čovjeka u potpunu ovisnost o demonski shvaćenih bogova, no, “ipak nije razumelo samo sebe kao radikalni prekid s prošlošću, niti je uopšte težilo nekom takvom prekidu”.<sup>26</sup> Grčko kritičko mišljenje zalagalo se za “skroman nepretenciozan oblik umne samostalnosti”.<sup>27</sup> Tako, njegovi predstavnici istovremeno su se borili protiv mita i mitskih okova mišljenja, ali i protiv “izopačenog sofističkog logosa koji je precenjivao mogućnost čovekovog oslobođenja, koji je pripisivao čoveku apsolutnu samovlasnost”.<sup>28</sup>

Ideal umne autonomije grčko prosvjetiteljstvo je istaklo kao svoj najviši cilj. Ono je, zapravo, tragalo za racionalnom jezgrom mitskih predanja, nastojeći ih samo drukčije protumačiti, na određen način prepraviti, a ne razobličiti i uništiti. Ksenofan je, naprimjer, jedan od prvih predstavnika grčkog prosvjetiteljstva. On se oštrom kritikom usmjerio prema

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem*, str. 50.

<sup>25</sup> Mircea Eliade, *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970, str. 15.

<sup>26</sup> M. Đurić, *Mit, nauka, ideologija*, str. 57.

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibidem.*

grčkom svijetu bogova, nalazeći da su mitska božanstva nedopustivo slična ljudima koji su ih stvorili, ali ne sumnjajući u samo jezgro grčke religioznosti. Ksenofan je, prema Werneru Jaegeru, cijelog života “nastojao razviti i razraditi ideju filozofskog boga, i tako udahnuti novi život starim silama”.<sup>29</sup>

Traganje za temeljnim božanskim načelom svijeta obilježilo je čitavu povijest grčkog mišljenja, od prvih početaka kod predsokratovaca do najznačajnijih predstavnika helenizma. Jasno je da bitna religijska crta grčkog mišljenja čuva živu uspomenu na prvo bitnu povezanost mita i logosa, usprkos razlikama koje između njih postoje od samih početaka. Grčko se mišljenje borilo protiv mita, posebice protiv njegove obuzetosti onim čulno datim. No, ono nije nastupalo protiv receptivnog držanja kao takvog, nego samo protiv isključive prevlasti čulne receptivnosti koja je došla do izraza u mitu (Đurić). Jer, grčko mišljenje, iako se znatno bilo osamostalilo prema neposrednom čulnom iskustvu svijeta, u osnovi se uvijek upravljalo prema unaprijed datom poretku stvari, “puštajući da ga vodi i određuje jedan takav poredak”.<sup>30</sup> Želeći spoznati istinu bivstvujućeg, pratilo je njegovo samootvaranje i njegovo samoobjavljanje. Grčka metafizika je duhovno-čulno iskustvo u kojem se odražava osnovni sklop samog bivstvujućeg.

Grčko se mišljenje nije nametalo kao gospodar bivstvujućeg, ali jest doprinijelo metodičkom discipliniranju uma. Ono je isticalo neophodnost utemeljenja i obrazloženja svake iznijete tvrdnje. Đurić upućuje na to da se u Platonovim dijalozima na mnogo mjesta ističe načelo *logon didonai* (naprimjer, Lach. 187c, Prot. 336c, Theait. 177b). Ilustrirajući značaj i domašaj ovog načela, Platon je izražavao stav da dijaloški pokušaj da se razjasni pitanje koje je postavljeno, može uroditи plodom samo ako učesnici u razgovoru iznesu svoje razloge. Ovo Platonovo nastojanje da se utvrde uvjeti pod kojim je moguće argumentirano tražiti istinu dalje je razvio Aristotel u svojoj silogistici, gdje je “konačno formulirao obrazac metodičke sigurnosti naučnog mišljenja u okviru antičkog svijeta”.<sup>31</sup>

Veliki grčki filozofi doprinijeli su metodičkom discipliniranju uma, no, nisu se mogli uzdići do svijesti o postojanju povijesnog procesa. U periodu klasične grčke povijesti nije bilo moguće razviti filozofiju povijesti. Po Nikolaju Berđajevu, “Grci su primali svijet estetički, kao završen i harmoničan kosmos... Oni nisu mogli shvatiti historijski proces, historijsko

<sup>29</sup> Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon, 1948, str. 48.

<sup>30</sup> M. Đurić, *Mit, nauka, ideologija*, str. 59.

<sup>31</sup> *Ibidem*, str. 61.

svršavanje jer po njima taj proces nije imao izlaza, nije imao kraja i nije imao početka... U njemu se sve ponavljalo, sve se nahodilo u vječnom kretanju u mjestu, u vječnom vraćanju.”<sup>32</sup> Cikličnost povijesnog procesa određivala je grčko učenje o svijetu. Sviest grčkog čovjeka uvijek je bila upućena na prošlost, a ne na budućnost u kojoj se svršava povijest i u kojoj mora biti njezin centar.

No, iako grčka sviest nije poznavala odnos prema budućnosti koja bi postala polazna tačka za shvaćanje povijesnog procesa i učinila mogućim saznanje povijesti kao drame koja se svršava, ipak u ovom razdoblju europske povijesti i europske misli prisutna su mnoga razmišljanja o čovjeku i njegovu društvenom razvoju, te se ona bez pretjerivanja mogu smatrati prvim filozofsko-povijesnim sadržajima.

### 1.3. Hegelova klasifikacija filozofije povijesti

Tumačenje povijesti u prvom redu je pokušaj da se shvati smisao povijesnog djelovanja. Pojedinačni događaji, partikularna zbivanja i njihov slijed, nisu sami po sebi smisleni i svrhoviti. Punina smisla ostvaruje se u vremenu. Ako se neko povijesno kretanje pokaže značajnim, ako njegovi sadržaji djelotvorno utječu na ljudske interese i zadovoljenje čovjekovih želja, onda se razmišlja o njegovu prvom pojavljivanju, kako bi se utvrdio smisao cijelog, odnosno pojedinačnog događaja.

U djelu *Filozofija povijesti* Hegel navodi da je predmet njegova promišljanja povijest u cjelini, svjetska povijest sama. Prema konceptu ovog mislioca, njegova filozofija povijesti nije puka deskripcija sadržaja povijesnog zbivanja, nego težnja da se pojmi smisao, unutarnja bit i logika ljudske povijesti. U nastojanju da diferencira načine takvog razumijevanja povijesnog zbivanja, Hegel razlikuje tri vrste razmatranja povijesti koje ilustriraju sazrijevanje povijesne svijesti:<sup>33</sup>

- a) izvornu,
- b) reflektiranu i
- c) filozofijsku.

---

<sup>32</sup> Nikolaj Berdjajev, *Smisao povijesti*, Verbun, Split, 2005, str. 64.

<sup>33</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Bardfin, Beograd i Romanov, Banja Luka, 2006, str. 21.

- a) Izvorna povijest, kao najstariji način da se povijest učini predmetom razumijevanja, razvijala se u antičkoj Grčkoj i Rimu "kao ljetopis vlasti i rata".<sup>34</sup> Imala je deskriptivan karakter. Klasični primjeri ove povijesti su Herodotova *Povijest* i Homerovi epovi *Ilijada* i *Odiseja*. Po Hegelu, ovi su autori opisivali djela, dogadaje i stanja prenoseći ono što se vani zbivalo "u carstvo duhovne predodžbe".<sup>35</sup> Oni su opisivali ono što su "proživjeli ili bar doživjeli".<sup>36</sup> Sadržaj njihovih kazivanja "nema posla s refleksijama, jer živi u duhu stvari, još nije izvan nje".<sup>37</sup> To znači da se "smisao" saopćenih događaja još ne izriče, da nije s onu stranu zbivanja koja se iznose, nego je sadržan u samim kazivanjima. Ova kazivanja ili pripovijesti doslovno misle na ono što izriču svojom poantom. Ponekad se, po Karlu Löwithu, iza ovih bjelodanih značenja pojavljuju "i poluskrivena, koja se usput obznanjuju značajnim riječima, gestama, znacima i proročanstvima".<sup>38</sup> U Herodotovu pripovijedanju povijesti odlučnu ulogu ne igra standardna vremenska shema razvoja svjetske povijesti. Razvoj povijesti nije usmjeren prema budućem cilju, nego se, u skladu s grčkim shvaćanjem vremena uopće, prošlost osuvremenjuje kao trajan izvor povjesnog smisla.

S druge strane, izvorna povijest spoznaje i otkriva ono istovjetno u svim događajima drevnih vremena. Istražujući isto čovječanstvo, raznolikosti ljudskih naravi i njihovih okolnosti, izvorna povijest objašnjava da u svijetu beskrajnih različitosti i promjena suština ostaje ista.

- b) Druga vrsta razmatranja povijesti jest reflektirana povijest. U njezinu tumačenju povijesti, za razliku od deskriptivne, preovladava etički i moralizatorski element. Ona teži povezati događaje u prošlosti i iz njih izvući pouku za buduće generacije. Klasičnim predstavnikom reflektirane povijesti smatra se Herodotov mlađi suvremenik Tukidid. U njegovu djelu *Historija Peloponeskog rata* do izražaja dolazi obrada povjesne građe do koje autor dolazi svojim duhom koji "nije identičan s duhom sadržaja".<sup>39</sup> Naime, Tukidid izlaganjem događaja želi tačno izraziti pragmatičke odnose. Za njega je povijest, povijest političkih borbi koje su

<sup>34</sup> Šarl-Olivije Karbonel, *Istoriografija*, Plato – XX vek, Beograd, 1999, str. 48.

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 21.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 32.

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 25.

utemeljene u ljudskoj prirodi. Budući da se ljudska priroda bitno ne mijenja, ono što se dogodilo u prošlosti dogodit će se i u budućnosti na jednak ili sličan način. Možda će buduće generacije pod određenim okolnostima djelovati mudrije, no, povijest kao takva, po mišljenju ovog autora, neće se bitnije mijenjati.

U drugom stoljeću p.n.e. pojavio se Polibije koji se, izlažući događaje kao da vode određenom cilju, približio našem shvaćanju povijesti. Zapravo, on je u djelu *Opća povijest* događaje u Italiji, Aziji, Africi i Grčkoj razumijevao sa stanovišta ideje jedinstvenog cilja. No, njegova ideja jedinstvenog cilja ne odnosi se na sliku opće povijesti, nego na parcijalni horizont povijesti imperijalnog Rima i njegove intencije da uspostavi potpunu rimsку vlast u cijelom Sredozemljtu. Međutim, ni Polibije nije imao ideju budućnosti. Po njemu, povijest se kreće kružnim tokom političkih promjena. Društvena uređenja se mijenjaju, iščezavaju i vraćaju prema mijeni koja je obilježena prirodnom događajem. Na temelju ove uobičajenosti povjesničar može predskazati budućnost određenog političkog stanja. On može pogriješiti "pri procjeni trajanja ovog procesa..., ali će, s obzirom na stadij rasta i propadanja koji je jedno političko ustrojstvo dostiglo, i formu u kojoj će se ono saobrazno tome kretati, rijetko promašiti".<sup>40</sup> U *Općoj povijesti* Polibije nastoji poučiti čitaoca kako se iz proučavanja povijesti može saznati ono što je "najbolje" u svakom vremenu i u svim okolnostima. On podstiče čitaoca da bude smjeran u sreću i da uči iz nesreće drugog. Moralni nauk koji se može steći iz povjesnog iskustva smjenjivanja sreće i nesreće, po Polibiju, sasvim je prirođan i ljudski.

Hegel je smatrao da kada se autor, pri reflektiranom razmatranju povijesti, bavi neprekidnim povjesnim mijenama, kada promišlja neki daleki svijet, onda "se za njegov duh otvara sadašnjost".<sup>41</sup> U njoj, "događaji su različiti ali je veza jedna"<sup>42</sup>, ona spaja ono općenito i unutarnje. Činom ovog spajanja ukida se prošlost, a događaj postaje onim sadašnjim. Tako pragmatičke refleksije, koliko god su apstraktne, postaju dio onog sadašnjeg što oživljava pripovijest prošlosti u sadašnjem životu.

- c) Iz reflektirane povijesti razvila se treća vrsta razmatranja povijesti, filozofiska. Ona prepostavlja "misaono razmatranje povijesti"<sup>43</sup>, odnosno promišljanje koje uzroke povjesnih zbivanja povezuje s njihovim posljedicama i s njihovom općom

<sup>40</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 33.

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 25.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, str. 27.

unutarnjom svrhom. "Kada promatramo tu igru strasti i posljedice njihove nasilnosti, nerazumnosti koja se pridružuje ne samo njima, nego naprotiv, pa čak i naročito, dobrom namjerama, posebnim ciljevima, kad vidimo kako iz toga proizlazi nevolja, zlo, propast najnaprednijih država koje je ljudski duh proizveo... i onda ako promatramo povijest kao takvu klaonicu na kojoj se kao žrtva prinosi sreća naroda, mudrost država i kreplost individuma, javlja se nužno s tom mišlju i pitanje, kome, kakvoj su se krajnjoj svrsi prinosile te najveće žrtve."<sup>44</sup>

Razumijevajući povijest kao stalnu mijenu, unutar koje život i smrt uvijek iznova nastaju jedno iz drugoga, Hegel tvrdi da se pitanje konačnog cilja kojem se neprestano daju ogromne žrtve nužno postavlja u zapadnom mišljenju, u mišljenju koje se ne može zadovoljiti s prihvaćanjem sADBINE. Za razliku od orijentalne misli, koja po Hegelu prikazuje prirodni život kao strukturu u kojoj mitski Feniks samom sebi priprema lomaču i potom se uništava da bi se iz njegova pepela rodio novi život, zapadna misao odbija ideju slijepo sADBINE i povijest vidi kao povijest duha. Ovdje, iako duh razara upravo sebe, on se ne vraća u istom liku, nego se pojavljuje uzvišen i preobražen. Sa svakom fazom on samom sebi postaje materijal, te stoga duhovna povijest čovječanstva napreduje prema sve većim stupnjevima ispunjenja. Na ovaj način predodžba puke mijene, zamjenjuje se predodžbom duhovnog savršenstva koje obuhvaća i prirodne uvjete povijesti.

Za Hegela, jedina misao koju filozofijsko razmatranje povijesti mora iznijeti jest jednostavna misao uma, da "um vlada svijetom".<sup>45</sup> Tako filozofijska povijest objašnjava da je um supstancija, on je "ono uslijed čega i u čemu svaki realitet ima svoj bitak i opstanak".<sup>46</sup>

Hegelov pogled na svijet, sada viđen "umnim očima", po Karlu Löwithu, pruža uman prizor. On kaže:

"Taj umni prizor je u svom osnovnom nacrtu sljedeći: Svjetska povijest počinje na istoku orijentalnim carstvima Kine, Indije i Perzije. S odlučnom pobjedom Grka nad Perzijancima premješta se umno događanje u svijet Sredozemnog mora i završava u kršćansko-germanskim carstvima Zapada. Europa je apsolutno kraj povijesti... U tom kretanju od istoka prema zapadu duh se ozbiljuje i dolazi do svijesti o slobodi. Na Orijentu je bio samo jedan slobodan... – despotski vladar; U

<sup>44</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 82.

<sup>45</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 27.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Grčkoj i Rimu bili su slobodni samo neki – slobodni građani za razliku od robova; germanski je svijet postigao pod utjecajem kršćanstva da je čovjek sloboden kao takav. Orijent je bio djetinjstvo svjetske povijesti, Grčka i Rim njeno mladićko i muževno doba, kršćansko-germanski narodi su njeno zrelo doba.”<sup>47</sup>

U Hegelovu filozofiskom razmatranju povijesti, unutarnja granica klasičnog svijeta ogledala se u njegovu osjećanju zavisnosti od vanjskog fatuma, koji se morao propitivati divinacijama i proročtvima da bi se opravdala konačne odluke. Kršćanstvo je oslobođilo čovjeka vanjskih autoriteta, tako što ga je dovelo do vlastitog odnosa prema apsolutnom. S pojavom kršćanskog principa, po Hegelu, nastalo je tlo duha, a svijet je oplovlijen i zaokružen za Europljane. Duh je po Hegelu, “sam sebi svoja vlastita pretpostavka i absolutna krajnja svrha” te je “on sama djelatnost i proizvođenje krajnje svrhe iz unutrašnjosti u pojavu, ne samo prirodnog univerzuma nego i duhovnoga – u svjetskoj povijesti”.<sup>48</sup> Takva ideja, po Hegelu, predstavlja ono istinito, i apsolutno moćno, i kao takva se očituje u svijetu. Zadatak filozofije ovdje jest da takvu ideju dokazuje.

## 2. KAUZALNOST I ZAKONITOST POVIJESNIH ZBIVANJA

Princip uzročnosti ili kauzaliteta kao epistemološki instrument u objašnjenju prirode i povijesti nadilazi arhaička tumačenja povijesti koja se pozivaju na mit i sudbinu. Princip kauzaliteta objašnjava prirodni red pojave, a hronologija je matrica objašnjenja povijesnog procesa. Oba objašnjenja “obuhvataju, svaki za sebe, cijeli svijet”.<sup>49</sup>

U antičko doba, ustrojstvo i zakonitost svjetskog poretka tumačila se voljom bogova. Tukidid je ovakvim tumačenjima dodavao i udes sudbine, ali je u povijesnim dešavanjima tražio i uzroke koji vode porijeklo iz ljudskih postupaka. Evolucija znanja o povijesti kreće se od traženja zakonitosti u onom pojedinačnom, prema traženju onog općeg, odnosno ka artikulaciji cjelovitog uvida u opću zakonitost u pogledu toka i svrhe ljudske povijesti. U tom

<sup>47</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 86.

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 27.

<sup>49</sup> O. Špengler, *Propast Zapada*, I, Književne novine, Beograd, 1989, str. 41.

pogledu moglo bi se govoriti o tri osnovne grupe teorija o povijesnim zakonitostima: teorijama progrusa, teorijama ciklusa i dijalektičkim teorijama.

## 2.1. Teorije progrusa

Prema konceptu progrusa povijest je proces neizbjježnog i permanentnog napretka i razvijanja čovječanstva prema nekom boljem i savršenom cilju. Paradigmatični koncept ove slike povijesti izgradilo je kršćanstvo u svojoj filozofiji povijesti, odnosno teologiji povijesti. Drugi koncept ove vrste nastao je u epohi prosvjetiteljstva, po kojem vjera u ovostrani i neograničeni napredak postepeno zamjenjuje vjeru u providnost nadsvjetskog Boga. Prosvjetiteljska epoha određena je temeljnim stavom da će razvijanje i rast čovječanstva, odnosno razvijanje novih kvaliteta, biti osnova za utemeljenje socijalnog poretku zasnovanog na znanstvenom razumijevanju ljudskih događaja. Jedan od najistaknutijih predstavnika ove teorije “bio je francuski enciklopedist XVIII stoljeća Antoine Condorcet”.<sup>50</sup>

### 2.1.1. Kršćanstvo

Kršćanska povijest je univerzalna. Nju centriira i vodi jedan jedini Bog. Augustinova *Država Božja*, koja je uzor kršćanskog tumačenja povijesti, predstavlja dogmatično izlaganje kršćanstva u svjetskom zbivanju. Augustin tumači kršćansko učenje i u svetoj i u profanoj povijesti, no svjetska povijest za njega nije interesantna i nema posebnoga smisla. Ono o čemu se u povijesti radi, po Augustinu, nije prolazna veličina carstva, nego spasenje ili prokletstvo u eshatološkoj budućnosti. Tako kršćansko učenje usmjerava svoj pogled na budućnost kao vremenski horizont određenog cilja i konačnog ozbiljenja.

Cilj povjesnog zbivanja pandan je izvornom početku povijesti čovječanstva, početku koji karakterizira stvaranje i istočni grijeh. Tako, sama povijest, u odnosu na ova dva događaja, prvi i posljednji, jedan je provizorij između prvog događanja spasenja i njegovog budućeg ostvarenja. Zapravo, samo u perspektivi odlučujućeg zbivanja spasenja profana povijest ulazi u Augustinov obzor. Njezino značenje temelji se na pretpovijesti i postpovijesti, na transcendentnom početku i kraju. Stoga povijest kao cjelina, ima smisla samo zahvaljujući

---

<sup>50</sup> Predrag Vranicki, *Filozofija historije*, I, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 228.

navedenoj povezanosti s apsolutnim početkom i apsolutnim krajem. U središtu ove ograničene povijesti, po Augustinu, jest pojava Isusa Krista.

Osnovno događanje u kršćanskoj povijesti jest ono koje karakterizira borba između dvije države, *Civitas Dei* i *Civitas Terrena*. Ove su države, zapravo, mistične zajednice stvorene iz različitih vidova ljudske egzistencije. Augustin kaže:

“Tako, su dakle, dvije vrste ljubavi stvorile dvije države: zemaljsku, ljubav prema sebi (samoljublje), sve do preziranja Boga; nebesku, ljubav prema Bogu, sve do preziranja samog sebe. Shodno tome, zemaljska se država veliča u samoj sebi, a nebeska u Gospodu. Prva traži slavu od ljudi, dok je drugoj Bog svjedok njezine savjesti i najveća slava... Zemaljska država u svojim moćnicima ljubi vlastitu snagu, druga svojemu Bogu kaže: ‘Tebe ёu ljubiti, Gospode, snago moja.’”<sup>51</sup>

Napredak u Augustinovu mišljenju neumorno je hodočašće ka konačnom nadzemaljskom cilju. Jedina čovjekova mudrost jest “pobožnost koja ga dovodi do pravog poštovanja istinitoga Boga i kao svoju nagradu u društvu svetih, ne samo ljudi nego i anđela, očekuje da Bog bude sve u svemu”.<sup>52</sup>

U Augustinovoj slici povijesti zbivanje spasenja je slijed akata vjere, a povijest carstva, odnosno povijest grijeha i smrti vodi konačnom kraju koji je završetak povijesti. To su dva poretka ljudskog roda koji od svog početka idu prema različitim ciljevima. Tako povjesni tok, *saeculum*, ilustrira beznadežno smjenjivanje i umiranje generacija koje žive u određenom vremenu, dok se ukupan proces svete i profane povijesti pokazuje kao *ordinatio Dei*.

Može se reći da čitav plan Augustinova djela služi opravdavanju Boga u povijesti. Kršćanski Bog je gospodar svijeta. On je njegov tvorac. Augustin kaže: “A što se tiče Boga, višnjega tvorca svijeta...”<sup>53</sup> Povijest je posve podređena Njemu. Providnost Njegova “predviđa ljudske namjere i ono što je iznad njih”.<sup>54</sup> Po Augustinu, čovjek može spoznavati samo dijelove smislenoga poretka, dijelove “koje je Bog voljan da nam očituje. Povijest je jedan od njega uspostavljen pedagogium čiji se odgoj odvija uglavnom kroz patnje”.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Aurelije Augustin, *Država Božja*, Cid, Podgorica, 2004, str. 583.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, str. 379.

<sup>54</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spaša*, str. 212.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

Na teološkoj razini Augustin razlikuje šest epoha koje se podudaraju sa šest dana stvaranja. Prva traje od Adama do potopa, druga od Noe do Abrahama, treća od Abrahama do Davida, četvrta od Davida do babilonskog sužanjstva, peta od te epohe do Kristova rođenja, dok šesta, posljednja, traje od prvog Kristova pojavljivanja do njegova povratka na kraju svijeta.<sup>56</sup> Augustin nije precizirao trajanje posljednje kršćanske epohe. No, s eshatološkog stajališta, nebitna je razlika od nekoliko stotina ili hiljada godina, ali je važna činjenica da je svijet stvoren i da je prolazan. Eshatološka povijest vjere, koja je tajnovito događanje unutar povijesti svijeta, koja predstavlja nešto nevidljivo i neprivlačno onima koji ne gledaju očima vjere, centralna je tema Augustinova djela *Civitas Dei*.

Povjesni tok, po Augustinu, progresivan je samo kroz iščekivanje, povjesnom vremenu onostranog, konačnog trijumfa Države Božje nad carstvom grešnog čovjeka. Prema kršćanskom stajalištu, postoji samo jedan napredak, onaj koji je označen kao odlučno dijeljenje vjerovanja od nevjerovanja. Neiznošenje precizno određenog uzajamnog odnosa između svjetovnih i svetih zbivanja znak je Augustinova bezuvjetnog priznavanja Boga, koji u svom suverenitetu, u svojoj svemoći, pomaže, mijenja i onemogućava ljudske planove.

Značaj Augustinova monumentalnog djela *Država Božja* ogleda se u uspostavljanju kršćanstva kao spasonosne vjere naspram paganstva i njegova politeizma. Tako je *Civitas Dei* izvor, potpora i odbrana kršćanstva i njegovih temeljnih dogmi.

### 2.1.2. Antoine Condorcet

Antoine Condorcet, francuski polihistor i teoretičar progrusa, bio je jedan od predstavnika epohe prosvjetiteljstva koji je imao neograničeno povjerenje u ljudski razum pa tako i u mogućnost realiziranja razumnog i humanog svijeta koji će biti liшен predrasuda, netolerancije i iskorištavanja čovjeka. Smatrao je da je cijelokupni život individuma i čitavog društva određen zakonitostima na koje se, kada se spoznaju, može utjecati tako što se mogu mijenjati i što mogu služiti predviđanjima i planiranjima. Kao povjesničar znanosti ovaj mislilac je držao da intelektualni i društveni napredak odražavaju stalno stanje čovječanstva. U svojim izlaganjima zalagao se za vjersku trpeljivost, ukidanje ropstva i emancipaciju žena.

Pred kraj života 1794. godine prosvjetiteljsku viziju budućnosti sažeо je u djelu *Skica za historijsku sliku napretka ljudskog uma* (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de*

---

<sup>56</sup> Vidjeti više: K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 212.

*l'esprit humain).*<sup>57</sup> Condorcet je ovdje razložio napredak znanosti koji je omogućio razumu da se oslobodi praznovjerja. Tako on kaže:

“Doći će vrijeme kada će sunce sijati samo slobodnim ljudima koji ne poznaju ni jednog drugog gospodara osim svoga razuma, kada će tirani i robovi, sveštenici i njihovi glupi ili licemjerni instrumenti postojati jedino u povijesnim djelima i na pozornici, a mi ćemo na njih misliti samo kako bismo sažalijevali njihove žrtve i njihove poslušnike... treba da naučimo kako da prepoznamo i uništimo, snagom razuma, prvo sjemenje tiranije i praznovjerja, ako se ono ikada usudi ponovo pojaviti među nama.”<sup>58</sup>

Nasuprot Condorcetovu uvjerenju u napredak čovječanstva, drugi enciklopedisti i prosvjetitelji bili su sumnjičavi prema beskonačnom i linearном progresu. Tako je Voltaire u svom *Kandidu* iznio stav “protiv naivnog optimizma koji je previđao granitnu moć ljudske podlosti, neznanja i neracionalnosti”.<sup>59</sup> A kada se uzmu u obzir tragični događaji koji su se desili tokom posljednjih stoljeća, Condorcetovo naučavanje o neprekidnom progresu postaje neodrživo.

## 2.2. Teorije ciklusa

Prema teoriji ciklusa ljudska društva i civilizacije, analogno živim organizmima, u svom razvoju prolaze kroz jedan ciklus, od rođenja, razvijanja i uspona do opadanja i smrti. Najpoznatiji predstavnici ove teorije, za koju se može reći da je u razvitku povijesne znanosti imala daleko veći utjecaj i značaj od teorije progrusa, jesu Ibn Haldun, Giambattista Vico, Voltaire, Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler i Arnold Toynbee.

### 2.2.1. Ibn Haldun

Arapski mislilac iz četrnaestog stoljeća koji je prvi zastupao i potpuno razvio teoriju o cikličkom kretanju povijesti bio je Abd al-Rahman ibn Haldun. Rođen je u Tunisu i za života je igrao značajnu ulogu u politici sjeverne Afrike i Španije. Prije njegove pojave na arapskim

<sup>57</sup> Marvin Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd, 2000, str. 210.

<sup>58</sup> Antoine Nicolas de Condorcet, *Sketch for Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, Weidenfeld & Nicholas, London, 1955, str. 179.

<sup>59</sup> M. Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, str. 211.

prostorima historijska znanja uglavnom su sadržavala bilješke koje su se iscrpljivale u pisanju pregleda i nekrologija slavnih ljudi i velikih dinastija kao i u raznolikim biografijama islamskih velikana. Razlog ovome može se tražiti u tumačenju islama koje kazuje da Kur'an nije stvoren, nego objavljen, te mu, kao izrazu Božje volje, pri objašnjavanju, nije potreban povijesni komentar.

Dakle, u vrijeme kada su se arapska tumačenja historije ogledala više u književnosti nego u znanosti rođen je Ibn Haldun (1332–1406). Dobro je poznavao povijesne i političke prilike arapskog *mašrika* i *magriba* (istoka i zapada), Berberije ili Male Afrike, koju čine Tunis, Alžir, Maroko i Tripolis. Kao suvremenik pratio je uspon osmanskih Turaka i borbu Bizanta da ih zaustavi na kapijama Carigrada. Nadalje se zanimalo za renesansne utjecaje u zapadnoj Europi. Znanja i informacije prikupljaо je iz suvremene povijesne literature, iz izvještaja ambasadora te od raznih hodočasnika i putnika. Sve navedeno činilo je istraživačku pozadinu na osnovu koje je Ibn Haldun napisao grandiozno djelo *Svjetska povijest* (*Kitāb al-Iberi*).

Ibn Haldun je u svom djelu, u tri toma, razvio cijelovitu teoriju društva kakvu europska znanost njegova doba nije poznavala. Prvi dio čini *Mukaddima*, tj. *Uvod* ili *Prolegomena*. U drugom glavnem dijelu ovaj autor opisuje Arape i njima susjedne narode, dok je u trećem dijelu, u kratkim crtama izložio povijest Berbera i muslimanskih dinastija u sjevernoj Africi.

Veličina Ibn Halduna leži u njegovoj *Mukaddimi* koja dotiče sve grane arapske znanosti i kulture, te je s obzirom na bistrinu misli, jasnoću prikaza i sigurnost suda bez sumnje najznačajnije djelo tadašnjeg vremena.<sup>60</sup> U njoj je ovaj autor prvi put izložio teoriju povijesnog razvitka koja u obzir uzima fizička fakta klime i geografije, ali i moralne i duhovne snage koje utječu na razvoj naroda. Proučavajući raznolike oblike društva, Ibn Haldun je postavio i formulirao opće zakone nacionalnog progresa, slabljenja i propadanja, odnosno uzroke rasta i propasti arapskih dinastija i carstava. Našao je da rast počinje od plemenskog osjećanja solidarnosti i zajedništva koje se prenosi i na državu, odnosno dinastiju. Uzroci propadanja odražavaju se u beduinskem i nomadskom načinu života i duha koji “istrJAVA u sklonostima ka anarhiji, parazitizmu i pljački”.<sup>61</sup>

Ovaj autor, proničući u bit društva, u njegove sintetizirajuće i pokretačke snage ustanovio je da se uloga i značaj društva mijenjaju u ovisnosti o stupnju razvoja svake

<sup>60</sup> Vidjeti više: Filip Hiti, *Istorija Arapa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1973, str. 399.

<sup>61</sup> Ibn Haldun, *Muqaddima*, I, El-Kalem, Sarajevo, 2007, str. 619.

pojedinačne ljudske zajednice. On je utvrdio postojanje dva osnovna oblika ljudskog društva – društvo nomada i društvo sjedilaca. Držao je da stalna smjena ovih dvaju oblika čini osnovnu sadržinu povijesnog toka čovječanstva.

Nomadi i sjedioci međusobno se razlikuju najprije po načinu proizvodnje koji određuje osnovne oblike njihova društvenog života. Prvi su stočari, koji su permanentno usmjereni na kretanje i promjenu prostora, dok su sjedioci zemljoradnici, koji žive na jednom mjestu u okviru svoje životne zajednice. Ove prve oblike ljudskog zajedništva koje se ogleda u pustinjskim i planinskim plemenima i seoskim zemljoradničkim općinama što prethode civilizaciji, Ibn Haldun označava pojmom *badawi*. Funkcionalno gledano, ove su zajednice organizirane na principu *asabijje*, što prepostavlja “krvno srodstvo i grupnu solidarnost”.<sup>62</sup>

Višak proizvoda koji se vremenom javlja kod nomada omogućuje ovoj grupi razmjenu dobara s drugim grupama, materijalni napredak te postepeni prelazak na sjedilački način života koji prepostavlja stalno vezivanje za određena područja na kojima podižu gradove i centre. Na ovaj se način začinje civilizacija koja prepostavlja sve ono što je čovjek u svom svjesnom stvaralaštvu ostvario u nastojanju da izgradi lakše i vrednije oblike života, a nastaje i država kao najrazvijenija forma ljudskog društva. U ovom procesu uzdiže se najjača *asabijja* koja pokorava slabije rodove i plemena namećući im se kao kraljevska, odnosno dinastička vlast.

Na ovim prepostavkama formira se teza o evoluciji društva po kojoj se gradski život, odnosno civilizacija Sjeverne Afrike, rađa iz nomadske osnove. Nomadi u gradu kao stjecištu bogatstva i vlasti vide svoj glavni cilj, pa tako prije ili kasnije dolaze u gradove i potpuno prelaze na sjedilački način života. Po mišljenju Ibn Halduna, ovaj proces uvijek iznova počinje pojavom novih nomadskih skupina. Tako ovaj autor razvoj civilizacije, odnosno povijest država izvodi iz “stalne smjene dviju osnovnih društvenih grupacija: nomada i sjedilaca”.<sup>63</sup>

Ibn Haldun je osnivač moderne znanosti o društvu. S pravom ga možemo ubrojati u velika imena filozofije povijesti, jer je svoje vrijeme obilježio dubokim uvidima i sasvim novim spoznajama o čovjeku i njegovu povijesnom razvoju.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, str. 221.

<sup>63</sup> *Ibidem*, str. 275.

### 2.2.2. Giambattista Vico

Kriza u povijesti historijske svijesti koja se pojavila u periodu između Bossueta i Voltairea najsnažnije je izražena u djelu *Scienza Nuova (Nova znanost)*<sup>64</sup> Italijana Giambattista Vica. Ovo djelo predstavlja sistem fragmenata i nacrt izvorne i univerzalne povijesti u kojoj svaki dio iznova počinje principima cjeline. Premda je kršćanska slika povijesti u Vicoovu tumačenju povijesti suodređujuća, budući da je tvrdio da se ni znanost ni mudrost ne mogu posjedovati bez pobožnosti, Vicoova *Nova znanost* značajan je “iskorak u objašnjavanju strukture i smisla ljudske povijesti”.<sup>65</sup>

Tumačeći osnovna stjališta *Nove znanosti*, Vico kaže da je ovo djelo:

- a) racionalna civilna teologija Božje providnosti, odnosno razumni dokaz Božje providnosti u civilnoj povijesti koja obuhvaća oblike vladavine, klasne borbe, zakonodavstvo, pogreb, sklapanje braka itd.;
- b) filozofija autoriteta, posebice porijekla vlasništva budući su prvi osnivači (autoritas) ljudskog društva bili i utemeljitelji vlasništva, zakona i tradicija;
- c) povijest ljudskih ideja, posebice najstarijih religioznih predodžbi o nebu;
- d) filozofska kritika najstarijih religioznih tradicija;
- e) idealna vječna povijest po kojoj se odvijaju svjetovne povijesti svih naroda, budući da ona na vidjelo iznosi tipičnu svagda ponavljajuću shemu civilizacijskog procesa;
- f) sistem prirodnog prava naroda, čija se prirodnost temelji na primitivnim potrebama i korisnosti;
- g) znanost najstarijih i najtamnijih početaka ili “principa” profane svjetske povijesti paganskog svijeta, budući da kazuje skrivenu istinu mitskih povijesti.<sup>66</sup>

U ukupnosti svojih aspekata *Nova znanost* je umno zasnovana teologija jednog *mondo civile*, povjesnog svijeta. Cijelim svojim sadržajem ona ističe “primitivni, herojski i poetski

<sup>64</sup> Ovo je djelo prevedeno kao: *Načela nove znanosti – o zajedničkoj prirodi nacija*, Naprijed, Zagreb, 1982.

<sup>65</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 151.

<sup>66</sup> *Ibidem*, str. 152.

religiozni duh koji je stvaralačka osnova racionaliziranog čovječanstva kasnijeg doba”.<sup>67</sup> Vicoova tumačenja mita i povijesti predstavljaju snažan napor da se evociraju oblici društva i čovječanstva “koji su stoljećima... bili pokopani pod gomilom nevezanih predodžbi, konvencionalnih uzora i predrasuda svake vrste koje su priječile zapažanje njihovih glavnih crta”.<sup>68</sup>

Svoj prvi teorijski okršaj Vico poduzima sučeljavajući se s Descartesovom metodskom skepsom i utvrđivanjem izvjesnosti u *cogitu*. Iako je Descartes svojim stavovima otvarao nove putove europskoj filozofskoj misli, Vico je naglašavao da se čovjeka ne može samo svoditi na *cogito*, kao što se iz *cogita* ne može izvesti i dokazati postojanje tijela. Jer, “čovjek i nije drugo do duh, tijelo i govor”.<sup>69</sup>

Vico je iz pravne znanosti i povijesti došao do filozofije i doveo je u pitanje kritičko mjerilo kartezijanske istine pomoću načela da je sve zbiljsko znanje znanje uzroka, tumačeći da mi istinito i temeljito znamo samo ono što smo sami prouzrokovali ili napravili. Istinito ili *verum* mjeri se na stvorenom, na *factumu*. On kazuje da smo sami stvorenja i ako nismo stvorili prirodu, ona nam nužno ostaje nespoznatljiva. O njoj potpuno znanje može imati samo Bog pošto ju je On stvorio. A što se tiče opće prirode naroda, koja je glavni predmet Vicoove znanosti, Vico je preuzeo Descartesovu metodičku sumnju, ali ju je obrnuo tvrdnjom da “usred ogromnog oceana sumnje” postoji “jedan mali komad zemlje” na kojem se možemo učvrstiti.<sup>70</sup>

Tako jedino izvjesno stajalište za spoznaju istine, od kojeg polazi *Nova znanost*, sastoji se od zamjenjivosti onog *verum* onim *factum*. Vico kaže:

“U ovoj noći, punoj sjena koje pred našim očima skrivaju najdalju prošlost, sja vječno svjetlo o onoj istini koja se ni na koji način ne može dovesti u sumnju, da je ovaj povjesno-civilni svijet sasvim sigurno stvoren od strane čovjeka. Za njega mogu i moraju biti otkrivena načela u promjenama koje su svojstvene samom našem ljudskom umu.”<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, str. 153.

<sup>68</sup> Giambattista Vico, *Načela nove znanosti*, str. xvii.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, str. 122.

Vico s čuđenjem ukazuje na činjenicu da su filozofi svoje snage utrošili da postignu znanje o prirodnom svijetu koji može poznavati samo Bog, dok su zanemarili razmišljanje o svijetu nacija ili uljuđenom svijetu “kojeg su ljudi mogli spoznati, jer su ga sami stvorili”.<sup>72</sup>

*Nova znanost* je filozofija i povijest čovječanstva, i moguća je budući da je priroda ljudi i naroda sama po sebi ljudska i povijesna. Vico kaže:

“Stoga ova znanost opisuje vječno idealnu povijest u kojoj protječu u vremenu povijesti svih nacija od njihovih izvora, do napredaka, stagnacije, propadanja i svršetka. Usuđujemo se čak ustvrditi da onaj tko razmišlja o ovoj Znanosti sam sebi pripovijeda tu vječnu idealnu povijest, jer su ovaj svijet nacija sigurno napravili ljudi (što je prvo sigurno gore postavljeno načelo)... Tako ova znanost proslijedi put geometrije, koja stvarajući i razmatrajući svijet elemenata, istodobno stvara i svijet veličina... To također ide u prilog činjenici da su ti dokazi božanske vrste i da kod tebe, čitaoče, moraju izazvati božanski užitak, jer za Boga je poznavati i djelovati ista stvar.”<sup>73</sup>

Zamjenjivanjem onog istinitog i stvorenog u razumijevanju povijesti Vico se oslobađa Descartesova stajališta i dospijeva do istine koja se pojavljuje u ljudskom svijetu jezika, zakona, običaja i institucija. On smatra da svi fenomeni čovjekova postojanja mitovi, običaji, pravni i drugi pojmovi, imaju svoje izvore u konkretnim povijesnim odnosima ljudi, koji se zakonito mijenjaju, nastaju i propadaju.

“Da bi dospjela do takvih priroda ljudskih stvari, ova znanost provodi strogu analizu ljudskog mišljenja u vezi s ljudskim potrebama ili koristima u društvenom životu, što su dva nepresušna izvora prirodnog plemenskog prava, kako smo to primijetili u *Aksiomima*.<sup>74</sup>

Zapravo, Vicoovo nastojanje pretpostavlja prevladavanje kartezijanskog razlikovanja teorijske istine i čulno-praktične vjerovatnosti dijalektikom istine i izvjesnosti. On uzdiže “očitovanu povijesnu informaciju... na rang filozofske znanosti”.<sup>75</sup> On pomoću kritike primata moderne prirodne znanosti uvodi primat “filozofije duha”, kako se ona naziva kod Hegela.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*, str. 132.

<sup>74</sup> *Ibidem*, str. 131.

<sup>75</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i dogadanje spasja*, str. 157.

U cjelokupnom Vicoovu djelu providnost zauzima istaknuto mjesto. Vico naglašava da bi njegov princip *verum factum* bio pogrešno shvaćen ukoliko bi se povijesni svijet čovjeka, na osnovu tog principa, tumačio samo kao produkt njegove spontane stvaralačke snage. On kazuje da ponovno otkriće povijesnih izvora posredstvom našeg duha i njegove sposobnosti da se odnosi prema svojoj prošlosti, utemeljuje filozofiju ljudskog duha da bi nas dovela Bogu kao vječnoj providnosti, Bogu “koji je svojstven ljudima ma koliko oni bili divlji, zvjerski i grozni”.<sup>76</sup>

Vico svoju *Novu znanost* razumijeva kao “prikaz, da tako kažemo, povijesne činjenice providnosti, jer to mora biti povijest poredaka, koje je providnost – a da ljudi to nisu ni opazili, a često se i protivilo ljudskim namjerama – podarila velikoj zajednici ljudskog roda, tako da je, premda je ovaj svijet stvoren u vremenu i u trenucima, uređenje koje je ona uvela sveopće i vječno”.<sup>77</sup> Providnost kao “metoda” nove znanosti ima poseban značaj, kao zakonomjeran put na kojem povijest dobiva svoj smjer i poredak. Držao je da sve civilizacije, zakoni i ustane, naročito najprimitivnije, počivaju na žrtvama i obredima, te da se “korijen svih vrlina nalazi u pobožnosti i u religiji”.<sup>78</sup> Filozofija ne može zamijeniti religiju, jer nema filozofa bez prethodnih zajednica, koje “ne mogu nastati bez religije”.<sup>79</sup> Bitan atribut svih bogova jest moć providnosti. Po Vicoovoj etimologiji, *divinitas* je izvedena iz *divinatio*, što pretpostavlja umijeće predviđanja onoga što pripada čovjeku po Božjem naumu.

Čovjek prepušten samom sebi teži samo za vlastitom koristi, koja je moćna razoriti sav društveni i povijesni život, a time i čovjeka kao takvog. Samo Božjom providnošću čovjek se može obuzdati unutar poretku porodice, plemena, države i čovječanstva. Prirodne poroke ljudi providnost pretvara u civilnu sreću, jer po svom prirodnom ustrojstvu stvari nemaju trajnost i mir.<sup>80</sup>

Vico je smatrao da providnost djeluje na “prirodan” i “jednostavan”<sup>81</sup> način, te da je gotovo jednaka civilnim zakonima povijesnog razvijatka. Tako je *Novu znanost* moguće tumačiti kao demonstraciju i dokazivanje providnosti kao historijske činjenice. Ona iznosi

---

<sup>76</sup> Vidjeti više: G. Vico, *Načela nove znanosti*, str. 127.

<sup>77</sup> *Ibidem*, str. 129.

<sup>78</sup> *Ibidem*, str. 13.

<sup>79</sup> *Ibidem*, str. 90.

<sup>80</sup> Vidjeti više: G. Vico, *Načela nove znanosti*, str. 134.

<sup>81</sup> *Ibidem*, str. 269.

povijest poredaka koje je providnost, nesavjetovana od čovjeka, ostavila u naslijeđe ljudskoj zajednici.

Tako Vicoov bog u prirodnom toku povijesti djeluje isključivo njezinim prirodnim sredstvima: okolnostima, prilikama, primitivnim nuždama i probicima. Za onoga ko je u stanju čitati taj prirodni jezik povjesne providnosti u socijalnoj povijesti čovjeka, povijest je "od prve do posljednje stranice, otvorena knjiga jednog zadivljujućeg plana".<sup>82</sup>

U svom djelu Vico razlikuje tri razdoblja koja slijede nakon prethistorijskog doba giganata: doba bogova, doba heroja i doba ljudi. Božansko doba je strogo teokratsko doba u kojem su se ljudi za svaku svoju namjeru da učine neko djelo obraćali auspicijima i proroštvinama. Herojsko doba jest doba mitologije u kojem su vladala aristokratska uređenja zasnovana na ljudskoj plebejcima nadmoćnoj prirodi. Doba ljudi jest doba racionaliteta u kojem su ljudi uvjereni u jednakost svoje prirode te žive u slobodnim monarhijama i republikama.

Navedeno tipično i pravilno kretanje čovječanstva, napredno je ukoliko vodi od anarhije određenom poretku i od divljih i herojskih običaja civiliziranim i racionaliziranim običajima. No, ovo kretanje ne ide uvijek u ovom pravcu. Njegova zbiljska narav jest opadanje i propadanje, po kojem napredak (*corso*) počinje nazadovati (*ricorso*) ka novom barbarstvu koje je opet ponovno nastajanje. Vico kaže da je ovakav razvoj sasvim prirodan i povijestan: "Ljudi najprije osjećaju ono što je nužno, zatim se brinu za korisno; najprije osjete ono što je pogodno, a tek kasnije se prepuštaju užitku, zatim se odaju raskoši, i, konačno, luduju u rasipanju dobra."<sup>83</sup> Providnost ponekad nalazi lijek u unutarnjim snagama naroda, ili izvana, budući da dopušta da narod, ukoliko ne može sam sobom upravljati, bude porobljen i podložan drugom narodu. No, ukoliko ništa od ovog ne uspije, onda se providnost u toj najgoroj nesreći prihvata svog posljednjeg lijeka. Posljednji lijek je *ricorso*, u prostotu i religiozni strah barbarstva.

Tako narodi, otupljeni i oguglali onim posljednjim lijekom, konačno gube osjećaj za ljupkost, profinjenost i luksuz, osjećajući samo ono najnužnije. Uz neznatan broj preživjelih i obilja onog samo neophodnog za život, oni ponovo na prirodan način postaju uljudni, vraćajući izvornu jednostavnost ranijeg svijeta naroda, oni postaju pobožni, iskreni i odani.

---

<sup>82</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 161.

<sup>83</sup> G. Vico, *Načela nove znanosti*, str. 101.

Ove njihove osobine prirodne su osnove pravednosti, milosti i ljepote vječnog Božjeg poretku.

Za Vicoa povijest se ponavlja s varijacijama i u različitim ravnima, a kružni tok (*corso*, *propadanje* i *ricorso*) za njega nije beznadežan kao za Augustina, nego je prirodna i umna forma povjesnog razvijanja. No, Vicoov *ricorso* je polukršćanski, stoga što cikličko vraćanje brine za "odgoj" pa čak i za "spas" čovječanstva ponovnim rađanjem njegove društvene prirode. To i jest "izvorni cilj i providencijalni smisao povijesti".<sup>84</sup>

Vicoova vodeća ideja nije povjesni napredak prema kršćanskom ispunjenju, nego "prirodno-povjesni tok od *corsoa* prema *ricorsou* – u kome providencijalno značenje pripada samom kružnom toku jer je on konačni lijek pritiv pokvarene prirode čovjeka".<sup>85</sup> Vraćanje u novo barbarstvo ne oslobađa zemaljsku povijest od nje same, "ali spašava čovjeka od hiperciviliziranog barbarstva refleksije".<sup>86</sup> Vicoova perspektiva jest teološka, ali su sredstva spasonosne providnosti prirodno povjesna. Njegovo djelo je umno shvaćena civilna teologija – on priznaje božansku providnost, ali je identificira s poviješću.

Vicoovo filozofsko-povjesno djelo osebujno je, originalno i misaono poticajno. No, dugo je ostalo nepoznato širim europskim krugovima, a na njega su najprije upozorili Herder i Hegel. Jače je utjecalo, posebice na italijansku filozofiju, tek početkom dvadesetog stoljeća. Svojim stavovima, tezama i analizama Vico nije stvorio cjelovito i sistematsko filozofsko-povjesno djelo, ali se smatra začetnikom velikih filozofsko-povjesnih sistema koji nastaju u Njemačkoj pola stoljeća nakon njega.

### 2.2.3. Voltaire

Koncem sedamnaestog i početkom osamnaestog stoljeća, u periodu krize u povijesti europskog duha, na mjesto providnosti stupio je napredak. Ova promjena označena je prijelazom od Bossuetove *Discours sur l'histoire universelle* (1681), posljednje teologije povijesti koja se ugledala na Augustina, ka Voltairevu *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), prvoj filozofiji povijesti. Prva filozofija povijesti označena je antireligioznim motivom i oslobođanjem od teologije povijesti. Voltaire nije nijekao egzistenciju višeg bića

<sup>84</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 173.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

ali jest osporavao njegovu posebnu ulogu u povijesnim zbivanjima. Svojim filozofskim razmatranjima i borbom za istinu, a protiv svih oblika vjerskog fanatizma, Voltaire je dao najsnažniji pečat francuskom prosvjetiteljstvu.

U djelu *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* i u spisu *La Philosophie de l'histoire* Voltaire nije opširno tumačio zakone i principe povijesti, nego je nastojao dati sliku razvoja glavnih etapa čovječanstva u njihovoј cjelini i složenosti. Kao filozofa, zanimali su ga događaji bitni za uzlazno dosezanje stupnjeva razvoja civilizacije i kulture “ne samo evropskih naroda, nego i u drugim zemljama, osobito Aziji kao kolijevci civilizacije”.<sup>87</sup>

Kada je Voltaire pisao svoj *Essai*, imao je na umu Bossuetovo djelo *Discours sur l'histoire universelle*, koje počinje sa stvaranjem svijeta i završava s Karлом Velikim, a koje je predstavljalo novo, osvremenjeno shvaćanje Augustinove teologije povijesti. Sadržajem u svom djelu Voltaire je namjeravao nastaviti Bossuetov rad. No, Voltairevo djelo, u principu, metodom i sadržajem, postalo je oprečno dotadašnjem shvaćanju povijesti.

Voltaire, za razliku od Bossueta i mnogih drugih tadašnjih mislilaca, pokazuje da su narodi zapadne Europe bili barbari u vrijeme kada su neki narodi Istoka, uz Grke i Rimljane, bili na vrhuncu kulturnog razvoja. On veliku važnost daje starim civilizacijama Kine, Indije, Babilona i Perzije.

U svojim istraživanjima Voltaire uvijek nastoji obuhvatiti određenu povijesnu epohu u cjelini, u interakciji njezinih glavnih elemenata i društvenih sfera i djelatnosti. Tako govori o karakteru pojedinih naroda, njihovim političkim institucijama, socijalnoj strani, trgovini, finansijama, znanosti, pravu, zakonodavstvu, običajima, religiji... On pokušava dati sliku određenog naroda koja bi obuhvatila sve bitne segmente koji čine društvo: ekonomске, političke, socijalne, kulturne, ideoološke... Na taj je način Voltaire svojim djelom otvorio novo poglavje u shvaćanju i interpretiranju povijesti. On pokazuje samostalan, kritičan i realističan duh koji razotkriva raznolike mistifikacije, praznovjerja i predrasude. Tako kaže:

“Povijest je iskrivljena izmišljotinama, dok na koncu ne dođe filozofija da prosvijetli ljude.”<sup>88</sup>

U svom *Essaiu* Voltaire je dosta pažnje posvetio Kini. Upravo u to vrijeme Kina se pojavila u vidokrugu kršćanskog Zapada zahvaljujući izvještajima francuskih misionara kojih

<sup>87</sup> P. Vranicki, *Filozofija historije*, I, str. 185.

<sup>88</sup> F. M. A. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, sv. Garnery, X, Paris, 1866, str. 121.

se duboko dojmila Konfucijeva etika, drevnost i razvijenost kineske kulture. U to doba europske tekovine se prvi put počinju mjeriti rezultatima jedne nekršćanske civilizacije, a Europa se iznova počinje učiti samoprosuđivanju i samopromatranju. U isto vrijeme pojavio se i problem koji se ogledao u nedoumici kako da se nova znanja o Dalekom istoku pomire s tradicionalnim jedinstvom kršćanske povijesti. Posebnu teškoću predstavljalo je pitanje “kako da se izmire historijske kronologije biblije i nebibijska astronombska kronologija”.<sup>89</sup>

U svojim osvrtima Voltaire govori kao filozof i povjesničar. On razlikuje razumno znanje od vjere, a kritici podvrgava biblijska izviješća. Po Voltaireu, civilizacija je neprekidan razvitak znanosti i umjetnosti, morala i zakona, trgovine i industrije. Dvije velike prepreke ovom napretku jesu politički ratovi i dogmatične religije. Učinak Voltaireova *Essaia* sastoji se u činjenici da je on, pretpostavljajući da sva povijest vrhuni u osamnaestom stoljeću, povjesno opravdao posebne ideale tadašnje buržoazije. U njegovu *Essaiu* “bog se odrekao vladavine nad poviješću; a ako još vlada, ipak se vladajući ne upliće u nju”.<sup>90</sup> Smisao povijesti ogleda se u nastojanjima da se, polazeći od uma kojem pripada ne samo stabilan i vječan moralni zakon u čovjekovim grudima, nego i pročišćena moć prosuđivanja, ljudski odnosi poprave, da čovjek postane bolji i sretniji.

Kada je Voltaire pisao svoj *Essai* protiv Bossueta, želio je dokazati da Bossuetova univerzalna povijest nije univerzalna i da se providnost tokom povijesti nije pokazala. On je isticao da se Bossuetova povijest bavi samo četirima carstvima starog vijeka, pokazujući ponajprije sudbinu Jevreja, kao da je njihova sudbina središte sveg povjesnog smisla i interesa. A Voltaire je nastojao govoriti o Jevrejima kao što govorí o drugim narodima, kao, naprimjer, “o Skitima ili Grcima”.<sup>91</sup>

No, povijest ne postaje univerzalna zato što sadrži pregled osam ili dvadeset i jedne civilizacije, umjesto četiri kao kod Bossueta. Ona postaje samo općenitija. Sadržaj Voltaireova *Essaia* pokazuje da njegova univerzalna povijest počiva na sadržajno proširenom prikazu povjesnih mijena i događaja. No, ona nema jedinstvenu orijentaciju i središnji smisao. Zapravo, univerzalna povijest koja, makar potencijalno, smisleno sažima čitav tok događaja, koja je usmjerenata ka jednom cilju “ne potječe od Voltairea nego iz židovskog

---

<sup>89</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 139.

<sup>90</sup> *Ibidem*, str. 141.

<sup>91</sup> *Ibidem*, str. 145.

monoteizma i kršćanske eshatologije".<sup>92</sup> Ako je vjera u Boga, koji univerzalno orijentira i centrira povijest, "stoljećima vladala, čovjek će se teško snaći u vezi s besciljnim cikličkim pogledom na tok povijesti, makar se i oslobođio kategorija stvaranja i providnosti, strašnog suda i iskupljenja".<sup>93</sup> Kada je čovjek posvjetovio kršćansku nadu i iskupljenje u zemaljsko očekivanje boljeg svijeta, on je unutar utvrđenog horizonta pokušao nadoknaditi providnost. Tako vjera u Božju providnost biva zamijenjena vjerom u čovjekovu sposobnost da se brižno stara za vlastitu zemaljsku sreću.

Voltaire je vjerovao u "umjereni napredak, isprekidan periodima zaostajanja i izložen slučaju, dok god um potpuno ne zavlada".<sup>94</sup> Ovo shvaćanje odvaja ga od Condorceta i njegovih entuzijastičkih shvaćanja kao i od kršćanskog nadanja u konačno savršenstvo. U filozofsko-povjesnoj problematici, Voltaire nije dao sistematske analize, ali jest svojim zapažanjima i stajalištima ponudio dragocjene misli koje će sačinjavati dijelove kasnijeg, mnogo razvijenijeg teorijskog mozaika. Nakon Voltairea, borba oko shvaćanja svjetske povijesti pratila je sve borbe oko oblikovanja budućnosti. Voltaireova svjetskopovjesna zasluga ogleda se u tome što je zapadno čovječanstvo uvjerio da svaki novi veliki ideal zahtijeva "sveobuhvatno povjesno utemeljenje, i da se protivnike novih, odnosno zastupnike starih idea savladava, na način da ih se povjesno opravdava".<sup>95</sup>

#### 2.2.4. Friedrich Nietzsche

Nietzsche je dijete postrevolucionarne epohe u Njemačkoj. To je epoha koju karakteriziraju kontrarevolucija, restauracija i obnovljeni apsolutizam. U sjećanjima na svoje mladalačko doba Nietzsche kaže:

"Prijatelji moji, bilo nam je teško kad smo bili mladi: mi smo patili od mladosti kao od jedne teške bolesti. To je djelo vremena, u koje smo bili bačeni – vremena velikog unutrašnjeg propadanja i raspada, koji se duhu mladosti suprotstavlja sa svim njegovim slabostima, pa i s njegovom najboljom snagom. Raspad, dakle, neizvjesnost, svojstveno je tom vremenu. Ništa ne stoji na čvrstim nogama i tvrdoj vjeri u sebe: živi se za sutra, jer prekosutra je dvojbeno. Sve je klizavo i opasno na

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*, str. 146.

<sup>95</sup> Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, hg.v.C Hinrich, Werke bd 3, München, 1965, str. 83.

našem putu, a pri tom je led, koji nas još nosi, postao tanak: svi mi osjećamo topli neprijatni duh jugovine – gdje mi još hodamo uskoro nitko više neće *moći* hodati.”<sup>96</sup>

Nietzsche je bio veoma kritičan prema većini tradicionalnih vrijednosti, koje su, po njegovu mišljenju, sputavale slobodno, svestrano i stvaralačko iskazivanje života. Život za ovog mislioca je ovaj zemaljski život, ovostran i oslonjen na samog sebe. Njegovo značenje nije prvenstveno “duh”, “ideja”, “misao”, nego ono organsko, tjelesno, instinkтивno i nagonsko. On kaže:

“Preklinjem vas, braćo moja, ostanite vjerni zemlji i ne vjerujte onima koji vam govore o nadzemaljskim nadama! Trovači su to, svjesno ili nesvjesno. To su oni što preziru život, to su oni što umiru i što su samootrovani, sita ih je zemlja ova: mogu stoga da nestanu!”<sup>97</sup>

Nihilistički slom najviših vrijednosti koje su određivale vrijeme prije Nietzschea presudno je odredio njegovu kritičku perspektivu, tako da je epohalni udes Zapada duboko uznenemirio svijest i savjest ovog mislioca, “da je njegova filozofija bukvalno zaokupljena izlaganjem i tumačenjem tog dogadaja”.<sup>98</sup> Nietzsche se u svojim razmatranjima nije bavio samo pojedinim aspektima dotadašnjeg filozofskog razvoja, nego je svojom kritikom obuhvatio filozofiju kao takvu i filozofiju u cjelini.

Ono što je Nietzsche mislio i pisao, njegova osjećajnost, intelekt, volja, mašta... mogu se sažeti u krucijalnu ideju u kojoj za sebe i za druge prepoznaje “najelementarniju, kozmičku snagu što ništi mrtvilo egzistencije, prevladava postojeće i iskazuje svoju moć i nad najmoćnijim silama univerzuma”.<sup>99</sup> Stoga, kada je Nietzsche otpočeo svoj pohod protiv hipokritske kulture, protiv amoralnog morala i samozadovoljavajuće sreće građanina, protiv idola, bogova i svih ustaljenih shvaćanja tradicije, on je, zapravo, bio nošen vizijom jedne “transpozicije besmislenog i bijednog svijeta na razmeđu vjekova”.<sup>100</sup> Nietzschea je mučila temeljita sumnja da je put kojim europski čovjek putuje u dugom vremenskom periodu samo

<sup>96</sup> Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, III, Werke in drei Banden* (Herausgegeben von Karl Schlechta), München, 1966, str. 433.

<sup>97</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, Mladost, Zagreb, 1991, str. 10.

<sup>98</sup> Mihailo Đurić, *Niče i metafizika*, Prosveta, Beograd, 1984, str. 20.

<sup>99</sup> Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Naprijed, Zagreb i Nolit, Beograd, 1988, str. 133.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

stranputica te da je zabludio u glupostima i predrasudama, tako da je “obrat neizbjegjan u samom iskonu života i mišljenja”.<sup>101</sup>

U životnom rasponu od dvadesetak stvaralačkih godina Nietzsche je ostvario filozofski opus čudesne unutarnje snage koja čini da ljudi ostaju “impresionirani i potreseni i onda kad čitavo naše biće govori protiv teza koje je zastupao”.<sup>102</sup> Zapravo, u svakoj svojoj knjizi, u svakoj raspravi i spisu on priča svoj život, svoja iskustva, svoje sumnje i zapitanosti. Kako je ovaj mislilac živio zapitanost kao svoje biće i bitak svijeta, osvrt na ono prošlo, na povijest, postalo je značajnom temom, temom koja je u njega dobila rang veoma važnog pitanja. Nietzscheov spis *O koristi i šteti istorije za život*, spis koji se postavlja unutar dileme kako je i je li uopće moguće izdržati život, iskri pitanjima autentičnog filozofa o smislu i perspektivama čovjekova života.

Tako je osnovna tema Nietzscheove rasprave *O koristi i šteti istorije za život* različitost čovjekova ophođenja s onim “historijskim”, odnosno tri različite vrste čovjekova ponašanja u odnosu na ono prošlo. Ono što odlikuje i određuje ova tri načina ponašanja prema historiji jest jedno i isto – *korist* i *šteta* historije za život, gdje se korist i šteta, određuju iz odnosa sjećanja i mogućnosti zaborava. Prema Nietzscheu, životu jest potrebna historija, jer nije moguća egzistencija ljudskog života bez sjećanja na ono što je bilo, no isto tako mora se stvoriti mogućnost da se u pravo vrijeme i u pravom omjeru zaboravlja, da se ne bi trpjela šteta od prekomjernosti onoga “šta je bilo”.

Tako Nietzsche kaže:

“Ako je sreća, ako je vrebanje sreće u izvesnom smislu to što živoga čoveka održava u životu i podstiče na život, onda... najmanja sreća, samo ako je tu stalno i ako čini srećnim, neuporedivo je više sreća od najveće sreće koja dolazi samo kao epizoda, takoreći kao hir, kao ludi slučaj između čistog nezadovoljstva, požude i odricanja. No i kod najmanje i kod najveće sreće postoji uvek nešto čime sreća postaje srećom: moć zaboravljanja ili, učenije rečeno, sposobnost čoveka da se za vreme trajanja zaborava može osećati neistorijski... Zamislite krajnji primer, čoveka koji uopšte ne bi posedovao moć zaboravljanja, osuđenog da svuda viđa

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, str. 134.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

neko bivanje. Takav ne bi više verovao u vlastito biće, ne bi više verovao u sebe, video bi kako se sve razliva u pokretne tačke i gubi u toj reci bivanja.”<sup>103</sup>

Nietzscheova razmišljanja sva su usmjereni na to da potvrde, da rehabilitiraju i vrate vjeru “u puni, pijani, tjelesni, smjeli, dionizijski, erotski, pravi život jakog čovjeka”.<sup>104</sup> U raspravi *O koristi i šteti istorije za život* ovaj autor iznosi promišljanja koja, usprkos svemu, moraju afirmirati život i pomoći njegovu napretku.

A po Nietzscheu, historija nije nikakva znanost<sup>105</sup>, no, u trostrukom pogledu ona pripada životu čovjeku te postoje tri vrste historijskog znanja: monumentalna, antikvarna i kritička historija. Monumentalna pripada aktivnom čovjeku, čovjeku koji je u sadašnjosti neprestance djelatan na način da iz prošlosti uzima uzore za budućnost. Antikvarna pripada čovjeku koji staro i provjерeno čuva s pjetetom, dok kritička historija pripada čovjeku koji se preko kritike onoga što je bilo, oslobađa tereta prošlosti i sebi otvara mogućnosti za budućnost.

Govoreći o monumentalnoj historiji, Nietzsche kaže:

“Da veliki trenuci i borbe pojedinaca čine neki lanac, da se u njima kroz milenijume povezuje neki planinski lanac čovečanstva, da je za mene još uvek živo, svetlo i veliko ono najviše jednog takvog davno proteklog trenutka – osnovna je misao vere u humanost, koja se izriče u zahvatanju neke *monumentalne istorije*.<sup>106</sup>”

No, Nietzsche tumači da suvremeni čovjek, pri monumentalnom promatranju prošlosti, razabire da je ono veliko, koje je jednom tu postojalo, jednom bilo *moguće*, i da će zato opet jednom biti moguće.

Sve dotle dok se duša historiografije nalazi u velikim pobudama koje neki jak čovjek uzima iz nje, sve dotle dok se prošlost opisuje kao nešto dostoјno oponašanja, i po drugi put moguće, ona se nalazi u opasnosti da se nešto iščašeno protumači u ono lijepo i da se tako približi slobodnoj fikciji. Monumentalna historija, po mišljenju Nietzschea, vara analogijama

<sup>103</sup> F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 8-9.

<sup>104</sup> D. Grlić, *Friedrich Nietzsche*, str. 138.

<sup>105</sup> Vidjeti više: Fridrik Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, Grafoš, Beograd, 1979, str. 15.

Nietzsche smatra da historija, ukoliko se nalazi u službi života, nalazi se u službi neke nehistorijske moći, i zato nikada, u toj podređenosti, neće postati čista nauka kao što je, naprimjer, matematika.

<sup>106</sup> *Ibidem*, str. 16-17.

– zavodljivim sličnostima ona odvažnog čovjeka bodri na smjelost, oduševljenog na fanatizam. A ako vlada monumentalno promatranje prošlosti, nad antikvarnim i kritičkim, onda sama prošlost trpi štetu – čitavi njezini dijelovi se zaboravljuju, preziru i oticu poput mutne nezaustavljive bujice.

Monumentalna historija je stanovito preraštanje u kojem se mržnja ljudi, okrenutih toj vrsti historije, prema jakim i velikim ljudima njihova vremena, izdaje kao zasićeno divljenje jakim i velikim ljudima proteklih vremena. Zapravo, smatra Nietzsche, stvarni smisao historijskog načina promatranja pretvoren je u svoju suprotnost. Ljudi skloni ovakvom načinu gledanja na povijest, svjesni ili ne, “postupaju tako kao da im je geslo: neka mrtvi sahrane žive”.<sup>107</sup>

Svako od tri vrste historijskog znanja, odgovara samo jednom tlu i jednom podneblju. Ako je drukčije, svaka od tri vrste “izrasta u opustošujući korov”.<sup>108</sup> Kada je čovjeku, koji želi stvoriti nešto veliko, potrebna prošlost, tada on njome ovladava pomoću monumentalne historije. Onaj koji nasuprot tome, želi istrajati u navici i u onome što se odavno poštuje, njeguje prošlost kao antikvarni historičar. No, onaj kojeg sadašnje prilike čine tjeskobnim i nesretnim, i koji se želi osloboditi određene nevolje, on ima potrebu za kritičkom historijom, za historijom koja sudi i osuđuje. Svako od tri navedena historijska znanja mora se ispoljavati u njemu primjerenim okolnostima. U protivnom, pojavit će se “kritičar bez nevolje, antikvar bez pijeteta, poznavalac onog velikog bez sposobnosti za veliko...”<sup>109</sup>

Svaki od tri navedena odnosa spram historije, putem stupnja potrebe za historijskim znanjem, regulira odnos između moći i znanja. Po Nietzscheu, glavna karakteristika modernog obrazovanja jeste to što je ono u potpunosti historijsko obrazovanje, i kao takvo ono ne oblikuje i ne izgrađuje cjelinu tjelesnoga bitka. Sve ostaje na razini pukog mišljenja obrazovanja i osjećaja, tu ne nastaje nikakva “obrazovna odluka”, pa stoga zbiljski motivi djelatnog života, koji sada izlazi na vidjelo, ne znače ništa više nego ravnodušnu konvenciju. Nietzsche tvrdi da je prekomjernost historije napala plastičnu snagu života te ona više ne razumijeva kako bi se moglo poslužiti prošlošću kao nekom snažnom hranom.

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, str. 21.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ibidem*, str. 21-22.

“Istorijsko znanje iznova pritiče i utiče iz nepresušnih izvora, ono je strano i nepovezano nameće se... Ogomoni čovjek na kraju sa sobom povlači ogromnu gomilu nesvarljivog kamenja...”<sup>110</sup>

Stoga, Nietzsche smatra da treba “uništiti” to historijsko nadobrazovanje, a imperativ kojim ovaj autor želi uništiti našu “dekorativnu kulturu” i njezino historijsko obrazovanje glasi: “Samo iz najviše snage sadašnjosti smijete tumačiti ono prošlo... Poznavanje prošlosti u svim vremenima poželjno je samo u službi budućnosti i sadašnjosti.”<sup>111</sup>

Na kraju svoje rasprave Nietzsche je herojskoj volji za budućnost suprotstavio ironičku samosvijest, vođenu slutnjom neke propasti:

“Može izgledati začuđujuće ali ne protivrečno, što veku koji tako bučno i nametljivo običava da pada u najbezbržnije likovanje zbog svog istorijskog obrazovanja... pripisujem neku vrstu *ironičke samosvesti*, neko nad tim lebdeće naslućivanje da tu nema mesta za likovanje, neki strah da će uskoro možda doći kraj čitavom veselju istorijskog saznanja.”<sup>112</sup>

Nietzsche je, zapravo, otkrio da se moderna historijska svijest, koja je u svome korijenu kršćanska, samo površno izražava kao svijest napretka, dok je u svom temelju svijest o svršetku. Ironička samosvijest historijskog obrazovanja sastoji se u slutnji koja kaže da se ovoj visini znanja, usprkos svim triumfima ne može radovati. Jer, stajalište *momento mori*, koje je bilo osnovica srednjovjekovnog znanja i savjesti, preobrazilo se u svjetovnu svijest povijesnoga kraja. Nietzsche kaže:

“Ranije je bilo, kako čovečanstvu tako i pojedincu, dobačeno *momento mori*, uvek mučna bodlja, takoreći vrh srednjovekovnog znanja i savesti. Nije mu odvraćena reč novijeg vremena: *momento vivere* koja otvoreno govoreći, zvuči još prilično snebivljivo, ne dolazi iz punog grla i ima nečeg skoro nepoštenog. Jer čovečanstvo se još čvrsto drži toga *momento mori*, i kroz njega odaje svoju opštu istorijsku potrebu: znanje se uprkos svim najmoćnijim zamaskama krila nije moglo oteti u slobodu, preostalo je neko duboko osećanje beznadežnosti i primilo je onu

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, str. 28-29.

<sup>111</sup> *Ibidem*, str. 27.

<sup>112</sup> *Ibidem*, str. 56.

istorijsku obojenost kojom su sada setno pomračeni svaki naš odgoj i obrazovanje.”<sup>113</sup>

Iz navedenog slijedi da neprijateljstvo historije i života svoje posljednje povijesno utemeljenje ima u kršćanskoj religiji, koja od cjeline ljudskoga života uzima njegove posljednje sate kao najvažnije. Tako se zasigurno bude najdublje i najplemenitije snage, no one postaju preprekom za svako novo sađenje, odvažne pokušaje i slobodne težnje. Time se stvara svijest da je “u svakom slučaju dobro znati sva događanja, jer je prekasno za to da se učini nešto bolje... U tom smislu mi živimo još u srednjovekovlju, istorija je još uvek prikrivena teologija”.<sup>114</sup>

Ovdje Nietzsche ističe nužnost razrješenja problema historije njezinim vlastitim sredstvima. Historijska se svijest sada mora okrenuti protiv same sebe, da bi se opet moglo dogoditi nešto *novo, moćno, životno obećavajuće i izvorno*. Nietzsche kaže:

“Ali ne čudimo se, protivsredstva za istorijsko jesu *neistorijsko* i *nadistorijsko*... Rečju *neistorijsko* obeležavam veštinu i sposobnost zaboravljanja, rečju *nadistorijsko* nazivam ovu moć koja odvraća pogled od bivanja, prema onome što bivstvovanju daje obeležje večitog i istoznačnog.”<sup>115</sup>

Nietzscheov odgovor na problem historije mogao bi se izraziti potrebom za postojanjem snažnog instinkta za izvlačenje osjećaja kada je nužno historijski, a kada nehistorijski osjećati. Znati kad je nužno sjećati se, a kada zaboraviti – bitno je za zdravlje pojedinca, naroda i kulture. Prema Nietzscheu, prava spoznaja prošlosti, zapravo, upućuje prema budućnosti, te stoga potiče i borbu sa sadašnjosti.

To znači da ako prošlost dobiva određeni karakter budućnosti, ako ono što je bilo, nije nepovratno prošlo, nego iznova ponovo dolazi, onda se “sve nalazi u procesu stvaranja”.<sup>116</sup> Čovjek je ovdje spoznao vječno vraćanje te postaje “ravnopravan partner u igri slučaja i nužnosti, pred njim se otvara slobodan prostor za djelovanje, njegov životni put dobija pečat

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, str. 57-58.

<sup>114</sup> *Ibidem*, str. 67.

<sup>115</sup> *Ibidem*, str. 81.

<sup>116</sup> M. Đurić, *Niče i metafizika*, str. 162.

njegove stvaralačke ličnosti”.<sup>117</sup> Čovjek se ovdje voljno zalaže za “posebno iskovan put svih budućih ponavljanja”.<sup>118</sup>

Nietzscheove konstatacije o koristi i šteti historije, o obrazovanju, kršćanstvu i religioznoj alienaciji daju značajan doprinos čovjekovoj spoznaji samoga sebe i svoga povijesnoga djela. Nietzsche je, na osnovu iznesenih stavova, pokušao pronaći puteve “prevladavanja” suvremenog nihilizma, dekadencije i prosječnosti, koje su po njegovu mišljenju, karakterizirale njegovo vrijeme.

#### 2.2.5. Oswald Spengler

Njemački filozof i povjesničar kulture Oswald Spengler najznačajniji je zastupnik teorije ciklusa u modernoj zapadnoj historiografiji. U djelu *Propast Zapada (Der Untergang des Abendlandes)* iznio je svoje učenje o temeljnim oblicima, mijenama i sklopovima povijesnog zbivanja. Spengler u ovom djelu ukazuje da u povijesti izolirani samonikli životni skloovi imaju ciklički slijed, dok se pojedinačne kulture, kao stvaralački procesi i ono što je tim procesima ostvareno, međusobno potpuno razlikuju. Ovaj autor izlaže teoriju o rađanju, starenju i umiranju kultura.

Spengler je smatrao da njegovo djelo i njegov pogled na povijest čovječanstva označava nešto sasvim novo te da se čak može držati stanovitim prevrednovanjem mnogih dotadašnjih vrijednosti i sagledavanja. Stoga na početku svog uvoda kaže da se sa sadržajem ove knjige prvi put čini smion pokušaj da se povijest predodredi, odnosno da se prati sudbina jedne kulture s obzirom na njezinu budućnost, i to jedine kulture koja je danas, po mišljenju ovog autora, u završnom stadiju svoga postojanja, zapadno-europsko-američke kulture. Kako bi riješio ta pitanja, Spengler se pita da li postoji logika povijesti, neka metafizička struktura povijesnog čovječanstva. On se pita imaju li pojmovi, karakteristični za sve što je organsko, pojmovi rađanja, smrti, mladosti i starosti neki strogi smisao koji još нико nije otkrio.

“Ukratko rečeno, ne leže li u osnovi svega istorijskog opšti biografski praoblici?”<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> O. Spengler, *Propast Zapada*, I, str. 36.

Spenglerova filozofija suprotstavlja se shvaćanju povijesti čovječanstva kao jednostavnog pravolinijskog razvjeta u kojem čovječanstvo neprestano napreduje. Namjesto tog kontinuma Spengler vidi samo život samostalnih velikih organizama, odijeljenih jednih od drugih, koje nazivamo kulturama. Povijest čovječanstva jest biografija tih kultura. Drugim riječima, Spengler je na cjelokupnu svjetsku povijest gledao kao na historiju velikih kultura čiji organizmi, slično biljkama, cvjetaju, sazrijevaju i propadaju. Taj se proces u dosadašnjoj povijesti odigrao osam puta, najprije u egipatskoj, a potom redom u babilonskoj, kineskoj, indijskoj, arapsko-islamskoj, meksičkoj, antičkoj ili helenskoj i zapadnoj kulturi. Među ovim kulturama Spengler izdvaja tri njihove osnovne forme: helensku ili apolonsku, arapsku ili magijsku i zapadnoeuropsku ili faustovsku kulturu. Za Spenglera je kultura duhovna orijentacija koja prožima sve oblike ljudskog života i stvaralaštva, ponajprije književnost i umjetnost, a potom religiju, filozofiju, politiku i privredu jednog naroda.<sup>120</sup>

Ovaj autor smatra da kulture, poput bioloških organizama, prolaze tri razvojne faze: herojsku mladost, kreativnu zrelost i dekadentnu starost. U kontekstu europske kulture, simboli njezine herojske mladosti u doba renesanse bili su Michelangelo, Shakespeare i Galilej. Njezinu kreativnu zrelost simbolizira Mozartova muzika, Goetheova poezija i Kantova filozofija. Nadalje, Spengler drži da je zapadnoeuropska kultura već ušla u fazu propadanja, čiji su znaci narastajući materijalizam i skepticizam, brojni ratovi praćeni nemilosrdnom borbom za vlast i dekadentne umjetničke forme.<sup>121</sup>

Navedeni znaci i simboli po Spengleru svjedoče da je nastupilo vrijeme "propasti Zapada" koji je prešao u svoj klimakterij, zapravo u stanje civilizacije. A civilizacija je za ovog mislioca dekadentni oblik kulture koji svjedoči da je životna snaga zapadne kulture iscrpljena, ali da njezino ugašeno tijelo i njezine krute forme još postoje, što odslikava stanje koje može trajati stoljećima.<sup>122</sup> Svim je kulturama unaprijed suđeno da neizbjegno idu svojoj propasti, tako da svaka od njih, prolazeći određane stadije, završava civilizacijom kao epohom raspadanja. Tako je civilizacija ugašeno stvaralaštvo čije okamenjene forme više nisu ispunjene životom. U njoj se umjetnost svodi na umjetnički obrt, a metafizika, koju posjeduje svaka kultura, u civilizaciji se zamjenjuje plitkom filozofijom života.

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, III, str. 29-62.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Ibidem*, IV, str. 334.

Spenglerove suvremenike posebice je fasciniralo autorovo inzistiranje na propasti Zapada, čija je kultura već ušla u posljednju fazu, tako da se njezina smrt više ne može spriječiti.<sup>123</sup> Protivnik marksizma, pozivajući se na Goethea i Nietzschea kao svoje uzore, Spengler je svojom pesimističkom i sumornom morfologijom povijesti utro put onim teoretičarima i praktičarima koji će iz njegova učenja koristiti rasne i nacionalne elemente i proglašiti smrt zapadnoeuropskog i američkog misaonog sklopa. Jer, Spengler je u političkom životu bio izraziti desničar. Smatrao je da Njemačka mora stvoriti vladu koja će prevazići razorni individualizam, osigurati poredak vlasti i oživjeti tradicionalne njemačke vrline heroizma i idealizma. U tom smislu, on je bio uvjeren da će se pojaviti “njemački Cezar” koji će Nijemce izbaviti od poniženja i učiniti ih velikim. No, kada se taj Cezar pojavio 1933, Spengler je odmah ustuknuo. On je teško mogao zamisliti da se njegove ideje realiziraju u krvi. Reagirao je knjigom *Godine odluke* u kojoj se distancirao od nacizma i nacista.<sup>124</sup>

Bez obzira na sve protivrječnosti i konzekvence, djelo ovog autora ostaje biti darovit pokušaj “prevrednovanja dosadašnjih vrijednosti” s mnogim tačnim zapažanjima i mnogim opravdanim kritikama suvremene civilizacije.

### 2.3. Dijalektičke teorije

Dijalektička teorija jest teorija koja uzima u obzir sve činjenice kao stupnjeve jednog jedinstvenog procesa u kojem su subjekt i predmet povezani na način da se istina može odrediti samo unutar totaliteta subjekt – objekt. Ovdje sve činjenice utjelovljuju i spoznavaoca i činitelja, one neprestano provode prošlost u budućnost. Tako dijalektička teorija tumači *zbilju* kao stalno obnavljani rezultat procesa opstajanja, procesa svjesnog ili nesvjesnog, u kojem *ono što jest* postaje *drugo nego ono samo*.

Dijalektička teorija ne tumači zbilju kao proces spajanja ili slaganja suprotnosti, nego kao proces preobražavanja u kojem suprotnosti prestaju opstojati kao suprotnosti, iako je njihov sadržaj sačuvan u višem i “zbiljskijem obliku bića”.<sup>125</sup> Ovaj proces sjedinjavanja suprotnosti dodiruje sve dijelove i završava tek kad se pomoću njega organizira cjelina na

---

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> Više o Spengleru i njegovu djelu: Nikola Milošević, “Osvald Špengler u psihološkom ključu”, u: Oswald Spengler, *Propast Zapada*, IV, Književne novine, Beograd, 1990.

<sup>125</sup> Herbert Marcuse, *Um i revolucija*, Logos, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987, str. 53.

način “da svaki dio opстоји само у односу на cjelinu, а svaki pojedinac dobije značenje i smisao samo u svom odnosu prema totalitetu”.<sup>126</sup>

U dijalektičkoj shemi tumačenja povijesti svijeta, svijet je, dakle, “prožet negativnošću, svijet u kojem je sve nešto drugo što *zbiljski* jest”.<sup>127</sup> Dijalektička teorija povjesni svijet ne tumači kao lanac postupaka i događaja, nego kao beskonačnu borbu da svijet prilagodi rastućim mogućnostima čovječanstva. Dvojica najpoznatijih predstavnika ove teorije su Georg Wilhelm Friedrich Hegel i Karl Marx.

### 2.3.1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel njemački je filozof koji je postavio temelje dijalektičkoj teoriji povijesti. U uvodnom dijelu predavanja o filozofiji povijesti Hegel opisuje svijet povijesti na način kako se on pojavljuje na prvi pogled. On spominje:

“...neizmjernu sliku događaja i djela, raznolikih oblikovanja naroda, država, individuma, u neumornom sljedovanju... posvuda se stvaraju, provode svrhe... U svim tim događajima i slučajevima vidimo povrh toga ljudsko djelovanje i trpnju, posvuda ono, što je naše, i zato svagdje težnju našeg interesa za to i protiv toga... Uskoro vidimo opsežniju masu općenitog interesa kako se teže kreće naprijed, kako je izvrgnuta beskonačnoj kompleksiji manjih odnosa i kako se pretvara u prah, potom kako se iz ogromnog napora snaga rađa nešto malo, kako iz nečega, što se čini beznačajno nastaje nešto veliko... i kad jedno mine, stupa odmah drugo na njegovo mjesto.”<sup>128</sup>

Prva kategorija koja se nadaje iz navedenog “prizora mijene individuma, naroda i država koje jesu neko vrijeme... a onda iščezavaju”, jest kategorija promjene.<sup>129</sup> I kada se čini “da prizor ruševina stare moći osvjetljava njezinu negativnu stranu, na tu stranu nadovezuje se odmah druga strana, koja osvjetljava rađanje novog života iz prizora smrti”.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*, str. 55.

<sup>128</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 81.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

Razlažući povijest kao neprekidnu mijenu unutar koje život i smrt uvijek iznova nastaju jedno iz drugoga, Hegel je isticao da je, zapravo, povijest povijest duha, pa iako duh razara upravo sebe, on se ipak ne vraća u istom liku, nego se pojavljuje uzvišen i preobražen. Sa svakom fazom on postaje sam sebi građa, te tako duhovna povijest čovječanstva napreduje prema uvijek višim stupnjevima ispunjenja. Na ovaj način predodžba puke mijene biva zamijenjena predodžbom duhovnog savršenstva koje obuhvaća i prirodne uvjete povijesti. Hegel je smatrao da se povijest ne ponavlja, da ne kruži u zatvorenim krugovima, nego da se kreće na način da se i prividna ponavljanja uvijek razlikuju po novim sadržajima.

U svojoj filozofiji povijesti isticao je da je cjelokupna povijest povijest mišljenja. Tumačio je da je povjesno znanje znanje o tome šta je um učinio u prošlosti. Zapravo, filozofija u razmatranju povijesti donosi sa sobom jednostavnu misao da um vlada svjetom te da je u svjetskoj povijesti zbivanje bilo umno. To je prepostavka s obzirom na povijest koju ne treba dokazivati, jer je to izvršeno u samoj filozofiji. U njoj je pomoću spekulativne spoznaje dokazano da je um “supstancija i beskonačna moć, sam sebi svoja građa, beskonačna građa svekolikog prirodnog i duhovnog života, i beskonačna forma, djelatnost tog njegovog sadržaja”.<sup>131</sup>

Hegel smatra da je u svojoj filozofiji dokazao da je svijet, i prirodni, i povjesni, i duhovni, u biti djelo apsolutnog uma koji je supstancija, tj. osnova i izvor svega bivstvajućeg. Kako je on sam sebi vlastita prepostavka, a njegova svrha apsolutna krajnja svrha tako je on sam djelatnost i proizvođenje te krajnje svrhe iz unutarnjosti u pojavi ne samo prirodnog univerzuma nego i duhovnog, u svjetskoj povijesti. A takva je ideja, po ovom autoru ono istinito, vječno i apsolutno moćno, ona se objavljuje u svijetu, i u njemu se ne objavljuje “ništa drugo nego ona, njezina krasota i čast”.<sup>132</sup> Tako razmatranje svjetske povijesti treba pokazati da je zbivanje u njoj bilo umno, odnosno da je ona bila uman, nužan tok svjetskog duha koji se u povijesti eksplicira i ostvaruje.

Kada Hegel govori o prirodi duha, on kaže da se njegova priroda može spoznati pomoću njegove opreke. Tako tumači da ako je supstancija materije težina, supstancija, bit duha jest sloboda. Spoznaja spekulativne filozofije, smatra Hegel, jest da je “sloboda jedina istinitost duha”.<sup>133</sup> Ova karakteristika Hegelove teorije povijesti u vezi je s pitanjem o *sredstvima*

---

<sup>131</sup> G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 27.

<sup>132</sup> *Ibidem*, str. 28.

<sup>133</sup> *Ibidem*, str. 35-36.

pomoću kojih um, sloboda iz sebe proizvodi svijet. Ovdje je sloboda ono unutarnje, supstancialno, a sredstva su nešto vanjsko, ono pojavno u povijesti što je neposredno uočljivo. Zapravo, to je konkretno djelovanje ljudi sa svim njihovim strastima i interesima, a u tom igrokazu djelatnosti, strasti, potrebe i interesi sačinjavaju “ono što se pokazuje kao *pokretačke sile*”.<sup>134</sup> Hegel ovdje jasno i odlučno naglašava da su strasti, partikularni ciljevi i zadovoljenje sebičnosti ono najmoćnije što pokreće čovjeka.

Eksplisirajući ovo načelo, Hegel kazuje da ono što se smatra krajnjom svrhom, prirodom i pojmom duha jest još uvijek nešto općenito i apstraktno. Za njihovo ostvarenje neophodan je još jedan moment, a to je činjenje i ostvarenje, a njihov princip je volja i djelatnost ljudi u svijetu uopće. Zakoni, principi ne žive, ne vrijede po sebi samima. Djelatnost koja ih stavlja u djelo i postojanje jesu “čovječija potreba, nagon i njegova strast”.<sup>135</sup> A sva ova neizmjerna htijenja, interesi i djelatnosti oruđa su i sredstva svjetskog duha da izvrši svoju svrhu, da je uzdigne do svijesti i da je ostvari. Navedena svrha ogleda se u tome “da nađe sebe, da dođe sama k sebi i da sebe gleda kao zbilju”.<sup>136</sup>

Svi događaji koji se zbivaju u povijesti nikad nisu slučajni, nego nužni. Usred svih aktivnosti, napora, borbi i sukoba, razaranja i stvaranja postoji nešto bitno i unutarnje, a sve navedeno jest sredstvo i orude uma. Um vlada svijetom pa tako i svjetskom poviješću. Ovaj odnos poprima formu sjedinjenja slobode i nužnosti, jer unutarnji tok duha jest ono nužno, a sve što je izraz svjesne volje ljudi shvaćamo kao slobodu. Ovaj odnos posebice dolazi do izražaja u djelovanju velikih povijesnih ličnosti. Velike povijesne događaje upravo karakterizira sukob između postojećih dužnosti, prava i zakona i mogućnosti koje su tom sistemu oprečne i koje razaraju njegovu osnovu. Te mogućnosti postaju povijesne jer obuhvaćaju u sebi neko opće, druge vrste nego što je ono opće koje u postojanju nekog naroda ili države sačinjava osnovu. To opće je moment ideje koja producira, moment istine koja teži i tjera ka samoj sebi. Veliki svjetsko-povijesni individuumi jesu oni koji shvaćaju “to više opće i čine ga svojom svrhom”.<sup>137</sup>

Veliki svjetsko-povijesni individuumi bili su misaoni ljudi koji su imali spoznaju o onome što je nužno i čemu je vrijeme, odnosno šta treba činiti. Oni stoga nemaju mnogo obzira prema postojećem, nego teže jednom cilju. Oni ostvaruju ono što je u biti umno. A ono

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, str. 39.

<sup>135</sup> *Ibidem*, str. 40.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ibidem*, str. 46.

umno i ne može doći do svoje egzistencije, nego preko ljudskog znanja i htijenja, kao materijala. No, subjektivna volja ima i supstancialni život, stvarnost u kojoj se kreće i ima tu bitnost za svrhu svoga bivstvovanja. A sama ta bitnost jeste “jedinstvo subjektivne i umne volje: to je čudoredna cjelina – država... u kojoj individuum ima i uživa svoju slobodu”.<sup>138</sup>

U djelu *Filozofija prava* Hegel kaže: “Država je stvarnost čudoredne ideje.”<sup>139</sup> Ideja je za Hegela jedinstvo pojma i stvarnosti – pojam koji se ostvario Hegel naziva idejom. No, u navedenoj definiciji Hegel ističe onaj aspekt ideje koji naglašava “stvarnost prava, a ne toliko pojam prava, stvarnost slobode a ne pojam slobode...”<sup>140</sup> Istu misao Hegel objašnjava tako što kaže: “Država je čudoredni duh.” Riječju *čudoredni* ovaj autor objašnjava da je država sloboda koja se ostvarila u određenom redu, u određenom poretku ili zajednici. Sloboda je ovdje postala stvarna u pojedincima, ali i u običajima i institucijama određene zajednice. Na ovaj način ona je postala “stvarna subjektivno i objektivno”.<sup>141</sup> Ovu slobodu Hegel naziva čudorednom slobodom, te je država za Hegela stvarnost slobode ili ostvarena sloboda. Kada Hegel svom glavnom djelu iz političke filozofije daje naslov *Filozofija prava*, on pod filozofijom prava misli na filozofiju ostvarene slobode (Marcuse).

Tumačenje države kao slobode koja je ostvarena u pojedincima i institucijama Hegel razvija dalje tako što tvrdi da država ima u onome što je *običaj*, što su uobičajenosti i navike institucija, svoju neposrednu egzistenciju, dok u *samosvijesti* pojedinca ima svoju posrednu egzistenciju. To znači da država egzistira na dva načina: objektivno (neposredno) i subjektivno (posredovano). S druge strane, pojedinac u državi ima sadržajnu, ostvarenu supstancialnu slobodu. Tako, Hegel kaže da “pojedinac ima po svom uvjerenju u državi kao svojoj biti, svrsi i proizvodu svoje djelatnosti svoju supstancialnu slobodu”.<sup>142</sup>

Država kao stvarnost supstancialne volje, kao ostvarenje slobode, kao konkretna sloboda, po Hegelu, umna je po sebi i za sebe. Ona je ostvarena umnost. Država stvarnost supstancialne volje ima u naročitoj samosvijesti, uzdignutoj do svoje općenitosti. Ovdje je samosvijest identična s onim što je zajedničko svim samosvijestima. Ovo supstancialno jedinstvo, odnosno jedinstvo općeg i posebnog, apsolutna je nepokrenuta samosvrha, u kojoj

<sup>138</sup> *Ibidem*, str. 52.

<sup>139</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Herausgegeben von Dieter Henrich, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, str. 398.

<sup>140</sup> Mile Babić, *Metافيцико утемељење политике у Hegelovoj “Filozofiji prava”*, neobjavljena doktorska disertacija, Sarajevo, 2010, str. 118.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, str. 398.

sloboda ostvaruje svoje najviše pravo, “tako da ona definitivna svrha ima najviše pravo spram pojedinaca, a najviša dužnost pojedinaca jest u tome da budu članovi države”.<sup>143</sup>

Imajući u vidu da je država ono opće, a individuum ono pojedinačno, Hegel tvrdi da se umnost uopće sastoji u prožimajućem jedinstvu općenitosti i pojedinačnosti. Kada se promatra forma države, onda se umnost sastoji u jedinstvu općih zakona i načela sa subjektivnim djelovanjem, odnosno u jedinstvu mišljenja i djelovanja, općeg i pojedinačnog. Kada Hegel govori o stvarnoj, konkretnoj državi, on naglašava da je važno da ono opće (supstancialno, bitno nužno) dođe do svog punog razvoja, a i ono posebno (interesi i svrhe pojedinaca), također da dođu do svog punog razvoja. Ovdje Hegel, uz maksimalnu afirmaciju općeg i posebnog, zagovara i maksimalno jedinstvo općeg i posebnog. Ovako shvaćeno jedinstvo Hegel smatra “vječnim i nužnim bitkom duha, drukčije rečeno, idejom države”.<sup>144</sup>

Hegelova filozofija zasnivala se na prepostavci da građansko društvo može funkcionirati a da se odrekne bitnih prava i sloboda pojedinaca. Hegel je u ovakvoj državi gledao ostvarenje trajnih dostignuća moderne ere, Francuske revolucije i idealističke kulture. No, po Marcuseu, u filozofiji ovoga autora postojao je jadan opasan element, opasan po opstojeći poredak, a njegova opasnost ogledala se u tome što je ova “filozofija upotrebljavala mjerilo uma u analizi državnih oblika”.<sup>145</sup> Naime, Hegel je ozbiljenje uma povezivao s određenim povijesnim poretkom, odnosno sa suverenom nacionalnom državom koja se u Europi pojavila nakon Francuske revolucije. No, svaka promjena do koje bi moglo doći u navedenom poretku promijenila bi odnos između Hegelovih ideja i opstojećih državnih i političkih oblika. Naprimjer, kada građansko društvo razvije oblike organizacije koji odriču prava pojedincu i ukidaju umstvenu državu, hegelovska filozofija mora se sukobiti s novom državom. To se i desilo u slučaju fašističkih i nacionalsocijalističkih državnih tvorevina koje su izrazile “ukidanje umstvenog mjerila i pojedinačne slobode, od kojih je zavisilo Hegelovo slavljenje slobode”.<sup>146</sup>

Fašistička organizacija društva zahtijeva da se promijeni okvir kulture. Kultura s kojom je, naprimjer, njemački idealizam bio povezan i koja je živjela prije fašističke ere, naglašavala je privatne slobode i prava na način da se pojedinac kao privatna osoba mogao osjećati sigurnim u državi i društvu. No, kada je fašizam razorio liberalistički okvir kulture, on je,

<sup>143</sup> M. Babić, *Metafizičko uteviljenje politike u Hegelovoj „Filozofiji prava“*, str. 119.

<sup>144</sup> *Ibidem*, str. 121.

<sup>145</sup> H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 325.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

zapravo, “ukinuo posljednje područje na kojem je pojedinac mogao isticati svoje pravo prema društvu i državi”.<sup>147</sup>

Marcuse tvrdi da je Hegel 1816. godine, kada su se svršili nacionalni ratovi, svoje studente odvraćao od *političkog posla i države* koja je progutala sve druge interese, a poticao ih na mišljenje i hrabrost istine, odnosno na snage duha, kao na najveće vrijednosti. Po Marcuseu, duh u suvremenom dobu “ima drugačiju funkciju: on pomaže pri organiziranju i anticipiranju opstojećih sila, i u upravljanju njima, dakle, u likvidiranju *sile Negativnosti*. Um se identificirao sa zbiljom: što je aktuelno, to je umstveno, iako ono što je umstveno još nije postalo aktuelnošću.”

Hegel eksplisira da su države nužno prolazne. One se uzdižu i cvjetaju, a kasnije stagniraju i propadaju. Proces tog razvoja i te promjene proučava i tumači svjetska povijest. U nastavku ovaj autor kazuje da nijedna konkretna, postojeća država ne ostvaruje ideju države uopće. Zapravo je povijest ta u kojoj se ostvaruje ideja države u punini svoje mogućnosti. A kako je cilj i smisao povjesnog zbivanja u realizaciji što potpunije ljudske slobode, zato Hegel i promatra svjetsku povijest u svjetlu tog razvoja. Tako ovaj mislilac u svjetskoj povijesti nalazi planski umni razvitak u kojem su i pojedini narodi, a i pojedinci sa svim svojim nagonima, strastima i djelatnostima, zapravo, samo sredstva u službi “lukavstva uma” svjetske povijesti. Većina čovječanstva učestvuje u svim mogućim povjesno značajnim akcijama a da uopće i ne zna i ne vidi o čemu je riječ. Čak i vođe povjesnog zbivanja ponajčešće nisu svjesni svoje svjetske povjesne uloge. Oni su samo sredstva, faktori u lancu nužde povjesnog zbivanja.

Tako dijalektička teorija povijesti tumači da su kategorije zbilje, likovi života svijeta, zapravo pojmovi u koje duh razlaže svoj vlastiti sadržaj. Filozofija ovo carstvo oblika ne opisuje kao datu raznolikost, nego ga nastoji pojmiti kao momente jedinstvenog razvijanja. Kada je sve zbiljsko pojava duha, onda se “metafizika poklapa s onom logikom koja stvaralačko samokretanje duha razvija kao dijalektičku nužnost”.<sup>148</sup> Dijalektičkom metodom Hegel određuje bit pojedinačnih pojava pomoću značenja koje one kao članovi imaju u samorazvoju duha. Tako u shemi “trojedinstva” – pozicije, negacije i ukidanja negacije – svi pojmovi kojima je ljudski duh zamišljao zbilju isprepliću se u jedan jedinstven sistem (Windelband). Svaki od njih ima određeno mjesto na kojem postaje razgovjetna njegova

---

<sup>147</sup> *Ibidem*, str. 343.

<sup>148</sup> Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije*, II, Naprijed, Rijeka, 1978, str. 191.

nužnost, njegovo relativno opravdanje. No, svaki od njih, ovdje se pokazuje samo kao jedan moment, koji svoju pravu vrijednost dobiva tek u sklopu s ostalima, ali i načinom uklapanja u cjelinu. Opreke i protivrječja pojmove pripadaju biti samog duha, a tako i biti zbilje koja se iz njega razvija. Njihova istina pokazuje se baš u onom sklopu gdje se kategorije pokazuju kao razdvojene. Jer, pojava je i nestajanje i nastajanje, koja, osim što nastaje i nestaje, u sebi sačinjava zbilju i kretanje života istine (Windelband).

Hegelova dijalektička metoda je i metoda spoznavanja i zakon stvarnosti. Kroz dijalektičku napetost između dviju suprotstavljenih ideja ili sila, u povijesti se manifestira svjetski duh. Sama dijalektika jeste hod duha kroz ljudske aktivnosti.

### 2.3.2. Karl Marx

Karl Marx, njemački teoretičar socijalističke misli i pokreta bio je pod utjecajem epohe prosvijećenosti i smatrao je da ljudskom poviješću kao i djelovanjem prirode upravljaju zakoni koji se mogu znanstveno utvrditi. Ovaj je mislilac držao da prirodom i društvom ravnaju materijalne sile i interesi te je odbacivao sve metafizičke interpretacije povijesti, po kojima je ona izraz Božje volje ili apsolutnog duha. Centralna Marxova misao jeste da je čovjek biće prakse i da je povijest praktičko djelo čovjeka te da je bivstvo čovjeka njegova slobodna i svjesna djelatnost, odnosno njegova praksa. Isticao je da zadatak njegova filozofiranja nije da sa rezultatima nasuprot svijetu istupa doktrinarski s novim principom:

“Ovdje je istina, pred njom na koljena! Mi, zapravo, svijetu razvijamo nove principe iz principa svijeta.”<sup>149</sup>

Marxovi spisi napisani između 1844. i 1846. bave se oblikom rada u modernom društvu, ukazujući na prisustvo totalnog čovjekova “otuđenja”. Marx eksplicira da društvena podjela rada ne prati ni nadarenost pojedinca niti interes cjeline, nego se vrši po zakonima kapitalističke robne proizvodnje. Po ovim zakonima roba, odnosno proizvod rada, jest ono što određuje prirodu i cilj ljudske djelatnosti. Na ovaj način sredstva koja bi trebala koristiti životu, “počinju upravljati njegovim sadržajnim ciljem”, dok se čovjekova svijest sasvim “žrtvuje odnosima materijalne proizvodnje”.<sup>150</sup> Na ovaj način Marxova teza najprije izražava povijesnu činjenicu, ističući materijalističku narav vladajućeg društvenog poretku, u kojem

<sup>149</sup> Karl Marx, “Pismo Rugeu od septembra 1843. godine”, u: *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 53.

<sup>150</sup> H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 231.

određena nekontrolirana ekonomija vlada nad svim ljudskim odnosima. Marxova teza ima i kritički značaj. Ona ukazuje na to da je vladajući odnos "između svijesti i društvene opstojnosti lažan"<sup>151</sup>, što bi se moralo prevladati da bi se dobio istinski odnos.

Zapravo, Karl Marx i Friedrich Engels razvili su dijalektičku teoriju razvoja povijesti. Oni su na osnovu tipa proizvodnih odnosa, koji prepostavljaju vlasništvo kao njihov pravni izraz, izgradili koncept društveno-ekonomskih formacija. Tako je Marx na osnovu karaktera proizvodnih i iz njih izvedenih svojinskih odnosa razlikovao četiri načina proizvodnje i njima odgovarajuće oblike države: orijentalni, antički, feudalni i buržoaski ili kapitalistički. Kasnija marksistička interpretacija povijesti, razvoj ljudskog društva pratila je kroz četiri velike društveno-ekonomске formacije: prvobitnu zajednicu, robovlasništvo, feudalizam i kapitalizam.<sup>152</sup>

U prvobitnoj zajednici, koju je u političkom smislu odražavala plemenska zajednica, vlasništvo je bilo kolektivno. No, razaranjem i nestankom kolektivnog vlasništva te stvaranjem države, ljudsko društvo je iz barbarstva preraslo u civilizaciju, odnosno iz besklasnog u klasno društvo. Tako se Marxovo i Engelsovo tumačenje toka povijesti, koje se naziva dijalektičkim materijalizmom, temelji na četirima principima.

Prvi princip prepostavlja "univerzalni povijesni determinizam koji implicira određenost i uvjetovanost ljudske volje i djelovanja različitim, kako vanjskim tako i unutarnjim uzrocima i motivima".<sup>153</sup> Prema ovom principu, sve su pojave u društvu prepoznatljive u određenoj povijesnoj situaciji i formi, a kao takve podložne su promjenama i nestajanju kada se izmijene i iščeznu okolnosti koje su bile nužan uvjet njihova trajanja i funkciranja.

Drugi princip odnosi se na čovjeka kao društveno biće koje određuje društvenu svijest. Prema ovom stavu, čovjekova svijest nije nikakva emanacija koja izvire iz nekog svjetskog duha, nego je rezultat čisto materijalnih uvjeta života. Dakako, Marx i Engels jesu priznavali da u povijesti postoje idejne pokretačke sile, ali su držali da i iza njih stoje određeni uzroci

---

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

Marx je smatrao da društveni odnosi u kojima pojedinci proizvode, društveni odnosi proizvodnje mijenjaju se, odnosno preobražavaju se s promjenama i razvitkom materijalnih sredstava za proizvodnju, proizvodnih snaga. Odnosi proizvodnje u svojoj cjelini čine ono što se zove društveni odnosi, čine društvo i to društvo na određenom povijesnom stupnju razvitka, društvo posebnog karaktera po kojem se ono razlikuje od drugoga. Antičko društvo, feudalno društvo, buržoasko društvo jesu cjeline odnosa proizvodnje od kojih svaka prepostavlja poseban stupanj razvoja u povijesti čovječanstva.

<sup>153</sup> K. Marx, *Kapital*, I, Naprijed, Zagreb, 1947, str. 135.

koji se kao svjesne pobude, jasno ili nejasno, odražavaju u glavama ljudi i njihovih vođa. Tako materijalističko shvaćanje povijesti ne nijeće ulogu ideja u povijesti, kao ni ulogu čovjekovih duhovnih snaga, emocija, želja i interesa. Ova filozofska teorija čovjeka shvaća kao osjetilno i duhovno biće i kao biće prakse. Totalitet njegove povijesne prakse, po ovoj teoriji, uvijek se ogleda u jedinstvu i ukupnosti njegove materijalne proizvodnje, njegovih međusobnih ekonomskih, porodičnih, političkih i religioznih odnosa, "tako da je njegova društvena svijest shvatljiva samo iz tog povijesnog totaliteta".<sup>154</sup>

Treći princip kazuje da socijalno-ekonomske strukture jesu one strukture koje imaju primarnu ulogu i značaj u cjelokupnom životu svakog društva. Marx je držao da tokom svog života ljudi stupaju u nužne odnose nezavisne od njihove volje. To su odnosi proizvodnje koji su usklađeni s određenim stupnjem razvijenosti njihovih materijalnih proizvodnih snaga. Ekonomsku strukturu društva upravo sačinjava cjelokupnost odnosa proizvodnje. Ekonomski strukturi je, zapravo, realna osnova na kojoj se podiže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svijesti. Iz navedenog proizlazi "da način proizvodnje materijalnog života uvjetuje proces socijalnog, političkog i uopće duhovnog života".<sup>155</sup>

Na kraju, četvrti princip prepostavlja načelo klasne borbe koja predstavlja jedan od osnovnih činilaca i pokretačku snagu povijesti svakog oblika klasnog društva, od robovlasništva do buržoaske revolucije i kapitalizma. Ovaj princip Marx i Engels formulirali su u svom *Manifestu Komunističke partije* (*Manifest der Kommunistischen Partei*) eksplisirajući da je povijest svakog društva, izuzev prvobitne zajednice, "istorija klasnih borbi".<sup>156</sup> Oni su tumačili da je postojanje klase povezano s određenim povijesnim fazama proizvodnje, te da klasna borba neizbjegno vodi diktaturi proleterijata koja predstavlja samo prijelaz ka ukidanju svih klasa i put ka besklasnom društvu. No, bez revolucionarnog angažmana radničke klase nemoguće je provesti taj krupan povijesni prevrat za koji će biti potrebno još mnogo borbe. Bit te socijalističke i komunističke revolucije nije u oblicima u kakvim se ona izvršava. I Marx i Engels su vjerovali da se ona može provesti i mirnim parlamentarnim sredstvima, a tamo gdje su klasne zaoštrenosti jače i otpori veći treba se provesti nasilnim putem.

---

<sup>154</sup> Karl Marx i Friedrich Engels, *Odabranu pisma, Pismo F. Engelsa Josephu Blochu od 21. septembra 1890.*, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 323-324.

<sup>155</sup> K. Marx, *Kapital*, str. 44.

<sup>156</sup> Karl Marx i Friedrich Engels, *Manifest Komunističke partije*, Izabrana djela I, Zagreb, 1949, str. 31-32.

Marxova i Engelsova misao je zasnovala novi humanizam koji nije imao za cilj oslikavanje nekog idealnog stanja koje bi se temeljilo na shvaćanju o nepromjenjivoj ljudskoj prirodi ili idealiziranoj slici o čovjeku. Oni su, zapravo, smatrali da je moderno društvo razvilo i da razvija dovoljne proizvodne snage da se mogu prevladati kapitalistički odnosi proizvodnje, a time i ekonomsko, političko i duhovno otuđenje koje to društvo proizvodi.

Složena Marxova i Engelsova misao u literaturi često je simplificirana i svođena na puki ekonomski determinizam. No, oba su ova mislioca isticali da su morali, suprotno protivnicima, često naglašavati ekonomski moment kao bitan princip koji su oni negirali, te da nije uvijek bilo prilike da se u valjanoj mjeri uzmu u obzir i drugi faktori koji sudjeluju u uzajamnom procesu.

#### 2.4. Teorije povijesti dvadesetog stoljeća

Tokom dvadesetog stoljeća, posebice u njegovoј drugoj polovici, javljaju se teorije suprotne klasičnoj filozofiji povijesti, koje povijest uglavnom vide kao dovršen proces. Ove teorije, s jedne strane, javljaju se kao rezultat krize građanskog društva koja je nastupila nakon Prvog svjetskog rata, dok su, na drugoj strani, posljedica trijumfa istog društva nakon pada komunizma i raspada sovjetskog bloka koji je predstavljao radikalnu alternativu buržoaskom poretku i njegovim institucijama.

U novonastalim uvjetima ostvarena je političko-ekonomска dominacija Zapada, koja je praćena uspostavljanjem osnovnih načela i vrijednosti građanskog društva. Neki od suvremenih teoretičara novonastale situacije predviđjeli su neminovnost daljeg proširenja i ekspanzije Zapada prema društvima koja se još uvijek, manje ili više, opiru "vesternizaciji", dok su drugi, uvidjevši da su građanska društva svojim brojem i utjecajem postala dominantnim faktorom svjetskog poretku, zaključili da je time ostvarena Hegelova ideja o napredovanju slobode, čime je povijest čovječanstva stigla do svoga kraja. Tako je na temelju ovih dvaju pristupa nastala, na jednoj strani, teorija o sukobu civilizacija, a na drugoj teorija o kraju povijesti.

#### 2.4.1. Teorija o sukobu civilizacija

U ljetu 1993. godine profesor politologije na Univerzitetu Harvard Samuel Huntington objavio je u renomiranom časopisu *Foreign Affairs* tekst pod naslovom *Sukob civilizacija*, u kojem je iznio predviđanje da će na budućoj svjetskoj političkoj sceni preovladavati međucivilizacijski sukobi. U spomenutom tekstu on je ustvrdio da je uslijed okončanja hladnog rata, oličenog u rušenju Berlinskog zida 1989. godine i u raspadu Sovjetskog Saveza, završen sukob ideologija koji je obilježio znatan dio dvadesetog stoljeća. Tekst je izazvao burne kritičke reakcije i nezapamćene diskusije o novoj prirodi međunarodnih odnosa, nakon čega je Huntington teze iz teksta proširio i doradio, te tri godine kasnije objavio knjigu pod naslovom *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order (Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka)*.

Huntingtonova teza o sukobu civilizacija čini novu odrednicu međunarodnih odnosa i svjetskog poretka. Ovaj autor svoja predviđanja temelji na dvjema pretpostavkama. Prva kazuje da je padom sovjetskog komunističkog bloka i pobjedom zapadnog, ponajprije američkog sistema, u kojem je politička demokracija iskorištena u ideološke svrhe, okončan sukob ideologija kojima je dvadeseto stoljeće bilo obilježeno. Druga pretpostavka osvjetljava novi vid nacionalizma koji se na religijskim i kulturnim osnovama oblikuje u okviru velikih civilizacija. Tako nacionalizam, koji je bio karakterističan za devetnaesto i dvadeseto stoljeće, a koji se ogledao u naciji-državi, ne može biti naročito bitan faktor međunarodnih odnosa u novonastalim okolnostima. Njegovu ulogu preuzet će velike civilizacije kao nosioci globalnog izraza pripadnosti ljudi određenoj cjelini. Tako poslije pojma čovječanstva civilizacija ostaje biti najšira odrednica ljudske pripadnosti.

Temeljni pojam Huntingtonova djela jeste *civilizacija*. Smatrajući je najširim kulturnim entitetom, ovaj autor kaže:

“I civilizacija i kultura odnose se na cijelokupan način života nekog naroda... I jedna i druga obuhvaćaju vrijednosti, norme institucije i načine razmišljanja kojima su nizovi naraštaja pridavali ključnu važnost.”<sup>157</sup>

Sela, pokrajine, etničke skupine, narodnosti, vjerske skupine, svi imaju prepoznatljive kulture na različitim razinama kulturne heterogenosti. Po ovom autoru, kultura nekog sela u sjevernoj Italiji vjerovatno se razlikuje od kulture sela u južnoj Italiji, no objema je zajednička

---

<sup>157</sup> Samuel P. Huntington, *Sukob civilizacija*, Izvori, Zagreb, 1998, str. 60.

italijanska kultura koja ih razlikuje od njemačkih sela. Europske zajednice imaju zajedničkih kulturnih odlika koje ih razlikuju od, naprimjer, kineskih ili hinduskih zajednica. No, Zapadnjaci, Kinezi i Hindusi ne pripadaju nijednom širem kulturnom tijelu. Oni, zapravo, čine zasebne civilizacije. Civilizacija je tako, po Huntingtonu, najviši kulturni skup ljudi i najšira razina kulturnog identiteta. Ovaj autor je definira “kako zajedničkim objektivnim elementima, poput jezika, povijesti, vjere, običaja, institucija, tako i subjektivnom samoidentifikacijom ljudi”.<sup>158</sup> On, također, kaže:

“Civilizacije su najveće mi, unutar kojega se u kulturnom smislu osjećamo kao kod kuće i razlikujemo od svih ostalih njih tamo negdje drugdje.”<sup>159</sup>

Civilizacije, mogu obuhvaćati velik broj ljudi, poput kineske, ali i mali broj pripadnika, poput anglofonskih Karibljana. Huntington smatra da danas u svijetu postoji osam velikih civilizacija ili civilizacijskih krugova.

Prvi krug čini zapadna civilizacija koja obuhvaća područje Europe i Sjeverne Amerike (SAD i Kanada). Ovdje, također, spadaju Australija i Novi Zeland, iako se ne nalaze na Zapadu, nego na krajnjem jugoistoku zemaljske kugle. Obje ove zemlje dominantno su naseljene stanovništvom europskog porijekla te stoga kulturno i politički pripadaju zapadnom svijetu i njegovoju civilizaciji.

Konfučijanska civilizacija predstavlja drugu civilizaciju. To je civilizacija Dalekog istoka koju čine Kina, kao njezin centar, potom Vijetnam, Kambodža, Laos, Hong Kong i Singapur.

Japan je treća civilizacija, čija je specifika poklapanje nacije i civilizacije.

Islam čini četvrti civilizacijski krug koji pokriva centralne dijelove svijeta protežući se od atlantskih obala sjeverne Afrike na zapadu do Filipina na istoku.

Peti civilizacijski krug čini Južna ili Latinska Amerika koja je, za razliku od Sjeverne Amerike naseljene dominantno protestantskim stanovništvom, naseljena isključivo katoličkom populacijom. Nadalje, u Latinskoj Americi, za razliku od Sjeverne Amerike, domorodačko indijansko stanovništvo nije istrijebljeno, nego se znatno asimiliralo s

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, str. 62.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

kolonizatorima, koji su uglavnom španskog i portugalskog porijekla, kao i s Afrikancima, koji u velikoj mjeri nastanjuju ovaj kontinent.

Huntington šestom civilizacijom naziva civilizaciju Indijskog potkontinenta kojoj pripdaju Hindusi, ali i velik broj muslimana.

Sedma civilizacija jeste rusko-pravoslavna, u koju, osim Rusije, Huntington ubraja Grčku, Rumuniju, Bugarsku i Srbiju.

Najzad, na osmom mjestu je afrička civilizacija, koja je još uvijek u brojnim segmentima zagonetna i ne sasvim jasna. No, Huntington ovdje uglavnom misli na Crnu Afriku, koja je po vjerskom sastavu miješana, čine je muslimani i kršćani.

Tumačeći civilizaciju kao jednu od najširih odrednica današnje ljudske pripadnosti, Huntington drži da je konačna realnost svijeta upravo njegova trajna podijeljenost po civilizacijskom osnovu. On smatra da nacionalne države i dalje ostaju biti glavnim igračima u svjetskim zbivanjima. Njihovo je držanje uglavnom usmjereno prema stjecanju moći i bogatstva. Njihovo ponašanje uglavnom određuju njihove kulturne sklonosti, srodnosti i razlike. Huntington tvrdi da uz navedenih osam različitih civilizacijskih krugova, "ima i važnih islamskih zemalja koje strateškom razmještenošću, velikim brojem stanovnika, odnosno zalihamama nafte stječu znatno mjesto u svjetskim zbivanjima. U tome novom svijetu lokalna je politika politika nacionalnog, a svjetska politika postaje politika civilizacija. Suparništvo supersila zamjenjuje se sukobom civilizacija".<sup>160</sup> Huntington upozorava da je "zapadno miješanje u stvari drugih civilizacija vjerovatno najopasniji pojedinačni izvor nestabilnosti i potencijalnog svjetskog sukoba u multicivilizacijskom svijetu."<sup>161</sup>

Po Huntingtonu, sveopći rat u koji bi bile umiješane stožerne države glavnih svjetskih civilizacija, nevjerovatan je, ali nije i nemoguć. On bi se mogao razviti na razdjelnici između skupina iz različitih civilizacija, te bi, po mišljenju ovog autora, vjerovatno uključivao muslimane s jedne, i nemuslimane s druge strane. No, velike svjetske civilizacije sa svojim postignućima u oblastima religije, umjetnosti, filozofije, književnosti, tehnologije, znanosti i morala, po Huntingtonu, preživjet će u slozi, a propasti ukoliko ostanu same. Tako su u novoj eri svjetskom miru najveća prijetnja sukobi civilizacija. No, međunarodni poredak utemeljen baš na civilizacijama najbolja je zaštita od svjetskog rata.

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, str. 44.

<sup>161</sup> *Ibidem*, str. 380.

#### 2.4.2. Teorija o kraju povijesti

Jedan od onih koji je inicirao rasprave o kraju povijesti bio je američki teoretičar japanskog porijekla Francis Fukuyama, bivši direktor Odjela za planiranje američke vlade i službenik RAND korporacije. Ovaj autor je u ljeto 1989. godine, u malotiražnom američkom časopisu *National Interest*, objavio kraći tekst pod naslovom *Kraj povijesti (The End of History)*. Tekst je veoma brzo izazvao burne reakcije i polemike, i u spomenutom časopisu i u drugim medijima širom svijeta. Potaknut činjenicom da se njegov članak našao u središtu pažnje svjetske intelektualne javnosti Fukuyama je svoje ideje sistematičnije iznio u knjizi *Kraj povijesti i posljednji čovjek (The End of History and the Last Man)*.

Kraj povijesti ili endizam, kao učenje o kraju povijesti ili nekom njezinu krajnjem cilju (*the end*), jest nov termin, ali nije nov povijesni fenomen. Mnoge od velikih svjetskih religija sadrže učenje o apokaliptičnom kraju svijeta, odnosno o njegovoj propasti kao krajnjem ishodu ovosvjetske ljudske povijesti. Tako je kraj svakog stoljeća uvijek predstavljao plodno tlo za endistička predviđanja. Bio je to slučaj i s dvadesetim stoljećem, kada su pad komunizma i dolazak novog milenija endizmu dvali uzbudljiva predviđanja. Tako se na kraju navedenog stoljeća pojavio širok krug mislilaca koji su sa svojih stanovišta govorili o kraju nekoga ili nečega, poput povijesti, ideologije, humanizma, modernizma, filozofije ili, čak, čovjeka i svijeta.

U ovakvim okolnostima pojavio se i Francis Fukuyama, koji u svojoj knjizi raspravlja o tri kruga problema, čija ga analiza dovodi do jedinstvene teze koja kazuje da je liberalna demokracija “konačni oblik ljudske vladavine... i kraj istorije kao takve”.<sup>162</sup> Ovaj autor najprije se bavi pitanjem napretka u povijesti, nalazeći za to uporišta u filozofiji Svetog Augustina, Kanta, Hegela i Marxa. On drži da proces povijesnog napretka izlazi iz labirinta svakodnevice i haosa povijesnog događanja tako što ostvaruje smisao ili cilj povijesnog tijeka. Tako se kod Augustina smisao povijesti i njezina tijeka ogleda u ostvarenju Božje države na Zemlji, kod Kanta u realizaciji građanskog društva kao carstva prosvijećenosti i pravne jednakosti, kod Hegela u ostvarenju slobode i vladavine svih, a kod Marxa u realizaciji besklasnog društva i u ukidanju privatnog vlasništva. A Fukuyama smatra da su na kraju dvadesetog stoljeća trijumfirali osnovni principi liberalizma, i na ekonomskom i na političkom planu, te da su “svi pokušaji radikalne promjene ove sfere (fašizam i komunizam,

---

<sup>162</sup> Frensis Fukujama, *Kraj istorije i posljednji čovek*, Cid, Podgorica i Romanov, Banja Luka, 2002, str. 7.

prije svega) doživjeli debakl”.<sup>163</sup> Tako je za ovog mislioca cilj povijesti oličen u liberalnoj demokraciji kakva danas postoji u zapadnim zemljama, ponajprije u SAD-u.

Francis Fukuyama, pri odbrani usmjerene povijesti čija je krajnja svrha uspostava liberalne demokracije, odnosno univerzalne i homogene države, bavi se makrosociološkom analizom transformacije suvremenih država. On smatra da su autoritarni oblici vlasti izgubili legitimitet, jer na ekonomskom i političkom planu nisu uspjeli konkurirati liberalnim demokracijama. Niti jedan oblik autoritarne vlasti nije mogao pratiti produktivnost demokratskog svijeta i njegova ulaganja u znanost, obrazovanje, socijalni i vojni sektor. Tako je nesrazmjer između postignuća s jedne i druge strane “željezne zavjese” postao očit, te je neodoljivo ukazivao na postojanje neraskidive veze između oblika političkog sistema i privredne efikasnosti, što je bilo uzrokom propasti komunizma.

Jer, krah istočne ideološke paradigmе, odnosno realnog socijalizma, po ovom autoru, predstavlja opipljivo povjesno svjedočanstvo da, načelno gledajući, nije moguć viši poredak slobode od onoga koji je na djelu u društвima koja počivaju na liberalnim konstitutivnim principima. Fukuyama smatra da je pad komunizma osnovna makrosociološka činjenica kojom on podupire svoju tezu da je uspostavom liberalne demokracije i kapitalističkog načina proizvodnje povijest stigla do svoga kraja.

Fukuyama ne misli da će postpovijesni svijet biti “bez konfliktata i savršen”.<sup>164</sup> On, zapravo, ukazuje na to da ono što je došlo do kraja jest povijest u hegelijanskom smislu, u smislu napredovanja ideje slobode. Jer, ovaj autor, izražavajući svoj stav da se osnovni principi liberalizma nalaze na putu pobjede, ne tvrdi da će sva društva svijeta postati uspešna liberalna društva, niti da će nestati neliberalnih društvenih poredaka, nego drži da neliberalni društveni poreci “neće biti dominantni jer su liberalni procesi bolji i efikasniji”.<sup>165</sup>

Na kraju svoje studije Fukuyama razmatra pitanje posljednjeg čovjeka pod čime ne misli na “posljednjeg Adama”, nego na čovjeka koji živi u liberalnoj demokraciji kao krajnjem obliku ljudske zajednice. On smatra da u homogenoj i univerzalnoj državi čovjek prvi put u povijesti biva tretiran kao čovjek uopće, nezavisno od svojih konkretnih nacionalnih, konfesionalnih i socijalno-klasnih određenja. Čovjeku se priznaje dostojanstvo autonomne i slobodne ličnosti, ne zato što je Francuz ili Amerikanac, katolik ili pravoslavni,

---

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> *Ibidem*, str. 8.

već zato što je čovjek. Po Fukuyami, “demokratska društva polaze od stava da su svi ljudi rođeni jednaki i njihov predominantni etos jeste jednakost”.<sup>166</sup>

A stav da liberalna demokracija predstavlja kraj historije nije ovisan o kratkoročnom razvoju ili nazadovanju demokracije u svijetu. Po Fukuyami, on je normativni stav kojim se izražava odnos prema principima slobode i jednakosti koji su počivali u osnovi Francuske i američke revolucije. Oni čine završnu tačku dugog procesa ideološke evolucije čovječanstva.

Ipak, na kraju svoje studije Fukuyama tvrdi da je u zapadnom svijetu opredijeljenost za liberalnu demokraciju dugo vremena bila uvjetovana postojanjem neprijatelja liberalne demokracije. Jednostavno se smatralo da je liberalna demokracija bolja od komunizma i fašizma, ali se odlagalo pitanje “da li je liberalna demokratija sama po sebi vredna našeg izbora, odnosno da li je moguće zamisliti aranžmane kojima bismo dali prednost u odnosu na nju, ako ne među postojećim režimima, ono među onima koji se za sada jedino mogu zamisliti”.<sup>167</sup> Po Fukuyami, vrijeme za ovu diskusiju tek dolazi.

## 2.5. Pitanje svrhe i determinizma povijesti

Filozofiji povijesti kao i drugim teorijama povijesti imanentno je pitanje smisla povijesnih zbivanja. Njime se izražava zapitanost u pogledu svrhe i determiniranosti povijesti, odnosno presudnosti slijeda povijesnih događaja.

### 2.5.1. Smisao povijesti

Gotovo sve teorije povijesti imaju jednu zajedničku karakteristiku. Ona se ogleda u stavu da povijest kao popriše cijelokupnog ljudskog djelovanja i spoznavanja ima određeno značenje i svrhu. Ove se teorije mogu smatrati hiljastičkim, budući da svoja tumačenja završavaju predviđanjima da će se na Zemlji, na kraju povijesti, uspostaviti neko vječno ili barem hiljadugodišnje carstvo razuma i vjere.

U užem smislu gledano, hiljazmom se naziva učenje Svetog pisma o ostvarenju mira i blagostanja na Zemlji u vremenu od hiljadu godina. Tačnije, navedeni mir i blagostanje nastupit će kada Krist siđe s neba, uspostavi svoju hiljadugodišnju vlast, nakon koje će

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, str. 330.

<sup>167</sup> *Ibidem*, str. 366.

uslijediti konačna propast svijeta. Smisao povijesti, po Augustinu, ogleda se u neumornom hodočašću ka konačnom nadzemaljskom cilju. Smisao povijesnog tijeka izražava se kroz iščekivanje povijesnom vremenu onostranog, konačnog trijumfa Države Božje nad carstvom grešnog čovjeka.

Termin *hiličazam* upotrebljavao je i Immanuel Kant označavajući njime konstantan napredak ljudskog društva ka dalekom cilju moralnog savršenstva. Kant je smatrao da doktrinarna vjera ima nečeg nesigurnog u sebi, te da teškoće koje se nalaze u spekulaciji čovjeka odvraćaju od nje, mada se on njoj neminovno vraća. No, Kant smatra da je sasvim drukčije stanje s moralnom vjerom, gdje je cilj neminovno utvrđen, i gdje je po cijelokupnom uviđanju, moguć samo jedan jedini uvjet pod kojim spomenuti cilj stoji u vezi sa svim ciljevima skupa, te tako dobiva praktično važenje. Ovdje se radi o prepostavci da postoji Bog i neki budući svijet, jer po Kantu “niko ne poznaje druge uslove pod kojima je moguće ovo jedinstvo ciljeva pod moralnim zakonom”.<sup>168</sup>

Kant, zapravo, kaže da se u svemu pridržava moralnog zakona. Niko se ne može pohvaliti da *zna* da postoji Bog. Ovo uvjerenje, naprsto, ne predstavlja *logičku* izvjesnost, već *moralnu* izvjesnost, i budući da se ono zasniva na subjektivnim razlozima, razlozima etičke savjesti, čovjek za sebe može reći da je *moralno* uvjeren da Bog postoji, što znači da je vjera u jednog Boga i u drugi svijet utkana u njegovu etičku savjest. Tako Kant zaključuje da sva oprema uma, u onom poslu koji se može nazvati čistom filozofijom, jest radi toga da odredi “šta treba činiti ako je volja slobodna, ako postoje bog i budući svet”.<sup>169</sup> Pošto se sve ovo odnosi na ponašanje ljudi prema najvišoj svrsi, proizlazi da je krajnja namjera prirode, koja nas je, po Kantu, pri uređenju našeg uma mudro zbrinula, upravljena samo na moral. Tako bi se i smisao ljudskog djelanja u vremenu, po ovom autoru, ogledao u konstantnom napretku ka dalekom cilju moralnog savršenstva.

No, i kada se uzme u obzir ono stajalište koje kazuje da ukoliko povijest ima smisla, onda krajnji cilj i rezultat njezina kretanja mora biti nešto savršeno, ipak može se zaključiti da je u dosadašnjem tijeku povijesti bilo malo umnog, razumnog i moralnog. U prilog ovoj tvrdnji idu krvavi i tragični događaji koji su obilježili dvadeseto stoljeće, od Prvog, preko Drugog svjetskog rata, Korejskog, Vijetnamskog, iračko-iranskog, rata protiv Bosne i

---

<sup>168</sup> Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1976, str. 492.

<sup>169</sup> *Ibidem*, str. 477.

Hercegovine, kolonijalnih i brojnih drugih ratova u Aziji, Africi i Južnoj Americi... Doista je to bilo stoljeće zločina, ljudske nesreće i nedaća.

Tako uz navedena razotkrivanja i formuliranja smisla i besmisla povijesti zanimljivim u ovom kontekstu ostaje biti i razmatranje Arnolda Toynbeeja. Ovaj britanski autor svrhu povijesnog tijeka vidi u podržavanju viših monoteističkih religija i društava koja im odgovaraju. Filozofija povijesti ovog mislioca jest napor da se religiozna svijest ljudi obuhvati jedinstvenim idealističkim sistemom. On bi se ostvario u budućem svjetskom društvu stvorenom na osnovu koegzistencije svjetskih religija od kojih svaka na stanovit način predstavlja otkrivanje Istine.

#### 2.5.2. Pitanje povijesnog determinizma

Pitanje da li je u povijesti ljudsko djelovanje i htijenje nužno uvjetovano raznolikim unutarnjim i vanjskim uzrocima ili je izraz slobodne ljudske volje jest pitanje povijesnog determinizma. Zagovornici apsolutne slobodne volje drže da većina ljudi ima slobodu izbora pri donošenju svojih odluka. Njemački filozof Arthur Schopenhauer drži da je volja stvar po sebi, unutarnji sadržaj i suština svijeta. Svaki čovjek jest ono što jest svojom voljom, jer "željeti" prepostavlja unutarnju osnovu njegova bića.<sup>170</sup> Volja u ovom smislu predstavlja pravu determinantu ljudskog ponašanja. Tako, za razliku od Hegela koji je smatrao da um vlada svjetom, Schopenhauer izjavljuje da se ispod svjesnog intelekta nalazi volja kao sveobuhvatna snaga.

Mislioci koji volji daju prednost pred razumom, među ostalim, svoje stanovište dokazuju argumentom da svi moralni kodeksi i pravni sistemi u osnovi počivaju na pretpostavci slobodne ljudske volje. Kada ljudska volja ne bi postojala, bilo bi besmisleno i nerazumno ljude pozivati na odgovornost za njihov rad i njihova djela.

S druge strane, zagovornici povijesnog determinizma smatraju da je slobodna ljudska volja uvijek nužno uvjetovana brojnim unutarnjim i vanjskim razlozima i motivima. Oni svoj stav temelje na klasičnim principima kauzaliteta prema kojima se svaka stvar ili pojava, svaka njihova relacija i promjena u odnosima mogu uzročno, odnosno kauzalno odrediti. Ovo stanovište, zapravo, izražava pretpostavku da se sve pojave i svi događaji mogu definirati i

---

<sup>170</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Indian Hills, Colo: Falcon's Wing Press, 1956, str. 275.

identificirati onakvima kakvi jesu samo kao rezultat ili posljedica djelovanja nekog unutarnjeg ili vanjskog razloga. Sljedstveno tome, i kasnija promjena identificiranog stanja može se objasniti kauzalno, odnosno određivanjem uzroka ili niza uzroka koji su do nje doveli.

Zagovornici determinizma, slijedeći stav o posvemašnjoj određenosti svih pojava, zbivanja i događaja, drže da je moguće predvidjeti društvena kretanja, ili u povijesnom smislu riječi, pretpostaviti budućnost i tijek povijesnih zbivanja. Sljedstveno tome, aktuelno stanje svijeta određuje ono što će se u budućnosti desiti. Tako zagovornici determinizma, ne dopuštajući i poričući slobodnu ljudsku volju, smatraju da nijedna društvena odluka nije uistinu slobodna, nego je objektivno bila uvjetovana nekim vanjskim ili unutarnjim razlozima prije nego što je bila donesena.

Jürgen Habermas kaže da su djelovanja rezultati kompleksnog ulančavanja namjera i razmišljanja o ciljevima i alternativnim sredstvima u svjetlu prilika, mogućnosti i prepreka. No, u "goloj" odluci da se ispruži desna ili lijeva ruka ne iskazuje se nikakva sloboda djelovanja, jer nedostaje kontakta s razlozima. Ali, čim razlozi progovore za ili protiv nekog djelovanja, neophodno je pretpostaviti da stajalište, do kojeg želimo dospjeti samo prosudbom razloga, nije utvrđeno od početka. Jer, da nije postojalo pitanje kako treba odlučiti, ne bi se trebalo razmišljati. Tako Habermas ističe da se volja oblikuje upravo u procesu razmišljanja. A budući da neka odluka dozrijeva tek u nizu ma koliko površnih i nejasnih prosudbi, mi sebe iskušavamo kao slobodne samo u više ili manje svjesno izvršenim djelovanjima. To što onaj ko djeluje čini namjerno, upravo je ono što mu je na raspolaganju, i za čiju izvedbu ima stanovite razloge. Habermas stoga kazuje da je slobodna samo promišljena volja.<sup>171</sup>

Determinizam se tiče cjelokupnog ljudskog ponašanja. Budući da pojedinac jeste društveno biće, da ne može živjeti izvan društva, njegovi postupci ne mogu biti nedeterminirani. Svakodnevni život bio bi nemoguć ukoliko bi ljudi odbacili pretpostavku da je njihovo ponašanje determinirano uzrocima koji se, u načelu, daju identificirati. Tako se može kazati da zakon uzročnosti niti jednom pojedincu ne nameće svijet, nego je to vjerovatno najpogodniji način njegova prilagođavanja svijetu i okolini.<sup>172</sup> Ovim se, dakako, ne negira niti isključuje uloga ličnosti u povijesti. Budući da se cijela povijest sastoji od postupaka, radnji i djelovanja ljudi, odnosno ličnosti koje su kao takve njezini nezamjenjivi

---

<sup>171</sup> Jürgen Habermas, *Između naturalizma i religije*, Tugra, Sarajevo, 2009, str. 187-189.

<sup>172</sup> E. H. Carr, *What is History*, Penguin Books, London, 1987, str. 94.

akteri, determinizam ničim ne osporava faktor razuma i savjesti svakog pojedinca, pa tako ni ocjenu njegovih postupaka i djelovanja. Relevantno je samo pitanje da li određena povijesna akcija proistječe iz slobodne volje i nadahnuća pojedinca ili je rezultat svijesti i uvjerenja o njezinoj neminovnosti.

## II. FILOZOFIJA POVIJESTI ARNOLDA TOYNBEEJA IZMEĐU ANTROPOCENTRIZMA I TEOCENTRIZMA

### 1. PREGLED RAZVOJA TOYNBEEJEVA DJELA

Evidentna je težnja društvene znanosti modernog doba da nađe iscrpnije odgovore na pitanja koja se tiču posebnosti društvenog determinizma i slobode, kontinuiteta i diskontinuiteta razvitka i da se ponovo i egzaktnije definira odgovor na pitanje pravca, suštine i smisla društveno-povjesnog zbivanja. Nadalje se čini da je i interes za bezbrojne nizove socioloških i povijesnih činjenica počeo opadati u mjeri u kojoj se broj navedenih nizova povećavao te je traženje one rezultante koja u sebi sjedinjuje djelovanja pojedinaca i grupa, traženje objektivnog i nužnog koje se krije ispod naizgled slučajnog djelovanja i pojedinačnih činjenica, dobilo na značaju.

Razumijevanje mijena čovjekova svijeta na suvremeniji način, redefiniranje čovjekova položaja u društvu i kozmosu predstavljaju pritisak povjesnog trenutka koji je oživio zahtjev za preciznijim, egzaktnijim i univerzalnijim izučavanjem ljudskog i društvenog. Ovaj pritisak je u dvadesetom stoljeću snažno osjetio britanski mislilac Arnold Toynbee te se posvetio izučavanju povijesti kroz spregu disciplina povijest – sociologija – filozofija. U njegovim razmatranjima povijest najprije teži postati kompletnom studijom o čovjekovim djelatnostima, a filozofija povijesti se razvija prema stupnju egzaktne teorije višeg reda.

#### 1.1. Interes za povijest i politiku

Arnold Joseph Toynbee rođen je 1889. godine u Londonu, u uglednoj porodici intelektualaca. Majka mu je bila povjesničarka pa je od djetinjstva izražavao interes za teme iz povijesti. Klasično obrazovanje stekao je na *Balliol* koledžu na Oxfordu i na Britanskoj arheološkoj

školi u Atini.<sup>173</sup> Na početku znanstvene karijere bavio se arheologijom, a u nastavku svog istraživačkog rada predavao je staru povijest na Oxfordu.

Prvi svjetski rat u njemu je probudio interes za politiku. Godine 1915. postao je član *Foreign officea* te je imenovan savjetnikom britanske delegacije na mirovnoj konferenciji u Parizu 1919. godine. Modernu grčku i bizantsku povijest predavao je na Kraljevskom koledžu u Londonu do 1925. godine, nakon čega prelazi na Kraljevski britanski institut za međunarodna zbivanja. Godine 1946. postao je savjetnik Savjeta ministara vanjskih poslova u Parizu koji je radio na djelomičnom miru poslije Drugog svjetskog rata.<sup>174</sup>

Svoje pisanje Toynbee je započeo knjigama u kojima je razmatrao teme iz suvremenih političkih međunarodnih odnosa. Posebice su ga zanimali prostori Bliskog istoka, suvremene Grčke i Turske. Istovremeno je proučavao i povijesne studije nastojeći proniknuti u zakonitost promjena čovjekova svijeta. Prve pokušaje i nacrte u ovoj oblasti Toynbee je zabilježio već 1911. i 1920. godine. No oni nisu uspjeli uslijed nedostatka “sopstvene originalne ideje koju bi u tom djelu izložio”.<sup>175</sup>

Godine 1921. Toynbee počinje intenzivno raditi na svom glavnem djelu, *Istraživanje historije* (*A Study of History*), te 1934. godine objavljuje prve tri knjige koje odmah izazivaju veliko zanimanje javnosti. Godine 1939. objavljuje nove tri knjige istoga djela nakon čega, zbog ratnih zbivanja, pravi osmogodišnju pauzu. Toynbee na navedenom djelu iznova počinje intenzivno raditi 1947. te za četiri godine završava posljednje četiri knjige koje su objavljene 1954. godine. Uz ovih deset knjiga objavljena je i jedanaesta koja sadrži mape i imenik mjesta spomenutih u ovom obimnom djelu. U dvanaestoj knjizi, *Naknadna razmatranja*, Toynbee, na osnovu novih rezultata znanosti i relevantnih kritika i razmišljanja, “revidira neke svoje stavove iz prvih deset knjiga”.<sup>176</sup>

U sljedećem desetogodišnjem periodu Toynbee je objavio niz djela koja jednim dijelom razmatraju i pitanja iznesena u njegovu glavnem djelu. *Civilizacija na sudu* (*Civilization on Trial*) i *Svijet i Zapad* (*The World and West*) objavio je 1953. godine, nakon tri godine, 1956, *Povjesničarev pristup religiji* (*An Historian's approach to religion*), a 1959, *Helenizam*

---

<sup>173</sup> *The World Book Encyclopedia*, World Book International, London Sydney Tunbridge Wells Chicago, Volume 19, str. 322.

<sup>174</sup> A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, I, Prosveta, Beograd, 1970, str. 8.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

(*Hellenism*), da bi sve zaokružio djelom *Hanibalovo nasljeđstvo Rimu* (*Hanibal's legacy to Rome*), objavljenim u dva toma 1963. godine.

Poslije Drugog svjetskog rata, koji je naglasio krizu zapadne civilizacije, interes za Toynbeejevo najobimnije djelo je porastao. Napisane su raznolike kritike i vođene brojne polemike i diskusije u vezi s njim. Tako i nakon više od pola stoljeća, poput svakog velikog djela, i ovo je prisutno u svijesti čovječanstva i s vremena na vrijeme iznova dospijeva u žigu pažnje i interesiranja.

## 1.2. Neke karakteristike djela *A Study of History*

Evidentan je niz odlika Toynbeejeva glavnog djela *A Study of History* koje su doprinijele njegovu velikom značaju i utjecaju. Na prvom mjestu ističe se monumentalnost koja se ogleda u ogromnom broju povjesnih činjenica koje je ovaj autor prikupio iz svih povjesnih razdoblja i svih dijelova naše planete s ciljem argumentiranja svojih osnovnih prepostavki. Njegova građa puna je zaključaka koji nipošto nisu definitivni i čija se eventualna neadekvatnost otkriva kasnije, s razvojem građe, da bi se konačni zaključci donijeli tek na kraju djela. Stoga se može reći da je Toynbeejevo filozofsko-povjesno djelo “proces i borba za dosezanje suštine povijesti”.<sup>177</sup>

Druga karakteristika Toynbeejeva djela jeste strogo sistematsko i čvrsto povezivanje činjenica uz osnovnu autorovu misao koju u datim pasažima provodi i razlaže. Tako, ako se u nekim dijelovima stanovite činjenice i gledišta drukčije protumače, to nije moguće učiniti “sa cjelinom djela i njegovom porukom”.<sup>178</sup>

U vezi s dvjema navedenim karakteristikama obimnog djela ovog britanskog autora stoji i treća. Ona se ogleda u detaljnoj razrađenosti piščeva shvaćanja kretanja ljudske povijesti. Ovo djelo na jedinstven način, do najsitnijih pojedinosti, obuhvaća i tumači ogroman broj pojava i događaja uklapajući ih u jedinstvenu cjelinu. Tako, naprimjer, od nastajanja i smjenjivanja stanja mirovanja i stanja kretanja u razvoju društva, preko rađanja, povezivanja, sloma i raspada civilizacija, do premještanja prijestolnica država ili razvoja brodarstva – sve navedeno, Toynbee je obuhvatio jedinstvenim pogledom, čvrsto uvezao u cjelinu, objasnio idejom, podrobno razrađenom i bogato dokumentiranim. U svojim

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, II, str. 494.

<sup>178</sup> *Ibidem*, I, str. 10.

sociološkim i povijesnim razmatranjima ovaj je autor, na složeno pitanje suštine, uzroka i pravca razvitka društva odgovarao formuliranjem raznolikih metateorija, dok se njegova filozofija povijesti razvijala u pravcu egzaktne teorije višeg reda.

Uz navedene karakteristike Toynbeejeva djela stoji i njegova osnovna ideja. U doba stroge znanstvenosti, determinizma i materijalizma Toynbee je oživio religijsku ideju, koja se ljudima, željnim spasenja i razočaranim uslijed svih neugodnosti i nedaća koje im je donijelo moderno znanstveno i egzaktno doba, mogla činiti privlačnom, obećavajući im nešto relativno povoljno.

U početku svojih studija Toynbee je u povijesti civilizacije video suštinu povijesti čovječanstva, da bi pri kraju njegova opusa postalo očigledno da je povijest civilizacija samo faza u hodu čovječanstva od primitivnih društava do religije. Tako Toynbee piše:

“Više od dvadeset i sedam godina je prošlo od kada sam načinio prve zabilješke za *A Study of History* i svjestan sam da se za vrijeme tih godina moje gledište promijenilo. Što sam išao dalje, religija je dolazila, ponovo da zuzme centralno mjesto u mojoj slici Univerzuma.”<sup>179</sup>

No, neki teoretičari Toynbeejeva istraživanja, poput Hugh-a Trevor-Ropera, smatraju da je velika slabost njegova djela upravo religijsko-teološka, idealistička, mistička ideja.<sup>180</sup> Ma koliko značajna i velika navedena ideja bila, i ma koliko istinita za one koji su religiozni, neke analize žele pokazati da Toynbeejevo djelo s njom gubi na kredibilitetu znanstvene vrijednosti.<sup>181</sup>

Nadalje, bogatstvo činjenične građe i njezina detaljna obrada u djelu ovog teoretičara imaju i svoje naličje. “Toynbee je često preopširan.”<sup>182</sup> Iznoseći opširno i podrobno svoje

<sup>179</sup> Arnold Toynbee, “What I am trying to do”, u: *Toynbee and History*, Critical Essays, ed. M. F. Ashley Montagu, Porter Sargent, Boston, 1956, str. 6.

<sup>180</sup> Arnold Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, razgovor između Arnolda Dž. Tojnbića i Dž. R. Urbana, JP Službeni list SRJ, Beograd i CID, Podgorica, 2002, str. 564.

Hugh Trevor-Roper, u gorkom i krajnje osobnom osvrtu na Toynbeejevo djelo, kaže: “Tojnbi ne samo da iznosi lažne argumente i dogmatske iskaze nazivajući ih ‘empirijskim’, ne samo da propoveda jevanđelje oslobođajućeg nazadnjanstva, već izgleda da podriva našu volju, pozdravlja naš poraz...”

<sup>181</sup> Vidjeti više: A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 12.

<sup>182</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, Meridian Books, Cleveland, 1963, str. 15-16.

Toynbee piše da ja kao dječak bio poslat na staromodnu englesku školu i bio obrazovan, tamo na Oxfordu, gotovo potpuno na grčkim i latinskim klasicima. Za svakog povjesničara, smatrao je, klasično obrazovanje je pravi blagoslov. Čini se da ova čvrsta vezanost Toynbeeja za klasični duh i jezike doprinosi razumijevanju njegovog pisanih jezika kao svojevrsnog izleta u arhaični način izražavanja, što istovremeno čini prevodenje njegovih djela prilično teškim. To potvrđuje i duhovito izražena zamjerka Toynbeeu u kojoj se kaže “da se

činjenice, ovaj autor čini “da čitalac često zaboravi čemu to sve služi, gubeći iz vida misao koja se time dokazuje”.<sup>183</sup> U ovom kontekstu treba dodati da je ponekad Toynbeejev stil pisanja “razliven” s dugim rečenicama koje obiluju raznovrsnom i suvišnom građom.<sup>184</sup>

Sljedeća karakteristika Toynbeejeva glavnog djela ogleda se u “nedovoljnoj određenosti njegovih osnovnih pojmove”.<sup>185</sup> Ova nedovoljna određenost omogućava da se mnoge činjenice podvedu pod osnovne pojmove te da na taj način služe kao dokaz Toynbeejevih osnovnih ideja, čak i onda kada su međusobno proturječne. Vidljivo je to u njegovim nastojanjima da dokuči šta je stanje mirovanja, a šta stanje kretanja čovječanstva; šta je izazov, a šta uspješan, odnosno neuspješan odgovor na njega; šta je rast, a šta slom i raspadanje civilizacije; šta je njezina samostalnost, a šta njezina srodnost i vezanost s drugim civilizacijama i kako se konačno jedna civilizacija može razlikovati od druge. No, treba istaći da je stanovitu neodređenost ključnih pojmove u djelu *A Study of History* sam Toynbee jasno priznao u *Naknadnim razmatranjima* i da je u vezi s njima promijenio mnoge svoje stavove iz ranijeg perioda.<sup>186</sup>

No, ipak Toynbeejevo djelo je veličanstveno. Ono predstavlja poduhvat ne uopćenog i ovlašnog već podrobnog i sistematskog obuhvata cijele povijesti čovječanstva u jednom jedinstvenom misaonom izlagaju. Izložiti tu povijest bez stanovitih nedostataka ambicija je koja seže preko mogućnosti ljudskog duha uopće.

### 1.3. Metod izlaganja

Toynbee u svom djelu *A Study of History* pretendira pokazati da metoda njegova izlaganja i tumačenja u sociološkim kontekstima jest empirijska. Tako on promatra povijesne i društvene

---

on nikad nije osjećao dužnim da upotrijebi jednu riječ ako bi dvije bile dovoljne” (*The Oxford Magazine*, 28<sup>th</sup> October, 1954, str 17).

<sup>183</sup> A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 12.

<sup>184</sup> Po riječima kritičara Ernesta Barkera, Toynbee engleski piše ciceronskim stilom, kao da je to strani jezik. Njegovu je tekstu, po mišljenju ovog autora, potreban nož književnog hirurga koji će razlomiti i iznova ispisati beskrajne kriptične rečenice i odbaciti nepotrebnu ornamentiku.

Ernest Barker, “Dr. Toynbee’s Study of History”, u: *International Affairs*, tom 31. London, 1955, str. 9.

<sup>185</sup> A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 12.

<sup>186</sup> U *Naknadnim razmatranjima* Toynbee tvrdi da u pokušajima da se objasne ljudske aktivnosti nije nimalo vjerovatno da se može postići potpuna jasnost i određenost. “Slažem se sa diktumom... da moramo da potcenjujemo ograničenja konačnih ljudskih umova ako hoćemo da tvrdimo da naši umovi mogu da razumeju celinu ljudske istorije, čak i ako se pomognemo time da pokušamo objasniti istoriju u određenjima Božje svemoći umesto da svoj horizont ograničimo na polje ljudske delatnosti.”

A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, II, str. 321.

činjenice, zapaža kretanje društva, odnosno promjene u njemu. Potom uočava izvjesne pravilnosti, a nakon toga i zakonitosti. Navedene pravilnosti sažeto izražava uglavnom u općenitom obliku. Da bi dokazao tačnost svojih navoda, on se, dakako, poziva na činjenice iz kojih je navode izveo i tumači ih. On to radi na dvostruk način. Naime, on najprije nastupa kao filozof povijesti, koji se u nekim sekvencama preobražava u sociologa, izlažući uz adekvatnu argumentaciju općenite postavke i zakone povijesnog kretanja društva. Navedena argumentacija se uglavnom sastoji od povijesnih činjenica, konkretnih događaja, za koje se dokazuje da potpadaju pod navedene zakone i na taj način ih potvrđuju.

Tako se može reći da se na navedenoj tačci izlaganja susreću, a ponekad i sukobljavaju, “naučnik – povjesničar i filozof povijesti”.<sup>187</sup> Zapravo, Toynbeeja često ponese njegovo svojstvo povjesničara i to povjesničara koji posjeduje mnoga saznanja. Tu se on prepusta iznošenju brojnih činjenica, vjerujući da je za potvrdu zakona potrebno mnogo pojedinačnih slučajeva koji svjedoče njegovu autentičnost. No, Toynbee navedene slučajeve izlaže tako podrobno da čitalac ponekad izgubi iz vida čemu takvo izlaganje služi – sebi samome ili dokazivanju zakona. Tako se čini da bi za ovu drugu svrhu Toynbee mogao sažetije i konciznije izlagati činjenice, odnosno reći o njima samo ono što je u uskoj vezi sa “zakonom koji on hoće pomoći njih da dokaže”.<sup>188</sup> No, treba priznati da bi njegovo djelo tada bilo mnogo manje zanimljivo kao povjesno djelo, kao bogata i široka slika ljudske povijesti, a čitalac bi bio lišen “niza vrlo originalnih i neočekivanih povezivanja događaja” i “podsticajnih zaključaka”.<sup>189</sup>

U načelu, i prirodne i društvene činjenice složene su iz niza elemenata, strana i vidova. Za dokazivanje stanovitog zakona dovoljni su samo pojedini elementi, strane i vidovi koji se izdvajaju iz cjeline. Mjera i način izdvajanja sadrže dozu subjektivnosti te uvijek postoji mogućnost da se činjenice “dotjerivanjem” prilagode potrebi dokazivanja zakonitosti koja je donekle subjektivna tvorevina.<sup>190</sup> Tako, osvjetljavanjem jedne strane složene činjenice, zapostavlja se njezina druga strana, a činjenica se “dotjeruje” na način da služi određenom

<sup>187</sup> A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 22.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> U ovom kontekstu Toynbee tvrdi da je historija kompletna studija ljudskih djelatnosti, te da je posebna vrsta snobizma nazivati historiju znanošću. Ona to nije u onom smislu u kojem su to fizika ili hemija. Jer, “činjenica u istoriji nije stvarno nešto konkretno, kao cigla ili kamen... u izvjesnom smislu činjenicu je stvorio čovjek – ona je rezultat izbora iz sirovog materijala... istoričar bira, ne uzima informacije nasumice iz prošlosti, već bira one delove informacija koje mu izgledaju značajno... tako da mora postojati elemenat subjektivnosti i relativnosti u bilo kojem istraživanju ljudskih delatnosti.”

A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 551-552.

cilju. A društvene činjenice su, kako sociološke teorije navode, mnogo složenije i protivrječnije, te je dotjerivanje mnogo lakše. Na ovaj se način činjenice mogu upotrijebiti, a ponekad i *natjerati* da “dakažu razne subjektivne teorije”.<sup>191</sup>

Tako, naprimjer, Toynbee u djelu *A Study of History* tvrdi da sve civilizacije u opadanju proizvode univerzalne države.<sup>192</sup> Za dokazivanje zakonitosti svoje tvrdnje, on kao primjer uzima “pojedinačne države, poput Rimske imperije”<sup>193</sup>, i dokazuje da su one univerzalne za određenu civilizaciju, izdvajajući njihove elemente, odnosno strane koje odgovaraju njegovoj odredbi takve države. Ipak, svaka takva država ima i one crte koje ne odgovaraju datom pojmu ili mu čak i protivrječe. Toynbee, takve crte, ukoliko su naglašene, pokušava objasniti “kao izuzetak ili odstupanje”.<sup>194</sup>

Toynbeejeve karakteristike su, općenito, velika erudicija, moć savladavanja ogromne građe, evidentan pjesnički talent i razvijena mašta, što mu sve skupa osigurava sposobnost povezivanja građe na originalan i neočekivan način. No, teorijski izrazi u njegovu djelu ponekad su skučeni, nerazvijeni i logički nedotjerani. Ovdje se ogledaju uzroci nedovoljne određenosti definicija glavnih pojmoveva, poput civilizacije i društva, te je stoga moguće podvesti pod njih sve ono što se poželi.<sup>195</sup>

Toynbee želi pokazati da se služio induktivnom metodom u iznošenju svojih zaključaka. On je promatrao povijesne i društvene činjenice, zapažao izvjesne pravilnosti u njihovim promjenama te je navedene pravilnosti sažeto izražavao u općem obliku. No, ponekad je potaknut iskustvom intuitivno došao do određene teorije, pa ju je poslije nastojao

---

<sup>191</sup> A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 22.

<sup>192</sup> Toynbee smatra da vrijeme u kojem civilizacija ne uspije odgovoriti na seriju izazova, iako to pokušava učiniti više puta uzastopno, označava početak njezina sloma. Stanje koje nastaje neuspjelim odgovorima na izazov Toynbee naziva “doba nemira” i smatra da ono neminovno vodi stvaranju “univerzalne države”. A kada kreativna manjima intoksinirana pobjedom, počne da se odmara na lovorkama i da idealizira relativne vrijednosti kao apsolutne, ona prestaje biti privlačan uzor kojeg imitira većina i gubi svoj prethodni autoritet. Slom se tako javlja kao gubitak kreativne snage u dušama kreativnih ljudi ili kreativnih manjina koje su bile vođe date civilizacije na datom stupnju njihova povijesnog razvitka, jer slabljenje vitaliteta lidera dovodi do gubljenja njihove magične moći da inspiriraju i privlače nekreativne mase, a gdje nema kreacije, nema ni podražavanja. Tada preostaje da se primjeni sila, a kreativna manjina to i čini stvarajući univerzalnu državu. Time se istovremeno kreativna manjina degenerira u dominantnu manjinu koja silom pokušava zadržati pozicije.

<sup>193</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, JP Službeni list SRJ, Beograd i CID, Podgorica, 2002, str. 314.

<sup>194</sup> A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 23.

<sup>195</sup> Tangye Lean, “A Study of Toynbee”, u: *Toynbee and History*, Critical Essays and Reviews, Porter Sargent, Boston, 1956, str. 19.

dokazati činjenicama.<sup>196</sup> Tako se može kazati da njegova induktivna metoda, osim općenito poznatih slabosti indukcije, ponekad ima i vlastite slabosti – ona ne poštuje uvek pravila upotrebe tog metoda, nego u nekim slučajevima nagoni činjenice da dokažu unaprijed postavljenu teoriju. No, vrijednost teorije ne zavisi “od njezinog nastanka, nego od njezine valjanosti i tačnosti”.<sup>197</sup>

#### 1.4. Posebnost vrijednosti Toynbeejeva djela

Uz kritičko sagledavanje Toynbeejeva djela, ovom autoru se istovremeno priznaje velika inventivnost, erudicija, bogatstvo ideja kao i impozantnost i voluminoznost njegove slike svijeta. On je u ogromnoj, ponekad se čini haotičnoj, povijesnoj građi o kretanju i razvoju ljudskog društva, u okeanu gotovo besmislenih činjenica, izvrsno otkrio određene pravilnosti i u navedenu građu unio stanovit red i smisao. Na osnovu naizgled haotičnog povijesnog kretanja, on je izgradio sistem objašnjenja koji ne sadrži samo opće pravce nego i konkretnu razrađenost datih pojedinosti.

Toynbeejeva teorija razvoja društva je originalna – rezultat je izvornog, istovremeno povijesno-sociološko-filozofsko-religijskog nadahnuća.

“Ako su slabosti Toynbeejeva empirijskog metoda uočljive... njegove slabosti nisu samo njegove lične – one su više-manje karakteristične za sve sociologe koji se usuđuju da formulisu opštije zakonitosti kretanja društva”.<sup>198</sup>

Kod Toynbeeja one izgledaju veće stoga što on smjelije i šire pokušava teorijski objasniti kretanje društva. A u svoje vrhovne teorije koje imaju čisto filozofski, odnosno metafizički i religijski karakter, Toynbee uvodi činioce koji se empirijski uopće ne mogu

---

<sup>196</sup> Ovu postavku sam Toynbee potvrđuje u Predgovoru VII knjige svog glavnog djela, kazujući da je s jednim drugom 17. septembra 1921. godine putovao Orijent-ekspresom iz Istanbula u Englesku te da je cijeli dan gledao pejsaže, naselja i stanovnike prostora kojima je prolazio, prisjećajući se burne povijesti, helenske i turske, koja se odigravala na spomenutim prostorima. Uvečer se divio ljestvica Sićevačke klisure kod ulaza u Niš, i prije nego što je legao spavati, našao je da je na komadu hartije napisao nekoliko tema, koje su po sadržaju i redoslijedu bile identične s planom njegova kasnijeg velikog djela.

A. Toynbee, *A Study of History*, VII, str. ix.

<sup>197</sup> A. Toynbee, *Istraživanje istorije*, str. 24.

<sup>198</sup> *Ibidem*, str. 25.

kontrolirati, "poput spiritualnosti, ljudske duše, svrhovitosti društvenog kretanja te najzad završava sa Bogom i njegovom voljom."<sup>199</sup>

Poznata Toynbeejeva metafora u kojoj je zgusnuta njegova filozofija povijesti – kola se kreću naprijed iako točkovi stalno opisuju krugove – potvrđuje uvjerenje da ciklusi civilizacija koje Toynbee istražuje služe jedino kao točkovi stanovitih mističkih duhovnih kola koja nose čovječanstvo ka višem svijetu, u kojem, zapravo, "Bog gura i potiskuje čovjeka kao stvaraoca povijesti".<sup>200</sup> Ovi Toynbeejevi stavovi sugeriraju zaključak da njegovo učenje uz ideju ciklusa sadrži i ideju progrusa. No, shema progrusa ponekad se ne može bez teškoća uklopliti u relativno egzaktno razvijenu shemu ciklusa po kojoj teče život svih civilizacija. A ukoliko se ta monotona cirkularna kretanja u dužem ritmu pokazuju kao kumulativan progres u jednom pravcu, onda ne može biti riječi o drugom napredovanju osim onog u religijskom smislu. U prilog tome govori i činjenica da su u prvim tomovima Toynbeejeva djela fenomeni religije vezani "za opadanje civilizacija"<sup>201</sup>, da bi tek kasnije bili proglašeni za najviši produkt velikih civilizacija. Tako ovaj autor kaže:

"U početku sam imao tendenciju da religije smatram za fenomene podređene skupu činjenica civilizacije... Danas bih imao tendenciju da objasnim civilizacije religijama."<sup>202</sup>

Na kraju svojih razmatranja, Arnold Toynbee postavlja pitanje šta, zapravo, čovjek treba uraditi sa živim ruhom koje duh Zemlje tka? Odlazi li možda ovo ruho na nebesa čim je

<sup>199</sup> Vidjeti više: Hugh Trevor-Roper, "Testing the Toynbee System", u: *Toynbee and History*, str. 123. i Hans Morgentau, "Toynbee and the Historical Imagination", u: *Toynbee and History*, str. 194.

Neki analitičari Toynbeejeva djela smatraju da određen broj bazičnih pojmoveva u njegovu djelu nije moguće empirijski verificirati, te da oni moraju biti vrednovani filozofske.

<sup>200</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 220-221.

Toynbee tumači da, zapravo, čunak koji se kreće tamno-amo na razboju Vremena, sve vrijeme stvara jednu tapiseriju na kojoj je nesumnjivo uvijek novi motiv, nova šara, a ne samo beskrajno ponavljanje uvijek iste sheme. Nadalje, ovaj teoretičar smatra da je kretanje točka očigledno ponavljajuće u odnosu na samu osovini točka, ali je točak sačinjen i pričvršćen za svoju osovini samo zato da bi omogućio kretanje vozilu čiji je on samo jedan dio, tako da činjenica što vozilo – koje je razlog postojanja točka – može da se kreće samo zbog kružnog kretanja točka oko svoje osovine, ne primorava samo vozilo da se kreće kao vrteška po kružnoj putanji.

<sup>201</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 258.

U početnim razmatranjima Toynbee je izražavao stav da su više religije ili razvijenije religije, čija je misija okrenuta cijelom čovječanstvu, relativno skoro prispele na scenu ljudske povijesti. One nisu nepoznate samo u primitivnim društvima, već ih nije bilo ni među onima koja su se nalazila u procesu civiliziranja, sve dok u jednom broju civilizacija nije došlo do sloma, a potom do intenziviranja dezintegracije. Tako su se navedene "više religije" pojavile kao odgovor na izazov dezintegracije civilizacija.

<sup>202</sup> Raymond Aron i Arnold Toynbee, *L'histoire et ses interpretations*, Moutoun, Paris, 1961, str. 73.

izatkano ili smo u stanju ovdje na Zemlji uočiti bar krpice njegove eterične mreže?<sup>203</sup> Vlastiti odgovor na ovo pitanje Toynbee je iznio i kao suštinu posljednjih lekcija svog životnog iskustva. On kaže da u njegovu biću postoji nešto istovremeno neortodoksnog i nekonvencionalnog, ali za njega istinsko. Kaže da je to jedan oblik vjere koji ostaje s njim kao vitalan teret cijelog njegova života. Smatra da je to unutarnje osjećanje bez vanjske strukture religije. Objasnjava da je to “glas povjesničara koji vjeruje da kroz okvir povijesti Bog obznanjuje sebe, blijedo i djelimično, ljudima koji ga neprestano traže. *Quot homines tot sententiae* – svako mora govoriti za sebe.”<sup>204</sup>

Toynbeejevo djelo nije posebno samo zbog navedenih ideja. U ovaj opus može se uvrstiti i vanredno mnogo lucidnih zapažanja o suštini zapadne civilizacije. Originalno bavljenje gotovo svim problemima *humaniore* učinili su od Toynbeejeva djela privlačno, ali gotovo nepregledno polje za povjesno, sociološko, filozofsko i antropološko istraživanje.

## 2. CIVILIZACIJA KAO JEDINICA POVIJESNOG PROUČAVANJA

Pitanja šta su civilizacije, kako niču, razvijaju se i rastu, kako opadaju i najzad nestaju jesu ključna pitanja Toynbeejeva glavnog djela *A Study of History*, ali i velikog broja njegovih drugih knjiga i rasprava. Baveći se navedenim pitanjima, Toynbee želi saznati da li postoji određena logika povijesti, da li postoji neka metafizička struktura povijesnog čovječanstva, struktura koja je bitno neovisna o nadaleko evidentnim i vidljivim duhovno-političkim tvorevinama površine.

Ovaj autor u svojim djelima želi udovoljiti unutarnjem traganju i naći odgovor na pitanje da li je moguće da se u samom životu pojedinca nalaze stupnjevi koji se mogu preći, i to redom koji je obavezan, i u životu naroda? Toynbee ima na umu da je povijest ljudi skupni pojam za ogromne životne tokove, za koje već sama jezička diferencijacija uvodi imenovanja višeg reda – “egipatska kultura”, “antika”, “kineska kultura”, “islamska civilizacija”, ili “moderna”. Toynbee se pita imaju li pojmovi nastanka, razvoja, sloma i dezintegracije neki dodatni i strožiji smisao, i koji zakoni leže u osnovi svega povijesnog?

---

<sup>203</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 469.

<sup>204</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 610.

Istraživanje civilizacije filozofska je tema koja, shvaćena u svoj svojoj težini, pretpostavlja mnoga velika pitanja. Tako je Toynbee uvjeren da ukoliko želimo bolje razumjeti opći pojam civilizacije, moramo najprije saznati šta je to civilizacija, zašto je ona osnovna jedinica povijesnog proučavanja, u kojem je ona odnosu prema vidljivoj povijesti, životu, prirodi i duhu te na koji je način svjedoče oblici, odnosno simboli poput naroda, jezika, epoha, država, ideja, umjetnosti i njezinih djelatnosti, te kako je manifestiraju religija, pogled na svijet, veliki ljudi i veliki događaji.

## 2.1. Shvatljivo i cjelovito polje proučavanja

Pieter Geyl u studiji *Toynbeeov sistem civilizacija* kaže da rad ovog autora “ima za cilj da bude komparativna studija civilizacija kao temelja opće koncepcije povijesti. Civilizacije su za njega realne jedinice proučavanja historije, a nisu to države koje on označava parohijalnim ili nacionalnim, čiju hipertrofiju samosvjesnosti, označenu kao *nacionalizam*, on prezire”.<sup>205</sup>

Toynbee je smatrao da povjesničari uglavnom objašnjavaju i ilustriraju više nego što korigiraju ideje zajednica u kojima žive i rade. Njih je višestoljetni razvoj navodno samodovoljnih, nacionalnih i suverenih država naveo da se odluče za nacije kao svoje polje povijesnog proučavanja, kao svoju jedinicu proučavanja. No, Toynbee smatra da nema pojedinačne nacije ili nacionalne države čija bi povijest mogla samu sebe objasniti.

Ovaj je stav Arnold Toynbee želio potvrditi na primjeru Velike Britanije, ranije Engleske, pitajući se da li je engleska povijest shvatljiva, kada se uzme sama za sebe, i da li postoji mogućnost izdvajanja unutarnje povijesti Engleske “od njezinih spoljnih odnosa”.<sup>206</sup> Najbolji pristup ovim pitanjima jest usmjeravanje proučavanja na tokove engleske povijesti i podsjećanje na njezina najvažnija poglavlja. U suprotnom vremenskom redoslijedu ta bi poglavlja pretpostavljala sljedeće sadržaje:

- a) uspostavljanje industrijskog sistema (posljednja četvrta osamnaestog stoljeća);
- b) uspostavljanje odgovorne parlamentarne vlade (posljednja četvrta sedamnaestog stoljeća);

<sup>205</sup> Pieter Geyl, “Toynbee’s System Civilizations”, u knjizi: *Toynbee and History*, str. 40.

<sup>206</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 9.

Toynbee je objašnjavao da su vanjski utjecaji na Englesku neznatni u poređenju s engleskim utjecajima na druge dijelove svijeta, te da druge historije nije moguće razumjeti bez ukazivanja na Englesku.

- c) prekomorska ekspanzija (treća četvrtina šesnaestog stoljeća, što uključuje gusarenje i postepeni razvoj vanjske trgovine svjetskih razmjera, stvaranje tropskih zavisnih posjeda i uspostavljanje novih zajednica u prekomorskim zemljama, čiji je jezik engleski);
- d) reformacija (druga četvrtina šesnaestog stoljeća);
- e) renesansa, s političkim, ekonomskim, umjetničkim i intelektualnim aspektima tog pokreta (posljednja četvrtina petnaestog stoljeća);
- f) uspostavljanje feudalnog sistema (od jedanaestog stoljeća);
- g) preobraćanje Engleza iz religije takozvanog herojskog doba na kršćanstvo (od posljednjih godina šestog stoljeća).

Toynbee smatra da navedeni pogled unatrag, kroz cijeli tok engleske povijesti, pokazuje da što se dublje ponire u prošlost sve je manje dokaza o postojanju nacionalne samodovoljnosti i izolacije. Tumačeći svaki od navedenih sadržaja, a posebice ističući da je najbitniji činilac u nastanku industrijske revolucije u Engleskoj, a ne negdje drugdje, zapravo opći položaj Engleske u svijetu osamnaestog stoljeća, što prepostavlja njezin geografski položaj u odnosu na Atlantik, i njezinu političku poziciju u okviru ravnoteže sila u Europi, Toynbee zaključuje da britanska nacionalna povijest “nikad nije bila – a gotovo sigurno nikad neće ni biti – shvatljivo i cjelovito polje istraživanja, odnosno samostalna jedinica povjesnog proučavanja”.<sup>207</sup>

No, Toynbee navodi da utvrđena poglavla ispitivanja koja su privukla njegovu pažnju prilikom upuštanja u retrospektivu engleske povijesti zapravo prepostavljaju povijest jednog društva čiji je Velika Britanija bila samo dio. Iskustva do kojih je tom prilikom došao predstavljaju iskustva u kojima su osim Velike Britanije učestvovali i ostali narodi. Tako ovaj teoretičar kazuje da shvatljivo i cjelovito polje proučavanja čini se da jeste “društvo koje sadrži jedan broj zajednica one vrste koju reprezentira Velika Britanija, a u koje spadaju Francuska, Španija, Holandija, skandinavske i slične zemlje”.<sup>208</sup> Jer, zasigurno opća povijest ovisi o djelovanju sila koje nisu samo unutarnje, nacionalne, nego nastaju iz širih uzroka, djeluju na svaki od sastavnih dijelova, tako da se ne mogu u potpunosti shvatiti kroz svoju

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, str. 10.

<sup>208</sup> *Ibidem*, str. 11.

djelomičnu aktivnost, nego jedino kroz sveobuhvatan pogled na njihova djelovanja u cjelokupnom društvu.

## 2.2. Granice između društava kao takvih

U svom daljem istraživanju, koje je prepostavljalo traganje za samostalnom jedinicom povijesnog proučavanja, Toynbee smatra da, ukoliko želimo razumjeti dijelove jedne cjeline, najprije moramo usredsrediti pažnju na samu cjelinu, jer ona predstavlja ono polje proučavanja koje je samo po sebi shvatljivo i cjelishodno.

Ovaj autor, da bi utvrdio šta su zaista cjeline koje formiraju cjelishodna polja proučavanja te da bi otkrio njihove prostorne i vremenske granice, iznova se vraća kratkom pregledu najvažnijih poglavlja engleske povijesti. On, zapravo, želi utvrditi koje je to veće polje koje predstavlja inteligibilnu oblast proučavanja, a u kojem engleska povijest čini samo jedan njegov dio.

Tako Toynbee, uzimajući u obzir posljednje poglavlje iz navedenog toka engleske povijesti – uspostavljanje industrijskog sistema, ustanovljava da je geografska dimenzija relevantnog proučavanja čitav svijet. To je stoga što ukoliko se želi valjano objasniti industrijska revolucija u Engleskoj, moraju se uzeti u obzir ekonomski uvjeti ne samo u Zapadnoj Europi već i u tropskoj Africi, Americi, Rusiji, Indiji i na Dalekom istoku.

Međutim, uzimajući u obzir drugo poglavlje iz navedenog toka – uspostavu parlamentarne vlade, i skrećući s ekonomskog plana na politički plan, horizont se sužava. Jer, zakoni koje su slijedili vladari Burbona i Stuarta, u Francuskoj i Engleskoj, “nisu bili na snazi kod Romanova u Rusiji, kod Osmanlija u Turskoj, kod Timurida u Hindustanu ili kod mandžurske dinastije u Kini, kao ni kod Tokugave u Japanu”.<sup>209</sup> Jednostavno, političke povijesti navedenih zemalja ne mogu se objasniti istim terminima. Toynbee smatra da ovdje leži granica. Djelovanje zakona koje su slijedili Burboni i Stuarti jest se proširilo na druge zemlje Zapadne Europe, kao i na nove zajednice koje su osnovali zapadnoeuropski kolonisti, no, njihova snaga nije doprla dalje od zapadnih granica Rusije i Turske.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, str. 13.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

A prelazak na kršćanstvo 597. godine sjedinio je Engleze sa zapadnim kršćanskim svijetom, ali ih to nije učinilo jedinstvenim sa cijelim čovječanstvom, već je “uspostavilo oštru liniju podjele između zapadnog kršćanskog svijeta i pristalica drugih vjerskih zajednica”.<sup>211</sup>

Tako, navedeni drugi osvrt na poglavje engleske povijesti – uspostava odgovorne parlamentarne vlade, proizveo je instrument za uspostavljanje prostornih uzdužnih i poprečnih presjeka i stvaranje uzoraka iz nekoliko različitih perioda, kada je riječ o društvu koje obuhvaća Veliku Britaniju i koje bi bilo shvatljivo polje konkretnog povijesnog proučavanja.

A dobiveni uzorci, po mišljenju Toynbeeja, pružit će sliku više različitih sfera društvenog života: ekonomsku, političku, religijsku i kulturnu – jer je već očigledno da se prostorni milje ovog društva razlikuje po sferama koje su predmet pažnje ovog autora. Tako, društvo koje u današnje vrijeme uključuje Veliku Britaniju na ekonomskom planu nalazi se u istom prostoru sa čitavom nastanjivom i plovnom površinom Zemlje. Na političkom planu općesvjetski karakter tog društva danas je gotovo isto toliko evidentan. No, kada je riječ o religijskom i kulturnom planu, suvremenim geografskim opsegom društva kojem pripada Velika Britanija znatno je manji. Zapravo, ovaj je opseg ograničen na zemlje koje čine katolički i protestantski narodi u Zapadnoj Europi, Americi i na ostrvima južnog Tihog okeana. Toynbee priznaje da je navedeno društvo bilo izloženo egzotičnim utjecajima kulturnih elemenata, poput ruske literature, kineskog slikarstva i indijske religije, te da je zapadno-kršćansko društvo ispoljavalo mnogo snažnije kulturne utjecaje na pravoslavne i orijentalne kršćane, muslimane, Hinduse, i na narode Dalekog istoka – no, “svi navedeni narodi i religije ostaju izvan zapadno-kršćanskog kulturnog svijeta”.<sup>212</sup>

Arnold Toynbee smatra da, ako se ovo društvo nazove “zapadno-kršćanskim svijetom”,<sup>213</sup> nakon stvaranja slike njegove cjeline, u centar pažnje doći će predstave i imena cjelina u suvremenom svijetu potpuno sličnih navedenoj cjelini, posebice kada je riječ o kulturnoj sferi. Tako, kada je riječ o ovoj sferi, u današnjem svijetu nepogrešivo se može uočiti postojanje najmanje četiri različita živa društva:

- pravoslavno hrišćansko društvo u jugoistočnoj Europi i Rusiji;

---

<sup>211</sup> *Ibidem*, str. 14.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, XII, str. 258.

- islamsko društvo koje obuhvaća prostore sjeverne Afrike i Srednjeg istoka, od Atlantika do vanjske strane Velikoga kineskog zida;
- hindusko društvo na tropskom potkontinentu Indije;
- dalekoistočno društvo u suptropskim umjerenim regionima između Aridne zone i Pacifika.

Toynbee objašnjava da je svjetska mapa društava ostala “konstantna još od nastanka našeg zapadnog društva”.<sup>214</sup> Ali, u borbi za egzistenciju, Zapad je satjerao svoje suvremenike do zida, i sapleo ih u mreže svoje političke i ekonomске nadmoći. No, još uvijek ih nije uspio lišiti njihovih posebnih kultura. Tako su suvremenici Zapada “i pored velikog pritiska sačuvali svoju dušu”.<sup>215</sup> Na osnovu izložene argumentacije uočljive su dvije vrste odnosa, onih između zajednica u okviru istog društva, i onih između samih društava kao takvih.

Nakon što je istražio prostorne granice zapadnog društva, Toynbee je posvetio pažnju njegovoј vremenskoј dimenziji, ističući na samom početku da ne može znati kakva je njegova budućnost te da se zbog toga smanjuje količina svjetlosti koju istraživanje pojedinog društva baca na prirodu vrste kojoj takvo društvo pripada. Tako on, zadovoljavajući se ispitivanjem početaka zapadnog društva, kazuje da se u intervalu dubokog sna (približno između 375. i 675. godine n.e.), između raspada Rimskog carstva i postepene pojave zapadnog društva, iz postojećeg haosa starog društva stvorila okosnica jednog novog bića iste društvene vrste. A tragajući za životom ovog društva dublje u prošlost, Toynbee nalazi da se ono prezentira u terminima Rimskog carstva i društva kojem je to carstvo pripadalo.

Tragajući još dublje za počecima zapadnog društva, utvrdio je da se njegov život, iako osjetno duži nego život bilo kojeg naroda koji mu pripada, ne poklapa s rasponom vremena

---

<sup>214</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 15.

Toynbee ovdje ima na umu takozvani primitivni uzorak ili presjek uzet 775. godine kada je prostor na kojem je obitavalo zapadno društvo bio ograničen na ono što su tada bili posjedi Karla Velikog, zajedno s engleskim “državama nasljednicama” Rimske carevine u Britaniji. Izvan tih granica, gotovo čitav Iberijski poluotok, bio je u rukama muslimanskog arapskog hilafeta; sjeverna i sjeveroistočna Europa bile su u rukama nepokrštenih barbara; sjeverozapadne ivice Britanskih otoka držali su “dalekozapadni” kršćani, a južna Italija bila je pod vlašću Bizantinaca.

<sup>215</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, XII, str. 532, primjedba 3.

Inače, velika metodološka ambicija pisca djela *A Study of History* jest objektivnost. On smatra da se nad većinom filozofa povijesti i povjesničara uzdiže time što svijet obuhvaća ekumenskim pogledom koji sagledava povijest cijelog ljudskog roda. Čak i kada priznaje svoju eventualnu emocionalnu vezanost za europski duh, posebice za zapadnu civilizaciju, on izjavljuje da vjerovatno u tome nema ničeg “objektivnog”, te da je rođen u Kini, njegova bi slika bila “sinocentrična”, a on bi tada za tumačenje civilizacije uzeo drugi, a ne helenski model.

postojanja vrste čiji su ti narodi bili predstavnici. Tražeći u najdaljoj prošlosti njezine početke, naišao je na posljednju fazu jednog drugog društva, čije porijeklo leži u još daljoj prošlosti. Tako on smatra da kontinuitet povijesti jest kontinuitet koji čine životi generacija, slijedeći jedna drugu, s tim da je zapadno društvo povezano s helenskim društvom na način koji se može usporediti “sa odnosom djeteta prema svome roditelju”.<sup>216</sup>

Iz dosadašnjih razmatranja Arnolda Toynbeeja mogli smo zaključiti da on polazi od povijesti Velike Britanije kao testa koji treba dokazati njegovu tezu da nacionalnu državu, usprkos sistematskoj praksi povjesničara na Zapadu nije moguće uzeti kao inteligibilno polje proučavanja, ali ni čovječanstvo kao cjelinu na drugoj strani ljestvice, nego određenu grupaciju ljudskih bića koju Toynbee naziva “društvo”, odnosno “civilizacija”.<sup>217</sup> U ovom kontekstu on je nastojao pokazati da definiranje civilizacije kao inteligibilnog polja studija nema karakter cirkularnog i tautološkog određenja, nego prije svega značaj jednog epistemološkog prilaza.

Analiza povijesti Velike Britanije pokazala je da nijedna faza njezina razvoja ne bi mogla biti smatrana za razumom shvatljivu ukoliko bi neko “pokušao da ograniči svoj povijesni horizont na obale ostrva.” Toynbee smatra da se razlozi tome ogledaju u isprepletenu relaciju unutar granica katoličkog i protestantskog, ili ekskatoličkog i eksprotestantskog svijeta. Stoga su povijesti Velike Britanije, Francuske, Sjedinjenih Američkih Država i drugih zapadno-kršćanskih ili ekskršćanskih nacionalnih država inteligibilne samo ukoliko se proučavaju sinoptički, a nisu inteligibilne ako se pokušava proučavati svaka od njih u izolaciji.

Tražeći ime za ono polje studija u kojem se pročavanje povijesti Velike Britanije čini najinteligibilnijim, Toynbee je našao da bi najinformativniji naziv za to bio “zapadno-kršćanski svijet” ili, jednostavno, “Zapad”.<sup>218</sup> Civilizacija se tako javlja kao razumom shvatljivo polje studija u poređenju s onim poljima koja čine njezine komponente, s nacijom, gradom-državom ili kastama, i na taj način, proučavanje povijesti ima, ako ne drugi, ono bar heuristički značaj. No, ovaj proučavatelj povijesti priznaje da je ovakva inteligibilnost nužno

<sup>216</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 18.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, XII, str. 258.

“nesavršena i parcijalna”, a pristup pojmu civilizacije s ovih pozicija, za razliku od drugih naziva “subjektivnom definicijom.”<sup>219</sup>

Objektivno određenje pojma civilizacije jest ono koje predstavlja zajednički osnov individualnih polja akcije različitih ljudi. Činjenica da je društvo definirano kao “totalna mreža relacija među određenim brojem ljudi”, postavlja civilizaciju u odnos prema društvu na način kako se odnosi “vrsta prema rodu”.<sup>220</sup> Civilizacija je ovdje sistem relacija posebne vrste, “predstavnik jedne vrste kulture”.<sup>221</sup>

A u prvom tomu svojih studija povijesti, kao rezultat svoga istraživanja, Toynbee je dao listu civilizacija koje je rangirao kao dvadeset i jedan ekvivalentan kulturni krug, i taj se broj spominje kad god se piše o sistemu ovog teoretičara. Najveći broj navedenih civilizacija bio je povezan odnosom roditelja i djece s jednim ili više ostalih društava. Lista uključuje sljedeće civilizacije: zapadnu, pravoslavno-bizantsku, pravoslavno-rusku, iransku, arapsku (s tim što su ove dvije posljednje sada ujedinjene u islamu), hindusku, kinesku, korejsko-

<sup>219</sup> Treba imati na umu da je između vremena kada su zamišljeni i napisani prvi tomovi djela *A Study of History* i vremena kada su napisani posljednji tomovi (s izuzetkom *Naknadnih razmatranja*) proteklo blizu trideset godina. Stoga se ponekad čini da se bližim ispitivanjem definicije društva, u kasnijim Toynbeejevim tomovima, može dodatno razumjeti i sadržaj pojma civilizacija. Društvo je, kaže Toynbee, totalna mreža relacija među ljudskim bićima, no komponente društva nisu ljudska bića, već relacije među njima (tom XII, str. 271). Vidljivi i opipljivi skup ljudi, po Toynbeeu, nije društvo, već “gomila” koja jedino može biti fotografirana, rasturena, udružena ili masakrirana, za razliku od društva koje to ne može biti. Pojam “društvo” pojavljuje se kod Toynbeea u istim oblicima jednine i množine kao i pojam “civilizacija”, s tim što se jednina upotrebljava da označi totalnu mrežu relacija među ljudima, a množina da imenuje partikularne mreže koje mogu biti analizirane kao kombinacije određenog broja institucija koje su njihove komponente, no, koje ne mogu biti identificirane kao komponente neke obuhvatnije šire mreže. Po njemu, genus “društvo” sastoji se od nekoliko specija: postoje prijecivilizacijska društva, društva koja su u procesu civilizacije i društva koja su otjelovljenje viših religija i svako od njih ima svoje subklase (tom XII, str. 280).

U ovom kontekstu treba napomenuti da Toynbee upotrebljava i pojam “zajednica” – opet u dva osnovna vida – u jednini i množini, opet u značenju mreže relacija koje, za razliku od onih koja određuje pojam društva, čine komponentu jedne mnogo obuhvatnije mreže u modelu društva. Ona je, zapravo, kombinacija jednog broja institucija, s tim što je skup institucija u jednom društvu različit od skupa u drugom. Oni koji participiraju u zajednici mogu imati vlastitu karakterističnu religiju, jezik ili državu koju ne dijele s ostalim učesnicima u društvu. Kao primjer Toynbee navodi engleski narod koji ima zajednicu unutar zapadnog društva (tom XII, str. 281).

<sup>220</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, XII, str. 287.

<sup>221</sup> Pitirim Sorokin, “Toynbee’s Philosophy of History”, u: *Toynbee and History*, str. 178.

Ponekad se čini da je ključna ideja cijelog Toynbeejeva sistema, i pored pojedinačnih dragocjenih i inspirativnih studija, ostala nedovoljno određena, a nekad i tautološka. Vidimo da se u izričitoj formi javila u tri bitna određenja: kao najmanje, ali “razumljivo polje istraživanja”, “kao zajednički osnov individualnih polja akcije različitih ljudi” i kao “predstavnik posebne vrste kulture”. No, nijedno od ovih određenja pojma civilizacije ne podrazumijeva da bi neki oblik nove tehnike, podjele rada, pojave ekonomske nejednakosti ili podjela društva na klase bili odlučujući faktor preobražaja primitivnih društava u civilizirana. Toynbee ne prihvata određenje civilizacije kao kulturu koja se javlja u gradovima, mada smatra da sloboda od potreba direktnog proizvođenja omogućava stanovnicima grada da svoje slobodno vrijeme posvete specijalizaciji, a time i usložnjavanju kulture (tom XII, str. 278). Sorokin drži da se kod Toynbeea ne može govoriti o civilizaciji kao o sistemu, nego samo o konglomeracijama ujedinjenim samo prostim vezama, a nikako kauzalnom zavisnošću, što je osnovna karakteristika sistema.

japansku, helensku, sirijsku, indičku (staroindijsku), kinesku, minojsku, sumersku, hititsku, babilonsku, egipatsku, andsku, meksičku, jukatečku, i društvo Maja.<sup>222</sup>

### 2.3. Zabluda o jedinstvu civilizacije

U modernim vremenima zapadna civilizacija je organizirala mrežu svog ekonomskog sistema preko čitavog svijeta, a poslije ekonomske unifikacije na zapadnjačkoj osnovi i u gotovo istoj mjeri, došlo je i do političke unifikacije. Toynbee smatra da su se, pod utjecajem svoje društvene sredine, mnogi moderni povjesničari sa Zapada, zbog zastupanja teze o jedinstvu civilizacije, našli u zabludi. Jer, iako zbog osvajanja zapadnih armija, prodora zapadnog načina državne organizacije, osvajanja proizvođača i tehničkih stručnjaka sa Zapada, sve države suvremenog svijeta čine dio jedinstvenog političkog sistema zapadnog porijekla, pogrešno je navedene činjenice tretirati "kao dokaze o jedinstvu civilizacije".<sup>223</sup> Ekonomski i politička mapa svijeta zasad su pozapadnjačene, no, kulturna mapa ostaje suštinski onakva kakva je bila prije nego što je zapadno društvo otpočelo sa svojim dinamičnim ekonomskim i političkim osvajanjem. Toynbee navodi:

"Nema svrhe biti pisac ako čovjek nije *en rapport* sa svetom u kojem živi. Pero se može koristiti za različite ciljeve: da bi se podržale ili osporile neke preovlađujuće tendencije, naprimjer. Ali, da bi pisana reč bila delotvorna u samom piščevom vremenu, mora dopreti do savesti njegovih savremenika i dirnuti njihova osećanja."<sup>224</sup>

Ovdje Toynbee svoje suvremenike želi podsjetiti da je različitost kulturnih pravaca četiri postojeće nezападне civilizacije vidljiva, jasna i pravedna. No, pogled na njih ljudi iz zapadnog kulturnog kruga, često je praćen upotrebom engleske riječi *natives* (domoroci, urođenici), i ekvivalentnih riječi iz drugih zapadnih jezika.

"Kada mi zapadnjaci nazivamo ljude 'urođenicima' ili 'domorocima', samim tim prečutno isključujemo kulturnu boju iz naše predstave o njima. Mi ih, dakle, vidimo kao divlje životinje koje nas samo uznemiravaju u zemlji u koju smo, eto, naišli; nešto kao dio lokalne flore i faune, a ne kao ljude sa osjećanjima,

<sup>222</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, I, str. 133.

<sup>223</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 39.

<sup>224</sup> A. Toynbee, *Čovečanstvo – svojeglava mazga*, Delo, Beograd, br. 720, 1986, str. 29.

sklonostima i nagonima koji su slični nama. I sve dok na njih gledamo kao ne ‘urođenike’, možemo ih i istrijebiti ili, što je danas vjerovatnije, pripitomiti, iskreno vjerujući (možda ne sasvim pogrešno) da time poboljšavamo rasu, ali pri svemu tome mi ne počinjemo i da ih zaista razumijevamo.”<sup>225</sup>

Svjetski uspjeh zapadne civilizacije stvorio je stanovite iluzije no, zabluda o “jedinstvu povijesti”, koja pretpostavlja postojanje samo jedne rijeke civilizacije, zapadne, uz uvjerenje da su sve druge samo njezine pritoke, ili se, ako to nisu, gube u pustinjskom pijesku, vuče porijeklo iz tri korijena: “egocentrične iluzije”, iluzije o “nepromjenjivom Istoku” i iluzije “o progresu kao o pravolinijskom kretanju”.<sup>226</sup>

Osvrćući se na iluziju zasnovanu na egoizmu, Toynbee smatra da je ona u velikoj mjeri prirodna i da Zapadnjaci nisu bili njezine jedine žrtve. Tako su i Jevreji patili od samozavaravanja da nisu tek samo jedan od “izabranih naroda”, nego baš pravi “izabrani narod”. Ljude koje Zapadnjaci nazivaju “urođenicima”, Jevreji su nazivali “nejevrejima”, a Grci “barbarima”.

A iluzija o “nepromjenjivom Istoku”, gdje Istok može pretpostavljati sve od Egipta do Kine, po mišljenju Toynbeeja, u ozbiljnom je proučavanju bez osnova, ali je veoma raširena. Nekada je Istok bio daleko ispred Zapada, i za običnog Zapadnjaka, dugo vremena jedino poznato poglavje drevne povijesti “Istoka” bilo je ono sadržano u starozavjetnim pričama. I kada su moderni putnici sa Zapada, s osjećanjem čuđenja i ushićenja, uočili da život koji se danas odvija na transjordanskoj granici s Arabijskom pustinjom u mnogočemu odgovara opisu života patrijarha u *Knjizi postanja*, činilo se da je nepromjenjivi karakter Istoka dokazan. No, Toynbee je uvjeren da ono sa čime su se navedeni putnici susreli nije bio “nepromjenjivi Istok”, nego nepromijenjena arabijska stepa. Ona jednostavno nameće svim ljudskim bićima, koja su imala smjelosti da budu njezinim stanovnicima, način života pun

<sup>225</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 39.

<sup>226</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 565.

Na primjedbe da ne vidi i ne priznaje veličinu i originalnost zapadne civilizacije, Toynbee odgovara: “Ja sam Zapadnjak, vjerujem u budućnost Zapada, cijenim zapadnu civilizaciju, i ne želim da je vidim kako propada. Drugo, uvjek sam bio veliki antiimperialista, podržavalac gubitnika. Uvjek sam želio da vidim dominaciju Zapada svedenu na normalan položaj jednakosti sa drugim savremenim civilizacijama. Naprimjer, sve vrijeme sam podržavao britansku laburističku vladu u davanju nezavisnosti Indiji, Pakistanu i Cejlonu 1947. godine, ali to ne znači da želim da Zapad nestane. Često sam pisao da je po broju Zapad manjina, a kako je tehnološki superioran, smanjuje preim秉stvo jer na vrijeme uči druge ljude onome što je sam izumio. Veoma je važno – a to je u interesu Zapada – da dođemo na nivo jednakosti u pravo vrijeme, prije nego što budemo srušeni, držeći se sile, a tada će se uloge promijeniti. Ovo nije antizapadni stav – već prozapadni stav: želja za očuvanjem zapadne civilizacije kao jedne među brojnim drugim civilizacijama.”

stega, i bez mogućnosti za pravljenje promjena. Uz konstataciju da je dokaz o “nepromjenjivosti Istoka” krajnje djetinjast, Toynbee navodi sličan primjer iz zapadnih alpskih dolina, koje nije dotakla moderna turistička invazija i čiji stanovnici žive na način na koji su i njihovi preci živjeli u danima Avrama. Na osnovu ovog argumenta bilo bi nerazumno zaključiti da je “Zapad nepromjenjiv”.<sup>227</sup>

Iluzija o progresu kao o pravolinijskom kretanju, ilustracija je pretjeranog uprošćavanja koje ljudski duh ispoljava u gotovo svim svojim aktivnostima. Tako i suvremeni povjesničari u svim “periodizacijama” svoje periode redaju u jedinstvenim nizovima – od kraja do kraja, tako da sliče “dijelovima bambusova stabla” koje raste od zgloba do zgloba. Dugo vremena na navedenom stablu bila su samo dva zgloba – drevni i moderni, i oni su uglavnom odgovarali Starom ili Novom zavjetu ili priznavanju datuma u odnosu na odrednice “prije Krista” i “poslije Krista”.<sup>228</sup>

A kako je vrijeme odmicalo, suvremeni povjesničari su se odlučili dodati još jedan zglob i nazvati ga “srednjovjekovni”, jer su ga ubacili između spomenuta dva. I tako je podjela između “drevnog” i “modernog” označavala prijelom između helenske i zapadnjačke povijesti, a podjela između “srednjovjekovnog” i “modernog” obilježavala je samo “tranziciju od jednog poglavlja povijesti Zapada do drugog”.<sup>229</sup> A izjednačavanje helenske povijesti i povijesti Zapada sa samom povijesti – “drevnom i modernom”, po mišljenju Toynbeea, predstavlja običnu uskogrudost i drskost. Ovaj teoretičar to poredi sa slučajem u kojem bi geograf trebao napisati knjigu “Geografija svijeta”, za koju bi se poslije uvida u tekst pokazalo da je posvećena samo Sredozemlju i Europi.

---

<sup>227</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 41.

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> *Ibidem*, str. 42.

Toynbee je uvjeren da je formula “drevno + srednjovjekovno + moderno” pogrešna te da bi ona trebala glasiti “helenško + zapadno (srednjovjekovno + moderno)”. Ali, nadalje tumači da nema opravdanog osnova za stavljanje većeg naglaska na podjelu oko 1475. godine, nego na podjelu 1075. godine, uz napomenu da postoji dobar razlog za pretpostavku da smo nedavno ušli u novo poglavlje, čiji se počeci mogu datirati oko 1875. godine, tako da se povijest Zapada dijeli na sljedeće periode:

- Zapadnu povijest I (rani srednjovjekovni period, 675–1075),
- Zapadnu povijest II (srednji vijek, 1075–1475),
- Zapadna povijest III (moderno doba, 1475–1875) i
- Zapadna povijest IV (postmoderno doba, 1875–...).

### 3. NASTANAK CIVILIZACIJA

Toynbeejevo bavljenje poviješću ne započinje kao filozofija povijesti, ono to postaje s razvojem sadržaja Toynbeejevih *Istraživanja*. Ambicija Toynbeejeva djela *A Study of History* nije sistematizacija prema strogim filozofiskim načelima. Toynbee je prvenstveno povjesničar i u svojim proučavanjima polazi sa stajališta povijesne znanosti, ali samim poimanjem svoga polazišta nadilazi povjesničarev horizont koji se tiče postavljanja pitanja. Na pitanje koje je određenje tog nadilaženja, može se odgovoriti stavom koji njegovu poziciju označava filozofijom povijesti – najšire pod tim smatrajući svako razmatranje potaknuto pitanjem o poćelima i smislu ljudske egzistencije.

Tako, Toynbeejevo traženje smisla ljudske egzistencije prepostavljaljalo je poniranje u tajanstvo prolazećeg svijeta neizmjernih oblikovanja, u dubinu vremena, u historiju i mnogoglasja zemalja i naroda. Dakle, ovdje, u vlastitoj egzistencijalnoj povjesnosti, kod Toynbeea su se javila pitanja kako su i zašto nastala društva koja se nalaze u procesu civilizacije. Posvetivši se ovom pitanju, a potom prezentirajući svoja saznanja, autor najprije kazuje da se lista od dvadeset i jednog društva ove vrste dijeli u dvije grupe. Prvu grupu čini petnaest društava povezanih s prethodnicima koji pripadaju istoj ovoj vrsti. Od navedenih petnaest društava nekoliko njih je tako tjesno povezano da se može postaviti pitanje njihove posebnosti, dok se na drugom kraju ljestvice nalazi, također, nekoliko društava tako labavo povezanih s prethodnim društvom da se može postaviti pitanje valjanosti upotrebe metafore "povezanosti". Ovih petnaest, više ili manje povezanih društava pripada grupi različitoj od one u koju je smješteno šest društava koja su se, po mišljenju Toynbeea, pojavila direktno iz primitivnog života. U ovu grupu spadaju: egipatsko, sumersko, minojsko, kinesko, društvo Maja i andsko.<sup>230</sup>

Tražeći odgovor na pitanje kako su nastala društva koja se nalaze u procesu civilizacije, i s tim u vezi, poredeći primitivna društva s onima na višem stupnju razvoja, Arnold Toynbee navodi da se razlika među njima ne izražava u postojanju ili nepostojanju institucija, jer su institucije nosioci bezličnih odnosa među pojedincima i kroz njih sva društva, pa i ona primitivna<sup>231</sup>, izražavaju svoje postojanje. Razlika se ne izražava ni u kriteriju podjele rada,

<sup>230</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 49.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

Primitivna društva, dakako, imaju svoje institucije, koje se po svojoj razrađenosti i profinjenosti ponekad mogu porediti s onima koje su karakteristične za civilizacije. Tako ova društva imaju svoju religiju godišnjeg

jer je i u životu primitivnih društava moguće uočiti prve znakove ove podjele.<sup>232</sup> Toynbee navodi da suštinska razlika između civilizacija i primitivnih društava, *bar kako ih on poznaje*, jeste pravac koji je karakterističan za podražavanje. Podražavanje je zajednička odlika cjelokupnog društvenog života, no ono ima različite pravce djelovanja u dvjema navedenim vrstama društava.

### 3.1. Pravci podražavanja

Društveno podražavanje ili *mimesis*<sup>233</sup> jeste stjecanje sklonosti, osjećanja ili ideja pomoću društvenih “dobra”, u uvjetima u kojima sklonosti, osjećanja ili ideje nisu stvorili njihovi novi posjednici, nego su ih stekli imitirajući ljude koji su već posjedovali navedena dobra.

Djelovanje podražavanja kao zajedničke odlike cjelokupnog društvenog života<sup>234</sup> može se uočiti u svakoj društvenoj aktivnosti, od imitiranja stila pozorišnih radnika, vidljivog kod njihovih skromnijih pratilaca, pa naviše. No, u primitivnim društvima, bar kako ih Arnold Toynbee vidi, podražavanje je usmjereni prema starijoj generaciji i prema umrlim precima koji, nevidljivi, ali ne i neprisutni, stoje iza živih članova društva jačajući njihov prestiž i ugled. U društvima u kojima je na ovaj način podražavanje usmjereni unatrag, ka prošlosti, vlada običaj te društvo ostaje nepromjenjivo. S druge strane, u društvima koja se nalaze u procesu civilizacije podražavanje je usmjereni prema kreativnim ličnostima koje se nameću kao uzori stoga što su pioniri na putu ka zajedničkom cilju ljudskih nastojanja. U takvim društvima forma običaja je razbijena te se društvo nalazi u stalnom dinamičkom kretanju koje vodi promjeni i usponu.

---

ciklusa obrade zemlje, totemizam, tabue, inicijacije i klase po dobu starosti kao i segregaciju spolova u određenim fazama života, koja se ostvaruje u odvojenim ustanovama.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

U primitivnim društvima, kako čarobnjaci i kovači tako i putujući svirači jesu “specijalisti”. Činjenica da je poeta helenske legende, Homer, slijep, a kovač Hefest hrom, kazuje da je specijalnost u ovim društvima često nešto abnormalno i rezervirano samo za one koji nemaju sposobnost da budu “ljudi za sve poslove”.

<sup>233</sup> A. Toynbee u *Proučavanju istorije* upotrebljava grčku riječ μίμησις od μιμεῖσθαι da bi izbjegao značenje “neinteligibilne imitacije” koje pripada osnovnoj riječi *mimikrija*. *Mimeza*, kako se ovdje upotrebljava, označava društvenu imitaciju bez predrasuda.

<sup>234</sup> Povjesni značaj *mimeze* shvatio je i David Hume, kazujući da: “Ljudski razum ima izrazito podražavajuću prirodu, te je nemoguće bilo kojoj skupini ljudi da često vodi razgovore, a da pritom ne primi sličnost manira ili da njezini članovi ne prenesu jedan na drugoga svoje slabosti, odnosno vrline. Naklonost ka druženju u društvu jaka je u svim racionalnim stvorenjima, i ista ona sposobnost koja nam daje ovu naklonost čini da duboko uđemo u osjećanja drugih i prouzrokuje slične strasti i prohtjeve koji poput zaraze kruže kroz čitavu grupu onih koji se druže zajedno.”

David Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, London, Oxford University Press, 1963, str. 218.

No, Arnold Toynbee drži da treba istaći da navedena razlika između primitivnih i viših društava nije stalna i fundamentalna, jer logički red zaključivanja kazuje da su u povijesti primitivnih društava morale postojati ranije faze u kojima su se ova društva kretala dinamičnije od mnogih civiliziranih društava. Zapravo, stanovitu vrstu društvenog i institucionalnog života, smatra Toynbee, imali su i viši sisari, ali je jasno da je čovječanstvo moglo postati humano jedino u društvenom okruženju. Upravo, ova kvaliteta, koja je ostvarena “u okolnostima o kojima nemamo nikakve podatke, značila je dublju promjenu i veći korak u razvoju nego bilo kakav progres koji je čovjek do sada ostvario pod okriljem civilizacije”.<sup>235</sup>

Tako, baveći se promjenama koje su proizvele prelazak primitivnih društava u civilizacije, Toynbee navodi da se taj cijelokupan proces sastoji od prelaska iz statičkih uvjeta u dinamičku aktivnost. On ovu tvrdnju ilustrira formulom koja važi za nastanak civilizacija. Po ovoj formuli, civilizacije su nastajale kroz procese odvajanja unutarnjih proleterijata<sup>236</sup> od dominantnih manjina prethodnih civilizacija koje su izgubile svoju stvaralačku moć. Navedene dominantne manjine po definiciji jesu statičke. Tako, ustvrditi da se stvaralačka ili kreativna manjina<sup>237</sup> neke civilizacije u usponu degenerirala, ili da je atrofirala u dominantnu manjinu civilizacije u raspadanju, isto je što i kazati da je konkretno društvo iz dinamičke aktivnosti zapalo u statičke uvjete. Tako se kroz odvajanje proleterijata od dominantne manjine stvara i nova civilizacija “kroz prelazak društva iz statičkih uslova u dinamičku

---

<sup>235</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 50.

<sup>236</sup> Toynbee je nastojao za svoj sistem oformiti i nove pojmove ili promijeniti značenje onih već oformljenih. Tako je u njegovoj shemi, od klasičnih pojmoveva, najradikalniju promjenu pretrpjelo značenje pojma *proleterijat*. Ovaj teoretičar je nastojao u svoju definiciju proleterijata obuhvatiti, pored ostalih, i ljude koji rade pod režimom zvanih kapitalizam. Tako je on tumačio da pojам proleterijata može obuhvatiti i ljude koji nisu proleteri u Marxovom smislu riječi. Tu su, zapravo, uključeni svi oni koji su kažnjeni u bilo kojem pogledu – ekonomski, politički ili društveno. “Pojam proleterijat, kako ga ja upotrebljavam” – kaže Toynbee – “uključuje sva raseljena lica (izbjeglice, izgnanike i deportirane), ma kako visoko bila obdarena i istaknuta; sve najamne vojnike, ma kako visoko bili plaćeni i ma kako bili okrutni... sve podjarmljene narode... sve pobunjene...” Ovdje Toynbee želi anulirati ekonomske činioce dodjeljujući novim kategorijama filozofije povijesti i sociologije etičko-psihološke osnove.

A. Toynbee, *A Study of History*, str. 307.

<sup>237</sup> *Ibidem*, str. 305.

Kategorija *kreativna manjina*, kao općenit pojам, jest Toynbeejeva tvorevina koja se odnosi na vladajuću manjinu u kojoj kreativna sposobnost ljudske prirode nalazi priliku da se izrazi u odgovarajućoj efektnoj akciji za dobrobit svih članova društva. To je vladajuća manjina u kojoj stvaralačke sposobnosti razvijaju slobodnu igru u javnom interesu. Čim ova manjina izgubi kreativnu moć, a to se može desiti iz više razloga, ona više ne može raspolažati privlačnom moći, počinje upotrebljavati silu, pa tako od kreativne prerasta u *dominantnu manjinu*. Ovoj posljednjoj, Toynbee je dao ulogu kategorije neophodne za razumijevanje složenog mehanizma nastanka, rasta i opadanja civilizacija.

aktivnost, isti taj proces uočava se i kod mutacije koja proizvodi civilizaciju iz primitivnog društva”.<sup>238</sup>

Naizmjeničan ritam statičkog i dinamičkog – pokret, mirovanje, pokret – mnogi istraživači smatraju fundamentalnim u prirodi svijeta. Tako su u vrlo sadržajnom načinu kazivanja mudraci kineskog društva izrazili navedene promjene riječima *jin* i *jang*, gdje *jin* označava ono što je statičko i nepokretno, a *jang* dinamičko, snažno i moćno. Tako jezgra kineskog znaka kojim se obilježava *jin* predstavlja tamne oblake koji zaklanjaju sunce, dok jezgra znaka *jang* predstavlja sjajni sunčev krug koji na sve strane rasipa svoje zrake. Toynbee smatra da, budući da se po kineskoj formuli *jin* uvijek spominje prvi, naša vrsta je, nakon što je dosegla razinu primitivne ljudske prirode prije 300.000 godina, na istoj razini “odmarala devedeset osam procenata tog perioda, prije no što je ušla u aktivnost *jang*, to jest u civilizaciju”.<sup>239</sup> Uzrok ove promjene, smatra Toynbee, leži u stanovitom pozitivnom faktoru, “koji je kao podstrek ponovo pokrenuo čovjekov život”.<sup>240</sup>

### 3.2. Razmatranje pozitivnih faktora koji su pokrenuli čovjekov život

Pieter Geyl, u studiji *From Ranke to Toynbee*, pita se:

“Ipak kako po Toynbeeju civilizacije nastaju? Ne nastaju djelovanjem povoljnih klimatskih uvjeta niti djelovanjem nepovoljnih uvjeta zemlje. Naprotiv, one nastaju savladavanjem smetnji i prepreka: tako da je izazov suočavanja ljudi s navedenim preprekama ona osnova koja dovodi do ravnoteže egzistencije...”<sup>241</sup>

Zapravo, ispitujući uzroke geneze ljudskog društva, Toynbee je istraživao kako negativne tako i pozitivne faktore. Osnovni negativni faktor on je identificirao kao *vis inertiae*, i u njemu je našao rješenje zagonetke čovjekova veoma dugog zadržavanja na stupnju primitivnog društva. U analiziranju pozitivnih faktora, koji su posljednjih šest hiljada godina protresali jedan dio čovječanstva i izveli ga iz stanja *jin* karakterističnog za primitivna društva u stanje *jang* koje je svojstveno civilizacijama, Toynbee izvodi nekoliko alternativnih mogućnosti. Tako kazuje da odlučujući faktor mogu biti određeni specijalni kvaliteti ljudskih

<sup>238</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 51.

<sup>239</sup> *Ibidem*, str. 52.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> Pieter Geyl, *From Ranke to Toynbee*, Northampton, Massachusetts, 1952, str. 40.

bića kao i posebnosti okoline u kojoj se prijelaz iz statičkog u dinamičko stanje odvija, ne odbacujući pritom mogućnost da se taj faktor nađe i u interakcijama mikro i makrokozmosa ili u junaštvu rase kada je konfrontirana s izazovom okoline.

### 3.3. Rasa

Da bi pokazao da uzrok geneze civilizacije nije prost, nego složen, da nije entitet već relacija, Toynbee polazi od rase kao značajnog činioca, a potom od teorija koje taj odlučni faktor nalaze u okolini da bi u ovaj kontekst kasnije uključio i nadčovječansku, božansku silu. On kazuje da je rasa izraz kojim se opisuje posjedovanje određenog specijalnog i naslijedenog kvaliteta kod posebnih grupa ljudskih bića. Pretpostavljene, u ovoj raspravi relevantne osobine rase, jesu posebni psihički ili duhovni kvaliteti za koje se vjeruje da su u nekim društвima urođeni. No, psihologija, a posebice socijalna psihologija spada u oblast proučavanja koja nije, po mišljenju Toynbeea, daleko odmakla od početnog stadija, tako da sve dosadašnje rasprave o rasi, ukoliko se ona stavi u prvi plan kao faktor koji je u stanju iznjedriti civilizaciju, jesu određene pretpostavkom da postoji određena korelacija između pozitivnih psihičkih kvaliteta i nekih vidljivih fizičkih karakteristika.

A fizičke karakteristike koje se najčešće navode u rasnim teorijama na Zapadu odnose se na boju kože. Toynbee smatra da jest moguće pretpostaviti da su duhovna i mentalna superiornost na neki način povezane i da stoje u pozitivnoj korelaciji s relativnim odsustvom pigmentacije kože, no s biološkog aspekta to se ne čini vjerovatnim. Najpopularnija među rasnim teorijama civilizacije jest ona u kojoj se apsolutna prednost daje plavookoj, dolikokefalnoj<sup>242</sup> varijanti *homo leucodermicusa*, koju neki nazivaju nordijskim čovjekom.

Toynbee smatra da je, zapravo, nordijski tip čovjeka, početkom devetnaestog stoljeća na pijedestal stavio francuski aristokrata knez od Gobinoa, a njegovo obožavanje ovog tipa bilo je izazvano kontroverzama nastalim oko Francuske revolucije. Po Toynbeeu, Gobino je često govorio besmislice. Tako je jednom prilikom objašnjavao:

“...A odakle dolazi ta civilizacija koju ste i vi Gali stekli? Iz Rima. A šta je Rim učinilo velikim? Razumije se, tu je riječ o prvobitnom ulivanju one iste nordijske krvi koja teče i mojim franačkim venama. Prvi Rimljani, a isto tako i prvi Grci –

---

<sup>242</sup> Sa izduženom lobanjom.

Homerovi Ahajci – bili su plavokosi osvajači koji su se spustili sa okrepljujućeg sjevera i uspostavili svoju vlast nad slabijim domorocima iznurenog Sredozemlja. No, poslije dužeg vremena, njihova krv se razblažila, njihova rasa oslabila, a njihova moć opala.”<sup>243</sup>

Osvrćući se na navedena razmatranja, Toynbee kazuje da intelektualno poštenje i zdrav razum ne dozvoljavaju da se cjelokupno ljudsko stvaralaštvo i sve što je čovjek do sada postigao u svijetu života – u kulturama, religijama, umjetnosti, znanosti, u likovima jezika, pisama i običaja – objasni rasnim razlikama ljudi. On drži da se takozvana rasna tumačenja u ljudskim djelima “trebaju smatrati trivijalnostima i opsjenama”.<sup>244</sup> Nadalje, ovaj teoretičar objašnjava da ukoliko je rasa suviše jednostavan fenomen da bi bila poistovjećena s pozitivnim faktorom koji je čovječanstvo prebacio iz pasivnog u aktivno stanje, onda je “Bog koji je učinio da sunce sija dobrim ljudima kao i onim zlima, i koji šalje kišu jednako, i pravednim i nepravednim – isuviše veliki”.<sup>245</sup> Božja akcija, smatra Toynbee, svuda je prisutna i vječna, no snaga koja se manifestira u životu i u čovječanstvu po sebi i za sebe ne može biti nepoznati kvantitet koji je, u neko vrijeme, i na nekim mjestima, dao podsticaj samo jednom dijelu čovječanstva, a ne čovječanstvu cijelom.

### 3.4. Okruženje

Toynbee je živo nastavio traganje za pozitivnim faktorima koji su pokrenuli čovjekov razvoj istražujući okruženje kao uzrok prelaska iz *jina* u *jang*, iz statičkog u dinamičko, od početne tačke u vremenu – prije šest hiljada godina. Inače, teorija okruženja (*environment theory*) nalazi svoje određujuće faktore u klimi, hidrografiji ili topografiji tla na kojem ljudi žive. Ova teorija, poput teorije rase, nastoji objasniti različitost u fizičkom (intelektualnom i duhovnom) ponašanju kao i u rezultatima aktivnosti raznih dijelova čovječanstva, s pretpostavkom da je ta fizička raznovrsnost u čvrstoj i stalnoj uzajamnoj korelaciji, zapravo u odnosu djelovanja prema uzroku, uz određene elemente opažene raznovrsnosti i u nefizičkom domenu prirode. Teorija okruženja diferencirajući faktor nalazi u raznovrsnosti klimatskih i geografskih uvjeta

<sup>243</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 54

<sup>244</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, I, str. 245.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

u kojima žive različita društva. Suština ove teorije jest “korelacija između dvije skupine varijabli – karaktera i okruženja”.<sup>246</sup>

Na primjerima egipatske, meksičke, minojske, helenske ili indijske civilizacije, Toynbee nastoji oboriti ovu teoriju, tvrdeći da socijalno-geografsku okolinu nije moguće smatrati onim pozitivnim faktorom kojim je uvjetovano rađanje dvadeset i jedne civilizacije. Sljedstveno tome, ovaj teoretičar tumači da je, naprimjer, andska civilizacija nastala na jednom visokom platou i da se njezina dostignuća izrazito razlikuju od divlaštva skrivenog u šumama Amazona duboko ispod te visoravni. No, ova visoravan nije bila razlog što je andsko društvo u tolikoj mjeri prevazišlo svoje susjede, budući da se na istoj ekvatorijalnoj širini u Africi prostire oblast u kojoj istočnoafrička površ oivičava šume kotline rijeke Kongo. U Africi, geografski fenomen platoa nije bio uspješniji u proizvođenju “civiliziranog” društva od tropskih šuma u dolini spomenute velike rijeke.

Nadalje, Toynbee pojašnjava da se, uz blagoslov mediteranske klime, na sličan način minojska civilizacija pojavila na buketu otoka smještenih u jednom unutarnjem moru. No, slično okruženje nije uspjelo izazvati pojavu slične civilizacije arhipelaškog tipa oko unutarnjeg Japanskog mora. U Japanu, zapravo, ističe Toynbee, nikad nije došlo do rađanja nezavisne civilizacije, nego se u njemu ustalio izdanak jedne kontinentalne civilizacije koja se pojavila u unutarnjosti Kine.

Civilizacije su se, zapravo, pojavljivale u najrazličitijim geografsko-socijalnim uvjetima. U dolini velike rijeke nikla je egipatska država, u džungli se pojavila civilizacija Maja, na visoravni se začela meksička kultura, na arhipelazima su se pojavile minojska i helenska civilizacija, dok su kontinentalni uvjeti bili pogodni za kulture drevne Indije i Kine. Tako Toynbee smatra da nam ni okruženje kao ni rasa ne mogu pružiti valjan odgovor na pitanje zašto se velika tranzicija u povijesti čovjeka dogodila ne samo na specifičnim mjestima već i u specifično vrijeme.

### 3.5. Izazov i odgovor

*Challenge and response* – izazov i odgovor “formula je kojom Toynbee sažima kretanje u ljudskoj historiji, ritam je to koji se ispoljava duž cijelog polja ljudske akcije”.<sup>247</sup> Tako, pravi

<sup>246</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 56.

<sup>247</sup> P. Geyl, *From Ranke to Toynbee*, str. 40.

smisao geneze civilizacije moguće je shvatiti tek na osnovu razumijevanja njezina najdubljeg mehanizma, kojeg Toynbee određuje kao izazov-i-odgovor, a koji je smješten u kontekstu, odnosno u relaciji čovjek – geografska okolina. On smatra da ukoliko nastanak civilizacija nije rezultat bioloških faktora ili geografskog okruženja koji djeluju odvojeno, on mora biti rezultat neke vrste interakcije ovih obaju faktora. Tako on drži da činilac kojeg želi identificirati jest nešto što nije jednostrano, već mnogostruko, nešto što nije vlastita zasebna cjelina, već odnos.

Nadalje, ovaj teoretičar nastoji dokazati da ideja o izazovu i odgovoru nije potekla iz moderne znanosti o životu. Na osnovu činjenice da se ona javlja u Starom zavjetu, Toynbee opravdava izbor posebnog metoda, koji u prvom tomu *Istraživanja* jasno nagovještava, moglo bi se reći alegorijski vid tumačenja svjetskih zbivanja. Navedeni vid prepostavlja stanovito vraćanje biblijskom predanju kako bi mit iznio onu piščevu zamisao koju logika ne bi mogla. Tako Toynbee napominje da nije moguće steći uvid u razvoj ljudskih institucija ako se za trenutak ne zatvore oči “za formule nauke, kako bismo otvorili uši za jezik mitologije”.<sup>248</sup>

On nalazi da su gledišta o dostizanju stupnja civilizacije kao ishoda superiornog biološkog naslijeda ili geografske okoline pogrešna upravo zbog toga što primjenjuju postupak znanosti koje se bave materijalnim stvarima na probleme koji to nisu. A kada on kaže da su civilizacije nastale kao odgovor na izazov izvanredno teške situacije, koja je čovjeka primorala da napravi taj do tada neviđeni napor, on ima u vidu sferu duhovnog, inicijativu uma ljudskog i kosmičkog. Za objašnjenje ovog procesa uputnim mu se učinio jedino mitološki ključ.

Tako je ovaj mislilac, u nastojanju da objasni suštinu mehanizma izazova i odgovora, upotrijebio simboliku starog kineskog mita. On kazuje da igra počinje od savršenog stanja *jin*. Faust je savršen u znanju, Job je savršen u dobroti i uspješnosti, Adam i Eva su savršeni u nevinosti i lakoći življenja, a djevice Grethen i Danaja savršene su u čistoti i ljepoti. U astronomskoj vasioni Sunce, savršeno nebesko tijelo, putuje svojom putanjom netaknuto i cijelo. Kada je *jin* na taj način upotpunjena, spreman je da pređe u *jang*, smatra Toynbee postavljajući odmah pitanje zašto je to tako. Potom kazuje da takva promjena, u stanju koje je

---

<sup>248</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 59.

po definiciji savršeno, može biti izazvana motivom ili impulsom koji dolazi izvana. U *Knjizi postanja* tu ulogu dobiva zmija, u *Knjizi o Jobu* Satana, a u *Faustu* Mefisto.<sup>249</sup>

Prevedeno na jezik znanosti, to znači da je funkcija vanjskog faktora da pruža unutarnjem kreativnom faktoru onaj stimulans koji neprekidno izaziva potencijalne kreativne varijacije. Stoga se u slučaju primarnih, nesrodnih civilizacija, okolina javlja kao izazov na koji je civilizacija odgovor. Po Toynbeeju, takvih civilizacija ima šest: egipatska, sumerska, kineska, civilizacije Maja i Anda i minojska. Sušenje tla bilo je izazov na koji je kao odgovor nastala egipatska kultura; civilizacija Maja nikla je kao odgovor na izazov tropskih šuma, dok je minojska civilizacija, naprimjer, odgovor na izazov mora.

Ellsworth Huntington, jedan od najoriginalnijih i najodabranijih proučavalaca čovjekova fizičkog okruženja, kazuje:

“Prije mnogo stoljeća goli i beskućni divljaci, koji nisu znali za vatru, krenuli su iz svog toplog staništa u žarkoj zoni, prodirući neprestano ka sjeveru od početka proljeća do kraja ljeta. Nikada im nije palo na pamet da su ostavili zemlju stalne topote sive dok se u septembru nisu počeli osjećati neugodno u hladnim noćima. Dan za danom postajalo je sve gore. Ne znajući za uzrok hladnoće, nastavili su čas ovim, a čas onim putem kako bi je izbjegli. Neki su otišli ka jugu, ali se samo mali broj vratio u svoje ranije stanište. Tamo su nastavili sa svojim ranijim životom, pa su njihovi potomci i dan-danas ostali neprosvojene divljaci. Od onih koji su nastavili put u raznim pravcima, osim jedne male skupine, većina je stradala. Videći da ne mogu izbjegći ledeni zrak, članovi ove grupe upotrijebili su najveću ljudsku sposobnost – moć svjesnog izumijevanja. Neki od njih pokušali su naći sklonište kopajući rupe u zemlji, drugi su sakupljali granje i lišće da grade kolibe i tople ležaje, dok su se neki uvijali u kože zvijeri koje su ulovili. Vrlo brzo ovi divljaci preduzeli su neke od najvećih koraka prema civilizaciji. Goli su se obukli, beskućnici su stekli zaklon, neoprezni su naučili da za zimu suše i čuvaju meso, orahe i lješnjake. A onda je otkrivena i vještina loženja vatre kao sredstva zagrijavanja. Na taj su se način uspjeli održati na mjestima na kojima su u početku

<sup>249</sup> Toynbee smatra da događaj može biti najbolje opisan u navedenim mitološkim slikama stoga što one nisu opterećene protivrječnostima koje se javljaju kad se određeni stav prevede na jezik logike. Jer, u logici ako je svijet Boga savršen, onda unutar njega ne može biti đavo, i obratno, ako đavo postoji, njegova egzistencija onemogućava savršenstvo. Toynbee drži da ta logička protivrječnost ne može biti riješena logički, intuitivno je transcendirana u slikama pjesnika i proroka.

A. Toynbee, *A Study of History*, I, str. 276-279.

mislili da neće opstati. Tokom procesa prilagođavanja nepovoljnom okruženju, oni su napredovali krupnim koracima, ostavivši dio čovječanstva koje je živjelo u tropskim krajevima daleko za sobom.”<sup>250</sup>

Klasičar J. L. Myres, tumači da se paradoks napretka ogleda u ilustraciji koja kazuje da, ukoliko je potreba majka pronalazaka, drugi njihov roditelj jest tvrdoglavost, odnosno riješenost da se nastavi živjeti u nepovoljnim uvjetima, a ne da se okončaju nevolje odlaskom tamo gdje je život laksi.<sup>251</sup>

Toynbee zaključuje da prva faza ljudskih protagonisti jest prelazak iz *jina* u *jang* kroz dinamički akt koji izvodi Božje stvorenje izloženo iskušenju protivnika. Čovjek u ovoj božanskoj drami, smatra Toynbee, “ne samo da služi Bogu time što Mu omogućuje da obnovi Svoju kreaciju već služi i svojoj braći ljudima, ukazujući i drugima na put kojim treba ići”.<sup>252</sup>

### 3.6. Nepredvidljivi činilac

Pod svjetlošću mitologije Toynbee je ponekad tumačio prirodu izazova i reagiranja na njih. Ustanovio je da je kreacija rezultat susreta i da je nastanak proizvod interakcije. No, tragajući za pozitivnim činiocem koji je prije šest hiljada godina protresao jedan dio čovječanstva i pokrenuo ga iz stanja integriranosti običaja u stanje diferenciranosti civilizacije, ovaj teoretičar je, u jednom segmentu istraživanja, bio spremam prihvati nemogućnost predviđanja ishoda interakcije sila koje podaci o rasu i okruženju, kao i oni koji su podobni za znanstveno formuliranje, reprezentiraju, baš kao što ni vojni stručnjak nije u stanju predvidjeti ishod bitke samo na osnovu unutarnjeg poznавanja vlastitog i neprijateljskog položaja i snaga.

Toynbee smatra da u proučavanju faktora razvoja ljudskog društva nije dovoljno unutarnje poznavanje stvari, da se rezultati predvide s većim stupnjem tačnosti ili sigurnosti. Jednostavno, ovdje postoji nešto što je izvan saznanja, a što Toynbee drži najvažnijim elementom jednačine koju treba riješiti. Navedena nepoznata kvaliteta jest reagiranje aktera na iskušenje kada do njega uistinu dođe. Zapravo, psihološki momenti koje je suštinski nemoguće procijeniti i odmjeriti, pa tako i znanstveno unaprijed vrednovati, jesu upravo one

<sup>250</sup> Ellsworth Huntington, *Civilization and Climate*, Yale University Press, New Haven, 1924, str. 405-406.

<sup>251</sup> J. L. Myres, *Who were the Greeks*, University of California Press, Berkeley 1930, str. 277.

<sup>252</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 65.

sile koje realno odlučuju ishod kada do konkretnog susreta dođe. Toynbee smatra da se ovdje krije razlog što i “najveći vojnički geniji u vijek imaju u vidu neizračunljivi elemenat i u svojim najuspješnijim kampanjama. Ako su religiozni, oni svoje pobjede pripisuju Bogu, kao Kromvel, a ako su samo sujevjeri – utjecaju svoje ‘zvijezde’, kao Napoleon”.<sup>253</sup>

Tako, Toynbee je smatrao da životni vijek civilizacije nije determiniran biološkim zakonima njegove prirode, nego su pojedinačne energije ljudskih bića ona životna snaga čije djelovanje stvara historiju jednog društva, uključujući ovdje i duljinu njegova trajanja. Iz navedenog proizlazi da Toynbee daje volji povlašteno mjesto, a osnovni mehanizam uspona civilizacija – izazov i odgovor – ovisan je ponajviše o njoj.

### 3.7. Izazov okruženja koji čine ljudi

Robin Collingwood, u osvrtu na prve tomove Toynbeejeva istraživanja, navodi da se Toynbee u njima predstavlja kao empiričar, te da činjenicama prilazi bez predrasuda. Potvrđuje to način pisanja i tumačenja ovog autora u kojem on najprije registrira odijeljene diskretne činjenice koje se mogu nabrojati, dok istovremeno, pojave koje susreće, rasijeca u takve diskretne činjenice koje se, također, mogu nabrojati. Potom utvrđuje odnose među njima, a ovi su odnosi u vijek povezuju određenu činjenicu s nekom drugom izvan nje.

“Skup ovako međusobno povezanih činjenica obrazuje jedinstvenu činjenicu čiji odnos s drugim činjenicama iste vrste pripada tom tipu. Da bi metodi znanstvenika bili plodni, prvi je uvjet da činjenice budu međusobno razdvojene jasnom linijom. Ne smije biti prelaženja jedne činjenice u drugu. Ovo su pravila i principi prema kojima Toynbee određuje svoj odnos prema povijesnim kretanjima.”<sup>254</sup>

No, kako je rad na *Istraživanju* napredovao, Toynbee se lagano oslobođao zahtjeva i tereta tradicionalnog anglosaksonskog naslijeda empirizma, ali mu je dobrano bio vjeran u onim dijelovima *Istraživanja* u kojima se bavio pitanjem nastanka civilizacija. Tako, kada je razmotrio faktore razvoja ljudskog društva koji pripadaju fizičkom okruženju, ovaj autor se posvetio i proučavanju fenomena okruženja koji čine ljudi. Baveći se ovim fenomenom, on je najprije napravio razliku između onih okruženja ove vrste koja su u geografskom smislu

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, str. 66.

<sup>254</sup> Robin Collingwood, *The Idea of History*, Galaxy Books, New York, 1956, str. 162.

vanjska u odnosu na društva na koja djeluju, odvojivši na taj način okruženja koja utječu izvana od onih koja su u geografskom smislu izmiješana s ovim društvima. Tako, prva kategorija prepostavlja akciju društava ili država prema njihovim susjedima, gdje svaka strana u potpunosti zauzima posebnu oblast. Druga kategorija prepostavlja akciju jedne društvene *klase* prema drugoj, u uvjetima u kojima obje zajednički zauzimaju isti prostor, uz napomenu da izraz *klasa* Toynbee upotrebljava u najširem smislu. U navedenim proučavanjima ovaj autor pažnju posvećuje vanjskom djelovanju, odnosno onim uvjetima u kojima ovo djelovanje dobiva oblik iznenadnog udara, s jedne, i kada djeluje kao kontinuirani pritisak, s druge strane. Stoga on ispituje efekte vanjskih udara, vanjskih pritisaka i unutarnjih kažnjavanja ili diskriminacije.

### 3.8. Podstrek vanjskih udara

Prvi slučajevi koje Arnold Toynbee proučava u kontekstu udara sa strane kao podstrelka civilizacijskom razvoju jesu oni u kojima je konkretna vojna sila prvo bila poticana uzastopnim odmjeravanjima snaga sa svojim susjedima, nakon čega je iznenada oborenna akcijom protivnika protiv kojeg nikada nije imala priliku odmjeriti snage. Toynbee je ustanovio da kada, naprimjer, novi graditelji imperije na ovaj način budu svrgnuti usred svoga uspinjanja, oni ne ostaju ležati na tlu na kojem su oboreni, nego se “ponovo, udvostručenom snagom podižu iz majke Zemlje, kao gorostasni Antej iz helenske mitologije”.<sup>255</sup>

Toynbee je našao da je takav bio i efekt poraza rimske vojske kod rijeke Alije. Ova katastrofa dogodila se 396. godine p.n.e., samo pet godina nakon pobjede u dugom nadmetanju Rimljana s etrurskim Veijem<sup>256</sup>. Ova pobjeda pružila je Rimu relativnu prevlast nad Lacijom. No, propast rimske vojske na Aliji i ulazak barbara u sām Rim, mogli su značiti da će njegova moć biti zbrisana jednim udarcem te da će sve što je stekao netragom nestati. No, Rim se za manje od pola stoljeća tako čvrsto podigao da je uspio “u istrajinim i mučnim nadmetanjima sa svojim italijanskim susjedima proširiti svoju prevlast nad čitavom Italijom”.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 100.

<sup>256</sup> Drevni etrurski grad smješten sjeverozapadno od Rima.

<sup>257</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 101.

Tako je, smatra Toynbee, na sudbinu Osmanlija djelovalo to što je Timur Lenk zarobio Bajazita Yildirima (sultana Bajazita I) u Bici kod Ankare (Angora). To je bila katastrofa koja je zadesila Osmanlike u trenutku kada im se ukazala mogućnost da završe osvajanje najvećeg dijela teritorije Balkanskog poluotoka. Toynbee je našao da je u tom kritičnom trenutku udar munje iz Transoksanije Osmanlike oborio na tlo na azijskoj strani Bosfora. Nakon ovog poraza mogao se očekivati opći kolaps njihove nezaokružene carevine. Upravo se to nije dogodilo.

“Pola vijeka kasnije, Mehmed Osvajač bio je u stanju da zauzimanjem Konstantinopolja postavi završni kamen na Bajazitovu građevinu.”<sup>258</sup>

Toynbee u kontekstu udara sa strane kao podstrek civilizacijskom uspinjanju navodi i iznenađujuće uspješnu djelatnost Pruske u jednom ciklusu ratova. Nakon četrnaest teških ratnih godina koje su završile strašnom katastrofom kod Jene, i nakon predaja koje su potom uslijedile, Pruska je vodila beskorisnu i ponižavajuću politiku. No, nakon toga uslijedila je herojska kampanja kod Ejlaya. Energija koja je u Pruskoj bila stvorena tim podstrekom, smatra Toynbee, bila je izvanredna. Ona nije dovela samo do preporoda pruske vojske, već i do reorganizacije pruskog upravnog i školskog sistema. Zapravo je došlo “do pretvaranja države u izabrani pehar koji će primiti novo vino germanskog nacionalizma... ovaj ciklus ponovio se i u naše vrijeme... Njemački poraz u ratu od 1914. do 1918. i pogoršanje tog poraza francuskom okupacijom Rurske oblasti 1923. i 1924. godine doveli su do demonskog, na kraju ipak, neuspjelog nacističkog revanša.”<sup>259</sup>

Podstrek udara sa strane najjasnije se može ilustrirati u reagiranjima na ratna razaranja. No, Toynbee je isticao da se primjeri ovog podstreka mogu naći i u drugim sferama.

### 3.9. Podstrek pritisaka

Podstrek civilizacijskom rastu i razvoju nekada može biti izražen u obliku stalnih vanjskih pritisaka. Jezikom političke geografije kazano, narodi, države ili gradovi koji su izloženi ovakvom pritisku ubrajaju se najvećim dijelom u generalnu kategoriju “krajina” ili graničnih provincija. Toynbee je zagovarao stav da se najbolji način empiričkog proučavanja ove vrste pritisaka postiže kroz sagledavanje uloge koju navedene izložene krajine igraju u historijama

---

<sup>258</sup> *Ibidem.*

<sup>259</sup> *Ibidem.*

zajednica kojima pripadaju, nakon čega bi bilo uputno usporediti istu ulogu s ulogom koju igraju zaštićenije teritorije unutar iste te zajednice.

Jasan primjer djelovanja ove vrste podstreka uočljiv je u slučaju iranskoga svijeta. Tako je isti razvoj, ali u drukčijim okolnostima, uočljiv u historijama dvaju turskih naroda – Osmanlija i Karamanida, oba osvajača onog dijela Anadolije koji je bio istaknut zapadni bastion iranskog svijeta u četrnaestom stoljeću n.e.

Ove dvije turske zajednice bile su, zapravo, države nasljednice Anadolskog seldžučkog sultanata, muslimanske turske sile koju su u Anadoliji u jedanaestom stoljeću uspostavili Turci Seldžuci. Kada se u trinaestom stoljeću n.e. ovaj sultanat raspao, izgledalo je kao da Karamanidi imaju najbolje, a Osmanlije najlošije izglede među svim seldžučkim nasljednicima. Karamanidi su naslijedili samo jezgro bivšeg seldžučkog domena s njegovom prijestolnicom Konjom (Ikonijom), dok su Osmanlije dobine samo jedan komad vanjske ljuštare.

Arnold Toynbee je ustanovio da su Osmanlije, zapravo, dobine samo ostatke seldžučkog nasljedstva, jer su došli posljednji i u prilikama koje su ih činile poniznim. Ličnost po kojoj su dobili ime, Osman, bio je sin nekog Ertogrula, predvodnika jedne bezimene družine izbjeglica koja je do najudaljenijih oblasti *dar-al-islama* došla nakon što je iz središta euroazijske stepne mongolski talas preplavio sjeveroistočne granične oblasti iranskog društva. Posljednji anadolski Seldžuci dali su izbjegličkim precima Osmanlija uzak pojas teritorije na sjeverozapadnom rubu anadolskog platoa, gdje su seldžučke oblasti graničile s dijelovima Bizantskog carstva, uz azijsku obalu Mramornog mora. Bila je to vrlo izložena pozicija, nazvana sultanovim bojnim poljem. No, Osman je prihvatio svoj dio, ali je ubrzo proširio granice. Prvi cilj bio mu je bizantski grad Brusa, za koji mu je bilo potrebno devet godina. (1317–1326). Osmanlije su imale dobar razlog da se nazovu njegovim imenom. Osman je postao pravi osnivač Osmanske carevine.

U narednih trideset godina Osmanlije su stupile na europsku obalu Dardanela, nakon čega su u Europi postigli svoje velike uspjehe. Arnold Toynbee je uvjeren da se ovdje očituje podstrek političke granice, jer ispitivanje prethodne historijske epohe pokazuje da u geografskom okruženju osmanske prvobitne baze, nisu postojali posebni uvjeti pogodni za rađanje heroja, za razliku od položaja nepreduzimljivih i zasluzeno zaboravljenih Karamanida. Toynbee nadalje tumači da su u doba kada se Anadolija nalazila u granicama Istočnog rimskog carstva, u trećoj četvrtini jedanaestog stoljeća n.e. istočnorimski prethodnici

Karamanida u oblasti Konje dominirali Anadolijom. Razlog je očigledan. U to doba “Konijska oblast bila je granična provincija Istočnog rimskog carstva i nalazila se ‘preko puta’ Arapskog hilafeta, dok je teritorija koju su kasnije zauzele Osmanlije, u to doba uživala u udobnosti zaklonjene unutrašnje pozicije”.<sup>260</sup>

Toynbee smatra da je ilustrativan primjer podstrek političke granice ili podstrek stalnih pritisaka onaj koji se očitovao i u zapadnom svijetu protiv Otomanskog carstva.<sup>261</sup> Utjecaj otomanskih Turaka na zapadni svijet počeo je Stogodišnjim ratom između Osmanlija i Ugarske, koji je kulminirao gašenjem srednjovjekovne kraljevine Ugarske poslije Bitke na Mohaču (1526). Ugarska koja se uporno branila pod Janošem Hunjadijem i njegovim sinom Matijom Korvinom bila je najjači protivnik s kojim su se Osmanlije do tada susrele. No, razlika u snazi zaraćenih strana bila je toliko velika da je napor zemlje da se odbrani prevazilazio njezinu snagu, što je potvrdio ishod Bitke kod Mohača. Ovi događaji proizveli su onaj psihološki efekt koji je doveo do ujedinjenja ostataka Ugarske s Bohemijom i Austrijom, pod habsburškom dinastijom koja je Austrijom vladala od 1440. godine. Ova unija trajala je skoro četiri stotine godina, da bi se raspala iste one godine – 1918. – u kojoj se konačno slomilo i Otomansko carstvo.

Arnold Toynbee eksplicira da je, zapravo, od trenutka osnivanja Dunavske habsburške monarhije njezina sudbina bila vezana za neprijateljsku silu čiji je pritisak i izazvao njezin nastanak. Najznačajnije doba Dunavske monarhije hronološki se poklapa s periodom u kojem se otomanski pritisak najjače osjećao u zapadnom svijetu. Početak toga doba može se označiti neuspjelom otomanskom opsadom Beča 1529, a kraj njegovom drugom opsadom 1683. Ove dvije opsade Beča bile su prekretnica i u otomanskoj vojnoj povijesti. Poslije neuspjeha prve došlo je do zaustavljanja plime otomanskog osvajanja koja je plavila Dunavsku dolinu tokom prethodnog stoljeća, a s neuspjehom “druge opsade došlo je do oseke koja se nastavila, uprkos stanovitim promjenama ratne sreće, sve dok turska granica nije odgurnuta od jugoistočnih predgrađa Beča... do sjeverozapadne periferije Jedrena”.<sup>262</sup>

Herojsko doba Dunavske monarhije, smatra Toynbee, nije preživjelo opadanje Otomanske carevine. Slom otomanske moći, koji je u jugoistočnoj Europi otvorio prostor za okupaciju drugim snagama, oslobođio je Dunavsku monarhiju pritiska koji ju je do tada

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, str. 105.

<sup>261</sup> *Ibidem*, str. 108.

<sup>262</sup> *Ibidem*, str. 109.

stimulirao. Zato je Dunavska monarhija u opadanju počela slijediti silu koja je nekada omogućila njezin nastanak, pa je vremenom i podijelila sudbinu Otomanske carevine.

No, Toynbee je nadalje eksplisirao i prestanak sličnosti između ovih dviju strana, naime, iz rata 1914–1918. i Austrija i Turska izašle su kao republike i obje su ostale bez carevina koje su ih nekada činile susjedima i protivnicima. Sličnost između njih ovdje prestaje. Austrijanci su postali najteže pogoden i najpokoreniji od pet naroda koji su se našli na gubitničkoj strani, te su pasivno prihvatali novi poredak uz rezignaciju i žaljenje. No, Turci su se jedini od tih pet naroda, poslije manje od godine nakon sklopljenog primirja, prihvatali oružja protiv pobjedničkih sila uspješno insistirajući na drastičnoj reviziji ugovora o miru koji su im pobjednici namjeravali nametnuti. Napušteni od svoje dinastije, oni su poveli rat za granice. Ovoga puta slijedili su vođu koji je bio izabran, kao njihov prvi sultan Osman, po svojim zaslugama. Njihova želja nije bila proširenje domovine, nego njezino očuvanje. Završnica ovog rata, koji je vođen protiv Grka 1919–1922, vođena je “u prvobitnoj očevini koju su posljednji Seldžuci dodijelili prvom Osmanliji šest vijekova ranije...” Toynbee ističe da je ovdje točak “napravio potpuni krug”.<sup>263</sup>

### 3.10. Podstrek diskriminacije

U dosadašnjim razmatranjima Toynbeejeva istraživanja mogli smo vidjeti da njegov pogled na svijet nastanka civilizacija nadilazi granice prostora i vremena civilizacija Istoka i Zapada, osvjetljavajući jedinstvena ishodišta i odredišta iskonskog pregnuća čovjeka. Vidljivo je to i u onim pasažima *Istraživanja* u kojima Toynbee zadivljujućom vještinom i spregom egzoterijske erudicije i neobične nadahnutosti razabire da kada je jedan živi organizam, u poređenju s ostalim članovima vrste, onemogućen da koristi neki svoj tjelesni organ ili sposobnost, on reagira na takav izazov usavršavanjem upotrebe nekog drugog organa ili sposobnosti, sve dok na taj način ne stekne prednost u odnosu na ostale pojedince u nekoj drugoj oblasti.

Slično tome, kada je riječ o društvu, može se uočiti da grupa ili klasa koja je socijalno ometana, bilo djelovanjem drugih pripadnika društva, bilo svojom krivicom ili nekim slučajem, ona može razviti sposobnost da na ovakav izazov ometenosti ili isključenja iz svih

---

<sup>263</sup> *Ibidem*, str. 110.

ili nekih oblasti aktivnosti reagira koncentriranjem svoje energije na druge oblasti u kojima ona postaje vanredno sposobna.

Od smetnji i diskriminacija nametnutih ljudskom rukom, Arnold Toynbee smatra da je najočiglednije, najuniverzalnije i najozbiljnije bilo ropstvo. Kao ilustraciju on uzima podatke o velikim masama useljenika koji su kao robovi dovedeni u Italiju iz svih zemalja Sredozemlja tokom dva strašna stoljeća između Hanibalovih pohoda i uspostavljanja mira u vrijeme Augusta. Njihovi uvjeti za život bili su izuzetno teški. No, ovaj analitičar drži da su duga patnja i smrtno mučenje u životu, zapravo, bili kazna za neuspjeh u suprotstavljanju izazovu ropstva. Tako su putem uništenja prošle ogromne mase ljudskih bića različitog porijekla. No, neki su ipak reagirali na ovaj izazov, te su na određen način “uspjeli svoju situaciju učiniti podnošljivom”.<sup>264</sup>

Tako se jadan broj robova, nadalje tumači Toynbee, uzdigao služeći svoje gospodare u svojstvu odgovornih upravitelja velikih imanja.<sup>265</sup> Drugi, kojima su gospodari omogućili bavljenje sitnim poslovnim aktivnostima, kupili su svoju slobodu od ušteđevine koju su im gospodari dopustili da imaju, te su vremenom postali ugledni poslovni ljudi u rimskom svijetu. Treći su, zanimljivo, ostali robovi, ali su istovremeno postali mudraci ili crkveni oci. A u periodu dugom pet stoljeća, između ratova s Hanibalom i Konstantinova primanja kršćanstva, rimske vlasti su bile suočene s neprestanim snaženjem ove vjere, usprkos naporima da je zaustave golom silom. Najzad su joj se potčinile. Jer, robovi useljenici, tumači Toynbee, koji su izgubili svoje domove i porodice, sačuvali su svoju vjeru.<sup>266</sup>

Važno pitanje te epohe bilo je da li jedna religija useljenika koju isповijeda unutarnji proletarijat može poraziti domaće religije dominantne manjine dotičnoga društva. Suočene s ovakvom situacijom rimske vlasti su se kolebale pet stoljeća između dviju opcija – da li krenuti u ofanzivu protiv tuđih religija ili ih jednostavno prigrli.<sup>267</sup> Zapravo, dugotrajna bitka

---

<sup>264</sup> *Ibidem*, str. 116.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

Imanjem Cezara, u doba univerzalne države helenskog svijeta, upravljali su Cezarovi oslobođeni robovi koji su uspjeli dosegnuti i visoke položaje u državi.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

Toynbee navodi da su Grci donijeli svoje običaje bahanalija, Anadolci kult Cibele, hititske boginje koja je stoljećima nadživjela društvo u kojem je bila stvorena, Egipćani ritual obožavanja boginje Izide, Babilonci kult obožavanja zvijezda, Iranci Mitru, a Sirijci – kršćanstvo.

<sup>267</sup> *Ibidem*.

Svaki bog pojedinačno, bio je privlačan nekoj kategoriji rimske vladajuće klase: Mitru su obožavali vojnici, Izidu žene, nebeska tijela intelektualci, a Cibelu obožavaoci fetiša.

bogova predstavljala je repliku jednog sasvim ovozemaljskog sukoba između robova dovedenih u Rim i njihovih gospodara. U tom dvostrukom nadmetanju, pobijedili su robovi i njihovi bogovi.

Prethodni pasaži ilustrirali su radanje civilizacija u neobično nepovoljnim okruženjima. Analize izazova i odgovora na njih u razmatranju četiriju vrsta podstrelka – nepodobne zemlje, vanjskih udara, pritisaka i diskriminacije – pokazale su stanovit tip društvenog zakona koji se može izraziti formulom – što je veći izazov, veći je i podstrek. No, Arnolda Toynbeeja je zanimalo da li je valjanost ove formule absolutna. Interesiralo ga je da li se s povećanjem oštine izazova *ad infinitum* postiže neograničeno jačanje podstrelka u beskrajnom povećanju reakcije ukoliko se na izazov uspješno odgovori. Istraživao je da li postoji mogućnost da izazov bude toliko snažan da uspješan odgovor na njega iščezne.<sup>268</sup> Njegova su proučavanja pokazala da najstimulativniji izazov treba da bude nađen na sredini između manjka oštine izazova i njegova viška.

Vidimo da Toynbeejev istraživački i egzegeetski pogled obuhvaća basnoslovne trezore povjesnog naslijeda. Izvanredna otvorenost i dalekosežnost njegova pogleda izraz su uvjerenja u idealno jedinstvo svih civilizacijskih tradicija. Tako Toynbeejevo istraživanje sadrži uvjerenje da je izvanredan primjer djelovanja fenomena izazov-i-odgovor-na-izazov vidljiv u slučaju Venecije, grada podignutog na stupovima pobodenim u blatnjave obale jedne morske lagune, koji je u bogatstvu, moći i slavi nadrastao sve gradove izgrađene na čvrstoj zemlji u plodnoj dolini rijeke Po. Ovaj autor je istakao i posebnost Holandije, zemlje doslovno otete od mora, koja se usprkos uskraćenostima, u povijesti odlikovala više nego bilo koji djelić zemlje iste površine u sjevernoeuropskoj niziji. Njegovu pažnju u ovom kontekstu privukla je i Švicarska, zemlja opterećena čudesnim teretom svojih planina. No, ova tri najnepogodnija parčeta zemlje u zapadnoj Europi, čini se da su stimulirala svoje stanovnike da, u raznim sferama, dostignu najviši nivo društvenih dostignuća.

---

<sup>268</sup> Toynbeeja je živo zanimalo da li postoji nešto što može biti pretjerani izazov? Našao je da je izazov koji je islamski utjecaj nametnuo pravoslavnom hrišćanskom svijetu u sedmom i osmom stoljeću bio pretjeran. Nakon muslimanskog bezuspješnog opsjedanja Konstantinopolsa između 673. i 677. i ponovo 717. i 718. godine, utvrđena je granica između dviju neprijateljskih sila na liniji planine Taurus. Pravoslavni kršćanski svijet bio je izložen pritiscima. On je na njih odgovorio jednim političkim sredstvom koje je bilo uspješno, ali na kraći rok. Ono jest zaustavilo arapske napade, ali je izazvalo loše efekte po unutarnji život i rast pravoslavnog hrišćanskog društva. To sredstvo bilo je buđenje duha Rimske imperije u ovome svijetu, a njegov inicijator bio je Lav Sirijski. Najnepovoljniji efekt njegova poduhvata bilo je snaženje bizantske države na štetu Pravoslavne crkve što je za posljedicu imalo višedecenijske ratove i razaranja.

Arnold Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, London, 1943, str. 144.

Dakako, treba reći i to da proučavanje povijesti bilježi mnogo primjera onih zajednica koje nisu uspjele odgovoriti na specifične izazove. Tako pažljivije razmatranje izazova koji su vremenom proizveli pobjedničku reakciju, u svom kontekstu bilježi i zbumjivanja ili slom mnogih subjekata reagiranja prije nego što se na deseti ili stoti poziv pobjednik najzad ne uključi na listu.

U poglavlju u kojem se bavi nastankom civilizacija Toynbee je predstavio brojne oblike koji su se pojavljivali u velikom obilju, nestajali i ponovo se dizali da opet proteku. Predstavio je jednu mješavinu u hiljadama boja i tračaka svjetlosti, koji su se prelijevali, kako on smatra, providno u najslobodnijoj slučajnosti. To su, zapravo, slike dijela svjetske povijesti koje pokazuju kako ona nastaje i kako se širi pred unutarnjim okom. No, vidjeli smo da pogled koji dublje prodire, tražeći ono što je suštastveno, izdvaja i izdiže iz te proizvoljnosti čiste oblike koji su, gusto obavijeni, u osnovi sveg civilizacijskog postojanja i otkrivaju se samo predanom tragaocu i proučavaocu.

No, kritičari Toynbeejeva djela, čija se nastojanja kreću na liniji identificiranja i tumačenja osnovnih Toynbeejevih stavova, pa i stavova iznesenih u poglavlju o nastanku civilizacija, uglavnom ne prihvaćaju Toynbeejevu tvrdnju da je građa iznesenih sadržaja, utemeljena na najboljim tradicijama engleskog empirizma. Iako, na stotine stranica Toynbeejeva djela donose pred čitaoca ogromnu masu činjenica i primjera, da ga uvjere da pred sobom ima engleskog empiričara, kritika je ove sadržaje predano razlagala, ukazujući na iluzornost empirizma zasnovanog na proizvolnjom uzimanju činjenica, na fatalizmu i misticizmu. Tako je kritika Pietera Geyla otvoreno postavila pitanje “odnosa empirizma i apriorizma” u Toynbeejevu djelu, tvrdeći da se “apriorizam postepeno razvijao na štetu empirizma”.<sup>269</sup>

Pieter Geyl također je bio skeptičan u odnosu na tezu da se rađanje civilizacija može objasniti kao ljudski odgovor na izazov fizičke prirode. U odgovoru na ovu skepsu Toynbee kaže:

“Prema njegovu viđenju istorije Nizozemske, izazov zemljišta – otimanje zemlje od mora – nije bio centralni činilac u istoriji razvoja te zemlje. Voleo bih da vidim šta drugi holandski istoričari kažu o Geylovom stavu. Geyl je bio moj blizak

---

<sup>269</sup> P. Geyl, *From Ranke to Toynbee*, Northampton Massachusetts, 1952, str 46.

prijatelj. Voleo je da bude paradoksalan, voleo je da se razlikuje. Bio mi je iskren prijatelj, ali je pomalo želeo da se protiv njega borim...”<sup>270</sup>

Hugh Trevor-Roper u tumačenju Toynbeejevih stavova kaže da je svaku, na osnovu empirije, izvedenu činjenicu moguće provjeriti, osim Toynbeejevih činjenica, jer su, jednostavno, osnovne Toynbeejeve pretpostavke pod znakom pitanja i njihova je primjena proizvoljna. Tehnički metod, po mišljenju ovog autora, također nije empirijski “pa teorije vise u zraku”.<sup>271</sup>

Toynbee navodi da njegove teorije nipošto ne vise u zraku. Tvrdi da se u povijesti civilizacija ništa ne dešava slučajno, a kada je u pitanju tumačenje nastanka civilizacija, dodaje:

“U izvesnom smislu, možemo sociološki objasniti da u vremenima ekonomске i političke nesreće, ljudska sposobnost nastoji da zađe u oblasti gde je još uvek sposobna da se izrazi na kreativan način.”<sup>272</sup>

No, Toynbeju se priznaje velika inventivnost, erudicija, impozantnost i bogatstvo njegove slike svijeta. Jednostavno, ovog autora je, na slici cjelokupnog svjetskog postojanja, na njegovim moćno nagomilanim horizontima, zanimalo malo morfološko jedinstvo svijeta. Tako je on našao da ono što daje smisao i sadržinu cjelokupnom prolazećem svjetu oblika, i bez čega bi mnogo šta ostalo duboko zatrpano pod jedva shvatljivom masom datuma i činjenica, jest fenomen civilizacija. Toynbee želi pokazati da su civilizacije entiteti i da je povijest svijeta njihov skupni životopis. On nastoji pokazati da epoha nastanka svake od civilizacija ne predstavlja puki zbir prošloga bez pravoga reda i unutarnje nužnosti. On je, zapravo, ovu epohu predstavio poput entiteta stroge građe i vrlo smisljene podjele, otkrivši prirodne zakone i uzročne odnose svega onoga što u sebi nosi pravac i sudbinu i gdje budućnost više ne izgleda bezoblična i neodrediva. Tako je u prvim tomovima *Istraživanja* Toynbee isticao da se sadržina cijele povijesti, iscrpljuje u sudbini pojedinačnih civilizacija koje jedna uz drugu nastaju, jedna pored druge rastu, koje se dodiruju, natsjenjavaju i prigušuju. A u samom rastu civilizacija Toynbee će nastojati brižljivo otkriti građu onih sadržajnih jedinica koje određuju razvoj i rast civilizacija, trudeći se odvojiti ono što je nužno

<sup>270</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 578.

<sup>271</sup> H. Trevor-Roper, “Testing the Toynbee System”, u: *Toynbee and History*, str. 123.

<sup>272</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 578.

i bitno od onoga što je slučajno, kako bi valjano pojedio *izraz* događaja i pronašao onaj jezik koji je u njegovoju osnovi.

#### 4. RAST CIVILIZACIJA

J. K. Feibleman, u osvrtu na sadržaj Toynbeejevih *Istraživanja* kaže da je zapanjen “niskim apstraktnim nivoom” u prvim tomovima ovoga djela. U nastavku navodi da rezultat “nije visokoapstraktna logička i kvantitativna struktura, što bi trebalo da bude, nego nešto uvijek kvalitativno i u stvari gotovo bukvalno u svom pristupu”.<sup>273</sup> Toynbee kaže da ne osporava Feiblemanovo stanovište, ali se ne slaže s njegovim zahtjevom. Ono što Feibleman traži, Toynbeeju se čini nedostižnim kada je u pitanju istraživanje ljudskih djelatnosti, jer:

“...u pokušajima da se objasne ljudske aktivnosti nije nimalo vjerovatno da se postigne potpuna jasnost... Cilj objašnjenja... je intelektualno zadovoljenje, a dostizanje ovog zadovoljstva dokaz je da je ovaj cilj dostignut”. U nastavku Toynbee tumači da treba imati na umu da objašnjenje može pružiti “različite stepene intelektualnog zadovoljstva nekim umovima, ne pružajući pak nikakvo nekim drugim, tako da objašnjenje nije samo subjektivno već je također i relativno”.<sup>274</sup>

Bez sumnje, sadržaji Toynbeejeva istraživanja pružili su iznimno intelektualno zadovoljstvo Karlu R. Popperu, koji Toynbeejevo djelo *A Study of History* smatra “najizuzetnjom i najinteresantnjom knjigom”. On navodi da Toynbeejeva objašnjenja iščitava i da se njima bavi zbog njihove “superiornosti nad svim ostalim suvremenim iracionalističkim i historicističkim radovima” koje poznaje. Jednostavno, ovaj autor smatra da Toynbee “ima reći mnogo toga što je najstimulativnije i najizazovnije” te priznaje da mu duguje za mnoge dragocjene sugestije.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> J. K. Feibleman, “Toynbee’s Theory of History”, u: *T’ien Hsia Monthly*, t. XI, Nos. 1 i 2, 1940, str. 20.

<sup>274</sup> A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 321.

<sup>275</sup> Karl R. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, II, Pravni centar, Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo, 1998, str. 300.

Toynbee, ne poričući snagu i značaj utjecaja pojedinačnih personalnih i društvenih faktora na oblikovanje tumačenja povijesnih zbivanja, teži spoznajnom prevazilaženju horizonta negativnih uvjetovanja i otkriću jedinstvenog znanja formativnih i informativnih principa nastanka i, posebice, rasta civilizacija.

Prethodna analiza nastanka civilizacija pokazala je da najstimulativniji izazov jest onaj čija je jačina na sredini između pretjeranog i slabog intenziteta. To kazuje da neznatan izazov može da ne djeluje nimalo na stranu koja se s njim suočila, dok pretjerani može slomiti njezin duh. Proučavajući nastanak i rast civilizacija, Toynbee je naglašavao da mjera optimalnosti izazova, u dugoročnoj perspektivi, nije izazivanje najjačeg mogućeg neposrednog odgovora. Pravi optimalan izazov, po mišljenju ovog autora, jest onaj koji ne samo da potiče stranu s kojom se suočava da pruži snažan konkretan odgovor nego je istovremeno stimulira da dobije impuls za ostvarenje dodatnog koraka: od postignuća do nove borbe, od rješenja jednog problema do suočavanja s drugim, od *jina* iznova do *janga*.

Samo jedno kretanje, od poremećaja do uspostavljanja ponovne ravnoteže, nije dovoljno da bi poslije nastanka civilizacije uslijedio njezin uspon. No, da bi kretanje preraslo u stalan ritam, Toynbee je smatrao da mora postojati *životni elan*, koji će pronijeti izazvanog subjekta kroz ravnotežu do ponovne neravnoteže, i na taj ga način izložiti novom izazovu i inspirirati ga za novo reagiranje u obliku dalje ravnoteže, koja će preći u neravnotežu i “tako iznova u potencijalno beskrajnu progresiju”.<sup>276</sup>

Da bi istakao narav tendencije koja se očituje u cijelovito shvaćenom kretanju rasta, Toynbee je upotrijebio pojam svrhe “u pomalo ezoteričnom smislu *elan* koji nadilazi ne samo pojedinačno stanje i pojedinačan čin nego istovremeno i pojedinačnu osobu ili društvenu skupinu” i na taj način se identificira “s pojmovima progresivnog ovladavanja okolinom i progresivnom samodeterminacijom”.<sup>277</sup>

#### 4.1. Primjer helenske civilizacije

Toynbee je zaljubljenik Helade i često poseže za primjerima iz helenske civilizacijske povijesti. Tako, on tumači da je elan, koji je djelovao kroz cijeli niz ispadanja iz ravnoteže,

---

<sup>276</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, III, str. 125.

<sup>277</sup> *Ibidem*, str. 126.

bio prisutan u životu helenske civilizacije od njezina nastanka do vrhunca dospjelog u petom stoljeću p.n.e.

Najraniji izazov s kojim se suočila novorođena helenska civilizacija ogledao se u izazovu haosa nastalog raspadom minojskog društva. Socijalnim nevoljama bio je izložen veliki broj prognanih ljudi, a dominantno pitanje ovog perioda bilo je hoće li sediment jedne stare civilizacije biti pokopan ispod naslaga koje je nanijela bujica novog barbarstva? Također se javilo pitanje hoće li nad ono malo plodnih ravnica u Ahajskoj niziji dominirati divlja brda koja su ih okruživala, odnosno, hoće li mirni ratari u ravnici biti prepušteni pastirima i razbojnicima s planina?<sup>278</sup>

Odgovor na ovaj izazov bio je vrlo uspješan. Helada je postala svijet gradova, a ne sela, svijet poljoprivrede, a ne pašnjakačkog stočarenja, reda, a ne anarchije. No, Toynbeejevo razmatranje ovog uspješnog odgovora na postojeći izazov osvijetlilo je izlaganje pobjednika drugom izazovu. Jer, pobjeda kojom je osigurano mirno bavljenje zemljoradnjom u ravnicama dala je impuls porastu broja stanovnika te je taj impuls djelovao do trenutka u kojem je dospjela maksimalna gustoća naseljenosti. Broj stanovnika dospjao je razinu s kojom se prinosi s njiva helenske zemlje nisu mogli nositi. Tako je uspješna reakcija na prvi izazov izložila helensko društvo, u ovoj fazi njegova razvoja, novom izazovu.

“Na ovaj drugi izazov, ovo društvo će odgovoriti jednakо uspješno kao i na onaj prvi.”<sup>279</sup>

Zapravo, stanovnici Helasa, kada su se našli u navedenoj situaciji, okrenuli su se osvajanju novih prekomorskih teritorija za helenizam. Tako su oni, uz pomoć vojnog instrumenta, koji se ogledao u vidu hoplitskih falangi, i političkog instrumenta, u vidu grada-države, uspostavili Veliku Grčku na palcu Italije, boreći se s Italima i Čonima, novi Peloponez na Siciliji, ratujući sa Sikelima, helenski pentapolis u Kirenaici, na štetu libijskih barbara, i Halkidik na sjevernom dijelu Egejskog mora, progoneći tamošnje trakijsko stanovništvo.<sup>280</sup>

I ovaj uspjeh u odgovoru nosio je sa sobom novi izazov za pobjednike. Zapravo, sve ono što su ovi pobjednici radili, samo po sebi bilo je izazov drugim narodima Sredozemlja,

---

<sup>278</sup> *Ibidem*, str. 161.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

tako da su vremenom, nehelenski narodi bili potaknuti da zaustave ovu ekspanziju. Oni su, ujedinivši vlastite snage, koristeći helensku vještinu ratovanja i helensko oružje, zaustavili helensku ekspanziju u šestom stoljeću p.n.e. A helensko društvo je i dalje ostalo biti suočeno s izazovom hiperpopulacije.

Sada, u novonastaloj situaciji, rješenje je pronašla Atina, učiteljica Helasa<sup>281</sup>, tako što je podučavala tome kako širenje helenskog društva pretvoriti u intenzivan, a ne u ekstenzivan proces, odnosno kako navedenu akciju usmjeriti u pravcu izlaska iz sfere vanjskog okruženja prema savjesti sve svjesnijeg pojedinca.

Toynbee je smatrao da ono bitno u ideji životnog elana, koju na stanovit način ilustrira primjer helenske civilizacije, jest nemogućnost predviđanja oblika koje život stvara u diskontinuiranim skokovima tokom svoje evolucije. On je tumačio da se civilizacije razvijaju i rastu nošene svojim elanom kroz naizmjenične izazove i odgovore na njih. Ovaj razvoj i rast jest kumulativni progres u dva aspekta: u makrokozmosu rast prepostavlja progresivnu i kumulativnu vladavinu nad vanjskim okruženjem, a u mikrokozmosu on prepostavlja progresivnu i kumulativnu samodeterminaciju i samoartikulaciju. No, doba rasta, doba napretka, za Toynbeeja je samo jedna kratka epizoda u životu civilizacije. To je zlatno doba poslije kojeg neminovno dolazi do sloma i dezintegracije. S obzirom na ovu činjenicu, Toynbee je nemalu pažnju posvetio kriteriju rasta civilizacija, a ovaj je kriterij istovremeno i kriterij progrusa u Toynbeejevoj filozofiji povijesti.

#### 4.2. Osvajanje vanjskog okruženja

Svoju potragu za preciznim i adekvatnim kriterijem u realnom rastu i razvoju civilizacija Toynbee je počeo proučavanjem stalnog i sve većeg osvajanja vanjskog okruženja. Preispitivao je zaključke koji kazuju da je povećanje vlasti nad okolinom kriterij progrusa.

Vanjsko okruženje on je razdijelio na okruženje koje čini čovjek – koje se u svakom društvu sastoji od drugih ljudskih društava s kojima se ono konkretno nalazi u kontaktu – i na fizičko okruženje koje čini izvanljudska priroda. Osvajanje prvospomenutog okruženja

---

<sup>281</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 5.

najčešće se ispoljava kroz geografsko širenje dotičnoga društva, dok se stalno širenje izvanljudskog okruženja ispoljava u obliku tehničkih poboljšavanja.<sup>282</sup>

#### 4.3. Geografsko širenje

Fenomen geografskog širenja koji prepostavlja “bojenje karte crveno”, po mišljenju Toynbeeja, ne predstavlja nikakav kriterij u ocjeni realnog uspona civilizacija. On je, istina, našao da se ovo širenje ponekad moglo poklopiti s kvalitetnim progresom, kao što je slučaj s netom opisanom ranom helenskom ekspanzijom, no smatrao je da je mnogo primjera koji pokazuju da je geografska ekspanzija, zapravo, prateća manifestacija realnog opadanja te da se poklapa s “vremenima nedaća” koja predstavljaju fazu opadanja i dezintegracije. Ovu svoju tvrdnju argumentirao je činjenicom da teška, smutna vremena proizvode militarizam koji sa sobom nosi izopačenje ljudskog duha, jer ga usmjerava u pravcu uzajamnog uništenja. Konzekvence militarizma ogledaju se u teritorijalnom i geografskom širenju u uvjetima u kojima se moćni ljudi ne bore protiv rivala u svom društvu, nego kreću u napade na susjedna društva.

Toynbee izražava stav da povijest gotovo svake civilizacije pruža primjere u kojima se geografska ekspanzija poklapa s općim pogoršanjem kvaliteta. Tako se iz niza ilustracija koje Toynbee navodi može izdvojiti primjer povijesti kineskog društva, prethodnika sadašnjeg dalekoistočnog društva. U doba rasta, kineska civilizacija nije se širila izvan sliva Žute rijeke. A u periodu kineskih vremena nedaća – što Kinezi nazivaju periodom zavađenih država – kineski svijet obuhvaćao je sliv Jangcea na jugu i ravnice iza Peihoa, na suprotnoj strani. Tsin Še Hvangti, osnivač kineske univerzalne države, proširio je svoje političke granice do linije koju je određivao Kineski veliki zid, dok je dinastija Han, u kasnijem periodu, granice proširila dalje prema jugu. Na ovaj način, “u kineskoj istoriji su se periodi geografskog širenja i raspada društva vremenski poklapali”.<sup>283</sup>

Toynbee je u ovom kontekstu posvetio pažnju i našoj nezavršenoj zapadnoj civilizaciji. On je, analizirajući poduhvate širenja ove civilizacije na štetu neuspješne dalekozapadne i skandinavske civilizacije, zatim na štetu barbara sjeverne Europe, potom na štetu mađarske prethodnice euroazijskih nomada na prostoru od Alpa do Karpata, potom na prostore

<sup>282</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, str. 173.

<sup>283</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 170.

prekomorskih prostranstava svuda na Mediteranskom bazenu, od Gibraltarskog moreuza do ušća Nila, potom na prostorima zahvaćenim obuhvatnim, mada prolaznim, osvajačkim i trgovačkim kretanjima nazvanim najpogodnijom skraćenicom – “Krstaški ratovi”, našao da su sve ovo, kao i rana prekomorska ekspanzija drevne Grčke, primjeri teritorijalnih uvećanja koja nisu bila praćena ni u toku njihova ostvarenja, a ni u periodu nakon toga, bilo kakvim zaustavljanjem pravog uspona civilizacija. Ali, ovaj analitičar smatra da novija ekspanzija, provedena u nekoliko posljednjih stoljeća, koja ima svjetske razmjere, zbunjuje mudrog čovjeka naše generacije te on “nije u stanju da pruži siguran odgovor”.<sup>284</sup> No, završena povijest gotovo svake civilizacije kazuje primjere u kojima se teritorijalno širenje poklapa s padom općih kvaliteta.

#### 4.4. Poboljšavanje tehnike

Dakako, kriterij za ocjenu uspona civilizacija Toynbee je tražio i u proučavanju osvajanja fizičkog okruženja putem poboljšanja tehnike. Njega je zanimalo da li postoji korelacija između tehničkog usavršavanja i progresa u socijalnom rastu jednog društva.

Arheolozi su stvorili navedenu korelaciju u klasifikacijama koje odražavaju niz faza poboljšanja materijalne tehnike. Sadržaj ovih klasifikacija kazuje da se čovjekov progres ispoljava u nizu “doba” čija se međusobna razlika izražava tehnološkim oznakama: paleolitsko doba, neolitsko doba, kamenobakarno doba, bakarno doba, bronzano doba, željezno doba, uz dodatak “mašinskog doba” u kojemu mi živimo. Toynbee je, ne poričući važnost empiričkog testa, navedenu listu kritički ispitao.

Zbog predrasuda jednog društva koje je općinjeno “svojim sopstvenim novijim tehničkim trijumfima”, navedena lista, smatra Toynbee, vrlo je popularna i privlačna.<sup>285</sup> No, razlog za njegovo apriorno neprihvaćanje ove liste ogleda se u činjenici koja kazuje da navedena tehnološka klasifikacija društvenog progrusa izražava primjer tendencije znanstvenika da postane rob specifičnog materijala koji izučava, a koji je, zapravo, sam slučaj stavio pred njega. Toynbee objašnjava, da je gledajući s naučne tačke, samo puka slučajnost što su materijalni alati koje je “preistorijski čovjek” sebi sačinio uspjeli preživjeti, dok su njegova psihička ostvarenja, njegove institucije i ideje, nestale. Ovaj autor inzistira da sve dok

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, str. 171.

<sup>285</sup> *Ibidem*.

se mentalni aparat upotrebljava, dok je živ, on je značajniji od svakog materijalnog instrumentarija koji može igrati određenu ulogu u životu ljudi. No, budući da materijalni predmeti ostaju živjeti, a psihički aparat ne, i s obzirom na to da je posao arheologa da se bave ispitivanjem ostataka čovjekove materijalne kulture, s nadom da će doći do nekog saznanja o ljudskoj povijesti, arheološki um ispoljava tendenciju da *Homo Sapiensa* predstavi samo kroz njegovu podređenu ulogu *Homo Fabera*.<sup>286</sup>

Povijesne evidencije pokazuju da historija razvoja tehnike ne uspijeva pružiti kriterij uspona civilizacija jer postoje slučajevi u kojima se tehnika poboljšava, a civilizacije stagniraju ili opadaju, kao i oni koji pokazuju oprečnu situaciju – kada je tehnika statična, a civilizacije su u pokretu, progresivnom ili regresivnom.

Tako, naprimjer, ukoliko bismo izdvojili povijest tehnike ratovanja od ostalih aspekata helenske povijesti, uočili bismo da postoji stalni napredak u periodu uspona te civilizacije. No, ovaj se napredak nastavlja i tokom njezina opadanja, te Toynbee u ovom kontekstu tumači da je, zapravo, svaki korak u ovom napredovanju bio potaknut događajima koji su bili porazni za civilizaciju.<sup>287</sup>

Kao ilustraciju primjera u kojima je tehnika ostala neizmijenjena dok su društva napredovala ili nazadovala, Toynbee navodi slučaj tehnike obrade željeza koja je prvo uvedena u egejskom svijetu u vrijeme velikog društvenog preokreta, u kojem je minojsko društvo bilo pred raspadom. U narednom periodu, u kojem je helenska civilizacija uznapredovala u odnosu na svoga minojskog prethodnika, ova tehnika niti se poboljšavala niti pogoršavala. Zapadni svijet je naslijedio neoštećenu tehniku obrade željeza od rimskog svijeta, kao i tehniku latinskog alfabetu i grčke matematike. Nije bilo nikakva prekida kontinuiteta kod ovih triju tehnika ni u vrijeme društvene kataklizme koju je određivao raspad

---

<sup>286</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, III, str. 156.

<sup>287</sup> Kao ilustraciju Toynbee spominje pronalazak spartanske falange, prvog značajnog zabilježenog poboljšanja helenskog vojnog umijeća. Ovo poboljšanje bilo je rezultat Drugog spartansko-mesenijskog rata koji je rezultirao prijevremenim zaustavljanjem helenske civilizacije u Sparti. Nadalje, on spominje poboljšanje koje je bilo zasluga Rimljana koji su bili vješti u kombiniranju prednosti i izbjegavanja slabe strane i lakih pješadincima i pripadnika falange, putem taktike i opreme legionara. Tako je legionar bio naoružan s nekoliko kopinja – džilita (koje je mogao baciti na neprijatelja) i kratkim probojnim mačem. U borbu je išao u otvorenom stroju u dva talasa, dok je treći stroj, naoružan i raspoređen u stilu falange ostajao u rezervi. Ovo poboljšanje ratne tehnike rezultat je krvavog ratnog perioda koji je trajao od izbijanja rata s Hanibalom 220. godine p.n.e. do završetka Trećeg rimske-makedonskog rata 168. godine p.n.e.

A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 173.

heleniske civilizacije, nakon čega je došlo do međuvlašća iz kojega se vremenom pojavila nova – zapadna civilizacija.<sup>288</sup>

#### 4.5. Progresivno samoodređenje

U proučavanju povijesti Toynbee se istražno posvećivao rastu civilizacija, nastojeći razagnati privide razlika i osvjetliti jedinstva i suglasnosti civilizacijskih tradicija, i Istoka i Zapada. U ovim proučavanjima težio je što više približiti se iskonskom znanju, znanju s one strane aktualnog svijeta. Izložena težnja karakterizira posebice onu Toynbeejevu istraživačku putanju koja se tiče tumačenja progresivnog samoodređenja.

U prethodnim pasažima mogli smo vidjeti da pregled povijesnog razvoja tehnike i primjeri geografske ekspanzije nisu otkrili kriterij uspona civilizacija, ali razvoj tehnike jest učinio vidljivim načelo koje vlada u sferi tehničkog napretka, a koje se može opisati kao zakon progresivnog pojednostavljenja. Ovo pojednostavljenje, među ostalim, ilustrira zamjena velike parne mašine jednostavnim i za rukovanje pogodnim motorom s unutarnjim sagorijevanjem, koji omogućava kretanje saobraćajnicom velikom brzinom. Nadalje, navedeno pojednostavljenje ilustrira i razvoj telegrafije, koja je u svom početku morala imati stručno instaliran medij električnih žica preko kojih se prenose Morzeovi znaci, da bi pronalaskom bežične telegrafije bio omogućen prijenos kroz prirodni medij, „etar“, na gotovo bezgraničnoj udaljenosti. Pojednostavljenje se može uočiti i u zamjeni vrlo komplikiranog pisma egipatskog i kineskog društva jednostavnijim formama. I sam jezik izražava tendenciju pojednostavljenja. Tako Toynbee navodi da se u jezicima napuštaju složene konstrukcije u korist pomoćnih riječi, što posebice dokazuju uporedni pregledi povijesti jezika indoeuropske porodice.

U kontekstu povijesti jezika indoeuropske porodice, sanskrit, najstariji preživjeli idiom ove jezičke porodice, posjeduje veliko bogatstvo preinačenja uporedno s vrlo izraženim

---

<sup>288</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, III, str. 173.

Jasno je da za Toynbeea dijagram tehnološkog progresa ne može biti kriterij progra civilizacije. Zapravo, tehnologija koja zanemaruje položaj čovjeka kao i tehnički progres koji je usmjeren prema razaranju ljudskih vrijednosti, ne mogu ni biti kriteriji progra. Apsurdno bi bilo tvrditi da je razvitak tehnike sam po sebi jedini kriterij napretka, no on je ipak jedan od objektivnih i mjerljivih, neodvojiv od drugih vidova čovjekova stvaralaštva, pokazatelja pravca čovjekovih stremljenja. Ponekad se čini da Toynbee ovo drugo nema u vidu. Potcenjivanje tehničkog faktora, u širem smislu ekonomskog, u određenoj mjeri, podriva cij sistem Arnolda Toynbeeja stoga što donekle lišava života osnovni mehanizam društvene dinamike – izazov i odgovor, na kojem Toynbee toliko inzistira.

siromaštvom rječica. Moderni engleski, na drugom kraju skale, oslobođio se svih preinačenja, ali se obogatio razvojem prijedloga i pomoćnih glagola. Pojednostavljenje u suvremenom zapadnom svijetu može se identificirati i u svijetu odjeće, gdje se od složenosti elizabetanskog kostima došlo do odjeće skrojene po današnjoj jednostavnoj modi. A kopernikanska astronomija, koja je smijenila Ptolomejev sistem, po mišljenju Toynbeeja, prezentira i mnogo jednostavnijim geometrijskim izrazima sasvim koherentno objašnjenje daleko većeg opsega nebeskih tijela.<sup>289</sup>

Riječ *pojednostavljenje*, s konotacijom izostavljanja, po mišljenju Toynbeeja, možda i nije najadekvatniji izraz za opisivanje spomenutih promjena. Ovaj analitičar zastupa stav da, zapravo, ono što se dešavalo sa svakim od ovih slučajeva ne prepostavlja smanjenje, nego unapređenje praktične efikasnosti, odnosno poboljšanje estetskog zadovoljstva i intelektualnog razumijevanja stvari. Tako rezultat ne sadrži nikakav oblik gubitka, nego sa sobom nosi dobitak koji je rezultat procesa oslobađanja sila koje su bile zarobljene u stanovitom, više materijalnom mediju, tako da su sada u mogućnosti djelovati u jednom eteričnjem mediju. Toynbee inzistira da ovdje nije samo riječ o uprošćavanju aparature ili instrumenta, nego i relevantnog prijenosa energije. Ovom prilikom naglasak se premješta s izvjesne niže sfere bivstovanja ka višoj. Ovaj mislilac tvrdi da bi se ovaj proces bolje definirao "ako bismo ga zvali, ne pojednostavljenjem, nego eterijalizacijom".<sup>290</sup>

U morfološkom smislu, eterijalizacija prepostavlja općenito progresivnu promjenu u organizaciji od složenog ka jednostavnom; u biološkom smislu, ona se pojavljuje u značenju prirodne promjene nežive materije u živu; u filozofskom smislu, ona se tumači kao preorijentacija duhovnog oka od makrokozmosa ka mikrokozmosu; u religijskom smislu, ona označava preobraćanje duše od svijeta i negativnih sila ka carstvu nebeskom.<sup>291</sup>

Možemo vidjeti da je Toynbee, analizirajući pojam progrusa, nastojao očistiti ovaj pojam od glavnine njegova materijalnog medija i postaviti ga u kontekst duhovnog. To potvrđuje činjenica da je ovaj analitičar traženi kriterij rasta civilizacija našao u fenomenu takozvane eterijalizacije, pojmu koji je sam skovao za potrebu svog sistema. On smatra da se rast civilizacije sastoji u progresivnoj i kumulativnoj samodeterminaciji, ili samoartikulaciji

---

<sup>289</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 173.

<sup>290</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, III, str. 191.

<sup>291</sup> *Ibidem*, str. 192.

civilizacije, odnosno u progresivnoj i kumulativnoj eterijalizaciji društvenih vrijednosti kao i uprošćavanju tehničkog aparata civilizacije.

Njegovi primjeri sugeriraju da kriterij uspona civilizacija za kojim je tragao leži ponajprije u progresivnoj promjeni naglaska u prijenosu scene akcije, iz jedne u drugu oblast, u kojoj akcija na liniji izazov-i-odgovor-na-njega može naći alternativnu arenu. U toj drugoj, alternativnoj oblasti, izazovi ne uskaču izvana, nego se rađaju u njezinim okvirima, dok se pobjednički odgovori i reagiranja ne izražavaju kao savladavanje vanjskih prepreka, nego se manifestiraju u jednoj unutarnjoj samoartikulaciji i samoodređenju. Ovaj stav prepostavlja da razvitak znači da rastuća ličnost ili civilizacija “traži da bude svoja sopstvena okolina, svoj sopstveni izazov i sopstveno polje akcije, prenoseći tako krug izazova i odgovora u polje subjekta”.<sup>292</sup>

A kada se jedan niz izazova akumulira u rast, u uspon, odvijanjem navedenog procesa, duhovno blago iz makrokozmosa prebacuje se u mikrokozmos, što prepostavlja da se polje akcije sve vrijeme premješta iz vanjskog okruženja u unutarnost samog društvenog bića konkretnoga društva. A ta duhovna snaga omogućit će izvršavanje osnovnih privrednih javnih radova koji će stvarati i željeni ekonomski višak.<sup>293</sup>

Tako Toynbee navodi primjer predaka današnjeg zapadnog stanovništva koji su odbili skandinavski nasrtaj jednim od sredstava kojim su uspjeli pobijediti izazov okruženja koji je dolazio od čovjeka. Ovo je sredstvo prepostavljalo stvaranje moćnog vojnog i društvenog instrumenta oličenog u feudalnom sistemu. No, u sljedećoj fazi povijesti Zapada, društvena, ekonomska i politička diferencijacija klase karakterističnih za feudalizam, iznjedrila je nove pritiske koji su potom proizveli novi izazov za društvo u usponu. Kada se zapadni kršćanski svijet oporavio od problema izazvanih odbijanjem Vikinga, suočio se s novim zadatkom – zamjenom odnosa feudalnog sistema koji su vladali među klasama, suočio se s novim sistemom odnosa između suverenih država i njihovih građana kao pojedinaca. U navedenom primjeru uočljiva su dva uzastopna izazova koji su prepostavljali premještanje scene akcije iz vanjskog u unutarnji svijet.

Toynbee kazuje da je u ranijoj povijesti zapadnom društvu najuočljiviji izazov dolazio iz okruženja koje je činio sam čovjek, počevši od izazova Skandinavaca, potom Arapa u Španjolskoj i na koncu Osmanlija. No, nakon toga, moderna zapadna ekspanzija dobila je

---

<sup>292</sup> *Ibidem*, str. 240.

<sup>293</sup> Arnold Toynbee i Daisaku Ikeda, *Izaberi život*, Dereta, Beograd, 2005, str. 305.

svjetske razmjere na način da je svoje stanovništvo oslobođila stare preokupacije izazovima koje su stvorila strana ljudska društva.<sup>294</sup>

Trijumf zapadne civilizacije nad njezinim materijalnim okruženjem bio je praćen nizom vanjskih izazova koji su se pretvarali u one unutarnje. U ovaj kontekst, među ostalim, Toynbee uvodi sliku puta koji je prethodio prometnicama koje su pravljene uz pomoć mehaničkih sredstava. Tako, naprimjer, on spominje antički drum, pun primitivnih vozila s točkovima, poput kolica sa jednim točkom, rikše i volovskih kola, kolica koja vuku psi, poštanske kočije i ponegdje bicikla na nožni pogon kao nagovještaja stvari koje će tek doći. Na ovakovom putu, budući da je pretrpan, dešavao se određen broj sudara. No, s obzirom na to da nije bilo mnogo ozlijedenih, promet se nije prekidao te ovi sudari nisu predstavljali naročit problem. Zapravo, prometni problem na ovakvim putovima, smatra Toynbee, nije se ogledao u izbjegavanju sudara, nego u mogućnosti dolaska na krajnje odredište putovanja. Stoga, nije bilo potrebe za reguliranjem prometa kao ni za prometnom signalizacijom.

No, promjena prirode problema prometa ima simbolički i doslovan značaj. Ona, zapravo, odražava promjenu do koje je došlo u nizu slučajeva u zapadnom načinu života još od pojave dviju dominantnih sila suvremenog doba: industrializma i demokracije. Tako, na današnjim prometnicama, tumači Toynbee, problemi brzine i vuče jesu riješeni, ali je s njihovom riješenošću problem sudara postao veoma naglašen. Na najnovijim prometnicama problem nije mehaničke prirode, nego psihološke. Jer, stari izazov fizičke daljine sada je preobražen u izazov ljudskih odnosa, između vozača koji, nakon što su naučili kako savladati barijeru prostora, stalno bivaju izloženi opasnosti da unište jedan drugog.<sup>295</sup>

Zahvaljujući velikom progresu postignutom u sferi obuzdavanja energije fizičke prirode i organiziranja zajedničke akcije miliona ljudi, Toynbee smatra da sve što se danas dešava u našem društvu, radi se s ogromnom energijom, na dobro ili na zlo. Stoga su materijalne posljedice akcija kao i moralna odgovornost aktera teže nego ikada ranije. Zapravo, moralni

<sup>294</sup> U periodu nakon objavlјivanja *A Study of History*, u seriji razgovora koje su vodili Arnold Toynbee i Daisaku Ikeda od 1971. do 1974. godine, Toynbee je, vezujući se na navedeni kontekst, spomenuo slučaj Japana. On smatra da su Japanci najuspješniji od nezapadnih naroda u izlaženju na kraj sa Zapadom. Oni su, kroz nekoliko eksperimenata, nastojali nadoknaditi vojni poraz iz Drugog svjetskog rata. Težili su pobijediti Zapad na nevojničkom polju, u zapadnjačkoj igri tehnološke virtuoznosti. Toynbee tvrdi da su u tome bili senzacionalno uspješni, dodajući da je tehnologija samo dio ljudskih poslova.

A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 252-253.

<sup>295</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 183.

izazov, po mišljenju ovog naučnika, prije nego fizički izazov, jest ono sa čime se naše društvo danas suočava.<sup>296</sup>

Arnold Toynbee navedenu situaciju poredi s jednostavnijim oblikom istog izazova s kojim su se nekad suočili vladari drevnog Egipta. Kada su prvi egipatski doseljenici pobjednički odgovorili na izazov vode, zemljista i vegetacije u donjem toku Nila, postavilo se pitanje kako će vladar i gospodar Egipta upotrijebiti čovjekovu spremnost da udovolji njegovojo volji. Svakako, bio je to moralni izazov. Čekalo se hoće li ovaj vladar svoju materijalnu moć i ljudsku snagu pod svojom komandom upotrijebiti u korist većine svojih podanika? No, on se opredijelio za piramide koje su ovjekovječile njegovu autokratiju i njega kao tlačitelja siromašnih ljudi. Kao osvetnik za njegov pogrešan izbor, smrt je svojom rukom prekinula život ove civilizacije u usponu, u trenutku u kojem se izazov, koji je bio podstrek njezina rasta, premjestio iz vanjske u unutarnju sferu. Po mišljenju Toynbeeja, u suvremenom se svijetu “izazov industrijskog uspona premješta iz sfere tehnike u sferu morala, ishod ostaje nepoznat, jer odlučnog odgovora na tu novu situaciju još nema”.<sup>297</sup>

Iz dosadašnjeg pregleda tumačenja fenomena rasta civilizacija vidjeli smo da je Toynbee niz uspješnih odgovora na uzastopne izazove tumačio kao manifestaciju uspona, ukoliko se sama navedena akcija kretala u pravcu izlaska iz sfere vanjskog okruženja, ili općenito okruženja koje stvara čovjek, prema savjeti sve svjesnijeg pojedinca ili civilizacije. Tako uspon prepostavlja da sve razvijenija ličnost ili civilizacija teži postati svoje vlastito okruženje, svoj vlastiti izazivač i vlastito polje akcije. Ovdje se kriterij uspona identificira s napredovanjem prema samoodređenju, a progres nije drugo do “prozaična formula za opisivanje čuda kojim Život ulazi u svoje Kraljevstvo”.<sup>298</sup>

#### 4.6. Uloga individue u rastu civilizacije

Društvo u procesu civilizacije izražava se ili artikulira kroz pojedince koji mu pripadaju ili kojima ono pripada. Ljudsko društvo po sebi jest jedan sistem odnosa između ljudskih bića

---

<sup>296</sup> *Ibidem.*

Toynbee se pita da li bi neki stari zastupnik primijenjene mehanike s pravom bio razočaran kada bi video grandioznu povorku pronalazaka i otkrića u kojima je nekada i sam uživao. “Nemoguće je zato ne upitati se kuda se ova zahuktala i ogromna procesija kreće? Šta je na kraju krajeva njen cilj? Kakav je njen mogući uticaj na budućnost ljudske rase?”

<sup>297</sup> *Ibidem*, str. 184.

<sup>298</sup> *Ibidem.*

koja nisu samo pojedinci. Zapravo, ova bića uopće ne mogu postojati ako nisu u međusobnom odnosu. Tako proizlazi da je društvo proizvod odnosa među pojedincima te da njihovi odnosi nastaju na osnovu podudaranja njihovih pojedinačnih polja akcije. Ovo podudaranje kombinira navedena pojedinačna polja u stanovito zajedničko tlo koje se naziva – društvo. Društvo je, zapravo, polje akcije, ali izvor svake akcije jest u pojedincima koji ga čine.

Pitirim Sorokin, u osvrtu na Toynbeejeve stavove o rastu civilizacija, kaže da civilizacija, po Toynbeiju:

“...nije samo polje povijesnog studija, nego jedinstven sistem ili cjelina, čiji su dijelovi međusobno povezani uzročnim vezama. Budući da u svakom uzročno-posljedičnom sistemu njegove civilizacije dijelovi moraju ovisiti jedan o drugome, tako i cjelina ovisi o dijelovima. On, jasno, uvijek iznova ističe: civilizacije su entiteti čiji dijelovi prijanjaju jedan uz drugi i svi učinci slijede jedan za drugim... Ovo je jedna od karakteristika civilizacija koja se očituje u procesu rasta i koja sve aspekte i aktivnosti društvenog života koordinira u jednu cjelinu u kojoj ekonomski, politički i kulturni elementi ulaze u ravnotežu, tvoreći unutarnju harmoniju društva koje je u procesu rasta.”<sup>299</sup>

Upravo, značajnu ulogu za rast društva, za napredak civilizacija, po mišljenju Toynbeeja, imali su kreativni pojedinci.<sup>300</sup> U njihovu se djelovanju najpotpunije i najstrasnije ispoljava ideal očuvanja, razvijanja i nesputane djelotvorne afirmacije elementarnih čovjekovih poriva i energija. Da bi objasnio proces rasta civilizacija sa stajališta ljudskog djelovanja, Toynbee je izgradio svoju koncepciju ljudske naravi, obilno je temeljeći na Bergsonovim istraživanjima i na njegovim uvidima u narav stvaralačkog čina. Sadržaji djela *A Study of History* govore da je “utjecaj Bergsona vidljiv u tumačenju najtežih pitanja i tema...”<sup>301</sup> Tako, osnovna prepostavka Bergsonovih tumačenja naravi stvaralačkog čina jest suprotstavljenost tzv. obične naravi, koja je konstantna, i naravi tzv. stvaralačkoga genija. Toynbee preuzima ovo razlikovanje ne tumačeći ga podrobnije, a Bergson kazuje da se konstantnost ljudske naravi dokazuje opovrgavanjem onih teorija koje govore o nasljeđivanju stečenih osobina. Tako, izvorna ljudska narav, jest ona tačka na kojoj se zaustavila evolucija života, odnosno životni polet, i to zbog konfiguracije materije koja je onemogućila dalje

<sup>299</sup> P. A. Sorokin, “Toynbee’s Philosophy of History”, u: *Toynbee and History*, str. 179-180.

<sup>300</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, III, str. 242.

<sup>301</sup> T. Lean, “A Study of Toynbee”, u: *Toynbee and History*, str. 33.

strujanje stvaralačke energije, nakon čega je uslijedila vrtinja u krug. No, Bergson dalje tumači, da se životni polet nastoji probiti iz tog kruga, pa kako nije u stanju pokrenuti čitavu ljudsku vrstu, on pronalazi i pokreće iznimne pojedince od kojih se svaki, odražavajući onaj stvaralački polet, pokazuje vrstom koja se sastoji od samo jednog pojedinca.<sup>302</sup> Iskustvo ovih pojedinaca, kroz čije se djelovanje reproducira životni elan, Bergson naziva misticizmom.<sup>303</sup>

Navedena iskustva ovaj je autor tumačio kazujući da se, zapravo, duša mistika ne zaustavlja u mističkoj ekstazi, iako je to cilj njegova putovanja. Ekstaza bi prije mogla biti stanje odmora, ali ovaj odmor Bergson poredi s odmorom lokomotive pod pritiskom nadošle pare, dok pokret nastavlja kao pulsiranje u mjestu sve dok se čeka trenutak u kojem dolazi do novog skoka naprijed... Tako, po mišljenju Bergsona, veliki mistik osjeća istinu kako iz svog izvora utječe u njega kao sila u akciju... Njegova je želja da uz Božju pomoć upotpuni stvaranje ljudske vrste... Nadalje, ovaj autor kazuje, da mistikov pravac jest pravac u kojem se kreće polet samoga života, te da je baš taj elan, dat u svoj svojoj cjelini privilegiranim ljudskim bićima, čija je želja da utisnu novi život cijelom čovječanstvu i da, uz protivrječnost koje su sami svjesni, učine od njega sredstvo usmjerenja vrste, što u suštini predstavlja kreativan čin koji stremi stvaralačkom naporu. Oni, zapravo, "želete ostvariti kretanje, pokret, iz onoga što je u suštini stajanje i zastoj".<sup>304</sup>

Toynbee, posluživši se Bergsonom od ove tačke pa nadalje, kazuje da spomenuta protivrječnost jest srž dinamičkog društvenog odnosa do kojeg dolazi općenito između ljudskih bića kada se pojave mistički nadahnute ličnosti. Jedna ovakva stvaralačka ličnost trebat će preobraziti svoju braću, ljude, u sudruge stvaraoca. Ona će ih postepenim dotjerivanjem, smatra Toynbee, izgraditi prema svome obličju.

S druge strane, stvaralačka promjena do koje dolazi u unutarnjem svijetu mistika pretpostavlja stanovito prilagođavanje u makrokozmosu, u velikom svijetu, prije nego što ova ličnost postane potpuna. No, makrokozmos preobražene ličnosti, jest istovremeno i makrokozmos njegovih sugrađana, tako da napor mistika da transformira makrokozmos u skladu s promjenom koju osjeća u sebi, nailazi na otpor inercije sugrađana koja, zapravo, teži održati makrokozmos u harmoniji sa svojim neizmijenjenim jastvima, teži držati ga onakvim kakav jest.

---

<sup>302</sup> Henri Bergson, *Dva izvora morala i religije*, Novi Sad, 1989, str. 104-132.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

Ali, Toynbee smatra da ukoliko nadmoćna osoba ne uspije u svojoj sredini stvoriti promjenu koju je postigla u sebi, njezina kreativnost postaje kobna za nju, jer se neće moći prilagoditi okolnostima na svom polju akcije. No, ako ovaj genij uspije prevladati inerciju ili aktivno neprijateljstvo svojih sugrađana te preobrazi svoj društveni milje, tada, po mišljenju Toynbeeja, život postaje nepodnošljiv onim muškarcima i ženama koji su od “obične gline” sve dok se ne prilagode novoj društvenoj sredini.<sup>305</sup>

Posluživši se Bergsonom, Toynbee je, nadalje, kazivao da pojedinci koji izvode čudo stvaranja i koji time uzrokuju rast društva u kojem žive više su od običnih ljudi. Oni nose struju svakodnevnog života, ali i predodžbu o sebi i ljudima iz svog okruženja, i to u svijetu koji je izraz jedne epohe. Oni stalno imaju na umu unutarnje forme postojanja i trpljenja. Riječu čije je tijelo vremenito, spremni su uvijek iznova izražavati ono skrovito, duhovno, unutarnje... Oni, zapravo, mogu činiti ono što se čini ljudima čudesnim zato što su, smatra Toynbee, sami nadljudski, “i to u doslovnom, a ne u prenesenom smislu”.<sup>306</sup> A karakterističan tip pojedinca čije djelovanje pretvara primitivno društvo u civilizaciju, uzrokujući njezin rast, jest “nadmoćna osoba”, “genij”, “veliki mistik” ili “nadčovjek”.<sup>307</sup>

Budući da je uspon civilizacija, po mišljenju Toynbeeja, djelo kreativnih pojedinaca, ili kreativnih manjina, pretpostavka je da će nekreativna većina zaostajati, osim u slučaju da se začetnici razvoja dosjete nekog sredstva kojim će prema napretku povesti i one koji zaostaju iza predvodnika i prvaka. Ovaj stav zahtijeva da se korigira definicija razlike između primitivnih društava i civilizacija koju smo u prijašnjem poglavlju iznijeli. Tamo smo kazali da se primitivna društva, onakva kakva ih poznaje Arnold Toynbee, nalaze u statickim uvjetima, dok su civilizacije, osim onih zaustavljenih<sup>308</sup>, u stanju dinamičkog kretanja. No, skorije razmatranje ukazuje da se razlika između civilizacija u usponu i primitivnih društava ogleda u dinamičkom kretanju u njihovim društvenim cjelinama i u stvaralačkim pojedincima.

<sup>305</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 188-189.

<sup>306</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, III, str. 232

<sup>307</sup> *Ibidem*, str. 242.

<sup>308</sup> Toynbee je ustanovio i kategoriju zaustavljenih civilizacija u koju svrstava one civilizacije koje nisu savladale opasnosti radanja i djetinjstva, te nisu dospjele do zrelog doba. Nadalje, to su civilizacije koje nisu uspjele ostvariti blagovremenu kontrolu nad svojim okruženjem i načinom života. Toynbee kaže da ovakvih civilizacija ima “polu tuceta”. Tako, u zaustavljene civilizacije, koje su stvorene kao odgovor na fizičke izazove, spadaju Polinežani, Eskimi i nomadi, dok u civilizacije iznikle iz reakcije na izazove koji potječu od čovjeka, a spadaju u kategoriju zaustavljenih civilizacija, Toynbe ubraja “neobične zajednice” poput Osmanlija u pravoslavnom svijetu i Spartanaca u helenskom svijetu. Ove su zajednice nastale u izuzetnim okolnostima, kao posljedica pretjeranog pooštovanja dominantnih izazova. Primjeri navedenih prekinutih civilizacija pružaju istu sliku općih neprilika.

A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 147.

Ovi pojedinci, kada je u pitanju njihova brojnost, nikada ne prelaze manjine malih razmjera. U svakoj civilizaciji koja je u usponu, velika većina stanovništva nalazi se u istom stanju mirovanja u kojem se nalaze i pripadnici statičkog primitivnog društva. Toynbee ide i korak dalje pa kaže da većina učesnika civilizacije u usponu, bez obzira na određeno stečeno obrazovanje, ostaju biti ljudi s onim istim strastima koje su karakteristične za primitivno čovječanstvo. Tako superiorne ličnosti jesu poput “kvasca u ogromnoj grudvi običnog čovječanstva”.<sup>309</sup>

Dva su načina za stvaranje uvjeta u kojima će nekreativna većina slijediti kreativnu manjinu i u kojima će dinamičke ličnosti, nakon što su uspjele razbiti “kolač običaja” u vlastitoj svijesti, biti u stanju učvrstiti svoju pobjedu i spriječiti da ona sklizne u društveni poraz. Prvi način prepostavlja idealno, a drugi praktično rješenje. Prvi se oslanja na neposredno rasplamsavanje stvaralačke energije u drugoj duši, energije koja proizlazi iz duhovnog zajedništva. Drugo rješenje jest socijalni dril ili mimeza.

Rasplamsavanje stvaralačke energije od jedne duše do druge sigurno je vrlo poželjan način rješavanja navedenog problema, no, ova je metoda koliko teška toliko i rijetka. Osloniti se samo na nju značilo bi očekivati savršenstvo. Veliki povjesni pomaci čitavoga društva, usaglašavanje najširih masa s kreativnim ličnostima, ne može se postići bez uvodenja u igru čiste mimikrije za koju je potrebno više uvježbavanja i obuke nego nadahnuća. Mimikrija je, zapravo, opća karakteristika društvenog života. Prisutna je i u primitivnim društvima i u civilizacijama. No, njezino djelovanje u ovim dvjema vrstama društava nije isto. U statičkim društvima ona je usmjerena prema starijoj generaciji živih i umrlih članova, dok je u društvima koja su u procesu civilizacije, isti fenomen usmjerjen prema kreativnim ličnostima koje nude nešto novo.

Toynbee tvrdi da se inercija, odnosno nepokretnost čovječanstva u masi nikad nije mogla savladati primjenom samo idealne metode. Zapravo, da bi se inertna većina privukla da slijedi aktivnu manjinu, onu idealnu metodu neposredne individualne inspiracije, uvijek treba ojačati praktičnom metodom društvene obuke širih razmjera.

Imitiranje koje spada u manje uzvišene karakteristike ljudske prirode može dovesti do stjecanja određenih preimjućstava u pogledu sposobnosti, emocija ili ideja, koje mnogi pojedinci ne bi posjedovali da nisu sreli i imitirali osobe koje imaju takve osobine. Toynbee

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, str. 190.

zagovara stav da je ovdje riječ o “prečici”, te da je ona, odnosno njezino korištenje, nužno u usaglašavanju najširih masa s kreativnim pojedincima. Za prelazak preko ove prečice potrebno je više uvježbavanja i obuke nego nadahnuća.

#### 4.7. Stvaralačke ličnosti i fenomen povlačenja i povratka

Vanjske odnose stvaralačkih ličnosti s društvom kojem pripadaju, Toynbee je tumačio kao fenomen dvostrukog povratka koji prepostavlja povlačenje i povratak. Ovo povlačenje je uglavnom dobrovoljan čin koji omogućava ličnosti koja ga prakticira da otkrije i shvati sposobnosti i moći koje ima u sebi, i koje bi, možda, ostale neotkrivene da se ona nije povukla od uobičajenih društvenih poslova i obaveza. No, ponekad ovakvo povlačenje mogu nametnuti i okolnosti koje su izvan kontrole stvaralačkih ličnosti. Cilj povlačenja u oba slučaja jest preobražaj osoba koje ih prakticiraju. Toynbee smatra da preobražaj u usamljenosti može i da nema nikakvu svrhu, osim da bude uvod u povratak preobražene ličnosti u društvenu sredinu. Jer, povratak je suština čitavog kretanja, kao i njegov konačni razlog.

No, povijesna evidencija kazuje da u nekim epohama stvaralačke ličnosti jesu shvaćale važnost fenomena povlačenja, ali ne i povratka. Tako, vrlo važno načelo helenske filozofije kazivalo je da je najbolje životno iskustvo ono koje prepostavlja kontemplaciju i razmišljanje. Helenski filozofi su vjerovali da je ekstaza, a ne povratak, jedini i krajnji cilj odiseje kojom su se uputili. Toynbee je uvjeren da je upravo njihovom mističkom iskustvu nedostajala ona vrlo važna kršćanska vrlina ljubavi, koja mistika ili isposnika nadahnjuje da s vrhova sjedinjenja s božanskim siđe u sirotinjske četvrti, moralne i materijalne, jednog neiskupljenog i svakodnevnog svijeta.<sup>310</sup>

Toynbee tvrdi da se motiv povlačenja i preobraženja, koji dovodi do povratka u slavi, može uočiti i u duhovnom doživljaju misticizma i u fizičkom životu biljnog svijeta, u sferi kozmičkog prostranstva i u čovjekovim razmišljanjima o smrti i besmrtnosti.

---

<sup>310</sup> *Ibidem*, str. 194.

Toynbee tumači da se Platon prikazuje kao da vjeruje da će njegovi filozofi pristati da prihvate angažman u svjetskim poslovima. No, njihovo odbijanje, po mišljenju Toynbeea, može biti dio objašnjenja problema neshvatanja uzroka sloma helenske civilizacije do kojeg je došlo u generaciji prije Platona. Moralno ograničenje filozofa bilo je posljedica pogrešnog vjerovanja da je ekstaza, a ne povratak jedini i krajnji cilj njihovih duhovnih nastojanja.

“Moguća vječita priroda života je važno pitanje.”<sup>311</sup>

Zapravo, čovjek se pokušavao izboriti s problemom smrti, s onim problemom koji počinje uz nemiravati njegov um od trenutka u kojem su, u civilizacijama u usponu, superiore ličnosti počele napuštati mase čovječanstva.

Toynbee tumači da su u odlomku Prve poslanice apostola Pavla Korinćanima prisutne četiri važne ideje:

“Ali netko će pitati: Kako uskršavaju mrtvi? Bezumniče! Ono što ti siješ ne oživljuje ako ne umre. I ono što siješ nije lik koji će se pojavit već golo zrno, recimo, pšenice ili kakva drugog sjemena. A Bog mu daje lik kakav hoće, i to svakomu sjemenu njegov vlastiti lik...

Tako je i sa uskrsnućem mrtvih: sije se u raspadljivosti, uskršava u neraspadljivosti; sije se u sramoti, uskršava u slavi; sije se u slabosti, uskršava sa silom; sije se tijelo zemaljsko, uskršava tijelo duhovno... Tako i stoji pisano: ‘Prvi čovjek, Adam, postade živa duša’, a novi Adam životvorni duh.”<sup>312</sup>

Prva ideja koju ističe Toynbee u kontekstu navedenih stavaka ogleda se u našem svjedočenju uskrsnuća pri promatranju povratka žita u proljeće poslije njegova povlačenja u jesen. Druga ideja ukazuje na to da uskrsnuće žita predstavlja potvrdu uskrsnuća umrlih ljudskih bića, što je, s druge strane, reafirmacija doktrine propovijedane u helenskim misterijima. Treća ideja tumači da je uskrsnuće ljudskih bića moguće putem stanovite vrste preobraženja, koje njihova bića doživljavaju Božjim određenjem u vremenu koje se mora čekati od trenutka smrti do njihova povratka u život. Preobražaj sjemena u cvjetove i voće govori o preobražaju umrlih ljudskih bića. Četvrta ideja u navedenom pasažu je najuzvišenija. U koncepciji o Prvom i Drugom Čovjeku, po mišljenju Toynbeeja, problem smrti je zaboravljen. U dolasku drugog čovjeka, Pavle slavi stvaranje jedne nove vrste koju čini

---

<sup>311</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 268.

Toynbee smatra da čovjekovi pogledi na besmrtnost kazuju da “konačna duhovna realnost” nije u vremenskoj dimenziji te da efekti karne ljudskog bića na konačnu realnost tekođer nisu u vremenskoj dimenziji, mada se ljudski život živi u njoj, a i ludska karma je ljudskom djelatnošću u njoj stvorena. Držao je da su ovdje granice ludske moći razumijevanja.

<sup>312</sup> Biblija, *Prva poslanica Korinćanima*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1974, xv. 35-38, 42-44 i 47.

*Adjutor Dei* (Božji pomagač), čija je misija da podigne ostatak čovječanstva na nadljudski nivo, inspirirajući svoju subraću vlastitom inspiracijom podarenom od Boga.<sup>313</sup>

Nakon navedenog “pravog” tumačnja fenomena povlačenja i povratka, Toynbee je na empirijski način analizirao njegovo djelovanje u ljudskoj povijesti kroz interakciju u kojoj su sudionici stvaralačke ličnosti, s jedne strane, i ostali članovi društvene zajednice, s druge strane. Budući da se fenomen povlačenja i povratka susreće u životima mistika, svetaca, državnika, vojnika, povjesničara, filozofa i pjesnika, Toynbee je kratko ilustrirao nekoliko različitih primjera, posvećujući naročitu pažnju onima u kojima “figuriraju kreativni pojedinci”.<sup>314</sup>

a) Sveti Pavle

Pavle iz Tarsa, rođen je među Jevrejima u vrijeme naglašenog utjecaja helenizma na sirijsko društvo. Prvi dio njegove karijere bio je obilježen progonima jevrejskih sljedbenika Isusa, stoga što su oni u očima članova ortodoksne jevrejske zajednice razbijali njezine redove. No, u drugom dijelu svoga života on se posvetio propovijedanju pomirenja u ime sekete koju je ranije progonio i veličanju novog božanskog zakona. Toynbee ove aktivnosti tumači kao kreativne dijelove Pavlove karijere. No, upravo je njima prethodilo trogodišnje povlačenje u arabijsku pustinju, nakon čega je Pavle otišao u Jerusalem s namjerom da se ponovo posveti praktičnim aktivnostima.

b) Sveti Benedikt

Sveti Benedikt iz italijanske Nursije živio je u posljednjim danim agonije helenskog društva. Smatra se ocem zapadnog redovništva. Nakon stjecanja klasičnog obrazovanja iz oblasti humanističkih nauka u Rimu, on se pobunio protiv načina života u prijestolnici, te se povukao u samoću još u mладости. U osamljenosti je proveo tri godine, nakon čega se vratio društvenom životu. Prekretnicu u karijeri Svetog Benedikta predstavlja onaj period njegova života koji je proveo kao starješina jedne monaške zajednice u Monte Kasinu. U ovoj zajednici on je ustanovio nov sistem obrazovanja, koji je zamijenio stari, koji je on kao dijete odbacio. Benediktinska zajednica u Monte Kasinu majka je samostana, jer se nakon nekog vremena benediktinsko pravilo proširilo do najudaljenijih oblasti Zapada. Toynbee smatra da

---

<sup>313</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 195.

<sup>314</sup> *Ibidem*, str. 198.

će ovo pravilo biti jedan od najvažnijih elemenata nove društvene strukture koja će u kasnijim stoljećima podići svijet zapadnog kršćanstva na razvalinama starog helenskog poretka.<sup>315</sup>

Benediktinska pravila najbitnije je odredivala obaveza manuelnog rada, koji je ponajprije pretpostavljaо rad u poljima. Zapravo, poticanje na poljoprivredni rad sa sobom je nosilo oživljavanje poljoprivrede koja je bila zamrla još u uništenju italijanske seoske ekonomije u ratu s Hanibalom. Toynbee smatra da se benediktinskim pravilom inicijativa pojedinca aktivirila putem apeliranja na njegov religijski entuzijazam te da je uz pomoć ovog duhovnog poleta benediktinski red usmjerio pravac ekonomskog života u Italiji. Istovremeno, u prekoalpskoj Europi, refleksije inicijativa ovog reda ispoljavale su se u krčenju šuma, isušivanju močvara i stvaranju plodnih polja.

### c) Buda

Kreativno oživljavanje hrabrosti i vjere poslije trenutaka razočarenja i očaja i poslije vremena provedenog u povučenosti i osamljenosti odredilo je i životni put Sidarte Gautame Bude. Rođen je u staroindijskom svijetu u vremenu nedaća. Bio je sikijski aristokrat, no u periodu njegove rane mladosti aristokratski poredak bio je suočen s izazovom novih društvenih snaga. Male aristokratske republike staroindijskog svijeta, jedna za drugom, podlijegale su autokratskim monarhijama u usponu čija je vlast pokrivala veće teritorije.

Na ovaj izazov Buda je odgovorio ličnim odricanjem od svijeta koji je bio neprijateljski nastrojen prema aristokratama kojima su pripadali njegovi preci.

“Pošto je pronikao u činjenicu da politika ili ekonomija ne može da spase čovječanstvo od patnje, odlučio je da slijedi put svoje asketske discipline.”<sup>316</sup>

Sedam godina on se posvetio asketizmu, tragajući za prosvjetljenjem. A onda, kada je postigao svjetlost u sebi, u ostatku života dijelio ju je sa svojom ljudskom subraćom.

Toynbee smatra da je bitno istaknuti da Buda nije bio nezainteresiran za politiku. On je i poslije prosvjetljenja podučavao svoje rođake, kao i bogataše koji su vladali u gradovima-državama, nadajući se da će budističko učenje pretvoriti u ideološku osnovu svog političkog djelovanja. Zapravo, njegov ideal bio je ustanovljenje puta koji nadilazi politiku i

---

<sup>315</sup> *Ibidem*, str. 199.

<sup>316</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 89.

čovječanstvo vodi pravoj sreći. Tako budisti nisu pokušavali boriti se silama politike s političkim vođama, nego su im uvijek pristupali s uzvišenijeg nivoa.<sup>317</sup>

d) Muhammed

Činjenicu da je uspon civilizacija, među ostalim, djelo kreativnih pojedinaca ili kreativnih manjina, Toynbee je argumentirao i primjerom Muhammeda, poslanika islama. Muhammed je rođen u Mekki 570. godine u moćnom plemenu Kurejš. U to doba Mekka se nalazila u sredini arapskog vanjskog proleterijata Rimske imperije. Isti ovaj period bio je obilježen krizom između Imperije i Arabije. Toynbee smatra da je, zapravo, na prijelomu između šestog i sedmog stoljeća n.e. navala kulturnih utjecaja Rima u Arabiji dostigla krizni moment, te da je moralno doći do stanovite reakcije i pražnjenja energije u suprotnom smjeru. Tako, životni put Muhammeda predstavlja formu u kojoj se navedena reakcija ispoljila.

I u ovoj formi, fenomen povlačenja i povratka imao je značajnu ulogu. Životni zadatak koji je Muhammed prihvatio kada je imao četrdeset godina bio je sastavljen iz dvije faze. U prvoj, koja je uslijedila nakon auditivnih otkrivenja, za koja Kur'an kaže da su božanskog porijekla, a kojima su prethodila "duhovna povlačenja" u pećine i druga osamljena mjesta, Muhammed se posvetio isključivo svojoj vjerskoj misiji. Druga faza bila je obilježena traganjima za političkim rješenjima. Ova političko-vjerska faza Muhammedove karijere otpočela je njegovim povlačenjem (*hidžrah*) iz rodne mu oaze Mekke u susjednu oazu Medinu (Poslanikov grad). U ovom povlačenju, koje muslimani smatraju ključnim događajem u povijesti islama, te ga uzimaju za početak računanja muslimanske ere, Muhammed je napustio Mekku kao progonjeni bjegunac. No, Toynbee navodi, da se on nakon sedam godina vratio u Mekku, ne kao pomilovani bjegunac, nego kao vladar pola Arabije.<sup>318</sup>

e) Machiavelli

Machiavelli je rođen u Firenci 1469. godine. Za života je doživio djelovanje neitalijanskih sila u Italiji, što je predstavljalo izazov s kojim se Machiavellijeva generacija trebala suočiti. Zapravo, Machiavelli je imao dvadeset pet godina kada je francuski kralj Šarl VIII prešao Alpe i s francuskom vojskom pregazio Italiju. Machiavelli je tako pamtio Italiju

---

<sup>317</sup> *Ibidem*, str. 89 i 90.

<sup>318</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 201.

iz doba u kojem je ona bila sigurna od barbarских utjecaja, ali je istovremeno bio i svjedokom kada je ona postala arenom za odmjeravanje snaga prekoalpskih i prekomorskih sila.

Budući da je bio obdaren izuzetnom sposobnošću za politiku, imenovan je 1498. godine za vladinog sekretara u Firenci, jednom od vodećih gradova-država na Poluotoku. Toynbee kazuje da je poslije četrnaest godina provedenih na ovoj dužnosti Machiavelli postao možda najbolje obaviješten živi Italijan koji je svojoj zemlji mogao pomoći u tadašnjoj situaciji njezina hitnog spašavanja. No, zbog promjena firentinske domaće političke scene, godine 1512. Machiavelli je uklonjen s mjesta državnog sekretara, a poslije godinu dana je zatvoren, gdje je doživio i mučenja. Ovdje je prekinuta njegova karijera, no, Toynbee tvrdi da je njezin prekid za Machiavellija bio izazov na koji je on dao efektivan odgovor.<sup>319</sup>

Cijenu puštanja iz zatvora Machiavelli je platio doživotnim boravkom na seoskom imanju u blizini Firence. Ovdje se posvetio razmišljanju i naučnom istraživanju, te je napisao čuvenu raspravu *Vladalac*. U završnom poglavlju ovog djela pod naslovom *Stremljenje ka oslobođenju Italije od barbara* otkrio je cilj svoga pisanja. On se, zapravo, ovdje okrenuo tadašnjem državničkom problemu Italije, pretvorivši u kreativnu misao onu energiju koja je bila spriječena da se pokaže na djelu.

Toynbee smatra da knjiga *Vladalac* nije postigla neposredan autorov cilj, jer je politička nuda kojom je njezin sadržaj prožet, bila iznevjerena. No, ovo djelo, tvrdi Toynbee, nije bilo promašaj, jer je svojim pisanjem Machiavelli uspijevaо vratiti se u svijet na onom uzvišenijem planu, na razinu na kojoj je njegov utjecaj daleko veći od učinka jednog firentinskog državnog sekretara koji se bavi detaljima praktične politike. U posebnim časovima katarze<sup>320</sup>, u kojima je nadilazio svoje duhovne nevolje, Machiavelli je uspijevaо svoju praktičnu energiju usmjeriti u stvaranje velikih djela: *Vladalac*, *Razmišljanja o Liviju*, *O ratnoj vještini* i *Istorija Firence*. Navedena djela su u kasnijem periodu služila kao sjeme moderne zapadne političke filozofije.

---

<sup>319</sup> *Ibidem*.

<sup>320</sup> *Ibidem*, str. 202.

Nakon što se povukao iz Firence i nastanio na svom seoskom imanju, Machiavelli je napisao pismo svom prijatelju i ranijem kolegi s posla. U ovom pismu on je opisao novi način života koji je sebi isplanirao. Kazivao je da ustaje s izlaskom Sunca, te da se tokom dana posvećuje uobičajenim svakodnevnim poslovima. Nadalje, je objašnjavao: "Kada dođe veče, vraćam se u kuću, i odlazim u svoju radnu sobu; na vratima skidam sa sebe blatnjavu radno odijelo u kojem sam do tada bio i oblačim dvorskou odeždu; i kada sam se opet upristojio, ulazim u drevne palate ljudi koji su u stara vremena u njima obitavali. I tamo me moji domaćini primaju sa svom ljubavlju i srdačnošću, i ja se gostim tom hranom koja je jedina moja prava ishrana i za koju sam rođen."

#### f) Dante

Toynbee razmatra i Danteov primjer koji je dvije stotine godina prije Machiavellija uspio završiti svoje životno djelo nakon što je bio primoran da se povuče iz rodnoga grada, iz Firence. Nakon što nije imao sreće ni u ljubavi ni u politici i nakon što je izgubio pravo stećeno rođenjem u Firenci, Dante je postao građanin svijeta. Živeći u izgnanstvu, on je zasijao stvarajući svoje životno djelo *Božanstvena komedija*.

Pitirim Sorokin kaže da, u cjelini gledano, pasaži Toynbeejevih istraživanja o rastu civilizacija, o ulozi pojedinaca:

“...sadrže mješavinu povijesti, filozofije povijesti, etike i politike, teologije i religije... Toynbeejevo *Istraživanje* ima mnogo naglašenih tačaka. Ono odaje izvrsnu pronicljivost i razumijevanje ali i izvanrednu elaboraciju nekoliko osnovnih tema povjesne i sociološke znanosti. Dakako, pasaži ovog djela otvaraju nove vidike spram do sada neosvijetljenih problema... Čak i kada Toynbee govori kao profet ili religijski mislilac, ili filozof, odnosno moralist, njegove riječi zaslužuju našu punu pažnju...”<sup>321</sup>

#### 4.8. Razdvajanja kroz rast civilizacija

U prethodnim pasažima izložili smo Toynbeejevo gledište koje kazuje da do rasta civilizacija, među ostalim, dolazi kada pojedinac ili manjina ili cijelo društvo reagira na neki izazov putem odgovora koji nije samo odgovor na izazov, nego istovremeno akter koji izlaže subjekta reakcije novom izazovu koji iznova zahtjeva novi odgovor... Rast civilizacije općenito može biti jednoobrazan, ali su iskustva različitih zajednica raznolika. Neke zajednice uspješno reagiraju kroz stvaralački pokret povlačenja i povratka, druge podliježu izazovu, a treće preživljavaju sve dok im onaj njihov kreativni pojedinac ne pokaže novi pravac kojim će krenuti. Toynbee smatra da na ovoj razini, zapravo, svaki različiti izazov dovodi do određenog dijeljenja i razvrstavanja. Tako, budući da se nizom uzastopnih izazova povećava i oština same diferencijacije u društvu u kojem su izazovi isti za sve, isti proces dovodi i do dijeljenja jednog društva u razvoju od drugog društva u kojem se izazovi razlikuju po karakteru.

---

<sup>321</sup> P. Sorokin, “Toynbee’s Philosophy of History”, u: *Toynbee and History*, str. 190.

Toynbee uzima primjer umjetnosti i kazuje da svaka civilizacija stvara vlastiti umjetnički stil. On kazuje da analiza umjetničkih staroegipatskih stilova ilustrira činjenicu da umjetnost prijedelastičkog doba u sebi ne obuhvaća sve elemente egipatske umjetnosti. On je uvjeren da se na ovaj način može utvrditi vremenski raspon egipatske civilizacije. Nadalje, na isti način mogu se utvrditi i rasponi drugih civilizacija.

Ističući da svaka civilizacija ima svoj stil u domenu umjetnosti, ne upuštajući se u podrobija razmatranja, Toynbee konstatira da različite civilizacije ne pridaju isti značaj specifičnim pravcima aktivnosti. Tako je helenska civilizacija ispoljavala naglašenu težnju ka estetskom gledanju na stvari i život u cjelini, dok s druge strane, indijska i njoj srodná hinduistička civilizacija ispoljavaju pogled na svijet koji je pretežno religijske naravi.

Kada Toynbee zapadnu civilizaciju, po njegovu saznanju jedinu civilizaciju koja se proširila diljem zemaljske kugle<sup>322</sup>, uvodi u navedeni kontekst, on konstatira njezine sklonosti najprije prema mašinama, a potom ističe koncentraciju njezina interesiranja prema proučavanju i primjeni otkrića u oblasti prirodnih nauka. Otkrića u ovoj oblasti primjenjuju se u materijalne svrhe kroz razborito i pronalazačko oblikovanje materijala i društvenog rada. Ovdje materijalne mašine prepostavlju automobile, ručne satove i ubojita sredstva, naprimjer, dok društvene mašine obuhvaćaju parlamentarni sistem, ustav, državni sistem osiguranja itd. Sklonosti zapadne civilizacije ove vrste prisutne su kroz dugi vremenski period, tako da su kultivirane elite drugih civilizacija smatrali da je *homo occidentalis* odbojno materijalistički orientiran.<sup>323</sup>

Toynbee, navodeći sklonosti ka mehanici u zapadnoj civilizaciji, ka estetici u helenskoj civilizaciji i ka religiji u indijskoj i hinduskoj civilizaciji, ističe da možemo upasti u opasnosti da izgubimo smisao za srazmjere ako zanemarimo značajnu činjenicu da je raznovrsnost, inače značajna u ljudskom životu i institucijama, površinski fenomen koji prekriva suštinsko jedinstvo ispod površine nimalo ga ne oštećujući.

Tako, iz dosadašnjih pasaža mogli smo vidjeti da je Toynbee svoje stavove o rastu civilizacija bogato dokumentirao, da je u okeanu, za običnog promatrača gotovo besmislenih činjenica, otkrio stanovite pravilnosti, izveo ih, sistematizirao i u njih uveo određen red. No,

---

<sup>322</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 51.

<sup>323</sup> Bizantska autorka Ana Komnena ističe oštromost s kojom je konstruiran samostrel, dužinu njegova dometa i snagu prodiranja, te ovo smrtonosno zapadno oružje opisuje kao "zapadni đavolski izum".

A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 231.

kritika njegovih istraživanja, koja je pomno rastakala sve njegove stavove o rastu civilizacija, navodila je da objašnjenja u ovim segmentima nisu ekvivalentna predviđanju i provjerljivosti te da je naučni dokaz "javan, a ne privatан".<sup>324</sup>

L. Kreber smatra da je uslijed slabosti naučnog argumenta Toynbeejev um staromodan:

"jer svoj sistem krajnjeg tumačenja ljudske historije zasniva na objašnjenjima karaktera i morala. Stoga su karakteristične osobine i kvalitete njegovih civilizacija u znatnoj mjeri promašene, a često i ignorirane."<sup>325</sup>

A Hans Morgenthau, u sličnom kontekstu, tvrdi da "naučna" povijest "nije problematična u detalju već je problem u samoj njezinoj koncepciji povijesti." On smatra da, s epistemološke tačke gledano, nije moguće objektivno istraživati jednu civilizaciju s osmatračke tačke pričvršćene za drugu civilizaciju. U nastavku dodaje:

"...veliko postignuće gospodina Toynbeea kao povjesničara leži upravo u subjektivnosti, koja je užasno neprijatna naučnoj historiografiji."<sup>326</sup>

Navedene kritike po Toynbeeju predstavljaju jednu vrstu avanturizma, koji uglavnom nastoji primijeniti statistički prilaz, odnosno kvantifikaciju, na sve oblasti ljudskog života. Osvrćući se na njih, Toynbee kaže:

"Granica između onog što jest i onog što nije istorija uvek će biti neuhvatljiva... Postoji vrsta snobizma nazivati istoriju naukom. Ona nije i ne može biti nauka u smislu u kome su fizika ili hemija nauke."<sup>327</sup>

U nastavku Toynbee eksplisira da činjenica u povijesti nije nešto stvarno, konkretno, kao cigla ili kamen, koja se može podići ili držati. U određenom smislu činjenicu stvara čovjek, jer je ona rezultat izbora iz sirovog materijala. Tako, Toynbee kaže:

"Ako vam neko donese sve što su neki mediji objavili o dešavanjima u sedam dana, to je ogroman materijal, jako mnogo činjenica. Čim se prihvate obaveze i

---

<sup>324</sup> J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, Cambridge University Press, 1956, str. 515.

<sup>325</sup> A. L. Kreber, *Style and Civilisation*, SNC, Ithaca, 1957, str. 167.

<sup>326</sup> Hans Morgenthau, "Toynbee and Historical Imagination", u: *Toynbee and History*, str. 193.

<sup>327</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 561.

počnete pisati o tome šta se zbilo – postajete subjektivni, morate praviti izbor, a on je neodvojiv od unutarnjeg bića...”<sup>328</sup>

A Pitirim Sorokin, uporan kritičar Arnolda Toynbeeja, u ovom kontekstu kaže:

“Kada Toynbee diskutira o problemima kao što su ‘zakonitosti i sloboda u povijesti’, ‘istina znanosti i istina religije’, on doista izvanredno dodiruje fundamentalne točke ove vrste problema. No, u nastavku, on samo okolo njih kruži ili im se izmiče isporučujući ih nama kao neodređene i maglovite općenitosti, kao nejasne zaključke, često potpomognute navodima Starog ili Novog zavjeta. Njegove fus-note u ovim dijelovima pokazuju njegovo ograničeno poznavanje najvažnijih filozofskih i znanstvenih djela koja se bave ovom vrstom problema.”<sup>329</sup>

U odgovoru, Toynbee kaže:

“Jedan od mojih najžešćih kritičara bio je Pitirim Sorokin, ruski sociolog sa Harvarda. Divio sam mu se zbog njegovog avanturizma. Kao što vam je poznato, njegovo delo nastoji da primeni statistički prilaz... na sve oblasti ljudskog života. ...on je pokušao da vidi koliko daleko možemo ići sa kvantifikacijom. Očigledno je otisao predaleko, ali mislim da je time učinio uslugu nauci, pokazujući jednim eksperimentom granice kvantifikacije u ljudskim delatnostima. Bio je vrlo naivan čovek, verovao je da je apsolutno u pravu, a da njegovi kritičari svi greše. Ja sam mnogo ograničeniji – spremam sam da slušam svoje kritičare za razliku od njega, i mislim da to nije slabost, već snaga.”<sup>330</sup>

Nadalje je Toynbee tvrdio da ima nomotetički pristup ljudskim delatnostima i da nastoji pronaći generalne zakonitosti nepromjenjivih prirodnih zbivanja, te da, s tim u vezi, vjeruje da postoji nešto stalno i pravilno u povijesti.

“Stalni i pravilni elemenat u ljudskim delatnostima je ljudska priroda – čitavo psihosomatsko jedinstvo ljudskog bića.”<sup>331</sup>

---

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> P. Sorokin, “Toynbee’s Philosophy of History”, u: *Toynbee and History*, str. 190.

<sup>330</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiju*, str. 561.

<sup>331</sup> *Ibidem*, str. 560.

S ovom ljudskom prirodnom Toynbee duboko suošjeća i kaže da se povjesničar ne može potpuno odvojiti od svojih osjećanja i vjerovanja, a ako bi to pokušao, postao bi nesposoban da vidi šta je priroda ljudske akcije, čija raskošnost posebice dolazi do izražaja u periodu rasta civilizacija.

Jer, govor o rastu civilizacija stvara sliku nepregledne mase ljudskih bića, rijeku bez obala, koja izbija iz prošlosti. Monotoni talasni udari bezbrojnih naraštaja pokreću prostranu površinu. Tada se šire sjajne brazde, i sjajni snopovi prolazne svjetlosti igraju preko nje. Ove brazde i snopove svjetlosti Toynbee naziva rodovima, plemenima, narodima i rasama. Oni, zapravo, obuhvaćaju niz naraštaja u ograničeni krug povijesne površine. Kada se u njima pojavi stvaralačka oblikovna snaga, pale se i znalačke, jezičke i duhovne oznake. Ove se pojave dalje razvijaju u budućim naraštajima. Arijevci, Mongoli, Germani, Kelti, Franci, Kartaginci, Berberi, Bantu, imena su za potpuno raznovrsne tvorevine toga reda. Nad ovom površinom Toynbeeja posebice zanima povlačenje krugova velikih civilizacija. One u određenim okolnostima izrone, i prije nego što se izravnaju i iščeznu, šire se raskošnim linijama. Ovo njihovo širenje, cvjetanje ili rast odvija se na tačno ograničenom prostoru. Zapravo, na ovom prostoru civilizacija ostvaruje punu sumu svojih mogućnosti u obliku naroda, jezika, umjetnosti, država i znanosti.

Civilizacijski rast, njezino bivstvovanje, onaj niz velikih epoha koje obilježavaju progresivno usavršavanje, jest, zapravo, duboko prisna i strasna borba za potvrdu ideje, protiv sila haosa i ravnodušnosti izvana, protiv nesvjesnog iznutra u koje su se te sile povukle. Jer, ne bori se samo umjetnost protiv otpora materije i protiv uništenja ideje u sebi. Toynbee je uvjeren da je svaka civilizacija u duboko simboličkom i gotovo mističkom odnosu prema materiji i prostoru kroz koje i u kojima hoće da se ostvari.

Kada se postigne svrha i kada se ispuni obilje mogućnosti prema unutarnjosti i spoljašnjosti, civilizacija ostvaruje visoku tačku svoga uspona. Ovaj uspon u biću civilizacija očituje se u cjelokupnom životnom izrazu višeg reda. Njega određuju oblici duhovnog saopćavanja: naklonost prema ezoterici (Indija), popularnosti (antika), pismu (Kina, Zapad), govorništvu (antika); izbor određenih umjetničkih rodova (okrugla plastika i freska u Helena, kontrapunkt i slikarstvo uljem na Zapadu), kao i odlučno odbijanje stanovitih umjetničkih rodova (Arapi protiv plastike). Nadalje, navedeni životni izraz obuhvaća tipove državne uprave, prometnih sredstava, međusobnog ophođenja i odijevanje.

Trajanje uspona civilizacije jest činjenica gotovo mističkog značaja. Svaka civilizacija, svako njezino rano doba i doba uspona, svaki od njezinih unutarnjih nužnih stupnjeva i perioda, po mišljenju Toynbeeja, ima određeno trajanje koje se uvijek vraća snagom jednog simbola. Toynbee se u svojim sagledavanjima i tumačenjima odriče namjere da otvorí ovaj svijet najtajanstvenijih veza i sklopova, ali ističe činjenice koje neprestano svijetle i odaju čega sve tu ima skrivenog. One u rastu svake civilizacije osvjetljavaju obilje iznenađujućih mogućnosti da se ona ostvari u pojedinostima. A kada se završi epoha progresivnog usavršavanja, odnosno epoha progresivnog ovladavanja okolinom i progresivne samodeterminacije<sup>332</sup>, nastupa novi period, period koji Toynbee naziva slomom civilizacije.

## 5. SLOM CIVILIZACIJA

Ljudskom oku se otvaraju stvari, pojedinačno i doslovno, a uhu se otkrivaju riječi, duh i ono univerzalno. Istražujući povijest, proučavajući kompletnu studiju ljudskih djelatnosti, ponirući u tajanstvo brojnih oblikovanja, u mnogoglasja naroda i kultura, nastojeći obuhvatiti sva mesta i sve meridijane, Toynbee je, zapravo, uvidio da je problem sloma civilizacija jednako evidentan kao i problem njihova nastanka. Postanak civilizacija zahtijeva tumačenja zbog činjenice da je jedna vrsta ovakvog fenomena uopće nastala, te da smo u prilici nabrojati dvadeset jednog njezina predstavnika. No, njih jedanaest danas je mrtvo i pokopano. Govoreći o živim civilizacijama, o civilizacijama u kojima struji slast života, Toynbee navodi da su to mesta u kojima se još uvijek, na određen način, može pohraniti i sačuvati vrijeme. Tako, u deset preživjelih civilizacija Toynbee ubraja zapadno društvo, glavnu masu pravoslavnog hrišćanskog svijeta u jugoistočnoj Europi, njezin izdanak u Rusiji, islamsko društvo, hindusko društvo, glavni dio dalekoistočnog društva u Kini, njegov izdanak u Japanu i tri civilizacije zaustavljene u svom razvoju – polinežansku, eskimsku i nomadsku. Pažljivija promatranja dovode do zaključka da polinežansko i nomadsko društvo žive na posljednjem stupnju svoje agonije, dok je sedam od osam preostalih društava, u različitim nivoima izloženo prijetnji uništenja ili asimilacije od osme, zapadne civilizacije. Nadalje, od

---

<sup>332</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, III, str. 126

spomenutih sedam društava, njih šest (izuzimajući eskimsku civilizaciju)<sup>333</sup>, po mišljenju Toynbeeja, pokazuje vidljive znakove sloma i raspada.

Prirodu sloma civilizacija Toynbee je definirao neuspjesima u pokušaju da se civilizacija s nivoa primitivnog čovječanstva uspne do visine nadljudske vrste življenja. Zapravo, povijest svakog društva kazuje da u uvjetima u kojima se stvaralačka manjina degenerira u dominantnu manjinu, koja silom pokušava održati poziciju koju više ne zaslužuje, dolazi do promjene karaktera vladajućeg elementa. Ova promjena karaktera, na drugoj strani, za posljedicu ima odvajanje proleterijata koji se više ne divi onima koji vladaju niti ih podržava, već se buni zbog svoje podređenosti. U spomenutim uvjetima, ovaj proleterijat, kada se jednom potvrди, razdvaja se na dva različita dijela. Jedan od njih jest unutarnji proleterijat, iscrpljen i neposlušan, a drugi jest vanjski, izvan granica zemlje, koji se u navedenim uvjetima silom protivi ujedinjenju.

Tako se, po Toynbeiju, priroda sloma civilizacija može definirati nestankom stvaralačke moći manjine, čija je posljedica reakcija većine uvjetovana gubitkom uzora kojeg bi oponašala. Navedene okolnosti vode nestajanju harmonije i jedinstva u društvu kao cjelini.

### 5.1. Deterministička tumačenja sloma civilizacija

Jedna od konstantnih karakteristika ljudskih bića jeste sklonost da vlastite neuspjehe pripisuju silama koje su izvan njihove kontrole.

---

<sup>333</sup> U registru civilizacija, Toynbee spominje i kategoriju zaustavljenih civilizacija. Eskimska civilizacija, po mišljenju ovog autora, prestala se razvijati u periodu njezina djetinjstva. Zapravo, rast svih civilizacija iz ove kategorije zaustavljen je pošto su one obavile jedan "mučan posao". One predstavljaju odgovor na izazove čija je oštRNA na samoj granici između razine koju pruža podstrek za dalji razvoj i razine koja dovodi do poraza. Kultura Eskima prepostavlja varijantu načina života sjevernoameričkih Indijanaca, prilagođenog onim uvjetima koji vladaju oko obala Arktičkog okeana. Eskimski "mučan poduhvat" ogledao se u tome što su tokom zime ostajali u svom ledenom prostoru i lovili tuljane. Svoj su život prilagodili zahtjevima arktičkog okruženja s izuzetnom vještinom. No, cijena koju su Eskimi morali platiti za svoju odlučnost pri hvatanju u koštar s arktičkom prirodnom sredinom bila je stroga uskladenost njihova načina života s godišnjim ciklusom arktičke klime. Tako su svи hranioći porodica primorani da se bave različitim poslovima u svaku godišnje dobu. Teror arktičke prirode arktičkom lovcu nameće gotovo iste dnevne obaveze koje fabričkom radniku nameće ljudski teror "naučnog menadžmenta". Tako ostaje otvoreno pitanje – da li su Eskimi gospodari arktičke prirode ili su njezini robovi.

Vidjeti: P. Geyl, "Toynbee's System of Civilizations", u: *Toynbee and History*, str. 49.

### 5.1.1. Zakon starenja i smrti

Arnold Toynbee smatra da je mentalni manevar pripisivanja ljudskih slabosti silama koje su potpuno izvan ljudske kontrole privlačan za osjetljive duhove, posebice u periodima dekadencije i pada. Tako on tvrdi da su društveni raspad u periodu helenske dekadencije mnoge filozofske škole tumačile kao neizbjegnu posljedicu sveopćeg juriša "kozmičke starosti".

Moderna fizička znanost pobila je osnovni argument ove teorije. Suvremeni fizičari predviđaju "zaustavljanje" kozmičkog "časovnika" kao posljedicu neizbjegnog preobražaja materije u zračenje, ali je ta budućnost neshvatljivo udaljena.<sup>334</sup> Stoga Toynbee kritizira suvremene zapadnjačke pristalice determinističkog i predestiniranog objašnjenja sloma civilizacija, jer ne pokušavaju povezati sudsbine navedenih ljudskih institucija sa sudbinom fizičkog univerzuma shvaćenog kao cjelina. Oni umjesto toga ističu zakon starenja i smrti koji djeluje na kratkim talasima i za koji tvrde da važi za cijelo carstvo života na našoj planeti.

Tako, naprimjer, iako je unutarnja logika Toynbeejeva i Spenglerova historijsko-sociološkog sistema "vrlo slična"<sup>335</sup>, Toynbee naglašava da Spenglerovo objavlјivanje i tumačenje, koje kazuje da svaka civilizacija prolazi kroz isto ono smjenjivanje doba koje je karakteristično i za ljudsko biće, nije čvrsto dokazano.

Iako sve ono što je Spengler obuhvatio pojmom kultura Toynbee naziva civilizacijom, u shvaćanju tih pojmoveva ima značajnih razlika. Toynbee nije kulture proglašio organizmima, jer je uspio iz komparativnih studija kulture ukloniti metodu organske analogije. Tako je smatrao da životni vijek jedne civilizacije nije determiniran biološkim zakonima njegove prirode, nego su pojedinačne energije ljudskih bića, koja sačinjavaju takozvane "članove" društva, ona životna snaga čije djelovanje stvara povijest toga društva, uključujući i njegov vijek trajanja. Toynbee ovdje daje volji povlašteno mjesto umjesto fatalističke Spenglerove teorije po kojoj čovjek ne može ništa učiniti da bi izmijenio tok povijesnih kretanja. Po Toynbeeju, osnovni

---

<sup>334</sup> Tako Jeans Sir James tumači da će ljudska rasa biti u stanju prezivjeti još dvije hiljade miliona godina, što je period gotovo jednak prethodno proteklom periodu starosti Zemlje. Ovaj autor drži da mi danas stojimo jedva obasjani prvom svjetlošću praskozorja civilizacije, ali da će se vremenom blistavo jutro pretvoriti u dan pun svjetlosti, te da će u neko daleko doba, o kojem mi ne trebamo ni misliti, nastupiti sumrak i večer pred nailazak konačne i vječite noći...

Jeans Sir James, *Eos: or the Wider Aspects of Cosmology*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Company, Michigan, 1931, str. 12-13. i 83-84.

<sup>335</sup> P. Sorokin, "Toynbee's Philosophy of History", u: *Toynbee and History*, str. 188.

pokretač uspona civilizacija *izazov i odgovor* toliko je ovisan o ljudskoj volji da su svi ostali faktori i uvjeti, po značaju, svedeni na nisku razinu.<sup>336</sup>

Karl Popper, u osvrtu na Spenglerovo i Toynbeeovo djelo, kaže:

“Tojnbijevo je djelo u tolikoj mjeri superiorno u odnosu na Špenglerovo da okljevam da ga pomenem u istom kontekstu; superiorno je uglavnom zahvaljujući Tojnbihevom bogatstvu ideja i njegovom nadmoćnom znanju (koje se manifestira u činjenici da se on ne bavi, kao što to čini Špengler, svim i svačim pod suncem u isto vrijeme). Ali cilj i metod istraživanja je sličan. On je najodlučnije historicistički... On je fundamentalno hegelski (mada ne vidim da je Tojnbi svjestan ove činjenice). Njegov ‘kriterijum rasta civilizacija’ koji je ‘napredak u pravcu samoodređenja’ ovo dovoljno jasno potvrđuje; jer Hegelov zakon napretka u pravcu ‘samo-svijesti’ i ‘slobode’ može se lako prepoznati.”<sup>337</sup>

Dakle, Arnold Toynbee smatra da, stoga što civilizacije spadaju u onu vrstu entiteta koji nije podložan zakonima biologije, teoriju po kojoj do sloma civilizacije dolazi kada se ona počne približavati kraju svog biološkog životnog vijeka možemo odbaciti. Bolest koja ometa djecu dekadencije nije bolest uzrokovana blizinom kraja njihova životnog vijeka, nego raspadom njihova prethodnog socijalnog miljea, što ih sprečava da pronađu prostor za manifestiranje svojih sposobnosti u djelotvornoj i kreativnoj društvenoj akciji.

### 5.1.2. Rasna degeneracija

U deterministička tumačenja sloma civilizacija Toynbee ubraja i zastupanje neodržive hipoteze da je rasna degeneracija uzrok društvenog sloma. Ovu hipotezu određuje pretpostavka da je gubitak stvaralačke moći u životu jednog dekadentnog društva uzrokovani određenom vrstom rasne malokrvnosti ili bolesnim izraslinama koje samo infuzija zdrave krvi može izlječiti. Ova pretpostavka, zapravo, dobiva podršku kroz činjenicu da tokom međuvlašća, koje nastaje između konačnog raspada dekadentnog društva i rađanja novog društva vezanog za prethodno, dolazi do seobe naroda u kojoj je populacija istoga porijekla, u dva sukcesivna društva, izložena infiltraciji “svježe krvi”. No, u ovim okolnostima se, po

<sup>336</sup> Dodatne razlike koje Toynbee nalazi između sebe i Spenglera vidjeti u: *A Study of History*, XII, str. 238. i 254.

<sup>337</sup> K. R. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, I, str. 304.

pogrešnoj logici *post hoc propter hoc* (ono što slijedi objašnjava ono što mu je prethodilo), pretpostavlja da je novi pristup stvaralačkoj snazi koji određuje novorođenu civilizaciju tokom njezina rasta, uzrokovani poklonom u vidu “svježe krvi” iz “čistog izvora” određene primitivne barbarske rase.

U prilog hipotezi rasne degeneracije navodi se slučaj iz povijesti Italije koji kazuje da su u svojoj povijesti Italijani u dva navrata ispoljili izuzetnu stvaralačku moć – u posljednjim stoljećima prije početka nove ere i iznova u periodu od jedanaestog do šesnaestog stoljeća nove ere. Ova dva perioda odvojena su cijelim milenijem neaktivnosti i dekadencije, tako da se u jednom periodu činilo da je vrlina nestala kod Italijana. Po mišljenju zastupnika ove teorije, navedene pozitivne promjene zapravo su uzrokovane infuzijom nove krvi osvajača, Gota i Langobarda u italijanske vene, u periodu između dvaju velikih doba italijanskog procvata. Tako je ovaj eliksir nakon dugotrajne inkubacije proizveo italijanski preporod ili renesansu. A kada je riječ o energiji, koja je došla do izražaja mnoga stoljeća ranije, s rastom Rimske republike, ona po mišljenju rasista, svjedoči “produkt jedne ranije infuzije svježe varvarske krvi ubrizgane u toku seobe naroda koja je prethodila rađanju helenske civilizacije”.<sup>338</sup>

No, Arnold Toynbee odbija teoriju rasne degeneracije u kontekstu povijesti Italije. On tumači da, naprimjer, analiza italijanskih oblasti preko kojih su prešli čistokrvni Langobardi jednostavno ne obuhvaća Veneciju i Romanju, kao ni mnoge druge dijelove zemlje koji su igrali značajniju ulogu u italijanskoj renesansi nego što je to bio slučaj s gradovima “za koje se zna da su bili upravni centri osvajača – Pavija, Benevento i Spoleto”.<sup>339</sup>

Tumačenje italijanske povijesti od šesnaestog stoljeća nove ere elementom rase na prvi pogled možda može djelovati vjerodostojno. No, Toynbee smatra da istraživanje povijesti od šesnaestog stoljeća do našeg vremena pokazuje da je poslije perioda dekadencije, koji je uslijedio u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću, Italija u devetnaestom stoljeću postala scenom još jednog značajnog uskrsnuća koje je bilo tako dinamično da je dobilo ime *risordimento*. Ova moderna replika srednjovjekovnog italijanskog iskustva, ističe Toynbee, nije bila uzrokovana nikakvom infuzijom svježe barbarske krvi, nego je do nje došlo nakon

---

<sup>338</sup> P. Geyl, “Toynbee’s System of Civilizations”, u: *Toynbee and History*, str. 57-62.

<sup>339</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, IV, str. 280.

općeg reorganiziranja i izazova s kojim se Italija suočila “nakon upada revolucionarne i Napoleonove Francuske koja je privremeno vladala zemljom”.<sup>340</sup>

Na kraju je Toynbee nerasističkim objašnjenjem uspona Rimske republike želio rasiste istjerati iz njihova jedinog preostalog čvrstog uporišta u italijanskoj povijesti. Tako ovaj mislilac uspon Rimske republike tumači kao odgovor na izazov Grčke i etrurske kolonizacije. On kazuje da narodi rođeni na italijanskom poluotoku jednostavno nisu pristali na istrebljenje, potčinjavanje i asimilaciju, koje su Grci nametnuli svojim susjedima na Siciliji, a Etrurci starosjediocima Umbrije. Italijani su se, zapravo, uljezima Grcima i Etrurcima oduprli tako što su po vlastitom izboru i pod vlastitim uvjetima usvojili helensku civilizaciju (kao što je Japan usvojio civilizaciju Zapadne Europe). Na ovaj način podigli su sebe do grčkog i etrurskog nivoa efikasnosti. Ovim izborom postali su stvaraoci kasnije vlastite veličine.<sup>341</sup>

### 5.1.3. Teorija ciklusa

U periodu između osmog i šestog stoljeća p.n.e. u babilonskom društvu čini se da je došlo do senzacionalnog astronomskog otkrića teorije ciklusa. Utvrđeno je da tri naglašena i općepoznata ciklusa – dan i noć, lunarni mjesec i solarna godina – nisu jedini primjeri periodičnih događanja u kretanju nebeskih tijela. Otkrivena je usklađenost zvjezdanih kretanja koja obuhvaća sve planete, kao što obuhvaća Zemlju, Sunce i Mjesec. Ova muzika sfera koju stvara harmonija nebeskoga hora opisuje, akord po akord, puni veliki krug, koji solarnu godinu svodi na malu značajnost. Iz ovog proizlazi zaključak da godišnje rađanje i umiranje vegetacije, regulirano solarnim ciklusom, svoju paralelu ima u neprestanom ponavljanju fenomena rođenja i smrti svih stvari na vremenskoj ljestvici kozmičkog ciklusa.

No, ako je zakon univerzuma gorko ironičan u duhu one francuske izreke – “što se više mijenja to je više isti”, onda nije čudo što ponekad čovjek vapi za oslobođenjem od točka egzistencije koji može biti privlačan sve dok zvijezde vodi njihovim putanjama, ali koji, po mišljenju Toynbeeja, jeste teško izdržljivi mlin koji trebaju pokretati naša ljudska stopala.

Teorija cikličkog kretanja ljudske povijesti u Toynbeejevim tumačenjima zauzima značajno mjesto. U skladu s njom objašnjavao je fenomene *jina* i *janga*, izazova i odgovora na izazov, povlačenja i povratka, poistovjećivanja i povezanosti... No, iako u kretanju svih

---

<sup>340</sup> *Ibidem*, str. 218.

<sup>341</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 58-59.

ovih sila, koje pletu mrežu ljudske povijesti, postoji očigledan element ponavljanja, ipak čunak koji se kreće tamo-amo na razboju Vremena, po mišljenju Toynbeeja, tka dezen na kojem je zasigurno “uvijek novi motiv, nova šara, a nije nedogledno ponavljanje iste sheme.”<sup>342</sup>

Toynbeejeva metafora s točkom, *kola se kreću naprijed iako točkovi opisuju krugove*, istina, nudi ilustraciju fenomena ponavljanja, ali fenomena koji je nerazdvojan od progresa. Tako je kretanje točka, dakako ponavljajuće u odnosu na samu osovinu točka, ali je točak sačinjen i pričvršćen za svoju osovinu samo zato da bi omogućio kretanje vozilu čiji je on samo jedan dio. Činjenica jest da je vozilo razlog postojanja točka, te da se ono može kretati samo zahvaljujući kružnom kretanju točka oko svoje osovine, ali se vozilo istovremeno ne mora kretati poput vrteške, po kružnoj putanji.

Tako ovaj autor naglašava da harmonija dvaju navedenih različitih kretanja – veliko i neizmjenjivo kretanje rođeno na krilima malog koje se ponavlja – jest suština onog što se podrazumijeva pod pojmom “ritam”. Ovu igru sila Toynbee uočava ne samo kod vozila i vuče koja se njime ostvaruje nego i u organskom ritmu života. Istu igru svjedoče godišnja doba koja sa sobom povlače i vraćaju vegetaciju, pumpanje zraka plućima i pumpanje krvi srcem što omogućava čovjeku da živi svoj život, kao i notni znaci, ritamske mjere i poetske strofe koje “omogućuju kompozitoru i pjesniku da izraze svoje sadržaje”.<sup>343</sup>

U kontekstu ovih razmatranja Toynbee želi spasiti čovjekovu slobodu od fatalističke nužnosti na koju bi je osudili zakoni prirode kako ih on vidi. Tako on naglašava da činjenica, što ju je otkrio u svojoj analizi civilizacija, da postoje pokreti koji se ponavljaju ne znači da je i sam proces istog kružnog karaktera kao i ti pokreti. Ako se neki zaključak može izvući iz periodičnosti malih kretanja, onda je to zaključak da veliko kretanje s kojim su mala povezana nije povratno već progresivno. Jednostavno, čovječanstvo nije Sizif koji vječno svoju stijenu gura do vrha iste planine, uvijek iznova gledajući kako se ona kotrlja u podnožje, niti su ljudi vječne žrtve neprestane kozmičke igre koja ih osuđuje na ustrajavanje u patnjama.

A pokreti koji se ponavljaju jesu “božanski inspirirana međuigra u kojoj na raznim stupnjevima Realnosti ciklička kretanja sukladna zakonima prirode jesu sukcesivno transcendirana u iskustvima i streme da po redu budu subjekt cikličkih kretanja na višem

<sup>342</sup> A. Toynbee, “What I am Trying to do”, u: *Toynbee and History*, str. 5.

<sup>343</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, IV, str. 29.

nivou, s kojega opet, proistječu još veća iskustva i nastojanja...”<sup>344</sup> Ovaj stav zasnovan na najboljim tradicijama dijalektičke misli ostavlja prostor autoru da izbjegne, bar na planu općih stavova, zamku ciklizma.

Zapravo, veliki zaljubljenik starine, Toynbee, opčinjen drevnom Heladom kojoj se kao idealnom modelu stalno vraća<sup>345</sup>, na njezinim ruševinama došao je do teme o prolaznosti, u mislima ugledavši razvaline modernog svijeta koji ga je okruživao. Ovo duhovno sagledavanje “vrata smrti”, koja se otvaraju pred zapadnom civilizacijom, bilo je neposrednim povodom da počne preispitivanje uzroka rasta i sloma civilizacija, pa samim tim i mogućnosti izbjegavanja propasti uz ponovno nalaženje “vrata raja”.

Ovaj je stav i poruka ohrabrenja djeci zapadne civilizacije. Toynbee navodi da mrtve civilizacije nisu mrtve zato što im je takva sudska ili što je takav prirodni tok stvari. Tako ni zapadna, živa civilizacija nije unaprijed osuđena da se pridruži većini iz svoje vrste. Njezini stanovnici nisu primorani zagonetku vlastite sudsine prepustiti slijepoj presudi statistike. Jer, sve dok je varnica stvaralačke moći živa u njezinim ljudima, sve dok oni imaju sposobnost da je razgore u plamen, imat će opravdanje njihova “stremljenja da dostignu veliki cilj čovjeka”.<sup>346</sup>

## 5.2. Gubitak vlasti nad okruženjem

U proučavanju povijesti, tražeći ono što je suštinsko, njegujući ukus za tajanstveno i osjećaj za unutarnjost, Arnold Toynbee, nakon što je objasnio da do sloma civilizacija ne dolazi zbog djelovanja kozmičkih sila izvan čovjekove kontrole, razmotrio je mogućnost da do njega dolazi uslijed gubitka kontrole, odnosno vlasti nad okruženjem u kojem se nalazi konkretno društvo.

### 5.2.1. Gubitak kontrole nad fizičkim okruženjem

Stupanj kontroliranja fizičkog okruženja, kao što smo objasnili u prethodnom poglavljju, moguće je mjeriti uz pomoć njegove tehnike. U proučavanju rasta civilizacija Toynbee je

---

<sup>344</sup> *Ibidem*, IX, str. 174.

<sup>345</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiju*, str. 553.

<sup>346</sup> Linus Walkner, “Toynbee and Religion: A Catholic View”, u: *Toynbee and History*, str. 341.

ustanovio da postoje slučajevi u kojima se tehnika poboljšava, a civilizacije ostaju statične ili opadaju, kao što postoje i oni u kojima tehnika ostaje statična, a civilizacije se kreću naprijed ili natrag. Iz navedenog se može zaključiti da gubitak kontrole nad fizičkim okruženjem nije odlučujući faktor kod rasta civilizacija, ali isto tako nije ni najbitniji kriterij kod njihova sloma. No, u prilog potpunoj argumentaciji ovog zaključka Toynbee je ispitao i slučajeve u kojima se slom civilizacija poklapa s nazadovanjem u sferi tehnike. On je želio dokazati da nazadovanje u ovoj sferi nije bilo uzrok, već posljedica ili simptom sloma.

Kada je civilizacija u fazi opadanja, ponekad se dešava da neka tehnika, koja je bila primjenjivana i profitabilna u periodu rasta, počne davati loše ekonomski rezultate ili nailaziti na stanovite socijalne prepreke. A ako prestane biti unosna, ona se napušta. Toynbee tvrdi da bi u ovakvim okolnostima pogrešan zaključak bio da je napuštanje konkretne tehnike u datim uvjetima prouzrokovano tehničkom nesposobnošću da se ona primjenjuje, te "da je ova tehnička nesposobnost uzrokovala slom civilizacije".<sup>347</sup>

Ovu svoju tvrdnju Toynbee potkrepljuje primjerom napuštanja rimskih putova u zapadnoj Europi. On ističe da navedeni putovi nisu propali zbog lošeg tehničkog znanja, već zato što je društvo... "koje ih je izgradilo za svoje vojne i trgovačke potrebe doživjelo krah".<sup>348</sup>

Slične zaključke Toynbee izvodi i u kontekstu umjetničke tehnike arhitekture, kiparstva, slikarstva, kaligrafije i književnosti. Jer, treba imati na umu da je zbog svoje objektivne pa i potpune inteligencije, *homo sapiens* nužno i *homo faber*, njega ne odlikuje samo dar govora nego i dar mentalnog i umjetničkog stvaranja. Stoga, Toynbeeja zanima zašto tradicionalne zapadne načine u muzici, igri, slikarstvu i skulpturi danas napušta velik dio nove generacije. Imajući na umu da su pravila ritma, kontrapunkta, perspektive i proporcije već u drugom i trećem poglavlju zapadne povijesti otkrile italijanske kreativne manjine, ovaj autor tvrdi da dominantna tendencija napuštanja zapadnih umjetničkih tradicija nije rezultat tehničke nekompetencije. Ona je, zapravo, odraz napuštanja stila koji gubi privlačnost kod mlade generacije, jer ona prestaje gajiti njegove estetske senzibilnosti na tradicionalnim zapadnim linijama. On kazuje da je duh tropске Afrike u muzici, kiparstvu i igri sklopio savez s pseudobizantskim duhom u slikarstvu i nastanio se u kući koju je našao očišćenu i prilično ispražnjenu. Jer, novu generaciju određivalo je samozadovoljstvo i divljenje duhovnom

---

<sup>347</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 223.

<sup>348</sup> *Ibidem*.

vakuumu. Učinak ovih osjećanja “duboko je demoralizirajući”.<sup>349</sup> Ovu “tešku kvalifikaciju” Toynbee je upotrijebio imajući u vidu da se nova generacija odrekla vlastite zapadne tradicije u umjetnosti.<sup>350</sup> Svodeći svoje sposobnosti na stanje sterilnosti, ona je posegnula za egzotičnim i primitivnim sadržajima u umjetnosti, priznajući da je sebe lišila svog duhovnog prava stečenog rođenjem. Toynbee smatra da je ovo napuštanje tradicionalne tehnike u umjetnosti posljedica jedne vrste duhovnog sloma zapadne civilizacije, a uzrok tog sloma ne može se naći u fenomenu koji je samo jedna od njegovih posljedica.

Toynbee još dodaje da umjetnost ima funkciju koja je na određen način i magijska i duhovna: magijska stoga što uprisutnjuje počela, moći, ali i stvari, a duhovna stoga što ospoljava istine i ljepote s ciljem našeg stanovitog pounutrenja. Tako, napuštanje tradicionalnog stila u umjetnosti, predstavlja indikaciju da je civilizacija povezana s tim stilom prilično rastočena. A prestanak korištenja jedne uobičajene tehnike posljedica je sloma, a nije njegov uzrok.

### 5.2.2. Okruženje koje čini čovjek

Često se u povijesnim proučavanjima navodi da civilizacije, kao i primitivna društva, gube svoj život kao rezultat uspješnih napada stranih sila na njih. Tako Arnold Toynbee navodi primjer helenskog društva, otjelotvorenog u Rimskoj imperiji, za koje neki povjesničari, poput Gibbona, navode da je srušeno istovremenim napadom dvaju vanjskih neprijatelja koja su prodirala s dvaju različitih frontova – barbara sjeverne Europe, koji su dolazili iz ničije zemlje iza Dunava i Rajne, i kršćanske crkve, koja se pojavila iz pokorenih, ali ne i asimiliranih orijentalnih provincija.<sup>351</sup>

Toynbee nadalje objašnjava da, zapravo, cjelishodna, inteligibilna oblast proučavanja, oblast koja se može proučavati i razumjeti sama po sebi, nije bila Rimska imperija, nego helenska civilizacija, u čijem je već daleko odmaklom raspodu Rimska imperija bila veličanstven simptom. Nadalje, ovaj autor kazuje da trijumfalna crkva i barbari nisu bili vanjske sile, već “djeca helenskog domaćinstva” moralno otuđena od dominantne manjine. No, istraživanje dublje u prošlost, do pravog početka tragedije, smatra Toynbee, navodi na

<sup>349</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, V, str. 481.

<sup>350</sup> H. Michell, “Herr Spengler and Mr. Toynbee”, u: *Toynbee and History*, str. 82.

<sup>351</sup> Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Alfred A. Knopf, Inc. New York, 1993, str. 121.

zaključak da je, zapravo, helensko društvo samoubojica koji je pokušao izbjegći kobne posljedice “svog napada na samog sebe..., ali je dobio posljednji udarac od svoje sopstvene rđavo vođene i otuđene djece”.<sup>352</sup>

Kada je Toynbee pokušao utvrditi vrijeme u kojem je prvi put došlo do pokušaja samoubojstva, uočio je činjenicu izbijanja Peloponeskog rata, 431. godine p.n.e. Ovaj rat predstavlja društvenu katastrofu koja označava početak “velikih zala za Helas”.<sup>353</sup> Samouništavajućem činu doprinos su dala još dva međusobno bliska zla – rat između država i rat između klasa. Tako je ruka koja je zadala smrtonosni rat helenskom društvu bila, zapravo, ruka same žrtve.

Proučavanje toga da li je nasrtaj stranih ljudskih snaga uzrok sloma civilizacija, Toynbee je proširio i na slučajeve drugih civilizacija, a mi ćemo se zadržati na primjeru pravoslavne hrišćanske civilizacije. Povijesna istraživanja pravoslavne hrišćanske civilizacije, u njezinu bizantskom političkom oličenju, često kazuju da su Istočno rimske carstvo uništili Turci. U ovom kontekstu obično se dodaje da su Turci zadali samo završni udarac društvu koje je bilo izmoreno od napada zapadnih kršćana, koji su se krili iza maske Četvrtog križarskog rata. No, rezultat Toynbeejevih proučavanja o ovom pitanju pokazuje da kobna prekretnica u povijesti društva pravoslavnog hrišćanstva nisu bili turski napadi u četrnaestom, odnosno u petnaestom stoljeću, niti oni latinski u trinaestom stoljeću, kao ni seldžučka osvajanja Anadolije u jedanaestom stoljeću. Prekrerntica je bio domaći događaj koji se zbio prije svega navedenog – veliki rat s Bugarskom od 977. do 1019. godine. Nakon ovog bratoubilačkog rata, jedna od sila pravoslavnog hrišćanskog svijeta politički je prestala postojati, a druga je ostala dugoročno patiti od zadobijenih rana.

Jer, kada je osmanski sultan Mehmed II osvojio Carigrad, to nije bio kraj pravoslavne hrišćanske civilizacije. Toynbee kazuje da se neobičan paradoks ogleda u tome što je strani osvajač poklonio društvu koje je pokorio univerzalnu državu. Ali, vremenom, ipak se počeo osjećati utjecaj seobe stanovništva u dijelovima Otomanske carevine koji su se poklapali s domenom pravoslavnog hrišćanskog društva.<sup>354</sup>

No, ova kretanja nisu rezultirala trijumfom barbarstva i religije, odnosno osnivanjem država nasljednica univerzalne države pravoslavnog hrišćanstva, kao što je to bio

<sup>352</sup> A. Toynbee, *Proučavanje istorije*, str. 227.

<sup>353</sup> H. Michell, “Herr Spengler and Mr. Toynbee”, u: *Toynbee and History*, str. 83.

<sup>354</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, IV, str. 263.

slučaj, naprimjer, s fazama helenskog i nekih drugih društava. Razlog se ogleda u tome što je, zapravo, trijumf vesternizacije, a ne trijumf barbarstva i religije, bio onaj proces u kojem se ostvarivalo razlamanje Otomanske carevine.

Tako, umjesto da dobiju svoj prirodni oblik u stilu herojskog doba, države nasljednice Otomanske carevine zapravo je formirao pritisak Zapada čim su se pojavile, stvorivši od njih imitacije nacionalnih država. Upravo u to vrijeme zapadne zemlje reorganizirale su se na osnovu nacionalizma. Tako, u povijesti pravoslavnog hrišćanskog društva posljednji čin nije se ogledao u igri barbarstva i religije, već u trijumfu jedne tuđe civilizacije koja je lagano gutala čitavo umiruće društvo, jer su se barbarske države nasljednice, koje su primile zapadni utjecaj, direktno transformirale u modele ovakvih država, poput Srbije i Grčke, naprimjer. S druge strane, barbari na koje je zapadni utjecaj bio mali, poput Albanaca, u devetnaestom stoljeću odrekli su se velikog dijela svog naslijeđa u korist Grka, Srba i Bugara, te su teško ušli u zapadnu porodicu naroda u dvadesetom stoljeću, s vrlo skromnom očevinom.

U spomenutom tumačenju, Toynbee je, zapravo, naveo alternativan način gubljenja identiteta jedne civilizacije. Kada ovaj mislilac govori o trijumfu barbarstva i religije, on na umu ima umiruće društvo odbačeno stanovitom ikonoklastičnom pobunom njegova vlastitog vanjskog i unutarnjeg proleterijata, nakon čega jedna ili druga ustanička snaga oslobođa prostor za poduhvat rađanja novog društva. Na ovaj način staro društvo nestaje, ali nastavlja živjeti u životu mlađe civilizacije kroz odnos koji Toynbee naziva “poistovjećivanje i pridruživanje”. No, u alternativnom slučaju, u kojem stara civilizacija nije odbačena na gomilu otpadaka, nego ju je progutala druga civilizacija, zajednice u koje se umiruće društvo pretvara mogu biti pošteđene agonija socijalnog raspada, jer mogu iz svoga starog društvenog bića preći u novo, bez potpunog prekida svog povijesnog kontinuiteta, kao što je “slučaj s današnjim grčkim narodom koji se preobrazio u jednu od nacija pozapadnjačenog svijeta, nakon što je četiri stotine godina živio kao otomanska raja”.<sup>355</sup>

Druga mogućnost pokazuje da gubitak identiteta može biti potpuniji, ali ne i s katastrofalnijim posljedicama. Naime, društvo koje nestaje, kroz pripadanje drugom društvu može sačuvati stanovit kontinuitet u svom materijalnom tkivu, ali po cijenu odricanja od mogućnosti da stvari jedno pridruženo društvo koje će ga moći predstavljati u novoj generaciji. Ovakav slučaj je sa zapadnim društvom, koje je “predstavnik Helenskog društva,

---

<sup>355</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 231.

kao i sa Hinduskim društvom, koje je predstavnik Staroindijskog i sa Dalekoistočnim, koje je predstavnik Kineskog”.<sup>356</sup>

Arnold Toynbee smatra da sve današnje civilizacije predstavljaju primjere gašenja društava kroz asimilaciju u društveno biće zapadne civilizacije. U ovu grupu spadaju glavna cjelina pravoslavnog hrišćanskog društva, izdanci pravoslavnog hrišćanskog svijeta u Rusiji, izdanci islamskog i hinduskog društva, oba ogranka dalekoistočnog društva, kao i zaustavljene civilizacije Eskima, nomada i Polinežana. Sva navedena društva, po mišljenju Toynbeeja, nalaze se u procesu uključivanja u zapadnu civilizaciju.

Spomenuti proces odvija se različitim tempom i u različitim oblastima. “Izvori snage jesu ekonomski resursi”<sup>357</sup>, pa je tako na ekonomskom planu svako od navedenih društava uhvaćeno u mrežu koju je zapadni industrijski sistem raširio preko čitavog naseljenog svijeta.<sup>358</sup> Suvremeno zapadno društvo “uspjeh i sreću vidi u uslovima stalno narastajućeg ekonomskog obilja”.<sup>359</sup> Asimilaciju na političkom planu ilustrira želja pripadnika gotovo svih umirućih društava da ih puste u članstvo zapadne grupacije država pod bilo kojim uvjetima. No, kulturni plan, po mišljenju Toynbeeja, jest nešto drugo. On odaje “drukčiju tendenciju”.<sup>360</sup> S jedne strane, glavni dio bivšeg pravoslavnog hrišćanskog svijeta, bivša raja Otomanske carevine, Grci, Srbi, Rumuni i Bugari, čini se da su rado prihvatili izglede ekonomske, političke pa i kulturne vesternizacije, kao i dobar dio njihovih nekadašnjih vladara Turaka. No, Arapi, Perzijanci, Hindusi pa čak i Japanci, ukoliko prihvaćaju određene vidove zapadne kulture, prihvaćaju ih sa stanovitim moralnim i mentalnim rezervama.

Toynbee smatra da izgledi unifikacije Svijeta možda i nisu veliki onoliko koliko se čini. On kroz primjere meksičkog i andskog društva ukazuje na to koliko gubitak identiteta može biti potpun<sup>361</sup>, ali naglašava i alternativni proces koji svjedoče, naprimjer, kraj helenskog i kineskog društva.

---

<sup>356</sup> *Ibidem*.

<sup>357</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 200.

<sup>358</sup> Države i klase u okviru država koje su imale uspjeh u podizanju vlastitog ekonomskog i materijalnog standarda, po mišljenju Toynbeeja, postizale su to iskorištanjem onih ekonomski slabijih. *Ibidem*, str. 112.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, XII, str. 282.

<sup>361</sup> Andsko društvo, carevinu Inka, uništilo je udar španskih konkvistadora, zavojevača koji su nečuveno surovo postupali sa starosjediocima. Da narodi zapadnog svijeta nisu nikad našli put preko Atlantika, vjerovatno bi carevina Inka trajala nekoliko stoljeća duže. No, ovo uništenje nije isto što i slom civilizacije razvijene na Andima, jer povijesni registri govore da je do spomenutog sloma došlo mnogo prije, te da je vojni i politički

Ovdje Arnold Toynbee, tragajući za uzrocima sloma civilizacije, želi utvrditi da li je sudbina koju su navedena društva trpjela, odnosno da li je njihovo inkorporiranje i asimiliranje, koje su u odnosu na njih vršila susjedna društva, bilo uzrok njihova sloma ili je do sloma došlo prije nego što su spomenuti procesi počeli?

Predstavljeni slučajevi kazuju da sve što je vanjski neprijatelj mogao učiniti, bilo je da dokrajči društvo koje je već samo sebe ubilo. No, u slučaju violentnog napada na društvo koje nije *in articulo mortis*, normalan učinak na život napadnute strane ne odražava se u destruktivnosti, nego u stimulativnosti. U ovom kontekstu, Toynbee navodi primjer helenskog društva koje je podstrek za najviši razvoj u svojoj povijesti dobilo poslije perzijskog napada, početkom petog stoljeća p.n.e. Nadalje, na zapadno društvo u tom smislu utjecali su mađarski i nordijski napadi u devetom stoljeću te je ono ostvarilo državničke podvige u pogledu osnivanja kraljevina Engleske i Francuske.

Ovo su, zapravo, primjeri koji svjedoče slučajeve u kojima je napadnuta strana još uvijek bila u stanju uspona i razvoja, mada postoje primjeri, kao što smo vidjeli, u kojima je napad neprijatelja predstavljao samo privremeni podstrek, jer je društvo već samo sebe slomilo unutarnjim trvenjima i neprijateljstvima. No, sve ove evidencije potvrđuju Toynbeejevu tezu da je normalan učinak vanjskih udara i pritisaka stimulativan, iz čega proizlazi zaključak da gubitak kontrole nad okruženjem koje čini čovjek nije uzrok sloma civilizacija. Razlozi sloma civilizacije jesu u njoj samoj, u njezinoj nesposobnosti i neuspjehu, koji "nisu predmet nikakva zakonskog akta, nego su rezultat ljudskih propusta i promašaja".<sup>362</sup>

### 5.3. Neuspjeh samoodređenja

Slabost koja jednu civilizaciju u razvoju izlaže opasnosti pada i splitanja u naponu njezine snage i koja je lišava njezina poleta leži u samoj naravi pravca koji civilizacija mora slijediti.

---

uspon Inka bio samo jedan zakašnjeli događaj u procesu njihova opadanja. Meksička civilizacija podlegla je prije dolaska konkvistadora, još u svojoj ranijoj fazi, u kojoj carevina Asteka još nije bila završila sva svoja osvajanja. No, u oba ova slučaja proces vesternizacije, koji je počeo djelovati pred kraj petnaestog stoljeća na navedena dva društva Novog svijeta, čini se da je potpuno završen.

Vidjeti više: [www.nestalecivilizacije.com](http://www.nestalecivilizacije.com).

<sup>362</sup> P. Geyl, "Toynbee's Sistem of Civilization", u: *Toynbee and History*, str. 39.

### 5.3.1. Gubitak inicijative u redovima vođa

Naveli smo da se, po mišljenju Toynbeeja, rast civilizacija ostvaruje kroz rast stvaralačkih ličnosti i kreativnih manjina. No, ove skupine svoju progresivnu aktivnost mogu provoditi samo ako su u stanju privoljeti svoje sugrađane da im se pridruže u napredovanju. S druge strane, nekreativna velika većina čovječanstva ne može se preoblikovati masovno i podići na razinu svojih vođa u jednom trenutku. Jedino sredstvo pomoću kojeg se mase čovječanstva mogu pokrenuti ka dosezanju viših razina jeste prakticiranje primitivne i univerzalne sposobnosti oponašanja, odnosno podražavanja. Rast jednog društva može se uporediti:

“...sa šetačem čija prva nogu, kada je on odigne sa tla, simbolizira kreativnu manjinu. Druga nogu, koja oponašajući prvu, održava tijelo stabilnim do momenta kada se prva nogu vratí na tlo, može se uporediti s nekreativnom većinom. No, ako kreativna manjina, iz razloga koje ćemo navesti, izgubi moć kreativnosti, proces mimeze ili oponašanja se gasi, a većina, zbog nejasnoće komandi, prepusta se revolu. Harmoničnost u kretanju pješaka ovdje biva zamijenjena unutarnjim konfliktom koji stvara invalidnost i šizofrenost.”<sup>363</sup>

No, u slijedeњu ovih komandi, masa ne može birati uređene i uske staze; za njezino kretanje potrebni su široki prostori, koji, s druge strane, mogu voditi, po mišljenju Toynbeeja, pravo u propast. Tako, kada se u potrazi za životom nađu na ovome putu, nije čudo ako prelazak preko njega završi katastrofom.

Toynbee u ovom kontekstu tumači da je rizik sloma i katastrofe, nerazdvojan od sposobnosti podražavanja koja je prenosilac mehanizacije u društvenim odnosima, te smatra da je sposobnost podražavanja u tome što se u njemu ogleda mehanički odgovor na sugestiju sa strane. Ono, zapravo, prepostavlja akciju koju njezin izvođač nikad ne bi poduzeo sam, na vlastitu inicijativu. To znači da akcija podražavanja nije samoodređena i da je najbolji način njezina funkcioniranja onaj koji je izražen u kristaliziranoj navici ili običaju.

U prvo vrijeme, kada se navedeni običaj naruši, podražavanje koje je do tada bilo usmjereno prema starijima i precima kao predstavnicima nepromijenjene društvene tradicije, preusmjerava se prema kreativnim ličnostima koje žele svoje društvo voditi u obećanu zemlju. Kada društvo s ove tačke krene ka usponu, Toynbee smatra da je ono primorano

---

<sup>363</sup> T. Lean, “A Study of Toynbee”, u: *Toynbee and History*, str. 28.

živjeti opasno, jer je izloženo raznolikim oblicima pogibelji. Naime, za održavanje rasta potrebna je fleksibilnost i spontanost, a za efektivno podražavanje, koje je jedan od preuvjeta rasta, potreban je znatan stupanj “mašinskog automatizma”.<sup>364</sup>

No, stvaralačke ličnosti koje koriste mehanizam podražavanja izlažu sebe riziku neuspjeha na način da se i sami zaraze hipnotizmom kojem su izložili svoje sljedbenike. Jer, u ovakvim uvjetima pokornost masa često biva praćena gubitkom inicijative u redovima onih koji vode. To se i dogodilo, po mišljenju Toynbeeja, u zaustavljenim civilizacijama, kao i u periodima stagnacije drugih civilizacija. A kada lideri u ovakvim situacijama prestanu voditi, njihovo ostajanje na vlasti postaje zloupotreba. Mase se počinju buniti, a vlast red uspostavlja drastičnom akcijom. Ovakve okolnosti, po mišljenju Toynbeeja, odražavaju stanje raspada rastočene civilizacije, “koje prati odvajanje proleterijata od skupine vođa koja se degenerirala u dominantnu manjinu”.<sup>365</sup>

Ovo dijeljenje izraženo kao udaljavanje mase od aktivnosti vođa prepostavlja gubitak usklađenosti između dijelova koji čine cjelinu, a svaki ovakav gubitak harmonije plaća cjelina kroz odgovarajuće nestajanje mogućnosti samoodređenja. Navedeni gubitak samoodređenja, po mišljenju Toynbeeja, jest “krajnji kriterij za ocjenu sloma civilizacija”.<sup>366</sup>

### 5.3.2. Novo vino u starim bocama

Toynbee je proučavao više oblika u kojima se ispoljava gubitak mogućnosti samoodređenja kroz nestanak harmonije i usklađenosti.

### 5.3.3. Skladno prilagođavanje, revolucije i grozote

Osnovna prepostavka društva jesu ljudi sa svojim fizičkim i psihičkim svojstvima. Oblici u kojima se ljudski zajednički život ustanavljuje, konkretizira i regulira jesu institucije. Izvor neusklađenosti između institucija jednog društva ogleda se u uvođenju novih društvenih snaga, spremnosti i ideja – za koje postojeći sistem institucija prilikom formiranja nije predviđen.

<sup>364</sup> U ovom kontekstu Walter Bagehot, britanski novinar, biznismen i esejist, saopćio je svojim čitaocima da, kao nacija, za svoj uspjeh dobrim dijelom duguju svojoj gluposti i stalnoj spremnosti slijedenja sa strane.

Walter Bagehot, *Lombard Street*, John Wiley & Sons, Inc. New York, 1999, str. 85.

<sup>365</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, IV, str. 129.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

Ilustracija suprotstavljanja novih stvari starima izražena je u Isusovim riječima:

“Niko ne stavlja zakrpe od novog sukna na staru haljinu, jer zakrpa razvuče haljinu, te rupa biva još veća. Niti se ulijeva novo vino u stare boce; inače će boce popucati, vino će se proliti. Novo vino ulijeva se u nove boce, i tako se oboje sačuva.”<sup>367</sup>

No, ova poruka može važiti u sferi porodične ekonomije i u oblasti praktične, svakodnevne mudrosti. Ali, ona ne može biti savjet u oblasti društvenog života i, naprimjer, privrede. Zapravo, uvođenje novih dinamičkih snaga koje iskazuju autentične spremnosti i ideje, trebalo bi biti praćeno rekonstrukcijom postojećeg niza institucija. No, sila inercije stalno teži najveći dio društvene strukture održati u stanju u kojem se već nalazi, usprkos sve većem narušavanju harmonije u odnosu s novim snagama, koje uvijek iznova uspostavljaju zahtjeve.

U ovakvoj situaciji, nove snage obavljaju svoj stvaralački rad samostalno, za sebe, ili kroz stare institucije koje prilagođavaju svome cilju. Ali, pri ovakovom djelovanju, kada je evidentan gubitak usklađenosti između dijelova koji čine cjelinu, što za posljedicu ima gubitak harmonije i nestajanje mogućnosti samoodređenja, Toynbee drži da će se desiti jedna od dviju nesreća. Pritisak koji raste raznijet će u paramparčad staru mašinu, što se postiže revolucijom koja ponekad prestiže stare institucije, ili će spomenuta mašina naći put da funkcioniра na način koji će biti zabrinjavajući i destruktivan. No, ovaj pritisak prilagođavanja funkciji za koju mašine nisu bile predviđene izražava se “u društvenim teškoćama koje stvara podržavanje zastarjelih i preživjelih nazora”.<sup>368</sup>

Toynbee definira revolucije kao zakašnjele i srazmjerne nasilne akte podražavanja. Element podražavanja jest njihova suština, jer svaka revolucija ima svoje elemente, poziva se na nešto što se već negdje desilo, u nekom drugom, različitom od ovog, momentu i mjestu. Tako je i Francuska revolucija 1789. godine dijelom bila inspirirana britanskim događajima u Americi, a dijelom sto godina starim dostignućem Engleske, koje su u Francuskoj slavile dvije generacije filozofa, od Montesquieua pa nadalje.<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> Biblijka, Matej, ix 16-17.

<sup>368</sup> T. Lean, “A Study of Toynbee”, u: *Toynbee and History*, str. 31.

<sup>369</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, IV, str. 135.

Zapravo, najvažniji razlog nasilja u izvođenju revolucije odražava se u elementu zakašnjenja. U tom smislu, revolucije su izrazi trijumfa novih društvenih snaga nad upornim starim institucijama, pri čemu se “sukob interesa i razlike u pogledima rješavaju brutalnom silom”.<sup>370</sup> A alternativa revolucijama jesu društvene teškoće, koje, zapravo, predstavljaju kazne koje društvo mora podnijeti kada je čin podražavanja, koji je trebao stare institucije dovesti u sklad s novim društvenim snagama, potpuno sprečavan.<sup>371</sup>

Za rast društva potrebna je stalna izloženost postojeće društvene strukture izazovima nove društvene snage. Tri su alternativne mogućnosti njihova susretanja – prilagođavanje postojeće strukture novim snagama, revolucija i društvene teškoće. Ako preovlada harmonično prilagođavanje, po mišljenju Toynbeeja, društvo će nastaviti rast, ako dođe do revolucije, ishod “može biti nesiguran”<sup>372</sup>, a ako nadvladaju teške i nerješive situacije, ishod će najvjerojatnije biti slom.

#### 5.3.4. Industrijski sistem i ropstvo

Gubitak usklađenosti između dijelova koji čine cjelinu bio je evidentan u odnosu demokracije i ropstva. Zapadno društvo iskorijenilo je društveno zlo ropstva zahvaljujući novoj snazi demokracije koja se u zapadnom svijetu pojavila nešto malo prije industrijalizacije. Zapravo, tokom dvaju posljednjih stoljeća na zapadnoj društvenoj sceni u pokret su se stavile dvije nove dinamičke snage – industrijalizacija i demokracija. Opaka institucija prema kojoj su se usmjerile bila je ropstvo. Za razliku od matičnih zemalja zapadnog društva, u kojima ova institucija nikada nije bila duboko ukorijenjena, na prekoceanskim prostorima bila je vrlo prisutna. Kada su krajem osamnaestog stoljeća ideje demokracije i industrijalizacije počele zračiti iz Velike Britanije na ostale prostore zapadnog svijeta, ropstvo je bilo ograničeno na kolonijalne granice toga svijeta.

No, pojava industrijske revolucije, budući da je stimulirala potražnju za sirovinama s plantaža na kojima su radili robovi, onemogućila je brzo ukidanje ropstva. A

---

<sup>370</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 199.

<sup>371</sup> *Ibidem*.

<sup>372</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, IV, str. 137.

Arnold Toynbee dopušta da revolucije mogu u nekim slučajevima spasiti život društva, razbijajući određen broj zastarjelih i nedjelotvornih institucija, koje se nisu pokazale pogodnim za mirno prilagođavanje. S druge strane, on tumači da pustoš izazvana revolucionarnim događajima može biti tako velika da nikakav ishod ne može biti kompenzacija za nju.

“industrijalizacija poput svakog ljudskog posla ima svoje dobre i loše strane, a uz to i duhovnu stranu”.<sup>373</sup> Niko ne može opisati industrijsku revoluciju u nekoj zemlji bez rasprave o tegobnom životu, patnjama i nepravdama koje su je pratile. U isto vrijeme, pokret za ukidanje ropstva ojačao je i proširio svoje djelovanje u mnogim državama zapadnog svijeta, izuzimajući pamučni pojas južnih država Sjevernoameričke unije. Jednostavno kazano, zastupnici ropstva ovdje su ostali na vlasti jednu generaciju duže, a iskorjenjivanje ropstva Sjedinjene Američke Države morale su platiti “revolucijom... koja je bila cijena ovog specifičnog ometanja podražavanja”.<sup>374</sup>

Novi demokratski duh bio je motorna snaga pokreta protiv ropstva. No, pojava industrijalizacije značila je i mogućnost opstanka ropstva. Ali, djelovanje industrijalizacije neutralizirano je snagom demokracije. Bez ovog neutraliziranja zapadni svijet bi se teško mogao osloboditi ropstva.

### 5.3.5. Industrijski sistem i privatna svojina

Privatna svojina je institucija koja se može uspostaviti u društvima u kojima je pojedinačna porodica ili domaćinstvo uobičajena jedinica ekonomske aktivnosti. U ovakovom društvu privatna svojina je najpogodniji sistem upravljanja raspodjelom materijalnog bogatstva.

Toynbeejevo proučavanje djelovanja industrijskog sistema na privatnu svojinu kazuje da u novom dobu jedinica ekonomske aktivnosti nije pojedinačna porodica, niti je čak pojedinačna nacionalna država, nego je cjelokupna živa generacija čovječanstva. Zapravo, industrijska revolucija je iznjedrila prevazilaženje porodice kao ekonomske jedinice, što je pretpostavljalo nadrastanje porodične institucije privatne svojine. No, u praksi, ova stara institucija ostala je živjeti, ali je industrijski sistem u nju unio znatnu dinamiku. Tako, u novonastalim prilikama, kroz svojinu je povećavana čovjekova društvena moć, ali je istovremeno smanjivana njegova društvena odgovornost, te je, po mišljenju Toynbeeja, ova

---

<sup>373</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiju*, str. 572.

<sup>374</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 244.

Treba napomenuti da “su državnici i robovlasci, Vašington i Džeferson, osuđivali instituciju ropstva i sa sigurnošću najavljujivali da će se ona ugasiti u sljedećem stoljeću”.

“institucija, koja je svakako bila korisna u predindustrijsko doba”, u novije doba zadobila “mnoga obilježja društvenoga zla.”<sup>375</sup>

Jedna od urođenih bolesti civilizacije jest društvena nepravda.<sup>376</sup> Stoga Toynbee sugerira metod mirnog prilagođavanja i uskladivanja koji treba neutralizirati lošu raspodjelu privatne imovine koju industrijski sistem sa sobom donosi. Odlučujuću ulogu ovdje treba odigrati država putem ostvarivanja svjesne, racionalne i pravične kontrole i preraspodjele privatne imovine. Tako će ona, kontrolirajući ključne industrijske grane, obuzdati preveliku moć nad životima drugih ljudi koju privatno vlasništvo u takvim oblastima omogućava. Potom će ublažiti siromaštvo kroz socijalne programe koji bi se realizirali oporezivanjem bogatstva.

Ako država ne bude u stanju provesti ovu miriteljsku politiku, onda će, po mišljenju Toynbeea, nepravična raspodjela privatne svojine kombinirana s djelovanjem industrijskog sistema postati neizdrživo zlo. U ovom kontekstu Toynbee ukazuje na to da se ne smije previdjeti da je privatna svojina prisno povezana sa svime što je bilo najbolje u predindustrijskom društvenom naslijedu te da bi njezino ukidanje izazvalo katastrofalan prekid društvene tradicije u zapadnom društvu.

#### 5.3.6. Utjecaj demokracije na obrazovanje

Jedan od najvažnijih društvenih idea svake države koja je nastojala zauzeti časno mjesto u modernoj zajednici naroda bilo je širenje obrazovanja. Jačanje demokracije u naprednim zemljama iznjedrilo je urođeno pravo svakog djeteta na obavezno, besplatno opće obrazovanje. Najbitnija pitanja na polju obrazovanja jesu ona koja čovjeku sugeriraju “da jasno vidi čime treba da se bavi i kako treba da živi”.<sup>377</sup>

Kada je uvedeno obavezno opće obrazovanje, u liberalnim krugovima ono je pozdravljeni kao trijumf pravde i prosvijećenosti za koju se očekivalo da će čovječanstvu ponuditi eru dobrobiti i blagostanja. Toynbee tvrdi da se u ovim očekivanjima previdjelo prisustvo nekoliko prepreka u hodu prema sretnom dobu. Prvi faktor koji je narušio očekivanja ogledao se u evidentnom opadanju kvaliteta rezultata obrazovanja kada je taj

---

<sup>375</sup> *Ibidem*, str. 252.

<sup>376</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 307.

<sup>377</sup> *Ibidem*, str. 67.

proces postao dostupan širokim masama. Drugi faktor je odražavao utilitaristički duh po kojem se plodovi obrazovanja uzimaju u obzir tek kada postanu dostupni svima. A treću prepreku na putu ka sretnom životu ilustrira mogućnost da se obavezno obrazovanje preokrene u puko sredstvo zabave za mase.

Ovaj faktor, ovu prepreku, Toynbee ilustrira primjerom uvođenja općeg obrazovanja u Engleskoj, gdje je, samo dva desetljeća nakon što je sistem osnovnog obrazovanja zaokružen Forsterovim zakonom 1870. godine, izmišljena žuta štampa. Po mišljenju Toynbeea, ovo su bile zabrinjavajuće reakcije na djelovanje demokracije, no one su privukle pažnju moćnika u budućim totalitarnim državama. Tako su diktatori suvremenog doba bezvrijednu zabavu žute štampe zamijenili sirovim i opasnim sistemom državne propagande.

Tako su u zemljama u kojima je uvedeno opće obrazovanje ljudi izloženi potpadanju pod intelektualno nasilje koje provode privatni izrabljivači i javna vlast. U ovoj situaciji, za spašavanje ljudskih duša, Toynbee predlaže podizanje standarda masovnog obrazovanja do razine na kojoj će oni koji završe školu postati imuni makar na one najgrublje oblike eksploracije i propagande.

Nadalje, Toynbee sugerira da u doba tehnološke civilizacije, kada su “jedini kriteriji diferenciranja oni kvantitativne naravi”<sup>378</sup>, kada učenje kako da živi na pravi način treba biti dopunjeno stručnim obrazovanjem u posebnim specijalnim oblastima znanja i vještina, svako ko je prošao stručnu obuku treba položiti i Hipokratovu zakletvu, koju polažu oni koji žele postati ljekari. Budući da “moramo početi misliti kako da stabilizujemo našu civilizaciju”<sup>379</sup>, Toynbee naglašava, da svaki čovjek koji se želi baviti određenom oblašću treba da se zakune da će svoja profesionalna znanja i vještine primjenjivati u službi bližih, a ne s ciljem njihova iskorištavanja. “Maksimum služenja, a ne maksimum profita, to je cilj kome treba da se posveti.”<sup>380</sup>

### 5.3.7. Utjecaj italijanske efikasnosti na prekoalpske vlade

Pitanje utjecaja jedne novije sile na neku od starih institucija i, u tom kontekstu, gubitak usklađenosti između dijelova koji čine cjelinu, Toynbee je proučavao i u suvremenoj fazi

<sup>378</sup> Christopher Dawson, “Toynbee’s Study of History, the Place of Civilization in History”, u: *Toynbee and History*, str. 139.

<sup>379</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiju*, str. 553.

<sup>380</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 68.

povijesti Zapada i u onoj ranijoj, srednjovjekovnoj. On ističe da se ostvarenja, koja su Italijani postigli od sredine trinaestog do kraja petnaestog stoljeća, na području arhitekture, slikarstva, kiparstva, književnosti i u gotovo svim ostalim oblastima estetike, opće kulture i politike, mogu porediti s dostignućima Grka u petom i četvrtom stoljeću p.n.e.<sup>381</sup>

U periodu dužem od dvaju stoljeća Italija se, zapravo, uspjela izvući iz zamršenog spleta feudalnog polubarbarstva prekoalpske Europe. Italijani su u ovom periodu svoju inspiraciju tražili u starom grčkom geniju, gledajući na grčka ostvarenja kao na nešto što se može podražavati i što nije prevaziđeno. Italijani su upotrijebili svoju u teškoćama stečenu umnost te su na svom teško branjivom poluotoku stvorili italijanski svijet u kojem je nivo zapadne kulture izrazito uzdignut. Tako su se oni pred kraj petnaestog stoljeća u odnosu na ostale Zapadnjake osjećali toliko superiornim da su oživjeli izraz *barbari* kojim su opisivali narodeiza Alpa i preko Tirenskog mora.

Toynbee je, proučavajući mogućnosti samoodređenja prekoalpskih feudalnih monarhija putem harmoničnog prilagođavanja utjecaju političke efikasnosti rođene u gradovima-državama renesansne Italije, našao da su feudalne monarhije prekoalpskih prostora u to vrijeme mogle birati jedno od dvaju postojećih rješenja. Prvo je bilo lakše i jednostavnije, a pretpostavljalo je pretvaranje same monarhije u tiranije ili despotije po ugledu na ranije despotizme, kojima su mnoge italijanske države kao sistemu bile podlegle. Drugo i efektnije rješenje značilo je pretvaranje srednjovjekovne skupštine staleža u prekoalpskim monarhijama u organe predstavničke vladavine koji bi po efikasnosti bili jednakitalijanskim despotijama, ali bi istovremeno sa sobom nosili jednu mjeru samouprave koja je već bila karakteristika samoupravnih institucija italijanskih gradova-država u njihovim najboljim danima.

Toynbee je utvrdio da je samoodređenje kroz harmonično prilagođavanje ovim političkim efikasnostima najbolje ostvareno u Engleskoj, tako da je ova zemlja postala stvaralačka manjina u sljedećem poglavlju povijesti Zapada, kao što je to bila Italija u prethodnom. Pod nacionalno orijentiranim Tudorima, monarhija se jest bila počela razvijati u despotiju, ali se parlament uspio izboriti s Krunom, te ju je na kraju i nadmašio.<sup>382</sup> No, treba reći da su prilagođavanju doprinijele i dvije revolucije, koje su, u poređenju s većinom drugih revolucija, izvedene sa znatnom dozom trezvenosti i suzdržanosti. U Francuskoj i Njemačkoj

<sup>381</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 204.

<sup>382</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, IV, str. 260.

despotizam je bio intenzivniji, te je u Francuskoj došlo do mnogo violentnije revolucije, poslije koje je uslijedio politički stabilniji period, dok su u Njemačkoj demokratski procesi, zbog mnogolikih komplikacija, dugo odlagani.

Toynbee naglašava da demokratski procesi zahtijevaju potpuno povjerenje svojih građana, ali da postoje dvije krupne prijetnje ovom povjerenju. Jednu prijetnju Toynbee je identificirao kao vječnu, a drugu je označio kao osobenu za današnji svijet.

“Vječita prijetnja je teškoća da se izaberu valjani javni službenici.”<sup>383</sup>

Ustavne vladavine gaje i njeguju političare, odnosno ljudi koji od politike prave karijeru, i koji vješto uvjeravaju birače da ih dovedu na vlast i tamo ih zadrže. Ali, javnost je uvidjela neadekvatnost i neiskrenost političara, smatra Toynbee, a “rašireno razočarenje u političare uz neuspjeh u provođenju tog razočarenja u reformu dovodi demokratske procese u opasnost”.<sup>384</sup>

Prijetnja demokratskim procesima, karakteristična za današnji zapadni svijet, “jest eksplozija stanovništva i povećanje razmjere djelovanja i obima proizvodnje koji nosi tehnologija”.<sup>385</sup> Čovjek se osjeća kao patuljak u okruženju koje je obilježeno trijumfalnim uspjehom tehnologije. Ovo okruženje je, po mišljenju Toynbeea, prazno masivno i deprimirajuće bezlično. Život u njemu iscrpljuje čovjekovu sposobnost da vjeruje da može biti djelotvorno odgovoran učesnik u društvu, a ovaj skepticizam snižava “njegovo samopouzdanje i njegove etičke standarde”.<sup>386</sup>

#### 5.3.8. Utjecaj osjećanja za jedinstvo na religiju

Arnold Toynbee za čovjeka kaže da je “duhovno biće” te da, osim njegove duhovne komponente, “postoji psihosomatski organizam i dio materijalnog univerzuma”.<sup>387</sup> Ovaj mislilac religiju smatra stavom prema životu koji ljudima omogućava “da se nose s teškoćama ljudskog postojanja”, koji im daje “duhovno zadovoljavajuće odgovore na temeljna pitanja o misteriji svemira i čovjekovoj ulozi u njemu”, pružajući im pritom “praktična pravila za

---

<sup>383</sup> Ibidem.

<sup>384</sup> Ibidem.

<sup>385</sup> Ibidem.

<sup>386</sup> Ibidem.

<sup>387</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 569.

življenje u svijetu”.<sup>388</sup> On religijom naziva budnu svijest živog bića, u trenucima kada ono savladava biće uopće, kada gospodari njime. Više ili razvijenije religije njeguju duh “živi i podaj drugom da živi”. U ovakvom ozračju, smatra Toynbee, pluralizam bogova i religija u svijetu uzima se kao “prateća okolnost pluralizma država i civilizacija”.<sup>389</sup>

No, upravo u ovakvim društvenim uvjetima ljudske duše nisu imune da padnu u iskušenje grijeha netolerancije u svojim odnosima s onim ljudskim bićima koja služe Boga na drukčije načine. Tako, jedna od ironija ljudske povijesti kazuje da je prosvjetljenje kojim je u religiju uvedeno shvaćanje jednoće Boga i bratstva među ljudima istovremeno poslužilo kao uporište za propagiranje netolerancije i netrpeljivosti. Toynbee navodi da je strahota netolerancije i progona došla do izražaja gotovo uvijek kada se propovijedala “viša religija”.<sup>390</sup> Tako je vrlo izražen fanatizam pratio uspon i razvoj judaizma. Apriorna osuda svake vrste učešća u obredima drugih vjerskih zajednica, naličje je lokalnog obožavanja Jahvea u monoteističkoj religiji koja je sobom nosila mogućnosti uzvišenih duhovnih postignuća. I u povijesti kršćanstva<sup>391</sup>, smatra Toynbee, može se uočiti isti duh, bilo da se radi “o kršćanskim unutrašnjim raskolima ili o njegovim susretima s drugim religijama”.<sup>392</sup>

Ovi primjeri pokazuju da osjećanje za jedinstvo u jednoj religijskoj zajednici može izazvati duhovnu nevolju kod pripadnika iste te zajednice. A motiv za toleranciju, po mišljenju Toynbeea, treba tražiti u stavu da sve “više” religije dijele gledište da je povijest nastala kao dio božanskog plana “od stvaranja do posljednjih dana”<sup>393</sup>, te da su religijski izrazi, zapravo, traganja za jednim zajedničkim duhovnim ciljem. Čovjek može slijediti i prakticirati samo jednu religiju, ali treba vjerovati u pravoputnost svih velikih religija – kao mnogolikih izraza jedne Istine. Stoga su proganjanja “pogrešnih religija”, koje vrši navodno “ispravna religija”, po samoj svojoj prirodi protivrječnost, jer ispravna religija stavlja sebe u pogrešnu poziciju ukoliko se oda progonu, odričući se pritom “sopstvene vjerodostojnosti”.<sup>394</sup>

---

<sup>388</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 305.

<sup>389</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 258.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

<sup>391</sup> Godine 1953. Toynbee je učestvovao u serijalu radioemisija koji se zvao *Svijet i Zapad*. U ovim emisijama on je isticao da kršćanstvo u budućnosti mora osnažiti vjerovanje u Boga Ljubavi i ublažiti kršćansku dogmatsku isključivost.

L. Walker, “Toynbee and Religion: A Catholic View”, u: *Toynbee and History*, str. 338.

<sup>392</sup> A. Toynbee, *civilization on Trial*, str. 155.

<sup>393</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiju*, str. 57.

<sup>394</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 259.

Toynbee ističe da se tolerancijom može pohvaliti vjerovjesnik islama Muhammed, koji je propisivao vjersku toleranciju prema jevrejima i kršćanima, politički potčinjenim svjetovnoj ruci islama. Ovaj propis Muhammed je izveo na temelju islamskog načela da su pripadnici ovih dviju zajednica, kao i muslimani, "ljudi Knjige".<sup>395</sup>

U zapadnom svijetu period vjerske tolerancije nastupio je u drugoj polovici sedamnaestog stoljeća.<sup>396</sup> To je period u kojem su tolerirane religije i mogao bi se opisati kao vrijeme nereligijske tolerancije. U njemu su katoličko i protestantsko krilo zapadnog kršćanstva odbacili tradicionalnu vrlinu "vjerskog zanesenjaštva", obustavivši borbu, nakon što je, vjerovatno, i jedna i druga strana shvatila da u njoj ne može ostvariti značajniji napredak. Ujedno, to je bio period kada sporna teološka pitanja nisu više bila u žiži njihove pažnje.

Toynbee naglašava da je tolerancija potpuna suprotnost fanatizmu koji je obično rezultat osjećanja jedinstvenosti određene religije. No, osvetnička pravda koja uvijek pristiže može se izraziti ili u užasu progona ili u revolucionarnoj odbojnosti protiv same religije, slično Lukrecijevoj izjavi: *Tantum religio potuit suadere malorum* (Takvo strašno zlo uspjela je izazvati religija).

### 5.3.9. Osvetnička pravda koja stiže stvaralaštvo

Proučavajući narav uspona civilizacija, Toynbee je utvrdio da je mali broj primjera u povijesti u kojima kreativne odgovore na dva ili više uzastopnih izazova pruža jedna jedina manjina.

---

<sup>395</sup> Osnovni šarm islama jest njegova tolerancija, zahvaljujući kojoj su euroazijski nomadi, posebice oni turskog porijekla, do 1000. godine n.e. primili islam. Tolerancija je razlog zbog kojeg je islam postao ujedinjujući faktor u sirijskom društvu.

Gatthold Weil, "Arnold Toynbee's Conception of the Future of Islam", u: *Toynbee and History*, str. 273.

<sup>396</sup> U drugoj polovici sedamnaestog stoljeća kršćanstvo je počelo gubiti svoj dugo održavani utjecaj na zapadnu inteligenciju. A zapadna civilizacija je istisnula bivšu grčko-rimsku civilizaciju kada su religije i filozofije grčko-rimskog svijeta zamijenjene kršćanstvom. Kršćanstvo je nastavilo da bude isključiva religija Zapada do navedenog prijeloma u sedamnaestom stoljeću. U sljedeća tri stoljeća, povlačenje kršćanstva bilo je osjetno kroz sve klase zapadnoga društva. Po Toynbeejevu tumačenju povijesti, vjerska revolucija na Zapadu u sedamnaestom stoljeću pretpostavljava je najznačajniji prekid kontinuiteta zapadne povijesti od preobraćanja Rimskog carstva na kršćanstvo u četvrtom stoljeću. Ovaj raskid je, po mišljenju Toynbeea, važniji povijesni događaj i od ranijeg rascjepa kršćanske crkve na katoličko i protestantsko krilo i od prethodne obnove pretkršćanske grčko-rimske civilizacije na Zapadu.

A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 308-309.

### 5.3.10. Zamjena uloga

Povijest civilizacija kazuje da će ona strana koja je uspjela uspješno odgovoriti na jedan izazov, u borbi sa sljedećim doživjeti neuspjeh. Ovo je jedan od motiva antičke drame, o kojem raspravlja i Aristotel u svojoj *Poetici*, nazivajući ga “zamjena uloga”.

Toynbee smatra da je “zamjena uloga” jedna od bitnijih tema Novog zavjeta. On kazuje da je u Novom zavjetu Krista, koji je ispunjenje mesijanske nade jevrejstva, ipak odbacila škola književnika i farizeja, koja je samo nekoliko generacija prije došla na čelo jevrejske pobune protiv trijumfarnog progrusa helenizacije. Toynbee smatra da se spomenuta “zamjena uloga” odražava u tome što ih je pronicljivost, koja je književnike i farizeje izbacila u prvotnoj krizi u prvi plan, napustila u drugoj, važnijoj. Iako su “moralnost i religija kontrole koje se primjenjuju da ljubav trijumfuje u složenom ljudskom srcu”<sup>397</sup>, pronicljivošću i čestitošću u drugoj krizi reagirali su carinici, gostioničari i bludnice. A ako se na ovu dramu pogleda iz drugog ugla, ako joj se daju šire dimenzije, onda se, smatra Toynbee, “uloga fariseja može dati, kao u Četvrtom jevanđelju, čitavom jevrejstvu, a uloga carinika, gostioničara i bludnika, onim nejevrejima koji prihvataju učenje svetog Pavla, nakon što su isto učenje odbacili Jevreji”.<sup>398</sup>

Isti motiv “zamjene uloga” protiče i kroz djela helenske literature, a sažeto se izražava u formulji “oholost korača prije sloma”. Ovu narav Toynbee naziva osvetničkom pravdom koja stiže stvaralaštvo. No, on ovdje naglašava da ukoliko je tačno da jedan uspješan stvaralac teško može obnoviti svoju stvaralačku ulogu, i ako je on svjestan da su izgledi za novi uspjeh protiv favorita, a u prilog “crnog konja”, onda se u ovome može identificirati vrlo moćan uzrok sloma civilizacije.<sup>399</sup>

Nadalje, ovaj mislilac kazuje da navedena vrsta osvetničke pravde izaziva lomove na dva načina. U prvom slučaju, ona isključuje sve one kandidate koji su uspješno odgovorili na prethodni izazov za ulogu budućih stvaralaca, stavljajući ovu kategoriju ljudi u prvu liniju opozicije onima koji su sada u situaciji da uspješno reagiraju. Druga eksplikacija nevedenog sloma civilizacije kazuje da će bivši kreatori doći na ključne pozicije utjecaja i moći u društvu kojem pripadaju i potencijalni novi kreatori, ali oni neće moći pomoći u napredovanju društva nego će se “odmarati za veslima”.

---

<sup>397</sup> *Ibidem*, str. 322.

<sup>398</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 265.

<sup>399</sup> T. Lean, “A Study of Toynbee”, u: *Toynbee and History*, str. 31.

Toynbee tumači odmaranje za veslima nerazumnom posesivnošću prema sadašnjosti koja proistječe iz zaluđenosti prošlošću, što Toynbee identificira s grijehom idolatrije. Idolatriju ovaj mislilac definira kao “intelektualno i moralno slijepo obožavanje kreature umjesto Kreatora”. A navedena kreatura može biti “idolatorova vlastita ličnost, ili društvo koje je u stalnoj fazi izazova i reagiranja na novi izazov, ili neka konkretna institucija, ili posebna tehnika koja je idolatoru nekada donosila korist”.<sup>400</sup>

### 5.3.11. Italija

Jedan od povijesnih primjera obožavanja svog prolaznog bića jest slučaj građana gradova-država sjeverne Italije. Oni su se potčinili osvetničkoj pravdi koja stiže stvaralaštvo, slijepo obožavajući sebe zbog dostignuća u renesansi. Proučavajući povijest zapadnog društva, od sredine petnaestog do druge polovice devetnaestog stoljeća, može se utvrditi da su njegova moderna ekonomска i politička djelotvornost, kao i njegova estetska i intelektualna kultura, upadljivo italijanskog porijekla. Poglavlje razvoja Zapada pokrenuto italijanskim impulsom, po mišljenju Toynbeeja, sasvim bi se adekvatno moglo zvati “italičko doba”, po analogiji sa helenističkim dobom, u kojem se kultura Atine intenzivno širila. No, u moderno doba doprinosi Italije općem životu zapadnog društva izraženo su inferiorniji u odnosu na njezine prekoalpske sljedbenike.

A prijelaz iz osamnaestog u devetnaesto stoljeće obilježen je posebnom vrstom kulturnog zračenja prekoalpskih zemalja na Italiju, što će biti prvim uzrokom rađanja italijanskog *rizordimenta*.<sup>401</sup> Vraćanje duga prekoalpskih zemalja srednjovjekovnoj Italiji u novom periodu odražavalo se najprije u snažnom ekonomskom podstreknu, koji se očitovao kroz otvaranje trgovačkog puta kroz Sredozemlje do Indije, nakon čega je došlo do prokopavanja Sueskog kanala, a što je bilo dijelom posljedica Napoleonove ekspedicije u Egipat. Efekti ovog podstrelka, u vidu rezultata *rizordimenta*, Toynbee ističe, nisu se pojavili ni u jednoj italijanskoj oblasti koja je bila ishodište srednjovjekovne italijanske kulture.

Tako, na ekonomskom planu, prva italijanska luka koja je uvrštena u mrežu moderne trgovine Zapada nije bila ni Venecija ni Denova ni Piza, nego Livorno, grad koji se nalazio nekoliko kilometara od Pize. Impuls kreativnosti ovdje nisu pokazali potomci srednjovjekovnih moreplovaca, nego izbjeglice izrazito jakog duha sa suprotne obale

<sup>400</sup> *Ibidem*.

<sup>401</sup> P. Geyl, “Toynbee’s System of Civilizations”, u: *Toynbee and History*, str. 57.

zapadnog Sredozemlja. Toynbee naglašava da je priprema za kreativno rukovođenje italijanskom državom pretpostavljala prestanak idealizacije vlastitih mrtvih bića, oličenih u srednjovjekovnim gradovima. Tek nakon toga otvoren je put političkom vođstvu italijanske države da se razvija bez ometanja srednjovjekovnim uspomenama.

U prethodnim pasažima pojasnili smo da slabost koja jednu civilizaciju u razvoju izlaže opasnosti pada i saplitanja u usponu njezine snage leži u samoj naravi pravca koji civilizacija mora slijediti. Povjesno istraživanje u ovdje zahtijevanom smislu imalo je zadatak da ispita sliku nekad živog, a sada prošlog i da utvrdi njegov unutarnji oblik i logiku.<sup>402</sup> A Toynbee je proučavanjem, upoređivanjem i analogijama došao do stanovitih zaključaka u pogledu sloma civilizacija, njihova tempa, jačine i trajanja. Iako je stroga nauka podozriva prema zaključivanju po analogiji, Toynbee je uporedivost sloma civilizacija izvodio tako da i u njihovoj sistematici, u linijama koje je vukao kroz njih kao i u vezivanju homoloških faza, vlada čvrst i strog zakon kojim se reguliraju pojedinosti do sitnica.<sup>403</sup>

No, poslije detaljne, izgrađene, planirane izgradnje u okviru nastanka, rasta i sloma civilizacija, dolazi velika, teška, nenadana šutnja nad cjelinom povijesnog života.<sup>404</sup> Tako, poslije bilježenja, registriranja, upoređivanja i nadgledanja činjenica, nakon opisivanja morfološke strukture razvoja civilizacija, nakon kazivanja koje je izražavalo interes samo za ono “kako” i “na koji način”, Toynbee će usmjeriti svoju pažnju na pitanja krajnja i posljednja: “otkud”, “zašto” i “kamo”.

Jer, i usprkos svemu sistematskom što spaja civilizacije, i usprkos svemu *unutarnje* planskom, usprkos strogoj nužnosti trajanja, tempu pojedinih faza koje su homološke i koje se ponavljaju samo u različitim odorama, *vanjski* se plan počeo izmicati. Kada je to identificirao, Toynbee nas je pozvao na stanovište posebne udaljenosti i veličine da s njega sagledamo ljudsku povijest. To je stanovište duhovne razine na kojoj je Toynbee našao da, kroz okvir povijesti, Božja Volja obznanjuje Sebe, blijedo i djelomično, ljudima koji je neprestano traže.

<sup>402</sup> Eban Abba, *The Toynbee Heresy*, Israel Office of Information, New York, 1955, str. 64.

<sup>403</sup> Edward Gargan, *The Intent of Toynbee's History: A Cooperative Appraisal*, Loyola University Press, Chicago, 1961, str. 36.

<sup>404</sup> Marvin Perry, *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*, University Press of America, 1982, str. 56.

## 6. DEZINTEGRACIJA CIVILIZACIJA I OBRTANJE SLIKE POVIJESNOG PROCESA

Arnold Toynbee, kada općenito govori o filozofiji povijesti kao traganju za pravcem, smislom i suštinom povijesnih zbivanja, kaže da bi se riječi *filozofija* trebalo vratiti njezino izvorno značenje: filozofija – “ljubav prema mudrosti”, što pretpostavlja znanost o svim temeljnim počelima, odnosno znanost koja ne operira samo razumom koji “zaključuje”, nego i intuicijom koja “zamjećuje”. Istražujući povijest, ponirući u tajanstvo brojnih oblikovanja, Toynbee je nastojao proniknuti u univerzum povijesnih činjenica i njihovih značenja te pisati i iznutra povijesnih sadržaja.

Upravo na ovoj razini, u vlastitoj egzistencijalnoj povjesnosti, zamjetio je da je svijet i sve ono što se u njemu događa, što se približava i uzmiče, za nas veoma duboka tajna. Suočivši se sa svijetom života brojnih civilizacija, s tempom njihova razvoja i propadanja, postavio je pitanje je li dezintegracija, odnosno raspad civilizacija, uopće nov i specifičan problem ili je ovdje riječ o neizbjegnom nastavku sloma. A onda je uvidio da njegova saznanja kazuju da je uspon civilizacija nov fenomen, drukčiji od fenomena nastanka civilizacija, jer je postojao određen broj zaustavljenih civilizacija, koje su riješile pitanje nastanka, ali ne i pitanje rasta. Analogno ovome, ovaj teoretičar je zauzeo stajalište da je i pitanje raspada civilizacija sasvim specifično u odnosu na pitanje sloma, jer ukazuje na činjenice da su “određene civilizacije poslije svog sloma pretrpele sličan zastoj i ušle u dug period okamenjivanja”.<sup>405</sup>

U jednom od prethodnih poglavlja mogli smo vidjeti da suština prirode rasta civilizacije jeste polet koji pronosi izazvanu stranu kroz ravnotežu uspješnog odgovora u izrazu koji se prezentira u vidu jednog novog izazova. Arnold Toynbee tumači da ponavljanje ili ponovno vraćanje izazova jest obilježje i pojma dezintegracije, no u njegovu slučaju reakcije bivaju bezuspješne. Umjesto niza izazova različitih po karakteru, na koje se daju uspješni odgovori, ovdje se susrećemo s izazovom koji se dugo iznova ponavlja. Tako, kada ishod ovakvog suočavanja nije pobjeda već poraz, izazova na koji nije bilo reakcije nije se moguće oslobođiti, te se on neprestano javlja dok ne dobije neki zakašnjeli ili nesavršeni odgovor ili

<sup>405</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 309.

Jedna faza u historiji egipatskog društva odaje primjer okamenjene civilizacije. Kada je to društvo doživjelo slom pod neizdrživim teretom graditelja piramide, nakon što je prošlo tri faze raspada – vrijeme nedača, univerzalnu državu i interregnum, to naizgled umiruće društvo se prenulo i nastavilo živjeti još jedan životni vijek. Sličan primjer Toynbee vezuje za historiju središnjeg dijela dalekoistočne civilizacije u Kini.

dok ne dovede do uništenja društvo koje se pokazalo nesposobnim da na njega efektivno odgovori.

## 6.1. Kriterij dezintegracije

### 6.1.1. Militarizam

Kao što smo vidjeli, vanjski oblici kretanja civilizacija jesu nastanak, rast, slom i dezintegracija. I samo *Istraživanje* strukturirano je tako da, ravnajući se prema ovim oblicima kretanja, uporedo analizira zajedničke fenomene različitih civilizacija. Tako, tražeći kriterij dezintegracije civilizacija, Toynbee navodi da je militarizam zajedničko obilježje i sloma i njihova raspada, te da je djelotvoran za povećanje vlasti jednog društva nad drugim društvima, ali i nad neživim silama prirode. Imajući u vidu izreku jonskog filozofa Heraklita: "Rat je otac svih stvari", kao i činjenicu da se grube procjene ljudskog blagostanja mijere u relacijama moći i bogatstva, Toynbee navodi da se nerijetko prva poglavljia tragičnog opadanja društva popularno slave čak kao kulminacija veličanstvenog rasta. No iako, prije ili kasnije, do razočarenja mora doći, jer je društvo u ovakvim okolnostima podijeljeno i radi protiv sebe, Toynbee je, ipak, za kriterijem primjenjivim na proces dezintegracije svih civilizacija tragao na drugom mjestu.

### 6.1.2. Gubitak harmonije i unutarnje nesloge

Ovaj mislilac na znakovit trag dezintegracije nailazi u spektaklu podjele i nesloge u srcu posebice onog društva kod kojeg je evidentno povećanje intenziteta kontrole nad okruženjem. A u prethodnom poglavlju pokazali smo da je konačni kriterij i osnovni uzrok sloma koji prethodi raspadu gubitak harmonije i pojava unutarnjih nesloga, što dovodi do lišavanja društva njegove sposobnosti samoodređenja.

Tako je Toynbee ustanovio da unutarnji raskoli, u kojima se ova nesloga djelomično otkriva, razlažu društvo na dvije različite dimenzije: vertikalnu, koju određuju raskoli između geografski odvojenih zajednica, i horizontalni raskoli, koje karakteriziraju podijeljenosti između geografski izmiješanih, ali socijalno razdvojenih klasa.

Vertikalni tip raskola Toynbee ilustrira međudržavnim ratovanjem kao zločinom koji je često predstavljao, kao što smo u nekoliko primjera i pokazali, glavni pravac samoubistvene

aktivnosti. No, ovaj vertikalni raskol nije najkarakterističnija manifestacija nesloge koja dovodi do sloma civilizacija stoga što formiranje društva u obliku parohijalnih zajednica jest zajedničko obilježje cjelokupnom rodu ljudskog društva, dok je ratovanje među državama samo zloupotreba potencijalnog instrumenta samouništenja dostupnog u svako vrijeme. S druge strane, horizontalni raskoli jednog društva kroz njegove klase ne samo da su karakteristični za civilizacije nego predstavljaju fenomen koji se javlja u trenutku njihova sloma i raspada, dok ga u fazama nastanka i rasta nema.<sup>406</sup>

Horizontalni tip raspada Toynbee je ilustrirao nakon istraživanja širenja zapadnog društva unatrag po vremenskoj dimenziji. Kada je u prošlosti stigao do kršćanske crkve i do određenog broja ratničkih barbarskih skupina koje su se sudarale sa Crkvom u zapadnoj Europi, u prostoru sjevernih granica Rimske imperije, Toynbee je istakao da je svaku od ovih institucija – ratničke družine i Crkvu – stvorila jedna društvena grupa koja, zapravo, nije bila forma izražavanja zapadnog društvenog bića, već se mogla odrediti samo kao društvo sa strane koje je prethodilo onom zapadnom, što je bila helenska civilizacija. Stvaraoce kršćanske crkve ovaj autor je nazvao unutarnjim proleterijatom, a stvaraoce barbarskih ratničkih družina vanjskim proleterijatom helenskog društva.

Toynbee je na osnovu daljeg proučavanja utvrdio da su, nakon što je helensko društvo prestalo biti kreativno, nakon zapadanja u dekadencu, nastala navedena dva proleterijata kao čin odvajanja od njega. A dublja istraživanja pokazuju da je, zapravo, stvaralačka manjina, koja je zbog svoje privlačnosti i darovitosti nekad uživala privrženost nekreativne mase, ustupila svoje mjesto dominantnoj manjini, koja je sada bila bez navedenih pozitivnih osobina, jer je postala nekreativna. Sada je dominantna manjina svoju privilegiranu poziciju zadržavala silom, a razdvajanja do kojih je došlo putem stvaranja ratničkih bandi i kršćanske crkve bila su reakcija na ovu tiraniju.

Poremećaj u društvu koje je izopačenim metodama željelo održati svoju cjelovitost nije jedini poduhvat dominantne manjine koji je privukao pažnju Arnolda Toynbeeja. Ova dominantna manjina ostavila je spomenik u obliku Rimske imperije, koja se nije samo oformila prije kršćanske crkve i ratničkih bandi nego je njezina moć u svijetu u kojem su se ove proleterske institucije razvile “predstavljala činilac njihovog uspona koji se”, po mišljenju ovog autora, “ne može zanemariti”.<sup>407</sup> Ova univerzalna država, kojom se helenska

<sup>406</sup> T. Lean, “A Study of Toynbee”, u: *Toynbee and History*, str. 32.

<sup>407</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 60.

dominantna manjina obložila, bila je poput oklopa džinovske kornjače. Crkva se u njezinoj sjenci lagano razvijala, a barbari su s druge strane obučavali svoje ratne družine udarajući po vanjskoj strani kornjačinog oklopa.

### 6.1.3. Ponovno rađanje – palingeneza

Proučavajući raspad civilizacija, Arnold Toynbee se nakon detaljnog i obuhvatnog prikaza tri relevantne frakcije – dominantne manjine, unutarnjeg i vanjskog proleterijata, na koje se prema helenskom, ali i drugim primjerima cijepa rastočeno društvo, okrenuo od makrokozma prema mikrokozmu, otkrivši komplementaran aspekt raspada u sve većoj zbumjenosti duše. Ovo traganje dovelo ga je do naizgled paradoksalnog otkrića koje kazuje da proces raspada bar djelomično dovodi do rezultata koji je logički nesaglasan sa svojom prirodom, "dovodi do ponovnog rađanja ili palingeneze".<sup>408</sup> Drugim riječima, socijalni raskol, koji se može nazvati vanjskim kriterijem dezintegracije nekog društva, nije tek raskol i ništa više. Navedeno kretanje prikladnije je opisati kao raskol-i-palingeneza.

Zapravo, ono na čemu Toynbee insistira tumačeći dezintegracione procese jeste pojava jednog kvalitativno novog iskustva – preobraženja ili spoznaje Božje prisutnosti u svijetu, iskustva s kojim se rađaju više religije, otjelovljene u univerzalnim crkvama. Čovjek, čijem terminu u njegovu tradicionalnom značenju odgovara termin *homo* u latinskom jeziku, a ne misli se samo na muškarca, u tradicijama viših religija smatra se bićem koje nosi primordijalnu prirodu u sebi. Po Toynbeiju, religijske poruke upućene su ovoj prirodi. Tako u periodu dezintegracije, u stanju opće otuđenosti i unutarnje slomljenošt, ljudi otkrivaju religiju kao poziv na sjećanje, zov na podsjećanje na znanje utisnuto u samu supstancu čovjekova bića, čak prije njegova dolaska na ovaj svijet.

Više religije, tvrdi Toynbee, nisu panaceja za ucviljene i dezorientirane pripadnike društva koje se raspada, nego su potvrda postojanja zbiljskog Grada Božjeg, koji je oduvijek tu, ali nije spoznat i prihvaćen. Više religije potvrda su konačne odluke da se kreće putem "novog rođenja i ulaska u kraljevstvo Božje".<sup>409</sup> Ovo je značenje koje "palingeneza" na kraju poprima. Ona nije preporod civilizacije koja se raspada niti rođenje drugog predstavnika iste vrste, nego dosezanje pozitivnog stanja života, ali u drukčijoj, višoj, duhovnoj dimenziji.

---

<sup>408</sup> Lewis Mumford, "The Napoleon of Notting Hill", u: *Toynbee and History*, str. 146.

<sup>409</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 263.

#### 6.1.4. Kvalitativna promjena dezintegracije

Kvalitativna promjena koju dezintegracija sa sobom donosi, potpuno je suprotna po karakteru onoj promjeni koja je ishod rasta. Posljedica rasta jest nastanak aktivnih civilizacija, a kvalitativno djelovanje dezintegracije ili raspada jest standardizacija. Težnja ka standardizaciji posebice biva izražena kada se sagleda obim različitosti koje ona treba prevazići. Kada oronule civilizacije uđu u fazu raspada, naglašeno se diferenciraju, naročito zbog činjenice da do sloma kod svake od njih dolazi u različito vrijeme. Tako je helenska civilizacija doživjela slom u atinsko-peloponeskom ratu pet stotina godina nakon sestrinske sirijske civilizacije, koja je slom doživjela nakon smrti Solomona, oko 937. godine p.n.e., a obje su nastale iz postminojskog interregnuma. Također, pravoslavna hrišćanska civilizacija, kao što smo to opisali, urušila se nakon velikog bizantsko-bugarskog rata 977. godine, dok je njoj srodna zapadna civilizacija napredovala stoljećima duže i, po mišljenju Toynbeeja, još nije doživjela slom.

U ovom kontekstu Toynbee ističe da, ukoliko ovako srodne civilizacije mogu imati različitu dužinu života, onda rast civilizacija nema podjednako trajanje. Štaviše, Toynbee naglašava da nije uspio naći niti jedan aprioran razlog da civilizacije, ukoliko su ušle u fazu rasta, svoj uspon ne nastave beskonačno. Iz navedenog, Toynbee je eksplicirao da su razlike između civilizacija u usponu duboke i široke, no proces dezintegracije teži da se u svim slučajevima uklopi u standardni obrazac po kojem se kod horizontalnog raskola društvo cijepa na spomenuta tri dijela – dominantnu manjinu, unutarnji i vanjski proleterijat. Svaki od ovih dijelova stvara karakterističnu instituciju – univerzalnu državu, univerzalnu crkvu i barbarske ratne družine.

Nadalje je Toynbee tumačio da nijedna od ovih institucija ne predstavlja samo proizvod dezintegracionog procesa, nego igra ulogu i u odnosima između civilizacija. A istražujući univerzalnu crkvu, ovaj autor je zastao i postavio pitanje kojim je anticipirao budući zaokret u svojoj poziciji:

“Mogu li se univerzalne crkve doista u potpunosti shvatiti u okviru povijesti civilizacija u kojima se javljaju... ili bismo ih ipak morali smatrati predstavnicima druge vrste društva, koje se od vrste nazvane ‘civilizacija’ razlikuje barem onoliko koliko se civilizacije razlikuju od primitivnih društava.”<sup>410</sup>

---

<sup>410</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, V, str. 23.

Ovo osamostaljivanje univerzalne crkve, koja ne bi bila samo partikularan fenomen u sklopu povijesti civilizacija, nego bi kao “druga vrsta društva” igrala samostalnu ulogu u povijesti, pripremljeno je opširnom i detaljnom analizom raznolikih oblika ponašanja i djelovanja karakterističnih za razdoblja dezintegracije ljudskih zajednica. Neke od tih oblika u nastavku ćemo detaljnije razmotriti.

## 7. RASKOL U DRUŠTVENOM BIĆU

### 7.1. Dominantne manjine

Istražujući ovaj dio dezintegracionog društva Arnold Toynbee je ponudio lepezu dokaza o raznolikim osobinama i sposobnostima dominantnih manjina. Vrlina kojoj ovaj autor poklanja posebnu pažnju jest ona koja svjedoči spremnost i sposobnost ovog dijela društva da iz svoje sredine iznjedri zadivljujuće sposobnu upravljačku klasu. O tome svjedoči jedan broj univerzalnih država koje su te manjine stvorile.

Od dvadeset civilizacija za koje je Toynbee utvrdio da su pretrpjele slom, najmanje petnaest ih je, po ovom autoru, prošlo kroz univerzalnu državu, na putu od sloma do raspada. Tako je, naprimjer, u Rimskoj imperiji postojala helenska univerzalna država<sup>411</sup>; u carevini Inka to je bila andska država<sup>412</sup>; kineska univerzalna državna tvorevina nalazila se u okviru carevine pod dinastijama Tcin i Han<sup>413</sup>; minojska je imala oblik talasokratije Minosa; u Sumerskoj carevini postojala je sumerska; babilonsku univerzalnu državu nalazimo u neobabilonskoj Nabukodonosorovoj imperiji; kada je riječ o Majama, univerzalnu državu nalazimo u Starom carstvu Maja; egipatska država tog tipa nalazila se u Srednjem carstvu za vrijeme vladavine jedanaeste i dvanaeste dinastije; sirijska je bila u okviru Ahemenidske carevine; staroindijska je formirana u Morijskom carstvu; hinduska u carevini Mogula; ruska pravoslavna univerzalna država nalazila se u moskovskoj Imperiji svih Rusa<sup>414</sup>; univerzalna

---

<sup>411</sup> *Ibidem*, str. 61.

<sup>412</sup> *Ibidem*, IV, str. 103.

<sup>413</sup> *Ibidem*, V, str. 54.

<sup>414</sup> *Ibidem*.

država glavnine pravoslavnog hrišćanskog svijeta nalazila se u Otomanskoj carevini; na Dalekom istoku postojale su Mongolska carevina u Kini i šogunat Tokugava u Japanu.<sup>415</sup>

Ova politička sposobnost nije jedina vrsta stvaralačke snage koja je odlikovala dominantne manjine. Tako je helenska dominantna manjina, naprimjer, stvorila sistem uprave u Rimu, ali i grčku filozofiju.

Toynbee je isticao i velik napredak znanja iz astronomije u historiji babilonskog društva, u osmom stoljeću p.n.e. U tom periodu, kao što smo u jednom od prethodnih poglavlja spomenuli, ljudi od nauke otkrili su ritam cikličkih promjena, koji je od pradavnih vremena bio evidentan u smjeni dana i noći, u Mjesecевim mijenama, u Sunčevom godišnjem ciklusu, ali i u širim srazmjerima, u kretanju planeta. Ovo babilonsko otkriće, smatra Toynbee, po svom djelovanju, bilo je slično djelovanju zapadnih otkrića koja su unaprijedila moderne koncepcije svemira.

A kada se za ovaj nikad prekinuti poredak prepostavilo da upravlja svemirom u cjelini, i onim materijalnim i onim duhovnim, ljudi su počeli tumačiti da, ukoliko je moguće precizno odrediti pomračenje Sunca ili prolazak Venere stotinama godina unazad, ili predvidjeti s istom sigurnošću stotinama godina unaprijed, onda je razumno prepostaviti da su i ljudske stvari na isti način fiksirane i tačno izračunljive. Tako su ljudi držali da je novootkriveni obrazac kretanja zvijezda istovremeno i ključ za rješavanje zagonetke ljudskih sudsibina, tako da je promatrač koji drži ovaj astronomski putokaz moguće predskazati sudsibu određenog čovjeka, ukoliko zna dan i vrijeme njegova rođenja. Toynbee navodi da je ovo senzacionalno otkriće, razumno ili ne, dovelo do rađanja jedne pogrešne koncepcije, filozofije determinizma, koja je obuzimala masu društava, jedno za drugim, tako da ona danas nakon gotovo dvije hiljade i sedam stotina godina još nije sasvim diskreditirana.

Tako je babilonska filozofija, koju je stvorila dominantna manjina, nadživjela gašenje babilonskog društva u posljednjem stoljeću prije Krista, zatim ju je haldejski *mathematicus* nametnuo posrnulom helenskom društву, a potom nastavio biti njezin predstavnik u liku dvorskog astrologa u Pekingu i *munedždžim-baše* u Istanбуlu.

Babilonskoj filozofiji determinizma Toynbee je dao više prostora zbog njezina većeg afiniteta “za još uvijek možda nezrele filozofske spekulacije našeg zapadnog svijeta u njegovo

---

<sup>415</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 320.

kartezijansko doba”.<sup>416</sup> U nastavku je ovaj autor tumačio da su dominantne manjine i drugih raspadajućih civilizacija pravile jednako zanimljiva i vrijedna ostvarenja.

## 7.2. Unutarnji proleterijati

Tumačeći horizontalni raspad društva i njegovo cijepanje na dominantnu manjinu, unutarnji i vanjski proleterijat, Toynbee je isticao da u okviru svakog od ovih dijelova postoje raznovrsni tipovi. U rasponu duhovne raznovrsnosti, unutarnji i vanjski proleterijat nalaze se na suprotnim polovima.

Biti proleter, po Toynbeiju, stanje je osjećanja prije nego stvar vanjskih okolnosti. Pravo obilježje proletera nisu ni siromaštvo ni skromno porijeklo, nego svijest i ozlojeđenost koju ta svijest inspirira, a koja kazuje da je čovjek lišen svog praotačkog mjesta u društvu.

Kao velik poznavalac i zaljubljenik Helade<sup>417</sup>, Toynbee, kao što smo vidjeli, najčešće poseže za obrascima iz helenske civilizacijske povijesti. Ovdje on navodi da je helenski unutarnji proleterijat regrutiran najprije među slobodnim građanima, ali i među aristokratama helenskog društvenog i političkog bića. Ovi prvi pripadnici bili su lišeni svog mjesta u društvu tako što im je nasilno oduzeto pravo stečeno rođenjem. Ova populacija znatno je uvećana poslije makedonskih osvajačkih ratova, kada su u sastav helenske dominantne manjine uvučeni dijelovi sirijskog, egipatskog i babilonskog društva, kao i poslije rimskih osvajanja, kada je u mrežu ove dominantne manjine ušao velik dio barbara iz Europe i sjeverne Afrike.

Tako su unutarnji proleterijat helenskog društva u procesu njegova raspada činili obeskućeni i obespravljeni pripadnici domaćeg društva, djelomično obeskućeni pripadnici tuđih civilizacija i primitivnih društava koja su osvojena i eksplotirana, ali nisu iščupana iz svog korijena i oni mnogobrojni, dvostruko obespravljeni pojedinci koji su sasvim iščupani iz pokorenih populacija, a potom pretvoreni u robe. Patnje ovih triju navedenih elemenata bile su različite, ali im je zajedničko bilo osjećanje da su lišeni svog društvenog naslijeda i da su pretvoreni u izrabljivane prognanike.

---

<sup>416</sup> *Ibidem*, str. 321.

<sup>417</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 567.

Ispitujući način na koji su žrtve ove nepravde reagirale na nastalu situaciju, Toynbee je ustanovio da je jedna od njihovih reakcija bila eksplozija divljaštva koja je po stupnju nasilja prevazilazila njihove tlačitelje. Tako je čitav “pandemonijum očajničkih proleterских buna obilježen jednom istom notom patnje”.<sup>418</sup>

No, samoubilačko nasilje nije bilo jedina reakcija helenskog proleterijata. Postojala je još jedna vrsta odgovora. Svoj najviši izraz ona je pronašla u kršćanskoj religiji. Blago i nenasilno reagiranje na obespravljenost i druge nevolje u istoj je mjeri “izraz odvajanja kao i nasilno reagiranje”.<sup>419</sup> Nenasilni mučenici, čija je uspomena sačuvana u Drugoj knjizi Makabeja, stari pisar Elazar, sedmero braće i njihova majka, duhovni su roditelji farizeja – odvojenih.

No, Toynbee navodi da je blagi put koji su bili izabrali pravomučenici, brzo napustio plahoviti Juda, a ljudi najbliži Isusu bili su potpuno skrhani zbog patnji svoga Učitelja. Pa ipak, nekoliko mjeseci nakon Isusova odlaska, njegovi su se učenici čudesno okupili kao ljudi koji mogu dokazati da je Bog na njihovoј strani, a nekoliko godina nakon toga i njegov učenik Pavao propovijedao je o Kristovu uskrsnuću.

Toynbee ovdje tumači da je odgovarajuća promjena u duši Isusovih učenika otvorila put kršćanskoj crkvi ka većim trijumfima. Naglašavanje momenata transcendentnog i onostranog u kršćanskoj religiji bilo je bitno za Isusove učenike, jer je povlačilo granicu između religije i drugih oblika čovjekove kulturno-duhovne aktivnosti. U religiji su nalazili smisao za beskonačnost, doživljaj beskonačnog bića, ali, ponad svega, utjehu i put da se sve pojedinačno i ograničeno sagleda samo kao moment beskonačne cjeline. Na izazov progona kršćanska crkva odgovorila je blagim načinom Elazara i sedmorice braće, a njezina nagrada bila je preobraćanje helenske dominantne manjine i kasnije barbarskih ratničkih družina vanjskog proleterijata.

A direktni protivnik kršćanstva u prvom periodu njegova napredovanja bila je primitivna religija helenskog društva, koja se ogledala u primitivnom obožavanju helenske univerzalne države u ličnosti božanskog Cezara. Crkva je ovdje postupala krotkim, ali nepopustljivim odbijanjem da svojim vjernicima dopusti učešće u ovoj idolatriji čak i na najpovršniji način. Na sebe je zbog toga navukla silne progone, ali je konačnim ishodom prinudila carsku rimsku vladu da poklekne pred duhovnom silom koju nije uspjela nadvladati.

<sup>418</sup> T. Lean, “A Study of Toynbee”, u: *Toynbee and History*, str. 32.

<sup>419</sup> *Ibidem*.

Toynbee smatra da je uključenje sirijskog društva u helenski unutarnji proleterijat kao svoj plod imalo rađanje kršćanstva iz judaizma, dok je prethodno uključenje istog sirijskog društva u babilonski unutarnji proleterijat kao ishod donijelo rađanje judaizma na prostorima na kojima je dominirala primitivna religija, u jednoj od manjih lokalnih zajednica. Ovdje Toynbee otkriva da je za unutarnje proleterijate inspiracija sa strane blagoslov koji se izliva na one koji kao da imaju natprirodnu moć da svoje osvajače potčine sebi. A njihova moć, smatra ovaj analitičar, ovisi o snazi varnice koja je do njihova duha prodrla sa strane.<sup>420</sup>

Toynbee skreće pažnju da postoje slučajevi koji kazuju da je pokušaj više religije da osvoji konkretno društvo bio neuspješan, no oni, ističe ovaj autor, neće poremetiti njegov zaključak. Tako on navodi da nije uspio pokušaj katoličkog kršćanstva da postane univerzalna crkva dalekoistočnog društva – u Kini, u posljednjem stoljeću careva dinastije Ming, i u prvom stoljeću mandžurskih dinastija, kao što nije uspio ni u Japanu tokom tranzicije iz vremena nedaća u šogunatu Tokugava. Katolicizam u Japanu, po mišljenju Toynbeeja, bio je izigran u svojim nastojanjima ka duhovnim osvajanjima, jer je bio iskorišten, ili se tako sumnjalo, u nelegitimne, političke svrhe. A neuspjeh katoličanstva u Kini uzrokovan je papinim odbijanjem da tamošnjim misionarima dozvoli prevodenje katoličkog bogosluženja na tradicionalni jezik filozofije i rituala Dalekog istoka.

Varnica sa strane, smatra Toynbee, pruža pomoć višoj religiji.<sup>421</sup> Jer, unutarnji proleterijat, otuđen od društva u procesu slamanja od kojeg se odvaja, traži novo utočište i otkrovenje. Sam element novog jest ono što pritom daje posebnu privlačnost. Ali, prije nego što postane privlačna, nova istina je morala biti i razumljiva. Tako pobjeda kršćanske crkve u Rimskoj imperiji ne bi bila dobivena da se crkveni oci nisu potrudili da u prvim stoljećima kršćanske ere prevedu kršćansku doktrinu, upotrijebivši terminologiju helenske filozofije. Također su izgradili i crkvenu hijerarhiju po ugledu na strukturu rimske administracije, a

<sup>420</sup> Toynbee je uvjeren da se ova teza najbolje može provjeriti ispitivanjem viših religija i univerzalnih crkava koje predstavljaju karakteristične kreacije unutarnjeg proleterijata. Tako on nalazi da je porijeklo kulta Ozirisa, više religije egipatskog proleterijata, moguće povezati sa sumerskim obožavanjem Tamuza. U helenskom unutarnjem proleterijatu, kod kulta Izide, strana varnica je egipatska, dok kult Cibele ima hititsko porijeklo. U kršćanstvu i mitraizmu, porijeklo treba tražiti u sirijskoj religiji, dok je u Mahajani izvor drevnoindijski. Iako se razlikuju po svojoj duhovnoj suštini, svih pet navedenih religija, po mišljenju Toynbeeja, ima spomenutu zajedničku crtu.

A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 326.

<sup>421</sup> U više religije koje su njegovane na tlu na kojem su i nastale – u sirijskom svijetu – spadaju judaizam, zoroastrizam i islam. U istu grupu mogao bi se uključiti i hinduizam, jer je to staroindijska religija i po otkrovenju i po djelovanju. No, hinduizam i islam, smatra Toynbee, moraju se smatrati izuzetkom iz gore eksplisiranog zakona, dok se judaizam i zoroastrizam, poslije svih ispitivanja pokazuju kao njegove ilustracije. A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 363.

kršćanski ritual je za uzor imao ranije obrede u Rimu. Slični naporci kršćanskih misionara u Kini bili su zaustavljeni, kao što smo naveli, odlukom Vatikana, što je spriječilo širenje kršćanstva u tom dijelu svijeta. To isto bi se, po mišljenju Toynbeeja, desilo i u helenskom svijetu da kršćanski oci u to doba nisu usvojili ovaj pravac akcije.

Proučavajući dezintegraciju civilizacija, Toynbee je predstavio historiju unutarnjih proleterijata i drugih društava. No, priznao je da su u nekim slučajevima izvori bili oskudni, a u nekim ih gotovo nije ni bilo.

### 7.3. Unutarnji proleterijati u zapadnom svijetu

Toynbee je često bio optuživan da piše “proročki tip istorije”.<sup>422</sup> Na ove i slične optužbe on je odgovorio:

“Sve u svemu, mislim da mora postojati element subjektivnosti u bilo kojem istraživanju ljudskih delatnosti. *Homo sum, humanum nihil a me alienum puto.*”<sup>423</sup>

No, njegov je stav bio da povjesničar treba nastojati povijesne događaje promatrati prije kroz makroskop nego kroz mikroskop. Tako ovaj autor, kada govori o raznolikim kulturnim konfiguracijama kroz koje se naša ljudska priroda izražavala, nastoji ih ne samo razumjeti nego i procijeniti.

A, kada je u pitanju zapadna civilizacija, kaže:

“Uvek sam bio vrlo obazriv u proricanju o živim civilizacijama, jer shvatam da se nalazim u sredini priče. Rekao sam da retrospektivno mogu uočiti modele i pravilnosti u istoriji... ali da niko ne može pokazati sadašnje ili buduće modele i proreći da Zapad ide ili ne ide ka padu, ili da će se neka druga stvar desiti ili ne. To je nemoguće uraditi jer postoji – ili bar meni tako izgleda – element nepredvidljivosti, slobodne volje u ljudskim delatnostima.”<sup>424</sup>

No, Toynbee je istakao da ono što u ovom kontekstu sa sigurnošću može ustvrditi jeste činjenica da se karakteristični fenomeni, o kojima je bilo riječi u prethodnim pasažima, javljaju i u povijesti Zapada.

<sup>422</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 552.

<sup>423</sup> “Čovjek sam, ništa ljudsko strano mi nije.” *Ibidem*.

<sup>424</sup> *Ibidem*, str. 554.

Tako je našao da se jedan broj regularnih izvora regrutiranja ljudstva u unutarnji proleterijat koristio i u zapadnom društву i to u velikim razmjerama. Zapravo, u posljednja četiri stoljeća ljudstvo je iz više civilizacija koje su u procesu dezintegracije uključivano u zapadno društveno biće. Toynbee je u svojim analizama nastojao dokazati da je na općem nivou pripadništva zapadnom unutarnjem proleterijatu, na koji su ovi ljudi bili svedeni, djelovao proces izjednačavanja koji je prekrio, a u nekim slučajevima sasvim “izbrisao karakteristične crte po kojima su se ove heterogene mase nekada razlikovale.”<sup>425</sup>

Po mišljenju Toynbeeja, zapadno je društvo svoje žrtve našlo, i u svoj okvir satjeralo, i u civiliziranoj vrsti i u gotovo svim primitivnim društvima. Sukladno tome, dok su, naprimjer, stanovnici Tasmanije kao i većina sjevernoameričkih indijanskih plemena stradali, dotle su crnci iz tropске Afrike uspjeli preživjeti, umjesto na Kongu – na obalama Mississippija, umjesto na Nigeru – na obalama Hudsona. A crnački robovi prebacivani morem u Ameriku isto su što i robovi koji su posljednja dva stoljeća poslije Krista upućivani sa svih obala Mediterana na imanja u rimskoj Italiji.

Sljedeću grupu regrutiranih stranaca u unutarnjem proleterijatu na Zapadu Toynbee je identificirao u masi koja je sistematski uništavana i duhovno dezorientirana, bez potrebe da se fizički protjera s domicilnih prostora. Naime, u svakoj zajednici koja pokušava riješiti problem prilagođavanja svoga života posebnostima tude civilizacije koja ju je natkrilila javlja se potreba za posebnom društvenom klasom koja služi kao ljudski transformator, kao spona odvijanja komunikacije između dviju društvenih klasa. Klasa koja nastaje kao odgovor na ovaj zahtjev nazvana je imenom *inteligencija*. To je klasa oficira za vezu koja je dokučila lukavstva nametnute civilizacije, kako bi svojoj, domicilnoj zajednici omogućila opstanak u okruženju u kojem se više ne živi po lokalnoj tradiciji, nego prema stilu koji tuda civilizacija nameće strancima potpalim pod njezinu vlast.

Kada virus vesternizacije počne prodirati sve dublje u život društva koje je u procesu asimilacije, tada, ističe Toynbee, inteligencija razvija svoje karakteristične tipove: državnog činovnika koji je savladao novu praksu u javnoj upravi, nastavnika koji je savladao vještine predavanja zapadnih predmeta, advokata koji će primjenjivati pravo u skladu sa zapadnim sudskim postupkom. Svaka identifikacija pripadnika inteligencije kazuje da na datom

---

<sup>425</sup> Sir Ernest Barker, “Dr. Toynbee’s Study of History Review”, u: *Toynbee and History*, str. 99.

prostoru dvije civilizacije nisu samo u kontaktu, nego se jedna od njih nalazi u procesu apsorbiranja unutarnjeg proleterijata one druge.<sup>426</sup>

Sloj ove inteligencije, navodi Toynbee, javio se u dvadesetom stoljeću i u srcu zapadnoga svijeta kao i u poluvesterniziranim graničnim oblastima. Niža srednja klasa, sa srednjim, ali i s univerzitetskim obrazovanjem, koja nije bila u prilici svoja znanja u praksi i koristiti, predstavljala je kičmu fašističke partije u Italiji i nacionalsocijalističke u Njemačkoj. Toynbee smatra da je pogonska energija, zahvaljujući kojoj su Mussolini i Hitler došli na vlast, nastala iz ogorčenja ovog intelektualnog proleterijata kada je shvatio da njegovi napori na samousavršavanju nisu dovoljni da ga spase dometa organiziranoga kapitala i organiziranoga rada.

Tako, u zapadnom kao i u helenskom svijetu nije samo pokoren strano stanovništvo bilo iščupano iz svojih korijena. Jer, vjerski ratovi šesnaestog i sedamnaestog stoljeća izazvali su progone i istjerivanja katolika u svakoj zemlji u kojoj su na vlast došli protestanti, a tako je bilo i s protestantima u svim zemljama u kojima su vlast držali katolici. Ova pošast nije zaustavljena ni kada je mir prekinuo ove ratove. Toynbee u ovom kontekstu tumači da je od Francuske revolucije stagnacija inspirirana *odium hactenus theologicum* prerasla u sukobe, tako da su nove mase izbjeglica protjerane iz svojih domova: francuski aristokrati protjerani su poslije 1789, europski liberali poslije 1848, ruski bijeli emigranti poslije 1917, italijanski i njemački demokrati poslije 1922. i 1923. i, najzad, milioni žrtava rata između 1939. i 1945. i poslije njega.

Kategoriju suvremenih urbanih proletera Toynbee je identificirao istražujući posljedice industrijske revolucije koja se zbila prvo na engleskom tlu. Ova revolucija, koja predstavlja izvor koji snabdijeva ljudstvom redove unutarnjeg proleterijata u modernom zapadnom društvu, prvotno je bila ocijenjena vrlo isplativom i činila se toliko velikom da su entuzijasti progrusa promjenu koja je s njom došla dočekali raširenih ruku. Protagonisti revolucije, osvrćući se na teške uvjete života ljudi u fabrički i kod kuće, na dugo radno vrijeme prve

<sup>426</sup> Toynbee tvrdi da je inteligencija rođena da bude nesretna. On smatra da inteligenciju prezire vlastiti narod, jer je samo njezino postojanje izraz prijekora upućenom njemu. Ona ne nailazi ni na poštovanje u zemlji čije je običaje i propise dobro proučila i odlično njima ovladala. Toynbee ovdje navodi primjer hinduističke inteligencije koju je britanska uprava u Indiji favorizirala radi vlastite koristi, a koja je bila općeprihvaćen predmet ismijavanja među Englezima. Tako se može reći da se inteligencija nalazi u oba društva, ali im istovremeno ne pripada, te se tako nedvojbeno uklapa u definiciju Toynbeejeva proleterijata.

A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 336-337.

generacije fabričkih radnika koja je uključivala žene i djecu, izražavali su riječi hrabrenja, kazujući da su to samo prolazna zla koja će biti prevaziđena.

Ironija je u tome da su se ove riječi ispunile, no dobrobiti njihova ispunjenja, po mišljenju Toynbeeja, neutralizirane su s kobi koja je u vrijeme nastanka industrijske revolucije bila zakrivena od očiju i optimista i pesimista. Jer, istina jeste da su uvjeti života i rada u kući i fabrici evidentno poboljšani, da je rad djece prekinut, a rad žena doveden u sklad s njihovom snagom, no svijet zasićen bogatstvom, koje industrijska revolucija stvara, izložen je prijetećoj opasnosti koja se ogleda u nezaposlenosti. Tako primanje socijalne pomoći urbanom proleteru uvijek je prilika da se podsjeti da se on nalazi u jednom društvu, ali da tom društvu ne pripada.

Kada je Toynbee pobrojao više izvora koji snabdijevaju ljudstvom redove unutarnjeg proleterijata u modernom zapadnom društvu, zbog povlačenja paralele s istraživanjem unutarnjih proleterijata drugih društava, postavio je pitanje da li se u modernom zapadnom društvu mogu naći ranije spomenute karakteristične osobine nasilja i blagosti u reagiranju unutarnjeg proleterijata na iskušenja kojima je izložen.

Našao je da o postojanju nasilja i militarizma u zapadnoj civilizaciji govore revolucije koje su se zbile u posljednjih sto pedeset godina, no o postojanju konstruktivnog duha krotkosti u reagiranju na teškoće nema mnogo pokazatelja. On ističe da su se prognane žrtve vjerskog ili političkog progona, afrički robovi kao i obeskućeno seljaštvo, u drugoj ili trećoj generaciji uspjeli snaći u novim uvjetima koji su im nametnuti, što istovremeno ilustrira mogućnosti socijalnog oporavka koje pruža zapadna civilizacija. Tako je Toynbee moderne zastupnike blagog reagiranja na nedaje i iskušenja identificirao samo u engleskim kvekerima, njemačkim anabaptistima, koji su izbjegli u Moravsku, i u holandskim menonitima.<sup>427</sup> No, i ove skupine nakon određenog vremena prestale su biti pripadnicima proleterijata.

---

<sup>427</sup> Kvekeri su englesko "Društvo prijatelja" koje je u prvoj generaciji karakterizirala crta nasilja koja je kasnije trajno zamijenjena blagošću koja je postala njihovom karakterističnom crtom života. Stoga se jedno vrijeme činilo da će "Društvo prijatelja" u zapadnom svijetu imati klasičnu ulogu prvotne kršćanske crkve. No, istina je da kvekeri nikada nisu odstupili od svog pravila blagorodnosti, ali su se vremenom udaljili od proleterskog puta. Teške odluke koje su donosili, ne zbog profita, nego po nalogu vlastite svijesti, dovele su ih do materijalnog prosperiteta. Migrirali su sa sela u gradove stoga što im se to činilo najjasnijim načinom izmirenja između na savjeti zasnovanoj zamjerki plaćanja crkvenih dažbina i, isto tako, na savjeti zasnovanom protivljenju pružanja otpora porezniku. Ostali su jedno odabranu društvo, a spomenuta migracija donijela im je blagostanje. Njihovo pravilo da kveker prestaje biti član društva ako stupi u brak s osobom izvan svoje zajednice njihovu je brojnost držalo na niskom nivou. Njemački i holandski anabaptisti povjesno se razlikuju od kvekera, ali se zajednička crta izražava u prvotnom ispoljavanju nasilja koje je nakon određenog vremena zamijenjeno usvojenim pravilom krotkosti. Ni ove dvije skupine nisu dugo pripadale proleterskim redu.

Ovdje Toynbee zaključuje da su izvori stvaranja unutarnjeg proleterijata u novijoj povijesti zapadnog društva brojni, baš kao i u povijesti bilo koje civilizacije, ali dosadašnje analize govore da je malo pokazatelja o postojanju bilo kakvih temelja jedne proleterske univerzalne crkve ili o postojanju proleterskih "viših religija".

Toynbee ovu činjenicu tumači povlačeći iznova paralelu između zapadnog i helenskog društva. On, osim podudarnosti koje su postojale između dvaju navedenih društava, identificira i jednu fundamentalnu razliku. Helensko društvo nije preuzele nikakvu univerzalnu crkvu od svog minojskog prethodnika. Jer, parohijalno paganstvo bilo je karakteristika i vremena njegova sloma u petom stoljeću prije Krista, kao i vremena njegova nastanka. No, parohijalno paganstvo, ističe Toynbee, iako se može porediti sa sadašnjim stanjem zapadne civilizacije, nije karakteristika vremena njezina nastanka, jer je zapadna civilizacija nekada s pravom sebe mogla opisivati kao zapadni kršćanski svijet.

Toynbee ovdje tumači da je proces otpadništva bio spor i težak, no ne čini se da je sproveden do kraja. Istina je da su Descartes i Voltaire, Marx i Machiavelli, Mussolini i Hitler učinili sve da razkršćane zapadni svijet, ipak njihovo je čišćenje provedeno samo djelomično. Toynbee je uvjeren da je kršćanski virus ili eliksir u samoj zapadnjačkoj krvi te je teško pretpostaviti da se duhovna konstitucija zapadnog društva može prečistiti do paganstva helenske čistote.

On ističe da religijski element u zapadnom sistemu nije samo sveprisutan, nego je i promjenjiv, jer je jedna od njegovih bitnih karakteristika sposobnost izbjegavanja iskorjenjivanja i to neprimjetnim ubacivanjem vlastite sadržine u sam dezinfektant koji se snažno primjenjuje u njegovu neutraliziranju.<sup>428</sup>

Najteži paćenici u redovima uvučenim u proleterijat Zapada bili su primitivni afrički crnci, koji su kao robovi prevoženi u Ameriku. U njima, kao što smo naveli, Toynbee vidi analogiju robova useljenika koji su preplavili Italiju u rimske doba, tokom dvaju stoljeća prije Krista. Obje ove grupe na svoje nedaje reagirale su religijom, ali egipatski, sirijski i anadolski

---

A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 340.

<sup>428</sup> Toynbee ovdje, slično Karlu Löwithu, zapaža postojanje kršćanskog sastojka u komunizmu koji se prikazivao kao antikršćanska primjena moderne zapadne filozofije. Toynbee smatra da je komunizam kršćanska jeres, te da je njegova mitologija, zapravo, jevrejska i kršćanska mitologija prevedena na neteistički rječnik. Tako je svemoćeni bog Jahve preveden kao historijska nužnost, izabrani narod preveden je u Proleterijat, koji je historijskom nužnošću predodređen da trijumfira, milenijum je preveden u konačno odumiranje države. Nadalje, Toynbee ističe i antizapadne proroke nenasilja i krotkosti Tolstoja i Gandija, koji nikada nisu skrivali svoju kršćansku inspiraciju.

A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 312.

robovi našli su utjehu u religijama donesenim sa sobom, a Afrikanci su se okrenuli religiji svojih gospodara.

Djelomično objašnjenje za ovu činjenicu Toynbee nalazi u nejednakosti ranijih društvenih uvjeta ovih dviju grupa, ali navodi da potpunije objašnjenje daje kulturna razlika između dviju vrsta gospodara. Rimski gospodari živjeli su u duhovnom vakuumu, tako da su orientalni robovi vjersku utjehu morali tražiti u vlastitom religijskom nasljeđu. S druge strane, u zapadnom slučaju, duhovno blago i svekoliko svjetsko bogatstvo i moć ležali su u rukama dominantne manjine, čiji odnos prema robovima nije krasila humanost.

Ovdje Toynbee izražava veliku zapitanost i čuđenje time što su vlasnici robova bili u stanju svojim paganskim žrtvama prenijeti duhovnu hranu koju su zasigurno nastojali obesvetiti samim činom porobljavanja svojih bližnjih. No, ovaj autor izražava uvjerenje da mora biti da je kršćanska religija nadahnuta nekom osobitom duhovnom moći kad je u takvim uvjetima uspjela pridobiti nove vjernike.

Ovu situaciju Toynbee uzima kao ilustraciju koja kazuje da se u zapadnom društvu poznati raskol između unutarnjeg proleterijata i dominantne manjine liječi religijom koje se dominantna manjina nastojala odreći. Pošto sok života ponovo struji kroz mnoge grane zapadnokršćanskog svijeta, možda on, po mišljenju Toynbeea, nagovještava da sljedeće poglavlje povijesti Zapada neće ići pravcem posljednjeg poglavlja helenske povijesti. Tako, umjesto nove crkve koja niče iz uzoranog tla unutarnjeg proleterijata kako bi postala primalac zavještanja jedne civilizacije koja se slama i zalazi u proces raspada, Toynbee smatra da ćemo možda vidjeti kako civilizaciju, koja je uzalud i usprkos samoj sebi pokušavala ostati sama, prihvaćajući je u svoje naručje, “spašava religija koju je ona bez uspjeha nastojala odgurnuti i držati na odstojanju”.<sup>429</sup>

Ovoj poljuljanoj civilizaciji, koja je podlegla opijenosti vlastitom pobjedom nad fizičkom prirodom, zaboravljajući na Gospoda, Toynbee smatra, bit će odložena presuda koju je sama navukla na sebe idući tragičnom stazom prezasićenosti, sramnog ponašanja i propasti. Ovaj mislilac tvrdi da su uspjeh ili neuspjeh jedne kulture duboko povezani s religijom naroda, odnosno da je za stanje civilizacije “odlučujući kvalitet religije na kojoj je zasnovana”.<sup>430</sup> Zapadnjačkom kršćanstvu možda će se ukazati milost da se ponovo rodi kao

---

<sup>429</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 232.

<sup>430</sup> A. Toynbee i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 307.

*Respublica Christiana*, koja je bila njegov raniji ideal i kojem je trebalo, po mišljenju Toynbeeja, oduvijek težiti.

#### 7.4. Vanjski proleterijati

Kad nastupi slom i s njim dezintegracija, Toynbejeva povjesna evidencija kazuje da jedan od dijelova na koji se cijepa civilizacija jest vanjski proleterijat. Kada je civilizacija u fazi raspada, njezin unutarnji proleterijat i dalje geografski ostaje biti izmiješan s dominantnom manjinom od koje je odvojen moralnim jazom, dok se vanjski proleterijat fizički odvaja od te manjine granicom vidljivom na mapi.

Tumačeći granične linije na kojima nastaje vanjski proleterijat, Toynbee kaže da ukoliko podemo od središnje tačke uspona civilizacije koja je u razvoju i nastavimo se kretati izvan nje, sve dok se ne nađemo u okruženju koje je nesumnjivo i potpuno primitivno, ni na jednoj tačci svoga putovanja nećemo biti u prilici da kažemo “ovdje se civilizacija završava, a sad ulazimo u primitivni svijet”.<sup>431</sup>

Jednostavno, svjetlost civilizacije sija sve dok, po prirodi stvari, ne nestane u prostoru. Nemoguće je iz središta tame označiti crtu do koje posljednja iskra svjetluca i nestaje. Sveprisutnost utjecaja civilizacije na ono što je ostalo od primitivnog svijeta ostavlja snažan utjecaj ukoliko se na taj fenomen gleda s tačke stanovišta primitivnih društava. No, ako se na njega gleda s tačke stanovišta civilizacije, snaga njegova djelovanja opada što se obim njegova utjecaja povećava.

Gdje god je civilizacija u usponu u kontaktu s primitivnim društvima, njezina kreativna manjina djeluje privlačno, i na ta društva i na nekreativnu većinu u svojoj sredini. No, kada nastane slom civilizacije, a potom i raspad, tada dolazi do duboke promjene. Kreativnu manjinu, čije je stvaralaštvo zračilo privlačnošću, smjenjuje dominantna manjina, a pošto njoj nedostaje privlačnosti, ona se oslanja na silu. U tom slučaju, susjedni primitivni narodi ne bivaju više privučeni, već se kod njih stvara osjećaj odbojnosti. Tada ovi skromni učenici civilizacije odbacuju svoj prvotni položaj i postaju ono što Toynbee naziva vanjskim proleterijatom. Ove skupine, iako nastavljaju živjeti u okviru sada već rastročene civilizacije, njoj više ne pripadaju.

---

<sup>431</sup> A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 345.

Svaka civilizacija ima trostruku dimenziju širenja – ekonomsku, političku i kulturnu. Dok se društvo razvija, dok je u usponu, sve tri ove dimenzije šire istu količinu utjecaja, odnosno djeluju istom privlačnošću. Ali, kada se civilizacija prestane razvijati, privlačnost njezine kulturne dimenzije slabi. Njezina ekonomska i politička moć najčešće dalje jačaju. No, budući da je kulturni element suština civilizacije, a ekonomski i politički su, po mišljenju Toynbeeja, relativno sporedne manifestacije života u njoj, može se kazati da su u uvjetima prestanka razvoja civilizacije najizražajnije manifestacije ekonomskog i političkog utjecaja nesavršene i nepouzdane.

Ovo stanovište ilustrira primjer primitivnih naroda koji prestaju oponašati mirnodopske vještine u umjetnosti civilizacije kada ona doživi slom, ali nastavljaju podražavati njezina tehnička umijeća i unapređenja u domenu industrije, ratovanja i politike, ne zato da bi s njom postali jedno, kao što je to bio slučaj dok je ta civilizacija zračila privlačnošću, nego da bi se što efikasnije branili protiv nasilja koje je postalo njezina bitna karakteristika. A mogućnost razlikovanja “između ispravnog i pogrešnog”, smatra Toynbee, prirođena je ljudskoj prirodi, “od koje se ne može pobjeći”.<sup>432</sup>

U okolnostima dezintegracije vjerovatno je da će oni najbliži pripadnici vanjskog proleterijata biti pokoreni i pridodati unutarnjem proleterijatu, no vremenom će doći do potiranja kvalitativne nadmoći dominantne manjine zbog same dužine komunikacija koje će morati savladavati.

## 7.5. Vanjski proleterijati u zapadnom svijetu

Tokom istraživanja povijesti Toynbee je, među ostalim, našao i to da su ljudi u osamnaestom stoljeću:

“...brinuli o svojim dalekim potomcima. Gradili su kuće, sadili drveće i pravili dugoročne planove. Budućnost porodice ili dinastije bila je od najveće važnosti u materijalnom, društvenom i duhovnom smislu. Naš današnji stav potpuno je drugačiji. Nacionalni budžeti i biznisi produžavaju se, uvećani iz godine u godinu ili iz meseca u mesec, što je nezreo način gledanja na svet... Mislim da gubimo osećanje za realnost, što je velika mana naročito kada je reč o slabostima i

---

<sup>432</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 572.

ograničenjima ljudskog života... Potreba za samosavlađivanjem, potreba za ograničavanjem naše gramzivosti je podjednako važna danas kao i u vreme Sokrata, hebrejskih proroka i hrišćanskih svetaca... Naš vek je nenadmašan po oholosti koja je podstaknuta lažnim predstavama o moći i odlikama ljudskog života.”<sup>433</sup>

A oholost korača prije sloma.

G. R. Elton u djelu *The Practice of History* veoma je kritičan prema Toynbeejevu pristupu povijesti pa i prema onim dijelovima koji govore o proleterijatu zapadnog svijeta. Tako on kaže da termin povjesničar ne obuhvaća “velike tvorce sistema, kao što je Arnold Toynbee... Dakako, njegova titula može biti počasna: kao što je ona za ljude kao što su proroci, naročito oni koji predviđaju propast.”<sup>434</sup>

Uz konstataciju, da nema sumnje da je Elton krajnje sposoban čovjek, na navedena zapažanja Toynbee je odgovorio:

“Mislim da je ovo bila sjajna besplatna reklama. Kada sam u Oxfordu kao postdiplomac izučavao grčki i latinski, moj tutor dao mi je jedan prethodni savjet. Rekao je: ‘Savetujem ti, pošto si početnik, nemoj da čitaš knjige profesora Gilberta Mjurea, niti da ideš na njegova predavanja jer je on vrlo opasan čovek.’ Istog momenta iz biblioteke koledža uzeo sam dela Gilberta Mjurea, otišao na njegova predavanja i otkrio, naravno, da je bio mnogo prosvetljeniji od mog jadnog tutora. Danas kada se ovoga setim, i da sam postdiplomac i da čitam ova zapažanja profesora Eltona, čitao bih svoja dela, a ako bih pročitao neki antieltonovski tekst, učinio bih istu stvar sa Eltonom, prihvatio bih se posla da pročitam knjige profesora Eltona.”<sup>435</sup>

Glavni udar napada Eltona, kao i Hugh-a Trevor-Ropera, sadržavao je osvrt na činjenicu da Drugi svjetski rat nije donio smrt zapadne civilizacije, što se trebalo desiti prema zakonima Toynbeejeva *Istraživanja*, te da je Toynbee zbog toga razočaran. Toynbee je na navedene konstatacije odgovorio:

---

<sup>433</sup> *Ibidem*, str. 574-575.

<sup>434</sup> G. R. Elton, *The Practice of History*, Fontana Press, London, 1967, str. 56.

<sup>435</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 564.

“Često sam pisao da je po broju Zapad manjina, a kako je tehnološki superioran, smanjuje preim秉stvo jer na vreme uči druge ljudе onome što je sam izumeo. Veoma je važno – a to je u interesu Zapada – da dođemo na nivo jednakosti u pravo vreme, pre nego što budemo srušeni držeći se sile, a tada će se uloge promeniti. Ovo nije antizapadni stav – već prozapadni stav – želja za očuvanjem zapadne civilizacije kao jedne među brojnim drugim civilizacijama.”<sup>436</sup>

Tako Toynbee, tumačeći odnose zapadnog svijeta i primitivnih društava s kojima je ovaj svijet dolazio u dodir, ističe da je u ovom istraživanju moguće identificirati ranu fazu u kojoj je zapadni svijet pridobio preobraćenike samom svojom privlačnošću. U prvu grupu ovih konvertita spadaju pripadnici skandinavske civilizacije koji su se vremenom potčinili duhovnoj snazi civilizacije koju su bili napali snagom oružja. Potom je uslijedilo spontano preobraćanje nomadskih Mađara i Poljaka. Toynbee ističe i nasilne agrasije kao i križarske ratove Karla Velikog protiv Saksonaca, a nakon njih iste takve ratove koje su vodili Saksонци protiv Slavena između Elbe i Odre, a vrhunac je bio istrebljenje Prusa iza Visle u trinaestom i četrnaestom stoljeću.

Na sjeverozapadnoj granici kršćanskog svijeta rimski misionari mirno su pokrštavali Engleze, no u kasnijem periodu navike “utjerivanja straha”, koje su Englezi stekli boreći se protiv preostalih Kelta u brdima Škotske i zabačenim dijelovima Irske, primjenjivane su protiv Indijanaca Sjeverne Amerike.

U zapadnoj ofanzivi, koja je nosila veliku ekspanziju u posljednjih nekoliko stoljeća diljem Planete, istrebljenje, izgon ili pokoravanje naroda bili su pravilo, a pokrštavanje izuzetak. Vrlo je mali broj društava koje je zapadno društvo “uzelo za svog partnera”.<sup>437</sup>

Granične oblasti koje je Toynbee identificirao u vrijeme svoga istraživanja predstavljalе su zavještanje nezapadnih civilizacija koje nisu bile sasvim apsorbirane u zapadno društveno biće. U to vrijeme on je granične oblasti našao na prostoru sjeverozapadne granice Indije i u sjeveroistočnom Iranu. Također, identificirao je izoliranu barbarsku tvrđavu, kojom je upravljao Abd-al-Aziz al-Saud, kralj Nedžda i Hidžaza. Ovaj je vladar bio vojnik i državnik

---

<sup>436</sup> *Ibidem*, str. 565.

<sup>437</sup> Ovdje Toynbee misli na škotske brđane, jednu od enklava neukrotivih barbarica koja je ostala u naslijede modernom zapadnom svijetu od zapadnog kršćanstva, potom na Maore Novog Zelanda i Araukane u zaledu čileanske provincije Andske univerzalne države s kojima su Španci morali sklapati sporazume nakon što su bili osvojili carevinu Inka.

A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 353.

koji se uzdigao iz političkog izgnanstva u kojem je rođen da bi postao kraljem velikog dijela Arabije. On je dobro shvatio, po mišljenju Toynbeeja, moć moderne zapadne naučne tehnike – automobila, aviona, izgradnje arteških bunara, što je za centralnoarabijsku stepu bilo novo i korisno.

No, mnogo tvrdokornih enklava izbrisano je s kulturne mape pozapadnjačenog svijeta. Eliminacija barbarstva vanjskog proleterijata, tvrdi Toynbee, ne zaslužuje ushićenje. Jer, ovaj triumf pogotovo ne koristi ukoliko se barbari, nakon njihova nestanka iza navedenih granica, pojave u središtimu civiliziranog svijeta.

Nadalje, istražujući odnose između “civilizacije” i “barbara”, Toynbee naglašava da je hronike rata između ovih dviju strana pisala civilizirana strana. U tim prikazima klasična slika proleterijata odražava sliku stanja one strane koja svoju barbarsku vatrnu unosi u poštene oblasti određene civilizacije koja nikoga ne napada. Ovo nisu objektivni prikazi istine, nego izraz ozlojeđenosti civilizirane strane što je postala cilj protivnapada koji je sama izazvala. To svjedoči i reakcija čovjeka sa civilizirane strane koja bi se mogla izraziti sljedećim stihovima:

*Ova životinja zla je jako,  
Napadneš li je ona se brani.*<sup>438</sup>

## 7.6. Strane i domaće inspiracije u procesu dezintegracije

Na početku proučavanja povijesti Arnold Toynbee iznio je prepostavku da grupe srodnih zajednica, koje je on nazvao društvima i to društvima posebne vrste poznatim kao civilizacije, predstavljaju cjelishodno i kompletno polje istraživanja. On je ovu prepostavku tumačio dokazujući da je tok života jedne civilizacije samoodređen tako da se može proučavati i razumjeti sam po sebi i samim sobom. Ova prepostavka proizišla iz proučavanja nastanka civilizacija i njihova rasta nije bila opovrgнутa proučavanjem sloma civilizacija.

No, Toynbeejeve analize pojedinih dijelova društva u procesu dezintegracije, a to se ne odnosi samo na dominantne manjine, unutarnji i vanjski proleterijat, često su ga primoravale da u obzir uzima raznolike strane i domaće relevantne faktore.

Dok je proučavao društvo u usponu, definicija civilizacije kao “cjelishodnog i potpunog polja proučavanja” bila je prihvatljiva gotovo bez ikakve rezerve. No, kada je u pitanju

---

<sup>438</sup> *Ibidem*, str. 358.

dezintegracija društva, ista definicija može važiti samo uz određene zadrške. Jer, razloge za slom društva, kao što smo vidjeli, treba tražiti u gubitku samoodređenja u okviru samog društva, no, proces dezintegracije, koji civilizacija koja je doživjela slom mora preći na svom putu do potpunog raspada, ne može se tumačiti bez uzimanja u obzir vanjskih činilaca i aktivnosti.

Zapravo, Toynbee je uvidio da supstanca društvenog bića društva koje je u procesu dezintegracije ne teži samo podijeliti se na spomenute tri komponente, nego nastoji iznova dobiti slobodu ulaska u nove kombinacije sa sastavnim dijelovima izvedenim iz stranih društvenih cjelina. Ovdje je Toynbee priznao da mu se teren na kojem je gradio svoj do sada čvrst stav o civilizaciji kao “cjelishodnom i potpunom polju izučavanja” počeo mijenjati i izmicati ispod nogu.<sup>439</sup> Zapravo, uvidio je da civilizacija ne može biti kompletno, zasebno i cjelishodno polje proučavanja. On je ovdje, ne dovodeći u pitanje izloženu strukturu nastanka, rasta i sloma civilizacija, usmjerio pažnju na izučavanje domaćih i stranih inspiracija koje se daju uočiti u aktivnostima onih dijelova društva na koje se društvo u procesu dezintegracije raščlanjuje. Tako je utvrdio da u aktivnostima dominantne manjine i vanjskog proleterijata inspiracija sa strane ima sve prepostavke da dovede do nesklada i uništenja, dok je u aktivnostima unutarnjeg proleterijata situacija suprotna.

Naime, dominantna manjina jest onaj dio društva koji stvara univerzalnu državu i upravlja njome. No, Toynbee je identificirao i primjere u povijesti u kojima je moralni debakl dominantne manjine bio toliko jak da, kada je dezintegracija društva sazrela da uđe u univerzalnu državu, kod dominantne manjine nije preostalo nikakvih graditeljskih vrlina. U takvim slučajevima, u proces gradnje univerzalne države uključuje se strani graditelj, obavljajući za društvo u dekadenciji posao koji su trebale obaviti domaće snage.

Inače, sve univerzalne države, i one stvorene domaćim snagama i one nametnute sa strane, prihvataju se sa stanovitom dozom zahvalnosti i osjećanjem pomirenja sa sudbinom. Toynbee kaže:

“Kada se upotrebljavaju i kao oruđa amoralnog nasilja, te države se koriste i kao sredstva općeg društvenog blagostanja. Čak i najstaromodnije države našeg dvadesetstoljetnog zapadnog svijeta, koje su tradicionalno vojničke i policijske,

---

<sup>439</sup> A. Toynbee, “What I am Trying to do”, u: *Toynbee and History*, str. 6.

bave se u određenoj mjeri programima za unapređenje zdravlja, obrazovanja i zapošljavanja...”<sup>440</sup>

No, vremenom se period nedaća potiskuje u prošlost, a univerzalna država, koja obuhvaća čitav društveni pejsaž počinje se tretirati kao stvar za sebe. Na ovoj razini, smatra Toynbee, subbine univerzalne države stvorene domaćim naporima i one nametnute sa strane počinju se razdvajati. Prva postaje sve prihvatljivija svojim podanicima, a ona druga, strana, počinje sve više gubiti privlačnost. Njezini podanici prestaju respektirati korisne usluge koje ona vrši za njih i bivaju “pogodeni njezinim stranim osobinama i kvalitetima”.<sup>441</sup>

Primjer ovog kontrasta Toynbee je ilustrirao Rimskom imperijom, koja je helenskom svijetu podarila njegovu domaću univerzalnu državu, i britanskom državnom tvorevinom, koja je predstavljala stranu univerzalnu državu za hindusku civilizaciju. Ovaj teoretičar je isticao da je ovo paradigmatičan primjer koji se nalazi i u povijesti drugih univerzalnih država, s izuzetkom univerzalne države koju su stvorili Arapi muslimani.<sup>442</sup>

Istražujući u ovom ozračju unutarnji proleterijat, Toynbee je utvrdio da je za njega, za razliku od slučaja vanjskog proleterijata i dominantne manjine, inspiracija sa strane prava blagodat. Ova ja teza najbolje provjerljiva u ispitivanju onih viših religija i univerzalnih crkava koje predstavljaju karakteristične kreacije unutarnjeg proleterijata.

Jednostavno, varnica sa strane pruža pomoć, a ne smetnju višoj religiji u pridobijanju novih vjernika. Mi smo već objasnili da unutarnji proleterijat, koji je otuđen od društva, traži svoje novo otkrovenje, a to mu nudi ovaj poticaj sa strane. Tako se, naprimjer, rast kršćanstva ispoljavao kao događaj u helenskoj historiji, a kršćanska univerzalna crkva oformila se kroz pavlovske kongregacije u helenskom svijetu.

Toynbee je kroz istraživanje povijesti civilizacija ustanovio da je za razvoj viših religija, s dvama značajnim izuzecima<sup>443</sup>, bila dobrodošla tuđa inspiracija. A ukoliko ima inspiraciju

---

<sup>440</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, V, str. 49.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

<sup>442</sup> Toynbee kao izuzetak navodi povijesnu ulogu Arapa muslimana. Svojim osvajanjem Sasanidske carevine u okviru pobjedičkog napada na orijentalne provincije Rimske imperije, država nasljednica Rimske imperije, koju su Arapi osnovali na sirijskom tlu, pretvorila se, po mišljenju Toynbeeja, u obnovljenu Siriju univerzalnu državu koja je nekih hiljadu godine prije bila uništena, kada je Ahemenide protjerao Aleksandar. Ovakav kontekst je samom islamu otvorio jedan novi horizont.

A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 362.

<sup>443</sup> Toynbee hinduizam i islam smatra izuzecima od ovdje navedenog zakona. On tvrdi da su to više religije čija je inspiracija potekla na istom tlu na kojem su ove religije nastale.

sa strane, onda je jasno da se narav ovakve religije ne može razumjeti bez uzimanja u obzir kontakta najmanje dviju civilizacija – one u čijem se unutarnjem proleterijatu nova religija razvija i druge (ili drugih) iz koje inspiracija dolazi. Ova je činjenica stvorila promjenu u Toynbeejevu pristupu proučavanju povijesti. Ona je uzrokovala obrtanje slike povijesnog procesa ovoga teoretičara. On se do otkrića ove činjenice kretao u okvirima civilizacija pretpostavljajući da svaka civilizacija sama po sebi otvara praktično polje izučavanja, pošto predstavlja društvenu cjelinu razumljivu u svojoj izoliranosti. Sada se Toynbee našao u istoj onoj mreži u koju je na početku svog istraživanja smjestio one povjesničare koji su vjerovali da mogu izolirano proučavati nacionalne historije. Ovakva situacija uzrokovala je “preokret Toynbeejeve povijesne slike svijeta”.<sup>444</sup>

## 8. TRAGANJE ZA SMISLOM POVIJESTI

Odgovor na pitanje zašto je Arnold Toynbee u jednom trenutku presjekao kontinuitet izlaganja povijesti civilizacija kao povijesti *par excellence*, uvodeći u kontekst univerzalne religije kao posebnu vrstu društva, može se tražiti u njegovu razumijevanju smisla povijesti, odnosno onoga što on u djelu *A Study of History* naziva ciljem ljudskih pregnuća (*the goal of human endeavours*).

### 8.1. Zacrtavanje polazišta nove koncepcije povijesnog razvoja

Peti svezak djela *A Study of History*, koji tumači dezintegraciju civilizacija i koji bi, prema proklamiranoj svrsi, ali i unutarnjoj logici djela, trebao ponuditi završne zaključke prethodno elaboriranog modela, zapravo ilustrira pripremno zacrtavanje polazišta jedne nove koncepcije povijesnog razvoja. Razloge ove promjene Toynbee je objasnio:

“Svoje sam istraživanje započeo... pokušavajući dati jedan razumljiv, obuhvatan prikaz povijesti – od pojavljivanja one vrste ljudske kulture koju nazivamo civilizacijom – u obliku usporednog istraživanja svih poznatih društava te vrste...

---

A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 363.

<sup>444</sup> A. Toynbee, “What I am Trying to do”, u: *Toynbee and History*, str. 6-7.

No, tokom ovog istraživanja došao sam do zaključka da se povijesti ‘viših religija’ ne mogu razumjeti unutar tog pojmovnog okvira te da, stoga, moram obrnuti svoj prethodni plan izvođenja... kako bih vidio da li bi se razumljivija slika povijesti mogla dobiti objašnjavanjem civilizacija pomoću viših religija.”<sup>445</sup>

Na drugom mjestu ovaj autor navodi da je, istražujući dezintegraciju civilizacija, uvidio da mora odustati od početne radne hipoteze o civilizacijama kao samorazumljivim poljima istraživanja, jer se fenomeni dezintegracije neke civilizacije ne mogu razumjeti “bez uzimanja u obzir utjecaja snaga izvan dotične civilizacije.”<sup>446</sup> Zapravo, iz okvira prethodno elaboriranog modela Toynbee nije uspio konzekventno izvesti sliku povijesti kao smislenoga kretanja. A početna intencija njegove filozofije povijesti ogledala se u tezi da su civilizacije jedina samorazumljiva polja povjesnog istraživanja, u tezi koja je zračila uvjerenjem po kojem su civilizacije paralelni i ekvivalentni pokušaji kretanja prema nadljudskoj ili božanskoj naravi. Ovdje se iščitava antropocentrično uporište Toynbeejeva istraživanja, u kojem se kao jedan od emocionalnih oslonaca pojavljuje blistav lik čovjeka, jedinog odgovornog i radosno odgovornog gospodara i stvoritelja, čovjeka koji je jedino opravdanje onog što se zove čovječanstvom, narodom, poviješću, svjetskim razvojem; čovjeka koji je najveća vrijednosna tačka samoga bitka.

No, ovdje je potrebno istaknuti da se u proučavanju antropocentričnog uporišta Toynbeejeva istraživanja ne osjeća negiranje Boga, kao rasterećenje od odgovornosti i uvećanje čovjekove slobode i samostalnosti. Njegovo antropocentrično uporište, zapravo, odslikava stanovito narastanje čovjekove odgovornosti i suverenosti. Prema ovoj antropologiji, veliki predikati (predeterminacije i providencije) trebali bi se odnositi na čovjeka kao na osobu koja posjeduje maksimum odgovorne volje, čistote i moralnosti. A čovječanstvo i povijest velikih civilizacija ovdje su samo zaobilazni putovi do ostvarenja u sebi vlastite vrijednosti i sjaja ove vrste osobe. Tako se kolektivne moći povijesti, po Toynbeeu, uvijek svode na personalni kauzalitet. Na tlu Toynbeejeva proučavanja, povijest sama od sebe postaje veličanstvenim prikazivanjem stvaralaštva genijā i junakā.

Tako, u dosadašnjem prikazu Toynbeejeva *Istraživanja* mogli smo vidjeti da teorijski stav od kojeg ovaj autor polazi izražava zahtjev da se osvijetli odnos čovjeka prema svijetu u kojem živi. Vidjeli smo da se ovaj autor u svojim proučavanjima nije bavio izoliranim

---

<sup>445</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, XII, str. 649.

<sup>446</sup> *Ibidem*, VII–X, str. 144.

pojedincem, zatvorenim u imaginaran, čisto subjektivan svijet, kao što se nije bavio ni objektiviziranim i dehumaniziranim civilizacijom koja bi se prema čovjeku odnosila samo kao vanjska nužnost. On je, zapravo, nastojao otkriti vezu između čovjeka i njegova svijeta, kao što je nastojao utvrditi način na koji čovjek stupa u odnose sa svojim svijetom. U ovom proučavanju on je svoju zainteresiranost, među ostalim, usmjeravao prema onim izvanrednim snagama i moćima koje čovjeka pokreću kao i prema osnovnim smjerovima i zakonima njegova plodotvornog biološkog, psihološkog, duhovno-povijesnog i društvenog razvoja. Ovdje su ga zanimalo čovjekove bivstvene mogućnosti i ostvarenja. Tako je svoju pažnju usmjerio na pitanja čovjekova konstituiranja svijeta, konstituiranja civilizacije, na njezin rast, slom i dezintegraciju.

A proučavajući odnose čovjeka i njegova svijeta, Toynbee je polazio od uvjerenja koje čovjeku pripisuje specifičan agens – um (*logos, ratio*), koji samo ljudskoj vrsti pripada i koji je nerastvoriv u onim pokretnim snagama koje pripadaju biljnim i životinjskim dušama. Ovim stavom Toynbee se priključio plejadi velikih filozofa, od Platona i Aristotela do Kanta i Hegela, uključujući i Tomu Akvinskog, Descartesa, Spinozu, Leibniza i dr., koji su izražavali stav da čovjek u sebi ima poseban agens, božanski agens, da on oblikuje haos u kozmos, te je s ljudskim umom ontologiski jedno te isto. Ovaj agens kao logos dovoljno je moćan da ostvari svoje idealne sadržaje te je povjesno i narodno apsolutno konstantan.

Ne zanemarujući postojanje posebnoga agensa, Toynbee je ustanovio da je ljudska bit, u složenoj strukturi ljudskog bića, pri doživljaju samosvijesti i mogućnosti slobodnog odabiranja svojih životnih djelatnosti, prožeta i zakonitošću materijalnog, biološkog i duhovnog sloja. Ovdje čovjek kao individuum, kao *concretum*, kao biće koje nosi navedene, često antagonističke slojeve u sebi samome, a koji se prelамaju s dijalektikom društvenih relacija, odabirući svijet djelatnosti kao zadatak, zapravo ostvaruje lik osebujne ličnosti, *persona humana*, aktivnostima usmjerenim prema budućnosti, a ostvaruje i svoj osobiti, uviđeni životni smisao.

U kasnijim razmatranjima čovjeka i njegova svijeta Toynbee je želio staviti naglasak na duhovne znanosti i duhovnu stvarnost, koja je, po njegovu mišljenju, centar svega u pojavnom svijetu. Na ovaj način on je želio da se čovjeka pojmi kao duhovno-moralnu i prirodnu egzistenciju, bez apsolutiziranja jednog ili drugog određenja. S jedne strane, čovjek je tjesno povezan s vlastitim tjelesnim svijetom u kojem vladaju prirodni zakoni, a s druge strane, oblikuje sebe, svoje povijesne i kulturne svjetove u horizontu određene slobode koja bi trebala

biti egzistencijalni apriori duhovnih znanosti. Tako i sama povijest ovisi o ljudima. Po Toynbeejevu mišljenju, ona se ne bi mogla odvijati “bez čovjeka kao principa realizacije”.<sup>447</sup>

A uzroke kretanja civilizacija Toynbee u narednim razmatranjima opisuje u svjetlu “jedne sveprisutne moći koja se očituje u djelima i postignućima čitavog čovječanstva i cijelog kupnog života” i koju “možemo zamisliti kao transcendentni prvi uzrok i nazvati je Bogom...”<sup>448</sup>

## 8.2. Motivi promjene u koncepciji povijesnog procesa

Budući da je analiza dezintegracije civilizacije pokazala da se taj proces ne može u potpunosti razumjeti i objasniti iz perspektive samo jedne civilizacije, Toynbee smatra da se, promatrana sa stajališta univerzalne religije, “pojedinačna civilizacija sažima tek u jedan nerazumljiv odsječak stanovite mnogo veće cjeline, cjeline koja kao novo polje istraživanja obuhvaća i drukčiju, duhovnu dimenziju”.<sup>449</sup> Ovaj je autor u svojim kasnijim istraživanjima ustanovio da se uopće bitak i smisao povijesti ne mogu odrediti iz nje same. Tako, osim razloga metodskog kontinuiteta<sup>450</sup>, motive i karakter promjene koja je nastupila moguće je pronaći i u sljedećim Toynbeejevim riječima:

“Pred nama je otvorena drukčija mogućnost, a put nam je pokazao jedan od otaca naše zapadne kršćanske civilizacije... Augustinov odgovor na izazov Alarikova udarca bijaše vinuti se iz razorenog tamnice grada čovječijeg u beskonačnu slobodu neoskrnavljena i neoskrvnjiva Grada Božjega. Možemo li pobjeći iz vlastite slijepih ulica slijedeći uzor tog kršćanskog odgojitelja i učitelja... kako bismo ponovo zauzeli mjesto koje nam pripada u uzvišenijem kraljevstvu koje

---

<sup>447</sup> A. Tojnbi, *Istraživenje istorije*, II, str. 496.

<sup>448</sup> A. Toynbee, *Study of History*, I, str. 249.

<sup>449</sup> *Ibidem*, str. 375.

<sup>450</sup> Razlog promjene polazišta svojih istraživanja Toynbee je na jednom mjestu identificirao s dosljednom primjenom empirijske metode u svom istraživanju!

*Ibidem*, str. 372.

U djelu *Civilization on Trial*, Toynbee, s jedne strane, odaje priznanje Spenglerovoj genijalnosti i njegovu “briljantnom umu”, a, s druge strane, napada njegov dogmatizam i determinizam, preferirajući “engleski empirizam” nad “njemačkim apriorizmom”.

A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 10.

Augustinovo bijaše pravom duhovnoga osvojenja, a i naše je još uvijek, povlasticom kulturnoga naslijeda.”<sup>451</sup>

Navedeni pasaž kazuje da se, po Toynbeeju, smisao povijesti može raskriti u vjeri u spasonosan dogadjaj, u vjeri da će otkrivanje vječne istine uslijediti samo u određenom vremenu povijesti. Toynbee je svjestan da taj smisao nadilazi samu povijest i povijesni način mišljenja. U jednom kontekstu ovaj autor kaže:

“Već je prošlo više od dvadeset i sedam godina od kada sam načinio prve zabilješke *A Study of History* i svjestan sam da se, tokom tih godina, moje gledište promijenilo. Što sam ja išao dalje, religija je dolazila, ponovo, da zauzme centralno mjesto u mojoj slici univerzuma.”<sup>452</sup>

Vođen dramom principa nade, Toynbee se nije mirio sa stavom Goethea da ljudska situacija ostaje jednaka u svim povijesnim promjenama. U jednom provokativnom razgovoru s povjesničarem Ludenom, Goethe kaže:

“Čak i da možete osvijetliti i proučiti sve izvore, šta biste našli? Ništa drugo osim jedne velike istine koja je odavno poznata i radi čijeg potvrđivanja nije potrebno ići daleko. Ova istina kazuje da je sve bilo bijedno u svim vremenima i u svim zemljama. Ljudi su uvijek strepili i patili; uzajamno su se mučili i zlostavljali; i sebi i drugima, zagorčavali su taj kratki život. Ljepotu svijeta i slast postojanja, koje im pruža prekrasni svijet, nisu umjeli ni cijeniti ni uživati. Većina je, nakon što je tokom određenog vremena iskušavala život, vjerovatno radije htjela da ga napusti, nego da ga iznova započne. Ono što ih je još činilo ili čini privrženim životu, bio je i jest strah od smrti. Tako to jest, tako je bilo, tako će vjerovatno i biti. To je ljudska sudbina.”<sup>453</sup>

Toynbee je odbacivao navedeni Goetheov stav. Princip nade do opojnosti ga je privlačio kao i riječi Augustina:

“Svijet je sad poput muljače, nešto će se izmuljati. Ako si ulje, ostat ćeš u uljanici. Izažimanje je neminovno. Samo, imaj u vidu pjenu i imaj u vidu ulje. Muljanje se zbiva u svijetu: zahvaljujući gladi, ratu, bijedi, skupoći, nesreći, umiranju,

---

<sup>451</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, V, str. 374-375.

<sup>452</sup> A. Toynbee, “What I am Trying to do”, u: *Toynbee and History*, str. 6.

<sup>453</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i dogadanje spasa*, str. 18-19.

grabeži, škrtoši: to su muke siromašnih i pokore država: mi to doživljavamo...

Onda se nađu ljudi koji u takvim nevoljama hropću i govore: ‘Kako su rđava kršćanska vremena...’ To je pjena koja teče iz prese i curi kroz kloake; njen je izljev crn, jer oni hule; on ne sija. Ulje ima sjaj. Pošto se u presi nalazi i ono što riba i drugi čovjek – zar nije to ribanje ono što mu je dalo sjaj.’<sup>454</sup>

Da se uočiti da Toynbeejev opis iskustva raspada civilizacije na određen način reflektira iskustvo njegovih osobnih istraživačkih nastojanja. Tvrđnjom da se s raspadom civilizacije “otvara duhovni problem koji, zapravo, sve vrijeme zahtijeva rješenje, ali se više ili manje uspješno ignorira u razdobljima rasta”<sup>455</sup>, ovaj teoretičar upućuje na vlastite teškoće u izvedbi. Duhovni problem jest problem jedinstva čovječanstva koji Toynbee nije uspio sasvim riješiti u kontekstu objašnjavanja rasta civilizacija kada ga je tumačio prilično maglovitim pojmom “zajedničkog cilja ljudskih pregnuća”. Izvorni zahtjev Toynbee u nastavku svojih istraživanja nije promijenio, ali je za njegovo zadovoljenje pronašao čvršće uporište. Na ovaj je način pripremio nacrt za jasniju metafiziku povijesti, nacrt u kojem se iščitava teocentrično uporište Toynbeejeva istraživanja povijesti. Ovdje više religije (pri čemu je obrazac kršćanstvo) svjedoče da je “jedinstvo čovječanstva cilj koji ljudi mogu dostići samo putem zajedničke vjere u Boga, a ne kroz isključiva ljudska nastojanja u kojima Božja vodeća uloga ne bi bila uzeta u obzir..., a pojam društva koje bi obuhvatalo cjelokupno čovječanstvo i ništa osim toga, obična je akademska himera”<sup>456</sup>.

### 8.3. Osnovni teološki principi i shema povijesnog procesa

#### 8.3.1. Bog i čovjek

Općenito, u religijskoj praksi odnos čovjeka prema Bogu jest osobni odnos. On je pretpostavka za osobne i kolektivne manifestacije bogoštovlja. Vjernik s vremenom i u određenoj namjeri stupa u blizak duhovni kontakt s Bogom: da mu zahvali na pruženoj pomoći, da mu se ispovijedi, da se pokaje i zatraži oprost grijeha, da mu iskaže ljubav, divljenje i strahopoštovanje, da mu se zavjetuje i da doživi uzvišenost zajedništva s njim. Uz duhovno druženje ide i praktični religiozni život vjernika.

<sup>454</sup> *Ibidem*, str. 22.

<sup>455</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, V, str. 376.

<sup>456</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, VI, str. 10.

Tako vjernici u svom duhovnom iskustvu, sukuširanjem božanskog "Ja" u čvorišnom prostoru vlastite osobnosti, svoj mikrokozmos pomjeraju prema metakozmosu, gdje njihova ljudska narav i individualnost, iako njegovana podno različitih religijskih tradicija, nastoji pronaći utočište zbiljske istine riječi Božje, i unutar njezina semantičkog sadržaja i unutar prostora njezinih metafizičkih znakova, simbola i metafora.

Prema tradicionalnoj vjeri, transcendentni, onostrani ili drugi svijet je vrhunaravni svijet koji je neovisan od naravnog svijeta i koji u mnogome određuje njegovu sudbinu. Predočeno biće čovjekova dvojnika (u obliku sjene, odraza, odjeka, sna ili priviđenja) unekoliko "izmiče prostorno vremenskim određenostima, odnosno živi s one strane oplijive realnosti".<sup>457</sup>

Viši svijet, svrhunaravni svijet, nevidljivi je ili duhovni svijet koji ne podliježe fizičkim zakonima. Njegova prostorno-vremenska neograničenost jest sloboda natprirodnih ili nevidljivih bića od prolaznosti i unilokacije. Ona su besmrtna i nalaze se istog trenutka na svakom mjestu. Iz te transcendencije, onostranosti i beskraja božanstvo ulazi u ograničenu vremenitu osobu vjernika kada konačni "duh vjernika počinje da participira u beskonačnom duhu božanstva".<sup>458</sup>

U vezi s tim, John Caird smatra da se priroda čovjeka kao duhovnog bića u prvom redu sastoji od sposobnosti transcendiranja vlastite individualnosti, ostvarivanja i nalaženja samoga sebe u onome iznad sebe, ponad vlastitih ograničenja. Ovaj autor tvrdi da smo mi razumna ili duhovna bića samo na osnovu naše moći transcendiranja individualnosti, uzdizanja ponad osjećanja i osjetilnosti, kao i na osnovu ulaska u zajedništvo s onim što je univerzalno i objektivno. "Mi osjećamo kao individue, ali mislimo sudjelujući u univerzalnom životu uma."<sup>459</sup>

A, po mišljenju Arnolda Toynbeeja, čovjek uvijek trpi stanovit nesklad između svoje prirode i svoje empirijske egzistencije, između aktualnog i potrebnog života. Ostala prirodna bića podliježu promjenama koje im se događaju pod utjecajem vanjskih prilika ili propadaju ako taj utjecaj ne mogu izdržati. Samo je osobno biće sposobno za samovoljnu promjenu prilika i sebe, može se odnositi kao subjekt prema objektivnosti. Jer, protivrječnost u sebi i nesklad ljudske biti i fakticiteta uznemirava čovjeka, pokreće ga da se nadilazi, da transcendira svoju empirijsku egzistenciju. Iz svoje faktičke nedovršenosti, iz nespokojnog

---

<sup>457</sup> Andrija Krešić, *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981, str. 191.

<sup>458</sup> *Ibidem*.

<sup>459</sup> John Caird, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, AMS Press, New York, 1970, str. 123.

osobnog dvojstva, osoba u duhu projicira buduća stanja harmonične punoće. A više religije i filozofije naučavaju "da bi vrhunski ljudski cilj trebalo da bude vladanje sobom, ne udovoljavanje svojoj pohlepi tako što bi se pokušavalo gospodariti ostatkom vasione. Sve nam one govore da je svrha gospodarenja sobom da nas učini sposobnim da se posvetimo služenju nečemu izvan nas samih".<sup>460</sup>

U evidencijama svetih knjiga monoteističkih religija Bog je čovjeku imanentan i transcendentan. A svoj odnos prema Bogu, Arnold Toynbee je izražavao u obzorjima kršćanskog vjerovanja i mistike. On je, poput Davida, odabrao da padne u ruke Gospoda, a ne u ruke čovjeka koji je zadovoljan da bude gospodar prirode po cijenu da bude njezin rob. Tako on kaže:

"Strašna je stvar pasti u ruke Živog Boga, jer ako je Bog duh, Njegovo postupanje s ljudskim dušama bit će nepredvidivo i nedokučivo... Zakon koji je izraz jedne volje prožet je duhovnom slobodom koja je upravo antiteza uniformnosti prirode. Oslanjajući se na Božji Zakon, ljudska duša je sposobna naći ono što u njega unosi. Zbog toga čovjekovi pojmovi o Bogu idu od vizije Boga kao Oca i vizije Boga kao Tiranina, a obje su vizije suglasne sa slikom Boga kao bića, ali u antropološkom obliku iza kojeg izgleda da je ljudska mašta nesposobna da prodre."<sup>461</sup>

### 8.3.2. Funkcije religije

Religija teži univerzalno zahvatiti čovjekovo biće i kao takva ima niz funkcija koje dijeli s drugim oblicima čovjekove duhovno-kulturne djelatnosti. Njezina prva funkcija jest *izražavanje pogleda na svijet*. Ovaj pogled može se okarakterizirati kao dualistički jer pretpostavlja ideju o postojanju dvaju svjetova, a može se okarakterizirati i kao spiritualistički – u osnovu svijeta stavlja duhovno načelo. Svjedočenje Božjeg postojanja počiva u srži religijskoga kreda. No, svojim osnovnim pojmom, pojmom onostranoga bića, religija u sebe uključuje i pogled na ovostrano, na čovjeka i prirodu. Tako, religije jesu utemeljene na stvarnosti Božjoj, na Jednome u Njegovoj Apsolutnosti i Takovosti, ali također oslovljavaju i čovječanstvo u njegovoј esencijalnoj stvarnosti i takovosti. Na ovom svijetu središnja ideja bogoštovlja jest ljubav prema Bogu i predanost Njemу.

<sup>460</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 292-293.

<sup>461</sup> A. Toynbee, *A Study of History*, II, str. 262.

Sljedeća funkcija religije jest *psihološko-emocionalna*. Ona se odnosi na emocionalne negativnosti i gubitke u ljudskom životu. U egzistencijalne negativnosti ubrajaju se doživljaji i okolnosti koji se ne mogu realno isključiti iz čovjekova života jer pripadaju ljudskom biću kao takvom i proistječu iz čovjekova položaja na svijetu. U njih spada “smrtnost i konačnost čovjeka kao jedinke, potom bol, trpljenje, slučajnost i neusklađenost čovjekovih želja i iščekivanja sa stvarnošću”.<sup>462</sup>

Utjecaj religije na emocije koje prate svijest o smrti jedan je od faktora prevladavanja straha od nje. Besmrtnost je jedini lijek od smrti, a “religija se javlja da liječi upravo tim lijekom”.<sup>463</sup> Sadržaji svetih knjiga triju monoteističkih religija govore o zagrobnom životu, raju, paklu, danu konačnoga suda kao i o eshatološkim zbilnjostima. Vjerovanje u povratak Bogu, ili ono što je teološki poznato kao eshatologija, bitan je dio religijskog vjerovanja. U kontekstu psihološko-emocionalne funkcije religije, vjernici vjeruju da postoji kraj ljudske povijesti, i da će on biti označen Božjom intervencijom, ili drugim Kristovim došašćem u Jerusalem, odnosno destrukcijom svijeta te ponovnim oživljavanjem i konačnim sudom. Kada je u pitanju individualna historija, eshatološke doktrine naučavaju da u trenutku smrti, a nakon susreta s anđelom, ljudska duša ulazi u različita rajska, čistilišna ili paklenska stanja, ovisno o djelima osobe na ovome svijetu. Vjernici smatraju da je konkretan jezik svetih knjiga, kada govore o posthumnim zbilnjostima, simboličan i ne uzimaju ga doslovce, mada vjeruju i da “njegovo doslovno značenje također posjeduje svoj smisao”.<sup>464</sup>

Religija ima i *etičku funkciju* koju iscrpljuje formuliranjem osnovnih moralnih načela. Religijski izvori ne predstavljaju samo pozitivan zakon, nego i zbir vrijednosti i okvir za religijski život vjernika. Oblasti iz pravne nauke čine posebne dijelove svetih knjiga, no same svete knjige uključuju etička i duhovna učenja koja nisu, strogo govoreći, pravne naravi, premda pravo uglavnom nije odvojeno od morala u religijskim nazorima. Religijski izvori uče vjernike da uvijek budu istinoljubivi, da poštaju roditelje, da budu ljubazni prema susjedima, da budu milostivi, da drže datu riječ, da budu pošteni u svim poslovima i tome slično. Cjelovita religijska etika u individualnoj i društvenoj ravni povezuje se s religijskim svetim

<sup>462</sup> Vuko Pavičević, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1980, str. 24.

<sup>463</sup> Julian Huxley, *Religion und Philosophie*, Verlag Buch und Welt, Klagenfurt, 1972, str. 7.

<sup>464</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama*, El-Kalem, Sarajevo, 2002, str. 316.

izvorima, dok je “iznutarnje pročišćenje duše i prosezanje u iznutarnje značenja... ono što je nužno vazda utemeljeno na formalnom primjenjivanju Zakona Božjeg”.<sup>465</sup>

Važna je i *društveno-integrativna* funkcija religije. Ona se odražava u ulozi koju religija ima u integriranju, povezivanju, idejnom ujedinjavanju globalnog društva ili društveno-političke zajednice. Zapravo, religija ove uloge vrši time što pruža sistem vrijednosti kao i pogled na “posljednje stvari i osnovne ciljeve koji mogu duhovno i idejno ujediniti različite grupe i slojeve unutar globalnog društva”.<sup>466</sup> Jedan od ključnih pojmoveva Kur'ana i Biblije jeste pojam zajednice i nema nikakve sumnje da on prepostavlja zajednicu utemeljenu na pravdi u kojoj je svrhovitost Zakona Božjega učinjena mogućom. Jedinstvo zajednice ponajprije počiva u etičkim i duhovnim zbiljama unutar srca vjernikā koji ističu, naprimjer, kur'anski stav: “Doista su vjernici braća.”<sup>467</sup>

Dakako, treba spomenuti da su tokom povijesti religijske zajednice bile rascjepkane i razdijeljene na kulturnim i političkim osnovama. No, pogrešno bi bilo potcijeniti značenje vizija proisteklih iz svetih knjiga o zajednici koju vjernici nose u svojim srcima i svojim mislima. Ta je vizija vrlo živa “i očituje se na nepredvidljive načine, ne samo politički i ekonomski nego i socijalno i kulturno, a svakako i u domenu religije”.<sup>468</sup>

A kada je riječ o funkcijama religije, Toynbee je uvjeren da sve one zajedno daju stil određenim civilizacijama.

“Sasvim se slažem da je religija bila izvor vitalnosti koji je doveo do stvaranja civilizacija, i onda ih održavao u životu... Socijalna vitalnost i harmonija mora da su potekli iz religijskog verovanja koje dele vođe i vođeni. Ova vera mora da je bila ona duhovna snaga koja je omogućila izvršavanje osnovnih privrednih javnih radova koji su stvarali i ekonomski višak...”<sup>469</sup>

---

<sup>465</sup> *Ibidem*, str. 201.

<sup>466</sup> V. Pavićević, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, str. 33.

<sup>467</sup> *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, prijevod s originala, objašnjenja uz prijevod i pogovor Enes Karić, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995, XLIX, 11, str. 516.

<sup>468</sup> S. H. Nasr, *Srce islama*, str. 210.

<sup>469</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 304-305.

### 8.3.3. Shema povijesnog procesa

Toynbeejeva univerzalna i komparativna studija o dvadeset i jednoj civilizaciji u drugom dijelu njegovih istraživanja dobrano je koncentrirana na povijest zapadne kulture. Njegova briga za budućnost određena je kršćanskim eshatologijom koja je, uz židovski profetizam, futuristički preoblikovala klasični pojam *historien*. Za Grke je ovaj pojam bio izjednačen sa znanjem, a povijest se odnosila samo na prošlost. No, prorok je onaj koji vidi unaprijed, on je vidovnjak. Njegova je vizija proizvela pojam povijesti kao bitka budućnosti. Budućnost je naročiti sadržaj mišljenja povijesti. Pomoću eshatološke budućnosti stvara se “istinska historijska egzistencija na zemlji”.<sup>470</sup>

A *eshaton* je ono što određuje kraj toka povijesti, raščlanjuje ga i popunjava određenim ciljem. Slično kompasu koji nam omogućava orijentaciju u prostoru i pomaže nam da prostorom ovladamo, tako nam i eshatološki kompas daje orijentaciju u vremenu, jer “ukazuje na kraljevstvo Božje kao konačni cilj i kraj”.<sup>471</sup>

Unutar eshatoloških određenja povijesnih procesa Toynbee je našao da i povijest postaje univerzalna te da se u njoj ostvaruje “jedinstvo čovječanstva”.<sup>472</sup> To znači da njezin univerzalitet ne počiva samo na vjeri u jednog Boga, svemoćnog Gospodara, nego i na tome da On podaruje ljudskoj povijesti jedinstvo jer njome upravlja od početka do konačnoga cilja. A po kršćanskom religijskom tumačenju “Čovještvo” ili jedinstvo čovječanstva nikad nije egzistiralo u historijskoj prošlosti kao ni u bilo kojoj sadašnjosti. Ono je ideal budućnosti kao neizostavnog horizonta eshatološke koncepcije univerzalne povijesti.<sup>473</sup>

Treba reći da kršćansko religijsko računanje vremena liniju razdvajanja identificira s dolaskom Krista koji se već dogodio. To nije puki *futurum*, nego je *perfectum praesens*. Uzimajući u obzir taj centralni događaj, vrijeme se računa jednakom i unaprijed i unazad. Unutar ove pravolinijske, ali dvostrane vremenske sheme religijska povijest se shvaća kao događanje spasenja koje napreduje od obećanja do ostvarenja.

Kršćanski teološki princip, koji shemu povijesnog procesa obrađuje kao događanje spasenja, jest ljudsko djelovanje spram Božje volje i Božja spremnost da oprosti svojoj posrnuloj kreaturi. U ovom teološkom nazoru, čiji se utjecaj iščitava u Toynbeejevim novijim

<sup>470</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 45.

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 608.

<sup>473</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 42.

tumačenjima povijesnog procesa, osnova povijesti jest kretanje koje napreduje od otuđenja do ponovnog izmirenja. To je jedan jedini dug obilazni put kojim se na kraju, kroz stalno ponavljanje akata otpora i predanosti stiže na početak.

A međuvrijeme ili međučin, koji označava čitavu povijest, nije prazno vrijeme u kojem se ništa ne događa. Iskusiti povijest znači živjeti u krajnjoj napetosti između dviju međusobno suprotstavljenih volja. Ishod ove borbe nije ni očigledan realitet, a ni nedostižan ideal, nego "obećano spasenje".<sup>474</sup>

S druge strane, svjetovne datosti, razmotrene u svjetlu religije, ne čine nikakav kontinuiran slijed smislenih događaja. Njihova se važnost odmjerava na njihovu značenju za konačan sud. A sa stanovišta vjere, zbivanje spasenja obuhvaća sve druge povijesti, jer s ovog stanovišta, svjetska povijest "ima svoj izvor u istočnom grijehu".<sup>475</sup> Iz ovog proizlazi da su svjetovne datosti uvijek povezane s prvim grijehom kao i s konačnim sudom te kao takve one nikad nisu samo svjetovne, nego su i "pro-fan-e". S obzirom na *fanum* ili sveto koje je u njima sadržano, dostupne su alegorijskom i tipološkom tumačenju. Tako, kao ono što se odnosi na događanje spasenja, svjetska je povijest jedna parabola i očigledna je u svojoj skrivenosti.

A moderna povjesna svijest, po Toynbeeju, oslobođila se kršćanskog vjerovanja u jedan centralni događaj od absolutnog značenja. Ovaj autor smatra da je uspon moderne zapadne civilizacije rezultat odbacivanja religije. No, s druge strane promatrano, moderni svijet ima vlastite vrste religija, zasnovane na vjeri u naučni napredak i na težnjama ka materijalnim bogatstvima. Toynbee smatra da moderni Zapad "nije izgubio, već promijenio svoju religiju" te da "ljudska bića ne mogu da žive bez religije ili filozofije".<sup>476</sup> Tako, kada je riječ o modernoj povjesnoj svijesti, ona prihvata prošlost kao pripremu, i budućnost kao ostvarenje.<sup>477</sup> Tako je događanje spasenja u modernoj povjesnoj svijesti reducirano na

---

<sup>474</sup> *Ibidem*, str. 226-227.

<sup>475</sup> P. S., *Eyes of Faith*, Philadelphia, 1946, str. 142.

<sup>476</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 307-308.

<sup>477</sup> Toynbee je smatrao da može biti tačno da on potcjenuje novinu, veličinu i originalnost modernog Zapada zato što nema dovoljno saosjećanja sa svjetovnim idealima koje je moderni svijet naslijedio od prosvjetiteljstva osamnaestog i liberalizma devetnaestog stoljeća. No, čvrsto je smatrao da dolazi do zabune u onim tumačenjima povijesti koja četrnaest stoljeća zapadnog mišljenja, od Augustina do Bossueta, smatraju bezvrijednim, te da povjesno mišljenje počinje s osamnaestim stoljećem. Smatrao je da, zapravo, moderna filozofija povijesti nastaje iz biblijskog vjerovanja u iskupljenje i da završava u sekulariziranju svog eshatološkog prauzora. Drugim riječima, bio je uvjeren da su se vjera u Boga Stvoritelja i nada u buduće Božje kraljevstvo kao i kršćansko načelo da se svim narodima objavi Evandelje radi njihova sapsenja, samo

apersonalnu teologiju progresivnog razvijanja u kojem je svaki sadašnji stadij ostvarenje onoga što se u povijesti pripremalo. Pretvorena u svjetovnu teoriju napretka, shema događanja spasenja pokazuje se kao prirodna i dokaziva.<sup>478</sup>

Arnold Toynbee u razgovoru s J. R. Urbanom isticao je kao važnu činjenicu u svom obrazovanju to da je odgajan kao pravovjerni anglikanski kršćanin, te da je u mladosti bio pod utjecajem Biblije jednako kao i pod utjecajem grčkih i latinskih klasika. Po njegovim riječima, Biblija, uključujući biblijski jezik i biblijski pogled na povijest, ostali su biti s njim "za cijelo život".<sup>479</sup> No, on se nije izjašnjavao kao vjernik, jer je kao postdiplomac prestao vjerovati u kršćanske doktrine, ali je jevrejsko-kršćansko-islamski stav prema ljudskoj historiji "apsorbovao i zadržao".<sup>480</sup> Proučavajući povijest, želio je proniknuti iza ljudskih fenomena i spoznati šta leži iza njih.

"Koristim riječ Bog nastojeći da imenujem ono za što vjerujem da leži iza fenomena jer ne mogu da pronađem bilo koji drugi izraz. Ako bih vodio razgovor sa budistom, mogao bih koristiti pojmove 'konačna duhovna stvarnost' ili ono što leži iza univerzuma."<sup>481</sup>

On je tvrdio da je jevrejsko-kršćansko-islamski stav prema povijesti univerzalniji od Polibijevih i Herodotovih pogleda na ljudske djelatnosti, jer stavlja povijest u okvir teologije i metafizike te ulijeva gledište o konačnoj prirodi stvarnosti.

Toynbee je bio svjestan da iz perspektive svjetske povijesti Isus Krist jest osnivač jedne nove sekte dok su gospodari svjetske povijesti Aleksandar, Cezar, Napoleon, Lenjin i Hitler... No, po kršćanskom svjetonazoru, čitava povijest je inspirirana duhom svetim, a kao povijest svijeta, povijest nakon Krista nije kvalitativno različita od one prije Krista, dok je Isus Krist njezin Gospodar samo u onoj mjeri u kojoj ona stoji prema sudu i iskupljenju. Po biblijskom tumačenju, pojedinačne povijesti svijeta samo indirektno pripadaju ekskluzivnom, ali univerzalnom događanju spasenja. Carstva i svjetskopovijesni individuumi u horizontu

---

pretvorili u svjetovno nastojanje koje prema antropocentričnoj slici želi mijenjati svijet, spašavajući pritom neuke narode.

A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, II, str. 392.

<sup>478</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 232.

<sup>479</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbi*, str. 567.

<sup>480</sup> *Ibidem*.

<sup>481</sup> *Ibidem*.

biblijskog tumačenja povijesti predstavljaju se “samo kao pozadina i kao oruđe božanskih namjera”.<sup>482</sup>

Kršćanski stav koji je Tojnbee “apsorbirao” kazuje da je vrijeme između Kristova odlaska i njegova ponovnog dolaska, po učenju koliko god trajalo, pretposljednje razdoblje prije prelaska sadašnjeg kraljevstva u objavljeno kraljevstvo Božje, s onu stranu svega povijesnog i povjesno spoznatljivog vremena. Zbog ove dvoznačnosti povijesnog ozbiljenja, vjernici i ljudi pod utjecajem svetih knjiga žive u radikalnoj napetosti između sadašnjosti i budućnosti.

Toynbeejeva napetost manifestira se njegovom brigom za budućnost njegova svijeta – zapadne civilizacije.<sup>483</sup> On je isticao da je zapadna prevlast nad ostatkom svijeta u posljednja tri stoljeća ostavila posljedicu na zapadni način promatranja povijesti čovječanstva. Ovo promatranje rezultiralo je općim stavom da svi putovi vode ka modernom Zapadu. Toynbee je smatrao da je ovaj zapadnocentrični pogled na povijest očit primjer subjektivizma koji krivo predstavlja stvarnost. Nadalje, želio je vidjeti dominaciju Zapada nad ostatkom svijeta svedenu na normalan položaj jednakosti s drugim suvremenim civilizacijama. Naglašavao je da to što zapadni svijet trenutno ima mnogo veću materijalnu moć u poređenju s drugim društvima:

“...samo nas stavlja u daleko veću opasnost. Do ovog zaključka sam došao na osnovu iskustva poslednjih nekoliko godina: učinilo me je pesimističkijim i svesnijim idiotskog ponosa današnjeg sveta koji misli da možemo prevazići ograničenja ljudske prirode.”<sup>484</sup>

A evidencija novozavjetne teologije u suštini je ravnodušna prema političkoj povijesti ovoga svijeta. No, događanje spasenja osvjetjava usput i povijest svijeta, ali su svjetska zbivanja kao takva slijepa. Pod utjecajem biblijskog pogleda na povijest, kršćanske eshatologije i religijskog učenja o poštovanju dostojanstva i svetosti cjelokupne prirode Toynbee je naglašavao da je uvijek bio “velik antimperijalist” i “podržavalac gubitnika”.<sup>485</sup>

<sup>482</sup> K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 230.

<sup>483</sup> “U izvjesnom smislu, uglavnom brinem o onome što će se desiti nakon što umrem... Brinem za očuvanje zapadne civilizacije kao jedne među brojnim civilizacijama.”

A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 565.

<sup>484</sup> *Ibidem*, str. 575.

<sup>485</sup> *Ibidem*, str. 565.

Govorio je da je povijest vizija... te da je Bog objelodanio sebe djelujući na duše tako da s poštovanjem Njega traže.

Treba reći da kritika nije štedjela sadržaje Toynbeejeva *Istraživanja* kao ni preokret njegove slike povijesnog procesa. William Walsh, kada je Toynbee u pitanju, kaže da:

“...moramo biti svjesni da on, uprkos svojim mnogo puta ponavljanim tvrdnjama nije ni postmoderni zapadni historičar, niti uopće bilo kakav historičar, niti se njegovi glavni zaključci mogu bilo potvrditi bilo opovrgnuti historijskim istraživanjem”.<sup>486</sup> Nadalje, isti autor navodi da sadržaji Toynbeejevih istraživanja predstavljaju “ličnu viziju, a ne naučnu hipotezu, gdje nam je predstavljeno izlaganje filozofa hijerofanta, a ne gledište trezvenog naučnika koji s objema nogama čvrsto stoji na zemlji. Ovaj se dojam dokazuje identificiranjem ogromnog zaokreta koji *Istraživanje* ilustrira u posljednja četiri toma, gdje se interes prenosi s utvrđivanja povijesnih zakonitosti na otkrivanje značenja historije kao cjeline i gdje je lični karakter djela vanredno izražen.”<sup>487</sup>

Toynbee na ove i slične kritike jednostavno kaže:

“Svestan sam tragedije ljudskih događaja, greha oholog ponosa – nesrećne sudbine – o čemu obilato svedoče zapisi jevrejskih proroka i grčki stav prema životu. Jevrejski i grčki stavovi su naravno vrlo različiti, ali su veoma slični u načinu na koji vide taštinu ljudskih želja, ništavnost moći, i konačni kolaps svih stvari koje je stvorio čovek. Proučavajući grčku i rimsku istoriju otkrio sam samodestrukciju većine dostignuća ljudskih društava koja ulijevaju strahopoštovanje.”<sup>488</sup>

U skladu s navedenim kontekstom treba reći da filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja ima sama svoju povijest. Ima povijest dostizanja povijesne suštine. Toynbee je svoje glavno djelo pisao duže od dvadeset sedam godina. Prvi tomovi njegova *Istraživanja* pretrpani su zaključcima koji dakako, nisu definitivni i čija se neadekvatnost otkriva kasnije, s razvojem građe. Konačni zaključci definiraju se na kraju djela. Zato je Toynbeejevo djelo proces, borba za dosezanje povijesne suštine. Sama filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja je historična te je

<sup>486</sup> William Walsh, “Meaning in History”, u: *Theories of History*, P. Gardiner, New York/London, 1957, str. 304.

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiu*, str. 567-568.

stoga teško izbjjeći stanovitu protivrječnost u samome djelu. No, upravo iz tog razloga ovo djelo čuva svoju jedinstvenost. Jer, s višeg stanovišta, navedena protivrječnost je prividna. Prve Toynbeejeve zaključke treba promatrati poput vitgenštajnijevskih stepenica, koje, istina, mogu dobro poslužiti, no vremenom postaju suvišne. Tako, ako se rani zaključci tretiraju kao pomoćne konstrukcije, čiji se obrisi prividno gube kada konačno velejepno zdanje filozofije povijesti bude završeno, onda se Toynbeejeva ideja povijesti neće pokazati protivrječnom.

Toynbee je isticao da su Prvi svjetski rat, u kojem je oko polovice njegovih školskih drugova i kolega s Univerziteta poginulo, opća tragedija, bezosjećajnost, poročnost i uzaludnost ljudskog života, izvršili trajan utjecaj na njega. A nakon Prvog i Drugog svjetskog rata i učešća na dvjema svjetskim mirovnim konferencijama istakao je da je “svaki put uvidio da stvari postaju još gore i da svijet ponovo pada u metež i haos”<sup>489</sup> Ova vrsta rada stvorila je kod ovog povjesničara “religiozan stav prema ljudskim događajima”, navodeći ga da zajedno s Franjom Asiškim povjeruje da samo materijalni uspjeh bilo koje vrste predstavlja taštinu i izdaju ljudske prirode.

## 9. RELIGIJA I ZAPADNA CIVILIZACIJA

U prethodnim poglavljima tumačili smo da je Toynbee prevrednovao ulogu civilizacija i univerzalnih religija u povijesti i uspostavio drukčiji hijerarhijski odnos među civilizacijama, ali je ostalo neodgoverenim pitanje iziskuje li ovaj postupak drukčije vrednovanje i novi kategorijalni instrumentarij koji bi omogućio njegovu konzistentnu izvedbu, a potom i reinterpretaciju najvećeg dijela svega što je o civilizacijama prethodno rečeno, a što se odnosi na opis tumačenja fenomena nastanka, rasta, sloma itd.

Ovdje možemo reći da, u osnovi, ne mijenjajući kategorijalni instrumentarij<sup>490</sup> koji je Toynbee koristio pri tumačenju nastanka, rasta, sloma i dezintegracije, ne mijenjajući

---

<sup>489</sup> *Ibidem*, str. 568.

<sup>490</sup> Nakon prevrednovanja uloge civilizacija i univerzalnih religija Toynbee nastavlja upotrebljavati svoje standardne kategorije, premda je njihov izvorni kontekst bio drukčiji. O nastalim teškoćama svjedoče ona mjesta u njegovim raspravama o izgledima zapadne civilizacije na kojima on ponavlja ranije iznesene ocjene da ne možemo pouzdano ustanoviti na kojem se razvojnom stupnju nalazi zapadno društvo, da bi još uvijek moglo biti u fazi rasta, ali da se istovremeno prepoznaju određeni simptomi sloma i dezintegracije.

A. Toynbee, *A Study of History*, VII–X, str. 304.

instrumentarij koji je upotrebljavao u objašnjavanjima zapadne civilizacije i drugih civilizacija koje se u novije doba, na ekonomskom i političkom planu, pretvaraju u puke provincije istog pozapadnjačenog “velikog društva” (*The Great Society*)<sup>491</sup>, ovaj autor kazuje da se “možda jedino shvatljivo opravdanje za postojanje moderne zapadne civilizacije ogleda u tome da kršćanstvu i njegovim trima živim sestrama pripravi svjetovno susretište na globalnom planu, jasno im predočivši jedinstvo njihovih krajnjih vrijednosti i vjerovanja, i sve ih podjednako suočivši s izazovom ponovnog oživljavanja idolopoklonstva, u posebice opaku obliku čovjekova skupnog obožavanja samoga sebe”.<sup>492</sup>

No, Toynbee navodi da u kontekstu tumačenja ranog razvoja kršćanstva jedno od najstarijih i vrlo utjecajnih gledišta kazuje da je religija, odnosno kršćanstvo, razorilo civilizaciju u čijem je okviru izraslo. Početke ovakvih interpretacija Toynbee je identificirao u nastupima imperatora Marcusa i njegova nasljednika Julijana, koji su nakon što su postali svjesni prisustva religije u njihovu svijetu, prema njoj počeli izražavati negativan stav. Toynbee ističe da je isto gledište zastupao i britanski povjesničar Gibbon, koji je o slabljenju i raspadu Rimskoga carstva pisao s velike vremenske distance.

#### 9.1. Gibbon i “trijumf barbarizma i religije”

Proučavajući Gibbonovu *Povijest Rimskog carstva*, posebnu Toynbeejevu pažnju privukla je rečenica iz posljednjeg poglavlja ovoga djela, u kojoj autor ukratko izlaže teme cijelog svog rada, pa kaže: “Opisao sam trijumf barbarizma i religije”, izjednačavajući kršćansku religiju s barbarizmom koji je srušio civilizaciju koju su Antonini personificirali.<sup>493</sup> Ne okljevajući se suprotstaviti Gibbonovu autoritetu, Toynbee je izrazio stav da navedeno gledište ‘kvari vrijednost Gibbonova djela’.<sup>494</sup>

Gibbon je prepostavljao da je grčko-rimska civilizacija vrhunac svoga razvoja doživjela u vrijeme Antonina, a početak njezina opadanja identificirao je s periodom nakon njihove vladavine. Ukoliko bi se prihvatio ovaj stav, smatra Toynbee, onda se razvoj kršćanske religije izjednačava s rastom carstva potonuća, odnosno s padom civilizacije. Toynbee tvrdi da Gibbonova početna zabluda leži u prepostavci da je davna civilizacija

<sup>491</sup> *Ibidem*, VI, str 3-6.

<sup>492</sup> *Ibidem*, VII–X, str. 92.

<sup>493</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 226.

<sup>494</sup> *Ibidem*.

grčko-rimskog svijeta počela opadati u drugom stoljeću nakon Krista, te da doba Antonina označava najvišu tačku uspona. Toynbee, kao što smo i naveli, smatra da je moć ovog carstva počela opadati u petom stoljeću prije Krista te da ga nije ubio nikakav ubica, nego se ono samoubilo. Čak ni filozofije koje su prethodile kršćanstvu nisu bile odgovorne za smrt davne grčko-rimske civilizacije. Razvoj filozofija *a fortiori* i rast religija, od kojih se kršćanstvo na površini pojavilo kao konačan nasljednik, “nisu bili uzrok, nego posljedica”.<sup>495</sup>

Nadalje, Toynbee kazuje da je Gibbon sebe video kao čovjeka koji živi na vrhuncu razvoja jedne civilizacije, ali gleda prema udaljenom vrhuncu civilizacije iz prošlosti kroz široko korito barbarizma između. Zapravo, ovaj autor nalazi da je Gibbon bio pod velikim utjecajem Jamesa Fazera, koji je tumačio da su grčko i rimska društvo bili izgrađeni na konцепциji subordinacije, na podređenosti individue društvu, odnosno građanina državi. Sigurnost zajednice bila je primaran cilj upravljanja. Ova sigurnost bila je prepostavljena “sigurnosti pojedinca u ovome svijetu i njegovu blagostanju u svijetu koji će doći”.<sup>496</sup> U djetinjstvu odgojeni u principu ovog nesebičnog idealu, građani su se nesebično posvećivali javnim službama te su bili spremni žrtvovati se za opće dobro.

James Frazer je smatrao da se sve ovo promijenilo s pojavom orijentalnih religija koje su propovijedale da su zajedništvo duše s Bogom i vlastito unutarnje spasenje jedine kvalitete vrijedne življenja. U poređenju s ovim kvalitetama, vrijednosti poput općeg prosperiteta i opstanka države gubile su na važnosti. Tako je centar privlačnosti pomaknut iz sadašnjosti u budući život i, koliko god se drugi svijet osvajao, koliko god se radilo za njega, uvijek postoji mala sumnja da se on može izgubiti. U ovakvoj situaciji, nastupila je generalna dezintegracija tijela politike. Veza države i familije oslabila je.

Po mišljenju Fazera, opstanak civilizacije održiv je samo kroz aktivnu suradnju građana i kroz podvrgavanje njihovih privatnih interesa zajedničkom dobru. No, s pojавom orijentalnih religija i po njihovom naučavanju ljudi su se odlučno opredijelili za spasavanje vlastite duše i duša drugih ljudi, a materijalni svijet su težili napustiti identificirajući ga s principom zla. Frazer navodi da je ova opsesija trajala hiljadu godina. No, oživljavanje rimskog prava, Aristotelove filozofije, procvat umjetnosti i književnosti na kraju srednjeg vijeka, označio je “vraćanje Europe prirodnim idealima života i ponašanja”.<sup>497</sup>

---

<sup>495</sup> *Ibidem*, str. 227.

<sup>496</sup> *Ibidem*, str. 228.

<sup>497</sup> *Ibidem*, str. 229.

## 9.2. Religija kao prenosilac civilizacije

Toynbee tvrdi da je najinteresantnija teza u navedenim Frazerovim stavovima ona koja izražava tvrdnju da je pokušaj spašavanja nečije duše nekompatibilan s izražavanjem poštovanja prema svojoj zajednici i svome susjedu. Na ovu Frazerovu tvrdnju Toynbee je odgovorio djelomično ponavlјajući svoj stav da kršćanstvo nije uništilo staru grčku civilizaciju, jer je ta civilizacija prije njegova pojavlјivanja uveliko venula zbog vlastitih unutarnjih nedostataka. Potom je Toynbee eksplisirao da je u vrijeme opadanja snage kršćanske religije izronila postkršćanska zapadna svjetovna civilizacija koja, zapravo, pripada redu iste civilizacije kojem je pripadala prijekršćanska grčko-rimska civilizacija. Ovdje je Toynbee poentirao da navedeno zapažanje otvara mogućnost drukčijeg sagledavanja odnosa između religije, odnosno kršćanske religije i zapadne civilizacije, sagledavanja drukčijeg od onog Gibbonovog i Frazerovog. Toynbeejevo gledište ne identificira kršćanstvo s rušiteljem civilizacije, nego osvjetljava alternativnu mogućnost, po kojoj “religija izranja u ulozi smjernog prenosioca jedne civilizacije”.<sup>498</sup>

U skladu s ovim gledištem, kršćanstvo je poput ličinke ili čahure u dijeljenju između dva leptira. Ono je prijelazni kvalitet koji premošćuje pokotinu između dviju civilizacija. Toynbee je ovu njegovu ulogu smatrao pokroviteljskom i zaštitničkom dugi niz godina. U skladu s ovim stavom, on je isticao povijesnu funkciju kršćanske crkve u procesu reprodukcije civilizacija. Sama civilizacija jest vrsta bića koje teži reproducirati se, a kršćanstvo je bilo “izvor vitalnosti i imalo korisnu ulogu u prenošenju svjetovne civilizacije”.<sup>499</sup>

Evidentno je da je grčko-rimska civilizacija bila u stanju slabljenja od drugog stoljeća poslije Krista pa nadalje. No, u devetom stoljeću u Bizantu, i u trinaestom stoljeću na Zapadu u osobi *Stupor Mundi* Frederika II, primjetni su bili znaci pojavlјivanja svjetovne civilizacije koja je izranjala na temeljima svojih prethodnika. Ovdje je religija, odnosno kršćanstvo imalo ulogu ličinke koja je zaštitila i prenijela skrivene klice života do stanja u kojem su one bile sposobne rasprsnuti se u pravcu novog razvijanja svjetovne civilizacije. Povijest civilizacija nudi primjere koji se, po mišljenju ovog autora, “uklapaju u isti model”.<sup>500</sup>

---

<sup>498</sup> *Ibidem*, str. 231.

<sup>499</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 304.

<sup>500</sup> Uzimajući u obzir druge više religije koje danas egzistiraju uporedno s kršćanstvom, poput islama, hinduizma i mahajana forme budizma, koja prevladava na Dalekom istoku, Toynbee navodi da je uloga islama kao

Nakon potpunog proučavanja cijelog polja civilizacija, Toynbee je našao da *generacija* civilizacije diktira kvalitetu odnosa između viših religija i civilizacija.<sup>501</sup> On eksplisira da kršćanstvo posreduje između zapadne i grčko-rimske civilizacije kojoj je prethodila minojska civilizacija. No, između minojske i grčko-rimske nije moguće identificirati nijednu višu religiju koja bi bila usporediva s kršćanstvom. Također, i prije stare arijevske civilizacije u Indiji, u Hinduskoj dolini, ne postoje tragovi starije civilizacije kao ni više religije koja bi posredovala između dviju civilizacija. U centralnoj Americi, civilizacija Maja ima svoje kćeri civilizacije iz nje nastale, no u međuperiodu ne postoje tragovi koji bi upućivali na postojanje više religije ili crkve koja bi bila poput ličinke, kao što ne postoji bilo kakva evidencija o postojanju prenosilaca koji bi premoštavali stanoviti prijenos iz primitivnih društava do najranijih civilizacija koje Toynbee naziva prvom generacijom civilizacija.

### 9.3. Padovi civilizacija kao pomagači pri rastu religija

Toynbee sugerira da upravo navedena analiza odnosa između civilizacija i viših religija otvara mogućnost nove interpretacije navedenoga odnosa. Nova interpretacija značila bi egzaktan preokret u kojem je religija shvaćena kao podružnica za reprodukciju svjetovnih civilizacija. Obrtanje ovog stava implicira neprekinute uspone i padove civilizacije koji mogu biti pomagači za rast religija.

Jer, slom i dezintegracija civilizacija mogu biti stepenice prema višim vrijednostima religijskog karaktera. Zakon duhovnoga zrenja, koji je proklamirao Ashil, a koji kazuje da se znanje doseže trpljenjem, jest kompatibilan sa stavkom Novog zavjeta u kojem se kaže: "Koga Bog voli On ga pročišćava." Ako se implikacija navedenih sekvenci primjeni na rast viših religija, može se kazati da su emocije vjerovjesnika "okrunjene iskustvom trpljenja čovjekove duše zbog propusta u poduhvatima svjetovne civilizacije".<sup>502</sup>

---

ličinke evidentna u dijeljenju između daleke civilizacije Izraela i Irana, s jedne strane, i moderne islamske civilizacije Bliskog i Srednjeg Istoka. Nadalje, hinduizam premošćuje pukotinu u povijesti civilizacije u Indiji između moderne hindu kulture i stare arijevske kulture. Budizam, slično, igra istu ulogu kao medijator između moderne historije Dalekog istoka i povijesti stare Kine.

A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 230.

<sup>501</sup> Toynbee tvrdi da se ne može identificirati prisustvo viših religija između primitivnih društava i civilizacija prve generacije kao ni između civilizacija prve generacije i onih druge generacije. One se javljaju između civilizacija druge i treće generacije, kada civilizacije posreduju dominantnu ulogu više religije.

*Ibidem*, str. 231.

<sup>502</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 234.

Tako, ako je religija kočija, čini se da kola kojima se ona uspinje prema nebu mogu biti identificirana s periodičnim propadanjem civilizacija na zemlji. U ovom slučaju, kretanje civilizacija može biti ciklično i povratno, dok stalno uspravljenog kretanja religije biva promicano cikličnim kretanjem civilizacija oko osi rođenja, smrti i ponovnog rođenja.

Ako su civilizacije služavke religije, ako je grčko-rimska civilizacija dobro služila kršćanstvu tako što ga je iznjedrila prije nego što je sama otišla na počinak, onda su civilizacije treće generacije, po mišljenju Toynbeeja, plitka ponavljanja sadržaja civilizacije prve generacije. Tako, zapadna postkršćanska svjetovna civilizacija u najboljem slučaju mogla bi biti naglašeno ponavljanje pretkršćanske grčko-rimske civilizacije, dok bi u najlošijem izrazu mogla predstavljati vrlo škodljivo promicanje unazad sa staze duhovnoga progrusa. U zapadnom svijetu, po mišljenju Toynbeeja, obožavanje Levijatana, samoobožavanje, “jest čista idolatrija kojoj mnogi plaćaju određeni iznos vazalske zavisnosti”.<sup>503</sup>

Toynbee sugerira da, ukoliko se ovo posljednje zapažanje shvati kao samokritika, onda ono otvara potrebu za novim pregledom sadašnje koncepcije moderne povijesti. Zanemarivanje sadašnje koncepcije implicira izranjanje na drukčijoj slici povjesne retrospektive. Naime, suvremenog pogleda moderne povijesti fokusira pažnju na rast moderne zapadne svjetovne civilizacije kao posljednjeg velikog događaja u svijetu. Ovaj uspon prati se još od prve njegove slutnje izražene u Fredericu II, preko renesanse do erupcije demokracije, znanosti i moderne znanstvene tehnike. O navedenim događajima govori se kao o velikim događajima u svijetu koji nalažu divljenje i čuđenje.

No, Toynbee kazuje da “najveći događaj u historiji ljudstva” može biti viđen i drukčije. On sugerira da ovaj događaj nije jednoličan rast jedne svjetovne civilizacije izdvojen iz konteksta kršćanske crkve. Jer, jedan neobičan rezultat sjajnih modernih otkrića, po mišljenju ovog autora, često se previđa. Naime, na široko postavljenoj vremenskoj ljestvici, koju su predočili astronomi i geolozi, početak kšćanske ere sasvim je skorašnjeg datuma. Zapravo, na vremenskoj ljestvici 2000 godina nije duže od treptaja oka. To je sasvim skorašnji događaj, koji navodi na promišljanje o perspektivama kršćanstva, odnosno religije, u budućoj povijesti čovječanstva.

---

<sup>503</sup> A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 311.

S ove tačke gledišta na povijest religije i civilizacije, povijesna uloga kršćanske crkve nije bila samo služiti kao čahura između grčko-rimske civilizacije i njezinih kćeri, civilizacija Bizanta i Zapada. Ove dvije civilizacije jednostavno nisu više do replika njihova roditelja. Tako, ako današnja svjetovna zapadna civilizacija slabí, budući da je ona kćer grčko-rimske civilizacije, ne treba očekivati da religija tek opstane, nego da izraste u mudrosti, veličini i razboritosti, kao rezultat svježeg iskustva svjetovne katastrofe.

U nešto drukčijem kontekstu, Toynbee je eksplicirao da je čovječanstvo društveno ujedinjeno prvi put u povijesti globalnim širenjem moderne civilizacije. U ovim okolnostima izranja pitanje buduće preovladavajuće religije čovječanstva, koja može biti reinterpretacija jedne od starih religija, na način da jedna od njih bude oživljena u obliku koji bi odgovarao novim potrebama čovječanstva.

Ova religija morat će savladati ona zla koja predstavljaju ozbiljnu prijetnju ljudskom opstanku, poput pohlepe, koja je stara koliko i sam život, rata i društvene nepravde, koji su stari koliko i civilizacija. Ovdje je Toynbee dodao i vještačku životnu sredinu “koju je čovječanstvo, u službi pohlepe, stvorilo primjenom nauke na tehnologiju”.<sup>504</sup>

#### 9.4. Mogućnosti stavnog religijskog napredovanja

U svojim daljim proučavanjima Toynbee je istraživao da li postoje razlozi za vjerovanje da će religijsko napredovanje trajati do konačnoga kraja? Kazujući da religijski progres pretpostavlja duhovni progres, a da je duhovnost kvaliteta ličnog obilježja, Toynbee ističe da je za jačanje religije neophodno da njezini sadržaji postanu dio duhovnog života ljudi. No, Toynbee je često imao na umu Frazerovu tezu da su sve religije bitno i neizlječivo antisocijalne. Toynbee je Frazerov stav ocijenio netačnim zato što je baziran na pogrešno shvaćenoj naravi čovjekove prirode i njegove osobnosti.

Arnold Toynbee smatra da su ljudske osobnosti jedino valjano pojmljive ako se shvaćaju kao zastupnici duhovnih aktivnosti. Svrha ovih aktivnosti ostvaruje se u odnosima između duša. Doktrina spasenja teološki je način izražavanja objave da je Bog Ljubav.<sup>505</sup> Ako je čovjek stvoren na sliku Božju, i ako je čovjekov konačni cilj vlastitu sliku učiniti Njemu što

---

<sup>504</sup> *Ibidem*, str. 313.

<sup>505</sup> *Ibidem*, str. 322.

sličnijom, onda, sugerira Toynbee, čovjekova najviša mogućnost i cilj jest stalno traženje i prelaženje puta s obodnice kruga postojanja prema njegovu središtu, prema Bogu.

Po Toynbeejevu mišljenju, traženje blizine Božje, samo po sebi jest socijalni akt. Ako Božja Ljubav znači naklonost Božju prema ljudima i njihovo krajnje spasenje, onda čovjekova nastojanja da učini sebe što bliskijim Bogu moraju uključivati i potrebe za slijedenjem primjera proroka i vjerovjesnika u žrtvovanju samog sebe za dobro ljudi koji ga slijede i koji ga okružuju. Približavanje Bogu i traženje Njegove blizine na ovaj način jedino je istinito sredstvo na Zemlji za dosezanje razine spasenja.

Toynbee naglašava da je tvrdnja koja izražava nespojivost pregnuća da se vlastita duša sačuva traženjem Božje blizine i istovremeno nastojanja da se izrazi ljubaznost prema svome bližnjem ili prema susjedu, neutemeljena. Ove dvije aktivnosti, po Toynbeeju, nerazdvojive su. Ljudska duša koja iskreno teži sačuvati sebe u potpunosti pripada društvenom biću. Također, duša vjernika pripada Kraljevstvu Božjem. Stoga njezin najveći i sveobuhvatni cilj jeste dospjeti do najviše razine zajedništva s Njim. Vjernikov način ljubljenja svoga bližnjega izražava se u njegovoj spremnosti “da učini sve da njegov bližnji dostigne ono isto čemu i sam teži”.<sup>506</sup>

Teocentrično gledajući, Toynbee smatra da korisni društveni ciljevi, religiozno motivirani, mogu biti provedeni uspješnije i efektnije nego što jesu ili što bi mogli biti ostvareni u svjetovnom društvu koje teži svjetovnim ciljevima izravno, i ničemu višem. Drugim riječima, duhovni napredak individualnih duša u ovome svijetu može biti praćen visokim socijalnim napretkom teško ostvarivim na drugčiji način. Paradoksalno je, ali po Toynbeeju duboko istinito pravilo, koje istovremeno predstavlja važan princip života, a koje kazuje da se najpoželjniji način postizanja cilja ogleda u nastojanju da se ostvari ne sām taj cilj, nego cilj ponad njega.

Tako, kao što to svjedoči rast viših religija, povijesni progres religije na ovome svijetu sa sobom može donijeti bitno poboljšanje uvjeta društvenog života na zemlji. No, izravan i prvenstven cilj ovog procesa ogleda se u poboljšanju i napretku koje on donosi pojedinačnim dušama, na prelasku preko ovog svijeta, od rođenja pa do smrti. Toynbee ističe da je to pojedinačni duhovni progres za koji molimo kada kažemo: “Uputi nas na put koji Tebi vodi.”

---

<sup>506</sup> A. Toynbee, *Civilization on Trial*, str. 248.

Ovo je molba za spasenje koje je otvoreno za sve ljudе – pagane, sljedbenike viših religija, primitivne i civilizirane.<sup>507</sup>

Iz prethodnih pasaža mogli smo vidjeti da Toynbee uglavnom govori iz iskustva kršćanske tradicije, ali i da zagovara povratak svetim tradicijama koje leže u srcu tradicionalnih civilizacija. Njegovo zalaganje za ono vječno nije puko bježanje od onog predmetnog i objektivnog, već pokušaj da se uspinjanjem na viši nivo realnosti zadobije bolji uvid u ono niže.

No, normativni smisao Toynbeejevih *Istraživanja* jeste zahtjev za uspostavom etičkog života, utemeljenog na uzajamnom uvažavanju. U postignuću ove zadaće od velike važnosti je duhovna poruka koja nije drugo do perenijalna mudrost i univerzalna istina koju je Bog položio u srca svih ljudskih bića i koja počiva u središtu svih nebeskih revelacija. Toynbeejevo izlaganje o nastanku, rastu, slomu i dezintegraciji civilizacija, promjena njegove slike povijesnog procesa, kritika eurocentričnih misaonih modela i shema, imaju svoju vrijednost u povijesnim naporima čovjeka da razumije sebe i karakter svog prebivanja na Zemlji. Njegove su misli istine koje po svojim kulturnim i problemskim sadržajima postaju dio našeg filozofskog interesa.

---

<sup>507</sup> Toynbee smatra da su Bogom date mogućnosti, mogućnosti učenja kroz patnju, dale dovoljno razloga za spasenje svakoj duši koja je iskoristila najbolju duhovnu mogućnost ponuđenu joj na ovome svijetu. Tako ljudi, u životu na ovome svijetu, nisu morali nositi iskustvo viših religija da bi ostvarili život vječnog blaženstva na drugome svijetu.

## ZAKLJUČAK

Sasvim je sigurno da je Arnold Toynbee svojim osnovnim djelom *A Study of History* izvršio utjecaj na cijelu generaciju povjesničara, sociologa i filozofa. Sam je govorio da nema svrhe biti pisac ako čovjek nije *en rapport* sa svijetom u kojem živi. Da bi pisana riječ bila djelotvorna u piščevu vremenu, trebala bi doprijeti do svijesti njegovih suvremenika i dirnuti njihova osjećanja. Ako pisac to ne može postići, Toynbee je sugerirao, neka pohrani svoje pero u sef i neka se nada da će jednog dana doći generacije koje će njegovu riječ oživjeti.

Evidentno je da Toynbee svoje pero nije morao odložiti, već je ističući da je povijest kompletna studija ljudskih djelatnosti, naglašavajući utjecaj ljudske volje na razvoj društva i kritizirajući eurocentrične misaone modele i sheme, oformio učenje koje je poslije Drugog svjetskog rata moćno djelovalo na misleće ljude u Europi.

Već prvi pristup Toynbeejevim tekstovima pokazuje da jedno od najbitnijih stanovišta njegova istraživanja izražava stav da su najmanja razumljiva polja povijesnog proučavanja (*intelligible field of historical study*) cijela društva, a ne iz njih izdvojeni fragmenti kao što su nacije-države modernog Zapada ili gradovi-države grčko-rimskog svijeta. Druga bitna tačka istraživanja ovog autora odnosila se na povijest svih društava koja pripadaju vrstama zvanim civilizacije, a koje je ovaj autor razmatrao kao paralelne i u određenom smislu suvremene procese. U skladu s tim, Toynbee je uvjeren da je dosadašnje trajanje civilizacija i civilizacijskih procesa veoma kratko ukoliko se uporedi s milijardama godina koje još stoje pred našom planetom.

Na samom početku razmatranja Toynbeejeve teorije civilizacija evidentno je da ovaj autor uvodi kategorije nastanka, rasta, sloma i dezintegracije kao ključne odrednice pripadajućih procesa. Pitanje koliko je koja civilizacija trajala ili će trajati u ovim kontekstima nema velik teorijski značaj. Ovdje je bitna činjenica da je teorijom ciklusa dato tumačenje prošlosti iz koje je proisteklo i vrednovanje sadašnjosti koje se sliva u stanovitu sliku dekadencije i kritiku eurocentrizma.

Na pitanje šta su civilizacije, šta su društva, kako nastaju, rastu, slamaju se i raspadaju, Toynbee je ponudio odgovore na stotinama stranica svoga glavnog djela *A Study of History*,

ali i na mnogim stranicama drugih djela i studija. Ovaj autor, kada govori o civilizacijama, najprije se osvrće na pojam povijesti, za koju kaže da je, zapravo, skupni pojam za ogromne životne tokove za koje jezička diferencijacija uvodi imenovanja višeg reda kao što su: sumerska civilizacija, egipatska civilizacija, civilizacija Maja, andska civilizacija, islamska civilizacija i slično. A u nastavku, u izričitoj formi, susreću se tri bitna određenja pojma civilizacije. Ovdje Toynbee civilizaciju definira kao:

- a) najmanje, a razumljivo polje istraživanja;
- b) zajednički osnov individualnih polja akcije različitih ljudi;
- c) predstavnika posebne vrste društva.

Društvo ovaj autor definira kao:

- d) totalnu mrežu relacija između ljudskih bića;
- e) sistem odnosa između ljudi;
- f) polje akcije na kojem je izvor svake akcije u pojedincima koji društvo čine.

Tako, po Toynbeeju, vidljiv i opipljiv skup ljudi nije društvo, već gomila koja može biti opažena, fotografirana, ponižena ili udružena za razliku od društva koje to ne može biti. Dakako, Toynbee naglašava da ljudska bića koja sačinjavaju gomilu mogu također biti u društvenim relacijama. Mogu biti vojnici u istoj vojsci, glasači na istim izborima, ali za razliku od gomile, vojska ili izborno tijelo su neopipljivi i nevidljivi. Bitno je ovdje naglasiti da je Toynbee isticao da između društava uvijek postoji određena korelacija, da ona nisu nedjeljive monade te da među njima postoji uzajaman utjecaj.

Na teorijskom planu, Toynbee je nicanju, odnosno nastanku civilizacija poklonio veliku pažnju. Odbacio je rasne teorije i teorije sredine (*environment theory*) kao besmislenosti i opsjene. Jer, jednostavno kazano, civilizacije su se javljale u najrazličitijim geografsko-socijalnim uvjetima – u dolini Nila nikla je egipatska civilizacija, u džungli, civilizacija Maja, na visoravni meksička, na arhipelazima minojska, a u kontinentalnim uvjetima kineska i indijska. Po Toynbeeju, uzrok geneze civilizacije uopće nije prost, već je složen, nije entitet, već relacija. U skladu s tim, pravi smisao geneze civilizacije moguće je razumjeti na osnovu shvaćanja njezina najdubljeg mehanizma koji se kod Toynbeeja ogleda u procesu izazov-i-

odgovor (*challenge and response*), a koji je smješten u kontekstu čovjek – geografska okolina. Ova ideja igra ključnu ulogu u Toynbeejevu razumijevanju toka ljudskih stvari.

U pokušaju da objasni suštinu mehanizma izazova i odgovora, Toynbee, naglašavajući da je to relacija između unutarnjeg i vanjskog faktora, navodi da u jeziku znanosti funkcija vanjskog faktora jeste da pruža unutarnjem kreativnom faktoru stimulans koji će neprekidno izazivati kreativne varijacije. U skladu s tim, okolina se javlja kao izazov na koji je civilizacija odgovor. Po Toynbeeu, šest je civilizacija koje su nastale kao rezultat spomenutog mehanizma. To su ujedno i primarne civilizacije: sumerska, egipatska, minojska, kineska, civilizacija Maja i andska.

Toynbee je značajnu pažnju posvetio i drugom načinu nastanka civilizacija. Njegova suština ogleda se u otcjepljenju proleterijata od prethodne civilizacije. Inače, po Toynbeeu, pojam *proleterijat* uključuje sva raseljena lica, izbjeglice, raseljene i deportirane ljudi ma kako visoko bili obdareni i istaknuti. Tu spadaju i svi najamni vojnici ma kako visoko bili plaćeni, svi podjarmljeni narodi i svi pobunjenici. Tako, kada u toku razvitka kreativna manjina koja je dugo vremena izražavala spremnost u efektnim akcijama za dobrobit svih članova društva zakržlja i izrodi se u dominantnu manjinu koja je statička po definiciji, počinje odvajanje proleterijata kao dinamička reakcija na statičko stanje kojom se začinje rađanje nove, takozvane srodne civilizacije.

U istraživanju povijesti Toynbee je dao listu društava koja je strukturirao kao dvadeset i jedan ekvivalentan kulturni krug i ovaj broj se spominje uvijek kada se piše o povijesnom sistemu ovog autora. Ta lista uključuje egipatsko društvo, andsko, sinsko, minojsko, sumersko, društvo Maja, sirijsko, indijsko, hetitsko, helensko, zapadno, pravoslavno-hrišćansko u Rusiji, dalekoistočno u Koreji i Japanu, pravoslavno-hrišćansko u jugoistočnoj Europi, dalekoistočno u Kini, iransko, arapsko, hindusko, meksičko, jukatansko i babilonsko. No, treba napomenuti da je Toynbee u dvanaestom tomu djela *A Study of History* dao posljednju varijantu liste civilizacija koja je unekoliko šira od navedne.

Dalji uvid u strukturu Toynbeejeva glavnog djela otkriva da, nakon nastanka civilizacija, nastupa faza njihova rasta koju ovaj autor identificira s progresivnim kretanjem. Zanimljivo je da već u početnom eksplikiranju ovog fenomena Toynbee naglašava da tehnološki progres ne može biti kriterij progrusa civilizacije. Jer, tehnologija koja zanemaruje položaj čovjeka ili tehnički progres koji je usmjeren na uništavanje ljudskih vrijednosti ne mogu biti kriteriji progrusa. Dā se zaključiti da je analiza kojoj je Toynbee podvrgao pojam

progrusa očistila ovaj pojam od glavnine materijalnog medija i postavila ga u kontekst duhovnog. Tako je traženi kriterij progrusa ili rasta civilizacije Toynbee našao u fenomenu *eterijalizacije*, u pojmu koji je sam skovao za potrebe svog sistema. To znači da se rast civilizacije sastoji u progresivnoj i kumulativnoj samodeterminaciji i samoartikulaciji civilizacije, odnosno u progresivnoj i kumulativnoj eterijalizaciji društvenih vrijednosti kao i u uprošćavanju tehničkog aparata civilizacije.

A nakon faze rasta slijedi slom. Prirodu sloma Toynbee je sumirao u tri tačke:

- a) gubitak kreativne snage u dušama kreativnih individua;
- b) smanjenje spremnosti podražavanja od većine;
- c) konzervativan gubitak jedinstva u društvu kao cjelini.

Poslije faze sloma nastupa posljednja etapa do koje civilizacija stiže prije svoga raspada, a koju Toynbee naziva fazom dezintegracije. No, treba napomenuti da Toynbeejeva proučavanja pokazuju da poslije sloma civilizacije, dezintegracija ne mora nužno uslijediti. Alternativa dezintegraciji jest proces okamenjavanja. Toynbee primjer za ovaj proces nalazi, među ostalim, u slučaju egipatske civilizacije koja je pretrpjela slom u šesnaestom stoljeću prije Krista, a raspad je uslijedio tek u petom stoljeću nove ere. To kazuje da je ova civilizacija oko dvije hiljade godina ostala okamenjena.

Faza dezintegracije, po Toynbeeju, slično fazi rasta, jest kumulativan i kontinuiran proces. Na izazove koji se u fazi dezintegracije uvijek iznova ponavljaju, svaki put jačim intenzitetom, stižu neadekvatni i bespomoćni odgovori. Ovaj će proces društvo koje nije u stanju dati adekvatne odgovore na nove izazove odvesti u dezintegraciju i raspad. Rezultat procesa dezintegracije je standardizacija koja se ogleda u formiranju vladajuće manjine, unutarnjeg proleterijata i vanjskog proleterijata. Pritom, vladajuća manjina stvara univerzalnu državu, unutarnji proleterijat univerzalnu crkvu, a vanjski proleterijat barbarske skupine.

Po Toynbeeju, poseban teorijski značaj ima unutarnji proleterijat koji se, reagirajući na univerzalnu državu i presiju dominantne manjine, otcjepljuje i stvara univerzalnu religiju. Toynbee tvrdi da ova religija kroz univerzalnu crkvu postaje most za novu civilizaciju. Takav primjer nalazimo u slučaju kršćanske i budističke crkve.

U prvim tomovima *Istraživanja* Toynbee je u povijesti civilizacija vidio suštinu povijesti čovječanstva, a u kasnijim tomovima, i nakon promjene slike povijesnog procesa,

ovaj autor govori o povijesti civilizacija kao o fazi procesa koji vodi čovječanstvo od primitivnih društava do religije. U razumijevanju tog procesa postupno iščezavaju civilizacije kao filozofski ekvivalentni i uporedni entiteti, pri čemu se strukturira novi hronološki red. Narav ovog reda pokazuje da je religija jedino polje u kojem ideja rasta i napretka ima određen smisao.

Može se reći da je filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja zgusnuta u poznatoj njegovoj metafori: "Kola se kreću naprijed iako točkovi opisuju krugove." Ova metafora zrači uvjerenjem da su ciklusi civilizacija poput točkova stanovitih mističnih duhovnih kola koja nose čovječanstvo prema višem svijetu. Tako, ako je religija kočija, čini se da točkovi kojima se ona kreće prema nebu mogu biti identificirani s periodičnim propadanjem civilizacija na zemlji. Ovdje kretanje civilizacija može biti ciklično, a može biti i povratno. No, stalno i uspravljeni kretanje religije biva promicano cikličnim kretanjem civilizacija oko osi smrti i ponovnog rađanja.

Iz prethodno navedenog proizlazi da Toynbee kao izlaz iz faze dezintegracije uvodi mističnu transfiguraciju, koja pokazuje prenošenje sfere djelovanja iz makrokozmosa u mikrokozmos, iz vanjske čovjekove sredine u unutarnost njegova bića. Navedena transfiguracija, kao ponovno rađanje ili palingeneza, zapravo pokazuje da proces dezintegracije nije samo proces u kojem se ogledaju društveni raskoli nego je i proces ponovnog rađanja i uspinjanja.

Treba reći da su izričiti stavovi o cikličnoj prirodi društvenih kretanja u Toynbeejevu istraživanju veoma rijetki, ali na planu načelnih razmatranja ovaj autor naglašava da su astronomski dnevni ciklus kao i ciklus godine transcendirani u kumulativnom iskustvu i općem nastajanju ljudskog života. S druge strane, ljudski život koji se podvrgava biološkom ciklusu generacija transcendiran je u kumulativnom iskustvu i ljudskim nastojanjima u životnom procesu civilizacija. A slom i raspad svake civilizacije transcendiran je u kumulativnom duhovnom progresu religije, koja je, po Toynbeiju, duhovno najviša vrsta iskustva i nastojanja u okviru čovjekovih mogućnosti i njegova položaja na zemlji.

I poslije svega rečenog, iznova promišljajući Toynbeejevo istraživanje povijesti, nerijetko se nameće pitanje – ipak, zašto je Toynbee u jednom momentu presjekao izlaganje povijesti kao povijesti *par excellence* i u kontekst uveo univerzalne religije kao posebnu vrstu društva. Odgovor na ovo pitanje može se tražiti u njegovu razumijevanju smisla ljudske povijesti. U ovom kontekstu, sam autor kaže da je tokom istraživanja, koje je trajalo duže od

dvadeset sedam godina, uudio da mora odustati od početne radne hipoteze o civilizacijama kao samorazumljivim poljima istraživanja zato što se fenomeni dezintegracije civilizacija ne mogu razumjeti bez uzimanja u obzir utjecaja snaga izvan dotične civilizacije. Također, iz okvira prethodno elaboriranog modela, Toynbee nije mogao izvesti sliku smislenoga povijesnoga kretanja. Početna intencija njegova istraživanja bilo je nastojanje da civilizacije predstavi kao paralelne i ekvivalentne pokušaje kretanja prema nadljudskoj, božanskoj naravi. No, sam kaže, kako je istraživanje odmicalo, religija je iznova dolazila da zauzme centralno mjesto u njegovoj slici univerzuma.

Ova slika univerzuma iskrila je porukom da je čovječanstvo u različitim kulturama i vremenskim periodima iskusilo i zabilježilo srodne percepcije o prirodi stvarnosti, osobnosti svijeta i svrhe postojanja. Ove sličnosti, zapravo, svjedoče postojanje univerzalnih principa koji oblikuju zajedničku osnovu univerzalnih religija. A posebnosti među religijama uzrokovane su ponajviše razlikama u kulturnim uvjetima njihova razvoja.

Nadalje, ova slika univerzuma jačala je u Toynbeeu uvjerenje da pojavnii fizički svijet nije jedina realnost te da ponad nje postoji i nematerijalna realnost. Materijalni svijet samo je sjenka više realnosti koja se ne spoznaje čulima, jer je čula jednostavno ne mogu dokučiti. Njezinu bit svjedoče ljudski duh i intelekt.

S tim u vezi jest i shvaćanje da su ljudi slika navedene dvostrane realnosti, gdje je materijalno tijelo predmet fizičkih zakona, rođenja i smrti, dok drugi aspekt ljudskog postojanja nije predmet propadanja niti nestanka, nego je identičan intelektu, odnosno duhu koji predstavlja njegovu dušu. Na modernom Zapadu, po Toynbeeu, spomenuti drugi aspekt realnosti često biva zaboravljen i zapostavljen.

Toynbeejava slika univerzuma također je slala poruku da čovjek posjeduje predispoziciju koja često biva zapostavljena, za intuitivnu percepciju absolutne istine i prirode stvarnosti. Takva spoznaja krajnji je cilj čovjeku, dok su traganje za njom i njezino upotpunjavanje umnogome svrha ljudske egzistencije. Ova krajnja stvarnost najčešće se naziva Bog, koji predstavlja absolutni princip od kojeg sve potječe i kojem se sve vraća. U religijama poput budizma, džainizma i taoizma, Apsolut se u određenom smislu može razlikovati od onog u religijama, naprimjer, abrahamske/ibrahimovske tradicije, ali fundamentalni princip ostaje isti. Tako, po Toynbeeu, religijska tradicija predstavlja korijenje jedinstvenog stabla s bogatim granama duhovnih, intelektualnih i kulturnih iskustava naroda sa svih Zemljinih meridijana.

Toynbeejevo impozantno djelo *A Study of History* desetljećima plijeni pažnju čitalaca. Njegova vrijednost ne leži samo u veličanstvenosti i voluminoznosti povjesne slike svijeta. Njegova veličina ogleda se i u brojnim lucidnim zapažanjima o suštini zapadne civilizacije. Toynbee je isticao da je jedan od razloga zašto se prihvatio pisanja djela *A Study of History* bio intelektualni revolt protiv egocentrizma zapadne civilizacije. U mnogim pasažima navedenog djela autor je nastojao pokazati jednaku vrijednost svih civilizacija kao i ljudi koji su ih stvarali. Mislio je i naglašavao da su po karakteru i smislu egzistencije pripadnici svih civilizacija jednaki.

Na kritike da potcjenjuje veličinu i originalnost Zapada, Toynbee je odgovarao da je on Zapadnjak, da cijeni zapadnu civilizaciju, ali je istovremeno isticao da uz svjetla ostvarenja, postoje i tamne strane ove civilizacije. S tim u vezi, naglašavao je da u sadašnjem vremenu trijumfira moć: moć zaborava zakonomjernosti prirode i umnosti čovjeka. A taj zaborav ishodio je, među ostalim, krizom povijesti, krizom povjesne svijesti, potiranjem drugog kao drugog, potiranjem svijeta u kojem se mogu iskusiti drukčiji svjetovi i načini ljudskog egzistiranja.

Po Toynbeetu, dolazak visokih tehnologija, ogromna moć novovjekovnih prirodnih znanosti u svim vidovima ljudske spoznaje i manifestacije života, odavno su iz osnova promijenili lice zemlje. Ta je promjena otvorila širok put slobodnom toku svemoćnog tehnološkog potencijala, fetišizmu znanosti koja legitimira istinu samo kao znanstvenu istinu, prinudi napretka u svekolikoj njegovoj fatalnosti. Ovdje su svi ljudi, uključujući i one najmoćnije, najbogatije, kao i one posebno privilegirane, samo objekti lišeni one jedinstvene i neponovljive autentičnosti.

Toynbee se pita je li moguće drukčije djelovati, misliti i uopće živjeti? On se zalaže za drukčije iskustvo svijeta, iskustvo u kojem se priznaje pluralitet svjetova, u kojem ono što je dobro u konačnici postaje nešto što bi moglo biti lijepo i istinito, plodonosno i smisleno. Moderne zbiljnosti, po Toynbeetu, očvrsle u shematizmu slutnji o bezumnom racionalno upravljanom svijetu, posvuda demonstriraju moćnu paradigmu samo jedne, zapadne civilizacije. Ova civilizacija zagledana u sebe, u kružnom gospodarenju vremenom i prirodom, u prinudi pretvaranja djelatnosti u rad, gubi osnovnu formu razumijevanja.

Toynbee eksplicira da je scijentificirano znanje centralni nervni sistem zapadne civilizacije, no naglašava da istina postoji i izvan njega. Ona se otvara logikom koja ne prihvata rasulo sadašnjosti, pathos činjenja, pojavljuje se s logikom čuvanja i poštede. S njom

se budi smisao za moguće, za ono što sebe pokazuje i sebe skriva u isprepletenosti figura tajne i slika transparencije.

Toynbee, dakako, i u pasažima koji odaju kritički diskurs spram zapadne civilizacije želi sačuvati dijalog ideja, rekonstruirati njihov novi diskurs, koji je manje tjeskoban, koji promišlja novi svijet, svijet koji ne isključuje druge svjetove i njihova jezgra istine. Tu leži smisao mira svijeta, svijet kao muzika. Njega karakterizira povjerenje i priateljstvo prema ljudima ali i promijenjen odnos prema svijetu i njegovim manifestacijama.

Po Toynbeeju, promatranje svijeta izvan logike i mogućnosti novog i drukčijeg svijeta, u sadašnjem vremenu znači izigravanje sposobnosti iskustva i stvaranje fetiša od raspoloživosti stvarima i ljudima. No, očuvamo li napetost između transparencije i unutarnje tajne, sačuvat ćemo prijateljski i stvaralački aspekt kao i spremnost da iz svake stvari izvučemo ono što u njoj prebiva, što je ne povređuje i što je u njoj dobro.

S druge strane, standardiziranje dobra za volju profita i sve euforične informacije s tim u vezi, po Toynbeeju, sasvim opstruiraju stvaralačke procese raznolikih oblikovanja. Standardiziranje dobra opstruira ljudsku uzajamnost, otvorenost i skrivenost, istinu, pjesništvo, razigranost svijeta i povjerenje čovjeka prema svijetu. S tim u vezi, Toynbee čovjeku današnjice sugerira vraćanje u ono što je naše vlastito, čime drugi čovjek ne može ni na koji način upravljati. Onaj ko ispravno razumije ovo vraćanje spašava i sebe i drugoga. Jer, pred njim se otvaraju svjetovi i ono stvaralačko u njima. Općenito, ovdje se na nov način strukturiraju svjetovi, tradicije i poreci.

Možemo zaključiti da Toynbee u mnogim pasažima svoga glavnog djela nastoji biti na tragu razumijevanja dubinskih slojeva i struktura svijeta, zbilje i vremena Zemlje. Alternativnim diskursom unosio je diferencije u pogledu moderne znanosti, ofanzivnog mišljenja i samoopažanja modernoga svijeta. Suvremenom čovjeku Toynbee sugerira da svoje povjerenje ne poklanja mitu zla, koji u sebi okuplja realizam moći, svakovrsni cinizam, ravnodušnost, tupoumnost, brutalnost i egoizam.

Iz prethodnih pasaža mogli smo vidjeti da je Toynbee, nakon što je identificirao krizu suvremene epohe i njezina samorazumijevanja, izrazio potrebu za obnovom univerzalističke filozofije povijesti. Bitna karakteristika ove filozofije povijesti jest otvorenost prema raznolikim civilizacijskim i kulturnim povijesnim iskustvima. Toynbee naglašava da, iako je zapadna civilizacija umnogome postala planetarna, pogrešno bi bilo zaključiti da je postignuta

*de facto* univerzalnost čovječanstva. Rezultati Toynbeejevih istraživanja pokazuju da postoje i drugi sasvim različiti duhovni svjetovi koji misle ljudsku povijest, poput kineskog, indijskog, iranskog, arapsko-islamskog...

Po Toynbeeju, moderni svijet nije krajnji oblik ljudske egzistencije. On, zapravo, u mnogim pasažima svoga glavnog djela podstiče ljudsku spremnost na premještanje u druge perspektivne centre i vremenska jezgra istine. A kritika eurocentričnih misaonih modela i shema ujedno je oslobađanje prava na multiverzalnu, pluralnu sliku povijesti. Po Toynbeeju, modaliteti ljudskog egzistiranja na Zemlji mnogostruki su i iskazuju se kroz život raznovrsnih civilizacija. On naglašava da mi ne možemo neposredno živjeti u njima i doživljavati njihove specifičnosti, ali možemo nastojati razjasniti praktične principe značajnosti ove ili one civilizacije, kako bismo je mogli prihvatiti i razumjeti kao drugi i drukčiji svijet. No, u njihovu razumijevanju ne smijemo unositi diktate naših obrazaca djelovanja i vrednosnog suđenja.

Nadalje, Toynbee želi podsjetiti da posebni i odvojeni modaliteti ljudske egzistencije, makar to bili i oni zapadni, jednostavno ne mogu pokazati svu raznovrsnost stvaralačke snage ljudskog roda u svijetu života, u kulturama, religijama, umjetnosti i znanosti. Ne mogu to pokazati ni u likovima jezika, pisama i običaja.

Saznanja do kojih se dolazi nakon istraživanja Toynbeejeve filozofije povijesti kazuju da je Toynbeejevo veličanstveno djelo impresivna sinteza, tip univerzalne povijesti, s mnogim filozofsko-povijesnim mislima. Njegov korak ka navedenoj sintezi napredak je ka primarnim vrijednostima i poruci moralnog i etičkog stava koji uređenje svijeta vidi kao prostor miroljubive kulture, participacijskog nastojanja i holističkog načina postojanja, razumijevanja i djelovanja.

Toynbee u nekim dijelovima svog voluminoznog djela, kao što smo vidjeli, govori o realnosti ponad ljudske osobnosti. No, može se vidjeti da njegovo zalaganje za ono vječno nije puko bježanje od onog predmetnog i objektivnog, već je to pokušaj da se uspinjanjem na viši nivo realnosti zadobije bolji uvid u ono niže.

Iz sadržaja Toynbeejeva bogatog opusa može se zaključiti da je svjež i zanimljiv pristup minulim epohama, cjelovito povjesno i sociološko učenje, originalno bavljenje gotovo svim problemima *humaniore*. Toynbeejevo djelo privlačno je polje istraživanja svim povjesničarima, sociologima, filozofima i antropologima. Ovo polje istraživanja personificira

jedno temeljno iskustvo, iskustvo koje se razvija od svakodnevnog obitavanja, do jedinstvenog čina koji želi sačuvati stvari i ljude. Navedeno iskustvo istovremeno razvija i moć nadanja i čekanja. S njim se otvaraju novi putovi i zadaci mišljenja. Nadamo se da će oni stvoriti nove, a dragocjene forme razumijevanja i vrednovanja.

## POPIS LITERATURE

- Abba, Eban, *The Toynbee Heresy*, Israel Office of Information, New York, 1955.
- Aron, Raymond i Toynbee, Arnold, *L'histoire et ses interpretations*, Moutoun, Paris, 1961.
- Assmann, Jan, *Kulturno pamćenje*, Vrijeme, Zenica, 2005.
- Augustin, Aurelije, *Država Božja*, CID, Podgorica, 2004.
- Babić, Mile, *Metafizičko utemeljenje politike u Hegelovoj "Filozofiji prava"*, neobjavljena doktorska disertacija, Sarajevo, 2010.
- Bagehot, Walter, *Lombard Street*, John Wiley & Sons, Inc. New York, 1999.
- Barker, Ernest, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Berdjajev, Nikolaj, *Smisao povijesti*, Verbun, Split, 2005.
- Bergson, Henri, *Dva izvora morala i religije*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1989.
- *Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1974.
- Burckhardt, Jacob, *Razmišljanja o svjetskoj povijesti*, Prosvjeta, Zagreb, 1999.
- Caird, John, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, AMS Press, New York, 1970.
- Carr, E. H., *What is History*, Penguin Books, London, 1987.
- Costello, Paul, *World Historians and Their Goal: Twentieth Century Answers to Modernism*, American University Studies, New York, 1993.
- Dawson, Christopher, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.

- Droysen, Johan Gustav, *Outline of the Principles of History*, Ginn & Company, Boston, 1897.
- De Condorcet, Antonine Nicolas, *Sketch for Historical Picture of the Progress on the Human Mind*, Weindenfeld & Nicholas, London, 1955.
- Đurić, Mihailo, *Mit, nauka i ideologija*, BIGZ, Beograd, 1989.
- Đurić, Mihailo, *Niče i metafizika*, Prosveta, Beograd, 1984.
- Eliade, Mircea, *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970.
- Elton, G. R., *The Practice of History*, Fontana Press, London, 1967.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Paranoja globalizacije – islam i svijet poslije 11. septembra*, Sejtarija, Sarajevo, 2002.
- Feibleman, J. K., “Toynbee’s Theory of History”, *T’ien Hsia Monthly*, American University Studies, New York, 1940.
- Figgis, Neville John, *Civilization at the Cross Roads*, Long Mans, New York, 1913.
- Fukujama, Fransis, *Kraj istorije i poslednji čovek*, Cid, Podgorica i Romanov, Banja Luka, 2002.
- Gadamer, Hans Georg, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.
- Gargan, Edward T., *The Intent of Toynbee’s History: A Cooperative Appraisal*, Loyala University Press, Chicago, 1961.
- Georg Zimel, *Problemi filozofije istorije – saznajnoteorijska studija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1994.
- Geyl, Pieter, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Geyl, Pieter, *From Ranke to Toynbee*, Northampton, Massachusetts, 1952.
- Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Alfred A. Knopf, Inc. New York, 1993.
- Grlić, Danko, *Friedrich Nietzsche*, Naprijed, Zagreb i Nolit, Beograd, 1988.

- Habermas, Jürgen, *Između naturalizma i religije*, Tugra, Sarajevo, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filozofija povijesti*, Berdfin, Beograd i Romanov, Banja Luka, 2006.
- Hiti, Filip, *Istorija Arapa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1973.
- Hume, David, *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford University Press, London, 1963.
- Huntington, Ellsworth, *Civilization on Climate*, Yale University Press, New Haven, 1924.
- Huntington, Samuel P., *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretku*, Izvori, Zagreb, 1998.
- Huxley, Julian, *Religion and Philosophie*, Verlag Buch und Welt, Klagenfurt, 1972.
- Ibn Haldun, *Muqaddima*, I-II, El-Kalem, Sarajevo, 2007.
- Jaeger, Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon, 1948.
- James, Jeans Sir, *Eos: or the Wider Aspects of Cosmology*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Company, Michigan, 1931.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistoga uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1976.
- Karbonel, Šarl-Olivije, *Istoriografija*, Plato – XX vek, Beograd, 1999.
- Kaufmann, Walter, *From Shakespeare to Existentialism. Studies in Poetry Religion and Philosophy*, Princeton University Press, Boston, 1959.
- Kolingvud, Robin Dž., *Ideja istorije*, Službeni list SCG, Beograd, 2003.
- Kreber, A. L., *Style and Civilization*, SNC, Ithaca, 1957.
- Krešić, Andrija, *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981.
- *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995.

- Lean, Tangye, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Levy, William Albert, *Philosophy and the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington, 1959.
- Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.
- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, Logos, Veselin Masleša i Svjetlost, Sarajevo, 1987.
- Marx, Karl, *Kapital*, I, Naprijed, Zagreb, 1947.
- Marx, Karl, “Pismo Rugeu od septembra 1843. godine”, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Marx, Karl i Friedrich, Engels, *Manifest Komunističke partije*, Izabrana djela I, Zagreb, 1949.
- Marx, Karl i Friedrich, Engels, *Pismo F. Engelsa Josephu Blochu od 21. septembra 1890*, Naprijed, Zagreb, 1987.
- Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus*, hg.v. Werke bd 3, München, 1965.
- Michell, H., “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Montagu, Ashley, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Morgentau, Hans, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Mumford, Lewis, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Srce islama*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.
- Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, II, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

- Neimarlija, Hilmo, *Filozofija povijesti* (Hrestomatija tekstova), Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2006.
- Ničé, Fridrih, *O koristi i štetí istorije za život*, Grafos, Beograd, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, III, Werke in drei Banden, München, 1966.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govorio Zaratustra*, Mladost, Zagreb, 1991.
- Pavićević, Vuko, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1980.
- Peri, Marvin, *Intelektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd, 2000.
- Perry, Marvin, *Arnold Toynbee and Western Tradition*, American University Studies, New York, 1996.
- Pink, W. Arthur, *Eyes of Faith*, N.C. V. Philadelphia, 1946.
- Popper, Karl R., *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, I-II, Pravni centar, Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo, 1998.
- Ranke, Leopold von, *World History. The Roman Republic and its World Rule*, I-II, Charles Scribner's Sons, New York, 1886.
- Ranke, Leopold von, *Universal History: The Oldest Historical Group of Nations and Greeks*, Charles Scribner's Sons, New York, 1884.
- Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, Indian Hills, Colo: Falcon's Wing Press, 1956.
- Somervel D. C., *A Study of History*, Abridgement of Volumes VII–X, Oxford University Press, New York, London, 1957.
- Sorokin, Pitirim, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Spengler, Oswald, *Propast Zapada*, I–IV, *Obrisi jedne morfologije svjetske povijesti*, Književne novine, Beograd, 1989.

- Šarčević Abdulah, *De Homine i moderni mit o čovjeku*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.
- Šarčević, Abdulah, *Kriza svijeta i istina*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974.
- The World Book Encyclopedia, *World Book International*, London Sydney Tunbridge Wells Chicago, 2000.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom I, Oxford University Press, London, 1934.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom II, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1945.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom III, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1963.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom IV, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1963.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom V, Oxford University Press, London, 1940.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom VI, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1963.
- Toynbee, Arnold, *A Study of History*, tom XI, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1961.
- Toynbee, Arnold, *A Study of History*, tom XII, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1961.
- Tojnbi Arnold, *Čovečanstvo – svojeglava mazga*, Delo, br. 720, Beograd, 1986.
- Tojnbi, Arnold, *Istraživanje istorije*, I-II, Prosveta, Beograd, 1971.
- Tojnbi, Arnold, *Proučavanje istorije*, JP Službeni list SRJ, Beograd i CID, Podgorica, 2002.
- Toynbee, Arnold, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, New York, 1956.

- Toynbee, Arnold, *Christianity among the Religions of the World*, Schribner, New York, 1957.
- Toynbee, Arnold, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, London, 1943.
- Toynbee, Arnold, *East to West: a Journey around the World*, Oxford University Press, New York, 1948.
- Toynbee, Arnold, *Hellenism: the History of Civilization*, Oxford University Press, New York, 1959.
- Toynbee, Arnold, *The Prospects of Western Civilization*, Oxford University Press, New York, 1949.
- Toynbee, Arnold, *Toynbee on Toynbee*: a Conversation between Arnold J. Toynbee and G. R. Urban, Oxford University Press, New York, 1974.
- Tojnbi, Arnold, *Tojnbi o Tojnbiju*, razgovor između Arnolda J. Tojnbija i DŽ. R. Urbana, JP Službeni list SRJ, Beograd i CID, Podgorica, 2002.
- Toynbee, Arnold, *The World and the West*, Oxford University Press, New York, 1953.
- Tojnbi, Arnold i Ikeda, Daisaku, *Izaberi život*, Dereta, Beograd, 2005.
- Trevor-Roper, Hugh, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Vico, Giambattista, *Načela nove znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1982.
- Voltaire, F. M. A., *Essai sur les moeurs et l'isprit des nations*, X, Garnery, Paris, 1866.
- Vranicki, Predrag, *Filozofija istorije*, I, Golden marketing, Zagreb, 2001.
- Walkner, Linus, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Walsh, William, *Theories of History*, P. Gardiner, New York/London, 1957.
- Weil, Gatthold, “Toynbee and History”, *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Windelband, Wilhelm, *Povijest filozofije*, I-II, Naprijed, Rijeka, 1978.

## ŽIVOTOPIS AUTORICE

### s popisom objavljenih radova

Behija Durmišević (djevojačko Mulaosmanović) rođena je u Sarajevu, gdje je završila osnovno obrazovanje, Gazi Husrev-begovu medresu i Fakultet islamskih nauka. Hafiza je Kur'ana. Završila je postdiplomski studij i magistrirala na Filozofskom fakultetu u Sarajevu na Odsjeku za filozofiju i sociologiju. Profesorica je Šerijatskog prava u Gazi Husrev-begovoj medresi.

1. Objavila je knjigu (a) i studije (b):

- a) – *Ljubav kao princip spoznaje u mišljenju Rabije al-Adawiyye i Meistera Eckharta*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2009.
- b) – *Mistična iskustva islama i kršćanstva: Rabija al-Adawiyya i Meister Eckhart*, Pregled, časopis za društvena pitanja, Univerzitet u Sarajevu, br. 5-6 (septembar – decembar), Sarajevo, 2007.
  - *Ljubav u mističkim tradicijama islama i kršćanstva*, Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH, br. 1–2 (januar – februar), Sarajevo, 2008.

2. S engleskog jezika prevela je, među ostalim, sljedeće knjige (a) i studije (b):

- a) – Murad Wilfried Hofmann, *Islam kao alternativa*, Bemust, Sarajevo, 1996.
  - Margaret Smith, *Rabija el-Adevijja – Život i djelo Rabije i drugih žena sufijki u islamu*, Bemust, Sarajevo, 1999.
- b) – Brohi Allahbukhsh, *Mevlana Ebul A'la Mevdudi – čovjek, znanstvenik i reformator*, u knjizi: *Kur'an u savremenom dobu I*, Bosanski kulturni centar i El-Kalem, Sarajevo, 1997.
  - 'Ansari 'Abd al-Haqq, *Stvaranje nebesa i zemlje u Bibliji i Kur'anu*, u knjizi: *Semantika Kur'ana*, Bemust, Sarajevo, 1998.
  - Wan Mohd Nor Daud: *Islamiziranje savremene nauke: teorijske dimenzije i praktični prilozi*, u knjizi: *Seyed Muhammad Naquib al-Attas, obrazovna filozofija i praksa*, Tugra, Sarajevo, 2010.

3. S arapskog jezika prevela je studiju:

- 'Ali Zadeh 'Abd al-'Amir Hadim, *Proučavanje stranih riječi u Kur'anu*, u knjizi: *Semantika Kur'ana*, Bemust, Sarajevo, 1998.

Živi u Sarajevu, udata je i majka dvoje djece.