

UDK: 930.1(049.3)
929 Toynbee, A.
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 7. 2. 2001.

Filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja

STRIBOR KIKEREC
Zagreb, Republika Hrvatska

U članku se razmatra teorija povijesti engleskoga povjesničara Arnolda Toynbeeja, čije je djelo Istraživanje povijesti svojedobno izazvalo široku međunarodnu raspravu o problemima teorije civilizacija i filozofije povijesti, premda je u Hrvatskoj ostalo gotovo posve zanemareno. Rad se ograničava u prvom redu na filozofsko-povijesnu dimenziju Toynbeejeve teorije civilizacija, odnosno na problem odnosa dvaju različitih modela povijesnoga razvoja koje je Toynbee izložio u, uvjetno govoreći, prvom i drugom dijelu Istraživanja povijesti.

Uvod

Ovaj je tekst pokušaj interpretacije filozofije povijesti engleskoga povjesničara Arnolda Toynbeeja¹, izložene u njegovu kapitalnom djelu *Istraživanje povijesti*. U vrijeme kada se pojavilo², *Istraživanje povijesti* uzburkalo je znanstvene duhove i isprovociralo najraznovrsnije reakcije - u rasponu od fascinacije i oduševljenja do diskvalificiranja njegova autora kao "proroka" i "religioznoga mistika"; profesionalni povjesničari i socijalni znanstvenici mahom su, svaka grupa iz perspektive svoga znanstvenoga utočišta, kritički prihvaćali Toynbeejevo djelo i pokazivali sumnjičavost prema njegovoj metodi i generalizacijama. Međutim, ma kako neblagonaklona bila njegova recepcija, *Istraživanje povijesti*, po ne-

¹ Arnold Joseph Toynbee rođen je u Londonu, 14. travnja 1889. Završio je klasične studije na Balliol Collegeu oxfordskoga sveučilišta (1911.), na kojem je od 1912. do 1915. bio predavač antičke povijesti. Za vrijeme Prvoga svjetskoga rata radio je za obavještajnu službu britanskoga Foreign Officea, a nakon rata sudjelovao je u radu mirovne konferencije u Parizu. Od 1919. do 1924. bio je profesor bizantske i suvremene grčke povijesti na University of London. U tom je razdoblju, 1921. i 1922. kao dopisnik *Manchester Guardian*a izvještavao o grčko-turskome ratu. Godine 1925. postao je profesor međunarodne povijesti na London School of Economics i direktor istraživanja na Royal Institute of International Affairs, a te je poslove obavljao sve do umirovljenja 1956. godine. Za vrijeme Drugoga svjetskoga rata ponovno je radio u Foreign Officeu, kao direktor istraživačkoga odjela. Toynbee je umro u Yorku u Engleskoj 22. listopada 1975. Osim *Istraživanja povijesti* (*A Study of History*, 1934.-1961.), njegova glavnoga djela,

kima najveća knjiga dvadesetoga stoljeća (opsegom u svakom slučaju), izazvalo je veoma živu diskusiju, po svome intenzitetu i raširenosti do tada nezabilježenu u znanstvenoj javnosti. Takvo zanimanje za Toynbeeja proizlazilo je iz izvanredne raznolikosti i slojevitosti njegova djela - fascinantne sprege analitičnoga poniranja u detalje i širine pogleda u generalizacijama, bogate erudicije koja je morala izazivati zavist nekih kolega i kritičara, privlačnosti stila, provokativnoga problematiziranja odnosa povijesti i društvene znanosti, smjelosti filozofskih zaključaka o naravi povijesnoga kretanja i ulozi religije u povijesti.... Nakon nekoliko valova velikoga interesa za Toynbeejevo djelo i njegove ideje u drugoj polovici 40-ih, tijekom 50-ih i početkom 60-ih godina prošloga stoljeća, uslijedio je nagli pad zanimanja i gotovo potpuna šutnja. Razdoblje intenzivne diskusije, koja je imala sva obilježja "obračuna s Toynbeejem",³ zamijenilo je razdoblje drukčijih prioriteta i novih problema u području povijesti i društvene znanosti, u kojem su i Toynbee i svaka ideja filozofije povijesti bili potisnuti na margine znanstvenoga interesa. Situacija se ponovno počela mijenjati krajem 80-ih i tijekom 90-ih godina.⁴ Bibliografija radova na engleskom i njemačkom jeziku, objavljenih između 1940. i kraja 80-ih godina, koji se na ovaj ili onaj način bave Toynbeejem i *Istraživanjem povijesti*, iznosi više od 150 naslova⁵, od čega ih je skoro stotinjak objavljeno tijekom 50-ih godina. Nažalost, u Hrvatskoj Toynbee nije preveden, zanimanje za njega bilo je neznatno, a među povjesničarima

Toynbee je autor sljedećih važnijih knjiga: *The Western Question in Greece and Turkey* (1922.), *Christianity and Civilization* (1940.), *Civilization on Trial* (1948.), *War and Civilization* (1950), *The World and the West* (1953.), *An Historian's Approach to Religion* (1956.), *Christianity among the Religions of the World* (1957.), *East to West* (1958.), *Hellenism: The History of a Civilization* (1959.), *America and the World Revolution* (1962.), *The Economy of the Western Hemisphere* (1962.), *Greek Historical Thought: from Homer to the Age of Heraclitus* (1962.), *Hannibal's Legacy: the Hannibalic War's Effects on Rome* (1965.), *Change and Habit* (1966.), *Cities of Destiny* (1967.), *Acquaintances* (1967.), *The Pattern of the Past: Can We Determine It?* (1968.) [uz samoga Toynbeeja, u ovoj knjizi o njegovoj filozofiji povijesti raspravljaju još P. Geyl i P. Sorokin], *Some Problems of Greek History* (1969.), *Cities on the Move* (1970.), *Surviving the Future* (1971.), *Constantine Porphyrogenitus and his World* (1973.), *Mankind and Mother Earth* (1976. - posthumno). Osim navedenih djela, Toynbee je autor i urednik više knjiga koje se bave suvremenim međunarodnim odnosima.

² *Istraživanje povijesti* golemo je djelo koje se, u svom konačnom obliku, sastoji od 12 svezaka, objavljivanih od 1934. do 1954. odnosno 1961. godine (dopunski XII. svezak).

³ Neki od najvažnijih kritičkih tekstova o Toynbeeju i različitim aspektima *Istraživanja povijesti* objavljeni su u: M. F. ASHLEY MONTAGU (Ed.), *Toynbee and History. Critical Essays and Reviews*, Boston 1956.

⁴ Godine 1989. Toynbeejev suradnik i kritičar, istaknuti povjesničar William H. MCNEILL objavio je opširnu biografiju svoga nekadašnjega mentora, *Arnold J. Toynbee. A Life*, New York/Oxford, 1989.

⁵ Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,
URL:(http://www.bautz.de/bbkl/t/toynbee_a_j.shtml), 15.XI.1999.

nije bilo gotovo nikakvoga odjeka Toynbeejeva djela i međunarodne rasprave koja se nakon njegova objavljivanja pavela.

U svom se članku namjeravam ograničiti isključivo na filozofsko-povijesnu dimenziju *Istraživanja povijesti*, ne problematizirajući ostale aspekte Toynbeejeva višeslojna i mnogostrana djela. Nekih se od tih ostalih slojeva tek usputno dotičem utoliko što ih, ulaskom u prašumu Toynbeejeva teksta, pokušavam razgrnuti da bih rekonstruirao ono što smatram osnovnim postavkama i obilježjima Toynbeejeve filozofije povijesti.⁶

Karakter i pretpostavke "Istraživanja povijesti"

Nekoliko je problema koji se prilikom bavljenja *Istraživanjem povijesti* moraju uzeti u obzir: to djelo nije rezultat jednokratnoga stvaralačkoga čina, nego je kreirano i objavljivano postupno, njegov ishod ne prepoznaje se u njegovim početnim pretpostavkama, pa u svom konačnom obliku ono nije zatvoren sustav nego prije otvoreno poprište sazrijevanja autorovih ideja; s druge strane, s ovim je prethodnim povezan i, uvjetno govoreći, rezultat Toynbeejeva djela - dva različita modela povijesnoga razvoja, a u skladu s time se u diskusijama o *Istraživanju povijesti* uvriježilo govoriti o njegovu prvom i drugom dijelu. Međusoban odnos tih dvaju modela, točnije, odnos tijeka i pretpostavki njihova izvođenja, problem je kojim se ovdje želim pozabaviti. Premda je sam autor taj diskontinuitet pokušao objasniti i opravdati "empiričnošću" svoje metode, nastojat ću pokazati da na metodološkoj razini problem ne proizlazi iz naravi navodnoga empirijskoga pristupa, nego iz osebnog i logički dvojbena Toynbeejeva metodološkog eklekticizma, koji mu je trebao poslužiti za opravdanje njegova dubokoga osobnog uvjerenja koje je u temelju svake čestite spekulativne teorije povijesti - uvjerenja o smislenosti i svrhovitosti povijesnoga kretanja.

U skladu s navedenim, potrebne su neke prethodne napomene i o naslovu članka. Toynbeejevo bavljenje poviješću po svom samorazumijevanju, s disciplinarnoga gledišta, ne započinje kao "filozofija povijesti". Po autorovu shvaćanju ono to u jednom trenutku tek postaje.⁷ Međutim, ono što Toynbee pod tim podrazumijeva, a to je korak od pokušaja razumijevanja povijesti iz nje same prema razumijevanju povijesti sa stajališta

⁶ Poslužio sam se sljedećim izdanjima Toynbeejevih djela: Arnold J. TOYNBEE, *A Study of History*, sv. I. (London, 1934.), sv. II. (London/New York/Toronto, 1945.), sv. III. (London/New York/Toronto, 1963.), sv. IV. (London/New York/Toronto, 1963.), sv. V. (London, 1940.), sv. VI. (London/New York/Toronto, 1963.); *Abridgement of volumes VII.-X.* by D.C. Somervell (New York/London, 1957.); sv. XII. (London/New York/Toronto, 1961.); *Civilization on Trial* (London/New York/Toronto, 1948.).

⁷ "... knjiga je započela kao analitičko-klasifikacijsko komparativno istraživanje ljudskih stvari i pretvorila se u metahistorijsko ispitivanje *en route*", Arnold TOYNBEE, *A Study of History*, sv. XII., 229.

božanske Objave, nije kriterij kojim ću se u primjeni tog pojma ovdje voditi, niti sam na to obvezan. Naime, Toynbeejeva uporaba termina “filozofija” i “filozofijski” višeznačna je, pa tako jednom termin ulazi u kategorijalni aparat kojim se objašnjava (filozofijska suvremenost, filozofijska jednakovrijednost)⁹, drugi put označava vremenski i prostorno ograničen i socijalno uvjetovan fenomen koji se objašnjava,⁹ jednom se o vlastitoj poziciji govori kao o “filozofiji povijesti” ali samo pod navodnicima,¹⁰ drugi se put čak i Heziodov pjesnički opis dobâ ljudskoga roda naziva filozofijom povijesti.¹¹ Međutim, ta terminološka nepreciznost ne predstavlja zbiljski problem, jer ambicija *Istraživanja* i nije sistematizacija sadržaja prema strogim filozofijskim načelima. Dakako, to ne uklanja potrebu da se pita o pretpostavkama Toynbeejeve koncepcije. Za sada recimo da Toynbee, premda povjesničar, polazi sa stajališta povijesne znanosti, ali već samim poimanjem svoga polazišta nadilazi povjesničarrev horizont postavljanja pitanja. Na pitanje koji je smisao tog nadilaženja odgovaram nazivajući njegovu poziciju *filozofijom* povijesti, najšire smatrajući pod tim svako razmatranje potaknuto pitanjem o počelima i smislu ljudske povijesti.

Ishodište toga presezanja u Toynbeeja jesu njegova interpretacija pojma povijesti, s jedne strane, i preuzimanje jednog naročitog filozofskog razvojnog modela, s druge strane.

Što je povijest (u smislu Herodotova ἱστορίη, a ne predmeta istraživanja), Toynbee hoće pokazati u opreci prema “popularnom” shvaćanju koje određena područja znanja oštro razlikuje prema isključivo pripadnim metodama i koje svoje podrijetlo navodno ima u znamenitom Aristotelovu razlikovanju pjesništva i povijesti.¹² Prema tom uobičajenom shvaćanju, pojednostavljeno, trima područjima istraživanja ljudskoga života, povijesti, znanosti, odnosno antropologiji, te drami i romanu, odjelito bi odgovarala tri različita postupka: ustanovljivanje i zapis pojedinačnih “činjenica”, poredbeno istraživanje i formuliranje općih “zakona” te postupak “fikcije” kao oblika umjetničke tvorbe i izraza. Toynbeeju je stalo pokazati neispravnost takvoga pridruživanja, budući da ta klasifikacija postupaka počiva na kvantitativnom određenju “podataka” (nekolicina, dovoljna brojnost, bezbrojnost), dok je bitna karakteristika onih triju vrsta istraživanja kvalitativna razlika njihovih područja: soci-

⁸ *Ibid.*, sv I., 172.-177.

⁹ Filozofija kao djelo još donekle prisutne stvaralačke moći dominantne manjine, *Ibid.*, sv. V., 36.

¹⁰ *Ibid.*, sv. IV., 92.

¹¹ *Ibid.*, sv. VI., 179.

¹² “Zato je pjesničko umijeće filozofskije od povijesti i treba ga shvatiti ozbiljnije od nje. Pjesništvo, naime, govori više ono što je općenito a povijest ono što je pojedinačno.” (1451 b 6-8) - ARISTOTEL, *O pjesničkom umijeću* (Zagreb, 1983.); TOYNBEE, *A Study*, sv. I., 441.-442.

jalnih fenomena civilizacija, s jedne strane, i primitivnih društava, s druge, te osobnih odnosa ljudskih bića. Stoga, "u svakom se od ta tri istraživanja zapravo primjenjuju sva tri postupka".¹³ Prisutnost je "fiktivnih" elemenata u povijesti neizbježna, kako zbog zajedničkoga podrijetla povijesti i književnosti u mitu, tako i zbog ograničenosti i nemogućnosti našega intelektualnoga i jezičnoga aparata da neposredno izrazi stvarnost institucija¹⁴ i djelovanja javnoga osjećaja i mnijenja.¹⁵ No, ono do čega je Toynbeeju posebno stalo jest uvođenje postupka poredbenog istraživanja i formuliranja zakona u istraživanje povijesti, odnosno istraživanje civilizacija. Kao primjer moguće sprege "povijesnoga" i "znanstvenoga" on će navesti praksu moderne historiografije da se za svoje svrhe koristi uslugama tzv. pomoćnih znanosti koje sa svoje strane formuliraju opće zakone (politička ekonomija, političke znanosti, književna kritika). Međutim, takav odnos ne zadovoljava Toynbeeja, pa kako "povijest", u uobičajenom razumijevanju njezina posla, ne može pokriti ambiciju onoga što bi po Toynbeeju trebalo biti "istraživanje civilizacija", to će on, bez prethodnoga dostatnog metodološkog obrazloženja, učiniti korak naprijed i postulirati mogućnost primjene poredbene metode otkrivanja zakonitosti u istraživanju povijesti kao takve.¹⁶

Što se, pak, filozofskih pretpostavki tiče, unutarne povezan s tim proširenim shvaćanjem naravi istraživanja povijesti jest jedan univerzalan evolucionistički razvojni model, koji će Toynbee sastaviti iz raznorodnih mitoloških, filozofskih i znanstvenih elemenata (starokineskog učenja o Yinu i Yangu, "filozofije života" H. Bergsona, "holizma" J. Smutsa). Najistaknutija značajka projekcije te teorije razvoja na plan povijesnoga događanja bit će uvođenje ideje cilja povijesti kao regulativnoga čimbenika procjene predmeta istraživanja. Međutim, druga strana te ideje, kad se jednom ovako univerzalno postavi, jest pitanje o smislu povijesti, sa svim svojim teretom filozofijskoga problema odnosa nužnosti i slobode. Vođen upravo tim pitanjem, Toynbee će kroz istraživanje varirati onaj razvojni model i varirajući ga, sadržajno različito ispunjavati. Na tom tragu, diskusijom s tradicionalnim predodžbama cikličnog i progresivnog kretanja povijesti, Toynbee će, ne napuštajući okvir ove shematizacije, u skladu s njome pokušati uobličiti i svoj sustav.

¹³ TOYNBEE, *A Study*, sv. I., 456.

¹⁴ Riječ je o izražavanju institucionalnih odnosa u terminima personalnih odnosa; međutim, "ime Francuska nije ništa bliže stvarnosti nego što bi bili 'Marianne' ili 'Galski pijetao'" (*Ibid.*, sv. I., str. 443.). Dakako, "impersonalnost" institucionalnih odnosa jest stvarnost i utoliko je predmet znanstvenoga i povijesnoga istraživanja.

¹⁵ *Oratio obliqua* modernoga povjesničara "nije ništa objektivniji od Tukididova *oratio recta*", *Ibid.*, sv. I., 445.

¹⁶ *Ibid.*, sv. I., 458.-459.

Kategorije i oblici povijesnoga kretanja

Osnovne crte Toynbeejeve pozicije najprimjerenije je rekonstruirati izlaganjem njegovih glavnih kategorija. Njih možemo podijeliti na pojmove koji označavaju različite socijalne tvorevine i odnose (društvo, civilizacija, stvaralačka manjina, dominantna manjina, proletarijat, univerzalna država, univerzalna crkva itd.) i one koji opisuju ritam društvenoga kretanja (izazov-i-odgovor, povlačenje-i-povratak, aparentacija-i-afilijacija, uzmak-i-oporavak, raskol-i-palingeneza).

“Društvo” predstavlja najviši rodni pojam koji obuhvaća različite tipove artikulacije čovjekove društvene biti.¹⁷ Ono nije jednostavno skup pojedinaца koji bi bili njegovi članovi, nego je *odnos* između pojedinaца. Narav tog odnosa Toynbee objašnjava pomoću Smutsova pojma *polja*, koje je unutarnje dinamičko svojstvo svake stvari da nadilazi svoje strukturalne granice, “sklonost u stvarima s onu stranu samih sebe”.¹⁸ Primenjeni li se taj opis na ljudsko djelovanje, društvo će biti zajednička podloga koju čini preklapanje različitih individualnih polja djelovanja.¹⁹ Bitna konzekvencija takve predodžbe, a u pogledu izvora društvenoga djelovanja, jest da ono djelatno ne može biti društvo nego to mogu biti samo pojedinačna ljudska bića: “... društvo je bitno nesposobno da igra djelatnu, stvaralačku ulogu u ljudskim stvarima. Društvo nije, i ne može biti, ništa više do medij komunikacije kroz koji pojedinačna ljudska bića djeluju jedno na drugo. Ljudski pojedinci, a ne ljudska društva, ‘prave’ ljudsku povijest”.²⁰

Sljedeći i zapravo najvažniji pojam Istraživanja jest pojam civilizacije. Njega Toynbee određuje s obzirom na nekoliko aspekata. Subjektivno, na razini istraživačkoga pristupa, civilizacija je najmanje “razumljivo polje povijesnoga istraživanja”. Svojim, pak, objektivnim statusom ona je posebna vrsta unutar roda “društva”.

Do civilizacije kao “razumljivoga polja istraživanja” Toynbee je došao ispitujući mogućnost jedne suvisle interpretacije povijesti nacionalnih država promatranih kao u sebi zatvorene činjenice; nastojao je pokazati da ako želimo u autentičnoj prostorno-vremenskoj perspektivi shvatiti bitne činitelje neke nacionalne povijesti, nužno je predmet proširivati sve dok ne dosegne jedan smisljeni okvir u kojem je sadržaj razumljiv iz samoga sebe, a tu cjelinu nazvao je civilizacijom.²¹ Na početku *Istraživanja* Toynbee je ustanovio postojanje dvadeset i jedne povijesne civilizacije, od kojih je još sedam “živućih” (Zapadna, Pravoslavna (glavni dio),

¹⁷ “... društva su ... institucije najvišega reda - to jest, institucije koje obuhvaćaju a da same nisu obuhvaćene od drugih”, *Ibid.*, sv. I., 455.

¹⁸ *Ibid.*, sv. III., 224.

¹⁹ *Ibid.*, sv. III., 230.

²⁰ *Ibid.*, sv. III., 231.

²¹ *Ibid.*, sv. I., 17.-50.

Pravoslavna u Rusiji, Islamska, Dalekoistočna (glavni dio), Dalekoistočna u Koreji i Japanu, Hinduska). Doduše, taj broj nije definitivan niti utječe na izlaganje glavne ideje pa je tijekom višedesetljetnoga rada na *Istraživanju*, prateći recentna dostignuća arheologije i historiografije, Toynbee mijenjao i modificirao svoj popis civilizacija.²²

Osnovna značajka “civilizacijâ” kao vrsnoga pojma unutar roda “društva” pokazuje se kada ih suprotstavimo drugoj vrsti istoga roda, “primitivnim društvima”. Razlikovni moment nije postojanje ili nepostojanje institucija i podjele rada, budući da su to obilježja čitavoga roda. Međutim, postoji još jedno rodno obilježje, ali koje nije jednoznačne naravi i u čijem djelovanju nalazimo vrsnu karakteristiku civilizacija - to je socijalno oponašanje ili *mimeza*, jedan od ključnih pojmova Toynbeejeva opisa socijalne dinamike. I dok je kod primitivnih društava mimeza usmjerena prema prošlosti, prema starijem naraštaju i precima, pa su glavna obilježja tih društava vladavina običaja i statičnost, dotle je kod civilizacija mimeza usmjerena prema budućnosti, njezin je objekt stvaralački čin osobitih pojedinaca, a glavna je odlika društva dinamično kretanje. Prema tome, civilizacije “nisu statična stanja društava nego dinamična kretanja evolucijskoga karaktera”.²³

Izvanjski oblici kretanja civilizacija jesu njihov postanak, rast, slom i dezintegracija. I samo je *Istraživanje* strukturirano tako da ne slijedi kronološku nit apstraktne povijesti čovječanstva,²⁴ nego ravnajući se prema tim oblicima kretanja usporedno analizira odgovarajuće fenomene u različitim civilizacijama. Kategorija koja omogućuje takav pristup jest “filozofijska suvremenost”. Toynbee taj pojam nije dovoljno precizno odredio, ali sudeći po njegovoj uporabi kroz *Istraživanje* čini se da u sebi skriva daleko bogatija značenja i mogućnosti primjene nego što mu ih je sam autor namijenio. Tezom o filozofijskoj suvremenosti civilizacija Toynbee je htio potvrditi opravdanost njihova komparativnoga proučavanja: uobičajeno poimanje “povijesnoga vremena” koje na kronološkoj crti raspona nekih šest tisuća godina raspoređuje različite povijesne događaje prazna je predodžba što zamagljuje pogled na bitna vremenska mjerila koja nam, pak, pokazuju da uzimajući u obzir prosječno trajanje različitih civilizacija možemo razabrati svega tri uzastopne generacije te

²² Konačan popis od 28 potpuno razvijenih (od toga 13 “nezavisnih” i 15 “satelitskih”) i 6 “izjalovljenih” civilizacija Toynbee je dao u dopunskom XII. svesku svoga *Istraživanja*, 558.-561.

²³ *Ibid.*, sv. I., 176.

²⁴ Toynbee se s velikim žarom suprotstavlja predodžbi “jedinstva civilizacije”, odnosno ideji povijesti Civilizacije (u singularu!), pripisujući tu, po njemu, pogrešnu predodžbu jedinstva povijesti “egocentričnoj iluziji” suvremenih zapadnih povjesničara koji pod dojmom aktualne dominacije ekonomskih i političkih načela Zapadne civilizacije na svjetskome planu posve zanemaruju onu “dublju” i “fundamentalnu” razinu - kulturnu. A kulturna je karta svijeta, tvrdi Toynbee, posve ista kao i u vrijeme prije nego što je Zapadna civilizacija krenula u svoj ekonomski i politički osvajački pohod. (*Ibid.*, sv. I., 149.-171.)

vrste društava²⁵ i da, s druge strane, njihovo ukupno trajanje predstavlja tek neznatan segment u usporedbi s duljinom postojanja primitivnih društava i ljudske vrste uopće, pa se, prema tome, civilizacije mogu smatrati na neki način istovremenima.²⁶ Međutim, ovo jedino, k tomu gotovo banalno i neinspirativno, Toynbeejevo objašnjenje filozofijske suvremenosti civilizacija bilo bi, čini mi se, sasvim beskorisno za istraživanje da u tekstu ne nailazimo na drukčiju uporabu i na primjere filozofijske suvremenosti konkretnih razdoblja, događaja pa i ljudskih uloga, gdje je kronološkom vremenu oštro suprotstavljena jedna drukčija dimenzija - neka vrsta unutarnjega vremena samih civilizacija.²⁷ No, unatoč raznovrsnoj uporabi, u djelu ne nalazimo strože i teorijski razrađenije obrazloženje pojma filozofijske suvremenosti, premda ga implicite pretpostavlja zapravo svako dovođenje u vezu analognih razvojnih faza različitih civilizacija, što je pak metodička okosnica Toynbeejeva istraživanja. Razloge relativne nedorađenosti te kategorije pokušat ću pokazati nešto kasnije, u sklopu načelnoga propitivanja Toynbeejeve ideje razvoja. Za sada valja samo sažeto prikazati razvojne faze civilizacija, uz opis mehanizma njihove izmjene, kako bi se u odgovarajućem kontekstu pokazalo mjesto i značenje ostalih navedenih kategorija.

U pogledu postanka civilizacija treba razlikovati tzv. "nesrodne" i "srodne" civilizacije. "Nesrodne" su one kojima nisu prethodile neke druge civilizacije i za koje se, stoga, može pretpostaviti da su nastale mutacijom primitivnih društava. "Srodne", pak, civilizacije nastale su odcepljenjem od prethodnih civilizacija, kroz čije su se raspadanje rađali nagovještaji novoga socijalnoga poretka. Civilizacija koja nestaje i ona koja na neki način iz nje proizlazi nalaze se u odnosu aparentacije-i-afiliacije ili, drugim riječima, vertikalnoga srodstva. Dakako, uporaba je tih termina metaforična, a Toynbee se poslužio analogijom iz ljudskih generacijskih odnosa kako bi predodžbi univerzalnoga "kontinuiteta povijesti" suprotstavio svoju tvrdnju o dvije vrste, odnosno dva različita stupnja kontinuiteta: kontinuitetu između sukcesivnih razdoblja u povijesti jedne te iste civilizacije i kontinuitetu između različitih civilizacija; u usporedbi s prvim, ovaj se drugi pokazuje kao relativan diskontinuitet, a taj je obilježje fenomena aparentacije i afilijacije. Karakteristične socijal-

²⁵ Tročlani generacijski nizovi civilizacija jesu: Minojska-Helenska-Zapadna, Minojska-Helenska-Pravoslavna, Minojska-Starosirijska-Islamska i Sumerska-Indijska-Hinduska. Svaki od tih nizova već pokriva onaj raspon od 6.000 godina., *Ibid.*, sv. I., 173.

²⁶ *Ibid.*, sv. I., 172.-174.

²⁷ Tako se, na primjer, suočeni s istovjetnim problemom pronalaženja prikladnoga političkoga okvira za odgovarajući raspon i karakter ekonomskih i kulturnih veza, filozofijski suvremenima pokazuju zapadni svijet u 15./16. stoljeću n.e. i helenski svijet u 4./3. stoljeću p.n.e. (*Ibid.*, sv. IV., str. 317.). Isto tako, premda ih je dijelilo oko stotinu godina, istovjetan "arhaičan" pokušaj oživljavanja predačkih institucija učinili su filozofijski suvremenici, kraljevi Agis IV i Kleomen III u Sparti i braća Grakho u Rimu (*Ibid.*, sv. VI., 288.).

ne tvorevine prema kojima se prepoznaje odnos aparentacije-i-afilijacije jesu univerzalna država, univerzalna crkva i barbarsko "herojsko doba". Propadanje neke civilizacije praćeno je nizom socijalnih potresa i unutarnjim rascjepom društva na dominantnu manjinu i proletarijat. Nekoć kreativan, ali ne uspjevši više odgovarati na izazove s kojima se društvo suočava i osigurati društvenu koheziju, vodeći se sloj društva degenerira u dominantnu manjinu, koja vladavinu "Orfejevom lirom" zamjenjuje vladavinom sile, što pak izaziva otkazivanje lojalnosti i "odcjepljenje" unutarnjeg i vanjskog proletarijata.²⁸ Dominantna manjina stvara univerzalnu državu, unutarnji proletarijat univerzalnu crkvu, a vanjski se proletarijat organizira u barbarske ratničke skupine. Univerzalna država karakteristična je politička forma raspadajuće civilizacije, a nastaje kao rezultat iscrpljujućih međusobnih borbi "parokijskih" država koje su sve skupa predstavljale oblik političke artikulacije dotične civilizacije u prethodnoj fazi razvoja. S druge strane, unutarnji proletarijat na izazov dezintegracije i vlastite razbaštinjenosti od duhovnoga naslijeđa civilizacije odgovara kreativnim religioznim buđenjem i stvaranjem univerzalne crkve, prvoga institucionalnog uporišta jedne nove duhovnosti i rasadnika u početku neprimjetnih, a zatim sve razvijenijih klica novoga socijalnog poretka. Treći činitelj tog prijelaza barbarsko je "herojsko doba", koje obuhvaća razdoblje interregnuma između propasti univerzalne države pod udarima barbarskih osvajača i pojave prvih očvrslulih institucija nove civilizacije. Međutim, vrijednost tih triju momenata nije ista, tako da se ovisno o predominaciji pojedinog od njih kao karike između dviju civilizacija razlikuju i oblici "srodstva", to jest, razlikujemo civilizacije koje su prethodnima "afilirane" (posredovanjem unutarnjega proletarijata), "infra-afilirane" (posredovanjem vanjskoga proletarijata) i "supra-afilirane" (posredovanjem dominantne manjine).²⁹

²⁸ Riječ "proletarijat" Toynbee upotrebljava pozivajući se na njezino izvorno značenje u rimskoj pravnoj terminologiji, gdje su proleterima nazivani građani koji zajednici ne pridonose ništa osim svoga potomstva (*proles*); otuda, kao tehnički termin u *Istraživanju*, "proletarijat" označava "bilo koji socijalni element ili skupinu koja je u nekom određenom razdoblju povijesti nekoga određenoga društva dio toga društva ali mu zapravo ne pripada" (*Ibid.*, sv. I., 41). Unutarnji proletarijat, koji čine svi oni kojima je, bilo institucionalno, bilo vladajućim oblikom društvene svijesti, onemogućeno slobodno potvrđivanje svoje cjelokupne osobnosti, čija je ljudskost na neki način "okrnjena", mogao bi se nazvati proletarijatom u užem smislu navedene definicije, dok vanjski proletarijat čine barbarske zajednice s onu stranu političkih granica nekoga društva i izvan dosega njegova političkoga autoriteta, koje na narastajuću militarizaciju i težnju za političkom ekspanzijom, kao jedan od simptoma društva u raspadanju, odgovaraju na isti način, preobražavajući se u osvajačke ratničke horde.

²⁹ "Afilirane" su civilizacije Zapadna (afilirana Helenskoj - kršćanstvo), Pravoslavna (također afilirana Helenskoj - kršćanstvo), Dalekoistočna (afilirana Starokineskoj - mahajana), Iranska (afilirana Starosirijskoj - islam), Arapska (također Starosirijskoj - islam) i Hinduska (Indijskoj - hinduizam). "Infra-afilirane" civilizacije su Indijska (Sumerskoj ?), Hetitska (Sumerskoj), Starosirijska (Minojskoj) i Helenska (Minojskoj). "Supra-afilirane" su Babilonska civilizacija (Sumerskoj) te Jukatanska i Meksička (civilizaciji Maya).

Međutim, bez obzira na navedena i moguća daljnja razlikovanja u analizi secesije “srodnih” civilizacija kao oblika njihova postanka, govori li se načelno o postanku pokazuje se da i mutacija i secesija kao morfološki ekvivalentne pretpostavljaju jednu opću formulu postanka civilizacija. Taj opći obrazac, koji odgovara na pitanje načina postanka, jest prijelaz iz statičnoga stanja u dinamično kretanje. Kao što se iz usmjerenosti mimize zaključuje na statičnost primitivnih društava i dinamičnost civilizacija kao nove vrste društva, tako su, u drugom slučaju, dominantne manjine statične po definiciji, dok secesija proletarijata predstavlja dinamičnu reakciju. Izmjena statičnoga i dinamičnoga igra važnu ulogu u Toynbeejevu tumačenju kretanja civilizacija, a njezino djelovanje na planu ljudske povijesti Toynbee nastoji prikazati, i time ga ujedno opravdati i dokazati, kao derivirani oblik jednoga univerzalnoga kozmičkoga kretanja: kozmičkoga ritma koji je ljudska misao davno uočila i kroz povijest ga na različite načine opisivala. Ono što je Empedoklo predočavao kao djelovanje principâ Ljubavi i Mržnje, a neki moderni opisivali kao kozmičku “sistolu i diastolu”, “integraciju i diferencijaciju” itd., po Toynbeeju je najadekvatnije iskazano kineskim simbolima Yin i Yang, koje je filozofska misao Dalekoistočne civilizacije naslijedila od Starokineske, transformirajući ih od prvotnih oznaka materijalnih supstancija u metafizički par pojmova koji na neposredan način izražava promjembeno načelo statičnoga i dinamičnoga. Ritmičan karakter i prirodna i povijesnoga zbivanja Toynbee je nastojao izraziti sintagmatskim uobličavanjem svojih kategorija pa tako onda ni uzrok postanka civilizacija nije neki entitet, nego opet relacija, odnosno interakcija dvaju čimbenika, koju je Toynbee opisao kao kretanje *izazova-i-odgovora*. Djelovanjem tog principa mogu se, po Toynbeeju, na zadovoljavajući način objasniti pojavno različiti modusi nastajanja civilizacija; tako bi postanak neke civilizacije zapravo predstavljao kreativan odgovor na određeni izazov geografske ili socijalne okoline. Međutim, iznimno je važno uvidjeti da isti uzrok ne podrazumijeva isti učinak. Brojni su primjeri koji to potvrđuju, a metodički važan zaključak koji iz njih proizlazi jest da na planu ljudskoga činenja ne možemo predviđati i proračunavati rezultate; bez obzira na količinu unaprijed raspoloživih podataka koji se mogu znanstveno obraditi, uvijek ostaje jedna nedostupna nepoznanica: reakcija činitelja.

Kretanje izazova-i-odgovora nije ograničen i jednokratn čin kojim bi se objašnjavao samo postanak civilizacija, nego se ono nalazi u osnovi cjelokupnoga povijesnoga zbivanja, odnosno razvoja civilizacija. Međutim, premda univerzalno, to kretanje nije jednoznačno, pa ovisno o stupnju izazova i kvaliteti odgovora ono može biti “uspješno” ili “neuspješno”. Optimalan je izazov onaj koji ne samo da stimulira postignuće jedinstvenoga uspješnog odgovora, nego od ovoga vodi ispostavljanju novoga izazova, i tako dalje. Taj ritam uzastopnih izazova i odgovora naravno je onoga kretanja koje se metaforično naziva “rastom” civilizacija. Što se tiče kriterija rasta, Toynbee odbacuje ona shvaćanja koja uspje-

šnost razvoja neke civilizacije procjenjuju s obzirom na opseg geografske ekspanzije ili pak stupanj tehnološkoga napretka. Međutim, napredak tehnike promatran izolirano, u najčišćem obliku otkriva jedan princip koji upravlja zapravo svakim napretkom - to je princip "eterializacije" ili progresivne simplifikacije. U najrazličitijim područjima (tehničari, znanosti, umjetnosti itd.) ista se temeljna tendencija razabire u različitim oblicima; u morfološkim se terminima, na primjer, "eterializacija" javlja kao progresivna promjena u organizaciji od složenoga k jednostavnom, u biološkim terminima kao *saltus naturae* od nežive tvari prema životu, u filozofskim terminima kao preorijentacija umskoga uvida od makrokozma k mikrokozmu, itd. Na širem planu povijesti civilizacija njihov se "rast", kao oznaka napretka, očituje u prijenosu energije i pomicanju mjesta događanja s jednoga na drugo područje djelovanja izazova-i-odgovora, to jest s aspekta ovladavanja okolinom na aspekt unutarnje samoartikulacije, drugim riječima rast se prepoznaje kao niz uspješnih odgovora na uzastopne izazove, ako je to kretanje praćeno odgovarajućom preobrazbom izvanjskih izazova u unutarnje, ako civilizacija teži postati "svojom vlastitom okolinom, vlastitim izazivačem i vlastitim poljem djelovanja"³⁰; pa se prema tome i kriterij rasta definira kao "napredak prema samodeterminaciji"³¹. Ključne kategorije Toynbeejeva opisa procesa rasta civilizacija jesu *stvaralačka manjina* i socijalna mimeza. Rast civilizacija nije jednostavan mehanički proces koji bi se odvijao po nekom unaprijed utvrđenom obrascu, nego stvaralački proces, stalno pronalazjenje novih odgovora na ponovljene izazove s kojima se civilizacija tijekom svoga kretanja suočava, i kao takav predstavlja djelo ili stvaralačkih pojedinaca ili, u najboljem slučaju, stvaralačkih manjina. Velika većina članova društva (tzv. nestvaralačka većina) ne sudjeluje neposredno i aktivno u tom kretanju, ali mu se mehanički pridružuje i to posredovanjem socijalnoga drila ili mimeze; ista ona prirodna sposobnost koja osigurava društvenu koheziju u primitivnim društvima nastavlja igrati svoju dominantnu ulogu i u povijesti civilizacija, uz jednu razliku: dok je u primitivnim društvima mimeza usmjerena prema autoritetu predaka, u civilizacijama je ta sposobnost preorijentirana k stvaralačkim manjinama koje razbijaju okove običajnosti i društvo vode naprijed.

Međutim, mimeza predstavlja tek vanjsku prilagodbu, a ne unutarnju preobrazbu kojom bi se inertna masa nepogrešivo i definitivno uzdigla do razine stvaralačke manjine. Zato jer nije samodeterminirano, nego na neki način mehanizirano, sve djelovanje koje proizlazi iz mimeze bitno je nesigurno i nestalno pa stoga u sebi krije rizik sloma. U Yin-stanju primitivnih društava pouzdanost mimetičnoga djelovanja postignuta je njegovim kristaliziranjem u obliku navike ili običaja, ali u civilizaciji koja raste uporaba mimeze bez zaštite režima običajnosti jest nužnost koja je cijena

³⁰ *Ibid.*, sv. III., str. 216.

³¹ *Ibid.*

toga rasta i koja osuđuje civilizaciju “da živi opasno”.³² Pa ipak, u slučajevima sloma civilizacija sva odgovornost počiva isključivo na dotad stvaralačkoj manjini koja najčešće postaje žrtvom vlastita uspjeha i degenerira se u dominantnu manjinu. Narav sloma civilizacije može se sažeto prikazati u tri koraka: izostanak stvaralačke snage u manjine, odgovarajuća uskrata mimeze od većine, konzekventan gubitak socijalnoga jedinstva u društvu kao cjelini. Kako svaka cjelina gubitak harmonije između svojih dijelova plaća odgovarajućim gubitkom samodeterminacije, tako će u tome biti i krajnji uzrok sloma civilizacija.

Nakon sloma slijedi konačna faza dezintegracije društva, koja je obično najdugotrajnije razdoblje u povijesti jedne civilizacije i obuhvaća tri jasno odijeljena podrazdoblja: “vrijeme nemirâ”, univerzalnu državu i interregnum. Kao i u procesu rasta i tu je glavna oznaka kretanja ponavljajući ritam izazova-i-odgovora, ali dok se ondje svaki uzastopni izazov pojavljuje samo jedanput, dotle se u procesu dezintegracije neodgovoreni izazov neprestano ponavlja i kroz to ponavljanje intenzivira, sve dok ne dovede ili do nekog zakašnjelog i nesavršenog odgovora ili do konačnoga razaranja dotičnoga društva; taj ritam dezintegracije opisan je kao kretanje uzmaca-i-oporavka. Karakteristično obilježje razdoblja sloma i dezintegracije jest tzv. horizontalni raskol društva na dominantnu manjinu i unutarnji i vanjski proletarijat. Dezintegracija, međutim, nije isključivo jednosmjernan proces fatalnoga i nepovratnoga propadanja, nego istodobno, i unatoč propadanju staroga, rađanje nečega novoga. Još na početku *Istraživanja* Toynbee je opisao fenomen apertacije-i-afilijacije ili “srodstva” dviju civilizacija, stare i nove, koje je posredovano institucijama univerzalne države, univerzalne crkve i barbarskoga “herojskoga doba”. Premda je Toynbee vrijednosno različito rangirao te tvorbe, tvrdeći da univerzalna crkva ima kako uporište u prošlosti tako i izgleda u budućnosti, dok univerzalna država i barbarske ratničke družine pripadaju isključivo prošlosti, ta prisutnost stvaralačkoga poleta u razdoblju dezintegracije znači da je njegova bitna značajka i dalje odnos stvaralačke manjine i nestvaralačke većine. Stvar je samo u tome da taj odnos ne slijedi horizontalnu podjelu proletarijata i dominantne manjine nego je vertikalno presijeca. Tako secesija proletarijata i stvaranje univerzalne crkve, dok se samo čine djelom većine, zapravo predstavljaju djelo stvaralačke manjine iz redova proletarijata. Nadalje, sada nestvaralačkoj većini pripada i ona dominantna manjina, iako na jednom nižem stupnju ni ona nije izgubila svu kreativnu moć, o čemu svjedoči djelo stvaranja univerzalne države. Pokazuje se, dakle, da socijalni raskol koji je vanjski kriterij dezintegracije nekoga društva nije tek raskol i ništa više, nego da je to kretanje prikladnije opisati kao raskol-i-palingenezu.

³² Nepouzdanost mimeze jasno se očituje u vremenima abnormalnih prirodnih ili društvenih potresa koji dovode do trgjanja maske civilizacije i provale sirovoga primitivizma.

Problem

Međutim, stigavši tako do praga završnoga poglavlja u izlaganju zajedničkih razvojnih faza različitih civilizacija, kada se raskol-i-palingeneza čini samo drugim izrazom za onaj isti početni udar izazova-i-odgovora koji vodi postanku “srodnih” civilizacija, to jest, kad se čini da je *Istraživanje* opisalo puni krug i da se vraća svome početku, Toynbee zastaje i postavlja pitanje kojim anticipira budući zaokret u vlastitoj poziciji: “... mogu li se univerzalne crkve doista u potpunosti shvatiti u okviru povijesti civilizacija ... ili bismo ih pak morali smatrati predstavnicima jedne druge vrste društva koja se razlikuje od vrste ‘civilizacije’ barem onoliko koliko se civilizacije razlikuju od primitivnih društava”.³³ Ovo osamostaljivanje univerzalne crkve koja dakle ne bi bila samo partikularan fenomen u sklopu povijesti civilizacija, nego bi kao “posebna vrsta društva” igrala samostalnu ulogu u povijesti, pripremljeno je vrlo opširnom i detaljnom analizom različitih oblika ponašanja, osjećanja i djelovanja karakterističnih za razdoblja dezintegracije ljudskih zajednica. Moment na kojem Toynbee u toj analizi inzistira pojava je jednoga kvalitativno novoga duhovnoga iskustva - “preobraženja” ili spoznaje Božje prisutnosti u svijetu, iskustva s kojim se rađaju tzv. *više religije*, otjelovljene u univerzalnim crkvama. Više religije nisu samo panacea za dezorijentirane pripadnike društva koje se raspada, nego su svjedočanstvo postojanja zbiljskoga Grada Božjega, koji je oduvijek tu, ali ne i spoznat i prihvaćen, one su potvrda konačne odluke da se krene putem novoga rođenja i ulaska u Kraljevstvo Božje. To je značenje koje “palingeneza” na kraju poprima; ona nije ni preporod civilizacije koja se raspada, niti novo rođenje nekoga drugog predstavnika iste vrste, nego upravo dosegnuće pozitivnoga stanja života, ali u drukčijoj, višoj duhovnoj dimenziji.

U nastavku *Istraživanja* (u dijelovima koji se posebno bave univerzalnim državama, univerzalnim crkvama i barbarskim “herojskim dobima”), ovdje naznačenu razliku u naravi civilizacija i univerzalnih crkava Toynbee će detaljnije obraditi i prema tome razviti odgovarajuću sliku povijesnoga kretanja. Međutim, odgovor na pitanje zašto je Toynbee u jednom trenutku presjekao kontinuitet izlaganja povijesti civilizacija kao povijesti *par excellence*, uvodeći u igru univerzalne crkve kao “posebnu vrstu društva”, treba potražiti u njegovu razumijevanju smisla povijesti odnosno onoga što se u *Istraživanju* ustrajno naziva “ciljem ljudskih pregnuća” (the goal of human endeavours).

Traganje za smislom povijesti i posrtanje Toynbeejevih napora

Vratio bih se jednoj definiciji koju sam već naveo, a koja kaže da su civilizacije “dinamična kretanja evolucijskoga karaktera”. U prethodnome dijelu ovoga članka prikazao sam oblike toga kretanja i kategorije kojima

³³ *Ibid.*, sv. V., 23.

se opisuje dinamična narav civilizacija; sada, međutim, valja vidjeti što se podrazumijeva pod tim da su ta kretanja “evolucijskoga karaktera”.

Na samome početku *Istraživanja*, dok je dokazivao svoju tezu da je povijest moguće razumjeti jedino kao povijest različitih civilizacija, Toynbee se suprotstavio onim shvaćanjima koja polaze od tzv. “jedinstva povijesti” ili “jedinstva civilizacije” i povijest vide kao kontinuirano pravocrtno kretanje. Međutim, odbacujući je, Toynbee je toj predodžbi pripisao jedno značenje koje nije osporio, a to je da povijesno kretanje, kao evolucijsko, ima svoj cilj; riječ je samo o tome da se pogrešna predodžba evolucije kao jednostrukoga pravocrtnog kretanja zamijeni prikladnijom predodžbom izdanaka potkresanoga drveta od kojih svaki predstavlja pojedinačan pokušaj realizacije iste osnovne težnje, ili, drugim riječima, kako se radi o civilizacijama, pokušaj dosezanja “cilja ljudskih pregnuća”³⁴. Razlog zbog kojega je Toynbee posegnuo za jednim takvim modelom može se rekonstruirati iz njegovih uvodnih metodoloških razmatranja. Vidjeli smo put kojim je Toynbee bio krenuo: od dokazivanja nemogućnosti suvisloga pisanja izolirane povijesti proizvoljno odabranoga naroda ili države do ustanovljavanja vremenski i prostorno obuhvatnijih fenomena nazvanih civilizacijama kao jedinog “razumljivog polja povijesnoga istraživanja”. Sljedeći je korak bio pokazati mogućnost komparativnoga proučavanja civilizacija, no to se pokazalo dvojbenim i problematičnim. Naime, u posebnoj raspravi o metodama istraživanja,³⁵ koja je trebala na neki način zaokružiti i učvrstiti spoznajnoteorijske pretpostavke Toynbeejeve pozicije i opravdati uporabu u istraživanju povijesti komparativne metode koja formulira zakone, on nije uspio *dokazati* mogućnost primjene te metode, nego je najdalje dokle je mogao doći bila tvrdnja kako činjenice s kojima se ima posla u istraživanju civilizacija u svakom slučaju “nisu neusporedive bitno ili *a priori*”.³⁶ Međutim, takva pretpostavka očigledno ne može biti dovoljna pa je zato Toynbee uveo još dvije kategorije kojima se trebala potvrditi komparabilnost civilizacija, ali koje su svojim značenjem također nadilazile okvir raspravljanja o užim metodološkim problemima istraživanja povijesti, otkrivajući se kao kategorije samoga povijesnoga razvoja - to su “filozofijska suvremenost” i “filozofijska jednakovrijednost” civilizacija. Ovdje je osobito važna ova druga, zato jer njome ne samo da se uspostavlja jedan istraživački kriterij nego se i nedvosmisleno naznačuje jedan obuhvatan plan povijesnoga kretanja: prigovor da civilizacije nisu komparabilne i to zbog navodno velikih razlika u vrijednosti između pojedinih civilizacija Toynbee je odbacio kao subjektivan i relativizirajući, suprotstavljajući mu “objektivno” mjerilo prosudbe po kojem civilizacije, u po-

³⁴ *Ibid.*, sv. I., 168.-169.

³⁵ Dodatak prvome svesku naslovljen *Methods of Apprehension, Subjects of Study, and Quantities of 'Data'*, 441.-464.

³⁶ *Ibid.*, sv.I., 458.

gledu njihove vrijednosti, "moramo uspoređivati ... ne samo međusobno, nego također, s jedne strane, sa *zajedničkim ciljem* njihovih pregnuća, a s druge strane s primitivnim društvima od kojih se odlikuju zajedničkom vrsnom razlikom";³⁷ nadalje, budući da je riječ o kretanju "vrijednost svake civilizacije moramo odmjeriti s obzirom na *najviši stupanj* koji je dosegla u bilo kojem trenutku svoje povijesti".³⁸ To je Toynbee slikovito prikazao usporedivši do sada poznate civilizacije s točkama raspoređenima na istom i vrlo kratkom odsječku dugačke ceste, svima otprilike jednako udaljenima od cilja pa se stoga, pogleda li se njihov položaj u odnosu na čitavu dužinu puta, pokazuju približno jednakovrijednima.

Uvođenjem ideje cilja kao najvišega kriterija Toynbeejevo istraživanje civilizacija tako od samoga početka postaje rekonstrukcija povijesti civilizacija kao u sebi svrhovitoga događanja. No, različite slike kojima Toynbee prisposobljuje narav povijesnoga kretanja (točke, penjači uz liticu i sl.) ne bi smjele zavesti na pomisao da se civilizacije shvaćaju kao supstancijalizirani entiteti koji se kreću, nego su one upravo to kretanje sâmo, odnosno "civilizacija je kretanje od jedne vrste bića prema drugoj, a ne neka stvar po sebi".³⁹ Tim se navodom ujedno dotičem i odgovora na pitanje koji je cilj povijesnoga kretanja - ono što je tu nazvao "drugom vrstom bića" na drugom će mjestu Toynbee opisati kao "pretvorbu čovjeka u nadčovjeka",⁴⁰ a definicijom po kojoj su civilizacije "izmjenični, usporedni i filozofijski istodobni pokušaji kretanja od *das Gewordnes* - od dovršene činjenice ljudske naravi - prema drugoj naravi, nadljudskoj ili božanskoj",⁴¹ sažeto će iskazati bit zapravo čitavoga modela. Dakako, postavlja se pitanje kako je moguće takvu jednu projekciju (budući da je riječ o još neozbiljenom cilju) ukomponirati u istraživanje povijesti koje je nužno ograničeno sadašnjošću, a da se istodobno ne zađe na "zabranjeno područje" proizvoljnoga umovanja o budućemu; štoviše, isto se ono stremljenje jednako pripisuje i civilizacijama koje su odavno nestale, i to ne dosegnuvši cilj, već pretrpjevši slom i dezintegraciju. Drugim riječima, što nam dopušta da u nedovršenom povijesnom kretanju, koje čak nije jedinstveno i kontinuirano nego se manifestira kao lepeza različitih kretanja, prepoznamo jednu nesumnjivu zajedničku tendenciju? Kod Toynbeeja je to omogućeno time što se njegova koncepcija povijesnoga razvoja između ostaloga oslanja i na jednu filozofsku koncepciju koja "dokazuje" onu tendenciju, a to je Bergsonova teorija stvaralačke evolucije. Inzistirajući na pojmu cjeline kao niti vodilji istraživanja, Toynbee će sve one posebne uzroke kretanja civilizacija opisivati u svjetlu "jedne

³⁷ *Ibid.*, sv. I., 176. (podvukao S.K.)

³⁸ *Ibid.* (podvukao S.K.)

³⁹ *Ibid.*, sv. III., 383.

⁴⁰ *Ibid.*, sv. I., 194.

⁴¹ *Ibid.*, sv. III., 383.

sveprisutne moći koja se očituje u djelima i postignućima čitavoga čovječanstva i cjelokupnoga života” i koju “možemo zamisliti ... kao transcendentni prvi uzrok i nazvati je Bogom, ili kao imanentni izvor kontinuiranoga stvaranja i nazvati je (poput Bergsona) *Évolution Créatrice* ili *Élan Vital*”.⁴² Premda mislim da ne bi trebalo prenaplašavati isključiv Bergsonov utjecaj na Toynbeeja i njegova načelna razmatranja odnosa povijesti i evolucije, jer je tu prije riječ o eklektičkom korištenju “evidencije” iz različitih filozofskih i znanstvenih područja za utemeljenje vlastitih teza, ipak, u jednome dijelu *Istraživanja*, i to upravo onom koji se bavi problemom povijesnoga napretka i njegova smisla - filozofski-povijesno, dakle, vrlo bitnom - Bergsonov utjecaj je izrazit. Istražujući narav rasta civilizacija Toynbee je nastojao izbjeći bilo kakvo determinističko obrazloženje, budući da je postuliranje nekakve nužne uzlazne linije napretka već unaprijed opovrgnuto činjenicom sloma najvećega broja poznatih civilizacija, dok je s druge strane isto tako trebalo izbjeći, za volju davanja smisla ljudskome djelovanju i povijesti, takvo tumačenje prema kojemu bi kretanje civilizacija nužno završavalo slomom i dezintegracijom. Zato je Toynbee ustvrdio kako je metafora “pravca” (smjera) neprimjerena za opis rasta, jer “kretanje Psihe nije ‘usmjereno’, ni determinističkim poticajem niti teleološkim privlačenjem”;⁴³ Bergsonovo će tumačenje upotpuniti tu sliku: “Ono bitno u ideji *élan vitala* jest nemogućnost predviđanja oblika koje život stvara u diskontinuiranim skokovima tijekom svoje evolucije ... Vode li svi ti napreci u jednom jedinom smjeru?⁴⁴ ... Svaki će se od njih tada morati definirati kao korak naprijed. Ali to je samo metafora Uistinu, promjene su bile kvalitativne a ne kvantitativne i stoga su se opirale predviđanju ti uzastopni naponi nisu predstavljali progresivno ostvarivanje nekoga ideala, budući da nijedna unaprijed skovana ideja ne bi mogla otjeloviti ukupnost stečevina od kojih bi svaka, ostvarujući se, stvarala i svoju posebnu ideju. Pa ipak, ta bi se raznolikost naporâ mogla svejedno svesti pod nešto jedinstveno: jedan *élan*”⁴⁵. No, premda je odbacio formulu vanjske svrhovitosti u tumačenju rasta civilizacija, zamjenjujući je pojmovima “ovladavanja” i “samoartikulacije”, Toynbee je, da bi istaknuo narav one tendencije koja se očituje u cjelovito shvaćenom kretanju rasta, dopustio određenu uporabu pojma svrhe, ali kao imanentnoga telosa, “u ponešto ezoteričnom smislu *élanga* koji nadilazi ne samo pojedinačno stanje i pojedinačan čin, nego isto tako i pojedinačnu osobu ili društvenu skupinu”, postajući time “zapravo istovjetnoga značenja s pojmovima progresivnoga ovladavanja okolinom i progresivne samodeterminacije”.⁴⁶

⁴² *Ibid.*, sv. I., 249.

⁴³ *Ibid.*, sv. III., 125.

⁴⁴ U sferi ljudskoga stvaralaštva.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, sv. III., 126.

Nositelji su napretka, vidjeli smo, stvaralački pojedinci i stvaralačke manjine. I upravo zahvaljujući njima nešto je od onoga "cilja" uvijek već prisutno u povijesti. To proizlazi iz Toynbeejeva razumijevanja ljudske naravi, ili bolje rečeno iz jedne koncepcije ljudske naravi koju Toynbee dijeli s Bergsonom, obilno se služeći njegovim uvidima u narav stvaralačkoga čina da bi objasnio proces rasta civilizacija sa stajališta ljudskoga djelovanja. Osnovna je pretpostavka te koncepcije suprotstavljenost tzv. obične ljudske naravi, koja je konstantna, i naravi tzv. stvaralačkoga genija. Toynbee preuzima to razlikovanje ne objašnjavajući ga, pa nije zorega podsjetiti na samu Bergsonovu argumentaciju: konstantnost ljudske naravi dokazuje se opovrgavanjem onih teorija koje govore o nasljeđivanju stečenih osobina; izvorna ljudska narav ona je točka na kojoj se zastavila evolucija života, odnosno životni polet, i to zbog takve konfiguracije materije koja je onemogućila daljnje strujanje stvaralačke energije, nakon čega je uslijedila vrtnja u krug; međutim, životni se polet nastoji probiti iz toga kruga pa kako nije u stanju pokrenuti čitavu ljudsku vrstu, on pronalazi i pokreće tek iznimne pojedince od kojih se svaki, održavajući onaj stvaralački polet, pokazuje vrstom koja se sastoji od samo jednoga pojedinca.⁴⁷ Iskustvo tih pojedinaca, kroz čije se djelovanje reproducira *élan vital*, Bergson je nazvao misticizmom. To je točka od koje će Toynbee, posluživši se Bergsonom, nastaviti i ustvrditi: "Pojedinci koji izvode čudo stvaranja i koji time proizvode rast društava u kojima se pojavljuju više su od samih ljudi. Oni mogu činiti ono što se ljudima čini čudesnim zato što su sami nadljudski, i to u doslovnom, a ne samo prenesenom smislu";⁴⁸ i malo poslije: "karakterističan tip pojedinca čije djelovanje pretvara primitivno društvo u civilizaciju i uzrokuje rast civilizacije jest 'nadmoćna osoba', 'genij', 'veliki mistik' ili 'nadčovjek'".⁴⁹ Bergsonov opis unutarnjega mističnoga iskustva Toynbeeju će također poslužiti za tvorbu jedne od njegovih kategorija kojom je pokušao izraziti formu svakoga povijesno-stvaralačkoga čina, a nazvao ju je kretanjem povlačenja-i-povratka: u nekom trenutku društvene krize stvaralačka se osoba ili manjina uvijek privremeno povlači iz svoje društvene sredine da bi se, nakon stvaralačkoga rada u relativnoj izolaciji, vratila osposobljena za hvatanje u koštac s društvenim izazovom. Pojava "nadjudske" stvaralačke osobe neizbježno izaziva društveni konflikt, budući da se narušava dotadašnja društvena ravnoteža pa je stoga napredak društva odnosno rast civilizacije moguć jedino pod pretpostavkom da stvaralačka osoba ili manjina povuku za sobom i ostatak pripadnika društva, tzv. nestvaralačku većinu. Taj je odnos bitno proturječan, zato što podrazumijeva "preobraćanje ... stvorene stvari u stvaralački napor, pokretanje nečega što je po definiciji zastoje".⁵⁰ Moguća su, prema Toynbeeju, dva

⁴⁷ Henri BERGSON, *Dva izvora morala i religije* (Novi Sad, 1989.), 104., 132., 223.-227., 260.-261.

⁴⁸ Toynbee, *A Study*, sv. III., 232.

⁴⁹ *Ibid.*, sv. III., 243.

⁵⁰ *Ibid.*, sv. III., 235.

razrješenja te teškoće, idealno i praktično; prvo rješenje, čiji se klasičan opis nalazi u Platonovu *Sedmom pismu*, jest neposredno rasplamsavanje stvaralačke energije u drugoj duši, proizišlo iz duhovnoga zajedništva, dok je drugo rješenje socijalni dril ili mimeza. Međutim, prva je metoda koliko teška toliko i rijetka, zato što je to metoda neposrednoga individualnoga nadahnuća, pa stoga, kada su u pitanju veliki povijesni pomaci čitavoga društva, uvijek imamo posla s mehanizmom mimeze.

Sve su to, dakle, bile pretpostavke na kojima počiva Toynbeejeva rekonstrukcija rasta civilizacija. Opis stvaralačkih pojedinaca kao “nadljudskih” ili “genijalnih” naravi trebao je upotpuniti i učvrstiti predodžbu o civilizacijama kao usporednim, filozofijski istodobnim i jednakovrijednim pokušajima kretanja prema “zajedničkome cilju”, koji će pak biti dosegnut “onda kada se čitavo društvo bude sastojalo od pojedinaca nove vrste koju su u dosadašnjoj ljudskoj povijesti otjelovljivali samo sveci.”⁵¹ Da je upravo *rast* civilizacija, bez obzira na visok stupanj rizika zbog pribjegavanja mimezi, zamišljen kao jedini mogući oblik onoga nastojanja svjedoči i mjesto na kojem Toynbee kaže kako je “konačno i radikalno rješenje problema potpuna eliminacija mimeze u društvu koje se transformiralo u zajednicu svetaca”, ali da “u međuvremenu postoji stalna opasnost zaustavljanja ili propasti”.⁵²

Međutim, Toynbee nije uspio ovu koncepciju izvesti do kraja i on će uskoro od nje odustati - čitav peti svezak *Istraživanja*, koji se bavi dezintegracijom civilizacija i koji bi, prema proklamiranoj svrsi ali i unutarnjoj logici djela, trebao izlagati završne konzekvencije prethodno elaboriranoga modela, zapravo predstavlja pripremno zacrtavanje polazišta jedne nove koncepcije povijesnoga razvoja. Dakako, ta promjena ima svoj razlog, a Toynbee ga je naknadno ovako objasnio: “Svoj sam rad započeo ... pokušavajući dati jedan razumljiv obuhvatan prikaz povijesti - od pojavljivanja one vrste ljudske kulture koju nazivamo civilizacijom - u obliku usporednoga istraživanja svih poznatih društava te vrste Tijekom svoga istraživanja, međutim, došao sam do zaključka da se povijesti ‘viših religija’ ne mogu razumjeti unutar tog pojmovnog okvira i da stoga moram pokušati obrnuti svoj prethodni plan izvođenja ... i vidjeti ne bi li se razumljivija slika povijesti mogla postići objašnjavanjem civilizacija pomoću viših religija, nego što se postigla pokušajem da se ove objasne pomoću civilizacija”.⁵³ Na drugom će mjestu reći da je istraživanje dezintegracije civilizacija pokazalo kako se mora odustati od “početne radne hipoteze”⁵⁴ o civilizacijama kao “razumljivim poljima istraživanja”, budući da se fenomeni dezintegracije neke civilizacije ne mogu

⁵¹ *Ibid.*, sv. III., str. 373.

⁵² *Ibid.*, sv. IV., str. 128.

⁵³ *Ibid.*, sv. XII., str. 649.

⁵⁴ Vidi i bilj. 69

razumjeti bez uzimanja u obzir utjecaja snaga izvan dotične civilizacije.⁵⁵ Međutim, to tobožnje naknadno otkriće uistinu ne otkriva ništa novo, budući da su, s jedne strane, više religije u prethodnome prikazu već imale svoju definiranu ulogu kao jedan od čimbenika aparentacije-i-afiliacije, dok je, s druge strane, upravo fenomen aparentacije-i-afiliacije - kao jedna od ključnih i doradenijih kategorija s pomoću koje je Toynbee nastojao razriješiti problem kontinuiteta u povijesti i koju je opisao na samome početku *Istraživanja* - proizvod međusobnoga prožimanja utjecaja više različitih civilizacija. Prema tome, do spomenute promjene plana doista je došlo, no s Toynbeejevim objašnjenjem razloga te promjene, kako vidimo, nismo se dužni složiti. Stoga, umjesto tvrdnje kako se povijesti viših religija ne mogu razumjeti unutar prvotnoga pojmovnoga okvira, zapravo bi trebalo reći kako se unutar toga okvira nije uspjela konzekventno izvesti slika povijesti kao smislenoga kretanja! A to je od početka intencija njegove *filozofije povijesti*: naličje teze da su civilizacije jedina razumljiva polja povijesnoga istraživanja bila je filozofska teza da su civilizacije paralelni i ekvivalentni pokušaji kretanja prema nadljudskoj ili božanskoj naravi. Ključ za takvo shvaćanje povijesti civilizacija trebao je pružiti opis stvaralačkih osoba kao pokretača onoga kretanja, pri čemu je kao uzor poslužio Bergsonov stvaralački genij ili mistik. Međutim, tu je postojao jedan problem koji je bitno otežavao takvo preslikavanje; naime, kontekst i implikacije Toynbeejeva i Bergsonova koncepta nisu bili isti, pa dok je Bergson govorio o stvaralačkoj naravi isključivo iz perspektive kršćanskoga misticizma, neovisno o konkretnim oblicima povijesnih uspona i padova, dotle se Toynbeejeva proširena primjena istog tog pokretačkog načela u slučajevima rasta različitih civilizacija trebala nositi, kao s glavnim problemom, i s činjenicom sloma tih civilizacija. Isticanjem “nadjudskog” aspekta i jedinstvenosti stvaralačkoga čina koji proizvodi rast civilizacije željelo se ojačati i učvrstiti tezu o postojanju imanentnoga telosa toga kretanja i pokazati da rast civilizacije ne završava nužno slomom, premda je, s druge strane, rizik sloma uvijek prisutan i to zbog slabosti mehanizma mimeze. Štoviše, sve do sada poznate civilizacije propale su ne dosegnuvši “cilj”. Što je onda alternativa? Čini se, jedno pretpostavljeno ustrajavanje na putu rasta koji bi postupnom eliminacijom mimeze vodio prema onoj transformaciji društva. Međutim, i za ma jedan korak u tom smislu ne samo da nema povijesne potvrde, nego ni samu *moćnost* takve preobrazbe Toynbee nije uspio pojmovno valjano utemeljiti, jer se idealna “mistična” ili “platonska” metoda prenošenja stvaralačke energije nikako nije mogla uklopiti u Toynbeejevu rekonstrukciju rasta civilizacija. On jest postulirao tu mogućnost, ali to nije bilo dovoljno, konačno niti njemu samome.

⁵⁵ Arnold TOYNBEE, *A Study of History*, Abridgement of volumes VII.-X. by D.C. Somervell (New York/London, 1957.), 144.

Odnos cikličnoga i progresivnoga kretanja u povijesti

U međuvremenu, Toynbee je učinio još jedan pokušaj da uobliči ovaj prethodni model, sada u izravnoj opreci prema različitim predeterminističkim objašnjenjima propasti civilizacija. U prvome redu odbacuje Spenglerovu organsku analogiju po kojoj bi povijest neke civilizacije⁵⁶ bila potpuni pandan povijesti pojedinačnoga ljudskoga ili bilo kojega drugoga živoga bića, predodžbi Levijatana suprotstavljajući tvrdnju o civilizacijama kao zajedničkome tlu odnosnih polja djelovanja niza individualnih ljudskih bića i ponavljajući svoj dictum o načelnoj nepredvidljivosti bilo kakvih budućih ishoda. S tim u vezi valja napomenuti kako je, u pogledu konzistentnosti, Toynbeeju naknadno prigovoreno da za razliku od Spenglera ima pukotinu u svome sustavu, jer se ne može konstruirati u sebi zatvorena "holistička" morfologija civilizacija i istodobno tumačiti civilizacije kao otvorene procese, na što je Toynbee odgovorio kako je to neizbježno ako se pretpostavlja čovjekova sloboda i da zato njegov sustav "otkrivajući pukotinu, odgovara neizbježnoj dihotomiji, u svakom viđenju stvarnosti, između jednodimenzionalnosti koje su razumljive i nepravilnosti koje su neobjašnjive, zato što su jedinstvene".⁵⁷ Toynbeejeva pretpostavka ljudske slobode nije samo prigodni ukras njegova izlaganja, nešto što bi tek usputno tvrdio - braneći se od širine vlastita interpretativnoga zahvata u narav povijesnoga kretanja koji prijete da obuhvati sve dimenzije čovjekove povijesne egzistencije, pa tako i budućnost - nego je ona konzistentno utemeljena već na samome početku *Istraživanja* i proizlazi iz naravi jedne od najvažnijih Toynbeejevih kategorija, kategorije izazova, koja predstavlja uvijek otvorenu "Božju ponudu slobode izbora"⁵⁸ čovjeku.

Unatoč propadanju civilizacija kroz povijest, Toynbee je pod svaku cijenu nastojao osporiti valjanost cikličnih teorija povijesnoga razvoja, prema kojima je povijest osuđena na stalno ponavljanje već proživljenih oblika. Jer ako bi se pokazalo da su "uzaludna ponavljanja" doista zakon povijesti civilizacija, to bi značilo da nismo ništa drugo do "vječne žrtve neprestane kozmičke podvale koja nas osuđuje na ustrajavanje u patnjama, nadvladavanje poteškoća i pročišćavanje od vlastitih grijeha - samo da bismo unaprijed znali kako automatski i neminovan protok stanovitog besmislenog dijela vremena mora učiniti uzaludnima sva naša ljudska nastojanja proizvedeći uvijek iznova isto stanje *ad infinitum*, baš kao da nikada ni oko čega niti nismo nastojali".⁵⁹ Navodim taj neobičan odlo-

⁵⁶ Toynbee je u *Istraživanju*, uspoređujući svoje i Spenglerovo djelo, upozoravao na terminološke razlike u označavanju morfološki ekvivalentnih fenomena, pa tako ono što Spengler razlikuje kao *Kultur* i *Zivilisation* Toynbee razlikuje kao rast i dezintegraciju civilizacije. Usp. Toynbee, *A Study*, sv. I., 135. i sv. III., str. 221.

⁵⁷ *Ibid.*, sv. XII., 650.

⁵⁸ *Ibid.*, Abridg. VII.-X., 298.

⁵⁹ *Ibid.*, sv. IV., 30.

mak zbog još neobičnijega razloga: to je, naime, ključan argument protiv cikličnoga tumačenja povijesti. Toynbeejevo odbacivanje cikličnosti nije stvar logičke argumentacije, nego apela i zahtjeva, stvar prihvatljivosti ili neprihvatljivosti; u poglavlju prijetjećega naslova *Saeva Necessitas?* na jednom će se mjestu, raspravljajući o cikličnim predodžbama, upitati o *podnošljivosti* takve egzistencijalne situacije.⁶⁰ Međutim, kako je i sam Toynbee tijekom svoga istraživanja evidentirao niz oblika periodičnoga i ritmičnoga kretanja u povijesti (izazov-i-odgovor, povlačenje-i-povratak, raskol-i-palingeneza itd.), morao je računati i s elementom ciklizma u prikazu svoje koncepcije. Ali nikako nije htio pristati i na zaključak koji bi upućivao na uzaludnost tih kretanja: "U svim tim kretanjima snagâ što pletu tkanje ljudske povijesti može se otkriti jedan element pukoga vraćanja ... Pa ipak, činak koji juri amo-tamo preko razboja vremena sve to vrijeme stvara sag u kojem očigledno postoji 'napredak prema nekoj svrsi' a ne tek 'beskrajno ponavljanje' kao u djelovanju samoga čunka".⁶¹ Problem je Toynbee pokušao razriješiti svojevrsnom sintezom ideja cikličnoga i progresivnoga kretanja u prispodobi kotača i vozila, koji se nalaze u odnosu dijela i cjeline, odnosno sredstva i svrhe - kotač, krećući se kružno oko svoje osi, omogućuje kretanje vozila u određenom smjeru. Time je prethodno postupno izvođena ideja povijesnoga razvoja dobila svoj konačan oblik; "otkriće periodičnih ponavljajućih kretanja u našoj analizi procesa civilizacije ni u kom slučaju ne podrazumijeva da je sam proces, kojem ta kretanja doprinose, iste ciklične naravi kao i ona. Naprotiv, ako se ikakav zaključak može pravovaljano izvesti iz periodičnosti tih kretanja nižega reda, tada prije možemo zaključiti da je ovo kretanje višega reda ... drukčije naravi ili, drugim riječima, da ono nije povratno nego napredujuće".⁶²

Obrtanje slike povijesnoga razvoja i unutarne teškoće Toynbeejeve filozofsko-povijesne koncepcije

Želio bih još djelomično prikazati Toynbeejev drugi model povijesnoga razvoja kako bih potvrdio onu dijagnozu motiva Toynbeejeva univerzalno-povijesnoga istraživanja. Ali prije toga ću se kratko osvrnuti na Toynbeejevu analizu jednoga konkretnoga povijesnoga fenomena, a koja se tiče izgledâ naše Zapadne civilizacije - riječ je o povijesti Katoličke crkve ili, točnije, hildebrandinskoga papinstva.⁶³ Ta je epizoda Toynbeeju poslužila kao jedan od primjera očitovanja univerzalnoga principa $\kappa\acute{o}\sigma\omicron\varsigma$ - $\Upsilon\beta\omicron\upsilon\varsigma$ - Άτη ⁶⁴ kojim se tumače povijesni slomovi institucija i ide-

⁶⁰ *Ibid.*, sv. IV., 7.-39.

⁶¹ *Ibid.*, sv. IV., 34.

⁶² *Ibid.*, sv. IV., 37.

⁶³ *Ibid.*, sv. IV., 512.-584.

⁶⁴ O "objektivnoj" i "subjektivnoj" konotaciji tih grčkih pojmova (*objijest-razuzdanost-propast*) i njihovoj funkciji u analizi sloma civilizacija v. *Ibid.*, sv. IV., 258.-261., 465.-584.

ja. Međutim, za ovu raspravu nisu toliko bitni pojedinačni aspekti inače originalne Toynbeejeve analize pojave, uspona i propasti Hildebrandove vizije *Respublicae Christianae*, nego prije svega želim istaknuti presudnu važnost koju Toynbee pripisuje s jedne strane samoj ideji kršćanstva za formiranje identiteta Zapadne civilizacije⁶⁵ i s druge strane težini neuspjeha adekvatne institucionalne realizacije te ideje na ekumenskoj razini. Stoga bi se iz te analize, a ima li se ovo netom rečeno na umu, posredno mogao izvući sljedeći zaključak o značenju Toynbeejeva djela u kontekstu tadašnje dominantne duhovne klime i aktualnosti pa i pomodnosti teze o propasti Zapadne civilizacije: naime, dok su mnoga suvremena misaona i umjetnička strujanja u zapadnoj kulturi polazila od pretpostavke istrošenosti jednoga svijeta, Toynbeejeva je poruka bila upravo suprotna - da mogućnosti Zapadne civilizacije, pa bila ona i u fazi propadanja (što se po Toynbeeju, *nota bene*, ne može sa sigurnošću ustvrditi), ne samo da nisu potrošene, nego da u svom izvornom obliku zapravo nisu nikada niti došle dalje od tek djelomičnoga prekoračenja praga svoje autentične realizacije (a taj je korak bila hildebrandinska *Respublica Christiana* koja je u međuvremenu svojom krivnjom posrnula)!

Taj sam primjer naveo zato što se u takvu pristupu već naziru neke značajke drugoga Toynbeejeva modela i reflektiraju ideje koje će Toynbee u njemu razviti. Dakako, tu još ništa izravno ne upućuje na preoblikovanje slike povijesnoga razvoja koje će uslijediti u nastavku *Istraživanja*, ali važno je uočiti koliko je težinu za Toynbeeja imala činjenica da je kršćanstvo, dakle jedna "viša religija", težilo usmjeriti kretanje Zapadne civilizacije. Jer "viša religija" postat će glavna kategorija novoga modela, s pomoću koje će Toynbee pokušati utrti put konačnom "rješenju problema smisla povijesti".⁶⁶ Traganje za tim rješenjem i nemirenje s izgledima koje je u tom pogledu nudio prvi model bit će i glavni razlog Toynbeejeve promjene polazišta i obrtnja uloge civilizacija i viših religija u povijesti.

Doduše, kako sam već upozorio, Toynbee je htio pokazati kao da već iz same logike prethodnoga dijela istraživanja proizlazi da se više religije (koje se otjelovljuju u univerzalnim crkvama) moraju prihvatiti kao fenomen višega reda u odnosu na civilizacije. Kako je analiza dezintegracije pokazala da se taj proces ne može u potpunosti objasniti iz perspektive samo jedne civilizacije, Toynbee je zaključio da se, promatrana sa stajališta univerzalne crkve, "pojedinačna civilizacija sažimlje tek u jedan nerazumljivi odsječak neke daleko veće cjeline" koja se, kao *novo razumljivo polje istraživanja*, "proteže i u drugačijoj duhovnoj dimenziji".⁶⁷ Međutim, o Toynbeejevim nam motivima kao i karakteru promjene koja je nastupila,

⁶⁵ O tome, između ostaloga, svjedoči i Toynbeejev opis uloge sv. Benedikta u osvit Zapadne civilizacije (*Ibid.*, sv. III., 264.-267.), kao i teza o Hildebrandu (Hildebrando Aldo-brandeschi, kasnije papa Grgur VII., 1073.-1085.) kao "najvećemu čovjeku od akcije u dosadašnjoj povijesti Zapadnoga društva" (*Ibid.*, sv. IV., 528.).

⁶⁶ *Ibid.*, Abridg. VII.-X., 104.

⁶⁷ *Ibid.*, sv. V., 375.; usp. cijelo poglavlje *Alien and Indigenous Inspirations*, 338.-376.

umjesto ponuđenoga privida metodskoga kontinuiteta,⁶⁸ kudikamo više govore sljedeće riječi: “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 razorene tamnice Grada čovječjega u beskonačnu slobodu neoskvrnjena i neoskvrnjiva Grada Božjega. Možemo li pobjeći iz svoje *vlastite slijepice ulice* slijedeći uzor toga kršćanskoga odgojitelja i učitelja? ... da bismo ponovno zauzeli mjesto koje nam pripada u uzvišenijemu kraljevstvu koje Augustinovo bijaše pravom duhovnoga osvojenja i još je uvijek naše povlasticom kulturnoga naslijeđa.”⁶⁹

Zanimljivo je kako Toynbeejev opis iskustva dezintegracije na neki način reflektira iskustvo njegovih osobnih istraživačkih nastojanja, jer tvrdnjom da se s dezintegracijom civilizacije “otvara duhovni problem koji zahtijeva rješenje čitavo vrijeme, ali se više ili manje uspješno ignorira u razdobljima rasta”⁷⁰ zapravo upućuje na vlastite teškoće u izvedbi i naknadno pronalaženje novoga rješenja problema jedinstva čovječanstva koji se, sada je očigledno, nije uspio na zadovoljavajući način riješiti u kontekstu analize rasta civilizacija maglovitim i sadržajno praznim pojmom “zajedničkoga cilja ljudskih pregnuća”. Doduše, izvorni zahtjev ostaje isti, on je i pokrenuo *Istraživanje*, riječ je samo o tome da je za njegovo zadovoljenje Toynbee pronašao čvršće uporište i time pripremio nacrt jedne jasnije metafizike povijesti, jer se sada ona progresivna realizacija principa mogla i *pokazati*, a ne samo pretpostaviti. Više nam religije (pri čemu je obrazac kršćanstvo) svjedoče da je “jedinstvo čovječanstva cilj koji ljudi mogu dosegnuti samo putem zajedničkoga Božjega očinstva, a ni kroz kakva isključivo ljudska nastojanja u kojima Božja vodeća uloga ne bi bila uzeta u obzir”; istinska je solucija *Civitas Dei*, a “pojam društva koje bi obuhvaćalo čitavo čovječanstvo i ništa osim toga samo je akademska himera”.⁷¹

⁶⁸ Kao “krivca” koji ga je doveo do novih uvida i odatle proizašle promjene polazišta Toynbee na jednome mjestu spominje dosljednu primjenu empirijske metode u svome istraživanju! Problematično kvalificiranje vlastita postupka interpretacije i povezivanja goleme povijesne građe “empirijskim” i neprimjerena posredna usporedba vlastite zadatke s poslom znanstvenika koji testira svoje “radne hipoteze” (koji to, međutim, čini u kontroliranim i ponovljivim uvjetima, što Toynbee u svojoj analogiji zaboravlja) (*Ibid.*, sv. V., str. 372.-375.; Abridg. VII.-X., str. 144.) nije, međutim, dovoljno da bi se *Istraživanje povijesti* učinilo više empirijskim istraživanjem, a manje filozofijom povijesti.

Štoviše, o primjeni empirijske metode Toynbee na jednome mjestu govori kao o nečemu što je ni manje ni više nego stvar “nacionalne tradicije”. U svojoj knjizi *Civilizacija na kušnji* Toynbee, s jedne strane odajući priznanje Spenglerovu “briljantnome geniju”, s druge strane napada njegov dogmatizam i determinizam, tražeći rješenje za Spenglerove promašaje u zamjeni “njemačkoga apriorizma” “engleskim empirizmom”. - Arnold TOYNBEE, *Civilization on Trial* (London/New York/Toronto, 1948.), 10.

⁶⁹ *Ibid.*, sv. V., 374.-375. (podvukao S. K.)

⁷⁰ *Ibid.*, sv. VI., str. 149.

⁷¹ *Ibid.*, sv. VI., str. 10.

Zacrtavanje novoga plana kojim se pripremalo prevrednovanje uloga civilizacija i viših religija nužno je zahtijevalo i prethodno raščišćavanje odnosa rasta i dezintegracije civilizacija, jer opravdano je postaviti pitanje kako je moguće pomiriti to novo smještanje autentičnoga stvaralačkoga kretanja u razdoblju dezintegracije s prvotnim vrijednosnim poretkom u kojemu je rast *civilizacije* bio samo drugo ime za stvaralačko kretanje kao takvo. Međutim, to proturječje Toynbee nije razriješio, premda je pokušao, kako sam pokazao, s rekonstrukcijom jednoga prividnoga kontinuiteta prebacivanjem diskusije na metodološki plan, gdje je iz činjenice da se fenomeni dezintegracije ne mogu razumjeti iz perspektive samo jedne civilizacije navodno proizlazio zaključak o postojanju još jedne, kvalitativno drukčije “vrste” društva. Na kraju Toynbeeju nije preostalo ništa drugo nego zaniijekati valjanost prethodne primjene svoje vrijednosne koncepcije (ne i samu koncepciju), što je posredno i učinio, pomoću pojma *transfiguracije* ili *preobraženja*, kojim se opisuje stvaralačko kretanje povlačenja-i-povratka što vodi suživotu u Gradu Božjemu: “pripadnik dezintegrirajućega ovozemaljskoga društva koji je krenuo putem preobraženja ima sigurniju nadu i dublju radost nego tek ‘jednom-rođeni’ pripadnik ovozemaljskoga društva koje je još uvijek u procesu rasta”.⁷² Naglašavam ovo “još uvijek”, jer je time implicitno iskazano da kretanje civilizacije sada nužno završava slomom, o čemu na drugi način govori i jedna od definicija palingeneze kao kretanja “u kojemu djelo stvaranja iznova započinje, ali ne kao ‘uzaludno ponavljanje’”.⁷³ Pokazao sam kako je Toynbee prije nastojao opovrgnuti tezu o nužno cikličnom karakteru kretanja civilizacija, da bi je sada i sam na neki način prihvatio. Ali to ionako više nije bio problem, budući da je otkrivena drukčija formula kojom će se obrazložiti prvorazrednost progresivnoga kretanja u povijesti.

U sedmome dijelu *Istraživanja*⁷⁴ Toynbee je sustavno izložio svoj novi model povijesnoga razvoja, a metoda je bila razmatranje nekih već obrađenih fenomena dezintegracije civilizacija u svjetlu njihove korisnosti za nastanak ne novih civilizacija nego univerzalnih crkava kao posebne vrste društva. Ovdje, međutim, nisu toliko bitni pojedinačni koraci te analize koliko radikalna promjena u naravi Toynbeejevih kategorija koja je prilagođena jednoj drukčijoj slici povijesnoga kretanja. Vidjeli smo kako su prema Toynbeejevoj prvotnoj namjeri njegove kategorije trebale funkcionirati kao univerzalno primjenjivi i kronološki neutralni pojmovi, ovisni isključivo o dimenziji “filozofijske suvremenosti”. Drugim riječima, prvotni plan (bitan paralelizam civilizacija) i ove kategorije uzajamno su se pretpostavljali. Sada se, međutim, čitava konstrukcija temeljito mijenja, a ta promjena počiva na jednostavnoj činjenici da je nast-

⁷² *Ibid.*, sv. VI., 168. (podvukao S.K.)

⁷³ *Ibid.*, sv. VI., 174.

⁷⁴ Univerzalne crkve (Abridg. VII.-X., 76.-119.)

janje univerzalnih crkava (kršćanstvo, islam, mahajana, hinduizam)⁷⁵ povijesno ograničen fenomen, povezan samo s nekim a ne i svim civilizacijama. U skladu s time i univerzalne crkve i civilizacije dobivaju poseban, kronološki ne više akcidentalno nego bitno definiran status. Negdašnja lepeza paralelnih težnji pretvara se u povijesni niz: primitivna društva - civilizacije prve generacije - civilizacije druge generacije - univerzalne crkve - civilizacije treće generacije. Iz takve skice povijesnoga kretanja, gdje su k tome univerzalne crkve shvaćene kao viša vrsta društva u odnosu na civilizacije, slijedi da se sav smisao postojanja civilizacija prve i druge generacije ne sastoji ni u čemu drugomu do u stvaranju uvjeta za rađanje viših religija. Ni ovdje nije napuštena ideja o međusobnom prožimanju cikličnoga i progresivnoga kretanja, samo što sada prisporodba kotača i vozila pretpostavlja drukčiji sadržaj - povijest religije postaje ono progresivno kretanje višega reda koje je proizvedeno cikličnim i povratnim kretanjem usponâ i padova civilizacija. Kategorija "filozofijske jednakovrijednosti" konačno je zamijenjena predodžbom vrijednosno uzlaznoga niza.⁷⁶

Međutim, premda je i sam Toynbee naknadno ocijenio ispravnom primjedbom kako je njegova promjena stajališta predstavljala prijelaz s cikličnoga na progresivni sustav,⁷⁷ ipak stvari nisu tako jednostavne. Naime, u drugom slučaju, gdje se nit vodilja povijesti prepoznaje u napredovanju u religijskoj svijesti,⁷⁸ vrhunac toga napredujućega kretanja predstavlja stvaranje viših religija i univerzalnih crkava, što s druge strane znači da su među civilizacijama najistaknutije i najuzoritije one druge generacije, i to ne sve, nego one čijom su dezintegracijom više religije rođene (Helenska, Starosirijska, Indijska i Starokineska civilizacija). Postavlja se, dakako, pitanje što je s civilizacijama treće generacije. Odgovor na to pitanje pokazat će da Toynbee ipak nije uspio u potpunosti eliminirati teškoće koje su ga već jednom nagnale da jednu teoriju povijesnoga razvoja pokuša zamijeniti drugom. On jest jasnije nego prvi put formulirao smisao povijesne egzistencije, pristajući uz kršćansku poruku i Augustinovu ideju Grada Božjega, no samoj je izvedbi i ovaj put uzmanjkalo strogosti i potpunosti. Jer najviše što se s tog novog stajališta moglo zaključiti o naravi civilizacija treće generacije jest da su one jednostavno korak nazad u odnosu na stupanj povijesnoga razvoja dosegnut stvaranjem viših religija. Toynbee objašnjava i razloge toga svojevrsnoga otpadništva, nalazeći ih u riziku koji je imanentan svakom pokušaju crkve da pridobije "Ovaj Svijet" za Grad Božji, budući da je prisiljena ustrojiti se za tu svrhu po uzoru na svjetovne institucije, što pak ne priliči njezinoj duhovnoj

⁷⁵ U dvanaestom svesku *Istraživanja* Toynbee će upotpuniti ovaj popis viših religija s još dvije, judaizmom i zoroastrianizmom.

⁷⁶ *Ibid.*, Abridg. VII.-X., 141.-142.

⁷⁷ *Ibid.*, sv. XII., 27.

⁷⁸ Ovaj hegelijanski motiv u svojoj filozofiji povijesti, koliko mi je poznato, Toynbee nije konstatirao niti elaborirao.

naravi. Odatle proizlazi opasnost uplitanja u isključivo svjetovne probleme, a kakve su moguće posljedice ponajbolje svjedoči “tragedija hildebrandinske crkve”.⁷⁹ Međutim, to je tip objašnjenja karakterističan za prvi dio *Istraživanja*, a na tragu izlaganja nove ideje povijesti otvoren je prostor za postavljanje drukčijega pitanja i zahtijevanje drukčijega odgovora. Naime, ako je bilo uporišta za smionu tezu kako je “*raison d’être* helenizma u njegovu služenju kao uvertira kršćanstvu”,⁸⁰ tada je ne samo dopustivo nego i nužno pitanje što je *raison d’être* Zapadne civilizacije? Toynbeejev sustav, naravno, nema filozofski elaboriranu instancu Božje providnosti koja bi služila kao kriterij i vodilja rekonstrukcije povijesnoga razvoja i koja bi omogućila nedvosmislen pravorijek i o vlastitoj povijesnoj situaciji.⁸¹ Stoga će se, u svjetlu reinterpretacije polazišta koju Toynbee poduzima, o Zapadnoj civilizaciji, a posredno i o svim civilizacijama treće generacije, koje se u novije doba pretvaraju u puke provincije na ekonomskom i političkom planu istoga pozapadnjenoga “velikoga društva” (The Great Society)⁸², tek vrlo neodređeno moći reći da je “možda jedino shvatljivo opravdanje za postojanje Moderne Zapadne civilizacije ... u tome da bi kršćanstvu i njegovim trima živim sestrama možda mogla pripraviti svjetovno susretište na globalnome planu, jasno im predočivši jedinstvo njihovih krajnjih vrijednosti i vjerovanja, i sve ih podjednako suočivši s izazovom ponovnoga oživljavanja idolopoklonstva u osobito opaku obliku čovjekova skupnoga obožavanja samoga sebe”.⁸³ Problem Toynbeejeva modificiranoga modela nedostatak je kategorijalnoga instrumentarija koji bi omogućio njegovu konzistentnu izvedbu. Naime, Toynbee jest prevrednovao ulogu civilizacija i univerzalnih crkava u povijesti i uspostavio drukčiji, hijerarhijski odnos među civilizacijama, temeljito u tom smislu obradivši proces “dezintegracije” civilizacija,⁸⁴ ali ostalo je neodgovorenim pitanje ne iziskuje li taj postupak drukčije vrednovanje, a onda i reinterpretaciju najvećega dijela svega drugoga što je o tim civilizacijama prethodno rečeno, a odnosi se na opis fenomenâ “nastajanja”, “rasta”, “sloma” itd.; također, Toynbee nastavlja upotrebljavati svoje standardne kategorije premda je njihov izvorni

⁷⁹ *Ibid.*, Abridg. VII.-X., 114.

⁸⁰ *Ibid.*, 111.

⁸¹ Usp. Toynbeejevu kritiku, uz Collingwoodovu pomoć, Bossueta i “providencijalne i apokaliptične historije”: “Ti su povjesničari ... ‘pogrešno mislili da mogu proricati budućnost,’ pa su ‘u svome žaru da otkriju opći plan povijesti i u svome uvjerenju da je taj plan božanski a ne ljudski, bili skloni bit povijesti tražiti izvan nje same, odvrćući pogled od čovjekova djelovanja da bi otkrili Božji plan’.”, Abridg. VII.-X., 263.-264.

⁸² Izraz koji je skovao engleski sociolog Graham WALLAS. O *Great Society* kao zapadnome ekvivalentu helenskoga pojma Οικουμένη i kineskoga *T’ien Hia* (“Sve što je pod Nebom”) vidi *Ibid.*, sv. VI., 3.-6.

⁸³ *Ibid.*, Abridg. VII.-X., 92.

⁸⁴ Više od jedne trećine prvoga dijela *Istraživanja povijesti* i najveći dio nastavka svoga monumentalnoga djela - nastavka pisanoga u novome duhu - Toynbee je zapravo posvetio analizi fenomenâ “dezintegracije civilizacija.”

kontekst bio drukčiji. O teškoćama koje to može izazvati svjedoče i neka mjesta u njegovoj posebnoj raspravi o izgledima Zapadne civilizacije, gdje ponavlja već prije iznesene ocjene kako ne možemo pouzdano ustanoviti na kojem se razvojnom stupnju Zapadno društvo nalazi, da bi još uvijek moglo biti u fazi rasta, ali da se isto tako prepoznaju i neki simptomi sloma i dezintegracije,⁸⁵ što u okviru prvotnoga razumijevanja tih pojmova ne bi bilo nimalo problematično, ali sa stajališta drugoga modela povlači za sobom pitanje - rasta prema čemu i sloma za što? - na što odgovor, dakako, izostaje.

* * *

Jedan od glavnih izvora uočenih proturječja i problema, neovisno o sadržaju Toynbeejevih teza, nedorađenost je i određena mehaničnost načina na koji Toynbee nastoji ideju Grada Božjega inauguirati u istraživanje povijesti, "nakalemljujući" je na jednu više-manje gotovu i razrađenu koncepciju povijesti različitih civilizacija s već ustanovljenim unutarnjim i vanjskim razvojnim "zakonitostima". Bez obzira na sve teškoće ovakvoga pristupa, izvorna je ideja lepeze ekvivalentnih povijesti različitih civilizacija imala svoje metodološko uporište i u jednoj ideji razvoja svojevrsno filozofsko opravdanje, koji su se međusobno upotpunjavali. Prethodno ne preispitavši te teorijske pretpostavke na kojima je počivalo onako strukturirano razlikovanje civilizacija, Toynbee je to razlikovanje preuzeo i u svoj novi model, posluživši se starom predodžbom diskontinuiranih prijelaza za prikaz povijesti kao kontinuiranoga napredovanja u religijskoj svijesti. Iz naknadnih Toynbeejevih reakcija⁸⁶ proizlazi da je on bio svjestan nekih proturječnosti i nejasnoća u izgradnji svoje nove koncepcije kao i potrebe da se one raščiste, ali ono što pri tome, čini se, nipošto nije bio spreman žrtvovati bilo je za razrješenje problema smisla povijesti isuviše dragocjeno otkriće dominantne uloge religije u povijesti.

Umjesto zaključka

Pitanje o smislu neodvojivo je od promišljanja čovjekove egzistencije u vremenu. Stoga je ono u temelju svake filozofije povijesti. Toynbee je imao ambiciju odgovoriti na to pitanje kao znanstvenik, i to u vremenu kada su se znanost i povijesna spekulacija, tradicijski već odavno raskrstivši putove, uzajamno potpuno isključivale. Upravo zbog te svoje "heretičke" ambicije i originalnoga, ali metodološki sumnjivoga pokušaja stapanja znanstvenoga diskursa i metafizike povijesti, Toynbee je iznenadio svoje suvremenike, izazvavši snažne javne reakcije i našavši se na udaru predstavnika svih onih specijalnih područja znanja čije je posjede svojim univerzalno-povijesnim pristupom neovlašteno uzurpirao. Pravo-

⁸⁵ *Ibid.*, str. 304. i 315.

⁸⁶ U XII. svesku *Istraživanja povijesti* Toynbee odgovara nekim svojim kritičarima i pokušava dati neka dopunska objašnjenja.

dobnom reakcijom Toynbeejevih razljučenih kolega tojnbeejska je hereza vrlo brzo ugušena, a spekulativna filozofija povijesti, koja je s *Istraživanjem povijesti* doživjela svoj labuđi pjev, definitivno je premještena iz sfere javnoga znanstvenoga dijaloga u rijetko otključavanu sobu irrelevantnih muzejskih eksponata zapadne duhovne baštine.

Međutim, ako Toynbeejeva velika sinteza klasične i kršćanske predodžbe povijesnoga vremena danas i ne pobuđuje puno više od školskoga interesa, treba upozoriti na aktualnost jedne drukčije obnove interesa za Toynbeeja i njegovih ideja o povijesti civilizacija. Široko područje tzv. nove svjetske, odnosno komparativne ili globalne povijesti, svoja nadahnuća crpi iz različitih filozofsko-povijesnih, socijalno-znanstvenih i historiografskih ishodišta. Toynbeejeva teorija civilizacija u tom sklopu ima posebno mjesto. Osim njezine "antikvarne" i egzemplarne vrijednosti, kao jednoga od najranijih i najvažnijih sustavno artikuliranih pokušaja bavljenja svjetskom poviješću i interakcijom različitih društava i kultura u prošleme stoljeću, Toynbeejeva vizija i razmišljanje o obuhvatnim strukturama i obrascima u povijesti izravno su utjecali na znanstveno sazrijevanje američkog povjesničara Williama H. McNeilla, jedno vrijeme Toynbeejeva suradnika, a zatim i oštra kritičara čija se knjiga *Uspon Zapada* iz 1963. smatra jednim od pionirskih radova i ključnim poticajem kasnijem razvoju "svjetske povijesti".⁸⁷ U konstituiranju tog novog, revitaliziranog multidisciplinarnoga pristupa svjetskoj povijesti značajnu su ulogu odigrale teorijske diskusije u sociologiji 70-ih i 80-ih godina, kritika teorija modernizacije i pojava Wallersteinove teorije svjetskoga sustava. Bitnu sastavnicu kasnijih preispitivanja i napora za usavršavanjem metode svjetsko-povijesnoga istraživanja predstavlja diskusija različitih suvremenih teoretičara civilizacija i predstavnika teorije svjetskih sustava,⁸⁸ koja diskusija dijelom ponovno aktualizira neke od Toynbeejevih ideja.⁸⁹ Nadalje, i u području političke znanosti i teorije međunarodnih odnosa, u prvom redu u aktualnim političko-povijesnim raspravama o karakteru post-hladnoratovskoga svijeta, prisutan je odjek nekih elemenata Toynbeejeve teorije civilizacija.⁹⁰ To je kontekst u kojem se prepoznaje i potencijal vlastitih Toynbeejevih uvida u stanje i perspektive Za-

⁸⁷ Jerry H. BENTLEY, *Shapes of World History in Twentieth-Century Scholarship*, Essays on Global and Comparative History, American Historical Association, 1995.; William H. McNEILL, *The Rise of the West* (Chicago/London, 1991.) također na URL: (<http://www.theaha.org/pubs/bentley.htm>), 1997.

⁸⁸ W. Warren WAGAR, prikaz knjige Stephena K. SANDERSONA *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change* (Walnut Creek, 1995.), *Journal of World-Systems Research*, Vol. 3, No. 1 (1997.), 230.-235.; URL: (<http://csf.colorado.edu/jwsr/archive/vol3/v3n1r6.htm>)

⁸⁹ David WILKINSON, "World-Economic Theories and Problems: Quigley vs. Wallerstein vs. Central Civilization", *Journal of World-Systems Research*, Vol. 2, No. 17 (1996.), 1.-89.; URL: (http://csf.colorado.edu/jswr/archive/vol2/v2_nh.htm)

padne civilizacije i suvremenoga “pozapadnjenoga” svijeta, kao i njegovih zapažanja o novoj transformaciji strategijske karte svijeta.⁹¹

Toynbeejev pristup pisanju *Istraživanja povijesti* bio je oblikovan dva ma poticajima: njegovim savršenim klasičnim obrazovanjem i brigom za sudbinu Zapadne civilizacije.⁹² Uopće, isprepletenost sudbina Helenske i Zapadne civilizacije jedan je od najdojmljivijih motiva *Istraživanja povijesti*. Čini se da je njegov autor vjerovao u vlastitu misiju: prijelomno razdoblje krize Helenske civilizacije i istovrsno krizno doba Zapadne civilizacije obilježilo je povijesno djelo dvojice *filozofijskih suvremenika* - jedan je bio Tukidid, a drugi Arnold Toynbee.

⁹⁰ Kroz taj je tip rasprava, medijski privlačnih i populariziranih, Toynbeejevo ime postalo poznato i široj publici; u prvom se redu to odnosi na kontroverznu knjigu Samuela HUNTINGTONA *Sukob civilizacija*, u kojoj se autor poziva na autoritet Toynbeeja i nekolicine drugih povjesničara, sociologa i antropologa, koji su se na ovaj ili onaj način bavili problemom civilizacija (BRAUDEL, DAWSON, McNEILL, WALLERSTEIN, QUIGLEY, MELKO, KROEBER itd.), da bi utemeljio svoje osebujno i polemično poimanje suvremenih međunarodnih odnosa (S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London/New York/Sydney/Tokyo/Toronto/Singapore, 1998., 40.-56.).

Međutim, duhu Toynbeejeva odnosa prema stanju suvremenoga svijeta kudikamo je bliže podsjećanje jednoga drugoga povjesničara na Toynbeejev apel za “duhovnom obnovom” u suočenju s izazovima suvremenosti (Paul KENNEDY, *Preparing for the Twenty-First Century*, London, 1994., 348.).

⁹¹ TOYNBEE, *A Study*, Abridg. VII.-X., “The Prospects of the Western Civilization”, str. 302.-349.; Toynbeejeva razmišljanja o problemu monopola jedne velesile i “konstucionalnim” pitanjima na globalnoj razini koja iz toga proizlaze vrijedi čitati upravo danas!

⁹² *Ibid.*, str. 352.-354.

SUMMARY

ARNOLD TOYNBEE'S PHILOSOPHY OF HISTORY

This article discusses the theory of history of the English historian Arnold Toynbee. His *A Study of History* occasioned intense international debate on theory of civilizations and philosophy of history when it first appeared. However, in Croatia his work was neglected. The author's scope is limited to the philosophical-historical dimension of Toynbee's theory of civilization, namely, on the relationship between the two different models of historical development Toynbee laid out in the first and second parts of *A Study of History*. The article discusses these two models and their differences, establishing the contradictions resulting from them. It attempts to show that neither the explanation that Toynbee puts forth in *A Study of History* (pointing to the nature of empirical inquiry as a reason which led him to change his original model) nor the subsequent critical assessment about his book as an empirical investigation of civilizations which at one point turns into "dubious" philosophical examination of history, do not adequately explain why Toynbee changed his model; nor do they address the fact that the basis of discontinuity of *A Study of History* is Toynbee's consistent endeavour to justify his belief in meaningfulness and purposefulness of historical development, making his work from the outset an attempt to provide the answer to that basic question of any philosophy of history. At the end of the article, brief attention is paid to the phenomenon of the renewed interest that has been recently shown in Toynbee's writings and the new historiographical trends that have made certain aspects of his theory of civilization relevant.