

CIVILIZACIJA, ZAKONI NJENOG KRETANJA I ULOGA  
LIČNOSTI U DJELU A. TOYNBEEJA, A STUDY  
OF HISTORY

Nedavno je izašla iz tiska knjiga: *A. Tojnbi*, Istraživanje istorije, Beograd 1970. Knjiga sadrži izbor poglavlja iz I—VIII knjige Toynbeejeva djela. Izbor, koji je sačinio R. Lukić, sadrži, međutim, samo ona poglavlja koja osvjetljavaju sociološku komponentu Toynbeejeva shvaćanja povijesti. Zbog toga smatram da je u povodu izlaska te knjige iz tiska korisno u nas još jednom<sup>1</sup> progovoriti o čitavom kompleksu Toynbeejevih shvaćanja.<sup>2</sup>

Djelo engleskog povjesničara Arnolda Toynbeeja (rođ. 1889) »A Study of History« sadrži deset knjiga, od kojih su I—VI objelodanjene između 1934. i 1939. god., a VII—X poslije drugoga svjetskog rata do 1954. Kasnije je objelodanjena XI knjiga s kartama i indeksom mjesta, a zatim 1961. god. XII u u kojoj je Toynbee, prema novim istraživanjima i kritičkim primjedbama drugih autora, revidirao neka svoja prijašnja shvaćanja. Djelo je također objelodanjeno u skraćenoj verziji D. C. Somervella, rađenoj uz nadzor i odobrenje A. Toynbeeja. Ovaj je prikaz rađen na temelju toga skraćenog izdanja Toynbeejeva djela.<sup>3</sup>

U djelu »A Study of History« A. Toynbee je izložio svoje shvaćanje povijesti, svoju filozofiju povijesti. Tim djelom Toynbee je želio argumentirati svoje shvaćanje, objasniti prošlost, sadašnjost, pa i budućnost čovječanstva. To shvaćanje je, međutim, potpuno idealističko, dapače religiozno. Toynbee raspolaze golemim znanjem koje impresionira svojom širinom, a u razradi pojedinih problema dolazi do izvanredno zanimljivih rezultata. I koliko god njegova koncepcija u cjelini bila neprihvatljiva, njegovo je djelo »A Study of History« impresivno, jer je rezultat napora duha koji je činjenicama dao ličnu interpretaciju i stvorio osebujan sistem shvaćanja povijesti. To je velebna konstrukcija, ali se ona, na žalost, ne može prihvatiti kao znanstveno shvaćanje povijesti i njenih osnovnih zakonitosti.

Postoji nekoliko bitnih elemenata Toynbeejeva shvaćanja kojima nastoji objasniti cjelokupni tok, zakone i cilj povijesnih kretanja. Između njih izdvojio bih kao

<sup>1</sup> V. prikaz Toynbeejeva djela *M. Gross* u *Historijskom zborniku* VI, 1953 i *V. Milić*, *Filozofija istorije Arnolda Tojnbiija*, *Pogledi* 1953.

<sup>2</sup> Ovaj prikaz nastao je u toku postdiplomskog studija (III stupnja) povijesti na Filozofskom fakultetu u Zagrebu.

<sup>3</sup> Naslov skraćenog izdanja Toynbeejeva djela (objelodanjenog u dva dijela) glasi: *A. Toynbee*, *A Study of History, Abridgement of Volumes I—VI* by D. C. Somervell, London, New York, Toronto, 1956 (šesto nepromijenjeno izdanje), odnosno: *A. Toynbee*, *A Study of History, Abridgement of Volumes VII—X* by D. C. Somervell, London, New York, Toronto, 1957. U svom ću tekstu u navođenju uz dio koji sadrži skraćena knjiga I—IV stavljati brojkou I, a uz dio koji sadrži skraćena knjiga VII—X brojkou II.

ključno Toynbeejevo shvaćanje pojma civilizacije, zakonâ njenog kretanja i uloge ličnosti u povijesti. Zato ću se u daljnjem izlaganju zadržati upravo na tim elementima i na najvažnijim Toynbeejevim zaključcima i metodi kojom je do tih zaključaka došao.

## I

Toynbee smatra da postoje tri metode proučavanja i iznošenja fenomena ljudskog života, a to su historiografija, znanost i »fikcija«. Zadatak je historiografije da ustanovljuje i bilježi činjenice, znanosti da pronalazi zakone, a »fikcije« da umjetnički oživljava činjenice. Historiografija raspolaže premalnim brojem činjenica (svega dvadesetak civilizacija) da bi mogla pronalaziti zakone, smatra Toynbee. Antropologija (koja se bavi primitivnim društvima) može upotrijebiti znanstvenu metodu, jer postoji velik broj primitivnih društava, te može komparativnom metodom pronalaziti zakone njihovog kretanja. »Fikcija« pak raspolaže golemim brojem pojedinačnih ljudskih sudbina koje je nemoguće obuhvatiti i znanstveno obraditi, već jedino intuitivno doći do nekih općenitih zaključaka. Toynbee, uzevši da su civilizacije (premda zauzimaju veoma mali dio, svega 2% vremena od pojave čovjeka do danas) »filozofski istovremene i filozofski ekvivalentne«, smatra da na njih ipak može primijeniti znanstvenu, komparativnu metodu kako bi pronašao zakone njihovog kretanja (I, 43—47). Pogrešni zaključci do kojih je Toynbee došao, međutim, ne proizlaze iz komparativne metode, već iz Toynbeejevih apriornih stavova, iz kompariranja činjenica na temelju kojih se ne može doći do zaključka o jedinicama unutar kojih se odvija život povijesti i o zakonima kretanja povijesti, te iz eliminiranja baš onih činjenica na temelju kojih bi se moglo doći do takvih zaključaka.

Toynbee je pisanju svog djela pristupio sa već unaprijed stvorenom koncepcijom koju je zatim u svom djelu nastojao dokazati. Prva premisa te koncepcije jest uvjerenje da je konačni cilj povijesnog razvoja postanak viših, monoteističkih religija i stvaranje društva utemeljenog na tim religijama. Po drugoj premisi »svjetovna« društva postoje samo zato da se s pomoću njih razviju religije od primitivnih preko rudimentarnih do viših, a kada se više religije organiziraju kao crkve, svjetovna društva treba da im prepuste mjesto i nestanu. Pošto je došao do takvog shvaćanja, Toynbee je trebao samo pratiti razvoj religija i pronalaziti s kakvim političkim zbivanjima koincidiraju. A pošto religije svoj oblik dobivaju od sredine u kojoj nastaju i razvijaju se, i to od njenog »kulturnog plana«, bilo je logično da jedinice koje nose razvoj religije budu određene tim planom. Dokazivanje te svoje koncepcije Toynbee je počeo od prošlosti prema sadašnjosti.

Toynbee smatra da »razumljiva jedinica istraživanja povijesti« (a to znači jedinica koja ima samostalni unutrašnji život i razvoj) nije ni nacija ili nacionalna država, ni čovječanstvo, već »određena skupina ljudi« koju naziva »društvom« (II, 11). A društva su zapravo institucije najviše vrste. Čovjek je, naime, društveno biće, te ulazi u odnose s drugim ljudima, odnose koji mogu biti lični ili se održavati preko određenih društvenih mehanizama, institucija, ako prelaze mogućnost ličnog dodira. Društva su, dakle, najviša vrsta tih »bezličnih« odnosa (I, 46).

Toynbee dijeli društva na »primitivna«, kojima se bavi antropologija, i na »civilizacije« koje su predmet istraživanja historiografije. Očekivali bismo da ćemo objašnjenje Toynbeejevog shvaćanja civilizacije naći u usporedbi između tih dviju vrsta društava. Međutim, tu ne nalazimo zadovoljavajući odgovor. Toynbee konstatira da institucije i podjela rada postoje i u jednom i u drugom društvu, da je »oponašanje« različito usmjereno, ali da također postoji u oba društva, samo što je u primitivnom društvu usmjereno prema prošlosti, tradiciji, precima, a u civilizaciji je usmjereno prema stvaralačkim ličnostima (I, 48—50). Razliku nalazi u tome što je primitivno društvo u »statičkom stanju«, a civilizacija u »dinamičkom djelovanju«, te zbog toga jedno naziva primitivnim društvom, a drugo »društvom u procesu civilizacije« (I, 50). Toynbee dodaje još jednu razliku po kojoj, nasuprot statičkom primitivnom društvu, u civilizaciji postoji dinamičko kretanje stvaralačkih ličnosti (I, 215). Te nam razlike za sada ne govore mnogo, ali vidjet ćemo kasnije da u sustavu Toynbeejevih shvaćanja imaju veliko značenje.

Kada Toynbee određuje prostorno protezanje civilizacije, onda tu instituciju, koja povezuje ljude po mogućnosti njihovih ličnih dodira, stavlja sasvim na područje duhovne djelatnosti čovjeka. Ono što povezuje ljude u jednu cjelinu, u jedno »duhovno biće«, jednu civilizaciju, jesu »duhovne karakteristike« toga društva, ono što Toynbee naziva »kulturnim planom« u koji ubraja umjetnost i religiju, odnosno područje djelovanja pjesnika i svetaca (I, 7, 14, 40, 73). Stil je, smatra Toynbee, izrazita karakteristika svake civilizacije, u prvom redu umjetnički stil svih područja ljudske djelatnosti (I, 241, 242). Međutim, Toynbee naročito naglašava religiju kao jednu od osnovnih karakteristika civilizacije, te tvrdi npr. da je pokrštenje Engleza bilo »početak svega u engleskoj povijesti« pošto ih je ono priključilo zapadnoj civilizaciji i time povuklo oštru razliku između njih kao »zapadnih kršćana« i pripadnika ostalih religija (I, 27). Zbog toga Toynbee u zapadnu civilizaciju ubraja sve katoličke i protestantske narode zapadne Evrope, Amerike i »Južnih mora«, te toj civilizaciji daje ime zapadnog kršćanstva (I, 7). Ostale planove »socijalnog života« jedne civilizacije, naime ekonomski i politički, Toynbee ne smatra njenim bitnim karakteristikama, jer se ekonomski i politički plan neke civilizacije (kao npr. zapadne) može širiti po čitavom svijetu, dok kulturni plan ostaje geografski ograničen i određuje njeno geografsko protezanje (I, 6, 7, 36). Zbog toga Toynbee kaže da civilizacije »nisu sagrađene od šivaćih mašina, duhana i pušaka, čak ni od alfabeta i brojeva« koji se mogu trgovinom ili drugačije prenositi s područja jedne na područje druge civilizacije (I, 40). Sve to on smatra tehnikom, ubrajajući u nju npr. zemljoradnju, obradu željeza, ratnu vještinu, ceste, željeznice, brzovoj, odjeću, pismo, jezik, astronomske sisteme (I, 193—198).

U skladu s tim, Toynbee, obraćajući pažnju na »kulturni plan«, a zapravo isključivo na religiju, određuje broj i opseg živih civilizacija. Pronalazi pet živih civilizacija, i to: zapadno-kršćansko društvo, ortodoksno-kršćansko društvo, islamsko, hindusko i dalekoistočno društvo koja se poklapaju s četiri najveće monoteističke religije.

Pri određivanju vremenskih granica civilizacija Toynbee napušta kulturni plan i prelazi na pretežno politički. U svom životu, smatra Toynbee, civilizacija prolazi kroz nekoliko faza. Ona nastaje iz primitivnog društva ili iz starije, mrtve civilizacije, a zatim prolazi kroz fazu rasta. Nakon faze rasta dolazi do sloma (zapravo do prestanka rasta), a zatim do raspada civilizacije. Prije nego što dođe do sloma nastaje »vrijeme teškoća«, tj. kriza rasta, i tada nastaje

»univerzalna država« koja okuplja čitavo područje civilizacije. Međutim, ona ne može zaustaviti slom i raspad civilizacije. U njoj nastaje »unutrašnji proletarijat«<sup>4</sup> koji ustaje protiv te civilizacije i stvara »univerzalnu crkvu«. U isto se vrijeme javlja i »vanjski proletarijat«, tj. počinje »herojsko doba« barbarskih provala. Međutim, ni unutrašnji ni vanjski proletarijat nisu uzroci, već fenomen i posljedice sloma i raspada. Nakon raspada civilizacije nastaje »interregnum« u toku kojeg se rađa »sinovska« civilizacija. I dok su univerzalna država i herojsko doba samo znakovi »sinovstva« nove prema staroj civilizaciji, crkva je »kukuljica« (usporedba s gusjenicom koja se zakukulji i zatim pretvori u leptira) iz koje se rađa nova civilizacija.

Ta tri fenomena, koji se javljaju u vrijeme (kako to Toynbee smatra) sloma i raspada civilizacije, zapravo određuju vremensku granicu civilizacije, a pronalazi ih na primjeru helenske (grčko-rimske) civilizacije. Nakon razdoblja rasta (njegovi su znakovi npr. osnivanje grčkih kolonija ili osnivanje atenske demokracije) fenomen prestanka rasta početak je peloponeskih ratova, a fenomen početka »vremena teškoća« punski ratovi. »Univerzalna država« jest Rimsko Carstvo, kao pokušaj zaustavljanja raspada. »Herojsko doba« jest doba provala barbara u Rimsko Carstvo, a »univerzalna crkva« je kršćanstvo. Nakon raspada helenske civilizacije, iz kršćanstva nastaje nova, zapadna civilizacija koja je »sinovska« u odnosu na prethodnu (I, 12—15).

Toynbee upotrebljava svoju komparativnu metodu u potrazi za ostalim civilizacijama i njihovim »očinsko-sinovskim« odnosima prema zadanom klišeju. Tražeći npr. fenomene univerzalne države, koji bi mogli prethoditi islamskom društvu, Toynbee ih pronalazi tisuću godina prije pojave islama, u Ahemenidskom Carstvu. Ahemenidsko je Carstvo, pronalazi Toynbee, univerzalna država sirijskog društva koje je imalo svoj cvat u vrijeme kraljeva Solomona i Hirama. Vezu između sirijskog i islamskog društva Toynbee pronalazi u tankoj niti religije, u činjenici da je islam inspirirala židovska, »čisto sirijska« vjera i nestorijanstvo kojim je »sirijski element otkrio svoju nadmoć nad helenskim« (I, 15—20). Što se tiče prethodnika zapadne civilizacije, Toynbee je uspostavio slijed: minojska, helenska, zapadna civilizacija. Toynbee je komparativnom metodom pronašao dvadeset pet ciklusa navedenih fenomena, tj. pronašao je da je do danas (zajedno s živima) postojalo dvadeset pet civilizacija. To su: zapadna, ortodokсна (koja se dijeli na ortodokсно-rusku i ortodokсно-bizantsku); islamsko-iranska i islamsko-arapska, danas ujedinjene u islamsku; hinduska, dalekoistočna (kineska i korejsko-japanska), helenska, sirijska, indijska, sin, minojska, indska, sumerska, hetitska, babilonska, egipatska, andska, meksička i jukatanska koje su stvorile centralnoameričku; maja i šang (I, 15—34).

Toynbee ipak ne smatra da je propast civilizacija neminovna zakonitost, već da je proces rasta potencijalno beskrajan (I, 187, 254). Sve su civilizacije dosada doživjele slom i raspad, a od živih također su se, osim zapadne civilizacije, sve slomile i nalaze se u fazi raspadanja. Toynbee smatra da je zapadna civilizacija sada u »vremenu teškoća« i ne nalazi u njoj znakove odvajanja »unutrašnjeg proletarijata« i stvaranja nove religije (I, 403). Dapače, smatra da ona polako asimilira ostale civilizacije (I, 244, 245).

<sup>4</sup> Ovdje Toynbee ne upotrebljava riječ proletarijat u za nas uobičajenom smislu, već da označi »društveni element ili skupinu koja je na neki način », ali ne od nekog određenog društva« (I, II, bilj. 1).

Nakon što je iznio svoje shvaćanje civilizacije, Toynbee tvrdi da je crkva, a ne civilizacija protagonist povijesti. Zbog toga sada promatra civilizaciju ne u odnosu na njezinu vlastitu sudbinu, već u odnosu s njenim djelovanjem na povijest religija. On sada uvodi klasifikaciju civilizacija. Razlikuje civilizacije I generacije (npr. minojska) i II generacije (npr. helenska) od kojih je svaka dala svoj prilog rastu religije i time ispunila cilj svoga postojanja. I premda je, prema ranijim tvrdnjama, svaka civilizacija imala šansu da beskrajno raste i živi, propast civilizacija je svrhovit čin. Civilizacije su, naime, samo »uvertire« u postanak crkve. Tako civilizacije I generacije napuštaju primitivnu religiju i stvaraju rudimente viših religija, a propadaju zato da dadu život civilizacijama II generacije koje stvaraju više, monoteističke religije (kršćanstvo, islam, hinduizam i mahajana kao derivacije budizma) i univerzalne crkve. Time su i civilizacije II generacije ispunile svrhu svog postojanja, te je njihova propast logična i opravdana. Crkva je postala sada ta institucija s pomoću koje se održavaju odnosi unutar »određene skupine ljudi«. Civilizacije se uzdižu i padaju uzastopno jedna za drugom (njihovo je kretanje, smatra Toynbee, podvrgnuto istom zakonu i u određenom smislu repetitivno — uz ogradu da se historija ipak ne ponavlja), i to kretanje pomaže religiji u njenom napredovanju. Kretanje religije, za razliku od civilizacija, neprestano napreduje i pravocrtno je (II, 87—89, 109).

Toynbee sada iznosi mišljenje da crkva nije samo kukuljica, prijelazni stadij između jedne i druge civilizacije (II, 109). Dolazi do zaključka da je crkva viši oblik društva. Tako smo sada dobili tri vrste društva: primitivna društva, civilizacije i crkve koje utjelovljuju više religije i koje su viša vrsta društva. Ono što crkvu razlikuje od primitivnih društava i civilizacija jest to, što ona kao svoga člana ima boga (II, 104). U crkvi je također izvršen novi prijelaz u »oponašanje« — prijelaz od oponašanja stvaralačkih ličnosti na oponašanje boga (II, 108).

Dok civilizacije I i II generacije imaju razlog svog postojanja, civilizacije III generacije (npr. zapadna civilizacija) nemaju ga, jer unutar njih ne nastaje nikakva još viša vrsta religije (II, 92). Sve su civilizacije III generacije (Toynbee govori o njihovom »monstruoznom rođenju«) zapravo regresija u odnosu na već dostignutu razinu višeg društva (II, 111—113). One su nastale zbog toga što su crkve, kao institucije u koje su se religije morale odjeti kako bi se mogle boriti da ovaj svijet pridobiju za *Civitas Dei*, morale baviti i svjetovnim poslovima i na tom se području služiti svjetovnim metodama, što je dovelo do njihove »duhovne regresije« (II, 114). To je, na temelju renesanse institucija prošle civilizacije, dovelo do stvaranja »svjetovnih« civilizacija III generacije (npr. zapadne civilizacije iz srednjovjekovne *Rei publicae Christianae*) (II, 112, 113). Crkva je pri tome preliela svoje snage u svjetovne kanale. Tako je, smatra Toynbee, srednjovjekovna crkva samo usputno, težeći svojim ciljevima, dala mnogo priloga zapadnoj svjetovnoj civilizaciji na području kulture i umjetnosti (otvaranje sveučilišta, prilog likovnim umjetnostima), pa čak i tehnologiji preko principa »laborare est orare« iz pravila sv. Benedikta (II, 84—86).

Moderna zapadna civilizacija (pošto je na putu da asimilira ostale žive civilizacije, tj. civilizacije III generacije) ipak može imati svoje opravdanje, a to je pripremanje tla za razumijevanje između viših religija, stvaranje mogućnosti da one shvate kako svaka od njih zapravo samo na drugi način izražava istu istinu o »jednom istinskom bogu«. Tako će čovječanstvo naći spasenje u religioznom jedinstvu, iako će i dalje postojati različite više religije (II, 90—92).

*Homo sapiens* postat će s pomoću religije *homo concors*, bit će ostvarena *Civitas Dei* na zemlji kao pokrajina općeg Kraljevstva božjeg (II, 105, 106). Toynbee ipak ne misli da će tada biti ostvareno neko savršeno stanje, jer »ovaj svijet je pokrajina Kraljevstva božjeg, ali to je neposlušna pokrajina i, po prirodi stvari, takva će uvijek i ostati« (II, 118).

Nakon svega toga, logičan je Toynbeejev zaključak da je civilizacija samo »privremeno razumljiva jedinica istraživanja povijesti«, a to znači da je područje povijesnih istraživanja zapravo povijest religija i crkava (II, 106).

Gledajući unatrag s krajnje točke do koje nas je doveo slijed Toynbeejevog dokazivanja, možemo jasnije vidjeti da je tu prisutna unaprijed gotova koncepcija i da je svaki zaključak njoj podvrgnut. Stavljajući civilizacije na »kulturni plan« u koji ubraja umjetnost i religiju, Toynbee ih je mogao poistovjetiti s četiri najveće žive monoteističke religije koje su dobile različito ruho zbog toga što su se razvile u različitim sredinama. Pri određivanju vremenskog protezanja civilizacija, a to je neke vrste periodizacija svjetske povijesti, Toynbee zapravo traži dodirne točke između određenih političkih događaja i povijesti religija. Pronašavši ih, određuje zatvorene cjeline, život civilizacije, a zatim određuje njihov uzastopni slijed koji vodi napretku religije itd.

Sigurno je da dodirne točke između povijesti religije i povijesti društva postoje, sigurno je i da su se religije razvijale (obuhvaćajući staru religiju, ali dajući nova rješenja u skladu s novom situacijom, uključujući filozofiju društva u kojem su se pojavile i sl.). Toynbee, međutim, nije religiju uzeo kao povijesnu kategoriju ni istražio uzroke njena postanka, nego je apsolutizirao taj jedan fenomen koji ima svoj autonomni tok podvrgnut široj zakonitosti i pretvorio ga u cilj čitavog povijesnog razvoja. Toynbee je pristupio pisanju djela »A Study of History« smatrajući da povjesničar mora odgovoriti na pitanja važna za njegovu »generaciju« (II, 351). Složivši se u principu s tim pristupom, nije se moguće složiti s njegovim zaključkom da je povijest religija glavno područje rada povjesničara (tj. da na tom području povjesničar odgovara na pitanja svoga vremena), ni s potpunim odbacivanjem nacionalne povijesti kao područja njegova rada, to više što živimo u vremenu koje afirmira nacionalni moment u svjetskim razmjerima.

## II

Da se što potpunije shvati Toynbeejeva koncepcija povijesti potrebno je zadržati se na njegovom shvaćanju zakona kretanja civilizacija i uloge ličnosti u povijesti. U ovom ću se poglavlju zadržati na prvom pitanju.

Pristupajući ovom pitanju, Toynbee odbacuje mogućnost da su pokretači povijesnog razvitka rasa ili okolina, bilo fizička (geografska, klimatska), bilo ljudska (I, 51—59). Osnovni zakon kretanja civilizacije on pronalazi komparativnom metodom, ali kao predmet kompariranja uzima ono što inače naziva »fikcijom« — Stari i Novi zavjet, grčku mitologiju, Goetheova »Fausta« i sl. Pri tom, vjerojatno, polazi od već spomenutog zaključka da »fikcija« može zakonitost intuitivno shvatiti (smatra npr. da je slika Adama i Eve u zemaljskom raju reminiscencija na statičko stanje u vrijeme primitivnog društva, dok je čovjek bio sakupljač hrane, a da njihovo popuštanje napasti da jedu plod sa stabla saznanja dobra i zla simbolizira čovjekovo prihvaćanje izazova da prijeđe

u civilizaciju time što će prijeći na obrađivanje zemlje i uzgajanje stoke). Na primjeru raznih »susreta« u mitologiji (bog — sotona, djevica — otac njenog djeteta) Toynbee pronalazi uzrok kretanja društva u međusobnom djelovanju okoline (fizičke ili ljudske) i društva — u »izazovu i odgovoru« (I, 60—67). Pronašavši u »fikciji« zakon »izazova i odgovora«, on prelazi na novu komparaciju i pronalazi i klasificira različite »izazove« fizičke i ljudske okoline (isušenje, poplava, hladna i topla klima, škrtta zemlja, nova zemlja, more, udarci, pritisci, kazna, prenapučenost i sl.) i različite »odgovore« na njih u toku postanka i čitavog života civilizacija.

Najbolji odgovor — zaključuje Toynbee — neće potaknuti ni najnepovoljnija, ni najpovoljnija okolina, već ona koja se nalazi u »zlatnoj sredini« (I, 140—163). Ali ni svaki odgovor ne mora biti dobar, te ne mora dovesti do postanka ili daljnjeg rasta civilizacije. Samo dinamički i stvaralački odgovor vodi naprijed (već sam rekao da Toynbee razliku između primitivnog društva i civilizacije nalazi u statičkom stanju jednog i dinamičkom djelovanju druge). Tako je npr. dinamički i stvaralački akt pri isušivanju afro-azijskih travnjaka, tj. dvostruki odgovor u obliku promjene boravišta (s travnjaka u močvarne prašume doline Nila, odnosno Eufrata i Tigrisa) i načina života (prijelaz sa prikupljanja hrane na zemljoradnju) stvorio egipatsku i sumersku civilizaciju, dok su druge skupine ljudi — koje su samo promijenile mjesto boravka u potrazi za klimom kakva je bila prije isušivanja, ili koje su samo promijenile način života (prijelaz na nomadsko stočarstvo) — ostale na stupnju primitivnog društva (I, 68—74). Isti izazov, dakle, ne mora dovesti do jednako uspješnog odgovora. Kakav će odgovor društvo dati ovisi o njegovim psihičkim predispozicijama i zbog toga, pošto se ne može odrediti taj »psihološki moment« (o njemu Toynbee govori kao o »nepredvidljivom faktoru«), ne može se predvidjeti ni rezultat nekog izazova (I, 67, 68).

Izazovi, prema Toynbeeju, djeluju na čitavo društvo. Različita društva izložena su različitim izazovima, te se razlikuju između sebe, ali i unutar jednog društva različite »zajednice« daju različite odgovore na isti izazov, te se počinju između sebe razlikovati (I, 241). Zbog toga Toynbee smatra, što sam već rekao, da treba kao jedinicu proučavanja uzeti civilizaciju, proučavati izazove koji se postavljaju pred nju kao cjelinu, a tek iz toga postaju razumljive nacionalne povijesti koje samo daju različite odgovore na iste izazove. Tako Toynbee smatra da je feudalizam posljedica provala Normana — izazova koji se postavio pred čitavu zapadnu civilizaciju — dok su parlamentarni sistem i industrijska revolucija u Engleskoj posljedice posebnih odgovora na izazove koji su se također postavili pred čitavu zapadnu civilizaciju (I, 2, 3).

Pravi odgovor na izazov, tj. odgovor koji će dovesti do daljnjeg rasta civilizacije, jest onaj koji će stvoriti nov izazov, a taj će zahtijevati novi odgovor. To kretanje iz izazova u odgovor i iz odgovora u novi izazov (to je »samo-određenje« civilizacije, tj. civilizacija postaje svoja vlastita okolina) potencijalno je beskonačno. Ono što omogućava civilizaciji da daje takve stvaralačke odgovore jest (tu Toynbee upotrebljava Bergsonov izraz) »élan vital« (I, 187). Čim civilizacija izgubi svoj »élan vital«, prestaje njen rast, ona se slama i ide ka neminovnom raspadu (I, 276).

Toynbee smatra da ljudi mogu svojom voljom djelovati na sudbinu svoje civilizacije. On govori o tome kako su Rimljani »odlučili« da se ne prepuste grčkoj i etrušćanskoj asimilaciji, već da se izdignu na njihovu razinu, čime su postali

tvorci svoje buduće veličine (I, 251). On smatra da se zapadna civilizacija može održati u neprekidnom rastu. »Božanska iskra stvaralačke snage još živi u nama« — kaže — i treba samo »odlučiti da je rasplamsamo u vatru« (I, 254). U skladu s tim Toynbee smatra da civilizacije umiru samo zbog samoubojstva (I, 190, 262, 273, 275, 365).

Toynbeejeva koncepcija zakona kretanja povijesti (izvučena iz mitologije) teoretski je dualistička (kretanje samo u dvije premise — izazovu i odgovoru), ali u praktičnom razmatranju može poprimiti elemente dijalektike (kretanje iz izazova u odgovor koji stvara novi izazov itd.). Osnovni Toynbeejev nedostatak, kad primjenjuje komparativnu metodu da bi pokazao djelovanje ovog zakona u povijesti, zapravo je u tome, što ne uzima za komparaciju bitne elemente. Ne može se reći da »izazovi« koje Toynbee navodi nemaju nikakvog značenja, ali su oni sporedni u odnosu na proizvodne snage i odnose u proizvodnji (klasne odnose). Elementi koje Toynbee navodi mogu usporavati ili olakšavati razvoj nekog društva, ali su u principu takvog karaktera da u većini slučajeva mogu dati samo karakterističan oblik nekoj pojavi koja ima dublje gospodarsko-društveno korijenje. Zbog toga, na temelju njih, ne može dati prihvatljivo objašnjenje povijesnog razvoja, jer se stavio u položaj da mora jednu pojavu objasniti drugom koja je izvan kruga gospodarsko-društvenih odnosa. To može dati ispravne rezultate, ako se radi o činjenicama nižeg reda (npr. da je grčka kolonizacija posljedica prenapučenosti i sl.), ali ne kad se radi o činjenicama višeg reda (kad npr. zaključuje da je feudalizam u Evropi posljedica normanskih provala). Slično je i s »odgovorima«. Sigurno je da pri djelovanju nekog uzroka čovjekova reakcija nije automatska, već se uobličava u njegovoj svijesti. Toynbee taj »psihološki moment« smatra »nepredvidljivim faktorom«, dakle ne može ni predvidjeti ni objasniti zašto je došlo do određene reakcije. Međutim, i čovjekova je svijest uvjetovana navedenim dubljim uzrocima, te se može odrediti bit neke reakcije na određenu vrstu uzroka. Ne nalazeći tu dublju uvjetovanost, Toynbee se zadržava samo na obliku čovjekove reakcije. Različitost »izazova« koje Toynbee navodi i različitost ljudskih »odgovora« zapravo i stvaraju raznolikost pojavnih oblika iste vrste povijesnih pojava. Zadaća povjesničara i jest da istražuje povijest u njenoj pojavnosti, ali i da pronalazi dublje uzročnosti. Toynbee se zadržava samo na prvom, te ne može dosegnuti bit stvari. Odatle i njegovi zaključci da je uzrok ispravnog odgovora mistični »élan vital«, ili da čovjek može svojom »odlukom«, mimo svega, djelovati na povijesni razvoj.

### III

Očito je apriorističan (ali u skladu s čitavom koncepcijom) Toynbeejev pristup ulozi ličnosti u povijesti i sistemu odnosa između velikih ličnosti i mase.

Polazeći od činjenice da je društvo sistem odnosa između pojedinaca, Toynbee zaključuje da je izvor svakog djelovanja u pojedincima od kojih je društvo sastavljeno (I, 211). I dok smatra da je primitivno društvo u statičkom stanju, nalazi da je civilizacija u dinamičkom djelovanju, ali u dinamičkom djelovanju pojedinaca. Većina je, smatra on, i u primitivnom društvu i u civilizaciji u stagnirajućem, mirujućem stanju (I, 215). Pokretači postanka i rasta civilizacije jesu »stvaralačke ličnosti« ili »stvaralačka manjina«. Oni mogu raditi nešto



što se drugima mogu činiti kao čudesa, jer oni su »nadjudi u doslovnom, a ne samo u metafizičkom smislu« (I, 212). Stvaralačka manjina odgovara na izazov koji se postavlja čitavom društvu, a većina je samo slijedi. Uz nju je vezana sudbina civilizacije. Ako ona izgubi svoj »élan vital«, svoju stvaralačku osobinu, prestaje rast civilizacije, tj. civilizacija se kreće prema svojoj propasti. Kada stvaralačka manjina izgubi svoju stvaralačku osobinu, pretvara se u »vladajuću manjinu« i pokušava silom zadržati nekad dobrovoljnu pokornost većine. Tada nastaje nova stvaralačka manjina koja vodi »unutrašnji proletarijat« prema odvajanju i stvaranju nove civilizacije (I, 77, 246, 370).

Sistem kojim se uspostavlja veza između stvaralačke manjine i nestvaralačke većine, kako ga Toynbee zamišlja, ima u sebi prilično simplifikacije. Toynbee te odnose postavlja na bazu jednostranog »oponašanja« manjine od većine. Ukoliko želi da se civilizacija rodi i dalje razvija, stvaralačka manjina mora postići da je većina slijedi. Ona to postiže svojim »unutrašnjim duševnim čarom«, svojom »magičnom moći da djeluje na nestvaralačku većinu«. Ona većinu »očarava« svojim »hipnotizmom« (I, 215, 245, 276, 278, 366).

Kada pak stvaralačka manjina izgubi svoju stvaralačku sposobnost, većina je prestaje oponašati i svoje oponašanje usmjerava prema novoj stvaralačkoj manjini kao vodi »unutrašnjeg proletarijata« (I, 245, 246, 279, 370).

Već sam spomenuo Toynbeejevo mišljenje da je u primitivnom društvu (u kojem nema stvaralačkih pojedinaca) oponašanje upravljeno prema bogu koji ne može izgubiti svoju stvaralačku osobinu, te, prema tome, ne može doći do potčinjenosti bogu (II, 107, 108).

Vidimo da je Toynbee daleko i od same pomisli da istaknute ličnosti, zbog svojih posebnih sposobnosti, samo na svoj način uobličuju potrebe i zahtjeve određenih društava ili klasa. Čak i tu Toynbee upotrebljava komparativnu metodu i pronalazi (na primjerima Isusa, sv. Pavla, sv. Benedikta, pape Grgura Velikog, Bude, Muhameda, Machiavellija, Dantea) u ponašanju velikih ličnosti zakon »povlačenja i povratka« (npr. povlačenje Isusa u pustinju i njegov povratak) (I, 217—230).

Kao crvena nit provlači se kroz čitavo Toynbeejevo djelo pitanje sudbine zapadne civilizacije. Toynbee, kao što sam rekao, smatra da povjesničar treba da odgovori na pitanja koja su od interesa za njegovu »generaciju«. On sam priznaje da ga je na pisanje toga djela naveo poraz koji su, nakon prvog svjetskog rata, doživjela »očekivanja liberalnih krugova srednje klase demokratskih zapadnih zemalja da će napredujuća zapadna civilizacija dovesti ljudski progres do točke na kojoj se može očekivati da se nađe posljednji kut Raja zemaljskog«, te pomicanje političkog težišta izvan zapadne Evrope (II, 352). Zapravo Toynbeeja i njegovu »generaciju«, a to su (kako se vidi iz prethodnog citata) određeni slojevi zapadnoevropskog građanstva, interesira sudbina kapitalizma. Da Toynbee kapitalizam smatra osobinom zapadne civilizacije postaje jasno kad npr. govori o »stranom aparatu zapadnog kapitalizma u Rusiji« prije 1917, ili kad govori da marksizam odbacuje »društveni poredak zapadne civilizacije« itd. (I, 204). Ta zabrinutost za sudbinu zapadne civilizacije fenomen je koji se pojavio u krizama nakon prvog, a i drugoga svjetskog rata. Međutim, Toynbee smatra da je zadatak povjesničara da odgovara na neka

pitanja *praktičnog* značenja za njegovu generaciju (II, 351). Takav pragmatički zadatak postavio je Toynbee i sebi. Radeći na svom djelu, našao je utješan odgovor u svojoj zabrinutosti za sudbinu zapadne civilizacije. Što se tiče rezultata u traženju osnovnih zakona i ciljeva povijesnog razvoja, Toynbeejev kapacitet napora i znanja (uza svu veličanstvenost, impresivnost, pa i poetičnost koncepcija) nije — zbog toga što je bio pogrešno usmjeren — donio odgovarajućih znanstvenih rezultata.

*Nikša Stančić*

*V. I. FREJNZON, Borba hrvatskoga naroda za nacionalniju svobodu, Moskva 1970, str. 382.*

Knjiga Vladimira Izraelovića Frejnzona, suradnika Instituta slavjanovedenja i balkanistiki Akademii nauk SSSR, obrađuje — prema podnaslovu — »uspon oslobodilačkog pokreta od g. 1859—1873«, njegovu »historiju, ideologiju, političke stranke«. Spomenuto razdoblje doista je jedna zatvorena cjelina koja počinje s obnovom političkog života nakon pada Bachova apsolutizma i završava s revizijom hrvatsko-ugarske nagodbe. Osnovno obilježje daje mu borba za politički okvir, unutar kojega bi hrvatski narod osigurao sebi mogućnost daljnjega nesmetanog razvoja, pa državopravna problematika, pojava političkih stranaka i njihova idejna podloga utiskuju svoj pečat svemu tadašnjem zbivanju u hrvatskom društvu. Ekonomska, socijalna i kulturna pitanja podređena su toj osnovnoj političkoj komponenti historijskog razvoja koja je, doduše, i sama rezultat određenoga ekonomskog i socijalnog stanja, ali pored toga zavisi o nizu izrazito političkih momenata kao što su teritorijalna razdrobljenost hrvatskih zemalja i dugotrajna neizvjesnost o državopravnom preuređenju Monarhije. Autor je zbog toga težište svog izlaganja s pravom položio na prikaz dviju osnovnih ideoloških struja u tadašnjem hrvatskom političkom životu koje on naziva »austroslavizam i jugoslavizam« te »hrvatski nacional-radikalizam« (str. 74—237), a s njima, dakako, i na političku djelatnost njihovih nosilaca: Narodne stranke i Stranke prava. Pri tom se nije oslonio samo na temeljito poznavanje cjelokupne dosadašnje literature nego je iskoristio svu objavljenu izvornu građu i povrh toga se uvelike poslužio i dosada nepoznatom arhivskom građom, koja već sama po sebi daje njegovu djelu posebno značenje i vrijednost. Međutim, svoj je prikaz, u stvari, ograničio na bansku Hrvatsku; hrvatski pokret u Dalmaciji i u Istri tek je dodirnuo, upotrijebivši neke osnovne podatke iz literature. Iako se takav postupak može, iz više razloga, opravdati, on je cjelovit prikaz, između ostaloga, osiromašio za idejno veoma zanimljivo i važnu koncepciju Mihovila Pavlinovića.

Autor se u svom radu mogao obilato poslužiti i rezultatima vlastitih studija u kojima već više od jednog desetljeća proučava promjene u hrvatskom društvu i političkom razvoju nakon uspostave ustavnog stanja 1860. Budući da se veći njihov dio odnosi na pojavu pravaštva i napose E. Kvaternika, to poglavlja njegove knjige, u kojima prikazuje narodnjake u cjelini, uključujući i privre-