



Александар Гајић

КРСТ И КРУГ

АРХИВ ВОЈВОДИНЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЕВРОПСКЕ СТУДИЈЕ

БИБЛИОТЕКА
СТУДИЈЕ И ОГЛЕДИ

Главни и одговорни уредници

Др Небојша Кузмановић, Архив Војводине

Др Миша Ђурковић, Институт за европске студије

Уредник

Весна Башић, архивски саветник

Рецензенти

Проф. др Срђан Шљукић

Проф. др Љубиша Деспотовић

Др Момчило Диклић

Корице

Христос с ајосџолима, мозаик у куполи

Храма Светог Саве

© Copyright: 2022, Архив Војводине;

Институт за европске студије

АЛЕКСАНДАР ГАЈИЋ

КРСТ И КРУГ



Нови Сад–Београд, 2022.

ИБН ХАЛДУНОВИ АСАБИЈСКИ ЦИКЛУСИ И САВРЕМЕНА НАУКА

Текстови класичних аутора, у савременим друштвеним наукама обрађују се тројако.¹ Прво, они се посматрају као претече појединих друштвених наука, њихових дисциплина и теоријских приступа. Затим, представљају историјске реликте који доказују да су се људи занимали и бавили оним пољима друштвеног живота које су, касније, на систематичан и детаљан начин, проучавале поједине друштвене науке. Тако Тукидида, савремена наука сматра не само зачетником историографије, већ и науке о међународним односима; Аристотела, и као проучаваоца политичких система, Макијавелија и Хобса називају зачетницима политичке теорије, а Ибн Халдун и Вико, социологије. Друго, класични аутори омогућују да се на основу њиховог, најчешће „једноставног” модела, објасне неке димензије савремених друштвених кретања, она која су они „ухватили” у свом основном, рудиментарном виду (нпр. коришћење Кантове теорије о вечном миру при објашњавању савремених мировних процеса, или настанка међународних мировних организација). Треће, класични аутори и наслеђе класичног света, као један од темеља

.....
¹ Подела парафразирана према: J. Beate, *Classical theory in international relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 1–2.

хуманистике, доприносе да се дефинишу и објасне савремене теоријске (укључујући ту и идеолошке) дебате. Тако се у међусобним полемикама либерали/институционалисти често позивају на Канта, а реалисти/конзервативци на Хобса или Макијавелија. Католички неотомисти своје ставове заснивају на учењу Томе Аквинског, поборници теорије елита на ставовима Де Местра и Бонала, а постмодернисти на философској мисли Викоа, Хегела и Ничеа.

Наука Ибн Халдуна (пуног имена Абу Заид Валијадни Абдуларахман Мухамед ибн Хасан ибн Мухамед ибн Габир ибн Мухамед ибн Ибрахим ибн Халдун ал Хадарами), арапског историчара из 14. века, сматра једним од оснивача социологије, економије и историографије. Халдуново дело *Мукадима* (гр. *υπολειόμενα*) или увод, предговор (будући да је она била почетни део ширег списка *Књига њоучних примера, скупи начела и саопштења о историји Араја, Персијанаца, Берберца и других моћних народа*, познатија као *Китаб ал ибар*), слови за класичан текст.

Ибн Халдуново дело било је инспирисано епохалном кризом у којој је живео: „Криза која је захватила све поре друштвено-политичког, економског и културног живота у 14. столећу, оставила је дубок утисак на овог мислиоца. [...] Спрега вањских фактора, са једне стране, те изванредна ерудиција, снажна социолошка имажинација и интуиција, са друге стране, навели су овог великог мислиоца на идеју да потражи узроке таквог стања, да види шта је стално у тим променама и да покуша формулисати законе друштва и његове повести”.²

.....
² Н. Сушић, *Pogovor za Mukadimu*, у: I. Haldun, *al-Muqaddima: izbor iz djela*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982, 128.

Захваљујући сачуваној аутобиографији, живот Ибн Халдуна добро је познат. Родио се 27. маја 1332. (732. по Хиџри) године у Тунису, у богатој андалузијској породици. Њихово давно порекло, према фамилијарном предању, водило је од освајачког номадског племена Хадрамаут из Јемена, одакле су ови Арапи пристигли у Шпанију у почетним фазама снажне експанзије ислама. Ибн Халдунова породица, чији су чланови имали бројне функције у андалузијској власти, мигрирала је из Севиље у Тунис након католичке реконквисте овог града 1248. године. И у Тунису су неки од чланова његове породице имали значајна задужења у структури власти Хафсидске династије, иако су се нпр. Ибн Халдунови и деда и отац повукли из политичког живота и посветили мистичким контемплацијама у дервишким редовима.³ Ибн Халдун је стекао не само одлично класично исламско образовање (учење Курана, античке философије и логике, права (шарије), математике, граматике и мнемотехнике), какво су добијала деца у највишим друштвеним слојевима, већ и све услове и за научну и за практичну, политичку делатност. Већ са двадесет година он отпочиње политичку каријеру као секретар канцеларије султана Ибн Тафракана. „Притискан дворским интригама и заверама, често је био у животним опасностима, па је морао мењати боравиште. Одлазио је неколико пута из Туниса у Шпанију, из Шпаније поново у Тунис, да би на крају свог научног дела дефинитивно напустио Тунис и настанио се у Каиру који је у то време

.....
³ Ипак, већ са 17 година, Ибн Халдун губи оба родитеља у епидемији куге („црна смрт” 1348/49) која је тих година харала Европом и целим Средоземљем.

био изванредно значајан културни центар”.⁴ Скрасивши се у зрелим годинама у мамелучком Египту, тамошњи султан ал Малик уд Дахир Баркук, дао му је место професора јуриспруденције (*фикх*). Будући су Ибн Халдунови реформски напори наишли на бројне отпоре, он напушта овај положај и постаје предавач у многим каирским медресама. Ове године свог живота, сем предавачких активности, Халдун користи да употпуни своју аутобиографију и историју света, али и да путује. Обилази Меку, Медину, Јерусалим; са мамелучким султаном Фарадом учествује у војном походу против монголских освајача који су, вођени Тимуром, опустошили Сирију; чак лично преговара са монголским освајачем током монголске опсаде Дамаска. По повратку у Египат, враћа се улози учитеља и судије. Поново постаје политички активан: учлањује се у тајни реформски покрет „Рицал Хава Рицал” и због тога је, накратко, био и ухапшен. Умро је 19. марта 1406. године, недуго након што је шести пут био изабран за кадију.

Мукадима и теорија асабије

Мукадима – пролегомена, предговор, иако почетни део обимне историјске студије *Кийаџ ал иџар*, у савременој науци има статус целовитог дела. Књига је написана 1377. године, са намером да послужи као увод за писање планиране историје света. Ово дело својим садржајем дотиче теме или излаже ставове који ће се у каснијим временима наћи у многим наукама и научним дисциплинама – од социологије, демографије и економије

.....
⁴ Н. Сушић, *нав. дело*, 132.

до историје културе и философије историје, и то на начин који до тада нису обрађивали ни антички, ни други, познији, средњовековни аутори. Дело се састоји од шест поглавља: 1) О људском друштву уопштено, његовим врстама и размештају на земљи 2) О номадском друштву, племенима и варварским народима 3) О династијама, калифату и држави, државним функцијама и власти 4) О седелачком, односно цивилизованом друштву 5) О занатима, репродукцији живота, дохотку и начину стицања дохотка 6) О наукама и стицању знања.

Мукадима је не само поставила темеље историографског истраживања, већ и отворила проблем односа историје и социологије. Према Халдуну, задатак историје је да пружа податке социологији, односно да се дубље и потпуније проучавају друштвени феномени у историјском току. „Знај, смисао историје је извештавање о људском друштву ко је идентично светској популацији, извештавање о ономе што је инхерентно природи људског друштва као што су: примитивно стање и стање цивилизованости, асабија, облици супериорности људи једних над другим, о владарској власти, држави и државним функцијама које су произашле из те супериорности. Затим, суштина историје је у извјештавању о разним врстама људског рада, начинима стјецања дохотка, наукама и занатима што прате човјека као дио његових активности и напора, о друштвеним творевинама и свему ономе што је својствено природи људског друштва. [...] Ова наука је по себи самостална, јер има властити предмет, а то је људско друштво. Она има и своје посебне проблеме – битна и акцидентална својства друштва.”⁵

.....
⁵ I. Haldun, *нав. дело*, 15–17.

Будући да појам људског друштва као целине није био уобичајен у тадашњој науци, Ибн Халдун, морао је да га дефинише и појасни термином *умран* (насељеност) како би тако означио заједнички живот људи, односно као свеукупност облика људског удруживања. „Ибн Халдуново схватање *умрана* показује да је он друштво схватао универзално, не свдећи га само на државу, или, пак, само на арапско друштво”.⁶ На тај начин су друштво и друштвеност, први пут постали предмет систематског проучавања, док су разни друштвени феномени – попут државе, привреде итд. посматрани као специфични облици друштвености.

Полазећи од Аристотеловог учења, *зоон йолиййикон* (гр. ζῷον πολιτικόν: *друштвено биће*) (код Ибн Халдуна је „политичко” једнозначно са „друштвено”), Халдун посматра човека као биће заједнице услед чињеница да је појединац незаштићен у природи и да је задовољавање његових свакодневних потреба немогуће остварити без сарадње са другим људима („Снага изолованог појединца није довољна да обезбиједи потребе у храни, јер га Бог није опскрбио потребним средствима за одржање живота. [...] Стога је неопходна заједничка снага великог броја синова његове врсте да би се постигла животна средства за њега и за њих. Сарадњом се остварује много више средстава него што је потребно.”)⁷ Из тога произлази да је друштво последица нужности удруживања људи и њиховог рада које је, пре свега, подстакнуто нуждом.

Два основна историјска облика друштва која су у *Мукадими* анализирана, су номадско и седелачко

⁶ Н. Sučić, *нав. дело*, 135.

⁷ I. Haldun, *нав. дело*, 23–24.

друштво, цивилизација, она које Ибн Халдун види како заједно уобличавају целину историјског тока. Основни критеријум у њиховом разликовању, смата Ибн Халдун, везан је за начин производње – продукције и репродукције живота људи што условљава и главне облике њиховог живота у заједници⁸. „Почињу с нижим и једноставнијим животним потребама пре него што досегну благостање и луксуз.”⁹ Старији од седелачких народа, номади живе у тежим условима, у којима су ограничени на задовољавање најнужнијих потреба. Номади су основа, базични вид људске друштвености из које ничу цивилизације – седелачка друштва што су везана за вишкове производа, за трајно настањивање на одређеном подручју и крвно, то јест племенско раслојавање. Живот номада је једноставнији, тежи и суровији, а они су храбрији од цивилизованих људи. Циљ номадске заједнице је обезбеђивање добара неопходних да их одрже у животу, пошто је њихов начин живљења и рада такав да им не омогућава ништа преко најнужнијих потреба. Номаде веже крвно сродство као основни принцип друштвене интеграције, док им је имовина још увек заједничка, племенска. „Власт племенског већа (ри-аса) и старешина (шејхова) заснива се искључиво на личном ауторитету. Норме које одређују понашање чланова заједнице, па и санкције које прате кршење тих норми имају изразито обичајно-етички карактер. Због сталне опасности и угрожености, племена су непрестано у мобилном стању.”¹⁰ Ипак, она имају могућност племенског

.....
⁸ „Знај да разлике у начину живота људи почивају на различитим начинима добијања средстава за живот.”, *Исџо*, 33.

⁹ *Исџо*, 33.

¹⁰ H. Sušić, *нав. дело*, 141.

удруживања, као и способност за реструктуирање, тј. стварање војне аристократије која представља језгро друштвене елите из које ће нићи цивилизација као сложенији облик друштвеног организовања.

У цивилизацији, централна категорија и регулатор односа у друштву је држава, односно политичка власт. Главни циљ државне власти је да штити људе од сукоба и чува њихову имовину, јер нужност власти и политичке организације изискује комплексна људска природа („Знај да је Алах усадио у људску природу добро и зло. У човјековој природи су агресија и међусобно непријатељство.”).¹¹ Седелачки начин живота везан је за градове, а њих нема без формирања државе и оног степена привредног развоја који омогућава довољне производне вишкове за њихово успешно функционисање. Све државе пролазе кроз развојне фазе, а промене у околностима утичу на промене услова у којима људи живе. Облик власти, број становника и обим територије утиче на дужину трајања државе. Међутим, њен настанак и развој под одлучним је утицајем „асабије”.

Асабија је најзначајнији појам у целокупном Ибн Халдуновом делу; односи се на облик друштвене везе, на силу „групног осећања”, на „дух заједнице” који доводи до феномена друштвене солидарности – до способности групе да колективно делује и сарађује унутар себе, као и могућности да се заштити или надмеће са другим групама и друштвима. Асабијска веза постоји, као нужни предуслов, у свакој врсти заједнице, од номадских племена (без које она не би могла преживети у тешким природним условима) до моћних држава и империја.

.....

¹¹ I. Haldun, *нав. дело*, 37.

Снага асабије је најача међу номадима, а смањује се како се цивилизација развија. Преживљавање, одбрана и заштита групе „биће успешна само ако представљају чврсто везану групу (асабију) иако су припадници једног рода, јер се тада њихово одушевљење повећава и они постају снажни зато што је сваки појединац спреман да помогне сродницима...”¹² Ибн Халдун сматра да асабија произлази из крвних веза или нечег што одговара крвним везама као природним карактеристикама, али се, временом, развија и у многим другим, неродбинским односима између људи унутар заједнице које краси међусобна приврженост, као нпр. у односима између штићеника и заштитника.¹³ „Асабија у појединим фазама развоја друштва има различити карактер и функцију. Код номада она је организујући принцип заједнице, док у цивилизованом друштву улогу тог начела преузима држава. [...] При уједињењу у савез свако племе носи у себи крвну језгру предака, али око ње се групишу и придошлице различитог поријекла, који предања о поријеклу племена прихватају као своја и тако се утапају у нову заједницу. [...] Стварањем државе не умире асабија. Она се само трансформише и односи на нове групне везе, односно везе унутар појединих друштвених структура у држави.”¹⁴ Иако и краљевство и држава произилазе из асабије, када се држава учврсти чини се да престаје потреба за асабијом, па она слаби мада, како тврди Ибн Халдун, крајњи „циљ коме стреми асабија јесте владарска моћ.”¹⁵

¹² *Исџо*, 37.

¹³ *Исџо*, 38.

¹⁴ Н. Sušić, *нав. дело*, 143–144.

¹⁵ I. Haldun, *нав. дело*, 40.

Снага асабије је пресудан фактор за стварање државе, пошто племе које је повезано најчвршћим асабијским спонама, тј. солидарношћу, успева да покори и прикључи себи своје суседе. Из војног врха асабијски доминантног племена, оног који задржава за себе прерогативе власти и пратећег иметка, кроз процес сложене племенске диференцијације ствара се протодржава, а њихов поглавар (шејх) постаје суверени владар. Када, пак, асабија неке друштвене групе нагло ослаби, друга група са јачом асабијом ће је надјачати и заузети њено место. Државе и цивилизације стога падају, јер се унутар њиховог развојног тока одвијају асабијски циклуси, тј. јачање и слабљење асабије.

Асабијски утицај на развој државе ствара своје-врсну друштвену законитост, која се одвија током три људске генерације (за једну генерацију Ибн Халдун узима трајање од 40 година) и која пролази кроз четири фазе. На тај начин свака нова династија, унутар саме себе, носи семе свог пропадања. Из оснивачке асабијске групе око које се окупио савез изродиће се држава са својом владарском династијом, док ће његови саплеменици и саборци постати део владајуће класе. Прве генерације нових друштвених елита задржаће своје номадске навике, скромност и ратничке манире, и, што је најважније, неговаће колективну солидарност. Како се генерације буду смењивале, прилике затеченог цивилизацијског живота почеће да нагризају групну солидарност потомака некадашњих номада, тако да ће они, у четвртој генерацији, престати да се разликују по свом начину живота и навикама од својих градских поданика, то јест потомака становништва које су покорили. Постоје индиције да Ибн Халдун није круто схватао

овај закон, већ да је прихватао могућност да, под утицајем других фактора у цивилизованом друштву, „животни век” државе и њене владајуће династије буде дужи или краћи, већ у зависности од конкретних околности. Ибн Халдун овако назива четири фазе једног асабијског циклуса: „Прва фаза, период побједе када се ломе сви отпори, достиже владарска власт која се одузима од преходника; дуга фаза: владар постиже пуну власт на својим народом, узимајући сва права суверенитета за себе, искључујући сроднике, држи власт у својим рукама и гуши њихова настојања да учествују у власти и да се њоме заједно користе; трећа фаза: фаза доколице и мирног живота, када се ужива у плодовима краљевства, у којој се владар користи резултатима претходника; четврта фаза: фаза исцрпљености и расула, у којој владар губи све оно што су сакупили његови преци и због тога што се препустио задовољствима и настрадама, због велике дарежливости према следбеницима и због расипничког порива и светковина.”¹⁶

Поред утицаја асабије, Ибн Халдун прати и друге факторе који у стању цивилизованости утичу на друштвену динамику: облик владавине, привреду (тј. економију) и религију, где се, такође, могу пронаћи многа занимљива и оштроумна запажања међу којима има и оних која представљају претече каснијих разрађенијих научних увида. Ибн Халдун тако формулише системски поглед на економске категорије, ставља људски рад за главну претпоставку људске егзистенције и главни извор друштвеног богатства. Надаље, он посматра поделу рада у контексту цивилизацијског развоја, нарочито

¹⁶ *Исџо*, 58–60.

унутар дихотомије село–град на основу које развија људску типологију у етичком, социјалном и психолошком погледу. Затим, Халдун описује економску добит, па порезе, то јест, пореску политику и њен утицај на функционисање државе и на друштво као целину.

Дакле, Ибн Халдун је развио једну широку друштвену теорију, којој није било пандана у временима пре њега нити међу његовим савременицима. Овај арапски научник је друштво и његово проучавање издвојио из пуког историјског бележења чињеница из прошлих времена или из тадашњих философско-теолошких спекулација, темељно посматрајући конкретне видове друштва те је, на основу свега тога, формулисао основне законитости његовог кретања, чиме је постао један од првих утемељивача науке о друштву.

Ибн Халдуново наслеђе у модерној науци

Све наведено допринело је широко прихваћеном мишљењу да се *Мукадима* може сматрати за прото-социолошку студију, то јест књигу са шест поглавља из опште социологије. *Мукадима*, поред тога, садржи и друга веома значајна запажања и концептуализације, као нпр. рудиментарну теорију социјалног конфликта (наслоњену на дихотомију номадског умран бадави, и седелачког умран хадари, облика живљења), а затим и опаске о политици, економији, гносеологији, урбаним студијама...

Пажњу модерне науке, Ибн Халдуново дело стекло је још крајем 17. века када је у *Оријенталној библиотеци* Бартоломеја Моланвила, објављена његова биографија. У раном 19. веку разне хрестоматије арапских текстова,

уз Халдунову биографију, доносиле су и преведене најзначајније делове *Мукадима*. Први потпуни превод овог капиталног дела на један савремени европски језик (у питању је био француски) сачињен је 1858. године.¹⁷ Након тога, *Мукадима* је постала студиозно проучаван класични научни извор на који су се позивали многи значајни умови у протеклих 150 година: антрополог Ернест Гелнер је нпр. за потребе својих истраживања преузео Ибн Халдунову дефиницију владе и њених основних функција;¹⁸ економиста Артур Лафер је свој познати концепт „Лаферове криве” поставио на основу Ибн Халдунових идеја, а највећи британски историчар 20. века, Арнолд Тојнби сматрао је Ибн Халдунову *Мукадиму* за једну од главних претеча и узора за настајање свог дела *Истраживања историје*,¹⁹ у којима је обрадио питања раста и опадања културно-цивилизацијских типова.

Осим што се сматра једним од зачетника теорије конфликта („пустиња” против „града”) заснованој на опозитним идеал-типским социјалним моделима, у Ибн Халдуновом делу могу се наћи и социо-економска разматрања која повезују његову централну идеју, теорију о асабији са опажањима о подели рада. Он сматра да је снага социјалне кохезија благотворни извор за поделу рада која поспешује економски развој.

У овој тачки, Ибн Халдун представља иницијатора темељног социо-економских истраживања, односно

.....
¹⁷ Према: М. А. Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Works*, British Columbia, Canada 2007, 119.

¹⁸ E. Gellner, *Plough, Sword and Book*, University of Chicago Press, Chicago 1988, 239.

¹⁹ А. Тојнби, *Проучавање историје* (извод из књига I–VI), Службени лист СРЈ, Београд; ЦИД Подгорица; Слово Краљево 2002.

истраживања утицаја социјалног капитала на економски развој који је постао значајно научноистраживачко поље тек у последњим деценијама 20. века. Ибн Халдун је идентификовао пољопривреду, трговину и занатску производњу (прото-индустрију) за најважније делатности којим се стварају животна добра. Све анализе што проучавају и унутрашње специфичности и везе те утицаје између различитих феномена на економском, социјалном и политичком пољу, Ибн Халдун је стављао у историјски развојни контекст. У том смислу, подстичући историјску анализу, Ибн Халдун је главно тежиште стављао на посматрање утицаја друштвеног миљеа и понашања на економско поље и обратно. Такође, он је указивао и на условљеност социо-економског живота географским и климатским датостима, чиме је, више векова раније од рађања ове научне дисциплине, отворио питања која се тичу енвиromентализма. О питању општих метода, Ибн Халдун је потенцирао индуктивни приступ што од посебног и појединачног иде ка општем, да би, потом, при постављању опште хипотезе прибегавао и дедукцији, која, међутим, код њега није никада била „чиста”, формално логичка, „аристотеловска”, већ увек ослоњена на збир утврђених појединачних факата.

Ибн Халдун, разумео је како општи економски развој утиче на раст и понуде и тражње, те како се све то одсликава на цене добара. На макроекономском пољу, Ибн Халдун је био у стању да повеже економски раст са растом становништва и уочи њихову директну корелацију, као и да увиди колико, уопштено гледајући, технолошке иновације утичу на цивилизацијски развој.²⁰

.....
²⁰ Детаљније у: А. Н. Sadeq, *Reading in Islamic Economic Thought*, Longman, Malaysia 1991.

У његовим економским запажањима могу се пронаћи и корени монетарних теорија, затим зачеци „радне теорије вредности”, као и један веома проницљив поглед на политику опорезивања што је уочавао како превисоки порези зарад пуњења државног буџета могу да делују дестимулишуће на привреду и дугорочно доведу до опадања укупних прихода („Већина пореза које плаћају сељаци и трговци, нарочито када је порески систем развијен, повећава богатство султана. Па када сељак напусти пољопривреду, а трговац своју делатност, пропадају порези у цјелини или падају на врло низак ниво.”)²¹ Указивањем на појаву како повећање пореза краткорочно повећава приходе, али их дугорочно смањује, Ибн Халдун се сматра и претечом економског концепта који се популарно назива „Лаферова крива”, што је тенденција коју је, пре Лафера, описао и познати макроекономиста Џон Мајнард Кејнс.

Модерна историографија такође сматра Ибн Халдуна једном од својих претеча. Његови описи северноафричких и блискоисточних народа, догађаја из њихове историје и начина њиховог живота, представљају не само значајно историјско, већ и антрополошко штиво.²² Поред тога, Ибн Халдун одиграо је и пресудну улогу у развоју методологије историјских истраживања које је вековима било веома утицајно на просторима арапско-муслиманске цивилизације. Он је први увео три елемента који су потом сматрани основама за научно проучавање историје: 1) објашњавање уз помоћ увођења нових концепата

²¹ I. Haldun, *нав. дело*, 72.

²² Видети: J. W. Anderson, *Conjuring with Ibn Khaldun: From an anthropological point of view* (edited by B. Lawrence), E. J. Brill, Netherlands 1984.

2) избегавања генерализација: улагање великих напора да се објасни мноштво конкретних појава и њихових детаља у међусобном одношењу 3) окретање према оним концептима, теоријама и идејама које су чврсто утемељени у реалности друштва које се посматра.

Већ на самом почетку *Мукадима*, Ибн Халдун указује на седам типичних грешака које историчари неретко чине, све са намером да убудуће буду избегнуте (то су: једностраност и пристрасног према неком уверењу и мишљењу; превелико поуздавање у једне изворе; неспособност да се разумеју праве намере историјских актера; погрешно уверење да је нешто истинито; неумешност да се догађаји ставе у стварни контекст; честа жеља да се додвори властодршцима кроз утврђивање оних чињеница које им годе или иду у прилог; неразумевање законитости који владају променама људских друштава).²³ Посебно су значајне Ибн Халдунове опаске како занемаривање чињеница да се услови живота народа и генерација мењају са меном столећа и да они не постоје стално, у једном облику, те да све културне разлике и историјске прилике тог времена морају бити узете у обзир при њиховој процени. За Халдуна је историја наука која има свој предмет истраживања, своје елементе, који се морају посматрати у укупном међуодносу, као и своје законитости. Историја је за њега философска наука, која садржи и теорију, и анализу, и њено потврђивање, а у којој нема места за митове и непроверене чињенице, већ само за оне утврђене, као и за откривање њихових

.....
²³ А. Haque, "Ibn Khaldun: Founder of Science of History & Contemporary Sociology", *International Journal of Pathology*; 10 (1), Islamabad 2012, 45.

узрока.²⁴ Ибн Халдун је упорно указивао на систематске предрасуде које искривљују прикупљене чињенице и, тако, доводе до погрешног разумевања историјских процеса. Упорност са којом се Халдун подухватио проучавања предрасуда, достигнута је тек током 19. и 20. века у Хегеловим и Тојнбијевим истраживањима.

С обзиром на то да је у свом теоријском раду изучавао обрасце одвијања друштвених и политички промена и да је дефинисао њима сходне законитости, Ибн Хадун се сматра и претечом философије историје. Његова *Мукадима*, у свом рационалном и аналитичком приступу, из масе појединачних података била је у стању да дâ широка, опште примењива објашњења историјских дешавања, што је и главна одлика ове дисциплине. Такође, Ибн Халдунова истраживања историјских догађаја која су везана за ратне операције сматрају се једним од првих покушаја озбиљног проучавања војне историје. Халдунова проучавања су проблематизовала често преувеличане бројке о учесницима значајних битака наведених у класичним историјским изворима, узимајући их у поређење са реалним приликама и војним потенцијалима предмодерних држава (посебно узимајући у обзир војну логистику), све са циљем добијања реалнијих процена. *Мукадима* је, како смо већ указали, антиципирала и климатску теорију енвайроменталистичког детерминизма, коју је четири века после њега зачео Монтескије при проучавању утицаја климе и природног окружења на људе, њихове карактере и начине живљења.

.....
²⁴ *Исџо*, 46.

ЦАРЕД ДАЈМОНД И ПИТЕР ТУРЧИН: ДВЕ САВРЕМЕНЕ ТЕОРИЈЕ ДРУШТВЕНОГ КОЛАПСА

Цикличне теорије о расту, стагнирању и пропадању људских друштва, па и читавих цивилизација, нису само карактеристични погледи који се јављају у друштвима захваћеним дубоком кризом.²⁵ У њима има и доста од фасцинације пролазношћу свега постојећег, крхког и непостојаног, или, како указује Орега и Гасет: „могућност да цивилизација може умрети удвостручује нашу властиту смртност.”²⁶ Предвиђања како до судбоносног колапса може доћи важна су једнако као и утврђивање њихових могућих узрока (нуклеарни сукоб, исцрпљење ресурса, еколошке катастрофе, социополитички суноврат) на које указују многи савремени мислиоци које ова питања забрињавају. Па, ипак, чини се да најважније стање који претходи оваквим бригама: нестанак неупитног уверења у светлу будућност, у квалитативни напредак и централни значај цивилизације у којој се живи.²⁷ Шта, заправо, подразумева та узнемирујућа синтагма „друштвени колапс”?

.....

²⁵ E. H. Carr, *What is History?*, McMillan, London 1961, 37.

²⁶ S. Mazzarino, *End of Ancient World*, Faber and Faber, London 1966, 17. (превод цитата, А. Гајић).

²⁷ C. Dawson, *The Dynamics of World History*, Sheed and Ward, New York 1956, 54.

Феномен друштвеног колапса може се дефинисати у ширем и ужем смислу. У ширем смислу, он се односи на како на нагло пропадање људских друштава, тако и на дуготрајно опадање цивилизацијске моћи, укључујући ту и постепени нестанак културних вредности, које се завршава њеним потпуним нестанком. Шири приступ, дакле, подразумева укупни процес друштвеног, институционалног, политичког и културног колапса чије праћење подједнако интересује антропологију, историју, политикологију, социологију. У ужем смислу колапс се одређује као политички процес у коме посматрано друштво „показује брз, значајан губитак утврђеног нивоа социополитичке комплексности [...] који се манифестује у појавама као што су: слабији ступањ стратификације и друштвене диференцијације; слабија економска и професионална специјализација појединаца, група и територија; мање централизована контрола, односно, слабија регулација различитих привредних и политичких групација коју проводе елите; слабија контрола понашања и дисциплине; смањена улагања у епифеномене комплексности, односно, елементе који дефинишу појам 'цивилизације' – монументалну архитектуру, уметничка и књижевна достигнућа и слично; слабији проток информација међу појединцима, политичким и привредним групацијама те између средишта и периферије; смањено дељење, тровање и редистрибуцију ресурса; слабија целокупна координација и организација појединаца и група; мању територију организовану унутар само једне политичке јединице.”²⁸ Овај ужи, пре свега политичко-институционални

.....
²⁸ J. Tainter, *Kolaps kompleksnih društava*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb 2007, 18–19.

и функционални приступ, карактеристичан је за савремену науку о комплексним системима.

Саме теорије о друштвеним колапсима и цивилизацијским катастрофама старе су готово као и само човечанство: већ староегипатски списи о пропасти Старог царства и месопотамске повести о паду Саргона Акадског и треће династије из Ура покушавали су да узроке колапса пронађу у моралном опадању и/или безбожности владара због чега следи „божија казна” у виду избијања унутрашњих нереда и ратова или инвазија варварских хорди, новопридошних завојевача – пљачкаша. Атински филозоф Платон, узроке опадања видео је у фаталистичкој смени епоха којом руководи мистичка нумерологија, где се стварност подудара или, напротив, одудара од својих савршених идејних праузора. Полибију, грчком историчару римског империјалног тријумфа, који је, уједно, значио и колапс свих његових медитеранских супарника, биле су ближе биолошке аналогije раста, зрелости и опадања са оним цивилизацијским. Рим је, према Полибију, победио Картагину зато што је он био у успону, а северноафричка таласократска империја у силазној фази животног циклуса, што је судбина која неминовно чека и сам Рим.²⁹ Исту тезу касније заступају и позноримски многобожачки историчар Амијан Марцелин,³⁰ као и његови савременици, хришћански епископи Амброзије Милански и Вегеције.³¹ Тек ће Аурелије Августин у свом делу *О држави Божјој*³² биолошке

²⁹ Полибије, *Историје*, 1–2, Матица српска, Нови Сад 1988, 310.

³⁰ А. Марцелин, *Историја*, Просвета, Београд 1998.

³¹ S. Mazzarino, *нав. дело*, 53–55.

³² Augustin Aurelije, *О држави Божјој – De civitate Dei*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996.

аналогиче заменити хришћанским духовно-моралним виђењем о „два града”, небеском и земаљском, који су смешани у историјској стварности – где један води про-чишћењу, опстанку и побољшању, а други, везан пре за световне ствари него за духовне врлине, води, кроз опа-дање, ка (само)уништењу. Петрарка ће у позном средњем веку хришћанско становиште свести на учење о колапсу као последици нестанка великих људи. Флавио Биондо, аутор историје Рима од петог века па све до последње деценије Византије, уочи њеног освајања од стране Ту-рака, разрађује прву систематичну студију о успону и паду једне империје, где узроке овом другом налази у слабљењу моралног живота и, последично, владавини инфериорних типова људи. Макијавели следи овај пут, али сужава моралност у оквиру *virtua*, јуначке мужевно-сти и одважне способности, чијим обиљем у *Расцржавама о њрвих десетц књиџа Тиџа Ливија*³³ објашњава успон ре-публиканског Рима, а због чијег опадања следи пропаст позног Царства. Ретикус и Жан Боден представљају прво раномодерно одступање од морално-врлинске традиције објашњења пропасти људских друштава: први је узроке пада проналазио у астрономским законитостима веза-ним за орбите земље и сунца, док је Боден сматрао да је успон и пад моћних држава подложно нумеролошком детерминизму савршеног броја 496.³⁴

Монтескијево, у науци чувено дело (*Размаџра-ња о узроцима величине Римљана и њиховој опадања*, Државна штампарија у Београду 1866), аргументовано обнавља теорију о врлини и њеном опадању, односно

³³ N. Makijaveli, *Izabrano djelo*, sv. 1, Globus, Zagreb 1985.

³⁴ Према: S. Mazzarino, *нав. дело*, 90.

о „моралној путањи” сваке цивилизације. Романтичар Хердер, био је ближи Полибијевом фатализму као узроку неумитне пропасти услед старења цивилизације, уз акцентовање моралних, демографских, статусних и виталних фактора („витална енергија” становништва).³⁵ Хегел је, у својој књизи *Filozofija povijesti*,³⁶ дијалектику опадања везивао за антитезу идејних основа, виших циљева друштва који се изворно очитују у подударности приватних са општедржавним интересима. Томас Малтус,³⁷ основни узрок друштвеног колапса видео је у диспропорцији између раста пољопривредне производње (која се одвија аритметичком прогресијом) и раста становништва (које тече геометријском прогресијом). Оливер фон Сек, теорију колапса објашњавао је погибијама најбољег дела становништва, а Јаков Буркхард старењем популације и свеопштим пропадањем; теоретичари расе, почев од Артура де Гобиноа све до Џорџа Хансена и Тенија Франка,³⁸ сматрали су „расно мешање” или, генетску дегенерацију главним узроком цивилизацијског колапса. На почетку 20. века Елиот Милс, „предвидео је пропаст Британског царства због превласти урбаног живота који узрокује пропадање пољопривреде, књижевног и драмског укуса, као и интелектуалног и религиозног живота”.³⁹

.....
³⁵ J. G. Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, University of Chicago Press, Chicago and London 1968, 250.

³⁶ G. F. V. Hegel, *Filozofija povijesti*, fototipsko izdanje, Beograd-Banjaluка 2006.

³⁷ T. R. Malthus, *An essay on the principle of population*, 1798. 6http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=311 приступљено 4. 10. 2021.

³⁸ S. Mazzarino, *нав. дело*, 124–130.

³⁹ J. Tainter, *нав. дело*, 134.

Криза европоцентричног модела у свету после Првог светског рата, изнудила је многе теорије „кризеолошког деклинизма“⁴⁰; међу њима, својом волуминозношћу, вишеслојношћу и систематичношћу, издвајају се књиге Шпенглера *Пройаси Зайада* и Тојнбијева *Истраживање историје*, и због приступа и теоријске обраде наведене теорије. Утицајна философија историје Освалда Шпенглера са песничком интуицијом повлачила је заносне аналогije како између описаних „културних морфологија“ и њихових почетних идејних перспектива, тако и њихову заједничку подударност у расту, процвату и умирању виђену у натуралистичком кључу. За Шпенглера, културе су сублимисане животне бити које расту са истом супериорном бесциљношћу као и цвеће на пољу.⁴¹ У том развоју, етапа када култура потпуно пређе у цивилизацију – у крајње оспољену вештачку фазу у којој доминира интелект – означава фазу опадања, где се „историјски процеси састоје од све већег исцрпљења облика који су постали неоргански или мртви.“⁴² Тојнбијева историјска истраживања⁴³ следила су, кроз обимну анализу историјских факата, приступ према којем цивилизације пролазе фазе настанка, раста, времена пометње, универзалне државе и дезинтеграције, што су тек једним делом, аналогне натуралистичким процесима. Сматрајући, за разлику од Шпенглера, цивилизације динамичким покретом који носи смисао,

⁴⁰ Детаљније: А. Гајић, *Духовне основе светске кризе*, Конрас, Београд; Артпринт медија, Нови Сад 2011, 46–48.

⁴¹ О. Шпенглер, *Пройаси зайада*, Књижевне новине, Београд 1990, 17.

⁴² *Истѿо*, 19, 25.

⁴³ А. Тојнби, *Проучавање историје*.

Тојнби је у средишту ове динамике видео „изазове и одговоре”. Друштво се суочава са низом проблема, од којих сваки представља изазов са којим се треба суочити. Успешним надвладавањем изазова цивилизација наставља да се развија, а неуспешним реаговањем, коме узроци леже у губитку креативне снаге и помањка виталности, и то онда када елита, као „креативна мањина”, постане само „доминантна мањина”, долази до њеног колапса. За Тојнбија, колапс не наступа услед губитка контроле над природним окружењем нити над друштвеном структуром, као ни услед спољних напада – већ услед унутрашњег одсуства креативног одговора на све ове изазове. За то је најодговорнија елита која, уместо креативног одговора на изазове, услед гордог обожавања „некадашњег себе” пропушта да адекватно реагује. „Ултимативни критеријум и темељни узрок слома цивилизације је избијање унутрашње неслоге због које она прокоцка могућност самоодређења.”⁴⁴ Ово доводи до унутрашњих ломова и супротстављања између три главне културно-историјске, позноцивилизацијске групације: „доминантне мањине”, „унутрашњег пролетеријата” и „спољног пролетеријата” (варварских завојевача). Њихови сукоби ће докрајчити живот цивилизације.

Савремене теорије друштвеног колапса, разрађујући своје теоријске претече, углавном се у својој студиозности окрећу мултифакторској анализи његових узрока. При томе оне истичу мање или више пресудан утицај неког/неких од њих, био он економски, енваиromенталистички, друштвени и културолошки. Потом се посматра међуоднос узрока, заједнички ефекат који је у

.....
⁴⁴ *Исџо*, 5, 17.

стању да цео друштвени систем избаци из равнотеже. Неки међу истраживачима центрирају своја проучавања за уже одређене факторе, као што, на пример, малтузијанска пренасељеност или исцрпљеност ресурса. Тако се, бар што се тиче колапса везаног за популациона кретања, издвајају погледи усредсређени на симплификацију, односно на пад адаптивних капацитета услед промена у броју становништва. То се, последично, одражава на комплексност друштва, односно – оних колапса везаних за укључивање постојећих друштава у динамичније и комплексније, шире распрострањеније друштвене структуре које их апсорбују, хитро уништавајући њихове пређашње облике комплексне друштвене градње. Неке од теорија, држећи се било монофакторске било мултифакторске каузалности што води пут колапса, окрећу сву своју пажњу на то у којим се облицима претежно манифестује процес распада друштва: да ли се он одвија кроз друштвену дестратификацију, децентрализацију, деструктуризацију, деспецијализацију или на неке друге начине.

Најприхваћенија међу савременим поделама теорија друштвеног колапса, ипак је она Теинтерова која их разврстава према критеријуму његовог главног узрока. Тако се све досадашње теорије могу сврстати у једанаест група, које узрок колапсу проналазе у: 1) исцрпљењу или нестанку дотока неког виталног ресурса или ресурса од којег друштво зависи 2) успостављању нове базе ресурса 3) појави неке несвакидашње катастрофе 4) неадекватном одговору на околности 5) развоју других комплексних друштава 6) појави освајача 7) класном сукобу, друштвеним противречностима, елитама која лоше управљају или се лоше понашају 8) друштвеној

дисфункцији 9) мистичним факторима 10) случајном следу догађаја 11) економским факторима.⁴⁵

Између теорија које припадају разним групама свакако има и доста делимичног преклапања (те се одређени конкретни теоретичари могу сврстати у више група), као што се и у истим групама могу пронаћи мање или више изражене подгрупе, већ у зависности од подударности у приступима у тумачењу одређеног главног узрока. Такође, свакој групи теорија могу се наћи недостаци и упутити значајне збирне примедбе. Теинтер ће тако, у својим оценама, свакој групи у његовој класификацији као главне примедбе изрећи следеће: 1) *исцрпљење ресурса*, анализе друштва се морају усредсредити на обележја друштва које је спречило појаву адекватног одговора, а не само на обележја исцрпљења ресурса; 2) *нова база ресурса*, употреба је примењива на једноставнија друштва и за перспективу теорије интеграције, али не и објашњења везана за теорију друштвеног конфликта; 3) *капсасирофе*, у већини случајева важнија су обележја друштава од саме катастрофе; 4) *неадекватан одговор на околности*, слично као у 1) и 3), то јест, ако друштва покажу такве одлике, ваља их објаснити; 5) *група комплексна друштва*, многи случајеви колапса не могу се објаснити овим приступом. Сукоби међу државама чешће доводе до циклуса експанзије или територијалног смањења, него до колапса; 6) *освајачи*, примери освајања захтевају тумачења, а многе ситуације колапса немају археолошке потврде освајања; 7) *конфликтни/иронични/лоша ујрава*, изостају тумачења зашто до тога долази, шта их изазива. Лоше управљање најчешће не

⁴⁵ J. Tainter, *нав. дело*, 80–81.

доводи до колапса, већ до погоршања општег стања, а нижи слојеви се ретко буне осим у случају велике отуђености, а и тада то најчешће не доводи до колапса; 8) *друштвена дисфункција*, ове теорије не нуде ни узроке нити каузалне механизме за објективну анализу; 9) *мистична тумачења*, не успевају научно поткрепити своје тезе, што додатно отежавају биолошке аналогije, вредносне оцене и тумачења која су научно непоткрепљива и необјашњива; 10) *низ случајних догађаја*, теорија не нуди темеље за научно уопштавање, па се тако колапс не може објаснити позивањем на случајне чиниоце; 11) *економска тумачења*, економски модели често инхерентно пате од уласка у подручје политичких и друштвених тумачења, они нису успели да развију оквири за тумачење које би било универзално примењиво.

Теинтерова теорија, гледана у својој сржи, представља покушај примене Тојнбијеве кључне тезе о „изазовима и одговорима” у оквиру науке о комплексним системима. За Теинтера комплексност се огледа у бројним диференцираним и специјализованим друштвеним и економским улогама и механизмима кроз које се ове улоге координирају. Пошто су друштва: „1) организације намењене решавању проблема 2) социополитички системи који требају енергију како би се одржали 3) а повећање комплексности подразумева и пораст трошкова по глави становника и 4) инвестирање у социополитичку комплексност као инстанцу за решавање проблема често долази до тачке на којој опада гранични принос”,⁴⁶ Теинтер анализира бројне примере широког друштвеног колапса како би, у оквиру теорије и методологије

.....
⁴⁶ *Исидо*, 309.

науке о комплексним системима, објаснио ток и исходе овог процеса. „Друштво које је доспело до те тачке да не може више једноставно почивати на својим дотадашњим постигнућима, односно задржати свој гранични принос на постојећој разини, а да не дође до даљег пропадања. [...] Како се проблеми нужно јављају, морају се развити и нова организациона и економска решења, али обично по већу цену и уз пад граничног приноса.”⁴⁷ Тада се јављају два фактора која доприносе колапсу. Прво, услед пада граничног приноса друштво је принуђено да све више улаже у стратегију која му доноси све мање добити, што, као друго, доводи до тога да делови тог друштва, који се осећају запостављеним, почињу да воде политику отцепљења или бар активног и пасивног отпора, руковођени својим ужим, непосредним интересима. „На одређеној тачки кривуље пада граничног приноса, друштво долази у стадијум када корист од једне разине улагања више није већа од оне на другој, нижој разини. На том стадијуму комплексност дефинитивно не доноси никакву корист, а друштво је у озбиљној претњи од колапса услед раздора или спољашње претње.”⁴⁸

Поред поменутих група и појединачних савремених теорија о друштвеном колапсу, најзначајније су две, оне Цареда Дајмонда и Питера Турчина, које не само да се не могу лако сврстати ни у једну од постојећих категоријација и њених група, већ својим значајним теоријским доприносом отварају нове синтетичке хоризонте у проучавању феномена колапса.

.....
⁴⁷ *Исџо*, 313.

⁴⁸ *Исџо*, 312.

Царед Дајмонд – Слом: како се друштва одлучују за њихову или нашу

Познати географ и физиолог са Калифорнијског универзитета у Лос Анђелесу, Царед Дајмонд, применио је компаративни метод који је раније користио да би објаснио различите стадијуме изграђености и успешности људских друштава од неолита до данашњих дана (чувена књига *Микроби, њихове, и челик*),⁴⁹ али овог пута на супротан проблем: на феномен друштвеног колапса са акцентом на енвайронменталистичке узорке. Дајмонд проучава низ некадашњих и садашњих друштава са различитим проблемима у односу на „улазне“ варијабиле који утичу на њихову стабилност. С обзиром на то да се излазне променљиве вредности очитују као друштвени колапс или опстанак, он посматра однос улазних и променљивих вредности да би утврдио врсту и снагу утицаја могућих улазних фактора који утичу на друштвени колапс.

Дајмонд уочава пет улазних варијабила које могу да доведу до колапса: климатске проблеме, непријатељско окружење, колапс важних трговачких партнера, проблеми са животном средином, као и неуспех да се прилагоди еколошким проблемима, при чему су еколошки проблеми стављени на централно место. Већ на самом почетку студије, Дајмонд сматра су да многе од пропалих цивилизација ову судбину доживеле због еколошких проблема – најчешће, да су људи били ти који су немарно уништили природна богатства од којих су

.....
⁴⁹ D. Džared, *Mikrobi, puške i čelik*, Dosije, Beograd, Službeni list SCG Podgorica 2004.

зависила та друштва, те да су њихови сломови махом варијације на исту тему коју потврђују савремена археолошка, климатолошка, историјска, палеонтолошка и палинолошка открића у последњим деценијама.⁵⁰ Такође, Дајмонд утврђује 12 типова савремених еколошких проблема. Од њих су, према Дајмондовом мишљењу, осам неспорно допринели историјски и археолошки добро проученим друштвеним колапсима. То су: 1) дефорестација и уништавање животне средине 2) проблеми са тлом (ерозија, салинизација, губитак плодности) 3) проблеми са коришћењем водних ресурса 4) преобимни лов 5) преобимни риболов 6) утицај од стране човека донесених врста на постојеће домаће врсте 7) пренасељеност 8) повећани *per-capita* утицај на становништво 9) климатске промене узроковане људским фактором 10) повећање токсина у животној средини 11) недостаци енергије 12) најшира људска експлоатација постојећих земљиних капацитета за фотосинтезу. Тек из другог плана, Царед Дајмонд укључује у посматрање и културолошке факторе, односно утицај културе на однос и понашање према природи, тј. животној средини.

У посматрању феномена друштвеног колапса, „слома” како га он назива, Царед Дајмонд уочава ограничења који ометају разумевање феномена, међу којима за главно ограничење сматра отпор идеји да су народи у прошлости неким својим поступцима допринели властитој пропасти. Наравно, Дајмонд не сматра да су сва друштва осуђена на слом зато што наносе штету животној средини: „нека пропала друштва су била осуђена на

.....
⁵⁰ J. Daimond, *Slom: kako se društva odlučuju za propast ili uspjeh*, Algoritam, Zagreb 2008, 18.

слом, друга нису; право питање гласи зашто су се само нека друштва показала рањивима и по чему се друштва која су се сломила разликују од оних која нису”,⁵¹ при чему треба узети у обзир све важне чиниоце који утичу на друштва. „Четири скупине чинилаца – наношење штете средини, климатске промене, непријатељски расположени суседи и пријатељски расположени трговински партнери, могу и не морају да се покажу важним за конкретно друштво. Пета скупина чинилаца – реакција друштва на еколошке проблеме, увек се покаже важном”.⁵² Нарушавање животне средине чине људи, а размере њеног оштећења и начини ублажавања тих последица делимично зависе од човека, а делимично од својстава природног окружења, од његове крхкости или отпорности. Климатске промене могу побољшати или погоршати услове сваког конкретног друштва; могу и једном друштву погодовати а другом нашкодити. Друштво, које је црпело ресурсе из средине, могло је апсорбовати губитке док је клима била погодна; оно корача пут слома када клима постане неповољнија. Да друштво није делимично исцрпilo природне ресурсе, можда би преживело промену климе. И обрнуто: могло је преживети самонаметнуто исцрпљивање ресурса све док промена климе није наступила. Кобним се показује не само један засебни чинилац, већ спој људског учинка на природно окружење у комбинацији са променом климе. Трећа околност, спољни непријатељи, нешто је са чиме се сва историјска друштва суочавају. Друштво одолева непријатељима док је јако, а подлеже им када ослаби

.....
⁵¹ *Исџо*, 23.

⁵² *Исџо*, 24.

из било ког разлога, међу којима је и наношење штете животној средини. У том случају, непосредан узрок слома биће војно освајање, али темељни узрок, чинилац због чије је промене наступио слом – биће онај који је ослабио друштво, био он еколошки или неки други. Четврта околност је, заправо, обрнуто постављена трећа: све друштва имају суседе чије се понашање креће у распону од пријатељског до непријатељског. Друштва зависе до неке мере од увоза трговачких добара својих пријатељских суседа. Када трговински партнер ослаби из било ког разлога и не може да настави дотадашње опскрбљивање добрима, и посматрано друштво може ослабити до нивоа да, у комбинацији са другим чиниоцима, крене пут колапса. Пета, најважнија околност везана је за реакцију друштва на своје нарасле проблеме, били они еколошки или не. Различита друштва реагују на различите проблеме, од којих нека разрађују успешне методе њиховог решавања, а неке не, те се зато сламају.⁵³

У прва три дела (након увода) своје обимне студије, Дајмонд посматра нека од савремених или некадашњих друштава суочених са четири дефинисана главна проблема. Надаље он посматра, у сваком конкретном случају, и адекватност реакције друштава на дате проблеме. Први део књиге разматра проблем животне средине у савременој америчкој савезној држави Монтанти, фокусирајући се на животе неколико конкретних појединаца да би се увела и „људска димензија” у посматрање односа друштва и животне средине. У другом делу књиге, Дајмонд из поглавља у поглавље, аргументовано и детаљно анализира низ некадашњих друштава која су доживела колапс кроз

.....
⁵³ *Исџо*, 24–30.

призму пет наведених чинилаца, и то: викиншку колонију на Гренланду (где је слом уследио услед комбинованог дејства климатских промена, нанете штете околини, губитка трговинских партнера, ирационалном обичају који је спречио да се Европљани окрену прехрани рибом, затим непријатељства са Ескимима као и потпуним одсуством жеље да се адаптира и нађе стратегија да се предупреди колапс); Полинежане на Ускршњем острву (колапс услед неконтролисане сече шума); Питкерн острва (део су Полинезије и последња енглеска колонија у Тихом океану, названа по Роберту Питкерну, који их је угледао 1767; становници су доживели слом услед климатски промена у комбинацији са нанетом штетом природној средини); Индијанце Анасази на југозападу Северне Америке (слом услед климатски промена у комбинацији са штетом нанетој природној средини); Маје у Средњој Америци (климатске промене и штета нанета средини, као и непријатељске најезде). Дајмонд надаље анализира три друштва која су изнашла успешне стратегије да превазиђу еколошке проблеме и избегну колапс: становнике пацифичког острва Тикопија, Нове Гвинеје (успешно прилагођавање пољопривредних метода постојећој животној средини) и Јапана у периоду јапанске историје када је владао шогун из породице Токугава (успешно централно-планско пошумљавање јапанског острвља). Трећи део Дајмондове књиге, анализира низ савремених друштава са озбиљним проблемима: Руанду (где је геноцид великим делом био изазван и пренасељеношћу), економски колапс Хаитија (насупротив успеху суседне Доминиканске Републике), проблеме Кине са загађењем услед убрзаног индустријског развоја, као и савремене еколошке проблеме високоразвијене Аустралије.

Завршни, четврти део књиге намењен је практичним поукама, закључцима изведених из анализе низа студија случајева, а везаних за пети чинилац, стратегију друштвеног одговора на нарасле проблеме. „Зашто нека друштва доносе катастрофалне одлуке?” – пита се Дајмонд, и износи типологију разлога који до њих доводе. Прво, може се догодити да друштво не предвиди проблем пре него што се он и појави. Друго, када се проблем и појави, могуће је да га друштво не уочи. Треће, када је проблем уочен, може се десити да га друштво ни не покуша решити, најчешће услед сукоба интереса међу слојевима, односно припадницима самог тог друштва или, пак, услед ирационалног понашања. Четврто, ако друштво и покуша да реши уочени проблем, може се десити да у томе не успе. Разлози за неуспех могу бити различити: може се догодити да је проблем већ толико велик да се са постојећим капацитетима не може решити; да можда постоји решење, али је тако скупо да је готово неизводљиво; или, да се улаже премало труда, да се примењују погрешне стратегије услед коришћења погрешних аналогича или да се, чак и ако се напokon и изабере успешна стратегија, то почне чинити прекасно.⁵⁴ Зато четврти део књиге закључује поглавље које се бави питањима односа савременог бизниса и глобализације, све да би се „практичне лекције” из претходних поглавља књиге примениле на садашњицу, при чему се акценат ставља на „модел полдера” у савременој Холандији као пример комбинованог *top-down* и, што је још важније, *bottom-up* приступа у решавању постојећих еколошких проблема у правцу одрживог курса, односно

.....
⁵⁴ Исто, 478–496.

избегавања „12 проблема неодрживости” везаних за животну средину који се провлаче кроз целу књигу.

Рај и мир и рај – животни циклуси империјалистичких нација

Питер Турчин, син познатог совјетског дисидента Валентина Турчина, професор је екологије и математике на Универзитету у Конектикату и, истовремено, један од светски најцитиранијих научника на пољу еволутивне биологије. Овај светски истакнути природњак је, са својим новијим истраживањима, и зачетник нове научне дисциплине – клиодинамике (од Клио, име музе историје, и динамике „проучавања процеса који се мењају у времену”) која почива на укрштању историјске макросоциологије и математичког моделовања социјалних процеса, те политичке историје и еволуционог приступа у посматрању људских друштва. Турчин своје истраживање историје, што обилно позајмљује методе природних наука, усредсређује на групе, а не појединце. Слично као у статичкој механици, са разликом што Турчин не приступа (као нпр. при мерењу температуре или притиска) утврђивању својства целине израчунавањем кретања безброј честица, већ је ближи становиштима нелинеарне динамике која „људске агрегате” посматра као скупине различитих личности са својим особинама и слободном вољом у међусобној интеракцији, где постоји и повратна динамичка спрега. „Промена у стању једне компоненте система утиче на другу, али промена у другој може да се повратно одрази на прву, односно да између две компоненте постоји повратна спрега. Када један динамички систем садржи

у себи такву циркуларну нелинеарну повратну спрегу, он постаје веома подложен осцилирању.”⁵⁵ Цикличност друштвене историје нема правилне периоде као физички феномени, већ, услед своје сложености, неправилне, где поједини фактори могу да имају у различитим тренуцима и различите утицаје, док су спољни узроци који делују на друштвене системе, такође битни – на пример, климатске промене, катаклизме, болести – али ипак другоразредни у односу на кључне правилности које Турчин тежи да назначи.

У књизи *Раџ и мир и раџ*, Турчин развија теорију селекције културолошких група којима покушава објаснити развој, успон и пад друштава кроз политичку историју. У том подухвату, Турчин се пре свега усредсређује на успоне и падове империја, и због њиховог већег светско-историјског значаја у односу на друга, мања друштва, и због веће очигледности и парадигматских тенденција које у историјској динамици тежи да „ухвати”. За одлучујући фактор у својој теорији културолошке колективне селекције, Турчин ипак види алтруистичку моћ солидарности која, у контексту свих друштвених стратификација и сукоба, у највећој мери утиче на успоне и пропадања људских друштава. Вертикална интеграција – одсуство радикалних баријера између управљачких елита и народа јесте одлика успешних и експанзивних друштава, укључујући она са империјалним „полетом”; но то не чини суштину, већ форму дубље социјалне кохезије. Турчинова теза је да кооперација унутар друштва ствара основу његове

.....
⁵⁵ П. Турчин, *Раџ и мир и раџ*, PortaLibris, Београд, Светлост, Чачак 2006, 11.

квалитативне друштвене динамике. Ова кооперативна унутарсоцијабилност почива на два начела „адаптације”: 1) сарађуј када довољно чланова групе такође сарађује и 2) казни оне који не сарађују. „Група која је имала довољно моралиста да претегну (њено колективно понашање) на кооперативном тасу теразија, избацила је из трке, или истребила групе које су то пропустиле да учине. Друга адаптација, људска способност да користе симболичке маркере у сврху одређивања кооперативних група, дозволила је еволуцији социјализације да превазиђе ограничења која намеће интеракција „лицем у лице”,⁵⁶ чиме је омогућена самоидентификација код сложених друштава са вишемилионским припадништвом чији би припадници, у одсуству ових маркера, културних идентификатора и симболичких вредности један за другог остали странци. Неке од најмоћнијих и најразвијенијих друштава и цивилизација управо су почивали на оваквим темељима. Турчинова књига *Райи и мир и райи*, убедљиво показује њихов развојни пут.

Усмеравајући се, дакле, на алтруистичку силу пожртвовања као темељ интерперсоналне и друштвене кохезије, Турчин, у савременом контексту и са савременом аргументацијом, оживљава класичну социолошку теорију средњовековног арапског мислиоца Ибн Халдуна. Овај Магребљанин, који је живео у четрнаестом веку, сматрао је да успешност политичких заједница и друштва уопште зависи од степена њене асабије. Асабија (ар. „колективно осећање”, „дух заједнице”) представља способност друштвене групе да усклађено делује; она је и њен капацитет за колективно дејствовање и диспозиција

.....
⁵⁶ *Исйю*, 7.

сарадње унутар друштва као и спремност да се заштити или такмичи са другим, спољним групама и другим друштвима. Асабија је динамичка величина, која са временом може јачати или опадати. Друштва и народи се развијају и јачају када им је асабија јака, а стагнирају, опадају и, на крају, доживљавају колапс када она слаби.

Ибн Халдун је у размерама своје епохе уочио цикличност понављања политичке динамике која је у корелацији са степеном асабије. Када држава, односно култура и друштвени живот, подлегне унутрашњим поделама и сукобима, она постаје подложна спољним завојевачима, пустињским номадима. Око једне од тих бедуинских дружина, са јаком психолошком везом, асабијом, оформиће се племенски савез који ће освојити цивилизовано друштво запало у унутрашње размирице и декаденцију те установити своју државу. Из оснивачке групе око које се окупио савез изродиће се владарска династија, а остали бедуини ће постати део владајуће класе. У складу са степеном асабијског заједништва тећи ће живот новог друштва: прве генерације нових друштвених елита задржаће своје пустињске навике, скромност и ратничке манире, и, што је најважније, неговаће групну солидарност. Како се генерације буду смењивале, прилике затеченог цивилизацијског живота почеће да нагризају групну солидарност потомака некадашњих номада тако да ће они, у четвртој генерацији, престати да се разликују по свом начину живота и навикама од својих градских поданика. Ово је моме-нат, указује Халдун, када отпочиње процес трајне декаденције асабије, односно солидарности виших слојева. Они могу у овом „декадентном стању” да пребивају још неколико генерација, можда и дуже ако су политички

умешнији, све док се из пустиње не појави нови бедуински савез, са јачом асабијом, који ће их победити, разбаштинити и заузети њихово место, након тога ће се „асабијски циклус” поновити.

Питер Турчин управо у асабијској сили, више него у технолошкој и биолошкој супериорности као код Цареда Дајмонда и његове теорије „микроба, пушака и челика”⁵⁷, види основне узроке зашто су Европљани тако лако и темељно надвладали друге неевропске цивилизације. Он то убедљиво доказује бројним историјским примерима, попут руског заузећа Сибира (поход Јермакових козака) из руку муслиманских Татара (сибирски канат Кучук Кана), који је био на приближно истом технолошком и организационом нивоу као и Московско царство. Ова Турчинова становишта, употпуњена су и другим, аналогним историјским ситуацијама.

Турчин не стаје само на савременом прилагођавању асабијске теорије Ибн Халдуна, већ је надограђује и развија у правцу тумачења историјских процеса где поставља веома конзистентну теорију о томе да се групе са високом асабијом, групним кохезивним саосећањем, формирају пре свега на „метаетничким границама”, где сукоби и надметања између веома различитих друштава и група бивају веома интензивна. Ради се о просторима културолошко-цивилизацијских додира који се у много чему подударају са Хантингтоновом тезом о „сукобу цивилизација”. Формално гледајући, „метаетничке границе” су frontiјери, крајине, где се административне границе империја подударају са линијом разграничења између две културолошко-цивилизацијске, „метаетничке

⁵⁷ D. Džared, *Mikrobi, puške i čelik...*

заједнице” и где је ривалитет између група нарочито жесток. Империје врше силан притисак на народе изван својих граница, са оне стране цивилизацијског лимеса, док, са друге стране, погранично становништво такође бива привучено богатством империје кога жели да се домогне било трговином, било пљачком. Спој „империјалне претње” и „изгледа за плен” представљају интегративне силе које подстичу асабију спољних група. У циљу сузбијања снаге експанзивне империјалне силе, пограничне групе са све снажнијом асабијом инкорпоришу у себе суседне групе са своје, „праве” стране границе, што се појачава присуством различитог и претећег „другог” – „метаетничке заједнице” с друге стране границе. Широки културолошки јаз са супротне стране границе, доводи до тога да се унутрашње, међусобне разлике између присаједињујућих, различитих етничких група смањују, и да, након извесног времена, нестану.

Питер Турчин у својој књизи *Раји и мир и раји*, детаљно посматра и другу страну „асабијског циклуса”, оног када друштво почне да слаби, опада и на послетку доживљава слом. Ни ово опадање, према његовом мишљењу, није линеарно уједначено. Управо стабилност и достигнути мир империјалне творевине у себи носи клицу будућег раздора. Напредак који доноси пораст становништва узрокује пренасељеност; пренасељеност доводи до пада надница, скупљег најма земље и смањења прихода по глави становника, док се истовремено врши неправедна расподела добити од најма између друштвених класа које се међусобно удаљују и све непријатељскије опходе. Опадање животног стандарда већине узрокује похлепне потезе привилегованих мањина са циљем да задрже степен дотадашњег богатства, па се

повећавају издаци државе ка чијој се заштити или ухлебљењу себе и својих најближих елите окрећу. С друге стране, смањују се приходи од пореза услед немаштине већине популације. Све то, неминовно води до сукоба унутар елита и борби елита са народом, који прераста у серију преврата и народних устанака. „Рушење поретка прате четири јахача апокалипсе – глад, рат, епидемија и смрт. Број становника опада, наднице расту, а закуп појефтињује.”⁵⁸

Аутор књиге *Рат и мир и рат*, сматра да комплетан циклус једног друштва – што се састоји од бенигне интегративне и проблемима оптерећене дезинтегративне фазе траје између два и три века. Ову другу, „опадајућу” фазу у животима пре свега аграрних друштава он назива „секуларним циклусима” који се очитују у осцилацијама у демографској, економској и социјалној структури друштва са ослабљеном асабијом. „То не значи и да су спољашњи чиниоци безначајни – иако они нису узрок секуларних циклуса, спољашњи чиниоци могу на њих утицати... Разлог нестабилности и даље лежи у унутрашњим узроцима (нарушена је равнотежа елита – народ итд)...”⁵⁹ Етапе овог „секуларног циклуса” утичу на тренд повећања економске и друштвене неједнакости што расту са слабљењем асабије, пошто велике разлике између друштвених група поткопавају кооперацију. „Дејство повећане неједнакости није ограничено на ескалацију ’класних сукоба’ између богатих и сиромашних. Повећана неједнакост унутар класа води, такође, унутаркласном сукобу аристократа са аристократима

⁵⁸ П. Турчин, *нав. дело*, 8.

⁵⁹ *Истио*, 258.

и сељака са сељацима.”⁶⁰ Ово слабљење у друштвеном језгру, додуше, може се привремено одгодити по питању последица у империјалним творевинама са вишком слабо насељених територија на својој периферији, на граничним просторима; но, колонизација и сличне мере само краткотрајно спречавају ескалацију онога што Турчин назива „Матејевим начелом” („док сиромаси постају све сиромашнији, богаташи постају све богатији”). Јаз у расподели богатства (које се полако умањује и осипа) поступно доводи до подела и унутар владајућих група, а регионални и локални те верско-секташки (идеолошки) идентитети постају доминантни у односу на пређашње, што све погодује патогеним појавама и деструкцији друштвеног ткива у спирали насиља у које друштво на крају потпуно тоне. Услед тога сукоби имају тенденцију да се понављају за време дезинтегративне фазе, у распону од четрдесет до шездесет година.

Критички осврт на Дајмондову и Турчинову теорију друштвеног колапса

Није тешко уочити да и Дајмондова и Турчинова теорија, као и уосталом и Теинтерова теорија колапса комплексних друштава, представљају разраду најзначајнијег приступа на ову тему у 20. веку, оног Тојнбијевог о „изазову и одговору”. Све оне се, одатле усмеравају у различитим правцима: док се Теинтеров приступ креће унутар детаљног проучавања комплексних система који функционалистички посматра социо-политичку комплексност пре свега у економском, квантитативном

.....
⁶⁰ *Исџо*, 261.

кључу као најрелевантнијем да се научно егзактно објасне друштвени механизми за решавање проблема, Дајмонд и Турчин се окрећу ширим димензијама динамике „изазова” и „одговора”. Оба приступа иду ка различитим пољима стварности – Царед према споља, акцентујући спољно природно окружење, а затим и климу, друга друштва као и стратегије реакције на проблеме/изазове. Турчин је окренут ка унутра, ка пољу субјективности и свету емоција, колективног осећања и „снаге заједништва”.

Сваки од њих, сходно врсти своје основне упућености, сматра да је она важнија, приоритетна. Дајмонд, природне процесе и рационално разумевање проблема у њима те осмишљене и плански спроведене стратегије као начине санирања проблема ставља у први план. Турчин, напротив, сматра да је снага заједничке емоције важнија од рационалног плана који из њих произлази; штавише – да је оне неопходан предуслов који, ако је довољно јак, неминовно проналази праве стратегије за ношење са проблемима. Код Турчина рационално, дакле, почива на емотивном. Дајмонд, напротив, не сматра да рационално увиђање спољних околности има ишта са заједничким емоционалним везама припадника друштва. Турчин заступа тезу да су управо те унутрашње везе важније од спољних околности као изазова који врше утицај (мада не пресудан); да је асабијска сила то средиште из кога извиру одговори. Ако она ослаби, спољашњи утицаји могу уобразити пропаст, али они нису и њени кључни изазивачи: „Претпоставимо да је број становништва досегао тачку на којој је сва потенцијално обрадива земља већ искоришћена, тако да она са тешкоћом може да нахрани целокупно становништво.

Глобално загревање проузроковаће пад приноса летине што ће гурнути друштво преко границе издржљивости. Пад становништва који ће уследити, претежно ће погодити ниже класе, док ће владајућа класа постајати све гломазнија а то, као што знамо, води повећању нестабилности и коначној пропасти. Да није било климатске промене, ово друштво би успело још неко време да одржи унутрашњи ред и мир (иако дегенеративна фаза не може бити одлагана у недоглед).⁶¹

Различити су и њихови погледи о односу друштвених елита и маса према „изазовима” и „одговорима”. Теинтер и други теоретичари комплексних система, видели смо, све ће сагледавати у перспективи решавања проблемских импута, а имајући у виду и друштвену комплексност и приносе чији ће пад условити неравномерну прерасподелу. При томе ће елите, вођене рационалним интересом, одржавати систем на нивоу комплексности док им то интересно одговара. Дајмонд ће дакле, уочити ове самоинтересне стратегије у сегменту када проучава зашто нека друштва не реагују када уоче проблематични спољни изазов, али неће се превише усмерити на унутрашње односе елита и маса, ионако окренут примерима друштава препуним било племенског било савременог егалитаризма. Ни његове стратегије решавања проблема заједништво не виде у емотивним размерама, већ у рационалном увиђању. Зато он, при решавању савремених проблема, и намеће синхронизацију *top-down* и *bottom-up* приступа у егалитаристичком, демократском кључу. За Турчина, међутим, хијерархијска веза елита и маса је емотивна.

.....
⁶¹ Исио, 258.

Он заједништво не види у некаквом формалном егалитаризму, већ у емотивном прожимању унутар заједнице која само умањује размере материјалне неједнакости, а повећава кооперативност без укидања хијерархијских односа између елита и неелита. Штавише, Турчин отворено одбацује тезу о супериорности егалитаристичког демократског уређења наспрам хијерархијског друштва, нарочито често митологизованог негативитета „оријенталне деспотије” (с правом указујући да је „апсолутна моћ једног појединца над целим друштвом социолошка бесмислица”, јер „ни једна особа не може да влада супротно жељама свих својих поданика”, већ да су и најгори тирани „кадри да владају само зато што имају подршку одређене групе људи која мора унутар себе да буде складна”).⁶² Он сматра, да се сви облици политичке владавине, од номиналне владавине појединаца до номиналне владавине свих, морају посматрати у смислу асабијског удруживања и првенствено тако вредновати. Унутар једног система, хијерархијски структурисаног, важнија је комуникација на основу заједничких вредности и осећања него формална једнакост, јер она омогућава отвореност и комуникацију. Њено одсуство, упркос постајању формалне комуникације и хоризонталном одношењу, без заједничких вредности и осећања заједничкој припадности, не представља, према Турчиновом ставу, готово ништа.

У стручној и широј јавности, рецепција обе описане савремене теорије изазвала је и бројне критике и упућивање на њихове недостатке. Дајмонду је углавном приговарано да је превише пажње усмерио на

⁶² Исто, 24–25.

мала, маргинална и праисторијска друштва са чијим се еколошким проблемима не могу повући довољно јасне паралеле у односу на савремена друштва. Сличне примедбе, па и оштрије могу се упутити Турчину: с једне стране, она веома прецизно упоређује правилности цикличних асабијских процеса унутар аграрних, прединдустријских друштава, а не усуђује се да сличним параметрима покуша да објасни садашње (пост)модерно друштво, а камоли да се одважи да пружи прогнозе које се, читајући његово дело, саме намећу. Упркос бројним „метаетничким границама” (Хантингтон би их назвао „цивилизацијским границама”) у савременом свету, свакако у другачијем контексту од оног које је владало у предмодерно доба, ствара се низ асабијских и контраасабијских струјања која убрзано покрећу друштвене процесе на глобалној равни. Турчин, међутим, само примећује да се на блискоисточном простору може одиграти нова „антизападна асабија” која ће се кретати у правцу стварања новог исламског калифата, и ништа више од тога. Дезинтегративне, „секуларне” асабијске фазе Турчин лаконски илуструје само примерима фаза опадања енглеског и француског феудалног система у 14. веку након вишевековног узлета, избегавајући да објасни њихову потоњу ренесансну динамику и прелаз у модерно друштвено устројство, а камоли да посматра феномен асабије у модерном контексту.

Следећа група критичара приговора Цареду Дајмонду, углавном се односи на његову непотпуну и нетачну фактографију. Неке од његових теза, попут оне да је друштво на Ускршњем острву доживело колапс услед еколошке катастрофе изазване неконтролисаном сечом шума, оповргава низ археолога и етнографа. Они

сматрају да је много већи утицај од еколошког имало присуство модерних западњака који су пренели болести урођеницима са слабијим имунолошким системом (а потом и део популације одвели у робље). То је, све скупа, имало много разорнији утицај по тамошње племенске заједнице од дефорестације, са чијим су се последицама, уз све тешкоће, они ипак некако носили. Још већу штету по природну средину, тврде ови критичари, имале су животињске и биљне врсте које су бели колонисти донели на Ускршње острво. Такође, низ примедби упућених Дајмонду, износе истраживачи који тврде како је он крајње конфузан и неупућен у историјске чињенице које потискује у корист мање битних, а често и сасвим ирелевантних еколошких тема. Ови критичари сматрају да фактор животне средине нема готово никакав значај за цивилизацијски тријумф модерног Запада, нити за колапсе незападних култура које су пред њима поклекле, поготово не за битне одлике модерне западњачке цивилизације као што су капитализам, индивидуализам, рационализам, или залагање за дијалог. Све су то виђења и увиђања, која Дајмондова „еколошки свесна теорија” потпуно пренебрегава. Ту су и побројане фактографске, махом статистичке грешке на које се Дајмонд позива, као што су, према критичарима, значајно преувеличане бројке везане за изгладнели део светске популације. Питеру Турчину критика није могла да упуту критике непознавања историјске фактографије, њихову нетачну интерпретацију, или било какву спорност изнетих података.

Турчинова теорија асабијских циклуса, заснована је на у науци познатим, парадигматским историјским примерима и несумњиво добро утврђеним и проученим

догађајима, као и цифрама везаним не за маргинална и малобројна, већ за најважнија и најраспрострањенија људска друштва – империје, укључујући ту и западно друштво у својој средњовековној и раномодерној фази. Међутим, најважнија страна његове теорије – сама асабијска сила и њена јачина, у научно-егзактном смислу је неизмерива и „неухватљива”, изузев на основу других, изведених социолошких, историјских и културолошких проверљивијих показатеља. За његове емпирији окренуте критичаре, то баца сенку на основаност целокупне теорије, коју сматрају за одвећ слободну интерпретацију, читавање нечег спорног у изведене научно неспорне, потврђене процесе и поједине чињенице које их поткрепљују.

С друге стране, извесни део критике обема теоријама приговара управо супротно: у оба случаја, и Турчиновом и Дајмондовом, критичари примећују проблеме у методолошком приступу који су опет везани за саме њихове теоријске поставке. Ипак, природњачке, са тежњом ка егзактности узрочно-последичних веза у социо-историјском континууму (без обзира на то да ли гледају само рационалну страну проблема или ирационалне, колективно емотивне стране асабијских заједница), обе теорије последично пате од не малих једностраности и поједностављења. Као што се снага друштава не огледа само у увиђању проблема и проналажењу адекватних стратегија да се оно реши и тако спречи колапс, тако се ни колективна, друштвена кохезија не може само сводити на отпор завојевачима-припадницима друге културе, нити пак жудњом за добити (било пљачком, било трговином) без увида у вредносно-културолошке и психолошко-духовне темеље ових заједница, тим пре,

што су одбрамбени и освајачки пориви краткотрајни и недовољно јаки и дубоки за трајно социо-политичко заједништво које намерава да опстаје вековима. Поготово је недовољно тачно, све ове факторе удруживања, збирно подводити под један тако уопштен појам као што је асабија, а не разврстати их према квалитету и личној и друштвеној важности. У том би се погледу Турчинова интерпретација и примена теорије Ибн Халдуна могла надовезати на веома актуелну друштвену теорију о „социјалном капиталу” која се већ више деценија, од Бурдијеа⁶³ преко Патнама⁶⁴ до Фукујаме,⁶⁵ развија у савременим друштвеним наукама.

Дакле, обе теорије, и Дајмондова и Царедова, пате од приметних мањкавости. Управо зато што се свака бави различитим проблемским пољем, њихове теорије су, и пред наведених главних разлика, комплементарне. Оне отварају простор да се међусобно надопуњују тако да, у збиру, својим донетима далеко надилазе ограничења теорије комплексних система које се крећу само у димензијама економских показатеља, односно *cost-benefit* анализе социополитичке адаптивбилности једног функционалног система. Ипак, упркос својим приметним крајњим достигнућима сваке на свом приоритетном пољу интересовања, у својој основи, у темељном полазишту, ни једна од теорија, ни Турчинова, а поготово не Дајмондова, није отишла значајно даље у

⁶³ P. Bourdieu, “Forms of Capital”, in: J. G. Richardson’s *Handbook for Theory and Research for the Sociology of Education*, 241–258.

⁶⁴ R. D. Patnam, *Kuglati sam. Slom i obnova američke zajednice*, Mediterranean Publishing, Novi Sad 2008.

⁶⁵ Ф. Фукујаме, *Судар култура*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1997.

развија базичних постулата Тојнбијевих главних теза изнетих у делу *Испрживање историје*, које су и даље без премца снагом своје убедљивости и количином изнете културно-историјске аргументације.

ДАНИЛЕВСКИ И СОЛОВЈОВ:
САВРЕМЕНО ЧИТАЊЕ КРИТИКЕ ДЕЛА
РУСИЈА И ЕВРОПА

Име Николаја Данилевског се у друштвеним наукама најчешће спомиње у два контекста, оба везана за његово најпознатије дело *Русија и Европа*. Први се односи на допринос Данилевског цикличним друштвеним теоријама. У овим теоријама, концепт његових културно-историјских типова сматра се директном претечом, па и инспирацијом најпознатијег дела које промовише циклични поглед на друштвени развој у 20. веку, *Про-йасїи Заїага* (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte ist das kulturphilosophische*).⁶⁶ Зато се име Данилевског на Западу често ставља у ред мислилаца попут Шпенглера, Тојнбија, Нортропа, Нибура, Сорокина, Шубарта и других који су својим теоријама утицали на критичко преиспитивање идеја о линеарном друштвеном прогресу који је подразумевао

.....
⁶⁶ „Иако Шпенглер нигде не помиње Данилевског, чињеница је да у својим списима помиње да је био упознат са радовима И. С. Аксакова и других словенофила којима је Данилевски припадао.” Осим тога, Сорокин је забележио: „Професор московског универзитета Спет, који је посетио Шпенглера 1921, говорио ми је да је у то време видео књигу Данилевског у Шпенглеровој библиотеци.”, цитирано према: С. Тартаља, *Скривени круї. Обнова циклизма у филозофији историје*, Удружење за политичке науке Југославије, Чигоја штампа, Београд 1998, 84.

модерни европоцентризам. Други контекст, у који се ставља Данилевски, је онај који се бави историјом словенофилске мисли у 19. веку, у којој *Русија и Европа* имају значајно и веома особено место. Бројни совјетолози из периода Хладног рата, следећи Сорокинову опсервацију о утицају мисли Данилевског на постреволуционарну Русију, ишли су тако далеко да су тврдили да су идеологија СССР о питању односа са Западом и кључне тезе Данилевског о овој теми, изузев нешто идеолошких и пропагандних квалификација, у суштини идентичне.⁶⁷ Руском панславизму као историографској теми, додатну атрактивност је давала чињеница Хладног рата, а прва монографија посвећена Данилевском, писана је са тезом да он, као „тоталитарни мислилац”, „није био претходник Шпенглера и Тојнбија, већ Лењина и Стаљина”. Стога је Данилевски, пре свега, разматран као идеолог традиционалног „руског империјализма” којим се објашњавао и бољшевички концепт „комунистичког интернационализма”, док је његова философија историје, као „биологистичка форма историјског детерминизма”, тематизована углавном као идеолошко утемељење практично-политичког мотива његове мисли.⁶⁸

У самом Совјетском Савезу, дело Николаја Данилевског имало је делимично другачију судбину: оно је временом изгубило свој панславистички негативни предзнак, па је нарочито после 1945, упркос рецидивима идеолошких квалификација и нужних симплификација, све чешће било проучавано непристрасније и

⁶⁷ Видети: P. Sorokin, *Social Philosophies in an Age of Crisis*, Beacon Press, Boston 1951, 71.

⁶⁸ М. Subotić, „N. Danilevski: teorija kulturno-istorijskih tipova i slovenofilstvo”, у: *Filozofija i društvo* 1(1995), 174.

објективније, као једно од првих дела које је заступало поглед на полицентричност и разноквалитетност људских култура, умногоме предњачећи над савременим мултикултуралним студијама. „У раном совјетском периоду Данилевски је у својој домовини био заборављен: заинтересовани за револуционарно-демократску традицију, руски марксисти су Данилевског узгредно помињали у оквиру идеолошке критике 'реакционарне мисли'. Распадом совјетског система и идеологије, првим овогоковним издањем књиге *Русија и Европа* (Москва, 1991), Данилевски је неочекивано, из заборава 'враћен' у само средиште текућих дискусија о будућности Русије након неуспеха комунистичког експеримента. Отуда савремена рецепција идеја Данилевског надилази оквире академског проучавања заборављене, или свесно потиснуте традиције. У делу *Русија и Европа* се траже одговори на проблеме нашег времена. Тако, С. Вајгадов, приређивач руског издања, закључује свој поговор у књизи *Русија и Европа*, тврдњом да 'књига Данилевског садржи мисли чија је вредност осетно порасла крајем XX века', те да она јасно упозорава на актуелну опасност 'одвајања од националних извора' и утапања Русије у западноевропску културу која неоправдано претендује на универзално важење.”⁶⁹

Рана рецепција књиге *Русија и Европа*, није ни на који начин указивала на њену каснију судбину. Николај Данилевски је завршио рад на књизи *Русија и Европа* почетком 1868. године. При публиковању рукописа наишао је на значајне тешкоће. „Ниједан тадашњи часопис – писао је касније Н. Н. Страхов, друг и пријатељ

.....
⁶⁹ *Истио*.

Н. Данилевског – не би се сагласио да прихвати дело писано у том духу као што је *Русија и Европа* [...]” Према речима Н. Страхова, Н. Данилевском је помогао срећни случај. „Баш у то време ревносни љубитељ литературе В. В. Кашпирев је решио да покрене нови месечник *Заря* и позвао је и мене за сарадника. Николај Јаковљевич се веома обрадовао том случају; од првог броја, 1869. године, почеле су се појављивати главе из књиге *Русија и Европа* и у току три године цела књига је била штампана у овом часопису. Осим часописне публикације (*Заря* 1869, бр. 1–6, 8–10), још за живота Данилевског књига је, захваљујући напорима Н. Н. Страхова још једанпут штампана, као посебна књига 1871. године. Штампана у малом тиражу (укупно 1.500 примерака), *Русија и Европа* не само да није донела успех аутору, већ је за његова живота остала потпуно непримећена од читалачке публике. [...] У моменту ауторове смрти (1885), део тиража првог издања, још је био нераспродат.”⁷⁰

Напорима Николаја Страхова, књига је у наредним годинама додатно промовисана и штампана, тако да је доживела још три издања који су довели до накнадног увиђања значаја и контроверзности идеја које је заступао Данилевски. Крајем осамдесетих година 19. века са све већом „видљивошћу” књиге *Русија и Европа*, у јавности царске Русије тим поводом биле су заподенуте јавне расправе. Међу њима је најзначајнија она коју је, својим текстом *Русија и Европа* (1888)⁷¹ иницирао познати руски

⁷⁰ Коментари и поговор С. А. Вајгачов, у: Н. Ј. Данилевски, *Русија и Европа*, Службени лист СРЈ, Досије, Београд 1994, 413.

⁷¹ Текст је на српском језику у целини објављен у: В. Соловјов, *Руско национално мишљење*, изабрана дела, том 2, ЦИД Подгорица и Издавачки центар Цетиње, Подгорица–Цетиње 1995, глава 6, 94–158.

философ Владимир Соловјов коме је, с друге стране, стајао сам Страхов (у расправу се накнадно укључио и Константин Леонтијев). С обзиром на то, да је Соловјовљева критика садржавала неке од најзначајнијих опаски изречених словенофилима, њиховом уверењу о пансловенском јединству и стварању посебне и самосвојне културе супротстављене Западу и прогресивистичком погледу на свет, али и теорији културно-историјских типова уопште, ова полемика нема само историјски значај, већ може бити реактуелизована из савремене перспективе која укључује мултикултурна и мултицивизацијска виђења у временима напуштања моноцентричног прогресивизма и настајања мултиполарног и света.

Данилевски – живот и дело

Тачно је виђење Ханса Кона, истраживача панславизма, који закључује да Николај Јаковљевић Данилевски није имао религиозна интересовања попут раних словенофила, већ да се радило о човеку који је, по образовању и погледу на свет, био научник у пуном смислу те речи.⁷² Данилевски је са неким од раних словенофила, међутим, делио слично порекло: као и они потицао је из богате племићке породице. Његов отац био је царски генерал који се истакао у „бици народа” против Наполеона код Лајпцига (1813) када је био и рањен. Николај Данилевски, рођен је 10. децембра (28. новембра по старом календару) 1823. године у селу Обрец (Ливенски срез) у средишту Орловског гуверната, једног

.....
⁷² H. Kohn, *Pan-Slavism – Its History and Ideology* (Second Edition), Vintage Books, New York 1960, 190.

од племићких средишта царске Русије у којој су рођени бројни истакнути научници и уметници из периода Петровске Русије. Родитељи су му омогућили најбоље образовање у Руској империји: након приватног школовања у Москви, похађао је Царскоселски лицеј, а потом и Физичко-математички факултет Петроградског универзитета. У студентском периоду Данилевски потпада под утицај социјалног учења Фуријеа и постаје стални члан кружока Петрашевског. Године 1849. Данилевски брани магистарску тезу на Катедри за ботанику. Припремао је тезу о флори црноморског приобаља, када је исте године био ухапшен и одведен у Петроград где је био оптужен у процесу Петрашевски, као један од чланова антицаристичког завереничког кружока. „Мада чињеница за његову оптужбу није било, Данилевски је после тромесечног затвора у Петропавловској тврђави био прогнан из Петрограда у Вологду. После светлих аудиторија престоничког универзитета, млади научник се нашао у тужним приликама канцеларије волгодског губернатора. Ипак, ни услови прогона, одвајање од рођака и пријатеља нису одвојили Данилевског од успешног бављења науком. Његов рад „Клима Волгодске губерније” био је награђен премијом Руског географског друштва. Године 1853, Н. Ј. Данилевски, који је прешао из Вологде у Самару, био је службено упућен (у звању статистичара) на Волгу, да учествује у експедицији која је била важна за економију земље. Циљ експедиције је био истраживање рибних богатстава и риболовства у доњем току те велике руске реке и у Каспијском мору.”⁷³

.....
⁷³ Коментари и поговор С. А. Вајгачов, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 439.

Крајем педесетих година, Данилевски је био учесник других важних географских експедиција на Белом мору и Арктику, да би по повратку у Петроград био награђен златном медаљом Руског географског друштва. Укупно је учествовао у девет научних експедиција на свим важнијим водама европског дела Русије. У другом делу своје каријере, Данилевски је био члан Савета министарства државних добара, и учествовао у изради закона из надлежности овог министарства. Од 1864. године, Данилевски се са својом породицом настанио у приморском месту Мшатка, на Криму. Овде је Данилевски јефтино купио и обновио једно имање које су спалили француски интервенционисти за време Кримског рата (1853–1856). За време Руско-турског рата (1877–1878) услед претње западних сила да ће у случају руског улаза у Цариград извршити десант на руску црноморску обалу, Данилевски и његова породица били су принуђени да се привремено евакуишу из Мшатке. Две године (1879–1880) био је управник Никитске ботаничке баште, да би, потом, био именован за члана комисије која се бавила епидемијом филоксере која је харала у јужној Русији током осамдесетих година 19. века. Тих година Данилевски почиње да побољшава: проблеми са срцем, који су постали све израженији, савладали су га током научне експедиције у Грузији, у Тбилисију 20. новембра (7. новембра по старом календару) 1885. године. Његово тело пренето је и сахрањено унутар његовог имања у Мшатки на Криму, где је живео последње две деценије свог живота.

Иза Николаја Данилевског, остао је обиман природњачки научни опус из области ботанике, климатологије, геологије и географије. Његови најранији радови укључивали су и критичке чланке о космосу, Александра

Фон Хумболта. „Касније је написао многобројне књиге и чланке, међу којима преовлађују капитални радови о питањима рибарства и статистике, али се срећу и радови као Опит обласног великоруског речника, чланци о руској географској терминологији и др. Шездесетих година, почетком епохе реформи, Данилевски се помера према социјално-политичким и културно историјским проблемима.”⁷⁴ У својим последњим годинама живота пише своју двотомну књигу *Дарвинизам*, која је издата постхумно (1885). У њој је на преко 1.200 страница изнео све тадашње приговоре Дарвиновој еволуционистичкој теорији. Одбацујући теорију природне селекције и еволуције живих организама, Данилевски је био близак тезама Кивијеа и фон Баера. Постхумно објављена књига, *Дарвинизам*, замишљена је као први део обимнијег рада у коме је Данилевски намеравао да изнесе оригиналну научну теорију о томе како се живе врсте развијају утицајем „вишег разума” где телеолошки спајају утицаји духа и материје, али га је у томе омела смрт. „Према речима Н. Н. Страхова, Данилевски је одредио свој незавршени рад као *ириродно дојословље*”. У њему је маштао о словенској науци, у којој би се живот природе разматрао полазећи од принципа јединства материје и духа.⁷⁵

***Русија и Евроја* – између словенофилства и теорије културно-историјских типова**

Садржај књиге *Русија и Евроја*, унела је бројне новине у дотадашње словенофилске тезе. Ове идеје – углавном

.....
⁷⁴ *Исѣо*, 440.

⁷⁵ *Исѣо*, 442.

само преформулисане и прецизиране без значајнијих измена и допуна – стављене су у шири оквир за посматрање историјских и друштвених процеса, где је словенофилство само једна конкретизација опште теорије. Друга значајна разлика између ранијег словенофилства и теорије културно-историјских типова лежи у различитом методолошком приступу Данилевског, тачније у научно-позитивистичкој позицији и јасно назначеном натурализму, нимало чудном за једног изразитог научника природњака. „Отуда нормативни појам науке од кога Данилевски полази у свом приступу историји је појам *природној система*” који је развијен у оквиру ботанике и зоологије. Методологија успешно примењена у биологији (класификација свих живих бића према њиховим природним карактеристикама у родове и врсте) треба, према мишљењу Данилевског, да буде примењена и у другим областима знања. Јер, „ако је појам о природном систему и био створен у ботаници и зоологији, он, без сумње, није никаква њихова искључива својина, већ је опште добро свих наука, нужен услов њиховог усавршавања”. Аналогно поступку којим се хаос разноврсних облика живота претвара у систем којим се ти облици групишу према њиховим природним, унутрашњим својствима, хаос историјских збивања мора бити преобраћен у неки поредак. Тај поредак може бити „природни систем” заснован на суштинским унутрашњим карактеристикама историјских збивања, или „вештачки” резултат конструктивистичког насиља заснованог на предрасудама, а не на „природи саме ствари”.⁷⁶ Линеарно виђење историје, Данилевски

⁷⁶ М. Суботић, „Н. Данилевски: теорија културно-историјских типова и словенофилство”, у: *Филозофија...*, 176.

сматра дубоко погрешним, јер произлази из једне крајње проблематичне претпоставке о јединственом ступњевитом развоју ка каснијем, као бољем. Насупрот једнолинијској перспективи, Данилевски се залаже за усвајање вишелинијске перспективе које цело историјско поље посматра у разним правцима. „Другим речима, не постоји један (па, самим тим, обавезујући) правац историјског развика којим иде човечанство, већ се његови делови развијају у дивергентним правцима који се не могу међусобно поредити као степени развика јединственог процеса. Сви заједно, ови правци чине богатство историје и изражавају различите могућности развика човечанства.”⁷⁷

У разобличавању вештачког система који идентификује са европоцентричним линеарно-прогресивним погледом на историјско-друштвени развој, Данилевски није био инспирисан својим природњачким научним сазнањима, већ и утицајима (мимо оних класичних словенофилских) из поља друштвених наука, пре свега немачког историчара Вилхема Рикерта, али и једног Руса, Аполона Григорјева. „Аполон Григорјев (1822–1864) члан почвеничке групе [наступа са позиције *йочвенииштва*, философски погледи изграђени су под утицајем естетике романтизма] којој је припадао и Достојевски, напао је хегеловско схватање историје као хегеловског процеса историјског напретка, где различита друштва и народи узастопно мењају улоге као инструменти *Weltgeista*, 'светског духа' или 'духа човечанства'. Према његовом мишљењу, сваки народ је сличан биолошком организму, који се развија у складу са властитим законима.”⁷⁸ Полазећи

.....
⁷⁷ *Исѣо*.

⁷⁸ F. Koplston, *Filozofija u Rusiji*, BIGZ, Beograd 1992, 210.

од ових премиса, Данилевски је, доследно природњачкој методологији, извео једну целу нову општу теорију друштвено-историјске динамике. Страхов је о томе писао панегирике, у којима, и поред претеривања, има доста истине: „*Русија и Евроја* је потпуно самобитна књига, и никако није резултат словенофилства у ужем смислу те речи, није даљи развитак већ изречених начела, већ, напротив, она поставља нова начела, примењује нове поступке и даје нове општије резултате у којим асе ставови словенофила садрже као *йосебан случај*. [...] Он је дао нову формулу за изградњу историје, формулу која је далеко ширира од ранијих и која је, ван сваке сумње, праведнија, напреднија и слободнија да захвати реалност предмета него раније формуле. Управо је он одбацио *једну ниш* у развоју човечанства, ту мисао да је историја прогрес неког заједничког разума, неке заједничке цивилизације.”⁷⁹ Према Данилевском, општа историја човечанства у ствари и не постоји, већ се ради о насиљу над историјом и њеном разноликошћу коју над њом покушава да врши ум једног културно-историјског типа, европског или романо-германског. Овај тип своју перспективу жели да, као какав рам, наметне другим културно-историјским типовима који, напротив, имају пуно право да заступају свој поглед на историји и истичу своју историјску периодизацију која је подједнако релевантна као и она европска.

Уводно поглавље књиге *Русија и Евроја*, односи се на догађаје из 1854. године, када је цела Европа стала на страну Османског царства, а француско-енглеска коалиција интервенисала нападом на Црноморско приморје у

.....
⁷⁹ Н. Н. Страхов, „О књизи Н. Ј. Данилевског *Русија и Европа*”, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 392–393.

Кримском рату. Данилевски ово упоређује са европским политичким догађајима из 1864. и 1866. године. Иако он сматра да је Русија интервенисала у више наврата (1799, 1805, 1813), у европским политичким приликама претежно из алтруистичких и династичко-солидарних разлога, европске силе према њој гаје крајње непријатељски став како год да се Русија понашала и деловала. Покушавајући да одгонетне разлоге овог дубоког и трајног антагонизма као и културног презира који се широм Европе јавља према Русији, Данилевски је од полазног памфлетског увода са практичним политичким циљем постепено развијао своје дело у правцу озбиљне теоријске расправе. Она, према Сорокину, представља „бриљантну расправу о философији историје и културној социологији, а завршила је као оштроуман и суштински тачан елемент политичких предвиђања и прорицања.”⁸⁰ Користећи методолошке вештине природних наука на проучавање друштвених процеса, Данилевски је „пренео” органицистички приступ и аналошки метод како би одредио и разумео друштвене структуре и законитости друштвене динамике. На овим основама, Данилевски је конструисао модел културно-историјског типа који у себи обједињује све димензије људске цивилизације – од науке, уметности, религије, политике, економије до социјалне сфере.

„Одакле”, пита се Данилевски – потиче тај снажан историјски антагонизам између Европе и Русије? „Ако се, при томе, узме у обзир да је претходно проучавање историјата ових односа резултирало у ставу да не постоје

.....
⁸⁰ P. Sorokin, *Social Philosophies in an Age of Crisis*, Beacon Press, Boston 1951, 71. (превод цитата, А. Гајић).

никакви рационални разлози за непријатељство које је Европа одувек испољавала према Русији, долази се до појма културно-историјског јединства као основне социолошке категорије на којој почива одговор на питање узорка антагонизма Русије и Европе”. У том смислу, Данилевски је изнео закључак да се права опасност састоји „не у политичком господству једне државе, већ у културном господству једног културно-историјског типа, ма какво било његово унутрашње политичко устројство.”⁸¹

Стварни историјски живот одвија се управо унутар културно-историјских типова који настају, расту и развијају и на послетку умиру, као својеврсне органске целине. „Оне могу усвајати достигнућа других типова, али само као материјал за изградњу свог тела. То им се споља, механички, не може додавати и уносити. И при свом усвајању они задржавају своју самобитност и непоновљивост. Ако им се уништи та самобитност, њихово постојање постаје и немогуће и непотребно.”⁸² Данилевски у хронолошком реду наводи десет културно-историјских типова: 1) египатски 2) кинески 3) асирско-вавилонско-феничански 4) индијски 5) ирански 6) јеврејски 7) грчки 8) римски 9) новосемитски или арабијски 10) германо-романски или европски. Поред њих, или тачније – мимо њих, у историји су егзистирали и још увек постоје други народи који су имали или рушилачку улогу доприносећи распаду цивилизација или су само давали етничку за изградњу самосвојних културно-историјских типова. Анализирајући животни циклус

⁸¹ С. Тартаља, *нав. дело*, 72.

⁸² П. Д. Ивић, „Словенофили и Н. Ј. Данилевски у своме времену и данас”; предговор у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 32.

културно-историјских типова у њиховој емпиријски утврдивој егзистенцији, Данилевски формулише пет основних закона према којима се они развијају и живе.

То су: „Закон 1. Свако племе или породица народа који има посебан језик или групу језика довољно међусобно блиских да се то сродство осећа непосредно, без дубљих филолошких истраживања – представља самобитни културно-историјски тип, ако је то племе по свом духовном значењу уопште способно за историјски развитак и ако је већ изашло из фазе одојчета. Закон 2. Да би се цивилизација својствена самобитном културно-историјском типу могла појавити, неопходно је да ти народи имају политичку независност. Закон 3. Основе цивилизације једног културно-историјског типа не предају се народима другог типа. Сваки тип своје основе изграђује за себе, при већем или мањем утицају других цивилизација, оних које су му претходиле или савремених. Закон 4. Цивилизација својствена сваком културно-историјском типу постиже пун процват, разноврсност и богатство само онда када разноврсни етнички елементи који улазе у састав тог типа нису апсорбовани једном политичком целином, већ имају своју независност и чине федерацију или политички систем државе. Закон 5. Ток развитка културно-историјских типова најсличнији је дугогодишњим једнополним биљкама, код којих је период раста неодређено дуг, али период цветања и доношења плодова веома кратак и једанпут заувек исцрпљује њихову животну снагу.”⁸³

Сваки од културно-историјских типова је на себи својствен начин развио иманентне креативне потен-

.....
⁸³ Н. Данилевски, *нав. дело*, 106–107.

цијале у датим историјским условима и тиме обогатио разноврсну историју људских друштава. Креативни потенцијали једног типа изражавају се у четири класе културних делатности: у религиозној делатности, у културној делатности у ужем значењу (научној, уметничкој, техничко-индустријској), политичкој и друштвено-економској делатности. Различити типови се већ у складу са својим посебностима, креативно исказују у неким, или свим делатностима. На пример, јеврејска култура се исказивала као искључиво религиозна; хеленска као културно-уметничка, римска као политичка („једностранни типови”). Европски тип, са доминацијом претежно научног и индустријског типа културе, представља „двоосновни политичко културни тип”. Постоје и културно-историјски типови који се подједнако исказују у све четири класе („вишестрани типови”).

Без обзира на различите видове испољавања својих потенцијала, сви културно-историјски типови пролазе кроз исте животне развојне фазе. „Дуг период развитка једне цивилизације достиже једног тренутка врхунац након кога наступа неминовно исцрпљивање и опадање животних снага, старење, распад и смрт. Отуда, периодизација историје на стару, средњу и нову има смисла само ако је примењена на динамику живота унутар једног културно-историјског типа, а појам *ипоџреса* означава само период раста неке цивилизације.”⁸⁴ Испољавајући своје потенцијале, сваки од културно-историјских типова прошао је кроз своје развојне фазе које Данилевски поистовећује управо са старим, средњим и новим

.....
⁸⁴ М. Суботић, „Н. Данилевски: теорија културно-историјских типова и словенофилство”, у: *Филозофија...*, 178.

периодом. Стару фазу Данилевски назива ону у којој се организују стваралачки потенцијали једног културно-историјског типа. Средњу фазу он види у процесима који младом културно-историјском типу прибављају културну и политичку независност и представљају предуслов даљег самосвојног историјског развитака. Трећа, „нова” фаза краћа је од претходних (Данилевски сматра да она траје највише шест стотина година). У њој културно-историјски тип испољава све своје креативне потенцијале пре него што пропадне. „Под периодом цивилизације подразумевам време у току кога народи који представљају тип, изашавши из несвесног, чисто етничког облика живота (што би управо, требало да одговара историји старог века), створивши, учврстивши и оградивши своје спољне постојање као самобитне политичке јединице (што и чини садржај средњовековне историје) манифестују, пре свега, своју духовну делатност у свим правцима за које постоји залог у њиховој духовној природи. [...] Тај период се завршава временом када пресушује стваралачка делатност код народа извесног типа: они су се смирили или се смирују на достигнутом, сматрајући завет старине за вечни део будућности и дотрајавају у апатији самозадовољства (као на пример, Кина) или доспевају до неразрешивих антиномија које доказују да је њихов идеал (као, уосталом, и све људско) био непотпун, једностран, погрешан или да су неповољне спољне околности скренуле њихов развитака са правог пута, и у том случају долази до разочарања, а народи упадају у апатију очајања.”⁸⁵ Европска цивилизација, управо због обиља својих плодова, показује да се налази

.....
⁸⁵ Н. Данилевски, *нав. дело*, 116–117.

у силазној фази своје животне путање, да стари. Ово научно-биолошко образложење, Данилевски пружа као потпору словенофилској тези о „труљењу запада”.

Према органицистичком поимању, животни циклуси културно-историјских типова суштински одричу сваку могућност бескрајног, кумулативног историјског прогреса као потпуно бесмисленог, као и постојање општечовечанске цивилизације. „Штавише, Данилевски сматра да ће нема у стварности и да желети тако нешто значи, задовољити се општим местом, безбојношћу, одсуством оригиналности, једном речју, задовољити се непотпуношћу. Друга је ствар појам свечовечанства.”, каже Данилевски. „Њега треба разликовати од појма општечовечанског, јер оно је више од свега појединачно људског и народног: оно се састоји од свеукупности народног у свим временима и свим местима. Међутим, Данилевски сматра да ни свечовечанска цивилизација такође не постоји и не може постојати. Она је само недостижан идеал или, боље речено, идеал који се може достићи само постепеним општим развјетком свих културно-историјских типова.”⁸⁶

„Када један културно-историјски тип развије све своје снаге, да све резултате које може дати, ти резултати остају у заједничкој ризници човечанства, а он силази са историјске позорнице. Ново кретање почиње на потпуно новој, другој основи, долази од споља, од других типова. Ти типови усвајају много од претходних, али развијају пре свега нове стране људске делатности.”⁸⁷ Данилевски, дакле, не заступа тезу о апсолутној

.....

⁸⁶ Цитирано према: С. Тартаља, *нав. дело*, 74.

⁸⁷ П. Д. Ивић, „Словенофили и Н. Ј. Данилевски у своме времену и данас”; предговор у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 32.

затворености култура (као нпр. Шпенглер), али сматра да то дејство није наслеђе.

На које се начине ово дејство, то јест утицаји културно-историјских типова одвијају? „За овог теоретичара постоје, у основи, три начина ширења цивилизације. Први је трансплантација једне области на другу. Данилевски наводи примере феничанских колонија у Картагини, или грчких на Сицилији и јужној Италији, или енглеских у Северној Америци и Аустралији. Калемљење је други могући начин дифузије [период хеленизма], у Александрији представља калем на египатском дрвету. Трећи начин, Данилевски види у оплођавању – оригинална култура обогаћује се узимајући материјал других цивилизација, ако неку врсту ђубрива или хране за грађење својих сопствених облика, испољавајући при томе високу селективност како узети елементи не би угрозили њену индивидуалност.”⁸⁸ Главно ограничење при узимању материјала других цивилизација тиче се самобитности и самосталности оног који преузима материјал – све оно што потенцијално угрожава самобитност није подобно за преузимање. И други начин – „калемљење” доноси низ недаћа. „Пример за процес „калемљења” је управо делатност Петра Великог који је, „видевши плодове које је давало европско дрво ... закључио да је то дрво боље од још неплодне руске дивљине (не узевши у обзир разлику у узрасту, не промисливши о томе да за дивљаку можда још није дошло време плодоношења)”, већином својих реформи насилно претворио Русију у „средство за туђи циљ”, отежавајући да Русија попут самосталног организма, „доноси цветове и

.....
⁸⁸ С. Тартаља, *нав. дело*, 78.

плодове суи генерис”. Штетност и узалудност калемљења и у физиолошком и у културно-историјском смислу, за Данилевског је очигледна.⁸⁹

Данилевски је био на становишту да словенство тј. Словени не припадају ни једном од постојећих културолошких типова, већ да представљају посебан, једанаести културно-историјски тип. Он се још увек налази у фази у којој није дошло до његовог креативног процвата већ тек његових зачетака, мада је Русија својом политичком самосталношћу обезбедила нужан историјски предуслов за тако нешто. У средишту овог културног типа налази се религиозни порив („религија представља најсуштинскији, владајући [готово искључиви] садржај древног руског живота, и у садашњем времену она представља доминантан духовни интерес простих руских људи”),⁹⁰ но он показује способности изражавања у све четири класе културних делатности. За разлику од Европе романско-германских народа чији развој протиче у сталном насиљу и искључивости, словенски народи показују мирољубивост и неупоредиво мање изражену нетолеранцију која је, уз благост карактера, покорност и поштовање у највећој мери у сагласности са хришћанским идеалом.

Данилевски је „источно питање” у 19. веку сматрао за наставак борбе између римског и грчког типа цивилизације од пре две хиљаде година, при чему су Германи наследнице Рима, а Словени наследнице Грчке. „Грчки културни живот је, мислио је Данилевски, нашао своје испуњење у Византијском царству чији су наследници

.....
⁸⁹ М. Суботић, „Н. Данилевски: теорија културно-историјских типова и словенофилство”, у: *Филозофија...*, 182.

⁹⁰ Н. Данилевски, *нав. дело*, 368.

били Словени: грчка филозофија, у догми Православне цркве, грчка уметност у православном богослужењу.”⁹¹ Даљи процват словенског културно-историјског типа, Данилевски везује за стварање „свесловенског савеза”, чиме се он суштински удаљава од ранијег словенофилског заноса „спасавања човечанства” и општечовечанским идеалима који су били увезени са Запада кроз немачку идеалистичку философију, а пре свега Хегела. Данилевски је децидан: „Словенима није предодређено да обнове свет, да нађу решења историјског задатка за цело човечанство; они су само посебан културно-историјски тип и поред њих има места и за постојање и развитак других типова.”⁹² Сходно томе, једини озбиљни критеријум за одношење Русије према Европи, који Данилевски види оправданим, је заступање интереса свих Словена. Након оваквог позиционирања словенског типа у културно-историјској равни, Данилевски се враћа практично-политичкој стварности и усмерава на решавање тадашњег „источног питања” (ослобођења Словена од османске владавине). Овде је као главну сметњу за повољан исход видео управо Европу која у животу одржава „болесника на Босфору”. На месту трулог Османског и Хабзбуршког царства, треба изградити Свесловенски савез, и то не само простим територијалним проширењем Русије. Овај савез је политички предуслов пуног процвата самобитног културно-историјског типа. „У ту федерацију ушле би све словенске земље и народи – од Јадранског мора до Тихог океана, од Леденог мора до Архипелага, а њено средиште

.....
⁹¹ H. Kohn, *Pan-Slavism – Its History and Ideology* (Second Edition), Vintage Books, New York 1960, 201. (превод цитата, А. Гајић).

⁹² Н. Страхов, „О књизи Н. Ј. Данилевског Русија и Европа”, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 394.

био би Цариград. Водећу улогу у тој федерацији имала би Русија, истинско *словенско сунце* око кога се, као око свог центра, окупљају и круже друге словенске земље.”⁹³ Уз друге западне и јужнословенске земље, овом савезу би из разлога геополитичке заокружености припадали и простори на којима живе несловенски, али Словенима крвно и/или културно блиски народи попут Грка, Румуна, чак и Мађара, који би заједно формирали један дефанзиван савез који не би имао других претензија већ би се противио свакој експанзији и тежњи ка светској владавини. Кључ за успех изградње самосвојног, „четвороосновног културно-историјског типа” Данилевски, међутим, не види само у спољно-политичком повезивању и геополитичкој масивности, већ у „поседовању праве вере, решеним социјално-економско питањем, органском везом и хармонијом народа и власти, те високим способностима Словена у сфери научно-уметничког стваралаштва.”⁹⁴

Соловјовљева критика књиге *Русија и Европа*

Књига *Русија и Европа*, доживела је бројне критике и оспоравања. Испрва непозната и у Русији и на Западу, њена садржина је, углавном, бивала прећуткивана. Са почецима њене озбиљније рецепције, јавиле су се и прве критике, пре свега у самој царској Русији. Тада је против ње устала готово цела либерална штампа предвођена *Вестником Европы*. Данилевски је био проказиван у памфлетима попут оних В. Безобразова, али и у претенциозним

.....
⁹³ М. Суботић, „Н. Данилевски: теорија културно-историјских типова и словенофилство”, у: *Филозофија...*, 185.

⁹⁴ *Истио*, 191.

радовима попут оних Миљукова (будућег лидера партије кадета), и либералног народњака Михајловског.

У западној стручној јавности, књига *Русија и Европа* бивала је сагледавана углавном у контексту анти-западног панславизма, касније виђеног као потке за совјетско револуционарно антизападњаштво, при чему је теорија културно-историјских типова бивала или априори одбацивана услед наводне самоочигледности прогресивизма, те универзализма западне европоцентричне концепције историје и културе, или јој је одрицана свака релевантност услед негирања било какве могућности адекватног коришћења биолошко-органицистичког приступа у објашњавању друштвених феномена и процеса. У самој Русији разлози одбацивања овог дела били су различити, почевши од оних доктринарних, који су из марксистичке перспективе критичари оптуживали Данилевског за „великоруски шовинизам, националну искључивост и дубоко реакционарно оправдавање и хваљење колонијалног насиља и угњетавања.”⁹⁵ С друге стране, дело *Русија и Европа* негативно су квалификовали и поједини припадници руске религиозне ренесансе у емиграцији. Тако филозоф, Николај Берђајев у познатом делу *Руска идеја* (1946), пише како код Данилевског „постоји дуализам између његовог личног православља и његовог натуралистичког погледа на историју”, како је „његова класификација типова прилично вештачка”; да то „открива недовољно познавање Европе” те да, мада су могући други типови култура мимо оне модерне, европске он

.....
⁹⁵ На овај начин, дело Данилевског карактерише Велика совјетска енциклопедија из 1930, цитирано према: Коментари и поговор С. А. Вајгачова, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 446.

„погрешно схвата однос рода и врсте пошто постоји и национално-особена и универзална, општечовечанска култура.”⁹⁶ Због свега тога, Берђајев је сматрао да „су идеје Данилевског представљале пад на путу сазнавања руске идеје и да у ову идеју не могу ући.”⁹⁷

Једна међу првим и аргументованим критикама и према својим вредносним позицијама и према аргументима које је против књиге *Русија и Европа* изнела, била је написана руком Владимира Соловјова, руског филозофа. Њега сам Берђајев назива „најуниверзалнијим руским мислиоцем 19. века”. Берђајев за Соловјова каже: „Његова мисао је имала словенофилске корене. Он се, међутим, постепено удаљио од словенофила и када је код нас у 80-тим годинама дошло до оргијања национализма, он је постао оштар критичар словенофилства. Владимир Соловјов је видео мисију Русије у сједињавању цркава, то јест у учвршћивању хришћанског универзализма. [...] Владимира Соловјова можемо сматрати хришћанским хуманистом. Међутим, његов хуманизам је сасвим посебан. Полемишући са десним хришћанским крилом, Владимир Соловјов је волео да каже да хуманистички процес историје није само хришћански процес (макар то и не било схваћено), и да хуманисти неверници боље остварују хришћанство од хришћана верника који ништа нису учинили за побољшање људског друштва.”⁹⁸

Овај значајни руски филозоф, песник и критичар краја 19. века, син је познатог руског историчара-запад-

⁹⁶ Н. Берђајев, *Руска идеја*, Просвета, Београд 1987, 66–67.

⁹⁷ *Истио*, 67.

⁹⁸ *Истио*, 71, 90.

њака, Сергеја Михајловича Соловјова и Пољакиње Поликсене Владимировне. Након младалачке религиозне кризе и атеистичко-нихилистичке фазе живота, Владимир Соловјов се вратио хришћанству и, у својој филозофској интерпретацији, изградио један нетипични хришћански универзализам. Он га је постепено одвео у заговарање екуменског мирења и уједињавања Православне и Римокатоличке цркве и формулацију „учења о Богочовечанству” у чијој се позадини налазио специфичан, правоверности крајње сумњив „софиолошки” концепт који вуче на рационалистички гностицизам.⁹⁹ „У потрази за реалним „позитивним свејединством” и свеопштим спасењем човечанства, он све више долази до замисли о савезу руског цара са римским папом. Филозоф је иступио не само са осудом „националног” историјског православља у Русији, већ је и озбиљно размишљао о прелазу у католицизам. [...] Видећи свој животни задатак у томе да радикално реформише хришћанство, да одене у савремени облик, да га учини заједничком вредношћу, В. Соловјов је развио пројект „васељенске теократије”, светског политички и религиозно

.....
⁹⁹ „У *Предавањима о Богочовечанству* тврди се да је Логос Бог као делатна сила. Он је продуктивно дејство. Софија је прво произведено јединство: идеално и савршено човечанство, односно вечно Богочовештво [...] које је савршени организам, али као архетипска идеја јединство произведено Логосом. Ипак, Соловјов не жели да Софију представи као 'пуку идеју', па се у *Предавањима* она појављује и као светска душа, активни принцип, и као и тело или твар (у аналошком смислу) Божанства [...]. Касније се напушта идеја Софије као светске душе и Софија се приказује различито: као архетип стварања, супстанција Бога, Тројства, Светог Духа. Софија се јавља и као „вечно женско, она се, исто тако, асоцира са Теотокосом, односно Богородицом Маријом.” Цитирано према: F. Koplston, *нав. дело*, 245.

јединственог људског друштва, које је засновано на уједињењу монархијске (руски апсолутизам), римокатоличке (Западна Европа на челу са папом) и пророчанске власти.¹⁰⁰ У самој суштини своје философске мисли, Соловјов је покушао да укључи секуларни хуманизам у концепцију о Богочовештву повлачећи паралелу између човечанства и Христа по принципу – као што је у личности Исуса Христа дошло до спајања Божанске и људске природе, исто се мора десити и у човечанству и његовом друштву кроз слободну људску активност.¹⁰¹ Соловјов је сматрао да је слободна људска активност била недовољна у дотадашњој историји хришћанских цркава. Његова филозофија представљала је покушај синтезе која и нерелигиозним тежњама човечанства покушава да пружи дубљи смисао и „религиозно осмисли искуство хуманизма”.¹⁰²

Јасно је да се универзалистичка и рационалистичка Соловјовљева филозофија није мога сагласити са основним тезама теорије о културно-историјским типовима Данилевског нити са његовим специфичним закључцима. Соловјов је отворено навео разлоге зашто се упушта у оштру и детаљну критику дела *Русија и Европа* као наводног „катилизиса или кодекса словенофилства” а нарочито у фундаменте теорије о културно-историјским типовима. „Данилевски има преимућство у изражавању националне идеје. За раније словенофиле та идеја је била првенствено предмет поетског, пророчког

.....
¹⁰⁰ Коментари и поговор С. А. Вајгачов, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 444.

¹⁰¹ Видети: В. Соловјов, *Предавања о Бојочовечанствѹ*, Логос, Београд 1996.

¹⁰² Н. Берђајев, *нав. дело*, 91.

и ораторског надахнућа. [...] Против поезије и красноречја немогуће је борити се. [...] Благодарећи књизи Данилевског, ми имамо спокојно и трезвено, систематски и исцрпно изражену идеју у њеним општим основама и њеној примени у Русији. Емпиричар и реалист по карактеру свог ума, природњак и практични делатник, Н. Ј. Данилевски био је далеко од филозофског идеализма и фантазије чиме се од главних словенофила оштро разликовао. [...] Овладавши као и они са великом обдареношћу и беспрекорним моралним карактером, аутор *Русије и Европе* прикључује са најбољим представницима словенофила и дели га велики бездан од данас славјеничког патриотизма и национализма градских тргова. Ако је против овог последњег једино средство одржавање чистоте, промишљени и псеудонаучни систем национализма који је разрађен у радовима Данилевског – заслужује и тражи озбиљну критичку анализу.”¹⁰³

Соловјовљева „тотална критика” Данилевског усмерена је из више праваца: 1) са тачке хришћанских принципа 2) на основу учења о човечанству као јединственом организму 3) на основу општих научних захтева, управо метода природног система 4) на основу тока светске историје 5) на основу историје науке и религије.¹⁰⁴ Свој обрачун са књигом *Русија и Европа*, Соловјов почиње начелном дисквалификацијом, према којој теорија културно-историјских типова спада у тзв. „пузеће теорије” – оне које се држе на дату основу друштва и никада се не

.....
¹⁰³ „Русија и Европа” (1888) у: В. Соловјов, *Руско национално мишљење*, изабрана дела, том 2, глава 6, 98.

¹⁰⁴ Ову типологију критике навео је у својој полемици Н. Н. Страх, видети: „Последњи одговор В. Соловјову”, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 402.

уздигу на значајну висину над савременим животом, за разлику од тзв. „крилатих теорија” које се, разилазећи се датим временским и просторним околностима али поседујући унутрашњу снагу реалности у ширим размерама, високо уздижу и прелећу у будуће епохе где се спуштају на тврду основу историјског живота. Потом износи мишљење како је – за разлику од ранијих словенофила који нису негирали општи ток историје и макар апстрактну солидарност човечанства – Данилевски не само даљи од хришћанства, већ и да пада у низ противречности.¹⁰⁵

Соловјовљева критика се, затим, усмерава на побијање централних теза теорије културно-историјских типова, крећући се у два правца: на одбацивања културно-историјске специфичности Русије и на доказивање начелне мањкавости опште теоријске поставке Данилевског, указујући на низ примера из науке, историје, културног и религијског живота. Владимир Соловјов је убеђен да нема довољно основа да се Русији приписују карактеристике посебног културно-историјског типа који је самосвојан и одвојен и, у својој самосталности, виши у односу на Европу. Он сматра да од стране словенофила идеализована општинска-сеоска задруга као основни облик праведне расподеле и модел друштвено-економског система није никаква руска ни словенска специфичност, већ један примитивни облик колективног власништва који је – како упоредна историја друштвених уређења показала – постојао у различитим народима и који представља „остатак општељудске прошлости”. Самим тиме, контрапозиционирање

¹⁰⁵ В. Соловјов, изабрана дела, том 2, глава 6, 98.

руског задружног уређења беземљашком становништву прилично индустријализоване Европе представља, према Соловјову, чист апсурд. У следећем кораку, Соловјов негира сваку специфичност и самосвојност руске науке која би произашла из руске културно-историјске посебности и самосвесности; напротив он сматра да је, будући интелектуално покретљива, Русија само вешто преузела сва научна достигнућа Западне Европе и показала се способна да их примени и делимично унапреди. „Рођена под срећним звездама, руска наука ипак није озарила свет новом светлошћу. У математици, хемији, биолошким наукама – можемо именовати неколико места који су заузели руски научници у европској науци. Међутим, радови тих научника не чине посебну руску науку: ти радови су исувише малобројни и непотпуни, а што је важније – уопште не карактеришу јасним националним особинама.”¹⁰⁶ У философији Русија се, и поред несумњивих способности за озбиљно интелектуално мишљење, углавном сводила на – понекад и карикатурално – опонашање европске мисли. Нешто боља ствар је и у уметности, чак и код веома успешних руских романописаца тога доба. Ипак, сви они су само појединачни позитивни примери који су преузели европске изражајне форме и који стога припадају европском и светском, а никако неком потпуно другачијем и самосвојном руско-словенском стваралаштву. Начелни став који Соловјов заступа, да је „утврђујући се у свом националном егоизму, изолујући се од осталог хришћанског света, Русија се увек показивала неспособном да направи нешто велико и нешто значајније. Само у тесним везама,

.....
¹⁰⁶ *Исто*, 104.

путем спољног и унутрашњег општења са Европом, руска стварност је, међутим, рађала заиста велике појаве (реформа Петра Великог, Пушкина поезија). То, наравно, Русији не смата да у области националних особености испољи многе оригиналне црте несвојствене другим европским нацијама. Питање је само у томе колико су вредне те оригиналне црте.”¹⁰⁷

У другом сегменту критике, Соловјов наводи низ аргумента којим побија основаност теорије културно-историјских типова, највише оних који поричу јединствени, општи ток светске историје и јединство човечанства. Соловјов, прво, као фактички проблематичну, критикује типологију Данилевског на десет културно-историјских типова, доказујући мањкавост критеријума за њихово одређивање уз опширну историјску аргументацију. Соловјов се пита: зашто се за један тип узима као основни конститутивни критеријум језичко-етничко јединство, у другим случајевима (иако ово јединство постоји) издваја се више културних типова, док се у трећем случају једним културним типом сматрају историјске творевине народа који су и по пореклу и по језику били различити („асиро-вавилонско-феничански” тип).

Владимир Соловјов сматра да „уместо једноставне смене културно-историјских типова, стара историја показује њихово постепено спајања путем потчињавања ужих и појединачних саставних елемената начелима шире и универзалне културе.”¹⁰⁸ Ово спајање је смислено и усмерено у правцу усклађивања од раније наслеђених

¹⁰⁷ *Исто*, 115.

¹⁰⁸ *Исто*, 118.

културно-историјских типова, цивилизација и њиховог уједињавања. Свест о томе историјски се јавља као развитак идеје о јединственом човечанству кога су заступали разна универзалистичка учења и космополити (Соловјов као примере, наводи стоичке космополите из периода Римског царства попут Сенеке или апостола Павла). Затим прелази на критику, према Соловјовљевом мишљењу најболнијег дела теорије Данилевског: одбијање постојања човечанства као реалног историјског фактора у корист културно-историјских типова и заговарање становишта, да је човечанство само апстрактни појам лишен стварног значаја, због чега одвојеним етничким и националним групама приписује не само независну стварност, већ их сматра коначним изразом друштвеног организовања за све људе.

Данилевски и Соловјов, наиме, на потпуно опречан начин посматрају однос народног и општечовечанског. Данилевски верује да се човечанство односи према посебним групама (тј. културним типовима), које га чине као род према врсти: као апстрактни појам који, или садржи само оно заједничко свим врстама које у њега спадају, па је према томе нешто бесадржајније и мање конкретно од врста, или да представља обједињени појам конкретних врста и њихових појединачних особина, а никако нешто квалитетније и садржајније. Род је, или само одвајање добијено искључењем свега оног што је посебно у врстама, или се под њим разумева опште, сједињено ради свог остваривања у извесним одређеним особеностима, и у том смислу постоји реално, али само као свеукупност својих врста. „Појму о општечовечанском не само што не одговара ништа реално и стварно, већ је он ужи и нижи од појма о племенском

и народном, јер то последње нужно у себе укључује прво и још више – додаје томе нешто посебно, допунско, које и треба да буде сачувано и развијено да би родни појам о човечанству у другом (реалном) његовом значењу добио сву разноликоост и богатство у реализацији на коју је способан.”¹⁰⁹ За разлику од Данилевског, Соловјов сматра однос човечанства и посебних људских група као однос целине према деловима, где је општечовечанско стварни и живи организам који се према врстама људских организовања односи као према својим органима. За њега човечанство представља организам, а не празну апстракцију, оно није осиромашење и одвлачење од његових делова па се не може посматрати као проста целина или само агрегат својих чланова. Овакво становиште, Соловјов је појашњавао у свом програмском делу *Предавања о Бојочовечансѣву*: „Ако општи родни појам као једноставна апстракција, као пасивна последица делатности разума, може једино негативно да се одреди својим врсним појмовима, искључујући из себе њихова позитивна обележја, онда идеја као самостална суштина мора да се налази, напротив, у делатном саодносу тј. корелацији са оним посебним идејама које оно покрива или које чине њен облик, тј. она мора позитивно да се одреди помоћу њих. [...] На тај начин, услед позитивног карактера који нужно припада узајамном деловању идеалних бића, посебне идеје које чине обим опште идеје, самим тиме чине и њен садржај [...] па према томе, то је шири обим, то је богатији и садржај.”¹¹⁰ За Соловјова и његову философију, управо човечанство је

¹⁰⁹ Н. Данилевски, *нав. дело*, 126.

¹¹⁰ В. Соловјов, *Предавања о Бојочовечансѣву*, 62–63.

кључна позитивна идеја и уједно (мистично-религиозни) организам кроз којег се поступно пројављује сми-сао. Соловјов је сматрао да је негирањем човечанства као јединог субјекта историје губи јединство историје и негира њен смислени развој. Због тога он заговара потпуно другачији однос између општечовечанског и народног од оног који пропагира Данилевски: „Ако свака одвојена група, национална или племенска, јесте само орган (оруђе) човечанства, она наше обавезе према народу или племену, тј. оруђу суштински су условљене вишим обавезама у односу на оно чему то оруђе треба да служи. Ми смо обавезни да се потчињавамо народу само под условом да се он сам потчињава вишим интересима целог човечанства.”¹¹¹

Соловјов у ствари логички једначи човечанство и хришћанску Цркву, позивајући се на посланице апостола Павла (1. Кор, XII, Ефес, IV). „Према учењу апостола Павла, истински препорођено у Христу, човечанство је јединствена жива целина, духовно-физички организам, реално несавршен, али у расту и развоју према идеалној пуноћи и савршенству.”¹¹² Он је био потпуно убеђен да је његово виђење идентично виђењу васељенског хришћанства које је по свом садржају и значењу изнад свих локалних супротности, те да он није никакав западњак нити гласноговорник модерног Запада.”

Соловјов је био свестан да Данилевски историју посматра не као један смислени, каузални процес, „већ као постојање неколико одвојених, паралелних низова

.....

¹¹¹ В. Соловјов, изабрана дела, том 2, глава 6, 143.

¹¹² „О греховима и болестима” у: В. Соловјов, изабрана дела, том 2, глава 6, 284.

културног развитка саобразно многим културним типовима који су независни једни од другог. Много је, међутим тога у историјској стварности што не одговара таквом гледишту.”¹¹³ „Видети у историји човечанства само живот одвојених, самодовољних културних типова, етнографски и лингвистички одређених – значи затварати очи пред најважнијим историјским појавама. За теорију коју анализирамо несхватљив је будизам, несхватљив је ислам, и што је најтужније, савршено је несхватљиво хришћанство у његовом светско-историјском значењу.”¹¹⁴ Због противљења општечовечанском универзализму, Соловјов је био склон да анализира и тумачи Данилевског и његову теорију као директно нехришћанску, па и противну хришћанству. „Ако би национализма, који је наш аутор произвео у систем, био супротан само основној и хуманистичкој идеји (јединственог човечанства), то би га оповргло само у очима људи са искреним хришћанским убеђењем. [...] Али теорија *Русије и Европје* несагласна је не само са хришћанском идејом, него и са самим историјским фактом хришћанства као универзалне светско-историјске религије коју никако није могуће прилагодити било каквом културном типу.”¹¹⁵ Соловјов, потом, детаљно елаборира историјат не само хришћанства, већ и других универзалних религија попут будизма и ислама који су искорачивали из времена и простора цивилизација у којима су настале и живеле међу разним цивилизацијама и разним народима где живе и данас.

.....

¹¹³ „Немачки оригинал и руски препис” у: В. Соловјов, *изабрана дела*, том 2, 335.

¹¹⁴ В. Соловјов, *изабрана дела*, том 2, глава 6, 136.

¹¹⁵ *Исти*, 146.

У следећем сегменту критике, сличан начин о овом питању, добијају и научна сазнања тј. развој појединих наука. Ту се, становишту Данилевског, о једном унутрашње везаном и наизменичном развоју науке унутар различитих културних типова са својим креативним предностима и донетима где се постепено пролази од несавршених фаза ка савршенијим, супротставља становиште које не види никакве типове развоја, већ само степеневе развитка. Соловјов сматра да нема сумње да се сваки народ бави науком на свој начин, али и поред тога они се баве, свако у својој научној дисциплини „општим научним послом у коме су они потпуно солидарни међусобно и који припада не неком културно-историјском типу, него целом човечанству... Ако се под саомобитном словенском науком подразумева посебан, до сада непостојећи тип науке, који се суштински разликује од европске науке, онда у скромним радовима руских научника [...] не налазимо никакве основе саомобитног научног стваралаштва.”¹¹⁶

У потоњој полемици са Страховим поводом Данилевског, Соловјов одлази још даље те одриче сваку оригиналност и саомобитност чак и концепције културно-историјских типова као руске теорије, будући да неке сличне идеје и термине налази код немачког историчара Фридриха Рикерта у његовом делу *Lehrbuch der Weltgeschichte in ogranicher Darstellung* (Лајпциг 1857). У овом делу је Рикерт, у највећој мери на трагу немачког хердеровског романтизма, одрицао становиште о општечовечанској култури, фаворизујући конкретне културе различитих народа и њихова разноврсна искуства

.....
¹¹⁶ Исто, 329.

прошлости и садашњости. Рикерт их симптоматично назива „културним типовима”, „културно-историјским организмима” или „културно-историјским индивидуалностима”. Иако је сам Страхов, категорички негирао да је Данилевски читао овог немачког историчара, сличности и вероватни посредни утицаји постоје, али не у степену како је тврдио Соловјов, односно до те мере да је одрицао сваку оригиналност теорији Данилевског, коју је са ниподаштавањем називао „руским преписом немачког оригинала”.¹¹⁷ И сам Соловјов је, по свему судећи, био делимично свестан тога када је упоређујући Рикерта и Данилевског закључивао: „Рикерт је, као историчар, знао да се уздигне на принцип племенске и националне културе и изгради целу филозофију историје, тј. да на тај начин објасни историјски развитак човечанства, или чак да систематски проведе тај принцип кроз сву историју, што је сасвим немогуће, па се за њега није залагао и ограничио се само на опште напомене о значају посебних култура (преувеличавајући их). Данилевски је, смело од једностране мисли немачког писца изградио цео систем светске историје, и изложио га у књизи *Русија и Европа*”.¹¹⁸ Данилевски је, ипак, учинио нешто знатно више и озбиљније. Наиме, појам културно-историјског типа, Данилевски је дигао на цивилизацијски ниво, а њен органицистички карактер разрадио у складу са природњачком методологијом, на веома оригиналан начин, за разлику од Рикерта који је остао у оквирима национал-романтизма и историографског

¹¹⁷ В. Соловјов, „Немачки оригинал и руски препис”, изабрана дела, том 2, 329–359.

¹¹⁸ „Привидна борба са Западом” (1890), у: В. Соловјов, изабрана дела, том 2, 300.

приступа. Терминолошка сличност није довољна за доказивање неоригиналности ако се под њом подразумевају различите појаве и објашњавају на различите начине.

Поред свих побројаних мањкавости, Соловјов Данилевском пребацује да је његово учење неморално, јер из културног релативизма и одрицања универзализма било које врсте произлази и морални релативизам. „Уопште давати безусловну предност (у смислу више границе људских обавеза) културном типу као конкретној и одређенијој групи у поређењу са човечанством, као са појмом исувише апстрактним и нејасним – значи отворати слободан пут сваком даљем снижавању моралних захтева.”¹¹⁹ Наводни морални релативизам, сматра Соловјов, код Данилевског прелази у аморални макијавелизам када заговара како Русија треба да нарушава равнотежу снага у тадашњој Европи, зарад остваривања интереса ослобађана и уједињавања Словена у један савез. Закључно разматрање Данилевског о неминовности борбе Европе и Русије око решавања „источног питања” и учешће Русије у европској и светској политици са становишта сагледавања својих, то јест словенских а не општечовечанских интереса који одбацују алтруизам као облик самоодрицања, Соловјов је покушао да искористи као доказ да Данилевски пропагира наивни макијавелистички иморализам који глорификује сукобе и призива рат. Штавише, Соловјов криви Данилевског, словенофиле и уопште све руске националисте за антагонизам између Русије и Европе:

.....
¹¹⁹ „Русија и Европа” (1888), у: В. Соловјов, изабрана дела, том 2, глава 6, 141.

„Европа са мржњом и страхом гледа на нас због тога што су, и поред нејасне и стихијне моћи руског народа и поред оскудности и сиромаштва наших духовних и културних веза наше претензије јавне, одређене и велике. У Европи се снажније од свега чују узвици нашег 'национализма' – који хоће да сруши Турску, да разбије Аустрију, да разгроми Немачку, да освоји Цариград, а можда и Индију. А када нас упитају чиме ћемо ми, у замену за заузето и разрушено, подарити човечанство, какве духовне и културне принципе ћемо унети у светску историју – онда настаје или ћутање или се изговарају бесмислене фразе.”¹²⁰

Поглед из 21. века на Соловјовљеву критику теорије Николаја Данилевског

Озбиљност теорије културно-историјских типова и изнети критички аргументи против ње, усмеравају нас да на почетку 21. века још једном сагледамо све њене стране, будући да је проток времена допринео да из савремене перспективе можемо нешто јасније да видимо колико је она била тачна, а колико произвољна и мањкава. Већ сама чињеница да је теорија Данилевског доживела значајну реафирмацију и рецепцију у постсоветској Русији, руши прву Соловјовљеву претпоставку о њој као о „пузећој теорији”, оној која се држи на датој основи друштва и никада се не уздиже на над датостима живота. Не само да теорија Данилевског није била продукт тадашњег друштва, пуки део официјелног учења, већ више један скрајнути алтернативни поглед који је

¹²⁰ Исто, 158.

у време свог настанка био жестоко нападан. Исту судбину она је имала дуже од читавог века након њеног објављивања. Проток времена показује да је теорија Данилевског у правом смислу била *крилатија теорија*: она која поседује унутрашњу конзистентност и која из свог времена прелеће у будуће епохе где се спушта на тврду основу историјског живота. Наиме, нешто више од седам деценија после објављивања књиге *Русија и Европа*, реал-социјалистички блок, који је победом у Другом светском рату створила Совјетска Русија, у готово потпуности се подударао са пројекцијом Данилевског о територијалном опсегу „Свесловенског савеза” као политичког оквира једног самобитног културно-историјског типа (истина не онаквог каквог га је Данилевски прижељкивао) у свим својим сегментима – од идеолошког обрасца као замене за религију, соцреалистичке културе у ужем смислу, до једнопартијског политичког система и социјалистичког друштвено-економског уређења. Историјски ток догађаја и геополитичке пројекције зарад заокруживања социјалистичке интересне сфере укључили су, поред свих словенских народа (чак и Пољаке, које је Данилевски, због служења Западу, сматрао „издајницима словенства”), и несловенске Румуне и Мађаре; све, изузев Грка, с обзиром на то да су – интервенцијом Запада – грчки комунисти изгубили грађански рат у коме им је помагао СССР. „Практично-политичка утемељеност и моћ антиципације теорије културно-историјских типова Данилевског нам, у том светлу, изгледа много већа него што се то чинило Соловјову. Имајући у виду СССР и Источну Европу, читав један свет чије се границе готово поклапају са визијом, ’свесловенске федерације’ Николаја Данилевског, њихов покушај конституисања

оригиналног и самобитног 'културно-историјског типа', нове цивилизације супротстављене Западу, можемо закључити да је, у много чему, *Русија и Евроја*, у свом доминантном политичком аспект, имала потенцијал 'крилатих' друштвених теорија."¹²¹

И не само то, након постсоцијалистичке рецепције и реафирмације учења Данилевског о културној самобитности, постале су полазиште једној читавој новој струји мишљења у руској политици и мисли уопште, оној која се противи поновном позападњачењу (у либералном виду) и која се залаже за „руски пут” то јест алтернативне видове друштвеног развоја базиране на домаћим, а не увезеним традицијама. С друге стране, оцене Данилевског и о руским западњацима и о ставу Запада према Русији, актуелније су него икад: живљење новоруских богаташа у раскоши „по западном кроју” и непријатељски став мање-више целог Запада (САД и ЕУ, то јест њиховог политичког естаблишмента и већег дела јавног мњења), нарочито после 2014. године (након увођења санкција Русији због присаједињења Крима и Украјинске кризе), јасно указује на дубину непријатељских осећања и присутност негативних стереотипа о Русији који имају дубоке културне и историјске корене на Западу. Соловјовљево некадашње мишљење, да Русија својим отвореним експанзионистичким амбицијама (а без икаквих озбиљних културно-духовних алтернатива), плаши Европу и изазива њене негативне реакције, недавни догађаји озбиљно доводе у питање. Савремена руска политика, неекспанзивна и крајње реактивна на

¹²¹ М. Суботић, „Н. Данилевски: теорија културно-историјских типова и словенофилство”, у: *Филозофија...*, 195.

туђу експанзију (присаједињење Крима била је изнуђена реакција на од споља инициран хаос у Украјини) једнако се пропагандно представља као *даук* који изазива страх искључиво на Западу, док у другим регионима света, међу припадницима других културно-цивилизацијских творевина, она углавном наилази на разумевање и подршку. Залагање за мултиполарни поредак у коме савремена Русија покушава да „игра” улогу централног балансера – крајње дефанзивног, али одлучног да одржи статус кво – баш као што се и Данилевски (додуше на ширем ареалу од постсовјетског простора) залагао, наилази на симпатије и све веће поштовање највећег броја незападних држава, то јест највећег дела онога што би обједињено могло да се назове „човечанство” ма колико овај појам био стран Данилевском. Историја покушаја Совјетске Русије да утиче на цео свет са општечовечанским идеалима и претензијама показала се кобном: „Пола века после изласка књиге *Русија и Европа* они који су стали на чело државне власти, идеолози *свештеске револуције* и интернационализоване *пролетерске културе* учинили су све што су могли за спровођење у живот програма *националној самоодрицања* и управо у интересу постизања *васељенској* (мада, разуме се, не општехришћанског, као код В. Соловјова) задатка. Они су се потрудили да не оставе никакву шансу за преживљавање словенског (руског) културно-историјског типа. О томе сведочи хиљаде уништених храмова, уништавање руске интелигенције, антируски геноцид, који је оствариван под називом колективизација, и много шта друго.”¹²²

.....
¹²² Коментари и поговор С. А. Вајгачов, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 445.

И, на крају, цео тај „општечовечански” подухват доживео је стравичан крах. Изгледа да одустајање Русије да се са идеолошким жаром бави решавањем светских проблема и алтруистички интервенише на разне начине зарад апстрактних интереса човечанства и наводног „светског прогреса” (које је добрим делом и довело до исцрпљивања и урушавања Совјетског Савеза на крају Хладног рата), као и одређенија реал-политика коју Русија у 21. веку спроводи, макар и несвесна тога, све више личи на идеја које је заговарао Данилевски. Савремена Русија, наравно, не изграђује неку нову, самосвојну државну доктрину у складу са словенофилским начелима, већ покушава да се стабилизује и развија сопствено државно здање на начелима суверености, као и да обнови блиске односе са пријатељским (пре свега суседним) државама. Како је њихов геополитички распоред „на терену” такав какав јесте – сама логика интереса и културних и политичких веза полако и постепено усмерава ове односе знатним делом управо у правцима које је означавао и Данилевски. Наравно, што се тиче самобитног свеобухватног развоја на основама другачијим од оних европских, они у пејзажима разваљеног постсовјетског наслеђа углавном изостају: политички и економски систем Русије пресликао је, као, уосталом и највећи део савременог света, европске институције и начине њиховог функционисања, али тежећи при томе да сачува своју самосталност и националну посебност. На овај начин, данашња Русија се увелико разликује од трендова на Западу, где се модерни обрасци вестфалског, сувереног државног устројства убрзано напуштају и урушавају.

Слично се може уочити и у савременим руским културно-научним делатностима у ужем смислу. Споља,

првенствено са Запада, преузимају се савремене стваралачке форме, научни и уметнички приступи и достигнућа у покушају да их испуне „руским садржајима” са све мање комплекса према њиховим оснивачима. Поред тога, култура у ужем смислу (како ју је схватао Данилевски) сада први пут почиње да упија значајније утицаје и са других, незападних страна, што је тренд који се повећава са јачањем других политичких и цивилизацијских центара у настајућем многоцентричном свету.

Гледајући на теорију Данилевског из перспективе савремених друштвених наука, такође се може уочити много тога значајног: она је не само представљала директну претечу цикличних друштвених теорија и филозофију историје и културе у 20. веку (Шпенглер, Тојнби, Нортроп, Сорокин, Шубарт, Турчин), већ је у извесној мери утицала и на проучавање културне историје. Посебно је очигледна директна веза између Данилевског и цивилизацијског приступа у проучавању савремених међународних односа. Хантингтонова теорија о „сукобу цивилизација” директно произлази из уочавања различитих цивилизација као најширих културно-историјских целина на чијим контактним просторима постоје повећани конфликтни потенцијали, у највећој мери се подударе са виђењем Данилевског о културно-историјским типовима. Чак би се могло рећи да је Хантингтоново одређење цивилизације, само други израз за културно-историјски тип Данилевског.

Данилевски је, такође, један од претеча савременог мултикултурног и постколонијалног приступа, који, једнако као и дело *Русија и Европа*, одбацују европоцентризам у корист сагледавања других, неевропских култура као равноправних и вредних сваког поштовања.

Русија и Европа је пионирско дело које успешно раскринкава негативне стереотипе које су искључиви носиоци модерне цивилизације приписивали свим другим културним садржајима и цивилизацијама по принципима бинарних опозиција „напредно–заостало”, „цивилизација–варварство”, „рационално–ирационално”.

Дело Данилевског, било је једно од првих систематских учења који су прозрели опасности универзалних претензија једне цивилизације да другима намеће целокупне обрасце живљења. Николај Данилевски је „бранио право свих посебних ентитета од притиска општег, бранио њихову самосталност и самобитност”. Свака опшност то уништава, а то се свакако не сме дозволити у име прогреса и богатства људске културе.¹²³ Такође, теорија Данилевског једна је најранијих видова заговарања различитих погледа на свеопшти развој, који одбацује западњачку концепцију модернизације зарад алтернативних, културним особеностима прилагођених облика и нивоа друштвеног развоја који су током последњих деценија детаљно развијали Шмуел Ајзенштат и његови следбеници, називајући је „многоструком модернизацијом/модерношћу”.¹²⁴ У светлу цивилизацијског узлета Кине која израста у најразвијенију силу на свету, данас крајње депласирано, нетачно и делом култур-расистичи делују Соловјовљеви аргументи о културној неједнакости и инфериорности незападних култура услед њихове неспособности да доприносе развоју човечанства, које је истицао полемишући са Данилевским, а где је као

.....
¹²³ П. Д. Ивић, „Словенофили и Н. Ј. Данилевски у своме времену и данас”; предговор у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 34.

¹²⁴ Видети: S. N. Eisenstad, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill, Leiden-Holland 2003.

пример узимао случај кинеског културно-историјског типа: „Огромно Кинеско царство, без обзира на сва осећања које према Кини гаји Данилевски, свет није даровао, и вероватно га неће ни даровати, никаквом високом идејом и никаквим високим подвигом. Кина није унела нити ће унети никакву трајну вредност у опште добро људског духа. То, међутим, Кинезима не смета да буду необично оригинални и веома изражајни. Данилевски са великим уважавањем набраја њихове проналаске, између осталог, 'барут, штампарство, компас, писаћа хартија, одавно су познати Кинезима, и вероватно су од њих пренесени Европи'. Да ли су ти проналасци из Кине прешли у Европу или не – ми не знамо, али сами Кинези са њима ништа значајно нису учинили, то је познато. Уопште, кинеска оригиналност се испољава више у негаторском или дефектном облику. Као што се оригинално кинеско сликарство разликује од европског одсуством перспективе, тако се оригиналност кинеског штампарства, у поређењу са европским, одликује недостатком покретног слога. Уосталом, и то несавршено штампарство било је сувишно, јер осим загонетних метафизичких изрека Лао Цеа, осенчених вероватно споља индијском теозофијом – кинеска мисао није направила ништа што има трајне вредности. Она 'громадна књижевност', о којој говори Данилевски, громадна је само по обиму. И проналазак компаса, за који се може сумњати да припада Кинезима, за њих је у сваком случају био бескористан, јер се они нису отискивали на отворено море и нису проналазили нове земље.”¹²⁵ Иза

.....
¹²⁵ „Русија и Европа” (1888), у: В. Соловјов, изабрана дела, том 2, глава 6, 115.

многих историјски нетачних тврдњи очито провејавају становишта која указују на то, да је Соловјов, ма колико себе доживљавао као васељенског хришћанина и *незападњака* – делом свесно, а делом несвесно, био дубоко под утицајем западњачких стереотипа и перспективе виђења света.

Одбацивање теорије о непрекидном праволинијском прогресу у који је у својој колонијалној експанзији и неоколонијалној ревизији веровало западно друштво – данас је, са очигледним друштвеним, економским и културним стагнирањем и опадањем самог епицентра капиталистичког света, широко распрострањено и на самом Западу. Са постомодернистичким деконструисањем „великих наратива” модерности и ова, према мишљењу многих једна од централних усмеравајућих идеја западног света, изложена је дубоком преиспитивању, не само са контрапросветитељских, конзервативних и традиционалних позиција, већ и са оних либералних. Тек са реалним посустајањем западног цивилизацијског здања почиње да се уочава контрадикторност како између личне слободе избора и историјског детерминизма који у себи носи прогрес са прокламацијом нужности непрекидног развитка, тако и ограниченошћу сваког раста лимитима светских природних и људских датости. Одбацивањем праволинијског западног прогресивизма, Данилевски је почео да открије путеве за разумевање развоја различитих делова у дивергентним правцима који се не могу једнодимензионално разумети као степени развитка једног процеса, већ захтевају у више праваца усмерен ток.

И одбацивање „општечовечанског” као апстрактног и наметнутог из само једног цивилизацијског угла,

које је пре више од век и по заступао Данилевски, и данас делује отрежњујуће. Западни универзализам, пре свега по свим претензијама, својом вољом за моћ, а не квалитативним думетима укључивања и преображавања свега до кога је допро, за век и по од публиковања дела Данилевског, показао је многобројне разорне учинке. Пречесто је опијеност „општечовечанским”, служила не само да се у њу сместе себични интерес и виђење само једне стране. Она је, такође, доприносила да се сопствено подигнуто на универзални ниво претвори у умишљање о својој изузетности и изабраности, а одатле до насилног „усређивања” других својим универзалним претензијама као искључиво исправним, само је један корак. Уместо општечовечанског, Данилевски није мислио само на уско, своје, партикуларно које је изнад општег. „Одбацујући општечовечанско, Н. Ј. Данилевски не само да је прихватао *свечовечанско*, већ је наглашавао да је оно, без сумње, изван сваког посебног човечанског, или народног. Свечовечанство је неоствариво у било којој народности, јер представља свеукупност народног, које постоји на свим местима и у свим временима и које ће увек постојати. Ствар је у томе да свечовечанство у свом постојању на разним местима и у разним временима увек у себи садржи елемент национално особеног. *Ойшшечовечанско* је лишено тог елемента, представља само ’тривијалност’ у потпуном значењу те речи.”¹²⁶

Неосноване су бојазни да ће слеђење Данилевског у одбацивању линеарног прогресивизма и западног универзализма (који непрестано настоји да заговара свој

.....
¹²⁶ Коментари и поговор С. А. Вајгачов, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 448.

банални редукционизам на индивидуално за општечно-вечанско) одузети сваку смислену перспективу историјских токова и односа између различитих људи, народа и култура. Заправо, тек различитост у односима између културних типова, то јест цивилизација – може да води приближавању у неком дубљем историјском смислу. А којим ће се историјским токовима ти односи развијати, какве ће плодове давати – у томе лежи недокучивост људске слободе и свеукупне мистерије живота, коју ниједна рационална перспектива не може до краја да проникне и обухвати.

Оптуживање Данилевског за заговарање моралног релативизма због његовог одбацивања прогресивизма и универсализма оличеног у разумски поиманом *ойишйечовчансксом*, несумњиво је на „танким ногама”. Равноправност културно-историјских типова као видова снажне везе између људи (за разлику од човечанства, где ових веза нема), коју заговара Данилевски ван сваке сумње има јасан морални оквир. „Из ових несумњивих чињеница никако не следи да нема никаквих моралних обавеза и таквих природних права у којима су сви људи међусобно равноправни, не следи уопште ни то да не постоји заједничка област која је изнад културних типова и чија историја се у извесном смислу може сматрати историјом човечанства [...] Ево шта о томе каже Н. Ј. Данилевски: „Народи сваког културно-историјског типа не раде само за себе; резултати њиховог рада остају као власништво других народа који су достигли цивилизациони период свог развитка и тај напор не треба понављати.”¹²⁷

.....
¹²⁷ Н. Н. Страхов, „Наша култура и совјетско јединство”, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 397.

Ствари стоје слично и са пребацавањем Данилевском да заговара аморално, чак наивно макијавелистичко вођење руске спољне политике које, наводно, произлази из његовог моралног релативизма. Данилевски је само саветовао да и Русија у својој спољној политици гледа пре свега да сачува своје интересе и своје позиције, а не да се поводи за општечовечанским идеалима и жртвује им се, на корист туђих интереса, а на штету својих. Његово потенцирање „гледања свога посла” заправо је представљало контратежу заговарања супротног становишта; занешења и саможртвовања сумњивим општесветским идеалима. То друге европске силе никада нису чиниле, већ су увек своје интересе увијале у општечовечанске, универзалне категорије. „Још је Н. Н. Страхов, размишљајући о речима Данилевског, који је саветовао да се у сфери спољне политике може водити рачуна само о *нашим њосебним руско-словенским циљевима* и да се они не могу жртвовати у име човечанства, слободе, цивилизације, дошао је до закључка да те речи не могу бити повод за оптужбу. Прво, национални циљеви не прете ни једном народу света, они могу бити изнети једном кратком формулом: независност и јединство Словенства [...] Аутор *Русије и Европје* био је далеко од неоснованог оцрњивања свега западног, као што је био далеко до и од проповедања *судбоносне смртноносне борбе* између Руса и оних који одричу право Русима да се називају Европјцима. Н. Ј. Данилевски је дозвољавао могућност да ће у будућности непријатељство Европе према Русији као независном самобитном Словенству престати, али да ће се то догодити тек када се она увери

да не може савладати нови светску државу која се јавља на истоку – свесловенски савез.”¹²⁸

Како из перспективе 21. века можемо да видимо, то се још увек није догодило. У савременим политичким приликама, када су многи словенски народи своју државну независност „унели” у ЕУ и позиционирали се – што вољно, што под принудом – мимо, па и против Русије, речи Данилевског не имплицирају да Русија има моралну тапију да друге словенске народе по свом нахођењу извлачи и присиљава на присаједињење, већ да према њима има посебан морални обзир који подразумева добровољност и обострано разумевање. Стиче се утисак да би Данилевски, да је у прилици да види савремене односе Русије и других народа које је убрајао у „словенски културни тип”, заговарао уздржаност, мирољубивост без обзира на то колико су неки од тих народа саучествовали у пројекту који је суштински стран њиховим историјским тежњама. Што се тиче оптужби које теже да се Данилевски представи као „примитивни националиста” који пропагира искључивост, себичност и мржњу према свему општечовечанском, очигледно је да су ове дисквалификације *ad hominem*, потпуно неосноване и да се на њих не треба базираати.

Ипак, бројне Соловјовљеве критичке опаске теорији културно-историјских типова имају основа, више као њихов коректив него као начин темељног оповргавања. Његови аргументи против, наводне културне посебности словенске сеоске задруге коју су идеализовали словенофили тачна је и непорецива; примедбе

.....
¹²⁸ Коментари и поговор С. А. Вајгачов, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 448.

критеријумима одређења појединих културно-историјских типова такође су врло умесне. Очигледно је, да је језичко-етничко јединство које је истицао Данилевски као основ за израстање једног прво политичког, а после и културног у најширем смислу самосвојног типа, недовољан критеријум за њихово одређење. Каснија проучавања цивилизација/култура већ је дало много тачнију слику сржи културне самобитности којима су језичко-етничке групе само нужан, али не и довољан предуслов, и који их виде у „прафеноменима” (Шпенглер)¹²⁹ и основним религијским убеђењима које стварају различите перспективе гледања и доживљавања положаја људи једне културе на живот и свет. У случају Тојнбија и његовог учења, овај религијски фундамент културе у свом универзализму је онај који продужава трајање култура, везује их међусобно у јединствене историјске токове којима се развијају људска друштва. Овакво становиште, баца додатно светло на Соловјовљеву аргументацију која је управо велике светске религије истицала као један од главних историјских факата којима се побија учење Данилевског о културно-историјским типовима. Наиме, излагање великих религија из културних простора њиховог настанка на друге народе и друге културе не противречи постојању културно-историјских типова. Многобројни проблеми и мала успешност прихватања светских религија у неким културама (укључујући ту и културно-историјски тип где се нова светска религија јавила, као нпр. када већина Јевреја није прихватила хришћанство, док је будизам практично ишчезао у земљи свог настанка,

.....
¹²⁹ Видети: О. Шпенглер, *Пройасій зайага*, 1–4, Београд 1990.

Индији, услед привржености становништва на континенту хиндуистичким културно-историјским и религијским традицијама), управо потврђује постојање снажног културно-идентитеског обележја одређених типова. Данилевски никада није везивао ни једну религију само за један тип и сматрао је да оне излазе на просторе различитих културних типова. Страхов је у полемици са Соловјовом тачно приметио: „Истински однос ствари се баш овде, у самом огледу о судбини будизма који разматра г. Соловјов, најјасније испољава. Без обзира на велики културно-историјски значај те религије, она се проширивала на народе који у *другим односима немају ништа заједничког* међу собом, тј, културни типови наставили су да постоје без обзира на заједничку религију. Ево *колосалног фактичког* доказа истине Данилевског. Г. Соловјов сам не примећује да онда када хоће да истакне унутрашњу снагу будистичке религије приписује јој *велики културно-историјски значај*, назива је *највишим принципом цивилизације* а када се дотакне њене универзалности, онда почиње да истиче потпуно разлику народа, *својеврсности месних култура*.”¹³⁰

Проблем одношења припадника различитих култура према хришћанском верском откривењу видимо у историји Цркве, још када су се у раноапостолској Јерусалимској цркви јавила различита мишљења о томе да ли старозаветни прописи којих су се у пуној мери придржавали први хришћани јеврејског порекла важе или не за крштене и духом освећене пагане – припаднике хеленске културе. Превагнуо је временом став да бивши

¹³⁰ Н. Н. Страхов, „Наша култура и совјетско јединство”, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 399–400.

многобошци не треба да се држе старозаветних пракси и обичаја, већ само оних јеванђељских, светотајинских, као и да све што је у њиховој култури у сагласности са црквеним животом може и даље да буде део њиховог културног идентитета и живота. На овим основама је и настао хришћански хеленизам из кога се развила византијска цивилизација. Даљи историјски развој васељенске, дакле универзалне Цркве текао је у правцу аутокефалности помесних националних црква, чувајући различит културни колорит разних народа унутар ње. То значи да се – када Кинез или Африканац или Хиндус постане хришћанин – не укида његова припадност појединачном културно-историјском типу, већ да се овај тип оплемењује хришћанском духовношћу која не тежи да укида културне различитости нити националне особености. Историјски примери црквених странпутица који су – попут оних на Западу покушавали да претворе унутрашњи духовни живот у апстрактни, разумски универзализам који тежи уједињавању пре свега кроз особено културно (само)одрицање и обезличење, а зарад формалне унификације у једну хијерархијску структуру – не указују на супротно, већ само показује како се стварна васељенска, свечовечанска саборност може погрешно разумети и злоупотребити, зарад лажног јединства. Историја нам указује како овај пут води од насиља над конкретним животом до побуне живота против испразних учинака злоупотребе вере.

Остаје да расветлимо још једно важно питање. Колико је, имајући у виду све изнето, Соловјовљева визија *ойишћечовечанској* заиста васељенско-хришћанска, а колико тек предмет његове филозофске конструкције и његова лична заблуда. Већ је и сâм Соловјов, пред крај

живота, разочаран, напустио своје идеје изнете у: *Предавања о Бојочовечанствѣ*, зарад апокалиптичне визије историјског неуспеха човечанства. Њу је Соловјов изнео у свом последњем и најважнијем спису *Три разговора – крајка њовести о Антихристѣ*. Његово лично одрицање од *ойшиѣчовечанскої* као посебног организма са духовно-историјском мисијом (где, мислио је Соловјов, западни секуларни вид универзализма кроз уједињење човечанства на нерелигиозним основама треба да буде припрема за универзално религијско и духовно уједињење), већ говори само по себи.

Томе треба додати и важно опажање, које је Страхов изнео против Соловјова у полемици о Данилевском. Страхов је успешно доказивао да је Соловјов у заблуди када рационално олако поистовећује историјске социјалне и природне процесе са оним духовним, покушавајући да им „учита смисао” онакав какав он жели, то јест сматра да је пожељан. Наиме, Соловјовљево схватање о *ойшиѣчовечанском* и о човечанству као „духовном организму” који се постепено остварује у овом свету, неодрживо је. Оно без реалних основа једначи припадност човечанству са припадношћу Црквом. Члановима Цркве постају појединци, личним избором, одрицањем од својих личних грехова, а не одрицањем од свог културно-историјског наслеђа (осим ако је оно директна последица греха). Уместо личног, интегралног приступа, Соловјов истиче апстрактан, рационалан, не видећи да Црква јесте конкретан духовни организам („тело Христово”) кроз коју делује благодат Светог Духа. Њу чине конкретне личности чији збир не укида ни њихову личну ни културну посебност, док човечанство представља

апстрактан конструкт коме се рационално „учитавају” псеудо-црквене одлике које оно, заправо, нема.

Не вреде овде Соловјовљеви цитати апостола Павла који се односе на конкретне припаднике различитих култура који приступају стварном, конкретном светотајинском животу Цркве, нити њихов немумшт покушај да се они поистовете са римским стоичким универзализмом једног Сенеке, а поготово не са западним универзалистом – атеистом и позитивистом Огистом Контом: „Ако је човечанство организам, где су његови органи? На које системе се деле ти ограни и како су међусобно повезани? Где су њихови централни делови, а где помоћни? [...] Г. Соловјов је, потпуно преокупиран својим мислима о апстрактном јединству, на то потпуно заборавио. [...] Какво право имамо да нешто назовемо организмом, ако у њему не можемо наћи ни једну црту органског устројства? [...] Човечанство не представља нешто јединствено, „живу целину” већ више личи на некакву живу стихију која стреми да се у свим тачкама излије у такве облике који у већој или мањој мери добијају форму аналогну организму. Најкрупнији од тих облика, који имају јасну везу међу деловима и јасну линију заједничког развитака, чине оно што Данилевски назива културно-историјским типовима.”¹³¹

Могуће је, свакако, једним делом оспоравати упитност, чак и научну основаност карактеризације „органским” или „организмом”, као и коришћење природно научних метода на друштвене појаве као што то чини Тојнби, али само ако се то „органско” и „организам”

.....
¹³¹ Н. Н. Страхов, „Наша култура и совјетско јединство”, у: Н. Данилевски, *нав. дело*, 396.

сматра буквалним, а не види да се ради о гледању на друштвену творевину која се понаша као јединствена целина коју устројава јединствени, централни принцип. Овде њени делови раде и надопуњују се управо као један мање-више заокружени животни облик. Организизам овде представља само аналошки модел за разумевање које није буквално. Оно такође има своје ограничења, јер отвара низ питања које задиру с оне стране натуралног, физичког и спадају у метафизичка у класичном смислу тог појма. Исто тако, треба бити свестан да питања које друштвене појаве и процесе извлаче из натуралистичких оквира нужно воде у правцу духовних сфера у правом смислу те речи, оних која такође измичу „објективном” научном проучавању, а које њихово свако даље проучавање (гледајући их из перспективе секуларне, објективне науке) чине не само „ненаучним”, и које захтевају перспективу која је тешко схватљива садашњем људском стању, јер тражи њено, преображење и преовладавање.

КОЛИКО ЈЕ ДАНАС РЕЛЕВАНТНА ШПЕНГЛЕРОВА КУЛТУРНА МОРФОЛОГИЈА?

У јулу 1918. године, крај Великог рата почињао је да се назире. Последње преостале енергије уложене у велике немачке офанзиве на Западном фронту потрошене су на неуспели покушај пробоја ка Ремсу (15–17. јула), након кога је уследила прва у низу успешних француско-америчких контраофанзива. Изложени сталним ударима, Немци су били потиснути преко Марне. У овом периоду букнула је епидемија грознице на обе линије фронта која ће у наредних годину дана однети преко 20 милиона живота. Управо у тим летњим данима, у немачким књижарама појавила се прва књига *Пройасѝ Зайага*, Освалда Шпенглера. Овај до тада непознати аутор је у свом историјско-философском дебију храбро устврдио како је западна култура од времена Наполеона ушла у своју позну, цивилизацијску фазу након које јој следи неминовно одумирање и крај. „Шпенглерово пророчанство” било је подупрто општом теоријом културе (тзв. „морфологијом културе”) која је, на основу аналогија, уочавала законитости према којима култура, попут свих живих организама, пролази кроз развојне фазе рађања, раста, зрелости, опадања и смрти.

Књига *Проиаси Зайада*, представљала је праву интелектуалну сензацију тог доба. За три године, прва књига је доживела више издања у тиражу од 55 хиљада примерака, док је друга књига, издата 1922. године, штампана у 50 хиљада примерака. Обе су биле у најкраћем року превођене и читане широм западног света, и међу најширим слојевима и у академској заједници. Практично да нема значајнијег мислиоца на Старом континенту који се у међуратном раздобљу није осврнуо на Шпенглераове идеје. Књига *Проиаси Зайада*, изазвала је бурне реакције и у САД, одмах по њеном објављивању 1926. године. Она је значајно утицала на формирање тадашње младе генерације која ће изнедрити будуће значајне дипломате, научнике и политичаре као што су били Џорџ Кенан, Ханс Моргентау, Хенри Кисинџер,¹³² Пол Нице и Рајнхолд Нибур. Приметан је и Шпенглеров директан утицај на дела значајних научника међуратног раздобља, у првом реду на Арнолда Тојнбија (*Испраживање историје*)¹³³ и Питирима Сорокина (*Друштвена и културна динамика*).¹³⁴

Упркос свему реченом, тадашња америчка академска критика дочекала је Шпенглерово дело са неверицом, не знајући шта да ради са књигом пуном дубинских сазнања која је истовремено иновативна, а потпуно у нескладу са до тада написаним и прихваћеним у

¹³² Кисинџер је, одушевљен Шпенглером, за свој дипломски рад на Харварду изабрао да пише тезу о међусобним утицајима Канта и немачког идеализма на Шпенглера и Тојнбија.

¹³³ А. Тојнби, *Испраживање историје*, I–II, Просвета, Београд, Култура Београд 1970 (I том), 1971 (II том).

¹³⁴ P. Sorokin, *Društvena i kulturna dinamika*, Službeni list SRJ, Београд, CID, Podgorica 2002.

научном круговима (Стјуарт Хјуџис је нпр. сматрао да је књига „сувише метафизичка, превише догматска и, уз све поштовање, превише екстремна”).¹³⁵ Једноставно, *Пройасџи Зайада* била је одвећ подупрта разним фактима да би била прећутана, или олако одбачена као псеудонаучна од стране научне критике, а опет се у свему косила са погледом на историју и културу која је преовладавала у САД. Неки међу критичарима, ипак, нису одолели да је дисквалификују због њеног песничког стила, због јаке сугестивности и општег утиска да се пре ради о уметничком него о научном делу. Главни разлог за неприхватање Шпенглеровог дела, међутим, није лежао ни у његовом у стилу, ни методологији, нити у популаризаторима и епигонима који су са лакоћом у јавности добијали подсмешљиве квалификације „другоразредних шпенглероваца” и „пророка пропасти” – већ у њеној садржини која се дубоко косила са базичним уверењима и дискурсима на Западу: са вером у линеарни ток историје и њен стални прогрес као и са убеђењем о утицају индивидуалне слободне воље на ток историје.

И европоцентризам и „амерички екцепционализам”¹³⁶ директно су произашли из прогресивистичке матрице коју је Шпенглер намерио да оспори. Због тога је после Другог светског рата, а нарочито после хладноратовског тријумфа САД, Шпенглер био скрајнут и прећутан у корист новијих либерално-прогресивистичких теорије друштвених токова чији је врхунац

.....
¹³⁵ W. R. Merry, “Spengler’s Ominous Prophecy”, *The National Interest*, January/February 2013, № 123, Washington DC, 12. (превод цитата, А. Гајић).

¹³⁶ M. S. Lipset, *American Exceptionalism: A Double Edged Sword*, Norton and Company NY 1996.

представљало Фукујамино учење о „крају историје”.¹³⁷ Податак да су за преко 70 година на енглеском језику објављене само четири обимније студије о Шпенглери, довољно говори сам за себе.

Питања друштвеног пропадања и уочи и током тријумфалног периода либерализма, међутим, нису престајала да интригирају стручњаке: од Пола Кенедија (*Усјон и пад великих сила*),¹³⁸ преко Цареда Дајмонда (*Слом*),¹³⁹ Питера Турчина (*Рајни и мир и рајн*),¹⁴⁰ Џозефа Теинтера (*Колајс комплексних друштва*)¹⁴¹ до савремених, нешто блажих заговорника деклинизма (Фарида Закарије, Томаса Фридмана и Мајкла Манделбаума, Едварда Луса).¹⁴² Велика већина њих се тек спорадично дотиче Шпенглера и његовог животног дела. Међу савременим стручњацима међународних односа, ретки су гласови који при проучавању цивилизација/култура изговарају његово име, па и тада, као у случају Роберта Каплана, они говоре о Шпенглери као о „некада...пренаглашеном, хипнотичном, дубоком и, у преводу на енглески, повремено неразумљивом, аутору”.¹⁴³

.....
¹³⁷ F. Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*, CID, Podgorica, Romanov, Banja Luka 2002.

¹³⁸ P. Kenedi, *Uspori i pad velikih sila*, CID, Podgorica 2003.

¹³⁹ J. Diamond, *Slom...*

¹⁴⁰ П. Турчин, *нав. дело*, 2006.

¹⁴¹ J. Teinter, *Kolaps kompleksnih društava*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb 2007.

¹⁴² F. Zakaria, *The Post American World*, W. W. Norton & Company 2008; T. Friedman, M. Mandelbaum, *That Used to Be Us: How America Fell Behind in the World It Invented and How We Can Come Back*, MacMillan 2011; E. Luce, *Time to Start Thinking: America in the Age of Descent*, Grove Press 2012.

¹⁴³ W. R. Merry, *нав. дело*, 12. (превод цитата, А. Гајић).

Ко је, уопште, био Освалд Шпенглер? Какво је учење изнето у његовом делу *Пройасѝ Зайада* и колико је оно релевантно за проучавање савремених историјских токова?

Шпенглеров живот и дело

Освалд Шпенглер, рођен је 29. маја 1880. године у Блакенбургу, у централној Немачкој (Војводство Брунсвик, у близини планина Харц) као друго од петоро деце (старији брат Бернارد умро је убрзо након рођења, док су сва млађа деца биле сестре). Шпенглери су старином били скромна рударске породица чији су припадници у временима модернизације један по један постајали државни службеници: отац Бернارد био је секретар у пошти, док је мајка Паулина потицала из уметнички надарене породице Гранцов, пореклом из Чешке, која је у 19. веку дала низ балерина и плесачица.

У Освалдовој десетој години, породица Шпенглер се сели и Хал, универзитетски град, где он завршава гимназију. Већ у том узрасту Освалд показује јасна интересовања за класичне језике и математику, као и за уметност (поезију, музику итд). Под великим је утицајем Гетеа и Ничеа. Студирао је на више универзитета (Минхен, Берлин, Хал) где је узимао разноврсне курсеве (математика, философија, историја, језици), али без икаквог јасног усмерења ка једном научном пољу или дисциплини. Први покушај стицања докторског звања завршен је 1903. године неуспехом (уз образложење да његова теза о метафизичким основама Хераклитове философије „мада оригинална, нема довољно фусно-та”). Због овог неуспеха му је трајно измакла академска

каријера. Следеће године, из другог покушаја, Освалд Шпенглер је одбранио тезу о Хераклиту, а затим и другу дисертацију из биологије („Развој органа вида у вишим подручјима животињског царства”), чиме је стекао квалификацију предавача. Радио је као професор у реалним гимназијама, кратко у Сарбрикену и Диселдорфу, а потом у Хамбургу (1908–1911) где је предавао природне науке, математику и немачку историју.

Након смрти мајке Паулине 1911. године (отац је умро, 1901), Освалд Шпенглер стиче наслеђе довољно да води скроман живот. Он напушта рад у гимназији и сели се у Минхен да би се посветио писању свог животног дела. У Минхену, Освалд води усамљенички живот, прибављајући додатне приходе држањем приватних часова и писањем за популарне часописе. Када је 1911. године почео да ради на рукопису из којег ће настати *Пройасиѝ Зајага*, толико је тешко састављао крај са крајем да није поседовао ни једну књигу. За три године први део његовог *magnum opus* био је мање-више написан, баш у тренутку када је избио Први светски рат. Шпенглер у лето 1914. године, доживљава снажне личне ударце: због срчане мане одбијен је на војној регрутацији, док издавачи, листом обузети ратном еуфоријом, не показују интересовање за објављивање његовог рукописа. Тек почетком 1918, последње године рата, он проналази издавача. Невероватан успех његове књиге у року од свега пар месеци као да је представљао заслужену награду за претрпљено чекање.

Већ следеће, 1919. године Шпенглер пише своју другу, краћу књигу (*Preußentum und Sozialismus*).¹⁴⁴

.....
¹⁴⁴ O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, C. H. Beck, Munich 1920.

Потом, на крилима свеевропског успеха, пише и други део књиге *Пройаси Зайага*, који завршава 1922, а публикује 1923. године. И она доживљава бурну рецепцију. У првим годинама Вајмарске републике, у којој је био проглашен за „водећег филозофа данашњице”, веома је политички актуелан: објављује бројне текстове у новинама, држи посећена предавања и истиче се као један од водећих интелектуалаца конзервативног „Deutsche Bewegung-a” у који су се укључили многи противници либералне демократије. Шпенглер отворено подржава успон генерала Ханса фон Захта на место канцелара Вајмарске републике. Од 1925. године поново се враћа интензивнијем писању и проучавању ранијих периода људске историје, неолита и бронзаног доба. У каснијим годинама, он објављује књиге *Man and Technic: A Contribution to a Philosophy of Life* (1931),¹⁴⁵ *Die Revolution ist nicht zu Ende* (1932),¹⁴⁶ *Politische Schriften Erstdruck* (1932)¹⁴⁷ и *Jahre der Entscheidung* (1933).¹⁴⁸ Због последње књиге пада у немилост код нациста. Иако изразити конзервативни мислилац који слави пруски менталитет (оличен у дисциплини, дужности и оданости ауторитету) и непријатељ Вајмарске републике, Шпенглер је годинама јавно износио свој крајње неповољан став о нацистима које је сматрао изданком уличног лумпен-пролетеријата и бесловесних маса (називајући их подсмешљиво „пролет-аријевцима”). Нацистичкој расној

¹⁴⁵ O. Spengler, *Man and Technic: A Contribution to a Philosophy of Life*, tr. C Atkinson, Knopf 1932.

¹⁴⁶ O. Spengler, *Die Revolution ist nicht zu Ende*, Beck, Munchen 1932.

¹⁴⁷ O. Spengler, *Politische Schriften Erstdruck*, Beck, Munchen 1932.

¹⁴⁸ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung* (*The Hour of Decision* tr. C Atkinson), Knopf 1933.

доктрини, Шпенглер се отворено изругивао, док је Хитлера видео као хистеричног демагога који није прави херој, онај који је потребан Немачкој, већ тек глумац херојства (називао га је „крештавим тенором”). Због јавних полемика са Алфредом Розенбергом, официјелним идеологом НСПД-а, нацисти су (али, безуспешно), покушали да спречи његов избор за сенатора немачке академије. Током тридесетих година, Шпенглер је успео да се поново запосли, овог пута у Ничеовом архиву којим је руководила Елизабета, сестра славног философа. Након доласка нациста на власт, Шпенглерова последња књига, била је у року од три месеца повучена из продаје, а њему је понуђено да буде кооптиран у режим новонастајућег Трећег рајха као добро познато јавно лице широм Немачке. Једноипосатни састанак са Хитлером, када му је Шпенглер поклатио примерак своје већ забрањене књиге, није донео никакве промене. Напротив, Шпенглер је био разочаран Хитлеровим малограђанским манирима који су га само додатно утврдили у убеђењу да се клони нациста од којих се, сматрао је, није могло очекивати ништа добро.

Године 1935, згрожен нацистичким покушајима банализације и фалсификовања Ничеовог учења, Шпенглер подноси оставку на радно место у Ничеовом архиву и повлачи се у усамљенички приватни живот. Приходи од књига омогућују му да напoкон почне да ужива у својој прикупљеној библиотеци у којој припрема грађу за нове књиге. У часовима одмора он се окреће слушању Бетовена и читању Молијера и Шекспира. Планинари обронцима Харца у родном крају. Дана, 8. маја 1936. године, у педесет и шестог години живота, удара га инфаркт са фаталним исходом. Само неколико

месеци раније, у једном приватном писму, Шпенглер је изено тврдњу како „од 'хиљадугодишњег Рајха' за десет година неће остати ни камен на камену". Није дочекао да види како се ова прогноза буквално обистинила: тачно на девету годишњицу Шпенглерове смрти, након разорног Другог светског рата, Трећи рајх је капитулирао након што је буквално био разорен до темеља.

Основе Шпенглерове морфологије култура

Осмишљавајући свој морфолошки приступ историји култура, Шпенглер је био убеђен да је на трагу открића које ће донети „коперникански преокрет" у поимању историје: уместо „птоломејског", европског прогресивистичког приступа који историју види као линеарни пут од старог, преко средњег до новог века, он је заступао становиште које је разбијало ову шему у корист полицентричне историје култура. Према Шпенглеру, све културе се развијају у оквиру животних циклуса („историја света је историја култура"). „Суштина овог обрта састоји се у увођењу појма истовремено, дисконтинуирано и изоловано, уместо дотадашње *једноставне ѿправолинијске ѿројресије*. Шпенглер је дао решење према којем све велике творевине и облици друштва, привреде, политике, науке, уметности и религије настају истовремено у свим културама, али се тако и завршавају и нестају. То управо значи да унутрашњој структури једне потпуно одговара структура свих осталих и да нема ни једне појаве од суштинског значаја, у историјској слици једне културе, које не би било могуће наћи и у свим осталим. [...] Када Шпенглер налази да се у старом веку могло наћи једно развиће које *ѿѿѿѿѿуно одѿовара наѿшем*

сойсѣвеном,¹⁴⁹ западноевропском, његово схватање о друштву и историји показује се као цикличко и он се недвосмислено прикључује оној историјској свести која почива на уверењу да је број облика светско-историјских појава ограничен, да се векови, епохе, ситуације, личности по типу понављају.”¹⁵⁰

Методу за морфолошко проучавање култура Шпенглер је пронашао код Гетеа и Ничеа („од Гетеа имам методу, од Ничеа начин постављања питања”),¹⁵¹ док његов философски оквир потиче из немачког романтизма извученог из Фихтеове адаптације Канта. Материјални, механички свет феномена проучавају природне науке, објективно и помоћу експеримента. „Шпенглер одлази најдаље, тврдећи да је ’наука’ о природи (сам Шпенглер ставља наводнике) касни и пролазни феномен, који припада јесени и зими тих великих животних токова (тј. култура) и да она живи само неколико векова [...] као и да се у току тих векова њене могућности најзад исцрпљују. [...] Тиранија разума коју ми не осећамо зато што сами представљамо њен врхунац, јесте у свакој култури епоха на размеђу између човека у пуној снази и старца. [...] Њен најјаснији израз је култ егзактних наука, дијалектике, доказа, искуства, узрочности [...] егзактна наука иде у сусрет самоуништењу.”¹⁵² Постојање је основни, динамички вид живота, а биће је секундарни, изведени и статични начин посматрања. Живот и историја не

¹⁴⁹ О. Шпенглер, *нав. дело*, 65.

¹⁵⁰ С. Тартаља, *нав. дело*, 85.

¹⁵¹ О. Шпенглер, *нав. дело*, 31.

¹⁵² С. Шљукић, „Културе и сукоби: Освалд Шпенглер”, у: *Годишњак Филозофској факултета у Новом Саду*, књига XXXVII, Нови Сад 2012, 143.

могу се посматрати другачије, већ уз помоћ осећања, интуиције и имажинације, а пре свега помоћу уочавања симбола. За Шпенглера историја је сагледавање, за разлику од природе која је сазната.¹⁵³

Прави метод за изучавање живих, појавних облика-организама је аналогича. Све што живи, од јединки до виших видова постојања, пролази кроз развојни органски ритам – кроз фазе рођења, раста, зрелости, старења и умирања. Када Шпенглер употребљава термин „крв” он нема расну или расистичку конотацију, већ означава живот као отеловљени унутрашњи развојни смисао (нпр. неко становништво различитог порекла, постаје „раса”), када усвоји уједињујућу идеју водиљу свог живљења. Због тога, он нпр. каже да нису арабљанску културу створили Арапи, већ она Арапе.

„Шпенглер полази од светске историје као од процеса вечитог обликовања, чудесног настајања и нестајања и везује ту динамику за органске облике, за културе као *жива бића највишеї ранїа*.” Дефинисана као организам, као „прафеномен” свеколике прошле и будуће историје, *свака култура*, према Шпенглеру „има своју историју која је остварење онога што је њена могућност... Сада наместо људске историје ступају културни кругови, а историја човечанства постаје празна реч. Оно што остаје јесте историја једне културе и заједничке аналогне фазе развоја. Не остаје математика, већ математике, не број по себи, већ неколико светова бројева.”¹⁵⁴ Према Шпенглеру, високих култура које се циклично смењују (пролазећи кроз органски ток рађања, раста, зрелости/

¹⁵³ О. Шпенглер, *нав. дело*, 168.

¹⁵⁴ С. Тартаља, *нав. дело*, 88.

испуњења, опадања и смрти), има осам: вавилонска, египатска, хинду, кинеска, мезоамеричка, класична (античка), арабљанска (магијска) и западна (фаустовска). Јужноамеричку (перуанску) културу Шпенглер није убрајао у високе културе, док је за руску (коју, према његовом мишљењу, најбоље изражава „православље Достоевског“) сматрао да је млада, у фази свог уобличавања.

Свака од ових култура садржи сопствено виђење простора које произлази из његовог „прасимбола“, онога који изнутра уобличава њен идентитет и утиче на сваки њен израз. „Египатска душа“ себе види како се креће уском стазом живота како би досегла коначни свој суд, своју судбину. Кинеска култура живот види као пут (тао) који није одређен нужношћу, већ је само под утицајем пријатељске природе. Класична античка култура израста из „прасимбола“ присуства у садашњости, блиске затворености, дефинисаности. Магијска, арабљанска култура за свој прасимбол има „свод“, пећину – кроз коју се неизрецивост божанства спушта и делује на тварни свет. Западна, фаустовска култура – она које је настала у 10. веку у европском средњовековљу – проистиче из експанзивне „жудње за бескрајем“ услед безграничне усамљености трагичне западњачке душе.

Високе културе су самосвојне и изоловане; између њих нема суштинског прожимања и преношења стварног искуства и знања, већ само делимичног преношења форми, спољашњих утицаја. „Све културе, изузев египатске, мексичке и кинеске, стајале су под туторством старијих културних утисака; страни елементи појављују се у готово сваком од тих обликованих светова. Фаустовска душа готике, вођена већ арабљанским пореклом хришћанства у правцу страхопоштовања, зграбила је

богату ризницу касноарабљанске уметности.”¹⁵⁵ Поред периферног преузимања културних форми које се потом превреднују у складу са оригиналним импулсима произашлих из „прасимбола”, Шпенглер уочава и процесе културних „псеудоморфоза” – случајеве у којима форме једне културе, споља наметнуте, притисну другу културу не дајући јој да природно израсте из свог „прасимбола” и слободно се развија и расте.

Шпенглер дужину животног циклуса једне културе одређује у распону од 1.000–1.300 година, већ у зависности од своје посебности и вештине ношења са проблемима из фаза опадања. Тако је, према Шпенглеру античка култура трајала од 900. године пре Христа до 100. године по Христу, арабљанска почиње свој живот у првом веку и траје до (око) 1200. године, док западна, фаустовска култура настаје половином 10. века и требала би (отприлике), да постоји до 2200. године.

Када свака култура иживи и прође свој стваралачки зенит, њене стваралачке способности постепено опадају и она на крају умире. Период културног опадања Шпенглер види као прелазак културе у цивилизацију, коју дефинише као крајње и највише вештачко стање у којој живи припадници једне ослабљене културе. Неумитни прелаз из културе у цивилизацију Шпенглер аналошки проналази и у 4. веку пре Христа у антици, и, почетком 19. века, на Западу, у време Наполеонових ратова. Тада, уместо унутрашњег бујања које престаје, преостаје још само експанзивна тежња ка спољашњости. Цивилизацију сачињавају окоштале форме без креативног полета, оне које само успоравају декаденцију

.....
¹⁵⁵ О. Шпенглер, *нав. дело*, I, 91.

оличену у бројним процесима: кризама, ратовима, у расту мегаполиса који исцрпљују земљу и њене преостале виталне потенцијале. Западно „доба ратујућих држава” почиње са Наполеоном. „Оно што карактерише наполеонизам је одлучујућа улога војске и амбициозних појединаца. Али борбе („зараћених држава”) још имају неки виши смисао, оне одлучују не само судбину победника и поражених, него кретање културе, односно генерација после њих. До периода цезаризма сви ови сукоби су разјашњени, а размирице и борбе које ће уследити, не одређују ништа друго до расподелу моћи – *свашија се дешава и ништа се не догоди*.”¹⁵⁶

Огромне армије увек су спремне на поход, флоте се стално обнављају; непрестано постоји надметање у опреми, спремности, бројевима, техници. Први век овог динамичког, фаустовског облика „ратујућих држава”, завршава се светским ратом. Шпенглер ни на овом месту не оклева да предвиђа наредна дешавања и каже да ће, пошто је принцип опште војне обавезе превазиђен, бити уведене мање, професионалне војске. „Доба ратујућих држава” ће се наставити, у ратовима ће учествовати цео свет, сви континенти. „Велики светски градски центри моћи располагаће по својој вољи мањим државама, њиховом облашћу, њиховом привредом и људима – које ће постати провинција, објекат, средство за циљ.”¹⁵⁷

Период цивилизације је доба владавине новца и његових полуга моћи, међу којима Шпенглер идентификује и демократију. Новац влада хаосом, јер у њему

.....
¹⁵⁶ И. Вукадиновић, *Савремени цезаризам и крај историје*, <https://www.vecnavatra.com/pdf/Cesarizam.pdf> приступљено 4. 2. 2019.

¹⁵⁷ С. Шљукић, „Културе и сукоби: Освалд Шпенглер”, у: *Годишњак Филозофској...*, 148.

профитира. Житељи цивилизација постају бездушни, обескорењени, безбожни, који само иште „хлеба и игра” све док се цивилизацијско здање не сурва, а ове масе се претворе у фелахе – потомке одумрлих култура. Повратком народа у безисторијско стање, културни круг се затвара и све почиње из почетка.

Пре коначне пропасти, цивилизација доживљава фазу своје позне стабилизације – „доба Цезара” који ће солидификовати позно империјална здања најмоћнијих држава једне позне цивилизације. Ова фаза започиње отпором „моћи новца” и огледа се у повратку моћи културног прасимбола. Отпор се постепено претвара у двобој: сукоб у коме „крв”, то јест живот, виталитет, постепено надјачава новац. Победа виталитета се читава у успону Цезара, вештих војних заповедника и политичких демагога који опчињавају масе својим успесима. Успону цезаризма допринеће политички хаос унутар и између држава. „Цезаризмом се назива начин владавине који је, упркос државно-правној формулацији, по својој унутрашњој суштини ипак потпуно безличан. Сасвим је неважно да ли Август у Риму, Хоанг Ти у Кини, Амосис у Египту, Алп Арслан у Багдаду задевају свој положај у старинске називе. Дух свих тих облика је мртав. И зато су све институције, ма колико их они брижљиво одржавали, од тог тренутка остале без смисла и без праве важности. Важност има једино сасвим лична власт коју врши Цезар или неко способан уместо њега. То је повратак из света савршеног по облицима у примитивност, у космичку безисторичност. Биолошки периоди времена опет заузимају место историјских епоха.”¹⁵⁸ Велики и

.....
¹⁵⁸ О. Шпенглер, *нав. дело*, III, 205–206.

енергични појединци ће се у хаосу издићи до власти у исцрпљеним друштвима и, након низа сукоба и прерата, донети какав-такав „универзални мир” који ће масама омогућити периоде мира и жељене стабилности. Ову позну фазу једног културног циклуса карактерише повратак ауторитета и секундарне, „нове” религиозности – то јест покушај повратка културним изворима и старим симболима вере како би се на тај начин одагнао неизбежан крај. Шпенглер прогнозира да западна цивилизација улази у ову фазу на почетку 21. века и да ће она трајати још око две стотине године, када очекује смрт фаустовске културе.

Освалд Шпенглер се не зауставља само на одређивању епохе опадања и завршетка западне цивилизације, већ прогнозира успон нове, млађе и виталне културе у Русији, која се, упркос псеудоморфолошким наслagama западне цивилизације, налази у својој раној, креативној фази уобличавања. Док се то не догоди, руски народ ће још генерацијама живети у ванисторијској равни, односно бити натеран да – упркос својој простој души, која се не уклапа у западне цивилизацијске форме – живи у вештачкој и лажној историји са својим бајковитим селима и неприродним, на силу подигнутим градовима. Раздор између Русије и Запада је дубљи од верског: он је културни, историјски. Због тога све разлике између западних народа и њихових националних култура чине се ништавним када се оне упореде са Русијом. Шпенглер је веровао да је дубина руске душе нешто што је потпуно изван поимања западног, фаустовског, цивилизованог човека. У првом издању првог дела *Пройасџ Зайада* из

1918. године, Шпенглер је на његовом крају додао и садржај другог дела који је тек требало да буде написан у наредним годинама, а за чије је завршно поглавља навео наслов „Русија и будућност”. Међутим, када је 1923. године жељно ишчекивани други део његовог животног дела угледао светлост дана, закључно поглавље о Русији је било изостављено. Остала је дилема да ли је – након свих предвиђања које је у свом *magnum opus* изнео – намерно прећутано предвиђање о Русији било последица само његове несигурности да се упусти њено детаљније образлагање, или је преовладала Шпенглерова процена да ће ово ћутање (уз летимично указивање на самосвојност младе руске културе, попут казивања да је спаљивање Москве пред Наполеоном „моћни симболички акт примитивног народа”), снажније деловати него још неколико десетина написаних страница.

Колико су се Шпенглерове процене показале исправним и колико су употребљиве за проучавање савремених цивилизацијских токова?

Без обзира на прећуткивања и маргинализације Шпенглеровог дела после 1945. године, не може се порећи да су неке од његових идеја извршиле снажан утицај на развој мисли о друштвеној динамици, на савремене деклинистичке теорије и посматрање историје и друштва у културно-цивилизацијском кључу. Шпенглерово одбацивање посматрања света у оквиру универзалне, прогресивистичко-европоцентричне парадигме у корист мултицентричног културног приступа (иако се његово име готово нигде експлицитно не наводи) постепено је почело да преовлађује у неким дисциплинама

друштвених наука, па и у целим наукама, посебно у савременом проучавању историје, у културологији, а делом и у међународним односима. Не ради се само о Тојнбијевом покушају да се у његовом дванаестотомном делу *Испрживање историје*, одговори на неке од контроверзи Шпенглера „културне морфологије” са намером да се она надогради и пружи, ако не јасно линеарно историјско усмерење, а оно континуитет развоја, кроз везивање културно-цивилизацијских творевина преко религијских фундамената и међусобних културолошких утицаја.¹⁵⁹ Сенка Шпенглераовог дела приметно је утицала на проучавање најшире културне историје код познатог француског историчара Фернана Бродела (од његовог знаменитог дела *Медијеран. Простор и историја*, до његовог дела које обухвата историју цивилизација)¹⁶⁰ и целе „школе анала”.

Познато дело *Сукоб цивилизација и њихово обликовање светској историји* (превод на српски, 1998), харвардског професора Самјуела Хантингтона, у чијем се средишту налазе најшири религијско-културни идентитети који превазилазе међудржавне оквире и око којих се групише низ савремених суверених држава и политичких покрета, директно је под утицајем Шпенглераовог погледа на историју. Хантингтон се директно позива на Шпенглера када износи свој став којим одбацује широко распрострањено парохилно уображење како је европска цивилизација Запада постала универзална цивилизација света, надовезујући на то Броделову тврдњу како

.....

¹⁵⁹ А. Тојнби, *Испрживање...*

¹⁶⁰ F. Brodel, *Mediterran. Prostor i istorija*, Geopoetika, Beograd 1995; F. Braudel, *A History of Civilizations*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1993.

је „детињасто” веровати да модернизација представља тријумф појединачне цивилизације која ће одвести ка крају мноштва историјских култура. Напротив, Хантингтон – следећи шпенглеровске путоказе, осмишљава своју чувену тезу како се свет у постхладноратовској епохи не креће у правцу универзалног либералног мира, већ пут цивилизацијских сукоба посебно изражених дуж додирних простора између различитих цивилизација. Он сматра, да ће управо ове врсте сукоба обележити савремено раздобље. Иако су Хантингтонове тезе, изнете још 1993. у време тријумфализма либералног Запада, дочекане са скепсом и одбацивањем у корист оптимистичко-прогресивистичког универзализма (најснажније израженог у књизи *Крај историје и последњи човек*, Френсиса Фукујаме)¹⁶¹ дешавања на самом крају 20. и првим деценијама 21. века, показала су да је Хантингтон умногоме био ближи истини од његових противника и порицатеља.

Такође, макар то многим не било радо да признају, неке од Шпенглерових значајнијих процена показале су се прилично тачним. „Шпенглер је, и то као први, са језовитом тачношћу предвидео низ дешавања на Западу током прошлог столећа, укључујући успон светских градова и *културу новца*, појављивање снажног феминизма усредсређеног на жудње ибзеновске жене, на снажан утицај новца у политици, на опадање фертилитета и прихватању авангардних културних сензибилитета од стране најширих народних маса, на развијање општег цинизма и космополитизма и повијање пред уништавањем старих културних истина. Као друго, Шпенглер је

.....
¹⁶¹ F. Fukujama, *Kraj istorije...*

понудио моћни закључак када је тврдио да све то нису карактеристике и дешавања која се могу пронаћи у растућим цивилизацијама. Напротив, многи међу њима су знаци културне и друштвене декаденције и опадања. Премда је прослављана идеја о прогресу закрилила ову истину од западног друштва, стварност је очигледна: западно културно опадање, онако како је разумевао и предвиђао Шпенглер, сада је потпуно.”¹⁶²

Данас су, уз идеолошке метанарације, све базичне идеје модерног Запада у постмодернизму значајно доведене под знак питања, укључујући ту и идеју линеарног прогреса. Друштвени пејзаж садашњице не одаје одлике друштвеног развоја. Читаве генерације одрастају у амбијенту перманентних криза мирећи се са судбином да ће живети горе и теже него њихови родитељи. Демократске процедуре и форме друштвеног уређење дубоко су компромитоване због моћи новца и нетранспарентних утицаја пре свега финансијских олигархија које се упиру да, што је могуће више, контролишу систем који се извргао у постдемократију.”¹⁶³ – у уређење у којој демократске институције слабе, а извршна моћ се концентрише и подвргава политичкој вољи мимо изабраних представничких тела. „Ипак, овде видимо знакове да се земља креће у том правцу, што се огледа у све већој тенденцији бесправног присвајања власти од стране дела извршне власти а на рачун Конгреса, као и мирење Конгреса са овим трендом. То се види и у несумњивом отимању дела власти од стране ’Федералних резерви’ током неколико последњих година, чиме је

.....
¹⁶² W. R. Merry, *нав. дело*, 17. (превод цитата, А. Гајић).

¹⁶³ К. Krauč, *Postdemokratija*, Karpos, Loznica 2014.

заобиђен процес саглашавања Конгреса при давању средстава банкама за спровођење политике 'квантитивног олакшања' у случају губитка новца. Поново, Конгрес је тихо прихватио овај 'упад' у свој уставни домен готово без подизања гласа."¹⁶⁴

Несумњиво, јаз између отуђених олигархија, политичких елита и декласираних маса гласача је већи него икада. Сходно томе, расте и незадовољство које погодује настанку и процвату популистичких демократских покрета које желе да промене невесело постојеће стање. Да ли ће овакве тенденције довести до испуњавања Шпенглерових визија о потпуном колапсу демократије и успону цезаризма који ће одвести Запад у његову позну, империјалну фазу у епохи после модерности, и да ли су овакви развојни токови неминовне последице цикличног развоја друштва, а не вољних одлука и друштвеног опредељивања – и даље су предмет контроверзи. Рађање нових популистичких покрета усмерених против отуђених олигархија и успон моћних појединаца склоних демагошком усмеравању масовног незадовољства, које са у другој деценији 21. века може уочити у крупним политичим догађањима попут доласка Доналда Трампа на место председника САД, успеху Брегзита и таласу десног популизма у земљама Европске уније, јасни су симптоми који завређују да се проучавају и кроз призму Шпенглерових аналогича са сличним догађајима и процесима који су се дешавали у кризним временима неких других цивилизација и неких других историјских епоха.

.....
¹⁶⁴ W. R. Merry, *нав. дело*, 22. (превод цитата, А. Гајић).

Свакако, неке од Шпенглерових важних квалификација остају контроверзне и подложне даљем преиспитивању. То се у провом реду односи на природу цезаризма чији долазак на позном Западу Шпенглер прогнозира као извештај: нејасно је да ли се ту ради само о повратку облицима личне владавине који превазилазе формалне надлежности функција које ће се у овом случају концентрисати, или се ради о групама људи – разним олигархијским круговима које владају кроз институције не укидајући их већ их декларативно чувајући, док их у пракси селективно употребљавају за своје циљеве или их, напротив, пренебрегавају. Док у савременој политичкој стварности постоје назнаке да се иде у сусрет првој опцији, друга опција је мање-више већ вишедеценијска стварност најмоћнијих западних друштава. У оба вида, цезаристичко концентрисање власти иза и мимо формално сачуваног институционалног поретка суштински је разорно по исти тај поредак. Такође, остаје дилема и колико су у наступајућој друштвеној стварности ова два вида цезаризма такмаци и непријатељи, а колико могу да савезнички кохабитују, будући на њихов веома различит однос према жељама маса.

Контроверзно је и питање природе „нове” религиозности: колико она представља истински цивилизацијски повратак изворним спириталним усмерењима, а колико тек формално позивање на вредности и на обичајност? Колико ова религиозност представља само пожељни друштвени чинилац за политичко стабилисање и конзервативност, а колико продукт потраге кроз лавиринт духовног синкретизма којим обилују позна, отуђена цивилизацијска здања, која се само представљају древним и изворним? Фундаменталистички

покрети и кретања у правцу „десекуларизације света” иду у прилог Шпенглеровим предвиђањима. Ипак, она нам остављају низ дилема пред суочавањем са увидима како се ови процеси дешавају неравномерно, са различитим интензитетом у оквиру савременог западног друштва (неупоредиво су израженији у САД, него на европском Западу). За овакво унутарцивилизацијско раслојавање о питању повратка религиозности, Шпенглерова теорија није пружила никакве смернице нити их је очекивала.

Такође, низ отворених питања оставља и суштина Шпенглерове предвиђене „победе крви над новцем”. Како разумети природу живота, витализма који према Шпенглеру треба да однесе историјску превагу над моћима новца која злоупотребљава наслеђене облике цивилизацијског функционисања? Да ли само као победу политичких над економским мотивима, да ли реалног привређивања над финансијским капиталом (укључујући ту и интелектуални, креативни рад уз помоћ савремене технике), мешетарењем и паразитски? Да ли савремене екстрактивне и прерађивачке индустрије заједно са високотехнолошком производњом представљају стварне наследнике биолошког витализма који је Шпенглер пре једног века везивао за тле, земљу (као што је то некада била пољопривреда) и да ли ће се из њиховог противљења апстрактном капиталу заиста произвести победа „крви над новцем” – све то остају крајње отворена питања, подложна разноврсним тумачењима на које ће тек будућа времена дати назнаке смисленог одговора.

ШПЕНГЛЕР И ХРИШЋАНСТВО

„Вама је, дакле, који вјерујете част; а онима који се противе, камен који одбацише зидари он постаде глава од угла, и би Камен спотицања и Стијена саблазни; који се и спотичу о њега противећи се ријечи, на што су и определијени.” (1 Пт. 2: 2–16).

Шпенглеров „коперникански обрт” при сагледавању развојних историјских токова и дан данас, као и пре једног века, углавном наилази на скепсу и неприхватање. Без обзира на фасцинантност уочених аналогича између развојних фаза различитих култура и значајних указивања којима нуди својеврсни кључ за тумачење опадања постмодерног Запада, фундамент Шпенглерове философије историје, чак и најзаинтригованијим проучаваоцима његовог дела често делује туђе и неприступачно. И то не толико због његовог опонирања прогресивистичком погледу на историју света, нити због његовог органицизма, интуитивно-методолошког приступа и сугестивног стила који – насупрот својој песничкој разбарушености – као коначне закључке привидно парадоксално изводи једну чврсту и математички прецизну систематику којом до ситница објашњава све битне аспекте постојања култура. Чак ни потпуно одбацивање (од модерног

западњака толико радо истицаног) индивидуалног утицаја и слободне воље појединаца на историјске токове, не представља срж дистанце према Шпенглеровом учењу. То не чине ни крајњи Шпенглерови закључци, који сасвим строго „научнички” одбијају да се упусте у метафизичке спекулације на основу аналошки успостављене и регистроване морфолошке структуре: сва његова промишљања, наиме, завршавају се у релацијама органске логики бића чији сви проблеми произлазе управо из противречног односа каузалности и судбине.

Фатализам који произлази из Шпенглерове органске логики „дисконтинуираног, изолованог и истовременог”¹⁶⁵ у потпуности одстрањује сваку историјску смисленост мимо развојног тока једног „прафеномена” из кога се култура рађа, расте, сазрева, стари, пропада и мре. „Гвоздени” закони органског развића, према Шпенглеру, не само да не доводе до континуитета, преношења и до било какве суштинске везе: они их делом поричу, а делом одбијају да се одваже да макар и овлаш сагледају питања постојања ширег, спољашњег плана и његовог смисла. „И поред свег систематског што спаја све културе, поре свог унутрашњег планског, архитектонског, поред све гвоздене нужности трајања, темпа појединих фаза које су хомолошке и које се све неумољиво понављају само у разним одећама – спољашњи план не постоји. Шпенглер нас позива да се успнемо са њиме на *сѣиановишѣе оѣромне удаљеностѣи* са којег треба да сагледамо историју људску. [...] И када то испунимо – Шпенглер нам приказује приказ историје у једној неочекиваној перспективи: рађа се, цвета, вене

.....
¹⁶⁵ С. Тартаља, *нав. дело*, 85.

и умире извештан број циновских духовних целина – и то тако да се све у оквиру сваке појединачне културе дешава гвозденом, уређеном, систематском, предвидом нужношћу, али и да те културе ненадано ничу на тлу, судбински ничу и нестају, без стварне духовне унутрашње везе, несрачунљиво и одједном се рађају, ирационално, па тако и нестају, док се у њима, исто тако изненадно, случајно и несрачунљиво, појављују и делују, преображавајући све, велике личности...Повучемо ли кроз те кругове наше „изотерме” историјске линије – све те линије пресецају иста духовна стања, исте фазе, исте ступњеве, само што им је шаренолика одећа у свакој култури друга; сви ти кругови живе потпуно унутарње одвојени и ван сваке могућности да се разумеју; они одживљавају своје са неумитном судбином која их чека: смрћу, неопозивом и коначном. Али, укупно погледавши, све је то једна узвишена бесциљност: плана нема. И Шпенглер свесно остаје дужан одговора на питање зашто? [...] Призор је циновски, он је узвишен, али не носи смисао, план, циљ, он је бесциљан, тј. он не дозвољава човеку да му циљ, план и смисао схвати и одреди. Човек је у оквиру културе неслободан, а уздигнут над оквиру свих култура немоћан у општем сазнању плана.”¹⁶⁶ И управо је то оно што Шпенглера суштински удаљава од ширег јавног разумевања, од прихватања и потенцијалне плодотворне рецепције.

Историјски догађај и једна неупоредива историјска личност, ипак, надвисује, али и „нарушава” ову завршену, математички прецизну и унутрашњом логиком

.....
¹⁶⁶ В. Вујић, „Морфолошка перспектива људске историје”, поговор у: *Пройасій зайада*, књига IV, 297–299.

јасно ограђену и класификовану слику у којој се сви други културолошки и историјски феномени – привидно и стварно – готово савршену уклапају и у својој аналошкој, поетско-интуитивној и оној другој егзактно одредивој димензији. Шпенглерава културна морфологија има „проблем” са јединственошћу и надкултуролошким значајем Христа и хришћанства. Јер, упркос свим покушајима укалупљивања у оквиру јединственог морфолошког шематизма – измичу Шпенглеровим класификацијама, да би, на другим местима, опет ненадано искрсавали, рушећи његове премисе о затворености, дисконтинуитету и непоновљивости унутар историјског живота култура. Осим тога, искачући из тог модела у који Шпенглер смешта сваки историјски вид религиозности, уочени „камен спотицања”, он намеће питање постојања не само веза међу културама и њиховог континуитета, већ, нарушавајући механичку прецизност културне морфологије и њене унутрашње логике, као неизбежно отвара и проблематику постојања од Шпенглера порицане и прећутане „спољне логике” иза које се крије питање свих питања: *питање смисла*.

Однос Шпенглерове теорије према религији

Шпенглеров начелни однос према религиозности прилично је амбивалентан: иако необично блиска „прафеномену” као изворишту из којег се рађа и расте свака специфична „висока култура”, религиозност, према Шпенглеру, не представља само средиште културног живота. „Религиозне и уметничке појаве нису примарније од социјалних и привредних; нити је тако нити је обрнуто. За оног ко је сачувао слободу гледања, са

оне стране сваког личног интереса ма које врсте, нема уопште никакве зависности, никакве предности, никаквог узрока или последице, никакве разлике вредности и важности. Оно што појединим чињеницама даје ранг – само је већа или мања чистота и снага њиховог обликовног језика, јачина њихове симболике, са оне стране добра и зла, високог и ниског, користи и идеала.”¹⁶⁷, подучава Шпенглер. С друге, пак, стране, Шпенглерови имплицитни закључци на основу аналошког мишљења указују на нешто сасвим друго: да религиозност има практично централни значај у животу високих култура и по томе што она условљава друге, наизглед једнако важне културне феномене, али и по томе што одступања од њене изворности неминовно воде у правцу цивилизацијског старења и смрти култура. „Иначе религиозни облици пролазе све фазе и у цивилизацији умиру, претварајући се у ирелигију. И ту настаје други изузетак: све појаве једне културе, тј. сва духовна испољавања условљена су религиозном мишљу те културе. И та условљеност иде тако далеко да чак под њу спада и егзактна природна наука. Нема науке о природи без претходне религије, вели Шпенглер; наука је само једно понављања основних религијских облика, управо карикатурално, апстрактно, хладно и мртво – али понављање. Сва филозофска, учена, научна мисао каснијих времена, све до у последње своје основе, остаје зависна од те религиозне пра мисли”, каже Шпенглер; то је још схватљивије када је реч о облицима етоса и уметности. Чиста метафизичка доживљеност оностранога, религија, чини, дакле, у Шпенглеровој слици историје пробој доследности и

¹⁶⁷ О. Шпенглер, *нав. дело*, књига I, 70.

двоструки изузетак: она је централни доживљај и облик (културе без религије нема) који се понавља, и она про-живљава смрт културе у облику *друје религиозности*.”¹⁶⁸

На који начин Шпенглер онда смешта религиозност унутар свог унутрашњег, затвореног философско-историјског система? Како је, будући изузетак који условљава културне изазове, он смешта и своди у окви-ре културне динамике тако да коначна питања смисла које она неминовно отвара остану изван, са оне стране „културне морфологије”? Све манифестације културе, све настале изразе културног „прафеномена”, Шпенглер сагледава у контрастима природног постојања – оног између бића, тј. космоса и будног бића, тј. микрокосмоса и временско-просторних категорија у оквиру којих су они смештени. Дуалистички контраст времена и простора, космоса и микрокосмоса, судбине и случаја, пресликава се и претеже унутар појединих културних феномена, групишући их у две целине. Претежући ка природном, вегетативном временско-космичком полу у културама, према Шпенглеру, живе и развијају се воља, род, привреда и држава. На другом просторном, микро-космичком и каузалном полу који тежи смисленом и просторном трајању смештени су религиозност, морал, уметност, наука, философија и сваки духовни импулс који тежи разумевању. „Време, које је правац судбински, управљеност животима, нешто што је носилац живот-нога и само по себи живот (Бергсонов *duree reelle*), жи-вотни елан – и простор који је појам, статичност, смрт а не живот: то су два основна елемента; у суштини својој

.....
¹⁶⁸ В. Вујић, „Морфолошка перспектива људске историје”, пого-вор у: *нав. дело*, књига IV, 318–319.

супротна, чије борба има за поприште једну културу [...] Време је натурални, судбински животни елемент; простор је ствар појмовног стварања, духовни вештачки елемент; простор бива и савлађиван од времена, смрт од живота, у току вируленције једне културе: том победом времена над простором завршава се једна култура, умире и ишчежава. А док култура *ради*, дотле се простор реализује на особен начин пред будним бићем и ствара особену слику света, особени начин распрострањава света. У том *специфичном* начину на који људско, свесно постало биће пројектује свој правац у дубину, у трећу димензију, огледа се битна суштаственост културе, њен особен *стил*, њено гледање на свет. Биће се решава, мучно и лагано, да *изиђе из себе*, да се *јружи* у свет да би га савладало и формирало; и у том правцу излажења, управљености ка свету, у потезу који ће и учинити и који *мора* учинити баш на тај, и ниједан други, одређени начин – огледа се специфични стил једне културе. Тада се ствара прасимбол културе из кога се реализује сав њен живот, који ће отада бити изражаван кроз све, апсолутно и неодољиво све појединачне активности. Биће полази у свет, у будноћу у свесност, у борбу из које ће побеђено да се врати у првобитно сневање без свести.¹⁶⁹ При томе се описује трагични лук живота једне културе – тежње будног бића да осмишљеним просторним (само)одређењем и изражавањем траје у времену, насупрот пролазности у самом времену које ће га надвладати, победити и потчинити свом судбинском ритму бесловесног настајања и нестајања. У тој борби тежња за трајањем правац протезања бива надвладан и

.....
¹⁶⁹ *Исто*, 310–311.

савијен лагано и неумољиво назад „и наместо бескрајног правца добијамо круг који се враћа тамо одакле је пошао, савијени котур змије која угриза свој реп.”¹⁷⁰

Вера, религиозност, метафизички доживљај, а не пуко мудровање и рационализација је смислени импулс који, према Шпенглеру, стоји на том другом, културно стваралачком и смисленом полу „будног бића”. „Религијом називамо будну свест живог бића у тренуцима кад оно савлађује биће уопште, господари њиме, одриче га, па чак и уништава. Расни живот и такт нагона у живог бића смањује се и сиромашти пред погледом на распрострањени нагонски свет испуњен светлошћу, *време узмиче изједна* *једној*. Биљолика чежња за усавршавањем гаси се, а избија животињско праосећање страха од испуњавања и докрајчивања, од онога што нема правца, од смрти. Основна осећања религије нису мржња и љубав – него страх и љубав.”¹⁷¹ Вера уклања овај спутавајући страх везујући „будно биће” – за живота спутано натуралним животним кретањима за онострани свет. При томе се отварају перспективе загробног спасења. У самом животу „будног бића” религија игра важну улогу како о питању личног спасења, тако и у смисленим друштвеним активностима и креативном изражавању на потезу између уметности до науке. Али, религија нема довољно јак уплив у хоризонталне сфере живљења – на подручје животне силе (крви), колективних видова постојања (род), на политику, економију, на „царство од овог света”. Као израз будности бића, вера тежи да унесе смисленост кроз разумевање које

¹⁷⁰ *Истио*.

¹⁷¹ О. Шпенглер, *нав. дело*, књига IV, 9.

Шпенглер сматра искључиво каузалним. „Постоји само каузално разумевање, било да га примамо, било да га примењујемо, било да је оно апстраховано из осећајности, било да није. Потпуно је немогуће да разликујемо расуђивање и каузалитет: обе речи изражавају једно и исто [...] Када је нешто за нас *сйварно* ми га видимо и замишљамо у узрочном облику као што и себе саме и своје делање осећамо и сазнајемо као пра-ствар. [...] Ми називамо истином ону каузалну везу у оквиру света као природе о којој смо уверени да не може бити измењена даљим размишљањем.”¹⁷²

Шпенглер управо веру сматра првим и можда јединим резултатом људског хтења за разумевањем које измиче времену и судбини, а којим се стиче једна унутрашња извесност „будног бића” насупрот пролазности и бесмислу. Он овде уочава још једну културну поларизацију везану за приступ каузалном разумевању „будног бића” и то: „Религиозна теорија – религиозно сагледавање – одводи свештеничкој пракси, а научна теорија се, обрнуто, издваја из праксе, из техничког знања свакодневног живота. Чврста вера, која резултује из просветљења, открочења, изненадних дубоких сагледања, може да буде и без критичког рада. А критичко знање претпоставља веру да његов метод тачно одводи ономе што се тражи, не новим сликама, него *сйварностйи*. Али историја нас учи да сумња у веру води знању, а сумња у знање, после неког времена критичког оптимизма, опет назад у веру. Уколико се теоријско знање више ослобађа од религиозног примања, утолико се више ближи уништавању себе сама [...] Чим се вера и знање обрну

¹⁷² *Исто*, 10–12.

тајни бића, оно их одводи до кобне једне заблуде. На-место да се досегне само космичко, које лежи потпуно изван свих могућности активног будног бића, чулно се рашчлањава покренутост тела у слици света нашег ока, а појмовно се рашчлањава мислена слика апстрахована из оне прве слике као један механичко-каузални склоп. Али, прави живот се води, он се не сазнаје. *Истиинийо је само оно што је безвременско.* Истине су са оне стране историје и живота, али је зато живот сам са оне стране свих узрока, дејстава и истина. Обе критике, и она будног бића и она бића уопште, противне су историји, стране су животу [...] Разлика између вере и знања или страха и радозналости, или откровења и критике, није дакле последња. Знање је само касни облик вере.”¹⁷³ И овде вера и критичко научно мишљење описују кружницу разумевања унутар живота сваке културе.

Шпенглер уочава хомологни динамизам у одношењу религиозности и морала, етоса и обичаја. Унутар динамичког развоја културе он такође примећује историјска подвајања, настајање два морала: једног који је религиозно одређен и извире из искуственог духовног доживљаја „будног бића” у сусрету са оностраношћу, и оног другог, сачињеног из обичајних форми. Први је, „последњи смисао религиозне етике, који се креће око духовних појмова, који садржи забране, које је, као религија, царство не од овог света, који према стварности овог света има једино и стално једно *не*, који је жртва у основи, одрицање у основи, који има претензију да је ван времена, *вечан* и нерелативан, да важи уопште и за све. Други, морал могли бисмо назвати *обичај* насупрот

.....
¹⁷³ *Истио*, 15.

еѿосу, као морал који је несавестан, неплански, који се креће око такта, крви, само по себи разумљив у кругу у коме влада и коме је никао и на коме се дисциплинским природним одгајањем развио, које садржи позитивна заповедна осећања, а не забране, који је сав од овог света и у њему зна за пристојност и отменост. [...] По Шпенглеру, племство и свештенство као пра-сталежи јесу две основне видне пројаве *обичаја* и *еѿоса*. Два извора морала: трансцендента, религиозна метафизичка доживљајност с једне – и скупни живот крви људских заједница с друге стране: резултат је двоструки морал.”¹⁷⁴ Шпенглерову културну морфологију, иако идентификује ову „бергсоновску” моралну подвојеност, занима само други, обичајни вид морала који структурише културне форме и односе. Онај други, изворно религиозни морал који почива на метафизичком доживљају, Шпенглер свесно избегава и систематски прећуткује у својој културној морфологији. Смисао који он носи остаје изван динамике живота културе, у оностраности, у свету вечних истина које као да се, осим појединачног „будног бића” и његовог живота, никако дубље не дотиче културних организама и њиховог живљења.

Хришћанство и „арабљанска” култура

Однос Шпенглерове морфологије култура према хришћанству, дакле, одликује се необичном, веома упадљивом и вишеструком недоследношћу. С једне стране, Шпенглер стално повлачи своје паралеле о религијама

.....
¹⁷⁴ В. Вујић, „Морфолошка перспектива људске историје”, поговор у: *нав. дело*, књига IV, 321–322.

унутар живота других култура у односу хришћанство. И више од тога: њему друге религије углавном служе само да пружи узгредне примере које реферишу према хришћанству које је смештено у средишту религијског питања. С друге стране, исто то хришћанство, Шпенглер готово „програмски” покушава да изједначи са другим верским изразима позноантичког Истока тражећи им заједнички садржалац. Све то Шпенглер чини како би под појмом младе, тек настајуће „арабљанске” или „магијске” културе (оне персијских мага, контрапозиционирао културни ентитет у односу на хеленизам као израз класичне, античке, аполонијске културе. Када, потом, тако конструисану „арабљанску” или магијску културу суочи са другим „високим културама” – указује се, ипак само низ недоследности.

Шпенглер, наиме, јасно увиђа средишњи историјски значај блискоисточног религијског наслеђа и његов утицај на друге живе културе (упркос начелном одбацивању „централности” било које културе и одбијању сваке могућности иоле дубље комуникације и утицаја између култура). Он јасно увиђа да је, географски и историјски гледано, магијска култура најцентралнија у групи високих култура, једна која се просторно и временски додирује скоро са свима. Шпенглер, поред тога, недвосмислено доказује и како је хришћанство не само било прво које је директно изнедрило „арабљанску” културу, снажно превлађујући хеленистичку културну псеудоморфозу (притисак културних форми остареле и умируће културе на младе, културно неуобличене импулсе), већ је учинило нешто што потпуно искаче из затворених, непоновљивих животних кругова свих култура. Из хришћанства су се, наиме, Шпенглер то

јасно каже, поред магијске/арабљанске родиле још две културе: она западна, фаустовска култура (чије рођење Шпенглер датира око 1000. године и коју назива „преиначеним хришћанством“) и она руска, још увек млада и неуобличена (коју наговештава „православље Достојевског“) у коју Шпенглер полаже наду да ће, након његовог сумрака, одменити западну, фаустовску културу.

Хришћанска вера и њен утицај на целокупну културу средишња је тема и магијске културе и њеног односа према класичној, античкој култури, али и централно питање и западне и руске културе. „Пред чињеницом [мисли се на непролазност хришћанства, прим. А. Г.] Шпенглер је испао из своје морфолошке систематике: то је једини „неупоредиви“ елемент у његовој морфологији. Па се и даље све јасније види та изузетност појаве хришћанства: прожимање и борба антике и хришћанства (муке псеудоморфозе) и улаз хришћанства у фаустовски свет, који га преиначује духовно, сходно свом духовном стилу – показује не само сву специфичност хришћанства посред групе „магијских култура“, него и сву снагу његову. Оно је мучило и антику и фаустовство; оно није пропало нити потонуло у борби нити се стопило и изгубило; оно је било при колевци фаустовске културе и било му стални пратилац, иако га је она предтумачила; оно је изашло из оквира магијске културе, не друга религија из „групе религија“ да се бори на мегдану двеју великих култура; оно је, најзад, у трећој својој могућности, по Шпенглеру, једина замислива основа будуће нове културе: у другим областима Шпенглер није био наклоњен да улази уопште у улогу пророка, а овде

је у главним цртама назначио будућу могућу културу као специфично хришћанску.”¹⁷⁵

Шпенглер Христоса и хришћанство смешта у арабљанску, магијску културу. Настанак хришћанске Цркве коинцидира са наглим настанком нове, младе културе на Блиском истоку. Изникла на подлози вавилонске културе из бронзаног доба и њених окамењених наслага, међу фелашким народима Истока на чије су тло долазили нови, млади семитски и индоевропски народи, за постепено настајање предуслова за развој ове културе Шпенглер види утицај старозаветног јудејства (нарочито оног у дијаспори) и његовог чврстог морала који је извршио јак монотеистички утицај на широко окружење. Зороастријанство и маздаистички дуализам, као другу важну припремну снагу за настанак културне климе из које ће се јавити арабљанска култура, Шпенглер види под снажним утицајем старозаветног учења и деловања јеврејских пророка. Помало паушално, он их збирно назива општом арамејском појавом. „Језгро пророчког учења већ је магијско: постоји *један* прави Бог као начело добра, па био он Јахве, Ахура Мазда или Мардук-Баал; друга божанства су немоћна или зла. За њега се везује месијанска нада; врло јасна у Исаије, а која се у каснијим вековима свуда пробија једном унутрашњом нужношћу. То је основна магијска мисао: у њој је постављена светско-историјска борба између добра и зла, и то тако да зло влада у средишњим временима, а на концу побеђује добро, на Страшном суду. Ово морализовање историје света заједничко је Персијанцима. Халдејцима и Јеврејима. А њима се већ развија појам о нацији на сталном

.....
¹⁷⁵ *Исто*, 320–321.

тлу и припрема постанак магијских нација без земаљске домовине.¹⁷⁶ Иако је простор Блиског истока као родног места оваквог религијског виђења од времена Александра Македонског био освојен од стране хеленистичке, класичне културе (док се његов источни део, под Парћанима, ослободио хеленизма, а западни још јаче био везан за њега са ширењем Рима као коначног израза класичне културе која је прешла у цивилизацију), на њему су до првог века створени сви предуслови за развој једног од хеленизма знатно другачијег погледа на свет. У њему је доминирала јака верска усмереност ка оностраности која се одражавала на морални осећај којим се „апсолутно” мере све димензије живота.

Право рађање ове религиозне културе Шпенглер ставља на сам почетак првог века. Он је директно везује за личност самог Исуса Христа и настанак хришћанске Цркве као духовних причасника, то јест заједнице верних. Освалд Шпенглер је свестан изузетности и неупоредивости Христовог лика у целокупној историји света: „Оно неупоредиво, чиме се младо хришћанство издваја из свих религија тог богатог рано доба, јесте лик Исусов. У свим великим творевинама оних година не постоји ништа што би могло стати напореда са њим. [...] Ко је тада слушао или читао његову страдалну историју која се ту скоро догодила: последњи поход на Јерусалим, последњу стравичну вечеру, час очајања у Гетсиманском врту и смрт на крсту – томе су морале изгледати празне и плитке све легенде и свети догађаји Митре, Атиде и Озириса. Нема ту филозофије. Његове изреке, од којих су понеке остале у памћењу, реч по реч, његовим

¹⁷⁶ О. Шпенглер, *нав. дело*, књига III, 229.

друговима још у њиховој дубокој старости, јесу изреке детета посред једног туђег, касног и болесног света. [...] Хришћанство је у светској историји једина религија у којој је судбина једног човека, оцртана у непосредној садашњици, постала симболом и средиштем целокупног стварања.”¹⁷⁷

Након исписивања ових редова, међутим, Шпенглер поново пада у недоследност, покушавајући да ужлеби хришћанство у магијску културу и поравна га са другим верама Блиског истока насталим у овом периоду. „Из групе религија у којима влада апокалиптично-есхатолошко основно осећање и расположење и месијанско надање у долазак спаситеља, и у којој се огледа један свет пун чежње и ишчекивања, сав у врењу верском и у очекивању великих догађаја, хришћанство се издиже као неупоредива појава; неупоредивост једне религије међу многима (којима је нарочито обиловало рано доба магијске културе), неупоредивост лика једне личности, Христа (пред којим бледе сви други ликови), неупоредивост једне књиге, једног извора, Јеванђеља (тај начин је узоран и сличног му нема); све те неупоредивости чине недоследност са гледишта шпенглеровског и руше његову систематску морфологију. Узалуд ће Шпенглер говорити и о Јовану Крститељу и касније о Манију са атрибутима равним оним које даје Христосу; узалуд ће изводити велику слику *ірује маіијских релиііја*; увек остаје чињеница о неупоредивости и нечувености и личности оснивача и врсте вере – за хришћанство јер, са правом и сасвим природно, намеће се питање, зашто Христос остаје и хришћанство из целе

.....
¹⁷⁷ *Истио*, 236–237.

те *іруіе релиііја* и од свих тих спаситеља (било их је и на крст разапетих, као Мани).”¹⁷⁸

Хришћанство изнад античке и магијске културе

Заиста има нечег вишеструко неподесног у Шпенглеровим покушајима да се хришћанство стави у исти кош са другим верским покретима првих векова унутар исте културне матрице коју он назива арабљанском или магијском. Извештачено делују и његова настојања да се све ове религије, виђене за израз јединственог културног прафеномена, супротставе умирућој античкој, аполонској култури која их је притисла својим окошталим и неподесним културним формама. Коначно, неадекватним делују и Шпенглерова објашњења о разлозима унутрашњег одвајања хришћанства од других религиозних тежњи унутар арабљанско-магијске културе из чега ће, према његовом мишљењу, настати и унутархришћански расколи (бројне јереси) и на послетку, успон ислама.

Хришћанство, наиме, није било само дубоком провалијом одвојено од хеленског политеизма, већ и од других, просторно и културно ближих оријенталних апокалиптично-есхатолошких верских стремљења. Христов наук је био, према речима апостола Павла, „саблазан за Јудеје, безумље за Хелене”, то јест – неподесан и неприхваћен и у хеленистичком многобоштву и у оквирима јудејске вере и њој сличним оријенталним есхатолошким учењима. Поготово су Христос и Његова

.....
¹⁷⁸ В. Вујић, „Морфолошка перспектива људске историје”, поговор у: *нав. дело*, књига IV, 320.

Црква били страни онима које су се, са дуалистичких позиција, односили према материјалном свету као злом, палом, и који нису могли да прихвате стварност Христовог оваплоћења као Божијег самоумањења, и следствено томе – успостављања непосредног односа Бога и човека. Премда су Јудејци, али и верници других оријенталних религија, гајили снажна месијанска осећања и прижељкивали есхатон држећи се својих строгих моралних закона – они нису могли да прихвате таквог Месију и такву Цркву – заједницу верних какву су донели и пројавили распети и васкрсли Христос и његови следбеници. „Јудејци су се саблазнили распетим Месијом, смислом његовог учења о Царству божијем. Али и поред тога док се хришћанство ширило међу Јеврејима, оно је мада често одбацивано, остајало разумљиво. Оно је говорило истим (за Јевреје) језиком – језиком Библије, било је засновано на истом библијском поимању Бога, света, човека и греха: Далеко теже да схвати и истински *јрими* хришћанство је било човеку који је растао и васпитавао се у атмосфери савременог јелинства. Нису случајно атински филозофи, који су се били окупили на Ареопагу да чују апостола Павла, прекинули овога када је почео да говори о васкрсењу мртвих. У склопу грчког погледа на свет речи о оваплоћењу Бога, о смрти на крсту, о васкрсењу тела, заиста су изгледале као *безумље* и нису могле да буду примљене без дубоког преображаја свести у целини, промене свеколиких мислених навика. Зар није грчка филозофија учила да је тело тамница бесмртне душе и није ли позивала на разоваплоћење (обестелесење), на умно сагледање (контемплацију) чисте, од свега материјалног (вештаственог) ослобођење суштине бића? У свету је Јелин видео само вечито

враћање, вечито кружно кретање од кога је спасење тражио у непокретном свету идеја. Често се говори о *грчком чуду* – о радосној хармонији између телесног и духовнога, о радосном доживљају света и његове лепоте, који су занавек оваплоћени у прозачној чистоти грчке уметности. Међутим, није ли тајна ове хармоније у томе што у уметности Грк тежи да нађе и изрази управо *идеалну форму* света скривену иза његовог флуидног, промењивог облика, а на његов прави реални живот, често пун трагичних противуречности?¹⁷⁹

Шпенглер, међутим, у односу хришћанске Цркве према хеленизму налази само пример настанка типичне културне псеудоморфозе. У њиховом односу он само види да се ради о усмеравању Цркве на погрешну страну, ону која, зарад окретања ка нечему страном и туђем, запоставља свој културни прафеномен и тле на коме живи и расте њој сродни поглед на свет. Историја ране хришћанске Цркве показује да ово није био случај: Јаковитска црква у Јерусалиму и целој Јудеји, па и прве хришћанске заједнице широм Медитерана у првом периоду строго су се држале старозаветних прописа и живеље у пуном смислу као јудео-хришћани. Тек је прилив већег броја нејеврејских обраћеника довео раноапостолску заједницу пред прву дилему: важе ли за хеленистичке незнабошце и старозаветни закони или је довољан евхаристијски и јеванђељски дух у који су крочили након крштења?¹⁸⁰ Апостолски рад није био окренут само

¹⁷⁹ А. Шмеман, *Историјски љути православља*, Атос, Митрополија центињска, Цетиње 1994, 64–65.

¹⁸⁰ О животу ранохришћанске цркве видети у: Ј. Поповић, *Ојшћа црквена историја* [наслов са омота], књига 1, Прометеј, Нови Сад 1992, прва глава, 108–263.

ка западним странама и хеленском свету: апостоли и њихови ученици доследно су спроводили заповест да иду и крсте све народе света у име Оца, Сина и Светога Духа, па тако и оне на Истоку, изван граница Римске империје. Само је сплет околности довео до тога да највећи успех дугорочно буде постигнут у центру хеленске цивилизације, а мање у духовно и културно ближим, сроднијим пределима. Овом исходу су подједнако кумовале и ригоризам оријенталних верских осећања, као и културна декаденција хеленског многобоштва које је у овом раздобљу трагало за истином управо у егзотичним оријенталним мистеријама и верским учењима и било радознало да чује (како смо видели, њој тешко разумљиву) „Благу вест”.

Суочавање хришћанства са хеленизмом није представљао напуштање неког сопственог културног хабитуса, нити окретање леђа миљеу из кога је хришћанство потекло (напротив, читав Исток на коме Шпенглер види рађање арабљанско-магијске културе био је више од четири века изложен хеленизму и делимично хеленизован) зарад прилагођавања псеудоморфози. Више се радило о одговору на изазов хеленизма са намером да му се приближи и постане разумљивији, без трунке одрицања од своје улоге и своје суштине. „Очигледно је било да је ова хеленска цивилизација на изванредан начин сазрела и била припремљена за *обраћење*, и може се чак сматрати, опет на изванредан начин, неком врстом *Preparatio evangelica*, а савременици су били свесни те околности. Већ је апостол Павле ово наговештавао, а апологети другог века и рани Александринци нису се устручавали да укажу на Сократа и Хераклита, па и на Платона, као на претечу хришћанства. С друге стране,

били су свесни, ништа мање него ми данас, дубоке противречности између ове културе и њихове јеванђељске поруке.”¹⁸¹ Хришћанство је одговорило на све изазове одумируће хеленске цивилизације не тако што се само хеленизовало, већ тако што је христијанизовало хеленизам. Оно је искористило онај део хеленске културе, науке, уметности и философије који је био подесан за приближавање јеванђељског духа позноантичком човеку. „Хеленизам је, такорећи, био пресечен Мачем Духа, прарасполућен и раздељен, и тада је настао *хришћански хеленизам*. [...] Оно што је у вези с тим изузетно значајно, да је *хеленизам* био стварно измењен.”¹⁸²

„Расецање” хеленизма духовном силом хришћанства доносило је стална нова искушења по живот хришћанске Цркве, а последице извршеног преображаја виделе су тек након дуго времена, након вишевековних процеса. Већина хришћанских јереси у првим вековима живота Цркве настале су услед покушаја рационализације црквених учења уз помоћ критеријума хеленске цивилизације и њене философије. „Били су потребни надљудски напори Св. Атанасија Александријског, Св. Григорија Назијанина, Св. Васлија и толиких других, да се очисти схватање од јелинске мисли, да се поруше бране, уводећи хришћански апофатизам, који је рационалистичко мишљење претворило у созерцање тајне Свете Тројице.”¹⁸³ С друге стране, извори јереси лежали су и у мешању тако посебне хришћанске „добре вести” и начина живота са источњачким мистеријама – са

¹⁸¹ Г. Флоровски, *Хришћанство и култура*, Логос, Београд 2005, 17.

¹⁸² *Исто*, 20.

¹⁸³ Н. Лоски, *Мистична теологија источне цркве*, Епархија банатска, Вршац 1995, 34.

гностичким учењима у којима се преплитао оријентални мистицизам са грчком философијом, и где се рационални, готово научни приступ мешао са мистичким фантазијама и култним тајнама. „Наставши још пре хришћанства и независно од њега, гноса у свом развоју није могла да не наиђе на Цркву и да се не *заинтересује* за њу. [...] Зато, готово од првих корака Цркве, ми видимо, напоредо са њом, а понекад и унутар ње, покушај да се Јеванђеље *расијумачи*, да се заобиђе оно што у њему изгледа неприхватљиво, неразумљиво и неуобичајено – пре свега, наравно, сама стварност оваплоћења Бога, човештво Христово. [...] У њиховим тумачењима хришћанство се претварало у својеврсну митолошку филозофију: у њој више спасење не доноси Бог Слово (Логос) који је постао плот нити победа Његове смрти над смрћу, нити васкрсење тела, но *знање*, макар и заодевено у рухо мистерије. Уместо драме греха, праштања и спасења – личне драме између човека и Бога, овде се нудила нека космолошка схема, у којој се *духовни* елементи света постепено ослобађају од робовања материји, груба мноштеност у новом апстрактном јединству. То је било враћање на стари грчки идеализам у новом источњачком виду, *улазак ухода са намером да на свој начин преуреде и у своје руке преузму хришћански (војни) лојор* (Болотов).”¹⁸⁴

У ношењу и са хеленским и оријенталним културним наслеђем, хришћанска Црква је показивала трезвеност и селективност. Прихватала их само у оној мери колико се нису косили са њеним духом и колико су погодовали њеној мисији. Поједине методе и сазнања

.....
¹⁸⁴ А. Шмеман, *нав. дело*, 68–69.

показивала се корисним до неке мере. Понекад је претеривањима изазваним хеленским утицајима свесно био супротстављен уравнотежујући оријентално-семитски приступ. Тако је, примера ради, на претеривања александријске алегоријске методе при тумачењу Светог писма (које је служило као снажно оружје против гностичке митологизације), унутар Цркве израсла његова противтежа у виду антиохијске реалистичко-историјске школе што је инсистирало на примату буквалног тумачења наслеђеног из јеврејске и шире арамејске културе. „Свети апостол Павле, описујући причу о два Аврамова сина као алегорију о два Завета (Гал. 4: 23), дао је хришћанску санкцију алегоријском методу тумачења Светог Писма, познатом као мидраш, које се у предхришћанско време развија међу палестинским рабинима. Развијајући алегоријски метод тумачења Светог писма до екстрема, александријско-хеленистичка средина, заједничка Филону, Клименту и Оригену, позивала се на чувени преседан самог Светог Павла. Алегорија се, пре свега, слагала са хеленистичком, а посебно платонистичком бригом о вечитим стварима, које су поимане као супротност историјским збивањима. Често је главна интелектуална тешкоћа у прихватању хришћанства од стране Грка лежала у недостатку директног умовања о Неизмењивом, пошто је филозофско васпитање водило тадашњег човека на повезивање променљивог са нереалним. Алегоријски метод је, ипак, дозвољавао могућност тумачења свих конкретних, променљивих чињеница као симбола непроменљивих реалности.”¹⁸⁵

.....
¹⁸⁵ Ц. Мајендорф, *Византијско догматско учење. Историјски појмови и догматске теме*, Каленић, Крагујевац 2008, 34.

У другим ситуацијама, и хеленско и оријентално наслеђе само је отежавало христолошке спорове унутар Цркве, поготово због њихових импликација везаних за проблеме одношења људског и Божанског и могућности реалног људског „обожења” (теосиса). На овим питањима читаве области Оријента, до тада смештене унутар Римског царства (које се након христијанизације додатно хеленизовало), пале су у монофизитизам. То је довело до раслабљења Царства и допринело да, на крају, читав простор Блиског истока потпадне под нови верски покрет – ислам.

Шпенглер тријумф ислама, као својеврсног „протестантизма” унутар „арабљанске” културе, види само као реакцију на окретање хришћанске Цркве хеленизму и његовој културној псеудоморфози. „Ислам није религија пустиње, као што ни Цвинглијева вера није религија високе планине. Случај је што је пуритански покрет, за који је магијски свет био дозрео, произишао од једног човека из Меке, а не каквог монофизита или Јеврејина. Јер су се у северној Арабији налазиле хришћанске државе Газанида и Лахмида, а на сабејском југу вођени су хришћанско-јеврејски ратови, у којима је учествовао свет држава од Аскума до сасанидског царства. [...] Мека је била малено острво староарабљанског незнабоштва посред света Јевреја и хришћана, мали остатак који је већ одавно био прожет мислима великих магијских религија. [...] Ислам је нова религија скоро само у ономе смислу у коме је то било и лутеранство. У ствари, он наставља велике раније религије. Исто тако, није ни његово ширење, како се још увек мисли, нека сеоба народа која полази са арабијског полуострва, него пре једно јуришање одушевљених верника која као лавина вуче

собом хришћане, Јевреје и маздаисте и ускоро избија на чело са фанатичним муслиманима. [...] Јучерашњи непријатељи, сутрадан су се борили у првим редовима. Већина Арабљана који су 717. први пут напали Византију, рођени су као хришћани.”¹⁸⁶ Ислам је заиста био само још један, најновији верски израз рационалистичког редукционизма. У својој суштини, он је представљао вид враћања јудаистичком јуридикзму, покоравану закону објављеном у светој књизи. По њега срећна околност била је та што је, одмах по настанку, продро на тле препуно недавних раскола, етничких и културних сукоба те надметања између некада моћних империја (Римског и Сасанидског царства). Али, проблем је овде само мањим делом лежао у християнизованом хеленизму Константинопоља, а више у томе што су политичким мешањем (неретко и силом) цара и царства да се превазиђу јереси и расколи, ови били додатно политизовани. Порасли значај Цариградске патријаршије, због њеног државног значаја – и мешање царева у христолошке спорове, изазвали су реакцију широм блискоисточних провинција и довеле до низа раскола. „Све ово треба имати у виду да би се схватила реакција против Халкидона [четвртог Васељенског сабора, прим. А. Г.] на Истоку. Сабор је представљао тријумф не само апсолутне, објективне, ванвремене Истине, него и вере Царства, вере Цариграда. И да је Царство стварно било оно за шта се проглашавало, што је било у визији најбољих људи тога времена – тј. васељенска, наднационална, хришћанска држава, онда би тријумф *империјалној* православља, тријумф Цариграда био до краја оправдан и историјски и црквено.

.....
¹⁸⁶ О. Шпенглер, *Пройасіі зайада*, књига IV, 57.

Али, авај. И овде је несклад између теорије и праксе био доста изражен [...] испод слоја јелинства, јелинске културе, која се учврстила у градовима и 'интелигенцијом' и даље су кључале старе националне страсти, живеле старе традиције. [...] Савремена истраживања показују да су сиријске или коптске народне масе византијску царску власт доживљавале као мрски јарам. [...] Главни извор антихалкидонске реакције и монофизитизма било је монаштво. Али, управо је монаштво по свом пореклу најмање било повезано са јелинством. И у Сирији и Египту у 4–5. веку оно се хранило првенствено локалним националним елементима. [...] И када су бранили Кирила, галамећи из свег гласа на 'разбојничком' сабору, монаси су очигледно бранили 'своју' Цркву од претензија 'туђег' империјалног центра. Борба против Халкидона, поред богословског значења, добила је тада ново, религијско-политичко значење. У монофизитизму су дошле до изражаја некада потиснуте а затим разбуктале етничке страсти. Борба против 'двеју природа' претила је да се претвори у борбу против самог Царства."¹⁸⁷

Исламско освајање је овим расколима учинило крај. Муслимански редуccionизам је успео да придобије на своју страну арапским номадима етничко-језички и културно ближе народе који су „протестовали” против „туђинске” власти на Босфору. Има доста истине у Шпенглеровој „протестантској” квалификацији Мухамеда и ислама: и црквени оци тога доба, попут Светог Јована Дамаскина, ислам нису доживљавали као нову веру, већ као још једну од јереси у низу које су периодично настајале на простору Оријента.

.....
¹⁸⁷ А. Шмеман, *нав. дело*, 181–182.

Закључна разматрања

Шпенглерови нетачни закључци у вези са развојем хришћанства на Римском оријенту произлазе из два правца: из његовог редукционизма при избору и тумачењу историјских факата, али и из његовог основног шематизма затворених и хомогених култура које не допуштају духовно искакање „будног бића” из свог органског, цикличног тока. Ипак, признаје да је религија основни израз „будних бића” у тежњи за смислом (који је проистекао из метафизичког искуства), Шпенглер се устеже да је стави у средиште живота „високих култура”. Он је свестан да се на тај начин разара њихова монолитност и поставља низ питања које угрожавају његово целокупно историјско-морфолошко здање. Шпенглеров приступ хришћанству, то јест развојног историјског пута хришћанске Цркве, на низ места указује на фундаменталну мањкавост и недоследност његове теорије у сусрету са нечим историјски посебним и непоновљивим. Он има приметне муке да се одреди према хришћанској Цркви која је уистину васељенска, саборна и универзална, а не монокултурна и партикуларна. „А то је истина у том смислу што она није ограничена типом одређене културе, цивилизацијским наслеђем, јелинским или неким другим, одређеним оријенталним културним формама. Напротив, реч оријенталан (источни) говори много тога: Исток је мање хомоген од Запада са културне тачке гледишта. Шта је заједничко јелинизму и руској култури покрај византијских корена хришћанства у Русији? Православље је било квасац различитих култура да би било сматрано само културном формом

источног хришћанства. Форме су разнолике, а вера је једна.”¹⁸⁸

Због наведених ограничења, Шпенглер није био у могућности да разуме ни праве разлоге настанка западне „фаустовске” културе око 1000. године на европском Западу. Он је исправно уочио да се овде ради о „преиначеном хришћанству”. Тачно је, у различитим изразима културно-историјске динамике, уочио главне одлике ове културе из које ће се развити модерно западно друштво. Са великом проницљивошћу, Шпенглер је приметио да се виђење човека и заједнице у „фаустовској” култури дубоко разликује од виђења истога у, према његовом мишљењу, „магијском” (у ствари изворном, непреиначеном) хришћанству. Но, да ли су разлози томе само они различитог афинитета младих народа европског Запада након вишевековне реварваризације овог простора (овом закључку, Шпенглер је склон) или су разлози „индивидуализације” и „еогоизације” духовни, Шпенглер није у стању да одговори.

На исти начин, Освалд Шпенглер посматра и „руско хришћанство”. Гледајући културне прилике руског суочавања са модерним Западом, али и са бескрајним просторствима на којима треба да израсте, Шпенглер поново превиђа стварну садржину хришћанске духовности која на овом тлу постоји већ више од хиљаду година. Није, зато, нимало изненађујуће што се Шпенглер час одважује да пружа смеле прогнозе, готово да прориче, а да се већ следећи трен устручава да одреди правце развоја тог новог, хришћанског типа културе који по њему тек треба да израсте и процвета. Негде у

.....
¹⁸⁸ Н. Лоски, *нав. дело*, 11.

самом себи, Шпенглер као да је био свестан да разумски напор да се створи заокружен систем промишљања историјских токова са својим правилностима узмиче пред изузецима, посебностима и непоновљивостима. А чудо вере је највеће међу њима, јер управо је оно то које животним токовима отвара перспективе смисла.

ПОД ШПЕНГЛЕРОВИМ УТИЦАЈЕМ: ФРИДЕЛ, ЈОКИ И ДЕ РИЕНКУР

У периоду између два светска рата Шпенглерова књига *Пройасиѝ Зајѝага* представљала је прворазредну интелектуалну сензацију која је својом „мофрологијом култура” мало кога остављала равнодушним. Током времена, утицај Шпенглеровог дела може се лако уочити код великог броја мислилаца и стваралаца, поготово оних који су се бавили кризеологијом модерности попут Валерија, Синклера, Фробенијуса, Ортеге и Гасета, Берђајева, Унамуна, Ферера, Крочеа и многих других. Инспирација је препознатљива и код низа књижевних стваралаца међуратне епохе као што су Елиот, Мерешковски и Лоренс.¹⁸⁹ Међу академски признатим научницима оног времена, међутим, утицај је био знатно ограниченији и може се свести на свега неколико имена попут Арнолда Тојнбија, Алфреда Луиса Кребера и Питирима Сорокина.

Главни разлог негативног виђења дела *Пройасиѝ Зајѝага*, лако се може пронаћи у серији негативних критика које је Шпенглеров методолошки приступ изазвао на

.....
¹⁸⁹ О утицају Шпенглеровог дела на литературу Д. Х. Лоренса видети у: J. Barry, “Oswald Spengler and D. H. Lawrence”, *English Studies in Africa*, Vol. 12: 2, Taylor and Francis, Thames Oxfordshire 1969, 151–161.

западним универзитетима од којих је најкарактеристичнија она Стујарта Хјуза.¹⁹⁰ Шпенглеров поетски стил и аналошки, интуитивни приступ изазивао је одбијање, па и ужасавање западњачке академске јавности, готово подједнако као и његови фаталистички закључци о неминовном пропадању који су почели бивати посматрани као смртна опасност која прети западној култури. „О овој смртној опасности”, писао је професор Питирим Сорокин са Универзитета Харвард, „сваког дана бучно говоре председници колеца и професори, министри и новинари, мушкарци и политичари, чланови мушких и женских клубова. У свом разблаженом облику, она је постала садржина наших водећих дневних листова.”¹⁹¹

И поред негативне кампање против Шпенглера и његовог дела *Пройасѝ Зайага*, оно је извршило значајан утицај на интелектуално формирање тадашње младе генерације која ће изродити научнике и државнике попут Џорџа Кенана, Хенрија Кисинџера, Ханса Моргентауа или Пол Ницеа. Сви они ће, међутим, због тихе али све-присутне проскрибованости Шпенглера из академске сфере после 1945. године, његове поједине идеје само стидљиво парафразирати или наводити у пажљиво скривеним фуснотама својих обимних књига. Тек крајем 20. и почетком 21. века, Шпенглерова „морфологија култура” реактеулизована је „из друге руке” у признатим делима Пола Кенедија, Џареда Дајмонда, Питера Турчина и, нарочито, Семјуела Хантингтона. Мање познати аутори који су били инспирисани књигом

¹⁹⁰ S. Hughes, *Oswald Spengler: a Critical Estimate*, Charles Scribner's Sons Twentieth Century Library, New York 1952.

¹⁹¹ H. Weigert, „Oswald Spengler: 25 Years After”, *Foreign Affairs*, Vol. 21, № 1, October 1942, 121. (превод цитата, А. Гајић).

Пройаси Зайага у међуратном периоду и периоду Хладног рата, остали су до данас, практично скрајнути од шире јавности. Овај текст има намеру да представи тројицу међу њима.

Егон Фридел и *Култура нової времена*

Једну од најинтересантнијих књига у инспирисаних Шпенглеровим делом, написао је и публиковао Егон Фридел у периоду 1927–1931. године. Ради се о тротомној књизи *Култура нової времена. Од црне кује до наших дана*, коју је публиковао Хајнрих Бек из Минхена, а коју је 1940. године (у два тома) за тржиште тадашње Југославије издала Минерва из Загреба.¹⁹²

Фриделова књига, превођена и читана широм западног света (Томас Ман ју је хвалио у стилском погледу, сматрајући је врхунским дометом немачког језика), доживела је, слично Шпенглеровом делу, прави линч од стране англо-америчке критике недуго након њеног објављивања на енглеском језику. Алфред Полгар, у свом раду “Christian Science Monitor”, оквалификовао ју је као „трулу књигу” и „сјајну идеју у стању распарчавања и пропадања” којој је ипак признавао стилску бриљантност и интригантност, јер се супротстављала ставовима општеприхваћених ауторитета, али ју је, због свега тога, сматрао још опаснијом за читаоце.

У ком правцу су се кретале дисквалификације Фриделове књиге? Пре свега, указивањем на њену песничку субјективност и стилски поступак анегдоте (недореченост,

.....
¹⁹² E. Friedell, *Kultura novog vremena. Od crne kuge do naših dana*, Minerva, Zagreb 1940.

тајанствена привлачност, хумор, обрт с поентом), која применом високог стила (са украшавањем), ствара збрку, јер пружа слике веома убедљиве апсурдности и открива потресне антиномије историјског тока, који је супротан прогресивној визији света која преовладава на Западу. Све то је, сматрала је критика (овакви ставови се могу пронаћи и у савременим предговорима реиздања Фриделове књиге *Култура новој времена*),¹⁹³ последица „бриљантног безумља” аутора као експерта и дилетанта, заправо уметника који је од анегдотских парчића и занимљивости из културне историје створио једну збркану, субјективну визију историјске динамике, која је ненаучна и неодржива.¹⁹⁴

Ниподаштавање Фриделовог дела углавном се своди на дисквалификацију ауторове личности која је усмерена у два правца: првог, који указује на чињеницу да је Фридел, иако доктор наука, није професионални историчар, већ пре свега драматург, писац и глумац; и другог, који индиректно указује на то да се, иако је Фридел по националности био аустријски Јеврејин, неке од његових знаменитих позоришних креација (улога јеврејског адвоката у Брукнеровој представи *The Criminals*) могу граничити са антисемитским приказивањем, управо Јевреја.

Фриделова личност веома је сложена и несумњиво завређује далеко више поштовања (чак и дивљења) него што пружа могућност за оспоравање било које врсте. Егон Фридел је рођен у Бечу 1878. године од јеврејских

.....
¹⁹³ Видети: А. Polgar, “Foreword”, *A Cultural History of the Modern Age*, Alfred Knopf Inc. Vision Press, London 1950, 1–24.

¹⁹⁴ Исто, 10.

родитеља који су у престоницу пристигли из источних делова Хабзбуршке монархије. Отац Морис Фридман и мајка Каролина (рођена Ајесенбергер) водили су производњу свиле у бечком дистрикту Маријахилф. Поред Егона, имали су још једног сина, Оскара који је, такође, постао познати писац. После развода родитеља, синови остају уз оца све до његове смрти, 1889. године. Након тога, Егон Фридел одлази да се школује у Франкфурт, али, због проблематичног понашања, три године касније бива избачен из школе. Године 1897, Егон напушта јудаизам и прелази у лутеранску верзију протестантизма.

Са репутацијом бунције и слободног мислиоца, Егон Фридел наставља школовање у неколико академских установа у Немачкој и Аустрији. Године 1897. у Хајделбергу слуша предавања из историје философије код Куна Фишера, Хегеловог следбеника у академској заједници тога времена. Након што је 1899. из четвртог покушаја коначно дипломирао (у Бад Херсфелду), Фридел се управо код Фишера уписао да настави своје философске студије, али га је очево наслеђе, које га је, када је стасао, чекало у Бечу, окренуло другим животним путем. Због тога се Егон Фридел враћа у родни град, купује кућу и трајно се ту настањује. Фридел у Бечу наставља своје школовање: студира философију и немачку књижевност, да би 1904. године добио титулу доктора наука (одбранивши дисертацију о Новалису као философу). Паралелно са докторским студијама, Егон гради репутацију новинара и есејисте у бечким недељним новинама.

Од 1907. године Егон постаје директор једног бечког позоришта које је до тада водио његов брат Оскар. У овом позоришту, први пут су бечкој публици била представљени Метерлинкови и Стриндбергови позоришни

комади, у којима је Егон Фридел имао улогу и позоришног редитеља и глумца, а касније је постао уметнички директор Фидермаус кабареа. Редовно је објављивао своје позоришне критике и есеје у недељницима *Дер Меркер* и *Нојес Винер журнал*. За живота, објавио је 22 књиге и писао за чак 17 часописа и дневних новина. Фриделов позоришни, новинарски и књижевни ангажман у Бечу, временом му је донео репутацију полимата, свестрано ученог особењака и популарне фигуре у тадашњим ноћним клубовима.

Фридел је био стању да добро попије и неретко направи скандал, да без посебне најаве заигра у кабареима као комичар, имитатор и импровизатор-песник, али и да напише високо интелектуалне есеје у којима се прожимају знања из философије, књижевности и културне историје. При томе, да би према његовим речима „изиритирао бечке малограђане”, увек је у јавности инсистирао на својој академској титули. У исти мах носталгични боем и барокни викторијанац који је залутао у двадесети век, једнако философ и клоун, екстровертни „градски лик” – јунак безброј анегдота из ноћног живота Беча тог времена и интелектуални трагалац затворен у свет своје куће препуне књига и старих документа, Фридел је био живо оличење антиномичности: био је човек смештен између ексцеса и апстиненције, између хиперактивности и контемплације, између разуданости и скромног, економичног живота, између театралности и повучености која је за највећу светињу живота сматрала „период када се не ради ништа”. Сви, и они који су га обожавали и они који су га критиковали, слагали су се око једног: са својим интересовањима и тежњи да упије безбројна знања из различитих дисциплина

и области живота, Егон Фридел је одавао слику „величанственог дилетанта”, аматера-свезналице, због тога је његово дело често бивало потцењивано. Превиђа се једно: Егон Фридел је управо сматрао да су субјективизам, спој уметничке имагинације и интуиције, ти који омогућавају да се из мора различитих дисциплина и њихове фактографије дође до дубоког, истинитог разумевања целине (у овом случају историјске целине развоја једне културне творевине). Другим речима, за Фридела је дилетантизам био суштинска предност, а не недостатак. Или како је сам говорио: „Само дилетант – такође аматер и заљубљеник – стоји у стварно хуманом односу према објекту. Експерт зна превише о детаљима свог интересовања да би видео ствари довољно једноставно и, губећи то, он губи прву суштину интелектуалне плодности.”¹⁹⁵

Крај Фриделовог живота био је једнако противречан као и његов живот. Неколико недеља након шездесетог рођендана (који су се подударили са данима Аншлуса, тј. анектирања Аустрије Трећем рајху), Егон Фридел је својим пријатељима најавио да ће извршити самоубиство када нацисти дођу у Беч. Оно што су његови пријатељи сматрали за још једну ексцентричну шалу, претворило се у трагичну збиљу. Иако је знао да се, као Јеврејин и човек несклон тоталитарцима, налази на нацистичкој листи за одстрел,¹⁹⁶ дневна рутина његовог

¹⁹⁵ *Исидо*, 11.

¹⁹⁶ Фридел је, одмах по доласку нациста на власт у Немачкој, описао Хитлеров режим као „владавину Антихриста у којој ишчезава свака трунка племенитости, побожности, образованости и разумности”. Није чудо да су све Фриделове књиге 1937, биле забрањене од стране нацистичких властодржаца.

живота које се педантно придржавао одговорила га је од сваког покушаја да се склони из Беча и одважи на бег.

Фридел није могао да замисли свој живот без своје старомодне куће препуне књига са белешкама на маргинама, са хиљадама страница примедби које је само он знао да дешифрује. Када је 18. марта 1938, недуго након уласка нациста у Беч, у вечерњим сатима приметио припаднике СС-а како се врзмају око његове куће и спремају се да у њу продру, Егон Фридел је, у плавом кућном мантилу, искочио кроз прозор са првог спрата и сломио врат. Легенда каже да је, приликом пада, виком упозорио пролазнике да се склоне да и они не страдају. Према другој верзији приче (коју приповеда једна од његових рођака која га је идентификовала у мртвачници), нацисти су продрли у кућу, упуцали га у врат и мртвог га бацили кроз прозор, јавно разгласивши да је извршио самоубиство. Данас се Егон Фридел сматра једним од најзаслужнијих грађана Беча у 20. веку: једна од улица у Бечу носи Фриделово име, а још 1978. године Аустријска поштанска служба, издала је (на стогодишњицу његовог рођења) поштанске марке са његовим ликом.

Култура новој времена, Фриделов *magnum opus*, је ништа мање интригантна од ауторовог живота и према приступу који аутор развија и према самом садржају. Ово дело представља родоначелника нове есејистичке форме писања на пољу културне историје: „метаесејизма” који иде даље од индивидуалног субјективизма класичног есејистичког приступа кога је Егон Фридел не само пригрлио, него и довео на корак од савршенства својим „намерним дилетантизмом”. Наиме, „метаесејизам” који је понудила „Култура новог времена” одликује се интегрисањем краћих записа анегдотског садржаја

у есеје, оригиналним виђењима и увиђањима, у један нови сплет, компонован као својеврсна историјска драма подједнаке литерарне и историографске упечатљивости. Анегдотски есејски пасажии су партикуле између којих аутор тка, кроз бројне аналогии, интуитивно доживљене смисаоне везе између појава из различитих области, увођењем живости реченице. Тако он отвара хоризонте за сагледавање процеса дугог трајања, смера њиховог кретања и исхода ка којима они ходе.

Преузимајући од Шпенглера органицистичко виђење појединих култура са фазама њиховог рађања, раста, сазревања, пропадања и умирања, Фридел не повлачи паралеле између истих, тачније упоредивих фаза и феномена различитих култура, већ се усредсређује да овај животни ток до танчина ухвати и дубински разуме унутар оне једне – западне културе. Она се, у фази своје креативне засићености, постепено претвара у цивилизацију, у творевних лишену животних импулса и сокова којој следи постепена деградација и одумирање. На овај начин, Егон Фридел историју показује као импресионистичко дело, као драму која траје више од шест векова, са својим фазама, водећим идејама и њиховом снагом која их води кроз сваку од њених епоха. Импресионистички колаж у речима – прави је опис Фриделове културне историје Запада. У њој се утисци, машта и разумско поимање чињеница готово у потпуности уклапају и, при тој „ужљебљености”, откривају бројни унутрашњи парадокси живота култура.

Идеје се рађају у културној стварности и оне су те које подстичу нове покрете унутар културног живота, пре и мимо друштвених и политичких дешавања. Извор културе и живота је у духу, не у материјалној

стварности. На врху културно-цивилизацијског здања је религиозност, тачније духовност из чије реторте се рађају нове идеје. Оне се прве појављују у уметности, затим у свакодневном животу (у одевању, обичајима), а одатле иду наниже – на поља политике и економије као њихових нижих, коначних домета. Пропадање, такође, долази из света духа и спушта се, кроз културни миље, до материјалног: цео живот Фридел види обележеним овом путањом. Када каже да „средњовековно витештво није пропало због барута, који је у то доба изумљен, него зато, јер је понестало витешких идеала”¹⁹⁷, овај свој кредо Фридел одмах образлаже чињеницом да су топ у Европу донели Монголи још у првој половини 12. века и да то није угрозило процват витештва. Барутно се оружје почело постепено усвајати (у процесу дугом век и по) тек када су ограничени и препотентни витезови лишени пређашњих идеала почели да се прилагођавају новим околностима. Док су идеали били јаки, то се није могло да се догоди.

Уместо да преузме Шпенглерове философске премисе о животу културе, Фридел од њега прихвата само поглед на културни животни циклус као такав, али га надограђује са још две кардиналне идеје, то јест два приступа. Прво, Фридел увиђа како иза културне динамике (која се одвија не линеарно, већ циклично) не стоји слепи детерминизам, већ врховна воља, то јест сам Бог као промислитељ и просудитељ историје. Бог делује у интеракцији са људским вољама зачињеним како узвишеним идејама, тако и оним које воде ка застрањењу. Историјску драму, дакле, поставља и осмишљава сам Бог у складу са

¹⁹⁷ Е. Friedell, *нав. дело*, 33.

својом Промисли. Човек и његово друштво ту су само полигон и саучесници, лица на позорници кроз које се драма одвија. Као друго, поједине фазе/историјске епохе једнако су производ деловања „великих људи”, премда су, у исто време, ти велики људи заправо производ идеје које владају одређеним епохама. „Генији епохе” нису случајни продукти времена, већ експресије њене идејне суштине. Они су „најрепрезентативнији примерци” свог доба. У њима се отелотворују главни идејни токови, у њима пулсира животна енергија епоха. Тако је Декарт отелотворени барок, а Волтер просветитељство, док су Бетовен, Гете и Наполеон оличење романтизма.

Књига почиње описом преображаја ума средњовековног човека суоченог са „црном смрћу” и њеним последицама: средњи век Фридел слика као епоху са младалачком, чак инфантилном физиономијом која живот види као авантуру. У овом раздобљу влада психологија полне незрелости, односно полног зревања („Средњи век бисмо могли назвати пубертетом средњоевропског људства, где су универзалије реалност, а инфантилност се огледа у томе што средњовековни човек нема никакав однос према новцу. Овај свет стоји на степеницама живих идеја у које људи верују и који се издиже попут катедрале, или једне од оних учених о уметнички сложених *sintta* којима се одликују схоластички филозофи.”)¹⁹⁸

Четрнаести и петнаести век, почевши од доба „црне смрти”, време су инкубације болести која је захватила човечанство на крају средњег века и која је почела да зрева. Она доводи до даљег развоја и раста, али и до губитка младалачког здравља. Пандемија куге само је

.....
¹⁹⁸ Исто, 17.

манифестација одвајања Европе од идеја и вере средњег века, то је време њеног потонућа у номинализам који негира постајање општих појмова, колективних представа и врховних идеја. Отвара се пут за скепсу и нигилизам, за анархију која стиже одозго, са врхова световне и духовне власти. Застрањење папизма и серија „параноика са крунама на глави” ствари одводе све дубље и дубље: нестаје друштвеног кристалizacionог језгра, хијерархије и њеног тежишта те све постаје центрифугално, распада се. То се читује подједнако и кроз безвољност (абулија) и разметање и жестину (хипербулија). Анархија креће одозго и захвата све сталеже: „Вазали не дају више војске својим суверенима ако нису потакнути личним интересом: славна средњовечна верност, која веже феудалног господара и његове вазале, претвара се у пословну везу која се мења од згоде до згоде. Кметови напуштају земљу с којом су били до тада везани као биљке; у градовима пропада патрицијат који се до тада заснивао на роду и традицији, а скоројевићи заузимају испражњена места.”¹⁹⁹ Обољење метафизичког органа доводи до буђења рационализма окренутог само материјалном, опипљивом. Дух времена се открива у одевању: Тадашњи је костим врзино коло облика и боја. То је одело еротомана и лудака.”²⁰⁰

Ренесанси период, следствено овоме, за Фридела јесте само усложњавање постојећих проблема насталих сазревањем, а без њиховог превладавања. Ренесанса јесте култура и то виша, јер је свака култура „богатство проблема”. Зрелост и снага културе не лежи истинама

¹⁹⁹ *Истио*, 27.

²⁰⁰ *Истио*, 47.

и спознајама, већ у залихи животних енергија које се троше на решавање нагомиланих проблема. Због тога ренесанса није препород, већ „анархија духа који није више веровао, а још ништа није знао”²⁰¹ и који је тежио да сазна. Растанак са средњим веком тражи нове узор за узлет да се човек оствари на слику и природу Божију. При томе се догађа читав низ нуспојава: први цват капитализма са развитком ренесансних трговачких градова; пораст комфора; обухватна животна моћ постаје класицизам „чинквечента” као међучина између готике и барока. Све животне манифестације прожете су величанственом стилизацијом која појачава карактер и сјај насупрот природи која се види вулгарном, то јест без стила. У естетици (и уметничкој и одевној) преовлађује идеал одмерености. Свугде влада савршенство костимираности, склада линије и умерених боја, док је на умном пољу стилизација водила у крајњи рационализам, сличан софистима „златног Перикловог доба” у античкој цивилизацији. Стилска савршеност прикрива де је читава култура ренесансног доба напукла и да пукотина бива све дубља и шири. Уметност постаје елитна, само за одабране, богате више кругове, а не за цео народ; мудрост поступно постаје монопол учењака и експерата што ће у модерној науци довести до метастазе ускостручног а надутог научењаштва. Стилски узор, то јест празне форме траже се у антици, мада садржина ренесансе са антиком нема никакве везе. Сјајна светковина у коју ренесанса жели да претвори цео живот само је безуспешан покушај да се прикрије напуклина настала

.....
²⁰¹ Исто, 60.

између лепоте и доброте, где лепота, то јест форма, хоће само себе и побија доброту као садржину.

У томе лежи и „источни грех” модерног доба. Она створени свет схвата као рационалистичку редукцију, као форму истинитог мишљења материјалног света, дакле света форме без његове дубине и суштине. Освећљавајући само онај део збиље који почива на чулном искуству и законима мишљења, то јест грубим чулима и њима прилагођеној логици, рационализам се пуни предрасудама које све што не могу да схвате проглашавају апсурдом. Ојачане техничким проналасцима, силе модерности воде ка одвајању човека од Бога, од теоцентричног ка геоцентричном светоназору.

Обезвређивање вере и компромитација црквених великодостојника доводи до реакције: до реформације која индивидуализованог човека ране модерности тежи да вратити изгубљеној једноставности вере. То изазива контрареакцију: контрареформацију као најцрњи одсек новог доба (Вартоломејска ноћ), са верским фанатизмом као лајтмотивом, са прогонима вештица, језуитима и покушајима насилне империјалне обнове (шпански Хабзбурзи). Расколи и сукоби воде у серију крвавих верских ратова као израза ускогрудног партикуларизма и богословског фанатизма. Они представљају увертиру барока.

У бароку доминира логика државног разлога, сувопарне и китњасте раскоши иза које стоје досада и празнина. Свугде преовлађује механичка а не органска украшеност, као и изазовност, борбеност и хвалисавост без покрића. У свакој уметности, као и у моди, влада „бучна и заплетена, шарена и незграпна мешавина грубости и

каћиперства.”²⁰² У барокној еротици окрутност и разблудност се спајају у једно. Барокна уметност је натуралнија од ренесансне, па ипак – неприродна и абнормална, јер је у њој нормалност изузетак, а не правило.

Агонија барокне монументалности одводи у другу крајност: у ситноћу рококоа. Док се у бароку за све што се противи норми (декартовска симетрија) сматра да се противи и духу, сада се гледа све обрнуто. Све што је ненадано и самовољно – сматра се изразом духа. Све се изврће: идеал мушке лепоте постаје женскаст и инфантилан, мушко одело је „костим размаженог дечака”. Женска мода је, такође, инфантилна и одриче женственост, бујност, плодност. Оличена је у стезницима који сузбијају женски струк.

Рационализам метастазира у просветитељству из којег ће се изродити револуција и класицизам. Класицизам покушава да обнови антику на другачијим основама од ренесансе, док револуција хоће нови друштвени поредак настао рушењем свих претходних правила, пре свега подвргавајући разум преимућству чула и повратку природи. Ова три покрета не следе један за другим, већ се међусобно преплићу и усложњавају. Владајући дух епохе је онај буржујски, отелотворен у Волтеру. Спој просветитељства, револуције и класицизма доводи до емпиреа, који се рађа из „трагичне револуционарне оперете”.

Реакција на наполеоновски емпире је романтизам као вид отпора разуму. Трагичност романтике је што је она такође рационална у свом противљењу разуму кога скрива, јер је мучи нечиста савест. Због тога романтизам мистификује и фантазира, увек инатећи се

.....
²⁰² Исто, 191.

тријумфу разума и његовој практичности. Ово је доба реакције и рестаурације која се свесно (дакле, пре свега разумски) окреће традицији на свим подручјима. Традиција се овде сматра основом развоја која није део самовољног разума, већ тајанствених животних сила. Романтизам, међутим, не води здрављу, него само тежи да, гледајући уназад, задржи и успори даљи развитац обољења које захвата западну културу. Безуспешно. Следи доба индустријализације, даље механизације и материјализације оличене у Фуријеовој „социјалној физици”, довршетку буржоаских револуција, а затим и у контизму (то јест позитивизму), дарвинизму... Дух позитивизма, затим и дарвинизма продире у уметност. Ренан у духу ове епохе брише границе између уметности и науке. И поезија постаје објективна научна, атеистичка и безлична (парнасовци), а потом и самодовољна (лапурлартизам). Доминација позитивизма доводи до нове реакције, оне прерафаелита. Они теже да врате моралну димензију естетици, али су уловљени (као и све „ренесансе”) у противречност одбацивања савременог живота, зарад оживљавања некадашњих животних форми. Период *fin de siecle* изузетно је богат, истанчан и шаролик, али га одликује еклектицизам без велике дубине, слично александризму античког света. Ово је време импресионизма и тек покојег стварног великана епохе. Богатство културних израза епохе прикрива симптоме суноврата, који се огледа у чињеници да ретки великани, који је отеловљују, један за другим умиру помраченог ума: философ Ниче, сликар Ван Гог, музичар Хуго Волф и приповедач Мопасан, сви завршавају на исти начин. „Нису ли ови удеси речити симболи не

устаје ли дух времена против себе сама, проглашавајући свој банкрот?”, пита се Фридел.²⁰³

Зрелост западне културе сада је ствар прошлости. Почиње пропаст која ће се обзнанити наглим сурвавањем у варварство рововског ратовања у светском сукобу. „Основни мотив средњег века је гласио: *universalia sunt realia*. Но, финале средњег века твори поука: нема универзалија! Ново доба замире у спознаји: нема реалија! Зачела се клица нове болести. Започела је нова инкубациона фаза”²⁰⁴, закључује своје дело Егон Фридел.

Имџеријум Френсиса Паркера Јокија

Френсис Паркер Јоки и његова књига *Imperium: The Philosophy of History and Politics* (даље у тексту: *Имџеријум*), такође под снажним Шпенглеровим утицајем, без сумње је нешто најдаље што се може уопште замислити (а што полази од сличних премиса) у односу на Егона Фридела и *Културу новога времена*. Фридел је Јеврејин обраћен у хришћанство, естетa и деветнаестовековни аполитични ерудита и уметник. Јоки је амерички правник, крајњи десничар са профашистичким симпатијама, до сржи политичан. Док Фридел иновативно надограђује Шпенглера и хвата значајне детаље у фазама културног циклуса, Јокијево дело представља исполитизовану, активистичку примену, тачније својеврсни покушај „анекса” Шпенглеровом делу.

Јоки Шпенглера креативно не надограђује, већ га допуњава свом политичком светоназору блиским, а

.....
²⁰³ *Истио*, 326.

²⁰⁴ *Истио*, 327.

Шпенглеру страним идејама, све у жељи да са разумевањем токова историјских циклуса западне цивилизације дође у ситуацију да политички утиче на промену његовог даљег кретања. Стога се Јокијева књига са доста основа сматра поједностављавањем Шпенглерових основних идеја о „морфологији култура”.

Френсис Патрик Јоки, рођен је у Чикагу 17. септембра 1917. године. Био је најмлађи од четворо деце у службеничкој породици немачког, ирског и канадско-француског порекла, а римокатоличке вероисповести.²⁰⁵ Школовао се на низу америчких универзитета током тридесетих година, прво на Универзитету у Мичигену, затим на Џорџтаун Универзитету, да би добио звање бachelора на Универзитету у Аризони (1938). Три године касније, стекао је диплому правника у Нотрдам правној школи. Још од малих ногу сматран чудом од детета због свог сјајног памћења чињеница, Френсис Јоки је показивао и уметничке склоности: био је врло надарени концертни пијаниста и талентовани писац. Са лакоћом је учио стране језике. Доста солидно се разумео и у финансијске послове. Током своје правничке каријере није изгубио ни један случај пред судом. Још у студентским данима, паралелно са јаким изолационистичким ставовима који су тих година преовлађивали у америчком јавном мњењу, Јоки је показао своје јасне симпатије за десне идеје тога времена, пре свега за европску „конзервативну револуцију” (снажан утицај на њега су извршила дела немачког правника

.....
²⁰⁵ За више података о Френсису Јокију и његовом животу видети: К. Coogan, *Dreamer of the Day: Francis Parker Yockey and the Postwar Fascist International*, Autonomedia, Brooklyn, New York 1999.

Карла Шмита), геополитику (приметан је утицај Карла Хаусхофера и самог Шпенглера). Такође, у једној фази свог младалаштва, показивао је и симпатије за немачке национал-бољшевице попут Ернста Никиша и браће Штрасер, то јест за комплементарност радикално левих и десних идеја. Из тог периода датирају његове прве везе са антикомунистичким и профашистичким групама и симпатизерима немачког национал-социјализма на ширем простору Чикага.

Упркос својим јасним политичким ставовима, Јоки се придружио америчкој војци на почетку Другог светског рата. Војску је, као службених војне комисије, служио до краја 1942. године када је демобилисан из здравствених разлога (часни отпуст). Остатак Другог светског рата провео је као адвокат, прво у Илиноису, а затим у Детроиту, где је именован за помоћника окружног тужиоца у округу Вејн. Почетком 1946, Јокију је понуђен посао у Нирнбершком суду за ратне злочине, тако да се упутио у Европу. Намештење га је чекало у Висбадену где су нижи нацистички функционери чекали судске пресуде и извршење казне.

Видевши учинке америчке окупације (посебно оне Моргентауовог плана) на простору срушеног Трећег рајха чије је цивилно становништво било изложено систематском изгладњивању, док је правда победника сурово кажњавала и криве и мање криве припаднике бившег режима, Јоки је одлучио да подрива рад Трибунала у коме је био запослен. Постоје индиције да је за време боравка и рада у Трибуналу, Јоки добијао податке од тајних организација дојучерашњих нациста уз помоћ којих је тежио да пронађе рупе у оптужницама против њихових заточених истомишљеника, а све да би им

помагао да се легалним путем дочепају слободе. Како је у овоме био неуспешан, Јоки је напустио своје намештење (а затим и добио отказ због „напуштања позиције”) и почео да јавно агитује против савезничке окупације не само Немачке, већ целе Западне Европе. Врло брзо се повезује са низом организација крајње деснице на простору послератне Европе и Сједињених Америчких Држава: од Националне немачко-америчке алијансе, преко Унионистичког покрета сер Освалда Мозлија до Сребрних кошуља, Вилијама Дадли Пилија.

Након кратког боравка у САД, Јоки се сели на Острво, у Ирску. Ту, у близини Даблина, почетком 1948, само из главе, без икаквих референтних књига и цитата, пише своје главно дело: *Имјеријум*. Књигу, под псеудонимом Улик Варанг, у два дела издала су два лондонска издавача у скромним тиражима. Упркос томе (али и чињеници да је књига била посвећена „хероју двадесетог века” у чему су многи видели самог Хитлера), Јокијев *Имјеријум* је снажно одјекнуо у послератним десничарским круговима на Западу. Разлог томе лежи у чињеници да је Јоки био први који је јавно осуђивао америчку окупацију Европе и заговарао њено уједињење на принципима крајње деснице. *Имјеријум*, су из све снаге хвалили знаменити европски реакционари попут барона Јулијуса Еволе и генерала Ота Ремера. С друге стране, књига је довела до разлаза између Френсиса Јокија и Освалда Мозлија који је аутору прво обећао да ће направити њен приказ, а после је од тога одустао.

Године по објављивању *Имјеријума*, одвеле су Јокија у партијски активизам на десници. Прво (до разлаза са Мозлијем) учествује у формирању Европског ослободилачког фронта (1948–1949) и писању „Лондонске

прокламације²⁰⁶ у којој су били присутни и антисемитски ставови. Изузев што је једном приликом био пребијен у лондонском Хајд парку од стране непознатих нападача, све Јокијеве активности показале су се бесплодним.

У потрази за средствима за преживљавање, Јоки се запослио као правник у Црвеном крсту где је радио до 1951. године. Након тога, почиње да путује по Европи и свету. Због везе са западним десничарским организацијама, али и сумње да тајно сарађује са совјетским обавештајцима,²⁰⁷ Стејт Департмент (на захтев ФБИ који га прати и сматра десним екстремистом) одбија да му пружи истекли пасош. При претходним, краћим боравцима у САД, Јокија даноноћно надзиру агенти ФБИ-а и саслушавају људе са којима се среће. У једном кратком временском распону, Јоки постаје тајни писац говора за у јавности озлоглашеног републиканског сенатора Џозефа Мекартија. Неко време живи у Њујорку, дружећи се са групом тамошњих политичких боема и чудака, попут Џорџа Силвестера Виерика и Алфреда Кинсија. Затим једно време проводи у Њу Орлеансу, пишући по наруџбини пропагандне тестове који ће бити коришћени за антиреволуционарну пропаганду у Латинској Америци. Један од људи са којим је у том периоду имао

.....
²⁰⁶ F. P. Jockey, "The Proclamation of London" by European Liberation Front, 1949, <http://home.alphalink.com.au/~radnat/fpyockey/proclamation.html> приступљено 15. 3. 2021.

²⁰⁷ Од тог времена, Јоки почиње да заговара сарадњу између крајње деснице и совјетских комуниста, за које сматра да су рашчистили са „ционистима у својим редовима“. Зато улази у сукоб са америчким неонацистима које је предводио Џорџ Линколн Роквел, а који одбијају сваку помисао на сарадњу са комунистима.

контакте био је и Харви Ли Освалд, будући атентатор на америчког председника Кенедија.

Године 1952, Јоки одлази у Чехословачку као посматрач тзв. Прашких процеса. Они га учвршћују у уверењу да је врх власти у Совјетском Савезу покидао своје везе са ционистима и „међународним јеврејством”. Агенти ФБИ и ЦИА-е претпостављали су да је Јоки баш тамо и тада заврбован да ради за совјетску обавештајну службу. Следеће године, Френсис Јоки борави у Каиру. Тамо краће време ради за Насеров режим, тачније за тамошње Министарство информација, коме помаже у креирању антиизраелске пропаганде. Из ове животне епизоде постоје и непоткрепљене гласине које говоре да је том приликом Јоки безуспешно покушао да египатској влади прода лажну аргентинску нуклеарну технологију (коју је наводно развио Хуан Перон), након тога је био „замољен” да напусти Египат.

Низ наредних година у Јокијевом животу су нејасне. Путује под лажним именима и са лажним документима, скрива се од ФБИ-а и америчких обавештајних агенција, мења места пребивалишта широм света. Коначно им је пао у руке пуким случајем (тако што је изгубио пртљак на аеродрому у Сан Франциску), по повратку у САД 1960. године. Када је аеродромско обезбеђење отворило нађени пртљак, у њему је угледало чак шест Јокијевих лажних пасоша и других личних исправа. Убрзо је Јоки ухапшен у Оукленду и спроведен у затвор у Сан Франциску, где је чекао на суђење. Десет дана касније, 16. јуна, пронађен је мртав у својој ћелији. Крај његовог тела стајала је порука да је извршио самоубиство уз помоћ скривене капсуле цијанида како

би заштитио своје политичке контакте. Ћелија је све време била надзирана од стране агената ФБИ.

Јокијев *Имџеријум* је несумњиво дело једног шпенглеровца. С једне стране, књига представља својеврсни додатак делу *Пройаси Зайада*, са намером да актуелизује неке основне Шпенглерове идеје које се преузимају аргументи, некритички. Тако књига врви од Шпенглерових синтагми као што су „фаустовска култура“, „цивилизација“, „пseudоморфоза“ и слично. Доследно се преузима органицистичко виђење живота култура и њених фаза, мада се неки појмови (нпр. Шпенглерова употреба термина „крв“ нема никакво расистичко одређење, већ једноставно значи „живот“, „природна датост“) код Јокија тумаче на другачији начин.

Јоки уноси појам расе у Шпенглерову културну морфологију, тврдећи да, у његовој верзији, она такође нема материјалистички, социјал-дарвинистички и расистички призив, већ онај спиритуалан. Међутим, када овако представљену „расу“ Јоки стави у контекст простора/гла на којем настаје и из тога извуче консеквенце о неуклопивости једном оформљених раса унутар једне културе на простору друге (што, поједностављено и нетачно, поистовећује са видовима „пseudоморфозе“), јасно је, да је посредни нешто сасвим друго од „спиритуалности“. Такође, крајње нешпенглеровски, Јоки процесе декаденције појединих култура које су ушле у фазу цивилизације објашњава субверзивним утицајем припадника друге, неуклопљене културе (тј. „расе“) и њиховом осмишљеним деловањем да декаденција доведе до даље „расне“ дегенеративне промене. Прихватајући Шпенглерову мултикултуралност, тј. самосвојност појединих културних творевина, Јоки ово користи да

пореке сваку универзалност у свету и представи сваку универзалистичку тежњу као израз субверзије једне културе ка другој, односно као пуко завођење.

Поред тога, Јоки уноси још низ нешпенглеровских теорија у Шпенглерову културну морфологију. С једне стране, из десничарског репертоара свог времена он преузима серију добро аргументованих напада на модерне антикултурне идејне токове (иза којих, такође, види антикултурне субверзивне снаге), а које у оквиру западне цивилизације идентификује са покретима дарвинизма (чији поглед на еволуцију види као продукт малтузијанских утицаја),²⁰⁸ марксизма²⁰⁹ и фројдизма.²¹⁰ Затим, када описује шпенглеровску „фазу сукоба зараћених држава”, Јоки је тумачи шмитовским појмом политичког, указујући на цивилизацијску симбиозу рата и политике. На шмитовски начин, Јоки разумева и сувереност држава тако што органску политичку егзистенцију везује за полемисање, а одустајање од децизије која одређује друге као пријатеље или непријатеље, сматра крајем суверене политичке егзистенције.²¹¹

Јокијева основна намера која је изведена у *Имјеријуму* била је да у главним цртама објасни тадашње политичко-идеолошке токове из шпенглеровске цикличне перспективе (наравно, са својим изменама и додацима). Прва два поглавља књиге су уводна и теоријска и баве се шпенглеровским парафразирањем погледа на однос

.....
²⁰⁸ F. P. Jockey, *Imperium: The Philosophy of History and Politics*, Abertegele: The Palingenesis Project (Wermod and Wermod), London 2012, 32–33.

²⁰⁹ *Истио*, 35–38.

²¹⁰ *Истио*, 41–43.

²¹¹ *Истио*, 84.

културе и цивилизације, одбацивањем линеарног погледа на историју и разумевањем цивилизацијске кризе и антикултурних покрета. Такође, овде су присутна шмитовска тумачења природе политике и суверености на основу којих се формулишу основни закони органске политике и даје негативно вредносно квалификовање модерних идеологија (либерализма, комунизма, демократије).²¹² Треће и четврто поглавље *Имјеријума* тичу се културног витализма, односно односа између културног здравља и културне патологије. У њима Јоки излаже своју модификацију шпенглеријанства импрегнираног полурасистичким виђењима. Последња два поглавља књиге *Имјеријум* покушавају да пруже преглед актуелне политичке ситуације у САД и свету (описујући, тако, Русију и Јапан), да би се, у својој завршници, књига бавила идејом изградње империје свих западних народа, пре свега оних европских, и то на темељима оних идеја које Јоки је сматрао здравим и културно виталним. Овде се осуђује америчка послератна политика окупације Европе, али се на Русију и Русе још увек не гледа као на савезнике Европе (овај став ће Јоки развити нешто касније, током педесетих година 20. века), већ као на ванцивилизацијске варваре, аналогне Парћанима у њиховом односу према Риму као универзалној држави античке цивилизације.

Јоки отворено износи тада крајње провокативно мишљење да би жељена империја западне цивилизације могла да буде изграђена само кроз поништавање исхода оба светска рата, али и кроз потпуно одбацивање и ликвидацију декадентних идеја из 19. века. „То значи

.....
²¹² *Истио*, 95–104.

потпуно чишћење западне душе од сваког облика материјализма, од рационализма, једнакости, социјалног хаоса, комунизма, болшевизма, либерализма, левичарства свих врста, обожавања новца, демократије, финансијског капитализма, доминације трговине, национализма, парламентаризма, феминизма, раса-стерилности, слабићких идеала „среће” и сличног, сваког облика класног рата. Замена ових идеала су снажне и мужевне Идеје доба апсолутне политике: ауторитет, дисциплина, вера, одговорност, дужност, етички социјализам, плодност, поредак, држава, хијерархија, стварање Западног царства.”²¹³ – закључује Јоки.

То, међутим, није носећа Јокијева идеја коју он извлачи из примењивања Шпенглера на ситуацију у свету, после завршетка Другог светског рата. Јокијево главно убеђење, из којег происходи све раније изнето, лежи пре свега у вери да се, разумевањем културно-историјске динамике и њених законитости, кроз позив на акцију може не само продужити живот западне цивилизације већ и у недоглед ревитализовати њена култура, односно да се органска природа једне културе може превладати, а она трајати у недоглед. Овај оптимистички активизам потпуно је супротан Шпенглеровом фатализму и представља јасан израз „фаустовске” воље за моћ коју је Јоки исповедао и уз помоћ које је, у жељи за бескрајним трајањем, модификовао Шпенглерова основна виђења, на начине потпуно супротне њима.

Нема никакве сумње да је Јокијев *Имџеријум* књига без веће вредности у сазнајно-теоријском смислу, нарочито у односу на водећа дела 20. века која су тежила

²¹³ *Исто*, 271.

реафирмацији историјског циклизма. Ипак, њен политички утицај није мали, поготово за књигу која је настала на „маргини маргине” западне крајње деснице. Овај утицај је, током последњих седам деценија, у сталном порасту. Домет *Имџеријума* се може препознати током више фаза: прва је она најранија, „подземна” када је Јокијева књига доспевала само до уских кругова неофашистичке и крајње деснице у Европи и Јужној Америци. Друга фаза почиње након Јокиеве смрти и траје током шездесетих година, када су се и поједини кругови ван крајње деснице, чувши за необичан живот и смрт аутора, заинтересовали за његово дело. Трећа фаза је трајала током седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, у којој је *Имџеријум* постао део лектире пре свега америчке крајње деснице, укључујући и „порицатеље Холокауста”. Четврта фаза, која још траје, довела је до глобалне афирмације Јокијеве књиге међу радикалима разних боја, оних крајње левих и крајње десних, постајући инспирација новим антиестаблишментским покретима широм САД, Европе и Русије (посебно руске десничарске организације пригрлиле су Јокијев пан-европски империјални пројект, претачући га у неоевроазијство).

Амори де Риенкур и „Цезари који долазе”

За разлику од Фридела и Јокија, чије су колоритне личности и интриганте биографије проузроковале и већу видљивост њиховог дела, мистериозност Амори де Риенкура потиче пре свега од тога што се о његовом животу веома мало зна. Чак и за озбиљне проучаваоце обнове интересовања за циклизам у 20. веку, живот

Де Риенкура представља енигму. О њему постоје само штурти, основни подаци.

Амори де Риенкур, практично наш савременик (проживео је живот у трајању од осамдесет и шест година), рођен је 12. јуна 1918. године у Орлеану, у Француској, у племићкој породици чији родослов сеже уназад до 12. века. Овај свестрани научник (историчар и оријенталиста, стручњак за Индију, Тибет и Кину) школовао се на Сорбони, затим у Швајцарској и Алжиру (где је мастерирао). Током Другог светског рата три године је провео у француској морнарици. По завршетку војне службе, готово две деценије је путовао по свету занимајући се пре свега за индијску и кинеску културу. На основу животног искуства на просторима Азије написао је низ књига о источњачким културама (*Lost World: Tibet; The Eye of Shiva; The Soul of China; The Soul of India*), на основу којих је стекао међународну репутацију врсног оријенталисте. Четири године је провео на студијском боравку у САД, током кога је обишао више од четрдесет њених савезних држава. Писао је пуно, од политичких, публицистичких чланака до стручних радова. Урадио је велики број интервјуа са водећим светским државницима свога времена. Ипак, за његово главно дело сматра се књига *The Coming Caesares* (1957) у којој из перспективе историјског циклизма прати империјалне процесе у Америци и Европи (превод наслова ове књиге „Цезари који долазе”, у наслову есеја, А. Гајић).

Перспективу историјског циклизма Де Риенкур је усвојио и применио и у његовим оријенталистичким књигама, пре свега у књигама *The Soul of India* (преведена на српски језик као *Дух Индије*, Просвета, Београд 1991) и *The Soul of China*. Он каже: „Ако почнемо да се

бавимо компаративним проучавањем свих цивилизација за које историја зна, уочићемо да постоји нека мистериозна унутрашња логика аналогног развоја друштвених организама, нека врста духовног плана који се остварује кроз процес историјске еволуције. [...] Историја је живот за себе, и као и све друго што је живо она има свој циклични ритам и линеарну тензију. Линеарно одвијање историје, као што је индустријска револуција или научни прогрес, потпуно нам је јасно и блиско, јер смо за то везали нашу пажњу. Ми смо тиме загушени и зато не видимо циклични ритам који је и данас снажан исто као и пре. Откуцаји тог била показују нам један одређени модел понављања који се уочава у развоју свих историјских друштва: она се рађају, живе и умиру.”²¹⁴

Амори де Риенкур људско друштво/културу види на следећи начин: „Тако описано људско друштво није само скуп засебних људских индивидуа; то је ентитет сам за себе, обдарен својим животом, колективним животом већим и много дуготрајнијим од живота засебних појединаца који му припадају: то је духовни организам. Његова стварност је препознатљива по томе што има одређени духовни извор и што из њега потиче кохерентни ток религиозних, филозофских, уметничких, научних и политичких творевина које су све међусобно повезане, које имају, поред њих, дубоко симболичко јединство у широком оквира недистинктивног погледа на свет који припада посебно том одређеном друштву и ниједном другом.”²¹⁵

.....

²¹⁴ Према: Т. Вулић, *Заборављени шокови историје*, 195–196.

²¹⁵ Предговор у: А. de Riencourt, *The Coming Caesares*, Coward-McCann Inc, New York 1957, 19. (превод цитата, А. Гајић).

Описујући органски природу животног циклуса једне људске културе као колективног суперорганизма са својим животним фазама рађања, раста, младости, зрелости, опадања и пропасти, Амори де Риенкур нескривено преузима основни модел Шпенглерове културне морфологије. Овај модел живота сваке од ових супреструктура види у оквиру лука култура (као фаза битисања младог друштва), цивилизација (као кристализација зрелог друштва које почиње да опада у свим сегментима својих животних и креативних потенцијала). „Култура превладава у младим друштвима која се буде зарад живљења, расте попут младог организма обдареног бујном виталношћу и представља нови поглед на свет. Подразумева оригинално стварање нових вредности, нових религиозних симбола и уметничких стилова, нових интелектуалних и духовних структура, вести, нових закона, нових моралних кодекса. Наглашава појединца, а не друштво, оригинално стварање, а не очување и умножавање, прототипове, а не масовну производњу, естетски поглед на живот, а не етички. [...] Цивилизација, с друге стране, представља кристализацију најдубљих и највећих мисли и стилова претходне културе, живећи на окамењеним облицима створеним од родитељске културе, у основи некреативне, културно стерилне, али ефикасне у својој масовној организацији; практична и етична, шири се на великим површинама света, коначно завршавајући у универзалној држави под влашћу царског владара: индијског Ашоке, кинеског Хуанг Тија, египатског Тутмоса III, вавилонског Хамурабија, претколумбијског перуанског Инке Рока, мексичког астечког цара Ицкоатла, исламских турских султана и римских Цезара који су под својим

личним правилима организовали универзална друштва према којима теже све више културе када пређу у цивилизације.”²¹⁶

Де Риенкур сматра да је оваква интерпретација историјског циклуса за западњаке 20. века посебно битна, јер се они управо налазе у поодмаклом процесу претварања европске културе у америчку цивилизацију. Како је европска култура, израсла из средњовековне романике и готике, баштинила и велики део културног наслеђа претходне античке цивилизације која је прошла кроз упоредиве историјске процесе, јасне паралеле се могу повући између античке (грчко-римске цивилизације) и западне модерне (евро-америчке цивилизације). Ове паралеле посебно су значајне, јер цезаризам (односно концентрација личне моћи у једном центру), који је у античком издању представљао једноставно решење за бројне проблеме настале из нараслих противречности у поодмаклим, окошталим цивилизацијама, прети сличним исходом и у случају савремене, западне цивилизације.

За основни циљ своје књиге *The Coming Caesars* (1957), Амори де Риенкур сматра давање упозорења пред концентрацијом моћи у рукама извршних власти као главним симптомом цезаризма који сматра претњом западној цивилизацији. Ова концентрација моћи, сматра Де Риенкур, ако се развије без обуздавања и контроле, довешће на крају до органске смрти друштва које му се предаје одустајући од сваке слободе и креативности. Свестан, упркос свему, да је цезаризам само последица историјског развоја цивилизације, Амори де Риенкур покушава да га објасни и разуме као логичан исход два

.....
²¹⁶ *Истио*, 20–21. (превод цитата, А. Гајић).

историјска тока за које сматра да су очигледни у друштвеном животу Запада: раста светске империје чије функционисање више не може да буде контролисано од стране републиканских институција и сталног јачања масовне демократије (која се, по правилу, испољава кроз уништење слободе појединца и концентрације врховне власти унутар мањих олигархијских кругова). Посматрајући западну цивилизацију, Де Риенкур одбацује уски европоцентризам: „И као што би цезаризам могао настати само у класичном Риму, а не у Грчкој, он ће, ако му остане слободно да се развија неконтролисано, у будућности настати у модерној Америци, а не у Европи. Цезари су у Вашингтону, а не у Лондону, Паризу или Берлину. То неће бити резултат завере, револуције или личне амбиције. То ће бити крајњи резултат инстинктивне еволуције у којој сви учествујемо попут месечара.”²¹⁷

„Де Риенкур са правом запажа да се античка матрица – Хелада (као култура) и Римско царство (као цивилизација) понавља у савременој историји кроз саобразни однос Западне Европе (као културе) и САД (као цивилизације). Пошто се цезаризам као завршна фаза Шпенглеровог великог циклуса одиграва у периоду цивилизације, онда се савремени цезари (или диктатори) могу појавити само у Сједињеним Америчким Државама. Заиста, по аналогији са античким цезаризмом, његова појава у Западној Европи под доминацијом САД не би била могућа, као што његова појава није била могућа ни у Хелади под Римским царством. Шпенглер је, такође, под цивилизацијом Запада подразумевао и Западну Европу и САД, али није децидно изнео Де Риенкурово

²¹⁷ *Исти*, 23. (превод цитата, А. Гајић).

становиште, остављајући простор за појаву цезара и у Западној Европи или превасходно у њој.”²¹⁸

Развијајући истраживања методски изведена из Шпенглерове цикличне теорије, књига *The Coming Caesares* пружа учени, веома детаљни приказ развоја западног друштва од времена краја средњег века до половине 20. века, стално дајући врло успеле паралелизме са ситуацијом у античкој цивилизацији. Оно што се пореди нису толико историјски факти колико њихов симболички значај и суштинска улога у органском животу културе, односно упоредиве тенденције код којих Де Риенкур налази фантастичне подударности. „Раст и грађанска величина Рима и Америке нису ништа случајнији од културног задужбинарства Грка и Европљана. У свакој култури у развоју налазе се потребе надолazeће цивилизације која ће на крају преузети терет очувања тако нагомиланог културног наслеђа. Неке одабране нације су депозиториј тог семена, а светске одговорности које падају на њихова плећа запањујућом изненадношћу, заправо су им додељене вековима раније од неизбежне судбине”²¹⁹ – сматра Де Риенкур. „Усредсређујући се на успон глобалне економске, политичке и војне моћи САД, он први озбиљно и свеобухватно анализира тај успон и историју Сједињених држава из перспективе историјског циклизма. Препознавши САД као цикличну реплику Рима, Де Риенкур са тог становишта тумачи америчку прошлост, садашњост и предодређује њену будућност.”²²⁰

.....

²¹⁸ Т. Вулић, *нав. дело*, 197.

²¹⁹ Предговор у: А. de Riencourt, *нав. дело*, 21. (превод цитата, А. Гајић).

²²⁰ Т. Вулић, *нав. дело*, 198.

Књига *The Coming Caesares* има четири дела: прва целина приказује Европу као нову Грчку, пратећи њен развој од средњег века преко ренесансе до просветитељства (овде су веома успеле паралеле између реформације и орфизма,²²¹ дезинтеграције религијског погледа на свет²²² и настанка пуританских покрета у обе културе²²³ паралелно са процесима прекоморске колонизације). Други део књиге, приказује рађање Америке као *новој Рима* (сличности аристократских република,²²⁴ одвајање од матичних центара, инхерентни експанзионизам).²²⁵ Трећа целина књиге анализира пропадање Европе уз стално поређење са Грчком из епохе хеленизма (приказ античких револуционарних токова упоредивих са буржоаским револуцијама,²²⁶ успеле паралеле викторијанског доба и хеленизма,²²⁷ Александра и Наполеона, изградње филозофских система у периоду преласка из културе у цивилизацију,²²⁸ непримећено јачање САД/Рима док трају ривалства између хеленистичких/европских сила везана за равнотежу моћи,²²⁹ декаденција културе и раст национализма који доводи до суноврата хеленског/европског света,²³⁰ кобна улога Пруске/Немачке, односно Македоније у нарушавању равнотеже снага у Европи/Хелади). Четврто, завршно поглавље

.....
²²¹ A. de Riencourt, *нав. дело*, 32–33.

²²² *Истио*, 33.

²²³ *Истио*, 38.

²²⁴ *Истио*, 53–54.

²²⁵ *Истио*, 85.

²²⁶ *Истио*, 91–92.

²²⁷ *Истио*, 100.

²²⁸ *Истио*, 103.

²²⁹ *Истио*, 116–117.

²³⁰ *Истио*, 127.

књиге обрађује успон Америке као историјског парњака Рима, чији је исход – империјална предност и прерастање у цивилизацију у којој, на крају, тријумфује цезаризам (Рах Романа-Рах Americana,²³¹ владавина права, економска зависност као покретач империјализма,²³² успон демократског популизма²³³).

Неке од најконтроверзнијих страница своје књиге, Де Риенкур пише о рађању америчког популизма у време Ендрјуа Џексона и његовог сукоба са републиканском олигархијом. Њега Де Риенкур директно везује за римске примере рађања популара браће Грах и тежњи ка аграрној реформи. На крају, очигледно једнострано, Де Риенкур уочени популизам везује за политику Демократске странке из половине 20. века и концентрацију извршне власти у рукама Френка Дилана Рузвелта као првог правог „цезаровца” у америчкој Белој кући. При томе, он превиђа спрегу демократа са америчком пословном олигархијом („великим бизнисом” о коме, такође, успело пише), као и готово истоветно појављивање цезаристичког популизма код републиканаца.

Долазећи до времена римских грађанских ратова, сукоба Суле и Марија, касније Цезара и Помпеја, и претварања Римске републике у августовски принципат као прикривени вид личне владавине, Де Риенкур објашњава које су све околности које погодују тријумфу цезаризма у САД у периоду друге половине 20. века, у време када је књига писана: „Успон цезаризма у Америци знатно је олакшан бројним америчким особинама.

.....
²³¹ *Истио*, 316.

²³² *Истио*, 317–318.

²³³ *Истио*, 265.

На првом месту демократска једнакост, са својим истовременим конформизмом и психолошком социјализацијом, развијенија је у Сједињеним Америчким Државама него што је икада била било где. У било ком тренутку не постоје социјалне препреке какве су постојале у остацима римске аристократске традиције. [...] Какве год напетости да су у римској држави постојале, делимично су се у нашем савременом свету претвориле у међународне напетости између Британије и Америке. Следећа најважнија карактеристика је да цезаризам може у Америку доћи уставним путем, без потребе да мења или разграђује било коју постојећу институцију. Бела кућа је већ седиште најмоћније власти познате у историји. Све што треба да се деси је њено појачање и проширење. Цезаризам у Америци не мора да оспорава устав као у Риму, нити да учествује у грађанском рату и пређе било који судбоносни Рубикон. Може се сасвим природно, дискретно увући уставним каналима. Американци ће прихватити неизмерну, готово аутократску моћ над њима докле год у њему не морају да виде трансцендентни ауторитет, а они ће увек покушати да 'хуманизују' такав ауторитет помоћу хумора или неусаглашености. Оно што ће увек тежити да смање није његова ефикасна снага, већ њен карактер који изазива страхопоштовање. Кроз тако отворени јаз између појаве и укупне реалности, долазећи Цезари ће умарширати ако им се то допусти."²³⁴ Овоме се, заиста, тешко може још нешто додати.

Стручне критике (махом у америчким научним часописима), књиге *The Coming Caesares* биле су очекивано

²³⁴ Исто, 366. (превод цитата, А. Гајић).

негативне. Њен садржај, бивао је *apriori* одбациван, уз нетачне тврдње да је у питању дело новинара неупућеног у друштвене науке који не познаје савремене политиколошке теоријске приступе, а који покушава да објасни друштвене процесе у Америци на основу варљивих генерализација и сумњивих ненаучних приступа као што је циклизам. Како је књига била прилично хваљена у широј јавности, академски рецензенти су били принуђени да је прогласе неозбиљном, депресивном и прилично патетичном.²³⁵

Аутор, будући непрекорне личне биографије, дисквалификован је као тугаљиви паћеник за европском „културом” чији је образовни продукт, а који, из истих разлога, црним бојама слика америчку цивилизацију опште једнакости (што имплицира да се он залаже за неједнакост).²³⁶ Спочитавајући му да у књизи, *The Coming Caesares*, пуној носталгије и полуистина које воде ка нејасним предвиђањима и нема бог зна шта да се прочита, критичари су сматрали да аналогije са античком ером нису у стању да објасне савремене процесе, утицаје лоби група и модерних елита.²³⁷ Неки међу критичарима налазили су међу појединим Риенкуровим тумачењима и фактографске омашке, посебно упирући прстом у прејакe квалификације које је Риенкур упutio Френклину Дилану Рузвелту и његовој администрацији. Укупно узевши, књига је била третирана као занимљиво, критичко штиво које се не може убрајати

.....
²³⁵ Видети приказ Де Риенкурове књиге професора Хакера са Универзитета Корнел, у: А. Hacker, “The Coming Caesares” *Review*, *Political Science Quarterly*, Vol. 72, № 4, 627–628.

²³⁶ *Истио*.

²³⁷ *Истио*.

ни у модерну политикологију нити историографију, већ више у публицистичко, еклектичко дело које нема озбиљне научне, већ митологизујуће, тачније мистификацијске претензије.²³⁸

Нешто више од шест деценија касније, међутим, развој западног (пре свега америчког) друштва, показао је очигледним колико је у Де Риенкуровој књизи *The Coming Caesares* (нарочито од времена Буша Јуниора, преко Обаме, до Трампа и Бајдена), заиста било истине.

²³⁸ E. Wright, "The Coming Caesares" *Review, International Affairs*, Vol. 35, № 3, July 1959, 343.

НИКОЛАЈ БЕРЋАЈЕВ: ЦИКЛИЗАМ И ХРИШЋАНСКИ СМИСАО ИСТОРИЈЕ

Међу првим рецепцијама Шпенглеровог капиталног дела издваја се једно веома необично, објављено већ 1922. године у револуционарној, бољшевичкој Москви. У питању је књига невеликог обима *Освалд Шјенілер и сумрак Европје*. Њу чине четири есеја различитих руских интелектуалаца међу којима је био и Николај Берђајев. Књига је убрзо запала за око совјетским цензорима, па и самом Лењину који је у њој назирао спорне садржаје из којих може поново да се роде тек колико јуче у грађанском рату поражене идеје „белих”. Исте, 1922. године, Берђајев је, са већом групом морално-политички неподобних интелектуалаца, био протеран из Совјетског Савеза, да би целу другу половину свог живота (умро је 1948) провео у емиграцији, прво у Берлину, а потом у Кламару, крај Париза.

Николај Берђајев, рођен је 6. марта 1874. године у Обухову, у близини Кијева, у руској војној аристократској породици. Његов отац, Александар Михаилович Берђајев, био је потомак руског племства чије порекло се може пратити до раних векова средњовековне руске историје. Ова породица је, кроз низ генерација, дала Руском царству велики број истакнутих официра. Мајка,

Алина Сергејевна, рођена као принцеза Кудашева, била је такође припадница највишег племства. Она је, с једне стране, била полу-Францускиња (њен директни предак био је француски аристократа који је избегао у Русију за време Француске револуције), док је, с друге стране, међу прецима имала и припаднике пољске и татарске аристократије. Николај је растао у високообразованом миљеу, крај богате очеве библиотеке, на имању где се више него на руском говорило на француском и немачком језику, па је он још у најранијем детињству добро овладао овим језицима. Већ са четрнаест година, Николај је на немачком језику прочитао сва Кантова, Хегелова и Шопенхауерова главна дела.

Следећи породичне традиције, Николај Берђајев је похађао Војну академију. Из академије је избачен зато што је пао на испиту из предмета веронауке. Након тога, млади Николај се окреће студијама на Кијевском универзитету, које уписује 1894. године. У окружењу револуционарне студентарије и сам постаје убеђени марксиста, те учествује у студентским протестима. Због тога бива избачен са Универзитета. Када је, недуго потом, било установљено да је наставио са незаконитим антирежимским активностима, Николај Берђајев бива отеран у трогодишње „унутрашње прогонство” у Вологду, на север Русије. Године 1904, убрзо након што му је истекла казна прогонства, Берђајев се жени Лидијом Јудифоновом Трушев. Млади брачни пар Берђајев, досељава се у Петроград, тадашњу престоницу Русије, где наставља да се креће у револуционарним круговима. Међутим, већ тада, у дебатама по петроградским кружоцима, Берђајевљеви ставови почињу јасно да се удаљавају од марксистичког доктринарства. Његова убеђења све више се померају

у правцу хришћанске духовности коју је покушавао да проникне из перспективе философских спекулација.

Период Првог светског рата и Октобарске револуције Берђајев проводи у престоници. Иако су нове, тек консолидоване бољшевичке власти од првих дана почеле да се са чврстом руком обрачунавају са интелигенцијом која није следила курс марксизма и лењинизма, Берђајев је непоколебљиво наставио да критикује доминацију државе над слободом појединца и да се супротставља водећим тоталитарним тенденцијама у совјетском друштву. Због тога га је два пута Чека хапсила. Једном га је у затвору саслушавао и сам Феликс Ђержински, њен први комесар. Оба пута, Берђајев је био пуштен из притвора, уз дозволу да настави да пише и држи предавања. У јеку атеистичке кампање у целом Совјетском Савезу, Берђајев је 1919. године чак основао своју приватну Слободну академију духовне културе, која је проучавала актуелне догађаје и процесе из хришћанске перспективе. Готово све главне активности Академије одигравале су се унутар његове куће. Следеће, 1920. године, Берђајев је постао професор на Московском универзитету. Иако је у први мах избегао оптужбе да на Универзитету учествује у ковању завере против власти, две године касније је протеран из Русије заједно са својом женом Лидијом, њеном сестром Јевгенијом и великом групом руских писаца и мислилаца.

Предсмртне мисли Фаусџове

Есеј *Предсмртне мисли Фаусџове*, у којем се Берђајев подухватио промишљања Шпенглерове „морфологије културе” јасно указује на то, да је Берђајев не само

добро проучио и прихватио неке од основних Шпенглерових виђења, већ и да је одмах покушао да их креативно преобрази и надогради. Наиме, неке од основних Шпенглерових теза, одбацивање прогресивистичког погледа на историју, доживљавање култура у организмичком кључу, њихов пролазак кроз основне животне развојне фазе од младости до умирања, оштро разликовање културе и цивилизације, не само да су били блиске Берђајеву, већ и одраније познате. „Напротив, он истиче да су ту разлику сви руски религиозни мислиоци, па и он сам, већ одавно утврдили. Посебну заслугу за то он приписује Константину Леонтјеву, за кога тврди да је волео западну културу, али је мрзео западну цивилизацију као плод либерално-егалтираног духа прогреса. Леонтјев је, према Берђајеву, већ био схватио закон преласка културе у цивилизацију као неизбежан закон живота друштва, порекао постојање прогреса и исповедао теорију враћања. Са истом жижном тачком у којој се стичу нека од основних мисаоних нити Шпенглера, Леонтјева и њега самог, Берђајев је повезао и учење Николаја Данилевског, за чије је идеје о културно-историјским типовима, приметио да одговарају Шпенглеровом схватању о душама културе.”²³⁹

У свом есеју о Шпенглеровој „морфологији културе”, Берђајев здружно прихвата одређење западне културе као „фаустовске”, али одмах надопуњује ово виђење, сматрајући да ово одређење најдубље објашњава историјски ток Запада и то у хришћанском кључу. Овакав приступ, према Берђајеву, превазилази Шпенглерове затворене културне организме који расту, сазревају и пропадају

²³⁹ С. Тартаља, *нав. дело*, 191–192.

без икаквог дубљег смисла и без објашњења њиховог суштинског одношења према религиозној вертикали и класичној метафизици, чега се сам Шпенглер свесно ли-био. „Судбина Фауста је судбина европске културе. Душа Фаустова, је душа Западне Европе. Ова душа је пуна немира, бескрајних страсти. У њој је био смештен изузетни динамизам, непознат души антике, грчкој души. У својој младости, у ери ренесансе, и још раније, у ренесанси средњег века, фаустовска душа је страствено трагала за истином, заљубила се у Гречен, а зарад остварења бескрајних људских тежњи приступила пакту са Мефистофелом, са злим духом земље. И фаустовска душа је постепено бивала нагрижена мефистофеловским принципом. Њене моћи почеле су да вену. Како је окончала бескрајна страст фаустовске душе, до чега је довела? Фаустовска душа довела је до исушивања мочваре, до инжењерске вештине, до материјалног преуређења земље и материјалног владања над светом.”²⁴⁰ Управо овај процес, Берђајев види као постепени прелаз из религиозне културе у нерелигиозну цивилизацију. Он се, својим губљењем креативних снага и трошењем те старењем, подудара са Шпенглеровим виђењем претварања културе у цивилизацију. И док Шпенглер овај прелазак види само као биолошку неминовност („цивилизација је непромењива судбина културе”), Берђајев се, иако не спори да се ради о готово неизбежном процесу, ка њему усмерава из религиозне перспективе и ту проналази утицаје духовно-моралних токова, као и последице слободног опредељења.

.....

²⁴⁰ N. Berdiaev, “Pre-Death Thoughts on Faust” (превод овог наслова и цитата, А. Гајић); http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1922_059.html

Берђајев сматра да Шпенглерово дело има огроман значај, јер изражава осећање кризе, односно нагле лебдеће промене којом се приводи крају једна читава историјска ера. Николај Берђајев сагледава дело Светог Августина, тај први покушај хришћанског поимања философије историје, као веома слично и по тону и приступу Шпенглеровом делу, уз све јасно уочљиве разлике које постоје између њих. Оба дела су писана у време јасног пропадања једне цивилизације; оба су покушавала да проникну у разлоге овог суновраћавања. Основну разлику између Шпенглера и Августина, Берђајев види у нерелигиозној Шпенглерој природи, у карактеру у коме је потпуно атрофирао религиозни осећај. Шпенглер, међутим, није антирелигиозан, већ само не успева да разуме, или не може да разуме религиозне димензије живота човечанства. И поред тога, Шпенглер, према Берђајеву, не може да избегне да у својој органицистичкој теорији културног развитка не уочи огромни значај које хришћанство има у оквиру европске културе. Покушај укалупљивања хришћанства у органске токове развоја култура, Берђајев сматра за јасни показатељ духовног деформитета самог Шпенглера, тим пре, што тема односа хришћанства и динамике унутар и између култура представља најупечатљивији аспект његове књиге. „Није неопходно бити хришћанин како би схватио значај хришћанства у историји европске културе. Патос објективности се мора довести на ово. Али, Шпенглер се не осећа да је под принудом било какве објективности. Не размишља о хришћанству у историји, он не уочава религиозно значење. Он зна да је култура религиозна по својој природи и да се тиме она разликује од цивилизације која је нерелигиозна. Ипак,

он је био у стању да изрази веома племените мисли која је могла да искаже неверујућа душа наше епохе. Иза његовог цивилизованог унутрашњег осећаја и самосвести могу се осетити отисци културе која је изгубила своју веру и која тежи ка опадању.²⁴¹

Берђајев оштроумно закључује да Шпенглер у проучавању историјских токова све поима и наслућује у најширим, светским размерама, а не у размерама појединих затворених култура. То је нешто што Берђајев сматра савременом перцепцијом света којој несумњиво припада будућност, јер у себи укључује динамизам, односно динамичну перцепцију свих светских збивања и њихову повезаност. Будући да природни свет види као статичан, Берђајев показује да Шпенглер супротставља природу и историју као два различита приступа у сагледавању света, оног просторног и оног временског. „Свет нам се представља као природа када га посматрамо из перспективе узрочности и представља нам се као историја када је посматрамо из перспективе судбине. Таква историја је ствар судбине. [...] Судбина се не може сматрати узрочним објашњењем. Само перспектива судбине даје нам разумевање конкретног. Шпенглерова тврдња да за древног човека нема историје је сасвим тачна. Грк је посматрао свет као статичан, за њега је он произлазио из природе, из космоса, а не из историје. Он није знао за историјска растојања. [...] Шпенглер себе доживљава као европског човека са фаустовском душом, са бескрајним тежњама. Он се не разликује само од античког човека, него тврди и да је античка душа за њега непојмљива, непробојна. Међутим, то га не спречава

.....
²⁴¹ Исто, превод цитата, А. Гајић.

да на њу усмери своје поимање и своје увиде. Али, постоји ли историја за самог Шпенглера, да ли је он тај за кога постоји свет као историја, а не само као природа? Сматрам да за Шпенглера историја не постоји и да је за њега свака филозофија историје немогућа. Није нimalо случајно да је он своју књигу насловио *Морфологија свейске истѳорије*. Морфолошка перспектива потиче од познавања природе. Историјска судбина, судбина културе, постоји за Шпенглера само у том смислу, као судбина постојања цвета. Историјска судбина човечанства не постоји. Не постоји јединствено човечанство, јединствени субјект историје. Хришћанство је било прво које је омогућило филозофију историје пошто је открило постојање јединственог човечанства са једном историјском судбином, оном која има свој почетак и крај. Тако је прво за хришћанску свест била откривена трагедија светске историје, судбина човечанства. Међутим, Шпенглер се враћа на пагански партикуларизам. За њега нема човечанства, нема светске историје. Културе, расе – то су изоловане монаде са одвојеним судбинама. За њега различите врсте културе доживљавају циклично понављање своје судбине. Он се враћа се у хеленску перспективу, ону коју је превазишла хришћанска свест.”²⁴²

За Николаја Берђајева, ван сваке сумње је то да је фаустовска душа, са својим стремљењем ка бескрају – хришћанска душа, душа која изражава хришћански поглед на историју који је разгрнуо ограничења античког света и отворио погледе ка бескрају. Такво хришћанство је отворило могућност за фаустовску математику,

²⁴² *Исто*, превод цитата, А. Гајић.

математику бескраја. „Шпенглер тога уопште није свестан. Он не поставља рађање фаустовске душе у било којој везу са хришћанством. Он је преиспитивао значај хришћанства за европску културу, за судбину европске културе. Ова судбина је, свакако, хришћанска судбина. Он жели да гурне хришћанство назад искључиво ка осећају магијске душе, ка типовима хебрејске и арапске културе, на Истоку. И тиме себе осуђује на изостанак, на мањкаво разумевање смисла европске културе. За Шпенглера генерално не постоји смисао историје. Смисао историје свакако не може постојати усред таквог порицања постојања субјекта историјског процеса. Циклично смењивање различитих типова културе, без веза између њих и јединства судбине, крајње је бесмислено. Поред тога, порицање смисла историји онемогућава филозофију историје. Остаје само морфологија историје. Али за морфологију историје постоји само манифестација природе; у њој нема јединственог историјског процеса, нема судбине као испољавања значења. Код Шпенглера фаустовска душа на крају губи сваку везу са хришћанством, које га је породило и које у тренутку опадања *фаустовске културе* покушава да се врати древном осећају живота, а тиме и питању историје. Код Шпенглера, упркос његовом осећају гађења према цивилизацији, осећа се и исцрпљеност транскултурног човека. [...] За Шпенглерову фаустовску душу удаљена вечност је скривена, историјска судбина је смештена ван граница овог живота, ове културе и цивилизације; до краја својих дана жели он да се ограничи на циклус умирања цивилизације. Он предвиђа подизање нових култура, које ће, такође, временом прећи у цивилизацију и умрети. Али ове нове душе култура су му стране

и он их сматра непробојним. Ове нове културе, које ће можда настати на Истоку, неће имати никакву унутрашњу везу са умирућом европском културом.”²⁴³

Чак и из ове спорне перспективе, Шпенглере и Берђајеве наде ка будућности се укрштају и добрим делом подударају. Шпенглер на Истоку, то јест у Русији, види нови млади свет из којег ће изнићи нови културни тип, базиран на „хришћанству Достојевског”. У њему ће преовладавати „апокалиптична побуна против антике”, то јест према наметнутим, туђим цивилизацијским формама које притискају душу једне младе, још неостварене културе. Берђајев се тек делимично слаже са оваквим виђењем сопствене отаџбине, њене историјске позиције и мисије. За руску позицију он вели: „Ми се налазимо у повољнијој позицији од Шпенглера и људи Запада. Западна култура је нама доступна и докучива. Душа Европа не представља за нас далеку и неразумљиву душу. Ми имамо унутрашњу везаност са њом и осећамо у себи њену снагу. А и поред тога смо у исто време руски Исток. Према томе, домашај руске мисли треба да буде проширен због очигледне удаљености. Филозофија историје, ка којој се све мисао нашег доба окреће са великим успехом, треба да буде разрађена у Русији. Филозофија историје је увек била од кључног значаја унутар руске мисли почевши од Чадајева. Ово што сада проживљавамо треба да нас на крају изведе из нашег изолованог постојања. Уосталом, сада смо још више потиснути натраг на Исток, али на крају овог процеса престаћемо да будемо изоловани Исток. Шта год да се деси са нама, неизбежно се морамо појавити на светској

²⁴³ *Исто*, превод цитата, А. Гајић.

позорници. Русија се налази у средини између Истока и Запада. У њој се сукобљавају две бујице светске историје, источне и западне. У Русији је скривена тајна, коју ни сами не можемо у потпуности схватити. Али ова тајна је повезана са решавањем ма које од тема светске историје. Наш час још није наступио. Он ће бити повезан са кризом европске културе.”²⁴⁴

И поред јасно наглашених неслагања са неким од главних поставки Шпенглерове теорије о животним циклусима изолованих култура, Берђајев бодро прихвата његово учење о преласку из културе у цивилизацију као виду културног опадања. Он усваја и све манифестације цивилизацијског постојања, све њене симптоме и странпутице, од светског града, интернационализма и отуђења од тла, преко империјализма и социјализма до опадања уметности и философије у корист практичних, инжењерских вештина. На главну дистинкцију – ону да је култура религиозна у својој сржи, а цивилизација атеистичка, упућује и сам Шпенглер, али се не упушта у садржину овог размимоилажења, на покушава да разуме „због чега” и „на који начин” се ово одвија. А управо она је, према Берђајеву, централна, изворна и непорецива.

Још једна значајна разлика између Шпенглера и Берђајева је и она методолошка, а иза ње и она суштинска, онтолошка. Шпенглер историјским догађајима не прилази из перспективе објективног, сцијентистичко-експерименталног одређивања и рационалног доказивања која су примерена природним наукама, већ кроз интуитивни приступ који проналази аналогije између појединачних али ипак објективних, емпиријско

.....
²⁴⁴ *Исто*, превод цитата, А. Гајић.

видљивих културно-историјских феномена. „Историјско знање за Шпенглера је симболично, при чему симболе посматра као трагове које је историјски процес оставио у свету. Међутим, Шпенглер не помера симбол изван онога што он представља, нити то претендује. За њега, крајње историјске истине вребају дубоко у домену изван реконструкције. Шпенглер је заокупљен питањем повезивања различитих историјских феномена без улажења у дубински проблем унутрашње хомогености свих аспеката. На тај начин се, Шпенглерово сазнање историје одриче свих права на апсолутну истину, изван емпиријског. У Кантовој интерпретацији, оно се ограничава само на феноменолошку област: историјско знање се мора усмерити искључиво на феноменолошку област. Шпенглер је свој метод назвао *морфологија свейске историје* и он представља компаративну студију феноменолошких форми догађаја који се налазе у различитим културама”. Оба, сазнање историје и сазнање природе, се баве истим емпиријским доменом; али имају другачији модалитете сазнања: Први кроз интуицију, а други кроз узрочно-последичне законе. Кључ који Николај Берђајев предлаже философији историје, то је неодвајање субјекта и објекта. Сазнање без разликовања субјекта и објекта, без екстернализације објекта и његовог подвргавања научном утврђивању, омогућава разумевање чиниоца слободно креирајуће историје. За Берђајева (као и за Канта), овај вид недетерминисане слободе, који је неопходан истинској философији историје, постоји само у ноуменалној стварности изван феномена. Историја по својој природи није феноменолошка већ дубоко онтолошка. Она има своје корене у одређеним, дубоким, првобитним темељима постојања, истичући

такође да циљ историјског сазнања и философије није природно, већ натприродно. Историја за Берђајева не представља објективни емпиријски податак, већ мит. Мит на такав начин *йрерасѣа* у реалност; односно у стварност другачијег реда од такозваних емпиријских чињеница. Мит превазилази границе спољашњег, објективног света, откривајући идеални, свет чињеница нас релацији субјекат–објекат [...] Шпенглере и Берђајева епистемологије су сличне: обе теже да промовишу посебан облик историјског знања, дајући предност некој врсти интуиције над апстракцијом. Међутим, постоји и битна разлика: док Шпенглер остаје задовољан са компаративном морфологијом симболичких феномена, Берђајев користи симболички карактер историјских догађаја као мост за приступ дубљем смислу историје. Берђајев, у својој верзији њиховог односа, даље разрађује њихову различитост. Он замера Шпенглеру да не конструише било какву врсту онтологије и да не верује у могућност онтологије. Он зна само о бићу, о постању, које се манифестује у културама и које се огледа у културама. На тај начин значење постојања, сматра Берђајев, остаје за Шпенглера скривено. Удаљавајући се од феноменолошке стварности, Берђајев проналази хришћанско значење ноуменалног царства.”²⁴⁵ Управо са оваквим усмерењем Берђајев се окреће од Шпенглерових сазнања у правцу покушаја једног персоналистичког уобличавања хришћанске философије историје, то јест тражења смисла историје.

.....

²⁴⁵ Б. Балтезаровић, „Потрага за смислом и слободом личности: Шпенглер против Берђајева”, у: *Годишњак Факултета за културу и медије*, бр. 8, год. VIII (2016), Univerzitet Džon Nezbit, Beograd, 338–339.

Берђајев и тражење смисла историје

Неопходност повезивања објекта и субјекта представља централну поставку Берђајевљеве персоналистичке философије, оне која покушава да мисаоно сагледа све димензије и токове постојања из перспективе слободе духа, оне слободе која мисаоно превазилази детерминизам објективног света. Према Берђајеву, слобода се не може извести из природе, из видљивог света који представља царство нужности. Слобода за њега није само „слободна воља” то јест слобода избора, већ стваралачка сила. Са Берђајевом, слобода постаје „унутрашњи динамични дух”, принцип духовног живота. „Дух је слобода која није спутана спољашњим и објективним, ту је све одређено оним што је дубоко и унутрашње”²⁴⁶ Слобода је, могли бисмо рећи, дух као самоодређујући. Ово, наравно, не укључује одређеност човека физиолошким или психолошким чиниоцима, нити консеквенцу која из тога следи, наиме, да се слобода може објаснити тј. рационално извести. Слобода није производ никаквих чинилаца, осим дух самог и не може се појмити категоријама дискурзивног мишљења.”²⁴⁷ „У битку је тамни темељ. Мишљење није истоветно са тим тамним темељем, оно је дужно да га осветли, оно мора у њему изазвати светло. Моја спознаја стоји пред тамним безданом у битку, но сам она треба бити светла и јасна. Спознаја је иманентна битку, али она је догађање унутар битка и трансцендирање с битком, продор у већу дубину иза границе сваке датости.”²⁴⁸

²⁴⁶ Н. Берђајев, *Слобода и дух*, Логос, Београд 1998, 135.

²⁴⁷ F. Koplston, *nav. delo*, 412.

²⁴⁸ N. Berdajev, *Ja i svijet objekata. Pet razmišljanja o postojanju. Ogled filozofije samoće, društva i zajednice*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1984, 47.

Објективација, један од главних појмова персонализма, за Берђајева представља процес бацања духа у свет, настанак материјалног света и његових односа, отуђење духа који не може да не изађе из себе у друго, али који – сходно примату духа над твари, истовремено означава пад духа. „Постојање човека јесте његово пребивање у себи, у свом правом свету, а не избачености у свет биолошки и нереални. [...] Свет објективације је свет који је пао, свет зачаран, свет појава, а не постојећег бића. Објективација је отуђење и изолација. [...] Објективација је губитак слободе духа премда она изражава догађаје духа, јер свет објективација није духовни свет. Свет је био створен у поретку унутарњег постојања и унутарње заједнице и заједништва, у поретку духа. И он је отпао од тог поретка у други поредак, у објективирани и принудно социјализирани поредак.”²⁴⁹ „Другачије и тачније могуће је рећи да је дух слобода, а објективација *иприрода* (само не у смислу у коме ту реч употребљавају романтичари, каже Берђајев). Појам објективације има два смисла. Она означава пали свет, његову раздробљеност и поробљеност, при чему су егзистенцијални субјекти, личности, преобраћени у ствари, у предмете, у објекте. Али он означава такође акте субјекта, личног духа, усмерене на успостављање веза и саопштавања у том палом свету.”²⁵⁰ „Зато је објективација везана за проблем културе и за феномен историје јер је историја управо та у којој се дух отуђује. Ту значи да човек у културе, у држави, у националном и привредном животу пролази кроз објективацију духа.”²⁵¹ Нужност

²⁴⁹ *Исшо*, 48.

²⁵⁰ N. Berdajev, *Duh i realnost. Temelji bogočovječje duhovnosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1985, 48.

²⁵¹ С. Тартаља, *нав. дело*, 106.

објективације у процесу стваралачког активизма духа као њеног опозита креира дуалистичко сагледавање света и његових процеса где је палост и зло контрапункт исказивања духа од почетне ирационалне слободе до исходне, оне у којој је њен стваралачки израз постао разуман, добар и истинит и који представља крајњу тачку и испуњење смисла свеисторијског светског процеса.²⁵² „Другим речима, то значи да је укидањем зла, укидањем палости духа, укинута ирационална слобода а сачувана разумна слобода добра и истине као унутрашња динамика духа. Таква интерпретација слободе има очевидну намену да, у систему Николаја Берђајева, некако очува концепцију динамичног духа и избегне циклизам.”²⁵³

Динамичан процес духовног превазилажења објективације у свом историјској манифестацији добија димензије трагедије, јер у себе укључује присуство зла и покушаје његовог надвладавања. „Доживљај историје као катастрофалног процеса претпоставља неки центар у коме је дат историјски факт и у које се уједно открива и божанско, у коме унутрашње постаје спољашње и оваплоћено. [...] Хришћанство је прво унело у свест појам слободе, непознат хеленском свету, који је такође био неопходан за заснивање историје и филозофије историје. Без појма слободе, који одређује драматизам историјског процеса и његов трагизам, немогуће је схватање историје зато што се трагизам рађа из слободе, из активне слободе, из слободе зла, слободе таме.”²⁵⁴ „Он сматра да је свет настао зато што је Бог желео слободу: да Бог није желео

.....
²⁵² Видети: Н. Берђајев, *Филозофија слободног духа*, Дерета, Београд 2008, 193.

²⁵³ С. Тартаља, *нав. дело*, 109.

²⁵⁴ Н. Берђајев, *Смисао историје*, Логос, Београд 2002, 30.

слободу, не би било светског процеса већ би постојало непокретно и одувек савршено Царство Божије. Зато се јавља историја која има свој почетак, своје унутрашње развиће, свој катарзис и свој завршетак, а питање слободе постаје питање њеног динамизма.”²⁵⁵ У средишту историје јесте однос човека и оностраности, тачније – однос људских личности и Бога, онога који се оваплоћује у историји и преокренуо њене токове отварајући у њој нове могућности деловања духа, деловања слободе.

На тај начин је историјска трагедија преображена у историју спасења. „Карактер религиозног и историјског процеса претпоставља најдубљи судар, најдубљи узајамни однос између Божанства и човека, између Божанске промисли, Божанског фатума, Божанске нужности и непојамне, тајанствене човечије слободе. Када би деловало само једно начело, само начело природне нужности или само начело Божанске нужности, или само човечије начело, онда не би било драме историје, не би било трагедије која се појачава, распаљује и која је, уистину, најдубљи судар, узајамни утицај и борба Божанства и човечанства на тему слободе.”²⁵⁶ „Ако је рођење Бога у човеку средишња тачка светске судбине, земаљске судбине овог света, онда је не мање дубока и она тајна која се у исто време догађа и у дубинама Божанског живота – тајна рођења човека у Богу. [...] Уистину, историја није само откривање Бога, већ и узвратно откривање човека Богу. Сва сложеност историјског процеса садржана је у узајамном утицају и у унутрашњем утицају ова два откривања. [...] Ако би историја била само откривање

.....
²⁵⁵ С. Тартаља, *нав. дело*, 110.

²⁵⁶ Н. Берђајев, *Смисао историје*, 32.

Бога и поступно примање тог откривање, онда она не би била трагична. Трагедија, драма историје, предодређена у самом Божанском животу, одређује се тиме што је тајна историје тајна слободе. [...] Свет је и настао зато што је Бог у почетку пожелео слободу. Када Он не би желео и очекивао слободу, онда светског процеса не би ни било. Уместо светског процеса постојало би непокретно, одувек савршено царство Божије, као нужна предестинирана хармонија. [...] Слобода је метафизичка праоснова историје.”²⁵⁷

Целокупна историја, па и историја људских културних творевина, израз је ове трагедије која осцилира између Бога и човека, духа и објективизираног света, слободе и нужности. „Ми у историји човечанства видимо разне облике узајамног утицаја између човечијег духа и природне целине, који се провлаче кроз различите историјске епохе. Први стадијум историје, који се јавља као непосредан резултат акта небеско-историјске драме удаљавања од Бога, драме грехопада као драме слободе, бацио је човека и човечији дух у њедра природне нужности [...] Сви првобитни стадијуми људске историје који су карактеристични за дивља и варварска стања, за старе културе и првобитну историју античког света, повезани су са овим утапањем човечијег духа у стихијско и природно. [...] Тема о човековој светској историјској судбини јесте тема о ослобађању стваралачког човековог духа из њедара природне нужности, од природне зависности и ропства најнижим стихијским начелима.”²⁵⁸

²⁵⁷ *Истио*, 47–48.

²⁵⁸ *Истио*, 88.

Надања Николаја Берђајева усмерена су према есхатону као виду крајње испуњења историјског хоризонта. У њему ће један део човечанства прихватити у пуној мери своје духовно назначење и творачко саучествовање, док ће се други поставити насупрот њему. „На врхунцу историје одвија се коначно раздвајање. Човек је вољан да пође путем сопственог потчињавања највишим божанским начелима живота и на том тлу да ојача своју личност, а вољан је и да се потчини и подјарми себе другим, не божанским и не људским, већ злим надљудским начелима. То је тема која нам говори о томе зашто је светска историја унутрашње разоткривање Апокалипсе.”²⁵⁹

Сагледавање културне динамике и прижељкивање новог средњовековља

Берђајевљева персоналистичка философија се, дакле, селективно и афирмативно односи према Шпенглеровој цикличној „морфологији култура”. Она сматра да се у свакој од култура одвија динамика људског духа обухваћеног процесима објективације, који, и поред своје палости, тежи ка слободи, оностраниности, ка Богу. Како и у покушајима превазилажења природног детерминизма и потпадања под њега увек преостаје степен креативног слободног исказивања, тако и ове културе попримају различите облике, пролазе кроз различите фазе и под утицајем ова два опредељујућа начела развијају се и пропадају, одумиру и, коначно, нестају. Како су људи и њихове заједнице – те културне творевине уобличене око верског култа – несумњиво тварне,

.....
²⁵⁹ *Исто*, 143.

подложене објективираним законима природног света са својим органским изразима, тако и свака култура пролази кроз органске животне фазе. „Она се рађа, развија, цвета, опада и умире – описује један животни круг, и као сваки организам не може да се развије бескрајно, јер у себи носи семе смрти, носи начела који га гоне крају. А тај крај за сваку културу је, опет као код Шпенглера, цивилизација, после које следи смрт.”²⁶⁰

Неизбежно је да га трагична историјска динамика, онаква какву види Берђајев, ставља на сличну позицију Шпенглеровој о питању порицања прогреса и свих историјско-оптимистичких теорија о непрекидном успону и јачању човека и његових културних творевина. „Констатујући да је у последње време већ доста урађено на критици прогреса, да су њени идоли свргнути и да је вера у прогрес подвргнута сумњи, Берђајев приписује својој метафизици историје заслугу што је у ставу учења о прогресу према проблему времена открила једну од његових основних противуречности.”²⁶¹ А то је да доктрина прогреса, иако настала секуларизацијом јудејског старозаветног веровања о доласку Месије који ће створити царство правичности и савршене среће, задржава њену религиозну срж и веру у смисаоно разрешење историјске трагедије тако што обоготворује будућност на рачун садашњости и прошлости. „Ја сам већ објаснио средишњи значај проблема времена за метафизику историје и покушао да откријем грешну природу времена, које се цепа на прошлост и будућност и које није могуће ухватити пошто је у њему свака

²⁶⁰ С. Тартаља, *нав. дело*, 118.

²⁶¹ *Исто*, 112.

стварност уситњена, раздробљена и неповезана. Учење о прогресу налази се у власти те уситњености. Учење о прогресу претпоставља да ће задаци светске историје бити решени у будућности, да ће доћи неки моменат у историји човечанства, у судбини човечанства, у којем ће се досећи највише савршено стање и да ће у том савршеном стању бити помирене све противуречности којих је препуна човекова историја и да ће бити решени сви задаци. [...] Прогрес претвара свако поколење, свако људско лице, сваку епоху историје у средство и оруђе за коначни циљ – савршенство, моћ и блаженство будућег човечанства у којем нико од нас неће имати учешћа. Позитивна идеја прогреса је иманентно неприхватљива и религиозно и морално недопустива зато што је природа овакве идеје таква да она чини немогућим разрешење мука живота, трагичних противуречности и конфликта, и то не за будућност него за сав људски род, за сва поколења, и за сва времена, за све људе који су некада били живи и њиховом страдалном судбином.”²⁶² Док Шпенглер оповргава прогрес фактима о пропадањима и нестанцима конкретних култура и њихових цивилизацијских исходишта између којих постоје снажне аналошке везе, Берђајев до истог становишта долази из духовно-моралне перспективе која, са извесном резервом, уважава и Шпенглерова открића.

Из исте перспективе Берђајев гледа и процесе претварања културе у цивилизацију. Воља за културом је воља за духом и његовом слободом, а не тек воља за животом и његовом праксом, за моћи биолошког постојања и његовим уживањима. „Свака култура има извор у духу,

.....
²⁶² Н. Берђајев, *Смисао историје*, 149.

а њен развитаk није ништа друго до феноменологија духа. Да би нагласио духовне основе сваке културе, па и материјалне, Берђајев културу дефинише као „продукт стваралачког рада над природним стихијама”.²⁶³ А да би један такав производ духа за овог теоретичара био одређен као култура, неопходно је да остварује нове вредности, да је окренута квалитету а не квантитету, да је окренут вечности а не рђавој бескрајности.”²⁶⁴ Чак и када су у највећој мери испуњене ове тежње, култура не може да се развија и израста у недоглед, услед подложности силама објективације свега постојећег. „У свакој култури после процвата, усложњавања и истанчавања почињу да усахњују стваралачке снаге, почиње да се удаљава, опада и гаси дух. Мења се сав правац културе. Она се усмерава на практично остварење моћи, на практичну организацију живота у смислу њеног све већег ширења по површини земље. [...] Рађа се напрегнута воља за самим „животом”, за праксом „живота”, за моћи „живота” и настрадама „живота”, за влашћу над „животом”. И та сувише напета воља за „животом” убија културу [...] Епоха културног процвата претпоставља ограничење воље за „животом”, жртвено превладавање жеђи за животом. Када се у људским масама јако рашири жеђ за „животом”, тада престаје тражење у вишој духовној култури. [...] Наступа социјална ентропија, расејаност стваралачке енергије културе. Култура се нивелише и пада, она не може вечно да се развија зато што не остварује циљеве и задатке коју су је зачели у духу њених творца.”²⁶⁵

.....
²⁶³ *Истио*, 233.

²⁶⁴ С. Тартаља, *нав. дело*, 118.

²⁶⁵ Н. Берђајев, *Смисао историје*, 166.

Берђајев је у праву: култура није остварење живота, већ његово спутавање зарад достизања и остваривања нових вредности у њему. Културна достигнућа су увек симболичка, а не реална. Тек секундарно, културно-вредносни оквири и усмерења се остварују у реалном животу људи, припадника одређене културе. Свака култура се напаја религиозним култом у свом средишту; она је израз његове диференцијације у различитим стваралачким усмерењима: у филозофској мисли, научном сазнању, математици, архитектури, сликарству и вајарству, у музици, поезији. У њеном развојном току увек се, нешто пре или касније, јави тенденција ка развргавању властитих религиозних основа и симболике које је преноси. „И гле, показује се да култура не може да се задржи на тој средњој висини, којој ће надоћи у периоду свог цветања, њена трајност није вечна. [...] Када „просвећени” разум руши духовне препреке ради искоришћавања „живота” и наслађивање „животом”, када воља за моћи и за организованим владањем над животом досегне највећу напетост, тада се завршава култура и започиње цивилизација.”²⁶⁶ „Цивилизација се јавља као *смирѣ духа културе*, као друго биће или, тачније, не-биће... Супротно култури, цивилизација, према овом филозофу историје, није симболичка, није хијерархијска и, што је најбитније, није органска. Она је реалистичка, демократска и механичка, у њој побеђује прагматички разум. Организованост и техника савлађују све духовне илузије и зато је економским материјализам типична филозофија епохе цивилизације.”²⁶⁷

.....
²⁶⁶ *Истио*, 169.

²⁶⁷ С. Тартаља, *нав. дело*, 121.

„У брзом и све јачем темпу цивилизације нема прошлости и нема садашњости, нема изласка у вечност, постоји само будућност. Цивилизација је, футуристичка. [...] Живот се у цивилизацији из унутрашњости избацује напоље, прелази на површину. Цивилизација је ексцентрична. Цивилизација представља замену циљева живота средствима живота и оруђима живота.”²⁶⁸

Међутим, како међу људима увек тиња порив духовне слободе и могућност избора насупрот слепим природним токовима – увек остаје могућност да се процеси цивилизацијског пада и одумирања у објективизованој стварности преокрену. Под духовним утицајима, увек остаје извешан степен вероватноће у нови преображај и преокретање токова у виду рађања нових органских видова постојања усмерених ка слободној креативности, као духу са оне стране субјективности. Ова нова могућност која увек стоји крај процеса цивилизацијског посртања, јесте пут религиозне обнове и преображаја живота. „Утврђујући да постоји четири могуће епохе, четири периода у историји човечанства: варварство, култура, цивилизација и религиозни преображај, као четири правца човечијег духа, који не морају наступати искључиво у временској сукцесији него могу и коегзистирати, Берђајев поново затвара круг и враћа се на полазне премисе свог закључивања.”²⁶⁹ Могућност религиозне обнове и, следствено, новог органског преображаја и културног полета, представља његову оригиналну креативну надградњу Шпенглерове културне морфологије. Шпенглер не зна за овај стварни узлет, већ

²⁶⁸ Н. Берђајев, *Смисао историје*, 172.

²⁶⁹ С. Тартаља, *нав. дело*, 122.

само за сенилну, позно-цивилизацијску „секундарну религиозност” као покушај умиривања савести позних живота културе уочи њиховог неумитног гашења.

Вид оживљавања културе из посустале цивилизације и њеног мрака, Берђајев назива „новим средњовековљем”. Ово оживљавање културе такође представља део ритмичког смењивања епоха, типова културе, племе и осеке свега постојећег које осцилира између духа и објективизираног света. Управо доба половине 20. века, Берђајев сматра почетком такве смене историјских раздобља, смену историјске епохе дана – епохом ноћи. Време ренесансе, из које је изнедрен секуларни хуманизам као носеће начело цивилизације модерности, проживљава свој крај, након којег следи повратак делом светлим, а делом тамним средњовековним начелима.

Берђајев је веровао да живи у епохи сасвим налик оној кроз коју је пролазио позни антички свет. „Идући методом аналогии сасвим шпенглеровски примењивано, Берђајев упоређује своју епоху са добом пропасти античког света, са падом Римске империје, друштвени и политички процеси сопственог доба личе му на процесе из епохе цара Диоклецијана, а религиозно-филозофске и мистичке тежње новог времена напомињу му доба краја грчке филозофије. Чињеница да се лично осећа као последњи Римљанин, Берђајеву је један од основних доказа да почиње враћање средњем веку.”²⁷⁰ То, никако не представља враћање на старо, већ повратак једном вишем типу религиозности из које ће настати један потпуно нови средњи век. „После искуства нове историје немогуће је вратити се старом средњовековљу, могуће је тек ново средњовековље, као што је после искуства

.....
²⁷⁰ Исто, 125.

средњег века био немогућ повратак старом античком свету, а могућ је био само Препород, који је представљао врло сложено узајамно деловање хришћанских и паганских начела. [...] Позив ка новом средњовековљу у нашој епохи и јест позив ка револуцији духа, новом сазнању. Хуманизам нове историје је иживљен и у свим сферама културе и друштвеног живота прелази у своју опреку, приводи до порицања човечијег лика.”²⁷¹ „Будућност модерног света, у свом најупечатљивијем изразу видљивом током 19. века који се ’распао и налази се у стању крваве борбе нација, класа и појединих људи’, лежи у болном прочишћењу кроз недаће. Тек кроз проживљавање низа цивилизацијских мука постаће могуће превазилажење свих последица модерног отуђења и остварење новог универзалног јединства. Та долазећа епоха, нада се Берђајев, биће нешто налик ’новом средњовековљу’, пошто ће у њој ’слободан повратак хијерархијским начелима бити неизбежан’. Берђајев није идеализовао ’ново средњовековље’, јер идеално није било ни оно старо. Он је био потпуно свестан његових бројних тамних страна: насилништва, незнања и религијом правданог терора. Но, будући да је, поред свих својих лоших страна, средњовековље било ’по преимућству религиозна епоха’, пошто је сва култура, па и свакодневни живот, био окренут оностраном, као и да се тада човек до крајњих граница напрегао да докучи тајне људског бивства – Берђајев и његови истомишљеници су се надали истоветној духовној усмерености маглови-то наслућиване будуће епохе.”²⁷²

²⁷¹ Н. Берђајев, *Ново средњовековље*, Хипнос, Београд 1990, 15–16.

²⁷² А. Гајић, *Нови феудализам: глобалне трансформације у XXI веку*, Конрас и ИЕС, Београд 2016, 47.

Берђајев се, са ревношћу верника који трага за обећаном земљом, трудио да уочи све симптоме и сигнале који указују на неименовано рађање нове духовне епохе: он их проналази како на научном истраживачком пољу (везано за дифузију теоријских наука и њихово преплитање, јасно удаљавање од позитивистичке егзактности у правцу, како каже сам Берђајев, „магијских извора”, у универзалистичким тежњама које теже да превазиђу све хомогене а затворене целине итд). Исте процесе, Берђајев уочава и на друштвеном пољу: да се живот прочишћава, да се враћа елементарним процесима у борби за егзистенцију, да се враћа примитивнијим изворима и постаје мање вештачки. „Вероватно је да се људи групишу, уједињавају, не под политичким амблемима, који су секундарни и, у највећем броју случајева, фиктивни, већ под економским знаковима једног непосредног интереса, професионалним знаковима. Велика будућност чека професионална удружења, кооперативе и корпорације. И то је управо један знак повратка средњем веку на новој основи.”²⁷³

Један век који је протекао од Берђајевљевог „новог средњовековља”, показује да је његово ишчекивање наступања духовне епохе након симптома непосредне животне примитивизације био преурањено, тј. да је процес опадања и урушавања епохе модерности настављен и у њеној позној, постмодерној фази без истовременог израстања стварне, нове духовне подлоге и спиритуалних стремљења далеког домета које је у својим списима жарко заговарао Берђајев. Чак и када се у савременим цивилизацијским токовима појаве као Берђајевљеве сањане

.....
²⁷³ Н. Берђајев, *Ново средњовековље*, 155.

контуре новосредњовековних тежњи или друштвених израза, оне не сведоче о културном подмлађивању и новом полету услед оживљавања религиозног импулса, већ пре о чежњи за оним што недостаје и носталгичним евоцирањима средњовековне културне младости. Изрази ових тежњи су по правилу декаденти а по приступу синкретички (то јест изведени, а неоригинални) и компилаторски, са обрисима сенилног инфантилизма и варварства као симптомима свеопштег суноврата.

Слично је и са видовима социјалне рефеудализације позномодерног друштва: они не само да показују тенденцију да продуже агонију опадања већ и да поприме крајње антиспиритуално усмерење под маском нове, а лажне спиритуалности. „Грчевитост и упорност коју исказују ’новофеудални’ субјекти који се преплићу у преузимању дела колача суверене модерности показују да синкретичка хибридна ’новофеудална’ друштвена реконструкције још увек може да продужи, ипак измењену и умањену, моћ Запада. Но, димензије духовно-обновитељске, ’новосредњовековне’, ’поново пронађене’ младости и снаге за којом се чезне, а које, стварно или наводно, отвара савремена рефеудализација, крајње су дискутабилне. Не само да оне више подсећају на једну неуспелу пародију средњовековља, на псеудо-средњовековље: контуре које се на историјском хоризонту назиру пре личе на ’средњовековље изврнуто наглавце’, на једно наопако, дијаболично средњовековље коме се иде у сусрет.”²⁷⁴

²⁷⁴ А. Гајић, *Нови феудализам...*, 207.

ТОЈНБИ: ПРЕВРЕДНОВАЊЕ ШПЕНГЛЕРА И ИЗАЗОВИ УНИВЕРЗАЛНЕ ДРЖАВЕ

Дело историчара и филозофа историје Арнолда Тојнбија,²⁷⁵ сада се ретко спомиње, а још ређе проучава: Најл Фергусон истиче како га данас ретко ко чита,²⁷⁶ док га антрополог Џонатан Вентхал сматра „монументално старомодним”.²⁷⁷ Савремени научници понекад реферишу на Тојнбијево *Истйраживање истйорије*, али се ретко ко према његовим основним тезама односи афирмативно и узима их заиста у обзир.²⁷⁸ Најчешћи разлог савременог пренебрегавања Тојнбијевог дела, ипак не лежи у неслагању са њим, већ пре свега у његовом недовољном познавању, односно у пропуштању да се његов *magnum opus* детаљно прочита и проучи, за шта често недостаје и времена и довољно предзнања.

Не тако давно, пре само нешто више од пола века, ситуација је била потпуно другачија. У периоду после

²⁷⁵ Пре свих, његов дванаестотомни *magnum opus*: *Истйораживање истйорије*. Види: А. Тојнби, *Истйраживање истйорије*.

²⁷⁶ N. Ferguson, *Civilization: the West and the Rest*, Allen Lane, London 2011, 298.

²⁷⁷ J. Benthall, “Renaissances”. *Times Literary Supplement*, London 14 May 2010, 5. (превод цитата, А. Гајић).

²⁷⁸ M. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 93.

Другог светског рата, па током педесетих и шездесетих година прошлог века, Тојнби је широм Запада сматран за највећег живог историчара – познаваоца развоја цивилизација, кога су, због споја креативности и ерудиције, утицајне колеге, попут његовог биографа Вилијама Мек Нила, стављале у ранг са Херодотом, Дантеом и Милтоном.²⁷⁹ Тојнбија су радо угошћавали многобројни председници држава, премијери и принчеви. Држао је запажена предавања на најпрестижнијим светским универзитетима, често и пред хиљадама посетилаца који су долазили да упију сваку његову реч. Не само да је Тојнби био професор Универзитета у Лондону, већ му је 1947. године на Кембриџу понуђена професура на катедри за историју, једна од две водеће у целој Великој Британији. Чак и када су крајем педесетих и почетком шездесетих година почеле да се умножавају бројне критичке примедбе његовом главном делу, Тојнбијев ауторитет је још дуго времена остао неокрњен. Тек након његове смрти, 1975, постепено је почело да јењава интересовање за читање његовог обимног, дванаестотомног дела. Временом, све чешће су се почели јављати историчари специјализовани за уже области који су са презиром гледали на Тојнбијеву огромну философско-историјску синтезу. Чак и након тога, широм Запада се могла неретко чути оцена како је Арнолд Тојнби „наш” главни философ историје, научно основанији и ерудицијом поткованији од „проблематичног” Шпенглера и његовог учења које је редеофинисао и превазишао готово у сваком погледу.

.....
²⁷⁹ W. Mc Neil, *Arnold Toynbee, A Life*, Oxford University Press, Oxford 1989.

Упоређивање са Шпенглером као претечом и такмацем, пратило је Тојнбија највећи део живота. Није у питању био само чити снажан утицај кога је Шпенглерова „културна морфологија” извршила у периоду после Првог светског рата на најшири аудиторијум и на професионалне историчаре, разарајући линеарну визију историјског тока зарад песимистичког сагледања различитих културних кругова. Тојнбијева веза са Шпенглером је била суштинска, нераскидива. „Сви су изгледати да је негде 1920. године и енглески историчар, филозоф и социолог Арнолд Ј. Тојнби, читао *Пройасџи Зайада* и доживео то на један специфичан начин. Он је у то време, како сам каже, до сличних ставова већ био дошао, те је после појаве првог тома Шпенглеровог дела, могао да утврди како је план студија које је намеравао да предузме, већ био антиципиран. Желећи да нам сугерише мисао о истовремености појава две врло сличне визије света, Тојнби се нашао у противречној ситуацији: с једне стране, он ће кроз цео свој опус, а нарочито у последњем тому (*Испитивање историје*, дванаести том) настојати да критикује и оспорава Шпенглерова решења, ограђујући се од мрачне славе овог дефетисте хуманизма у чију сенку критичари хоће да га потисну. С друге стране, не једном ће истицати да су кардиналне тачке његовог система исте као и у Шпенглеровом систему – што би могло да значи да му не смета толико суштина славе свог идејног претходника колико могућност да се сопственим идејама не призна оригиналност, јер се не може порећи да је Шпенглерово дело раније објављено.”²⁸⁰

²⁸⁰ С. Тартаља, *нав. дело*, 129–130.

У Тојнбијевим тврдњама о томе како је сам дошао до многих теза које је Шпенглер антиципирао и први објавио – свакако има истине. Иако су се његова рана дела тицала тадашњих међународних односа и њиховог историјског контекста (попут дела *Грчка њолиџика од 1882, Националност и рат*, која су била углавном везана за Грчку, Турску и Блиски исток, тј. поље Тојнбијеве историјске експертизе), још пре избијања Првог светског рата, видни су Тојнбијеви (иако, неуспешни и неоригинални) покушаји да се отисне у правцу осмишљавања једне дубље философије историје која га је „прогонила” практично од најранијег узраста. Већ у предавању „Трагедија Грчке” које је Тојнби у мају 1920. године држао студентима у Оксфорду, дакле непосредно пре него што је прочитао на немачком језику први део Шпенглеровг дела *Прокласи Зайада*, видљиве су неке од главних идеја којима ће касније бити руковођено писање књиге *Испираживање историје*. Осим истицања како је цивилизација заправо уметничко дело које се боље може разумети из доступних уметнички артефаката него из сувих историјских података, Тојнби је посматрао историју древне Хеладе као трагедију из три чина која се смислено одиграла: први чин је био настанак грчког полиса-града државе; други се тицао њеног ширења у Егејском басену и стварања хеленистичке експанзивне цивилизације, а трећи се завршио у Римској империји где су хеленски градови били претворени у муниципалне самоуправе једног моћног војно-политичког организма који се протезао на три континента. Тојнби је сматрао како су све то фазе развоја јединствене цивилизације у којој је немогуће раздвојити грчку и римску историју, где се Римска империја развила из грчке културе и грчких институција

у империјалном правцу који је водило „грчко срце”. Већ тада, Тојнби посматра Римску империју као израз слома и пропадања хеленске цивилизације – њеним трећим, завршним чином. Такође, приликом упоређивања модерног Запада са хеленско-римским светом уочавају се и ране Тојнбијеве идеје о паралелама између цивилизација. Ставови попут ових, који су изнети у стручном предавању „Трагедији Грчке”, касније су преузети као модел приликом упоредног проучавања низа других цивилизација. Они су, потом, поткрепљени многим историјским чињеницама који им говоре у прилог. И поред свега, несумњиво је да је Шпенглеров утицај на заокруживање Тојнбијевих идеја био огроман, можда и пресудан како о питању кључних теза у којима се Тојнби у највећој мери слагао са Шпенглером, тако и о питању оних ставова у којима су се разилазили. Наиме, Тојнби је, „изазван” (да се позовемо на један од кључних Тојнбијевих појмова) Шпенглеровом „културном морфологијом” – одговорио на начин да је неке од његових теза преузео, а многе од њих, што из делимичног неслагања, или незадовољавањиховом експликацијом, прерадио, превредновао и, на супрот Шпенглеровим, поставио своје „одговоре” које је сматрао адекватнијим. „Док је план садашње књиге врео у мом уму, први део Шпенглерове књиге *Пройаси Зайада* био је објављен, и када сам га прочитао, мој први утисак био је, да је оно што сам планирао, већ био учињено у Шпенглеровом раду. Мој други утисак, ипак, био је, да је Шпенглерово дело патило од превише догматичности...”²⁸¹ Ово се тицало пре свега Шпенглеровог фаталистичког, догматског описивања култура као затворених

²⁸¹ A. Toynbee, *A Study of History...*, 255. (превод цитата, А. Гајић).

организама које неумитним унутрашњим законима настају, расту и пропадају, које суштински, концептуално и пропратном аргументацијом није задовољавало једног академски образованог класичара какав је био Тојнби.

Суочавање са Шпенглеровим делом и њеним „неу-мољивим закључцима”, након прве буре, проузроковало је грозничаву Тојнбијеву креативност која је његово већ раније започето промишљање образаца цивилизацијског развоја покренуло у правцу концептуалног заокруживања. Оно се, игром случаја, одиграло на простору тадашње Краљевине СХС. „У Предговору VII књизи свог главног дела, Тојнби прича како је са једним другом, 17. септембра 1921, путовао Оријент експресом из Цариграда у Енглеску. Цео дан је гледао пејзаже, насеља и становнике и сећао се историје, хеленске и турске, које су се овде одигравале. Увече се дивио лепоти Сићевачке клисуре, при уласку у Ниш, и, пре него што ће лећи да спава, нашао је да је на парчету хартије написао неколико тема које су, по садржини и реду, биле истоветне са планом његовог великог дела. Идеја је тако била рођена и записана знатним делом у нашој земљи, идеја да су све цивилизације рођене и умрле по законима које је Тојнби, како му је изгледало, открио те вечери.”²⁸²

Арнолд Тојнби – врх западног естаблишмента

Тојнбијево учење као креативно превредновање Шпенглеровог цикличног погледа на историју, дело је припадника западног естаблишмента, човека који је

.....
²⁸² Р. Лукић, „О Арнолду Тојнбију као социологу”, предговор у: *Испраживање историје*, 8.

својим животом, делом и свим својим ставовима оличавао највишу, образовану британску класу. У том смислу и његова идејна полазишта и закључци до којих је дошао изучавајући обрасце цивилизацијских циклуса у значајној мери одговарају виђењима тадашњих припадника највиших слојева западног друштва.

Арнолд Тојнби, рођен је 14. априла 1889. године у Лондону, у угледној породици припадника британске високе класе која се одликовала интелектуалним радом током низа генерација. Тојнбијев деда Џозеф био је лекар краљице Викторије и иноватор у лечењу слуха. Стриц, такође Арнолд Тојнби, био је познати економиста који се залагао за побољшање животних услова радничке класе током ере „индустријске револуције” (он је био и творац ове кованице). Тојнбијеви родитељи, Хери Влапи Тојнби (1861–1941) и Сара Едит Маршал (1859–1939), одрасли су у благостању као припадници привилеговане класе. Отац је, све док није душевно оболео, обављао функцију секретара у Организацији каритативног друштва. Мајка је била пасионирани историчар под чијим је утицајем и Арнолд од најранијих дана постао заинтересован за људску прошлост. Арнолду Тојнбију било је омогућено врхунско образовање: добио је школарину прво на колеџу у Винчестеру, а потом и на Хајделбергу и Оксфорду, где је завршио класичну историју.

У младости се бавио археологијом и предавао класичну историју на Оксфордском универзитету. С почетком Првог светског рата, Тојнби приступа Форин офису – британском Министарству спољних послова, као стручни саветник. Овде обавља аналитичке и саветничке послове све до Мировне конференције у Версају 1919. године. Након тога, Тојнби се враћа академској

каријери и предаје модерну грчку и византијску историју на Краљевском колеџу у Лондону. Касније постаје и професор међународне историје на Лондонској школи економике (у школској 1924/25). Арнолд Тојнби је био и дописник британског дневног листа *Гардијан* током трајања Турско-грчког рата, који га је подстакао да напише дело *Зайадно њишање у Грчкој и Турској* (наслов наведен према: Р. Лукић, предговор у: *Испраживање историје*). Године 1925, прелази на Краљевски британски институт за међународне послове. Тамо уређује познати часопис *Прејлед међународних збивања* и врши дужност директора Института у дугом периоду од 1925. до 1956. године, практично цео свој радни век. Тојнби се два пута женио: први пут, 1913. Росалиндом Мареј, кћерком познатог британског историчара Гилберта Мареја, са којом је имао три сина. Недуго након развода, 1946. године, Тојнби се оженио својом асистенткињом Вероником Болтер, са којом је остао у брачној заједници све до смрти.

Тридесетих година излазе прве три књиге његовог главног дела *Испраживање историје* (1934), а уочи избијања Другог светског рата излазе и друге три књиге (1939). У слободно време, Тојнби путује по целом свету да би се подробније упознао са земљама и пределима у којима су се одиграли историјски догађаји о којима је писао. Крајем тридесетих година, Тојнби се враћа дипломатској служби. Недуго након сусрета и разговора са Хитлером, уочи међународне кризе која је привремено разрешена Минхенским споразумом, Тојнби се поново придружује раду Форин офиса и ту остаје све до 1946. године. Након тога, Тојнби је поново био саветник Савета министара спољних послова у Паризу, који су радили на успостављању послератног мира.

Због његових ратних и поратних заслуга за британску круну, Тојнбију је понуђена витешка титула, али ју је он одбио сматрајући да је не заслужује. Уместо тога, Тојнби улаже напоре да својски искористи пријатељске везе која је током рата успоставио широм САД, поготово оне са Рокфелерима и члановима Савета за спољне односе (Council of Foreign Relations). Још 1942. године, Тојнби је био укључен у консултације са овим телом у вези са решавањем послератних проблема. После две недеље проведене у Вашингтону, он се у јесен 1942. године упустио у праву малу турнеју. Тада је одржао низ предавања у америчким градовима попут Чикага, Хјустона и Лос Анђелеса. На овој турнеји Тојнби се упознао са врхом америчког политичког, пословног естаблишмента, па и оног везаног за индустрију забаве, у широком спектру, и то од будућег државног секретара Џона Фостера Далса преко утицајног теолога Рајнхолда Нибура, све до Волта Дизнија.

Од 1947. године, након осмогодишње паузе, Тојнби се враћа писању свог главног дела. При томе му посао знатно олакшава и финансијска помоћ Рокфелерове задужбине. Године 1954, он заокружује своје дело *Ис-и-зраживање историје* у десет књига, док једанаесту чине мапе и именик дела. Након тога, у дванаестом тому, који објављује 1961, Тојнби одговара на нагомилане критике, појашњава своје главне ставове и у извесној мери ревидира нека од својих ранијих виђења. „Тојнби је веома плодан писац. Поред заиста монументалног главног дела, објавио је и низ других, често такође обимних. Када се узме у обзир његов стални рад на службеном послу, као и његова путовања, предавања и други послови, постаје просто несхватљиво како је могуће да

један човек толико уради. [...] Тако је 1963. године објавио у две књиге *Hanibal's Legacy to Rome*, 1959, дело *Helenism: The History of a Civilization*, 1956, *An Historians Approach to Religion*. Овде долазе и две збирке чланака, *Civilization on Trial* 1948. и *The World and The West*, 1954. и др.²⁸³

Скраћено издање дела *Исцртавање историје*, које је сачинио амерички историчар Сомервел донеле су му славу широм Запада, посебно у САД током шездесетих година. Касније је уследило и једнотомно скраћено издање првих шест књига *Исцртавање историје*, које је 1972. приредио Јан Каплан. Још 1946. године, Тојнбијев портрет је освануо на насловној страни *Тајмса* који се тада штампао у тиражу 1,5 милиона примерака. Након тога, Тојнби је постао широко позната јавна личност која је у медијима представљана као универзални зналац, готово пророк тријумфа западне цивилизације. Сомервелово скраћено издање *Исцртавање историје* продало се у преко сто хиљада примерака, већ до септембра 1947. и константно је било доштамповано.

Иако су у каснијем периоду његове главне тезе изнете у делу *Исцртавање историје* биле често снажно критиковане, Тојнбијеве идеје имале су велики утицај како на стручне кругове тако и на шире јавно мњење, нарочито по питању историје међуцивилизацијских утицаја и везе човека са прошлим епохама. Такође, Тојнби је био један од првих академских радника који су указивали на настајуће глобалне утицаје и приближавање краја западне надмоћи, односно неадекватности европоцентричног погледа на свет који превиђа перспективе и вредности других, посебно оних делекоисточних цивилизација. Тојнби је умро 1975. године у Јорку у својој 87. години.

²⁸³ *Исто*, 8–9.

Истраживање историје – основне тезе

Дванаестотомно дело, *Истраживање историје*, пружа особени модел разумевања целине људске историје и законитости која владају у њој. Сматрајући да се историја развија кроз цикличне обрасце најширих историјских ентитета – цивилизација, Тојнби се, као професионални историчар, држао уверења како упоредни метод истраживања историје различитих цивилизација омогућава спознају основних и општих историјских законитости. Он је принципијелно критиковао приступ модерних европских историчара који су изоловано проучавали поједине националне историје, сматрајући да се оне не могу посматрати појединачно, мимо ширег цивилизацијског контекста. „Теза о паралелном постојању цивилизација добила је велику улогу у филозофији историје, јер је у ствари, поцепала дотадашњу представу о историјском континуитету. Носиоцима ове мисли, Шпенглеру и Тојнбију, приписује се слава проналазача квантне структуре светске историје”.²⁸⁴ Они су, како то истиче О. Андерле, „развили гледиште да се светско историјски процес одиграва дисконтинуирано, у, тако рећи, квантним ударима енергије, чији су видљиви резултат велика светско-историјска јединства високих култура.”²⁸⁵

Одређујући цивилизације за основне категорије људске историје (побројао их је чак двадесет и једну) на сличан начин као што је Шпенглер то чинио под појмом култура, Тојнби даје тројако одређење цивилизација:

.....

²⁸⁴ О. Anderle, *Das Universalhistorische System A. J. Toynbee*, Frankfurt 1955, 8.

²⁸⁵ С. Тартаља, *нав. дело*, 131.

као поље истраживања, као заједнички основ између одговарајућих индивидуалних поља акција једног броја различитих људи и као представника посебне врсте друштва. „Појам цивилизације представља јединицу од које би, по ауторовом мишљењу, требало да пође историчар или социолог у свом настојању да схвати друштвене детерминизме. Она представља макрои-сторијски систем као ентитет који се рађао, растао и доживљавао слом у повесном току. Тојнби је у свом делу велику пажњу поклатио разматрању о основној јединици историјског проучавања, тачније, о предностима и манама које као крајњу консеквенцу производи избор одређеног ентитета на који социолог или историчар фокусира своју пажњу.”²⁸⁶

Као експерт за античку историју, Тојнби је покушавао да уочи аналошке везе између различитих цивилизацијских циклуса које отварају могућност за разумевање генералних историјских законитости, према његовим речима „спиритуалних закона” који су заједнички свим цивилизацијама. Тојнби је живео у убеђењу како цивилизација модерног Запада понавља нека од понашања древне медитеранске, грчко-римске цивилизације. Тако је избијање Првог светског рата он сматрао аналогним са Пелопонеским ратом који је вођен између Атине и Спарте, и њихових савезника.

Цивилизацијски ентитети се, према Тојнбију, развијају током процеса „изазова и одговора”. Свако људско друштво се током свог трајања сусреће са бројним спољашњим изазовима, од оних природних до оних

²⁸⁶ D. Kaurin, „Ciklične teorije društvenih promena – Špengler i Tojnbi”, *Sociologija*, Vol. 49 (2007), № 4, 301.

друштвених. Одговори на ове изазове – креативни или некреативни – стварају карактер датих цивилизација и њених житеља. Што је већи изазов, већи је и подстицај”.²⁸⁷ Мноштво малих, примитивних друштава стално се налазе суочена са бројним изазовима свога окружења. Ако ови изазови нису прејаки и они на њих одговоре адекватно, примитивна друштва ће постепено прерасти у особену цивилизацију. Ако се, међутим, она не развију више него што то захтевају одговори нужни за опстанак у окружењу, ова друштва се претварају у „заустављена” или, ако их спољни утицаји других цивилизација преплаве као прејаки, они постају „неуспешна” друштва. Због тога кроз целу људску историју има много примитивних друштава, а само двадесет и једна цивилизација. „У покушају да објасни суштину механизма „изазова и одговора”, Тојнби је мајсторски употребио симболику старог кинеског мита. Игра почиње савршеним стањем Јин: Фауст је савршен у сазнању, Јов је савршен у доброти, Адам и Ева у рају су савршени у невиности и спокојству, девице Гречен и Данаја савршене су у чистоти и лепоти. [...] Следи закључак да таква промена у стању које је по дефиницији савршено, може бити изазвана мотивом или импулсом који долази извана, Тако у Књизи постања улогу добија змија, у Књизи о Јову Сатана, Мефистофел у Фаусту, звезда која полази у Џемс Џинсовој космологији, околина у Дарвиновој теорији еволуције. Преведено на језик науке, то значи да је функција спољашњег фактора да пружа унутрашњем креативном фактору такав стимуланс који непрекидно изазива потенцијалне креативне варијације.”²⁸⁸

.....
²⁸⁷ А. Тојнби, *Исцртаживање историје*, 160.

²⁸⁸ С. Тартаља, *нав. дело*, 148–149.

Цивилизације, историјске творевине које доказују способност одолевања непрестаним и бројним изазовима, стварају „креативне мањине”. Њих сачињавају натпросечни појединци које проналазе успешан одговор на неки изазов у датој ситуацији. Ова група омогућава добровољну приврженост људи који се налазе у оквиру једне цивилизације или њених граница. Реч је пре свега о групи изузетних појединаца, који се од остатка популације у оквиру једне цивилизације као макроисторијског система разликују по својој стваралачкој моћи и могућности да иновацијама у најразличитијим сферама људске делатности почев од политике, преко економије, до науке и уметности, допринесу расту и просперитету друштва. Они су у правом смислу речи *spiritus movens* раста и прогреса и у овим процесима имају одлучујућу улогу.

Доминантна мањина је такође појам од изузетне важности за теоријски систем енглеског историчара. Процес преласка из креативне у доминантну мањину одвија се тако што цивилизација губи своју стваралачку енергију. Пошто је добровољни пристанак онемогућен на тај начин, као горуће питање поставља се пристанак који служи одржавању система, а то се омогућује тако што креативна мањина, која је постојала у периоду цивилизацијског развитка, прераста у доминантну мањину чији је „тајна владања” сила и угњетавање помоћу силе. „Ова група, као актерски елемент, игра кључну улогу у опадању, слому и дисолуцији цивилизација. [...] Улога креативних мањина у процесу раста цивилизација неопходна је за остварење достигнућа на свим пољима делатности – почев од политике, уметности, науке, религије и свих осталих важних области за функционисање друштва. Креативне мањине се појављују као актер

који својим способностима надмашују остатак друштва и чија је улога да те своје способности ставе у службу целине. Тојнби описује начин на који делују изузетни појединци у оквиру једне цивилизације механизмом повлачења и повратка (withdrawal and return). Повлачење је прва фаза у овом процесу, а смисао и корисност те фазе састоји се у томе да се изузетан појединац осамљује и повлачи од свакодневних рутинских обавеза, како би се омогућило да постане свестан својих стваралачких моћи које би можда остале непримећене да је велики појединац учествовао у свакодневним обавезама. Повлачење може бити узроковано непогодним сплетом околности или нужношћу, али може бити и добровољно. Уколико након повлачења не уследи повратак, радња постаје неплодна и бесмислена. Повлачење има смисла само и уколико му следи повратак. Тојнби сматра да је овај механизам обогаћивања друштва од стране његових најкреативнијих појединаца управо оно што је Аристотел тврдио о људима који живе изван заједнице, наиме да могу бити само 'звери или богови'. Повлачење је суштина читавог кретања и његов коначни разлог."²⁸⁹

Успешност одговора на дате изазове главни је критеријум раста цивилизација, а не технички напредак или територијална експанзија (ово друго често може бити и симптом слабљења цивилизације). Други вид цивилизацијског раста је етеријализација или „прогресивно поједностављење”. „У морфолошком смислу, етеријализација значи прогресивну промену у организацији од сложеног ка једноставном; у биолошком смислу, она се

²⁸⁹ D. Kaurin, „Ciklične teorije društvenih promena – Špengler i Tojnbi”, у: *Sociologija...*, 303, 307.

појављује као *saltus naturae* од неживе материје у живу, у филозофском смислу, као преоријентација духовног ока од макрокосмоса ка микрокосмосу, а у религиозном смислу, појављује се као обраћање душе од света и ђавола ка небеском царству. [...] То у основи значи дај је за Тојнбија критеријум раста цивилизације у прогресивној промени и трансферу енергије и померању сцене акције у друго поље, где та акција „изазова – и – одговора” може наћи алтернативну арену. Значајно је, међутим, да на том другом пољу изазови не долазе споља, већ ничу изнутра и победнички одговори на изазове не узимају облик превазилажења, савладавања спољних препрека или противника, већ се манифестују у једној унутрашњој самодетерминацији и самоартикулацији.”²⁹⁰

Када креативној мањини понестане способност адекватног одговора на изазове, када почне да примењује принуду, да се затвара и брани стечене позиције те се претвори у доминантну мањину – њој насупрот почиње да се издваја спољашњи и унутрашњи пролетеријат. У овај пролетеријат Тојнби укључује све оне који су кажњени, издвојени и искључени у било ком погледу: економском, политичком и социјалном. „Појмови унутрашњег и спољашњег пролетаријата су важни за схватање друштвених промена који се одвијају у оквиру цивилизација. Тојнби одређује ове друштвене групе као оне које се налазе у оквиру датог друштва, али му суштински не припадају у одређеном периоду историје. Рецимо, у Римској империји унутрашњи и спољашњи пролетаријат су чинили хришћани и варварски народи. У делу *Исцртавање историје* под овим појмовима

²⁹⁰ С. Тартаља, *нав. дело*, 158–159.

се подразумевају актери који се ситуационо налазе у оквиру граница одређене цивилизације као макроисторијског система, али му на неки начин не припадају, пре свега због статусне депривилегованости. Спољашњи пролетаријат је у случају Римске империје сачињен од групе варварских народа који су били потчињени самом Римском царству, али нису имали статус једнак слободним грађанима. Исти је случај и са депривилегованим положајем хришћана. Унутрашњи и спољашњи пролетаријат се разликују по томе што се први налази у оквиру саме цивилизације, док се потоњи налази ван њених граница.”²⁹¹

Одвајање доминантне мањине и њено конфронтирање са унутрашњим и спољним пролетеријатом представља почетак краја цивилизације. Он се одвија у луку од њеног од слома до распадања, током чега цивилизација исцрпљује своју снагу на одбрану, тј. самоодржање које се завршава самоуништењем. „Цивилизације се руше самоубиствима, а не убиствима.”, тврди Тојнби.

„Стање које настаје неуспелим одговорима на изазов Тојнби назива ’добом немира’ (Time of Troubles) и каже да оно неминовно води стварању ’универзалне државе’ (Universal State). [...] Природу слома цивилизације Тојнби сумира у три тачке: губитак креативне моћи мањине, одговарајуће јењавање мимезиса од стране већине, и консеквентан губитак јединства у друштву као целини.”²⁹² У датој ситуацији, Тојнби анализира могућност превазилажења искушења слома помоћу изграђеног институционалног поретка а кроз његово редефинисање, уз

.....
²⁹¹ D. Kaurin, *истио*, 302.

²⁹² С. Тартаља, *нав. дело*, 161–162.

превазилажење сила инерције које желе да одрже постојеће стање ствари и успостављене друштвене структуре како би на тај начин сачувале стечени положај у њима. „У оваквој ситуацији, или се наставља функционисање по старом принципу, или ће надоласећа сила, оличена у новим институцијама, довести до радикалног преображаја друштва. Другим речима, две могућности су – систем који је у стању полагањег али сигурног одумирања, или радикална друштвена промена. Анализа енглеског историчара приказује друштвено ткиво које почиње да улази у фазу слома или наставља *хибернацију*, анахроно пркосећи модернизованим променама које оличавају и предводе нове институције које су ујлебљене у систем. Као крајња консеквенца ових противречности јавља се радикална промена.”²⁹³ У овој ситуацији, могућа су, према Тојнбију, три решења: мирно социјално усклађивање старог и новог, елиминисање старих и опструктивних институција кроз револуцију или пркошење при одбрани старих институција.

„После фазе слома цивилизације наступа фаза распадања цивилизације. Њој нужно не следи смрт, тј. дисолуција цивилизације, већ она може да се „окамени”, заустави и стабилизује након превазилажења кризних расцепа. „Раст цивилизације, који се одликује различитошћу, разноврсношћу и креативношћу, замењује фаза стандардизације и униформности. Владајућа мањина ствара универзалну државу, унутрашњи пролетаријат универзалну цркву, а спољашњи пролетаријат војничке банде. Универзална држава, у Тојнбијевом систему, представља чинилац који служи као средство

²⁹³ D. Kaurin, *истио*, 309.

угњетавања већине од стране мањине која је изгубила креативне способности. Доминантне мањине користе универзалну државу за остваривање својих егоистичких циљева, при том идеолошки правдајући њену улогу у терминима општег добра и благостања. Феномен универзалне државе се током историје могао уочити нпр. у Римској империји, империји Инка, у Вавилону за време владавине Набукодоносора. Универзална црква, коју формира унутрашњи пролетаријат, следи након формирања универзалне државе.”²⁹⁴ „Универзална држава код Тојнбија носи двоструки карактер: с једне стране, посматра се као оруђе милитариста и експлоататора из редова владајуће мањине, али се истовремено указује на њен *друи асијект* што има несумњиво апологетски карактер. Ако и настављају да буду употребљавана као оруђа аморалног насиља, те државе сада почињу да се користе истовремено и као средства општег друштвеног благостања.”²⁹⁵ Остале две фракције у расцепу друштва чине унутрашњи и спољни пролетеријат, али је од теоријског значаја само унутрашњи пролетеријат који се, реагујући на универзалну државу доминантне мањине, отцепљује и ствара универзалну религију. Универзална религија кроз универзалну цркву, каква је, на пример, хришћанска или будистичка, постаје у Тојнбијевом систему основ или мост за „нову цивилизацију.”²⁹⁶ Другим речима, „универзална црква” може да постане преносник најважнијих културних достигнућа из једне до трајале цивилизације у нову, младу која тек треба да се

.....

²⁹⁴ *Исџо*, 310.

²⁹⁵ А. Тојнбе, *A Study of History...*, 49. (превод цитата, А. Гајић).

²⁹⁶ С. Тартаља, *нав. дело*, 165–166.

роди и у односу на коју она има улогу својеврсне „ларве”. Након процеса слома, распадања и растакања цивилизације затвара се један историјски циклус који попут точка који описује кругове, води историју човечанства напред, обједињавајући тако у Тојнбијевом историјском систему идеју циклуса и прогреса.

Домети Тојнбијевог преиначења Шпенглерових идеја

Домети Тојнбијевог преиначења Шпенглерових идеја о цикличном развоју најкрупнијих људских друштвених творевина најбоље се могу уочити њиховим поређењем. Нажалост, досадашњи резултати овог поређења најчешће су бивали скромни и површни: пословично се указивало како је Тојнби појмом „цивилизација” само одменио Шпенглеров термин „култура” који има практично исту садржину; како је насупрот Шпенглеровом идеализму и интуитивизму историјског грађи приступио са позиција британског емпиризма; како је Тојнби оповргао Шпенглеров органицизам у корист приступа који друштва види као систем релација; да је уместо Шпенглерових осам култура, Тојнби одредио чак 21 цивилизацију (при томе их квалитативно диференцирајући на расцветале /зависне и независне/ и закржљале цивилизације); како је насупрот Шпенглеровом фатализму, детерминизму и изостанку везе између култура поставио један индетерминистички модел који у свом средишту оставља простор за вољно, слободно индивидуално и групно деловање, а који увиђа не само везе и континуираност у цивилизацијском историјском току, већ цикличне цивилизацијске обрасце смислено

види као замајце једног ширег праволинијског историјског тока итд.

Методолошка супротстављеност Шпнеглеровог и Тојнбијевог приступа је свакако предимензионирана, из простог разлога што је Тојнбијев „научнички емпиризам” крајње споран. Маса историјске фактографије код њега служи не да се индуктивним путем дође до општих закључака и установе генералне законитости, већ да се оправдају унапред постулирана начелна становишта. „Хиљаде страна дванаестотомног опуса *Истисраживање историје* доносе пред читаоце готово несавладиву масу чињеница и примера како би га увериле да пред собом има ’енглеског емпиричара’ а не ’немачког трансценденталисту’. [...] Мериторна критика једног од познатих историчара Питера Гејла отворено је поставила питање односа емпиризма и априоризма у Тојнбијевом делу, доказујући како се овај други постепено развијао на штету првог. До сличних закључака је дошао и Х. Барнс, који каже да основно Тојнбијево дело није ни историја ни социологија већ ’теологија која употребљава изабране чињенице да илуструје божију вољу’, као и Тревор Ропер који полази од тачног става да је сваку на основу емпирије изведену теорију могуће проверити, али не и Тојнбијеву, јер се при таквом покушају доживљава груб шок: не само да су основне претпоставке Тојнбијеве под знаком питања и да је њихова примена произвољна, већ ни технички метод уопште није емпиријски, шо доводи до тога да теорије висе у ваздуху. Оне нису изведене из чињеница, нити су њима проверене.”²⁹⁷

.....
²⁹⁷ *Истио*, 132–133.

Насупрот у емпирију замаскираном Тојнбијевом интуиционизму, Шпенглерово инутитивно-имагинативно „сагледавање” уз помоћ органских аналогича делује не само искреније, већ једним делом убедљивије, па и научно подесније. Шпенглер отворено одбацује епиријско-материјалистички приступ природних наука у непоновљивој друштвеној збиљи. Историјском току са својим једнократним, али у односу између главних ентитета упоредивим појавама је, сматра Шпенглер, примереније иновативно аналошко поимање на основу упоређивања органских појавних облика. Да у томе има истине показује и продорност при аналошком увиђању различитих културних израза, у чему је Шпенглер неретко досезао велике спознајне дубине, док се Тојнби углавном задовољавао површинском фактографском сличношћу.

Поричући Шпенглеров органицизам као дубоко нетачан (и који Тојнби сматра буквалним, иако се он може посматрати и у „вишем”, „спиритуалнијем” и условнијем смислу), за проучавање друштвених феномена, Тојнби га одмењује приступом који цивилизације посматра, наводно, у номиналистичком, то јест позитивистичком и емпиријском виду. Зашто наводно? Зато што Тојнби, цивилизацијска здања у свом теоријском моделу види као мрежу релација међу људским бићима, премда „компоненте друштва нису људска бића, већ релације међу њима”²⁹⁸. Конкретни људи, дакле, нису компоненте већ фокуси тих односа. „Изгледа да истина лежи у томе да је људско друштво по себи однос: посебна врста односа између људских бића која нису

²⁹⁸ A. Toynbee, *A Study of History...*, 271. (превод цитата, А. Гајић).

индивидуе, већ су такође и друштвене животиње у смислу да не могу постојати – или бар не као људи – а да нису у међусобном друштвеном односу. [...] На једном ранијем месту у *Истџраживању*, приметили смо да се „друштвени односи људских бића проширују преко најдаље могуће границе личних веза” и да „се ови безлични односи одржавају помоћу друштвених механизма које се називају установама.”²⁹⁹ Описујући поклапања поља деловања појединаца у једну заједничку, трајнију целину коју идентификује са друштвом, Тојнби покушава да помири индивидуализам са апстрахованим шематизмом друштва, који, при томе, тежи да ублажи и релативизује теоријом о пољу из природних наука.³⁰⁰ Другим речима, друштвене везе су у Тојнбијевом моделу апстраховане тако да њихови фокуси представљају дати простор за конкретна људска бића која у њих могу да улегну и, такође наводно, слободно делују. Наравно, ово апстраховање је извршено не генерализацијом мноштва конкретних релација између конкретних људи, већ избором само оних дуготрајних и важних из Тојнбијеве перспективе гледања (а она постулира као врховну вредност позицију креативне мањине и пасивне већине у функционалном смислу решавања спољашњих изазова, својеврсних импута).

Не види се, при томе, шта је садржина тих релација која им даје трајност а мимо њихове функционалности одржавања здања кроз изналагање адекватних одговора на изазове. Крајње је сумњиво тврдити да је њихова срж у фокусним тачкама тих релација, дакле у људима

.....
²⁹⁹ Р. Лукић, Предговор, у: *Истџраживање историје*, 191.

³⁰⁰ *Исто*, 195.

и њиховој слободној вољи, када Тојнби, истовремено, децидно одбацује све антропоморфистичке концепције друштва, иако, са друге стране, стално истиче индетерминистички приступ и уздиже слободу воље креативних појединца и креативне мањине. Колика је њихова стварна друштвена и историјска слобода деловања у овим релацијама, а колико оне само остављају простор за фантастично предимензионирање деловања људске слободне воље у датим, реалним приликама – то се из Тојнбијевог историјског модела не да закључити. Арнолд Тојнби начелно оставља простор за ласкање вољи појединаца и група да они слободно могу да одлучују суочени са спољним изазовима, али да ли одговоре, адекватне или не, у том случају слободно доносе конкретни људи или су они само фокусни „калупи” унапред (за) датих друштвених релација? Ако одговор на ово питање потврђује примат постојеће мреже релација над људским фокусима, онда између Тојнбијеве „слободе људске воље” и Шпенглеровог фатализма нема суштинске разлике, изузев оне да је Шпенглер и по овом питању нескривено песимистичан у свом детерминизму, а Тојнби лажно оптимистичан по питању индетерминизма који се, при томе, показује неоснованим.

„Исправљајући” Шпенглера, Тојнби није просто заменио културу као основну категорију људске историје и њеног истраживања синонимом цивилизација, задржавајући при томе садржину овог појма нетакнутим. Док Шпенглерове културе у својој сржи садрже једно дубље духовно идејно језгро (који он назива „прафеноменом”) из кога се оне рађају као живи организми, цивилизацијама, које Тојнби слика и проучава као својеврсни сплет неорганских релација, недостаје ова

дубља, готово мистична основа. Напротив, цивилизације се – од момента настанка па све док не досегну више нивое развоја (које потом Тојнби спиритуализује или „етериализује” у виду површински видљивог „прогресивног поједностављења” самог њиховог функционисања) – самодефинишу и диференцирају углавном насупрот спољним изазовима, природним или друштвеним, свеједно. Њихово унутрашње самоодређење се представља само као позни, виши тип „духовне” реализације уз помоћ кога се, пре свега, негира или барем покушава одагнати временска потрошивост, „биолошка” пропадљивост цивилизацијских здања. Такође, замењивањем Шпенглеровог термина „култура” „цивилизацијом” (који код Шпенглера има негативно значење окоштале и креативно исцрпљене културне творевине у фази њеног опадања) управо се покушава замаглити процес неумитне декаденције најкрупнијих, носећих ентитета људске историје. Насупрот томе, инаугурише се теза о „изазову и одговору” која у средиште приче ставља (већ смо видели како спорну) људску вољу и способност адекватног одговора на изазове.

Поред тога, Тојнби као неподобне истискује све Шпенглерове експликације узрока и симптома културног опадања: моћ новца, културу великих градова, нарастање демократских форми као паравана под којим напредује културно расуло, квантитативног застрахења „будног бића” од својих виталних, биолошких темеља. Све ово, Тојнби покушава да замаскира једним истим моделом – моделом „изазова и одговора”, у коме се све ове појаве, ако се и не прећуткују, осликавају само као последице неадекватног и недовољно креативног одговора. Шпенглер, када говори о неумитним „јесенима”

живота култура, то јест њеним цивилизацијским фазама, указује на позне примере њихове стабилизације: на време цезаризма и секундарне, „нове религиозности” које само опонаша стару, а где се, крајње узалудно, чувају форме које се сматрају савршеним док је њихов дух на умору па све тоне у примитивност и космичко-биолошку, „фелашку” безисторичност. Тојнби, иако свестан експлоататорске природе „универзалних држава”, заступа, у суштини, њихову апологију. Он то пре свега чини услед бројних видова опште добробити коју са собом, кроз цивилизацијску стабилизацију, „универзалне државе” доносе. Не посматра Тојнби успон личне, цезаристичке власти као вид драстичне реакције на отуђење зреле и позне цивилизације са својим велеградским и грађанским атрибутима, ни као потез уперен против ових токова, или како би отворено рекао Шпенглер – „антички принцип, легитимни наследник тирана и трибуна, јесте отеловљење демоса.”³⁰¹ Напротив, Тојнби портретише „универзалну државу” од које се отцепио сваки пролетеријат као израз и резултат континуиране активности некада креативних, а сада доминантних мањина, где цезаризам служи овим мањинама у очувању њиховог положаја, нипошто не признајући његово везивање за пасивне масе у којима буја „слепа” виталност.

Зарад виђења у коме отцепљени „унутрашњи пролетеријат” реактивно производи „универзалне религије” као мостове ка новим, будућим цивилизацијама, а који у широј перспективи дају и смисао читавом историјском току, Тојнби верске покрете у „универзалним државама” не види (са шпенглеровске тачке гледишта

.....
³⁰¹ О. Шпенглер, *нав. дело*, књига IV, 142.

тек изразе „нове”, секундарне религиозности), тек као јалове и сенилне видове повратке изгубљеној младости. Он их портретише као витална, често и иновативна верска буђења. Премда Тојнби осуђује сваки архаизам и футуризам као неприкладни вид цивилизацијског суочавања са нагомиланим а нерешеним изазовима, он у верски ношеним архаичним и футуристичким поривима види нешто друго. Он у њима открива „ларве” из којих ће се изродити нове цивилизације. С друге стране, Тојнби здушно стаје на позицију бранитеља идеје о нужности „универзалних држава”, упркос свим манама које код њих уочава.

„Изазови и одговори” су свакако изузетно важан моменат у животу и појединаца и друштва, али им Тојнби даје централну, практично духовно-метафизичку улогу у целокупном историјском постојању. Свеукупно постојање Тојнби, у ствари, сагледава у далекоисточним оквирима митске поларности Јина и Јанга – пасивне, непокретне потпуности и активног, креативног кретања подстакнутог спољним изазовом. Шпенглер у философским темељима своје „културне морфологије”, такође има један сличан женско-мушки дуализам који се огледа у поларитету бића (космоса) и будног бића (микросмоса), односно времена и простора, судбине и каузалитета, нужности и случаја. Али, док су ови поларитети код Тојнбија комплементарни, тачније док се њихова комплементарност испољава у креативном историјском изразу пре и изнад свега под утицајем спољних изазова, Шпенглер свој дуалитет види као унутрашњу супротстављеност, управо као нешто из чега се јавља култура. Космички, пасиван, временски, крвни и судбински моменат базичан је за органски историјски ток, чему

насупротив стоји будно и активно биће, оно које жели да се оствари у простору, да превлада цикличност времена и неминовност пропадања. Рођено и вођено перспективном културног „прафеномена” са којим је нераскидиво повезано, „будно биће” се остварује насупротив органској, биљоликој, бескултурној и темпоралној цикличној смени нараштаја, творећи смислену историју једне културе. Свака културе је, и поред свега, осуђена на трагично органски детерминисано пропадање. Све је, у свакој од култура, под знаком овог антагонизма: Шпенглер и стваралаштво, и сазнавање природе, и осећај живота, и однос града и села, и обликовни свет привредног живота, и друштво и државу и основне сталеже, сагледава на овај начин. Тојнбију, напротив, спољашњи недуховни изазов (коме понекад даје духовне атрибуте или се позива на духовна искушења као илустративне примере свог централног теоријског мотива) служе да хомогенизује цивилизацијско здање те да дуалности које у себи оно садржи примири и обједини. Успешни одговори на низ изазова, кроз које се изграђује креативна мањина, управо има овај задатак. Тек када елита почне да слаби, да губи креативност, испушта из руку обједињујућу улогу и тако престане да буде поседник целовитости и миметички узор и према унутрашњости свог друштва и према спољним граничним цивилизацијским ареалима – јављају се расцепи између елита и маса, између доминантне мањине и спољног и унутрашњег пролетеријата.

Тојнби, дакле, негира постојање специфичног „прафеномена” као извора културно-цивилизацијског здања; оног које му даје перспективу и носећи израз, који га усмерава и који свака култура „иживљава” током свог

постојања, без обзира на околности у којима се јавља и без обзира на потоње спољашње или унутрашње изазове. За Шпенглера „прафеномен” као интристична идеја, особена и изненадна, не само да руководи животом једне културе од тренутка њеног рађања до умирања, већ јој она даје јединственост и непоновљивост. И више од тога – „прафеномен” културу чини једном целином или организмом, пошто сви њени изрази и сви сегменти – од политичке сфере преко економије до егзактних наука и појединих уметности – извиру и њега равнају према „прафеномену” чак и када теже да се, у позно-културним фазама, издвоје и окрену насупрот целини и перспективи из које су настали. Иако не именује „прафеномен” као мистичну идеју и творевну израслу из религијског култа већ се склања од крајњих питања вере као израза „будног бића” и помало вештачки га једначи са другим културним изразима, већ на први поглед је уочљива централна позиција религиозности и њена суштинска директна веза са „прафеноменом”. Тојнбијев модел не види никакав „прафеномен” у језгру култура као његов извор и путоказ: за њега постоје само многобројни спољни изазови и адекватни одговори, конкретна решења којим се баве креативне мањине. Кроз ове одговоре се свака цивилизација постепено уобличава („диференцирање током узрастања”) и поприма своје специфичне изразе у свим својим сегментима. Арнолд Тојнби се делом слаже са Шпенглером да, тек када се цивилизација уобличи током свог израстања, она ствара јединствени и искључиво свој стил, али пориче да се овај стил са простора уметности преноси сваки други домен друштвеног живота. Тојнби, дакле, одбацује Шпенглерово виђење, зато што сматра да квалитативно

јединство – управо оно које се из „прафеномена” ствара и одржава у свим културним изразима – имплицира да је цивилизација (тј., „култура” код Шпенглера) нешто квалитативно константно и, према томе, статично. Он, напротив, сматра да цивилизација „није статична ствар већ динамични процес, кретања или елан, напор да се створи нешто надљудско из примитивне људске природе.”³⁰² Лако је уочити да је Тојнбијево виђење динамике условљено перспективом његовог модела и да из ових разлога он Шпенглерову унутрашњу подвојеност културне целине не види другачије неко као неку фиксирану статичност.

Шпенглер се, видели смо, зарад очувања унутрашње конзистентности свог културно-морфолошког система клони од упуштања у коначна питања религије и застаје ћутке пред њима. Све што дозвољава себи је да посматра религиозне изразе унутар циклуса појединих култура, и то као њихове делове, показатеље животних фаза те њихових токова. С друге стране, Тојнби религијским изразима начелно даје високо место у делу *Истраживање историје*. Иако, у почетку, сматрани за резултат вишег самоодређења и самопревазилажења у цивилизацијском току успешног одговора на изазове, религија се у завршним томовима *Истраживања историје* постепено претвара у место кристализације и главни израз историјског континуитета којим се повезују и превазилазе цивилизацијски циклуси. Универзални изрази „виших религија” не само да творе својеврсну „спиритуализовану” верзију линеарног историјског прогреса, већ, мимо улоге „ларви” из којих се рађају нове

³⁰² *Исто*, 229.

цивилизације у овом историјском току, представљају и простор за уобличавање „више врсте друштва”.³⁰³

Но, Шпенглерово свесно скрајњивање религије, а Тојнбијево уздизање има и своје наличје: ако се зарони у оба историјска модела, видеће се да је Шпенглеров приступ плански „побегао” од суштинског бављења религијском темом и свесно је оставио са оне стране „културне морфологије”, са прећутаном спознајом како би га она нарушила, док се, кроз све поре многобројних уочених аналогича, пробијају и вапе на силу „одсечене” религијске везе и појаве тесно повезане са смислом и суштином живота култура. Тојнбијево уздизање религије је, парадоксално, усиљено и површно: и када је посматра унутар живота цивилизација, и када је сматра за везу између цивилизација, за доказ концептуално „спиритуализованог” линеарног историјског напретка, религија је код Тојнбија појмљена тек функционално и инструментално, чак и када о њој говори као о зачецима квалитативно виших врста друштва које призива у долазећим историјским периодима.

Држећи се грчевито непоновљивости „прафеномена” те културне особености која из њега произлази, Шпенглерово учење категорички негира не само континуитет, већ и било какву дубљу везу између култура као духовних организама. То је, несумњиво, заиста и најспорнији део Шпенглерове књиге *Пројаси Зайада*, који је и најоснованије и најтемељније критикован. Ово виђење културне затворености и дисконтинуитета је, као што смо видели, последица пре свега Шпенглеровог одбијања да повеже своју „културну морфологију” са

.....
³⁰³ Исто, 419.

коначним питањима религије, то јест са односом макрокосмоса и микрокосмичког „будног бића” са Богом. Чврстог смо убеђења да имплицирана затвореност култура и спорни изостанак међусобних дубљих утицаја може пронаћи своје разрешење у духовно-религијским, историјским и надисторијским перспективама. Тојнби је добро осетио да се у овом правцу мора ићи ако се жели пронаћи путоказ за смислене историјске токове. Нажалост, недуховност основе самог Тојнбијевог модела, тј. механизма „изазова и одговора” није био подесан да се кроз њега осветле перспективе веза живота културно-цивилизацијских творевина и религиозности схваћене у њеном ужем смислу. Уместо тога, Тојнби је презентовао једну артифицијелну, површно схваћену и функционално накалемљену „религиозност” из које је ишчезао сваки морални оквир, а чија се употребна вредност види пре и изнад свега као магистрала једног неубедљивог, линеарног, историјског друштвеног тока.

Из потпуно различитих перспектива, оба приступа, и онај Шпенглеров и онај Тојнбијев, једнострано сагледавају вишедимензионалну културно-цивилизацијску динамику. Шпенглерова окренутост ка дубини, међутим, одвраћа га да „штимује” своје поједине резултате добијене природњачким аналошким поређењем зарад опортуних закључака. Због тога Шпенглер, и када греши око фундаменталних, начелних поставки, бива много тачнији у појединостима. Тојнби, тај подобни опортуниста, чак и када није тога свестан, видно натеже своја поређења, слаткоречиво уздиже на речима појаве којима у ствари, зарад инструментализације, одузима део суштине, крајње арбитрарно одређује (у ствари – натеже) кључне временске оквире битних цивилизацијских

фаза. Због тога не треба да нас чуде размимоилажења између Шпенглера и Тојнбија око почетка периода „зараћених држава”, тј. „доба немира” (које представља почетак дубоке кризе, „јесени” једног културног типа) у случају цивилизације Запада (Шпенглер га смешта у Наполеонове ратове, а Тојнби тек у Први светски рат). Највећи раскорак види се, а где другде, него на теми Русије. Шпенглер руску, још увек недовољно издиференцирану цивилизацију сматра младом, то јест у зачетку. Тојнби, напротив, сматра векове постојања Руског царства од краја 15. до почетка 20. века изразима позноцивилизацијске, „универзалне државе” са јасним закључком да се у даљем историјском току може очекивати само њено опадање и нестанак, а никако раст и процват.

Арнолд Тојнби – апологета фаустовске цивилизације

Тенденције „преиначавања” Шпенглерових ставова, недвосмислено нам говоре да је Тојнби, свесно, или несвесно (због свог порекла, друштвеног положаја и видова вредносне идентификације, тј. идеолошких предубеђења), то чинио не само зарад исправљања Шпенглерових „мањкавости”, већ и да би креирао једну философију историје која би испунила и друге, далекосежне циљеве. Из специфичне перспективе западног човека и његових интереса, пре свега оних везаних за самоодржање а потом и очување надмоћи, Тојнбијева философија историје је стварана како би била и апологија и подука шта треба да се чини како би се живот ове цивилизације продужио што је дуже могуће, ако може и у недоглед. Додатну потврду Тојнбијеве бриге

за одржање „фаустовске” цивилизације најмање чине његово друштвено порекло и статус, научно намештење у британској империјалној научној заједници, директан дипломатско-политички ангажман у периоду светских ратова, као и везе са Рокфелерима (који су дуже времена финансирали његова научна истраживања за дело *Истисраживање историје*) и другим припадницима банкарског и војно-индустријског комплекса САД који су га прихватили као свога и медијски уздигли до неслућених висина.

У прилог његове апологетско-инструктивне улоге далеко више говори контекст у коме је Тојнби сагледавао тада актуелне изазове елитама западних друштава те потребе да на њих нађу адекватне одговоре. Управо њих је Арнолд Тојнби сублимисао и претворио у кључни теоријски механизам целог свог историјско-философског модела. Поборницима револуционарног марксизма и његових идеолошких деривата највише је упадало Тојнбијево прешироко дефинисање термина пролетеријат као средства појмовног и идеолошког „разводњавања” које је извесно служило креирању једне историјске перспективе која замагљује и суштински негира смисао класног раслојавање и борбе. Тојнби је изричито, али неубедљиво порицао овакве намере, иако је увиђао овакве последице његовог тумачења историјских токова: „Професор Латимор је потпуно у праву када каже да је један од разлога моје привремене популарности у САД уверење да су нашли у мојим идејама дијалектички противудар марксистичкој теорији. То је веома чудно јер сам свакако био далеко од те помисли. [...] Није ми било у мислима и намерама да пишем неку врсту дијалектичког схватања историје који би било замена за комунизам

или које би заузимао њему супротни став. Нисам никад свесно упоређивао моју дијалектику са марксистичком или мислио о њој у релацији према марксизму.”³⁰⁴ Осим тога, упадљиво је, да се цео Тојнбијев друштвени механизам „адекватног одговора на изазове” тиче пре свега друштвених елита чија је креативност усмерена да очувају свој доминанти положај, и то управо, низом одлука којима не би поновили раније историјске грешке које су довеле до расцепа цивилизацијског здања и претворили пролетеријат у превратничку силу. Нема сумње да иза Тојнбијеве поуке о адекватном одговору на изазове, главу промаља двадесетовековни страх буржоазије од пролетерских револуција.

Осим као апологета статуса кво и положаја доминантних мањина, Тојнби се може убедљиво портретирати и као стратег „одбране успостављеног поретка”. Његово заговарање тражење изналажења нових креативних приступа да се елита реafirмише као узор масама а на њихов непријатељ, залагање за превазилажење сила инерције и спуштања социјалних тензија кроз институционалну трансформацију и конструктивно социјално усклађивање, па и прилагођавање целог институционалног система новим околностима уз помоћ којих се смањују разорни дometи класног отуђења и, на крају али не и последње, заступање става адаптације контракултурне „нове религиозности” у универзалистичким оквирима а све зарад продужавања цивилизацијског тока кроз њено претварање у „ларву” нове, еклектичке

.....
³⁰⁴ Тојнбијева реплика на излагање Колаковског, Андерлеа, Арона и Латимора, *L' Histoire et ses interpretations*, 31–32; цитирано према: С. Тартаља, *нав. дело*, 176.

глобалне цивилизације – све су то пре Тојнбијеви на-
лози припадницима владајућих слојева и политичким
одлучиоцима „шта да се ради” при суочавању са на-
растајућом кризом него објективни научни закључци
изведени на основу упоредног проучавања цивилиза-
цијских циклуса. Хладноратовска унутрашња политика
у западним друштвима, са методама пацификације кла-
сних тензија кроз пружање социјалних и економских
повластица као начинима избегавања револуционар-
ног врења, интензивирање продукције масовне културе
као вид пропагирања вредности који воде друштвеној
хомогенизацији и пацификацији, адоптирање контра-
културних феномена и њихово претварање у стубове
система као и функционално коришћење религије,
укључујући и подржавање религијског синкретизма у
циљу стварања предуслова за глобалну цивилизацијску
доминацију – све су то били потези који су се у потпу-
ности подударали са Тојнбијевим саветима о томе шта
цивилизације и њихове елите треба да чине ако желе
да живе дуго.

СОРОКИНОВ ЦИКЛИЗАМ И СЕКСУАЛИЗАЦИЈА КУЛТУРЕ

Питирим Сорокин, није само једна од водећих фигура у социолошкој науци 20. века, он је и једини међу истакнутим социолозима прошлог столећа за чија се истраживања сматра да припадају цикличним теоријама друштва. У питању су, дакако, његова истраживања друштвених процеса и типологије култура које је детаљно анализирао у књизи *Društvena i kulturna dinamika*, свом *tagmion opusu*. Сорокин се, поред тога, интересовао и за друге друштвене теме попут историје социолошких теорија, теорију кризе или алтруистичко понашање, а пре свих за социјалну диференцијацију, социјалну стратификацију и социјалне конфликте. Премда је сам Сорокин тврдио да његова теорија социо-културне динамике, не припада цикличним погледима из много разлога (пре свега, због значајних разлика између његове и нпр. Шпенглерове и Тојнбијеве концепције),³⁰⁵ критичари

.....
³⁰⁵ Нпр. Сорокин не посматра поједине културе органицистички, тј. не верује у њихове фазе рађања, сазревања, старења и смрти, већ сматра да једном настала култура никада у потпуности не ишчезава. Затим, он тврди да култура не представља реално јединство већ скуп разнородних и на различите начине повезаних културних елемената; да социокултурни суперсистеми – основни културни менталитети схваћени идеалтипски, паралелно и трајно коегзистирају у културном животу тј. у његовом уделу у различитом степену, само да се ритмички

његовог главног дела изнели су низ аргумената како је, уз све специфичности, његов поглед на фазно смењивање основних социо-културних суперсистема само маскирани, „мекши” и мање радикални циклизам.³⁰⁶

Основна категорија Сорокинове социо-културне флукутације је социо-културни систем, односно култура. Сорокин културу дефинише као „укупан збир свега што је створено или прилагођено свесном или несвесном активношћу два или више појединаца у међусобној интеракцији или утицају на међусобно понашање.”³⁰⁷ Интеграција елемената културе одвија се на четири главна начина који дају четири облика културне везе: просторну или механичку блискост (мешавину), индиректну повезаност кроз заједнички спољни чинилац, узрочну или функционалну интеграцију и логичко-значајску интеграцију. Само последња два начина, тј. вида дају виши тип интеграције. Њихово поимање омогућава социолошко-феноменолошко тумачење унутрашњих аспеката културе. На основу оваквих тумачења могуће је установити не само постојање култура, тј.

.....
смењују услед принципа лимита односно ограничене могућности промене. „То је, у основи, могуће разумети само тако да, дати, конкретни, емпиријски системи ничу у датом тренутку, али исто тако да и нестају, прелазећи у свет чистих значења, да би се нови, у генеричким особинама исти, емпиријски системи појавили и заузели њихово место [...] Стварање неких других суперсистема, изван три основна и њихових варијанти, није по Сорокину вероватно, што практично значи да се системи чистих значења према емпиријским садржајима односе као чисте форме у које се ти садржаји само уливају.” Цитирано према: С. Тартаља, *нав. дело*, 196.

³⁰⁶ Видети: N. L. Sims, *The Problem of Social Change*, New York 1937.

³⁰⁷ P. Sorokin, *Društvena i kulturna dinamika: proučavanje promena u velikim sistemima, umetnosti, istine, etike, prava i društvenih odnosa*, Službeni list SRJ, Beograd, CID, Podgorica 2002, 13.

социо-културних система који постоје у емпиријском свету са својим системима значења, узрочним системом носилаца и њихових људских чинилаца, већ и постојање још ширих система од њих, тзв. социо-културних суперсистема. Сорокин их детектује на основу два дубоко различита усмерења са својим међусобно усклађеним унутрашњим низовима премиса. „Почећемо са чињеницом да постоје два дубоко различита типа интегрисане културе. Свака од њих има свој сопствени менталитет, свој систем истина и знања, своју филозофију и поглед на свет (*Weltanschauung*), своју сопствену религију, форме у ликовној уметности и књижевности, сопствене обичаје, законе, кодекс понашања, а такође и своје доминантне облике друштвених односа, своју економску и политичку организацију, и, најзад, сопствени топ људске личности, са особеним менталитетом и понашањем. Упоредиве вредности у једној и другој култури непомирљиво се међу собом разликују по природи, али у оквиру сваке од њих све ове вредности су уклопљене једне у другу, припадају једна другој логички, а често и функционално.”³⁰⁸ Сорокин идентификује три социо-културне суперструктуре. Они су идеал типови који никада не егзистирају у постојећим културама у чистом облику, већ се пројављују у израженијој или мање израженој мери у појединим социо-културним системима и њиховим емпиријски одредивим културним делима. То су: идеациони (стварност је духовна), чулни-сензатски (стварност је материјална) и идеалистички (као мешавина, прелаз између духовног и материјално поимања стварности). Ове идеал-типске форме

.....
³⁰⁸ *Исто*, 33.

и међусобно непомирљиво постављене суперструктуре стоје иза свеукупних артефаката познатих и проучених друштава и култура, при чему су „спољни феномени у једном систему културе манифестација унутрашњег аспекта”.³⁰⁹ Главне премисе Сорокинове „идеационе” културе су: „1. стварност се опажа као ванчулно и нематеријално, као биће, битисање, постојање или вечна суштина (Sein) 2. потребе и циљеви углавном су ван природе 3. обим њиховог задовољења је највећи, а ниво највиши 4. метод њиховог испуњења или остварења је самонаметнуто минимизирање или елиминисање већине физичких потреба, и то у највећем могућем обиму.”³¹⁰ „Чулна” култура је антипод идеационе. У њој је „стварност само оно што се опажа органима чула. Ту се не верује ни у какву чулну стварност. Чулна стварност се схвата као настајање, процес, промена, кретање, еволуција, прогрес, трансформација. Ту су потребе и циљеви углавном физичке природе, а њиховим задовољењем се тежи до максимума. Метод њиховог остварења није модификација у оквирима појединца који чине културу, већ прилагођавање или експлоатација спољног света.”³¹¹ Између ове две идеалтипске поларности смештен је мешовити, идеалистички тип менталитета и културе у коме су помешане врлине и мане оба крајња усмерења.

Трофазни ритам смењивања ових културних идеал-типских образаца у животу конкретних култура, тј. социо-културних система увек иде истим смером: од идеационог, духовног усмерења кроз идеалистичко у

³⁰⁹ *Истио*, 29.

³¹⁰ *Истио*, 35.

³¹¹ *Истио*, 36.

чулно (сензатско) усмерење. Након његовог исцрпљења се културни живот постепено поново окреће идеационим перспективама. Свака од три фазе културне динамике не само да на различити начин дају објашњења стварности и истине, већ на посве различите начине одређује природу и усмереност људских потреба и циљева који се њиховим задовољавањем постижу. „На основу исцрпног проучавања уметничких форми, система истине, етике и права, друштвених односа, рата и револуције током последњих 2.500 година у западном свету и мање подробних излета у оријенталне цивилизације, Сорокин закључује да су све елементи културе, изузев неколико мањих, обично се интегришу без обзира на то колико суперсистем је преовлађујући у одређеном тренутку. Култура раног средњег века била је идеациона; од тринаестог века она је идеалистичка; савремена је сензатска, чулна. Разрађене табели и графיקони прате раст и смењивање културних суперсистема и њихових компонената у током познате историје Запада.”³¹² Сорокин је сматрао како је савремена цивилизација Запада окренута технолошком прогресу, једна екстремно сензатска култура која је закорачила у своју декаденту, креативно исцрпљену фазу након које ће наступити ново рађање идеационог, духовно оријентисаног социо-културног система.

Посматрајући динамику смењивања суперсистемских усмерења, тј. културних менталитета и њихових вредности, Сорокин је свој теоријски модел накнадно усмеравао на бројне, за његовог живота актуелне а веома

.....
³¹² R. Simpson, “Pitirim Sorokin and his Sociology”, *Social Forces*, Vol. 32, Issue 2, December 1953, 123.

значајне друштвене појаве и процесе. Он је, при томе, тежио да укаже на исходишта ових друштвених феномена и токова и упути своје читалаштво на могућности њиховог квалитативног друштвеног исправљања или преовладавања. Једна од његових свакако најзанимљивијих студија је, *The American Sex Revolution* (1956). У њој је Сорокин, не спуштајући се на ниво старомодног морализовања, социолошки егзактно прогнозирао најшире друштвене промене услед наступајуће сексуалне револуције, тј. експанзије разуданости у полним односима који ће, у негативном смислу, на најдубљи начин темељено преобразити тадашња западна друштва и њихову културу.

Живот и дело Питирима Сорокина

Питирим Александрович Сорокин, рођен је 2. фебруара (21. јануара по јулијанском календару) 1889. у Турији, маленом селу крај Јаренска на северу Русије, од оца Александра, Руса, и мајке Пелагије, припаднице угро-финског народа Коми.³¹³ Отац му је био успешни трговац племенитим металима, док је мајка била домаћица која је потицала из сељачке породице. Основно образовање Питирим је стекао у родном селу код сеоског учитеља. Након мајчине смрти, са оцем и браћом прати оца у његовим пословним путовањима. Током луталачког живота, млади Питирим није био у прилици да се систематски школује: пошто је као дете савладао

.....
³¹³ О Сорокиновом животу, детаљније у: E. Mangone (ed.), *Social and Cultural Dynamics: revisiting the Work of Pitirim A. Sorokin*, Springer, Cham 2018.

читање, писање и основе аритметике, његово пубертетско самообразовање сводило се на непрестано читање књига које су му долазиле под руку, а понајвише класичне руске литературе, као и на честе разговоре са тадашњом руском интелигенцијом, а посебно свештенством Руске православне цркве.

Након што је Сорокинов отац подлегао алкохолизму, он и његова браћа су се осамосталили. Издржавајући се сам као занатлија и службеник, Питирим је наставио своје школовање у Петрограду. Прво је похађао вероучитељску школу, а потом се школовао на Империјалном универзитету где је студирао право, историју, психологију, социологију и криминологију. Неки од његових професора били су истакнути руски научници тога доба: Павлов, Ковалевси, Петражички, Де Роберти... Посебно велики утицај на његово интелектуално формирање у овом добу имали су Ковалевски и Де Роберти. Године 1913, са само 24 године, постао је коуредник научног часописа *Нове социолошке идеје*. За часопис су, уз оригиналне руске социолошке радове, превођени и најважнији актуелни радови из светске социолошке периодике. Уочи избијања Првог светског рата, Сорокин почиње да предаје на Психо-неуролошком институту у Петрограду. Исте године, издаје и своју прву књигу *Злочин и казна*. Године 1916, изабран је за професора на Петроградском универзитету, где је радио све до избијања Фебруарске револуције. Током овог периода, Питирим Сорокин је на руском језику објавио чак седам књига, од којих је најзначајније двотомно дело *Систем социологије* (1920). Ово фундаментално дело (одбрањено у својству докторске дисертација), уврстило је Сорокина међу водеће социологе Русије 20. века.

У исто време, Сорокин је испољавао и изразиту политичку ангажованост. У најранијим годинама, Сорокин је делио револуционарне идеале; чак је због тога три пута био хапшен од стране царистичке полиције. Временом, његови ставови су постали све више конзервативни, а он је еволуирао у убеђеног антикомунисту. Након Фебруарске револуције и абдикације цара Николаја II Романова, Сорокин се снажно укључио у владу Александра Керенског. Био је изабран за члана уставотворне скупштине, постао је лични секретар Керенског и главни уредник режимских новина *Народна воља*. Након пада владе Керенског у бољшевичкој, Октобарској револуцији, због своје улоге у претходном режиму Сорокин је једно време био принуђен да се, изгладнео и промрзао, скрива од нових власти у шумским беспућима. Што због тога што је био секретар Керенског, што због тога што је подржавао покрет белих у грађанском рату који се распламсао широм Русије, Сорокина је бољшевички режим више пута хапсио, а на послетку и осудио на смрт. Након шестонедељног тамновања, ова пресуда (директном Лењиновом интервенцијом), била је укинута, а Питирим Сорокин враћен је на место професора Универзитета у Петрограду. Недуго потом, он је на Универзитету основао Катедру за социологију.

Као непомирљиви Лењинов политички противник, као и бољшевичке партије, Сорокин је 1922. године био поново ухапшен и, потом, протеран из Совјетског Савеза. Своје прво боравиште у егзилу Сорокин налази у Чехословачкој, захваљујући директном ангажовању Томаша Масарика и Едуарда Бенеша. После краткотрајног боравка у Европи, Сорокин 1923. године долази у САД (на позив професора Роса и Хејса) да одржи низ

предавања о руској Револуцији на универзитетима у Илиноју и Висконсину. Након окончања овог подухвата, Сорокин, међутим, трајно остаје у САД где добија држављанство 1930. године.

Прво академско запослење нашао је 1924. на Универзитету у Минесоти. Тамо је и објавио своју прву студију на енглеском језику, *Social Mobility* (1927) којом је готово тренутно привукао пажњу америчке академске јавности. Сорокин је остао у Минесоти све до 1930. године, када је добио понуду од председника Универзитета на Харварду да преузме позицију тамошњег шефа новооснованог социолошког департмана. Као водећи социолог на Харварду, Сорокин је постао жустри критичар Талкота Парсона и функционалистичке социолошке школе. Наиме, највећи проблем са којим се Сорокин сусрео након доласка у САД било је укупно стање тамошњих друштвених наука које су се бавила појединим областима друштвеног живота на један површан, незаинтересован и партикуларан начин, устручавајући се при томе од вредносних одређења, тражења смисла или пружања савета како да се конкретно делује на друштвене токове и исправи све оно што је негативно у њима. Насупрот томе, Сорокин се залагао за продубљени, целовити приступ при проучавању друштва и човека који ће дати јасне моралне закључке на основу којих је могуће конкретно друштвено деловање. Због тога се Сорокин у својим радовима усредсредио да и у методолошком и садржинском приступу, изврши систематску интерпретацију друштвене реалности управо у продубљеном, делатно-моралном кључу.

Сорокин се задржао на позицији директора департмана необично дуго: руковођење департманима на

Харварду обично трају између три и пет година. Како Сорокин није уживао у административним пословима, више пута је тражио да буде разрешен руководеће дужности. Захтев му је био услишен тек 1943, након пуних 13 година проведених на овом месту. Недуго након тога, на Харварду је установљен нови Департман за друштвене односе, који је заменио ранији Социолошки департман. По свему судећи, у питању је била стратегија да се кроз трансформацију и интеграцију департмана отвори простор за доминацију Сорокиновим непомирљивим супарницима у академском свету, Парсону и његовој функционалистичкој социолошкој школи. Суочен са новонасталом ситуацијом, Сорокин се ограничио да предаје студентима само један семестар годишње и посветио се (уз помоћ фондације Елија Лилија) оснивању Центра за алтруистичку интеграцију и креативност, истраживачке јединице која је на Харварду била одвојена од Департмана за друштвене односе. Предмет проучавања овог новог центра била су природе алтруизма и егоизма, као и проналажење начина како би се у друштвеној стварности појачао утицај алтруизма на штету егоизма. Програм друштвеног деловања у овом правцу требало је да буде заснован на темељним научним истраживањима. Већина послератних Сорокинових књига, у ствари, представљају прерађене резултате истраживања које је он, заједно са својим сарадницима, спроводио у оквиру Центра.

Сорокин је своју академску каријеру наставио све до 1959. године, када је пензионисан. Преминуо је 10. фебруара 1968. године у старости од 79 година. Његов богати научни опус броји чак тридесет и седам књига и преко четири стотине научних радова. *Уз Друштвену*

и културну динамику (у преводу на српски, 2002), међу његова најпознатија и најутицајнија дела спадају и: *Contemporary Sociological Theories* (1928), *Principles of Rural-Urban Sociology* (1929), *The Sociology of Revolution* (1935), *The Crisis of Our Age* (1941), *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation* (1954), *Social And Cultural Mobility* (1959)

Америчка сексуална револуција

Сорокинова студија о наглој сексуализацији западне културе почиње спознајом како је, за разлику од политичких и економских револуционарних промена прве половине 20. века, ова промена у односима између милиона мушкараца и жена широм САД готово непримећена, иако је она од суштинске важности за укупне културне и друштвене промене. „Упркос њеним чудним одликама, сексуална револуција је једнако значајна као и најдраматичнији политички и економски преврати. Она мења животе мушкараца и жена много радикалније него било која друга револуција наших дана.”³¹⁴ За разлику од велике већине каснијих истраживача и публициста који су се од шездесетих година прошлог века наовамо афирмативно односили, па чак и величали значај сексуалне револуције за еманципацију сваког појединца, Сорокин је половином педесетих година заузео потпуно другачији став: на основу социолошке емпирије он је категорички тврдио како сексуална револуција, то јест сексуализације целе културе, опасно

.....
³¹⁴ P. Sorokin, *The American Sexual Revolution*, Porter Sargent Publisher, Boston 1956, 4. (превод цитата, А. Гајић).

нагриза и угрожава саму срж сваког друштва која је њиме захваћена. Увек када се догоди, сексуализација културе, представља један од највидљивијих симптома цивилизацијске декаденције. Сорокиново свеобухватно проучавање друштвене и културне динамике указује на велики значај сексуалности у животу сваког друштва. Како Сорокинов поглед на социо-културну динамику не подлеже идеји о линеарном прогресу (већ га оштро одбацује), нити у свом средишту има еманципацију индивидуе и умножавање његових појединачних права већ динамику најширих друштвених структура и суперструктура у историјском току, он и питање сексуалности смешта унутар перспективе о трофазном смењивању којим се описују лукови културног развоја и опадања, односно присуства конструктивних и деструктивних сила у свим познатим цивилизацијама. „Ми немамо довољно доказа о стриктно анатомским или физиолошким променама директно или индиректно везаним за сексуалне активности које би објасниле нараслу мотивациону снагу сексуалног порива. Али, имамо довољно доказа о деинхибираности сексуалног порива од контроле обуздавајућих психосоцијалних фактора – вредности. [...] Широки спектар доказа у овим радовима (мисли се на Сорокинова ранија дела, прим. А. Г.) несумњиво доказује основну замену доминантних средњовековних (религиозних) вредности сензатским (секуларним) вредностима током претходних пет векова. Ови докази такође показују како се сензатске вредности распадају у савременој епохи. Док су идеационе вредности тежиле да обуздају незаконите сексуалне активности, сензатске су тежиле да их деинхибирају и одобре. У садашњем стадијуму распада сензатске

вредности теже да одобре потенцијално неспутану сексуалну слободу и предлажу најшире могуће задовољење сексуалне љубави у свим њеним облицима.”³¹⁵ Сходно томе, сексуални порив се сматра најосновнијим и највиталнијим људским поривом чије незадовољење, односно инхибираност, представља главни узрок готово свих људских фрустрација, менталних обољења и криминогености. Насупрот томе, сексуална уздржаност се исмева и сматра остатком глупости и сујеверја, а брак сматра превазиђеном институцијом. Родитељи се портретишу као крајње негативне фигуре: отац је по правилу приказан као кућни тиранин љубоморан на своје синове са жељама да их кастрира и тако спречи да са мајком почине инцест, док се мајчинство посматра као вид ропске потчињености издржавања деце. Психа деце је, из перспективе овог светоназора, испуњена разноразним „комплексима” неостварених сексуалних тежњи према оба родитеља. Све у свему, целокупна индивидуална психа је раздражљиво сексуализована.

Сорокин сматра да се оваквим превредновањем урушавају темељи друштва, да се подрива породица у корист глорификације случајног, необавезујућег сексуалног контакта и то зарад крајње егоистичких позиција и циљева. Моногамни брак, који у себе уз сексуалност укључује и моралност, не само да спречава по друштво опасну сексуалну анархију, већ са собом носи позив ка психолошки и социолошки најважнијем виду самоостварења личности. Он подразумева егзистенцијалну и грађанску зрелост и одговорност. „Разлози за високо вредновање породице су очигледни. Брак представља

.....
³¹⁵ *Исџо*, 17. (превод цитата, А. Гајић).

друштвени доказ физичке, менталне, емоционалне, духовне и грађанске зрелости појединца. Он подразумева важну трансформацију дечака у супружника – оца, а девојке у супругу – мајку, са сходним променама у њиховом социјалном положају, привилегијама и одговорности. [...] У добром браку, појединачни егои партнера се спајају. Радости и туге једног постају радости и туге оног другог. Све њихове вредности, тежње и животна искуства постају потпуно заједничка. Њихова међусобна верност је безусловно постављена све док их смрт не растави. Снага брака је заиста света и нераскидива.”³¹⁶ Управо из ових разлога су, сматра Сорокин, и брак и религиозно становиште, а посебно оно хришћанско, претворени у мету критицизма оних који заговарају површну сексуалну разузданост.

Сабирајући доказе како је сексуализација продрла у све сфере америчке културе половином 20. века (од књижевности, преко сликарства, вајарства и позоришта, до филма и музике) Сорокин доказује како се, на дужи рок, показује како сексуална слобода неумитно води ка друштвеној и политичкој анархији. Подручје сексуалне разузданости имплицира релативност и, сходно томе, промењивост свих вредности те виђења мушкости и женскости, који се, потом, сматрају упитним у односу на све партикуларне интересе или жудње. Са друштвеног нивоа ова вредносна релативизација се у следећем кораку преноси и на погледе личног морала, политичких и верских убеђења. „Према Сорокину, све историјске пометње и буне биле су последица сексуалне анархије. Ово све се догодило због револуционарне

³¹⁶ *Исто*, 4. (превод цитата, А. Гајић).

деконструкције постојећих система вредности, институција и поретка. Владајући слојеви обично су имали и водећу улогу у моралном дезинтеграцији током описаних процеса. Ови знаци декаденције су познати из свих опадајућих периода асирске, вавилонске, халдејске, кинеске, критске, египатске, етрурске, хеленске, романске или руске историје. Исти образац може се наћи и у европској историји, као на пример у холандској побуни из 1663. године која се одликовала великом бруталношћу и изливом сексуалне активности, затим у периоду сексуализације италијанске ренесансе, или током Француске револуције када су донети закони о разводу, снижавању границе за ступање у брак на 13 година за девојчице, а 15 за дечаке. Ови експерименти су резултирали наглим последичним напуштених ванбрачних беба, порастом броја проститутки, оргија, разарања и ширења скандалозног понашања међу децом. Сличне појаве могу се пронаћи у Француској, Аустрији и Немачкој током нереда у 19. веку.”³¹⁷ Свугде сексуалну либерализацију прате исти друштвени симптоми: сматрање предбрачне или ванбрачне сексуалне везе за нормалну истовремено увек повлачи и схватање како је брак само „друштвени терет”, а то води пут пораста развода, пада наталитета и депопулације, пораста хедонизма, садизма и разних пратећих видова социјалне патологије. У другом кораку последице еманципације се све јасније виде и у процесима физиолошке маскулинизације жена и истовремене феминизације мушкараца.

.....

³¹⁷ А. Sarnatzki, “The Decay of American Culture, Pitirim Sorokin’s View of the Relevance of Sexual Revolution”, *Intercultural Relation*, № 2 (2017), 115. (превод цитата, А. Гајић).

„Промена сексуалног понашања има значајан утицај на повећање сексуалног апетита, на његову филозофску и моралну перспективу, као и на естетска, друштвена, научна или верска уверења. Проширена сексуализација иде паралелно са променом других норми и ставова карактеристичних за секуларизацију. Оно што је некад сматрано деморализацијом, сада се представља као напредак и слобода. У уметности, главни фокус се преноси са стандардних, нормалних свакодневних активности на абнормалне и патолошке, као и емоционалне и бруталне. [...] Фројдистички принцип ужитка и сексуални порив усађен од стране група психоаналитичара и психијатара замењује стару веру у добре и лоше духове који утичу на свако људско биће. Сорокин такође прогнозира план раног сексуалног образовања за дјецу и пораст хедонистичке, жарко подржане етике у многим религиозним деноминацијама. Ово ствара верску шизофренију, замагљујући раније прихваћене моралне границе. Испразност ових нових конструкција усвајају и спроводе *софистицирани варвари* и отворени мислећи и празни професионални кепеци.”³¹⁸

Служећи се огромном количином емпиријских података као доказа за своје тезе, Сорокин категорички одбацује тврдње да је сексуално ослобођено друштво здравије и срећније од оног у коме је сексуалност спутана моралним начелима. Оваква становишта он отворено сматра псеудо-научним и лажним. Сорокин, напротив, тврди да не само да не постоје докази да уклањање баријера неспутаном упражњавању сексуалних активности ослобађа негативне тензије, већ пружа статистичке

³¹⁸ *Исти*, 116. (превод цитата, А. Гајић).

доказе о наглом повећању неуроza и психоза те других видова душевних поремећаја у савременом „сексуално ослобођеном” друштву. Другим речима, Сорокин показује како је психолошки миље полних развратника неминовно испуњен разочарањима, сумњама, неуспесима, фрустрацијама, испразним видовима живљења, тако и вулгарношћу, ружноћом и полним болестима који представљају погодна тле за даљи развој озбиљних душевних поремећаја. Непрекидна потрага за сексуалним задовољствима неумитно води ка стварању унутрашњег, душевног хаоса и моралне дезоријентације која се, потом, преноси на друштвени, међуљудски ниво. Када би фројдовски приступ био тачан, тада би пораст сексуалних слобода унутар неког друштва неминовно водио ка опадању функционалних менталних поремећаја.

Чак и да није у потпуности све тако једнозначно као што докази које износи Сорокин показују, друштва, односно појединци у друштвима која готово све своје виталне снаге троше на сексуалне активности постају дефицитарни енергијом за друге, узвишеније културне активности које изискује иоле сложенији друштвени живот. Управо из ових разлога друштвени и културни живот убрзано почиње да стагнира. Све је то нужна последица једноставне истине да човек има одређену, ограничену количину психофизичке енергије која, ако се троши немилице на једној страни, мањка на свим другим. У овом делу истраживања Сорокин се придржава аргументације и закључака које је изнео Унвин у својој познатој социолошкој студији *Sex and Culture*.³¹⁹

.....
³¹⁹ J. D. Unwin, *Sex and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1934.

Сорокин, са друге стране, као неадекватне одбацује антрополошке тезе базиране на истраживањима најпримитивнијих друштава Африке, Америке и Полинезије како непостојање сексуалних инхибиција не штети друштвима већ их одржава у позитивном стању, будући да се управо ради о стагнантним племенским заједницама које нису биле у стању да се уздигну из дивљаштва на било какав виши културни ниво. Докази у прилог сексуално неинхибираним групацијама као позитивним примерима људског друштвеног битисања, према Сорокину су, у ствари, докази о најнижим и најнекултурнијим стањима у којима може да пребива људско биће.

Сорокин сматра да је друштво, то јест социо-културни систем који је сексуализован заправо један дубоко оболео социјални организам неспособан да поднесе терет жртве при ношењу са проблемима живота. „Оно се у много чему може упоредити са историјом многих краљевских и аристократских породица, чији је губитак предводништва и биолошко изумирање настао услед развода и стерилности. Ова морална промена радикално смањује креативни капацитет друштва и његову виталност. Њено ширење је већ знак болести њеног стања, пошто револуција може 'освајати само владавине и групе које су већ претходно изнурене и деморалисане својим властитим делима'. За разлику од данас широко распрострањених убеђења, Сорокин тврди да су 'само цивилизована друштва која су строго ограничила сексуалну слободу развила највише културе'. Када њени морални кодови изгубе своју валидност, пропадање се одиграва у року од три генерације.”³²⁰

³²⁰ A. Sarnatzki, *истио*, 116. (превод цитата, А. Гајић).

Из свих наведених разлога, Сорокин се отворено залаже за одбацивање свих аргумената који потпирују револуционарну сексуалну либерализацију, као и за строго обуздавање сексуалног порива јасним друштвено моралним усмерењима које ће га каналисати у правцу моралног и одговорног понашања те створити простор да се акумулирана витална енергија појединаца преусмери на друге, креативне сфере друштвеног и културног живота. Поред тога, Сорокин се окреће и ка заговарању поступака унутрашње моралне трансформације сексуалности у правцу остварења идеала „целовитог човека” и „целовите љубави”, којој је посветио једну своју књигу *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*.³²¹

Сорокиново учење и савремено стање ствари

Сорокиново истраживање револуционарне сексуализације западног (пре свега, америчког) друштва је и данас веома актуелно, засигурно и још значајније него у време када је настало. Сада су манифестације процеса који су били тек у почетним фазама у време када је писана Сорокинова студија узели маха и оставили дубоке последице на сва савремена друштва. Њима се тешко може оспорити деструктивни социјални утицај. Савремене студије о актуелним друштвеним токовима су преплављене показатељима о социјалној дезинтеграцији и најширим негативним трендовима – од пада

.....
³²¹ P. Sorokin, *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, Templeton Foundation Press, Philadelphia 2002.

друштвеног поверења и реципроцитета (социјалног капитала), преко урушавања социјалних веза унутар и између друштвени група, изостајања друштвеног организовања и солидарног активизма, све до вредносне дезоријентације, социјалне и личне патологије те негативних трендова који воде дезинтеграцији основних друштвених заједница. Иако се ови разарајући трендови најчешће посматрају као резултанте више комплексних фактора, владајући дискурси у стручној и широкој јавности формиран су тако да се избегава интегрално повезивање између појединих узрока и последица ових процеса са својим праузроцима и њиховим нормативним усмерењима. Наиме, чак и савремене озбиљне и значајне социолошке студије, попут оне Патнамове (*Kuglati sam...*)³²² које указују на јасну везу између опадања социјалног капитала и распада традиционалне породице, слабљења породичних веза и пораста развода са негативним демографским и психосоцијалним трендовима, избегавају да оду корак даље, ка средишту проблема. Оне се не усредсређују на сржне процесе који узрокују ове негативне друштвене трендове, на све манифестне облике сексуалне еманципације те разуздано чулно усмерење екстремног индивидуализма који стоји мање-више иза свих ових негативних процеса. Савремене социолошке студије све то, по правилу, прећуткују, пребацујући тежиште на споредне, секундарне утицаје (глобалну економску трансформацију, временски и новчани притисак итд), чак и оне трећеразредне факторе, који представљају пуке медијуме за поспешивање савремених негативних трендова (нпр. индустрија забаве,

³²² R. D. Patnam, *Kuglati sam...*

телевизија, рекламе итд). Неки међу истраживачима се, напротив, обазире само на најекстремније последице друштвених застрањења као што је нпр. нарцисоидно психолошко усмерење личности на постмодерном Западу и проглашавају их главним узроцима негативних трендова.³²³ Међутим, то је само пука замена теза, да се не би упирало у оно што је политички некоректно и дискурзивно проскрибовано. Питирим Сорокин, у своје време није имао проблема да отворено, јасно и аргументовано укаже на само средиште проблема из којег произлазе процеси друштвеног опадања, као и његову нормативну димензију. Све то, Сорокин је учинио пуно пре него што је сачињена детаљна дискурзивна аргументација која тежи да релативизује и оповргне фактографију на којој је он темељио своје аподиктичке судове.

Додатну предност, Сорокинова анализа добија услед времена када је настала. То јој даје снагу изузетне прогностичке тачности: данас су процеси „тоталне сексуализације” и њихове социопатолошки исходи толико узели маха да их је немогуће игнорисати, већ им је само могуће (и то кроз крајње натегнуте дискурзивне интерпретације „силовања стварности”) давати другачије вредносно одређење и тако релативизовати негативности њихових највидљивијих дугорочних последица. Ту лежи и главни разлог зашто се Сорокиново истраживање о културној сексуализацији данас прећуткује и пренебрегава. „Потпуно одсуство Сорокинове мисли у савременој дискусији последица је његових „неправовernih” и наизглед старомодних ставова који стоје

.....
³²³ Прва и далеко најутицајнија студија оваквог усмерења је, Кристофера Леша. Видети: К. Leš, *Narcistička kultura*, Naprijed, Zagreb 1986.

насупротив мишљењу које преовладава у „главној струји”. Ипак, његова критика промене америчких традиционалних вредности и његов апел у вези са аутодеструктивним силама модернизоване културе су вредни узимања у обзир, пре свега због њиховог првобитног угла гледања који је оснажен метаисторијским контекстом Сорокинове анализе. Готово 60 година касније, пажљиви читалац овог истраживања ће се запитати да ли је особа која је извела ове закључке била пророк, или тек ексцентрични истраживач научног света.”³²⁴ Није због тога нужно упирати прстом у бројне егзактне примере који показују како Сорокинов став о моралној релативизацији због жудње за чулним задовољством разорио готово све норме, вредности и заједнице, нити како стално задовољавање ових порива довело до њиховог отупљивања и тражењу екстремнијих, абнормалних видова задовољења који такође траже своју нормализацију и еманципаторско признање. Није потребно ни показивати како иза дискурзивног пејзажа еманциповане „сексуалне плуралности” и метастазе сексуалних идентитета те њихових гротескним опонашања нормалности данас зјапи пустош уништења заједништва и придржавања било каквих вредности. Смисленије је окренути се суштинским закључцима које нам пружа Сорокинова анализа.

Истраживање Сорокиве социо-културне сексуализације на Западу, данас је драгоцено због неколицине начелних разлога. Прво, због јасне аргументације како овакви процеси воде у историјском погледу релативно брзом суноврату и дезинтеграцији друштва која је јасно

³²⁴ A. Sarnatzki, *истио*, 117. (превод цитата, А. Гајић).

научно-теоријски доказива. Друго, зато што се оваква социолошка анализа надовезује на Сорокинову, у сваком погледу озбиљно научно постављену, теорију о фазној, ритмичкој (условно речено цикличној) динамици друштвених и културних промена у складу са различитим суперструктурисаним вредносним усмерењем и следственим менталитетом. Треће, зато што она јасно указује на везу између индивидуалног и друштвеног са вредносним усмерењима и њиховим идеал-типским моделима, показујући их при томе не као слепо, фаталистичко одигравање неког социо-културног ритма које нема везе са људским избором и животном оријентацијом, већ који управо произлази из слободног опредељења. Све то, као четврто, оставља могућност за активистичку преоријентацију базирану на претходној спознаји исходишта ових опредељења због последица до којих они закономмерно и научно проверљиво, са малим историјским одступањем, доводе.

Сорокинове теорије из данашње перспективе показују и једну битну мањкавост, тачније спорност у прогностичком домену. У питању је његово уверење о могућности превазилажења негативних друштвених трендова због историјског исцрпљивања једног суперструктурисаног усмерења, а све услед тзв. „принципа лимита” те ограничених могућности промене унутар једног нормативног оквира. Наиме, његова генерална теорија друштвене и културне динамике оптимизам о опадању те смени сензатске цивилизације проналазила је пре свега у емпиријским показатељима напуштања фигуралних видова у савременој уметности. Све њих је Сорокин сматрао за доказе исцрпљености сензатске културе и њених појавних форми иза које ће се, неминовно,

поново пројавити *идеалиска*, ка духовности усмерена култура. Културна агонија садашњице, међутим, показује да се у овим случајевима више ради о презривом одбацивању фигурално-телесног у уметничким формама, пре свега услед засићености њеним природним облицима, а све зарад фатазмагорично-апстрактних и неприродних модалитета који треба да их одмене, а не због окретања некаквој новој спиритуалности и нематеријалним вредностима.

Све то је веома налик ситуацији када стање отупелости услед дуготрајног разузданог упражњавања условно речено „природне” сексуалности води све даље и даље у све девијантније, „неприродније” и перверзније облике упражњавања сексуалних односа. Сви они се не исцрпљују досежући лимите, односно ограничене могућности промене унутар природних датости, већ теже даље, ка тоталном ширењу поља свог задовољења без обзира на степен (ауто)деструкције субјекта и објекта који је њима обухваћен. Другим речима, закономерно (готово механичко) враћање клатна у другом вредносном социо-културном смеру а само услед екстремног испољавања супротног усмерења, показује се као спорно. Сходно томе, могућност крајњег социо-културног уништења открива нам се као реално остварива. То нам све указује да су бездани трансхуманог преовладавања природе и полних датости, као и културне манифестације овог понирања у које срља сексуалношћу опседнути нарцистички индивидуализам данашњице такви да, очигледно, превазилазе чак и најдаље хоризонте до којих је досегао Сорокин са његовим теоријама о друштвеној и културној динамици.

ПЕРЕНИЈАЛИСТИ И ЦИКЛИЗАМ: ЕВОЛИНО ВИЂЕЊЕ ИСТОРИЈСКИХ ЦИКЛУСА

За обнову интересовања за цикличне теорије историјских токова у 20. веку веома је значајно деловање перенијализма („софије перенис”), односно традиционалистичке школе мишљења („традиционалисти”) која из предмодерних традиција преузима и реafirмише религиозни поглед на историју. Перенијализам или традиционализам су термини који се најчешће користе за заступнике становишта који „упућују на идеју да постоји трајна традиција супериорне духовне мудрости, доступна човечанству од најранијих периода историје и одржавана у животу кроз векове, можда ланцем божански надахнутих мудраца, или иницијацијских група.”³²⁵

Перенијална философија или традиционализам из перспективе историчара религија и теолога види се на два начина. Први, углавном настао под утицајем томитичке схоластике, везује се за класично грчко и римско философско наслеђе везано за веру у Бога, људску природу и слично, коју су хришћански свети оци делили са предхришћанском философијом (пре свега са Платоном и Аристотелом). „Латински израз *philosophia perennis*,

.....
³²⁵ W. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill Academic Publisher, Leiden 2005, 1157. (превод цитата, А. Гајић).

’перенијална филозофија’, вероватно је у овом смислу први применио Агостино Стеуко (1496–1549), ватикански библиотекар, а значај му је почетком 18. века дао философ Лајбниц. У новије време, фраза је коришћена на шири начин да би се позвала на идеју да су све велике светске верске традиције изрази једне спасоносне истине. Упоређујући ову истину са вишегодишњим цвећем, перенијалиста сматра да постоји један божански извор све мудрости, који је више пута процветао кроз историју.”³²⁶

Други вид перенијализма развио се током 20. века у такозваној „традиционалистичкој (или перенијалистичкој) школи мишљења” као „алтернативној, тајној струји” овог раздобља. Он се не може сматрати ни философијом, ни езотеријским знањем ни верским покретом у ужем смислу речи, мада се преплиће са свима њима. Главни протагонисти традиционалистичке школе су Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Фритјоф Шуон, а затим (са својим специфичностима) и Јулијус Евола, Мирча Елијаде и Сејд Хусеин Наср.³²⁷ Перенијалисти сматрају да у основама свих водећих светских религија постоје истоветне примордијалне и универзалне истине („апсолутне Истине”), које називају и „перенијалном мудрошћу” (*sophia perennis*). Ове истине су уједно и трансцендентни извор свих правоверних религија човечанства кроз које се манифестују на различите

³²⁶ J. Cuttsinger, *Perennial Philosophy and Christianity*, in: *Christianity: The Complete Guide* (ed. John Bowden), Continuum, London 2005, 1. (превод цитата, А. Гајић).

³²⁷ Детаљније: М. Сеџвик, *Против модерної світа: традиціоналізм и тајна інтелектуална історія двадесетого века*, Укронија, Београд 2006.

начине.³²⁸ „Као бесконачно присуство, перенијална религија (*religio perennis*) живи у срцу свих суштински правоверних религија. Према речима кардинала Николе Кузанског: Постоји [...] једна једина религија и једно једино обожавање за сва бића обдарена разумевањем, а то се претпоставља кроз различитост обреда” (De Pace Fidei, 6).³²⁹ Док је једни сматрају видом философског мишљења, као „сабирање истина природног поретка махом усвојених од људи током историје [...] и холистичку формулацију првих принципа”,³³⁰ други је виде као мудрост саму, езотеријску садржину иза површине наизглед различитих религијских објава и обредних пракси.³³¹ „Као што је сумирао Антоан Февр, перенијалистичка перспектива заснива се на три постулата: (1) Постоји примордијална Традиција нељудског порекла – човечанство је није измислило, већ примило – која се поступно изгубила, а од којих су разне историјске традиције и метафизика *membra disjecta*. Извор ове Традиције не може се идентификовати помоћу научне историографије. (2) Савремена западна култура, наука и цивилизација су суштински неспојиве са Традицијом; никада човечанство није било отуђено од ње тако озбиљно као данас. (3) Традиција се може обновити, бар делимично, усредсређивањем на заједничке садржаје различитих верских и метафизичких традиција.

.....
³²⁸ M. Lings, M. Clinton, *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom, Bloomington, Indiana 2007, 12.

³²⁹ *Исио*, превод цитата, А. Гајић.

³³⁰ N. Kahteran, *Perenijalna filozofija. Philosophia Perrenis*, El Kalem, Sarajevo 2002, 45.

³³¹ B. Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature*, A&C Black, 2008, 1270.

Такво истраживање не може бити неутрално, већ захтева од истраживача да прихвати темељне традиционалне вредности и перспективе, а пожељно је и да прође кроз „иницијацију”. Традиција се може разумети само из перспективе саме Традиције; сама идеја неутралног, „незаинтересованог” историјског истраживања у коме су докази сачуваних извора крајње мерило, одражава модернистичку и историјску перспективу неспојиву са Традицијом.”³³²

Како перенијалисти гледају на проблем различитости између традиционалних религија и њихових верских објава? „Споља се доктрине светских религија јасно разликују, чак су и контрадикторне, што се може видети у њиховим учењима о Богу. На пример, хиндуистичка традиција укључује многе богове, јудаизам инсистира на томе да постоји само један Бог, а будизам проглашава питање Бога спорним. Или опет, хришћанство верује да је Бог Тројица и да је Божији Син био оваплоћен као Исус Христос, веровања која је ислам експлицитно одбацио. Према перенијалној филозофији, међутим, таква различита учења, Промишљу прилагођена духовним, психолошким и културним потребама различитих народа у различитим фазама историје, могу изнутра помирити они који су осетљиви на њихова метафизичка и симболичка значења а који су спремни да следе златну нит догматског писма ка његовом дубљем духовном значењу.”³³³ Начини унутрашње спознаје овог духовног значења, према перенијалистима, није толико

³³² W. Hanegraaff, *нав. дело*, 1164. (превод цитата, А. Гајић).

³³³ J. Cuttsinger, *нав. дело*, 1–2. (превод цитата, А. Гајић).

у мистичном искуству колико у метафизичкој интуицији, директној везаности људског са божанским умом.³³⁴

Перенијализам („традиционализам“) се, дакле, пре може сматрати врстом плурализма него пуким еклектицизмом. „Прво, за разлику од многих плуралиста, перенијалистички филозофи не верују да је свака верска традиција валидна, већ праве разлику између истинских религија и њихових људских или демонских фалсификата и, у оквиру веродостојни традиција, између православних и јеретичких облика. Неке стазе иду све до врха, али друге бесциљно круже око подножја планине или воде према пустињи. Друго, тамо где плурализам доживљава религију као резултат човекових напора да се дође до божанске Стварности која никада не може бити позната онаква каква је сама по себи, перенијализам учи да су истините или правоверне религије света откривене том Стварношћу, свака од њих одговара архетипу унутар божанског ума. Откривене традиције не преносе само делимичне или комплементарне истине, које синкретиста мора да комбинује да би постигао потпуно разумевање.“³³⁵

Перенијалисти, космички циклуси и дилеме о њима

Истражујући метафизичке доктрине различитих правоверних верских објава, у многима од њих перенијалисти проналазе циклизам као основно виђење динамике односа Бога према свету и самих светских токова.

.....

³³⁴ H. Oldmeadow, *Traditionalism: Religion in the light of the Perennial Philosophy*, World Wisdom, Bloomington, Indiana 2011, 7.

³³⁵ J. Cuttsinger, *нав. дело*, 2. (превод цитата, А. Гајић).

Овај циклизам перенијалисти не виде противречним библијској Књизи постања чијим објавама приступају више на алегоријски него буквалан начин.³³⁶ „Древним људима широм света било је лако веровати у изненадни, примордијални успон људског савршенства на земљи, зенит иза којег није могло доћи до успона, већ само одумирања, јер су видели да се та прва Божија интервенција непрекидно понављала у мањим размерама. Што се тиче сопствених претходника, Стари завет је прича о опадајућем тренду, на пример између Пада и Потопа, а затим између Потопа и Вавилонске куле, тренд који се с времена на време прекида, понекад чак поновним успостављањем релативног савршенства; и чим се стисак Божанске интервенције опусти, фатални тренд се поново потврђује, као по закону гравитације. [...] Овај ритам *Боја и човека*, нагли успон праћен поступним падом, резултат комбинације онога што је изнад времена и онога што је подложно времену, могао би се описати сезонским појмовима као изненадна пролећна трка ка лету коме следи постепена јесен. Колико брзо ће јесен почети, зависиће од различитих фактора. Велико пролеће–лето човечанства у целини, Златно доба, према неким тумачењима хиндуистичких Пурана, трајало је двадесет и пет хиљада људских година, а према другима, дуже од једног и по милиона година. Што се тиче мањих циклуса, попут оних различитих религија, на њих неизбежно утиче њихов положај у великом циклусу. Почетно пролеће–лето једне од каснијих религија, смештено у јесен великог циклуса, мораће да се повуче релативно брзо према сопственој јесени, у оквиру које,

.....
³³⁶ M. Lings, M. Clinton, *нав. дело*, 36.

међутим, постоје пролећа–лета још мањих циклуса, јер велики светац понекад има мисију изненадног исправљања због чега се његов изглед у мањој мери чини аналошким оном оснивача религије. Да бисмо видели овај ритам, морамо гледати окосницу историје, а не њене површину, јер иако је сама духовност по дефиницији изнад времена, мање директни ефекти духовности у времену природно теже да прате временски ритам постепеног истопљавања и опадања.”³³⁷

Перенијалисти, дакле, виде историјске процесе преузимајући пре свега хиндуистичку доктрину цикличних токова створеног света (*манвантара*) која се дели четири доба са истим бројем ступњева помрачења примордијалног стања (духовности). Исте процесе древне цивилизације на Западу називају златно, сребрно, бронзано и гвоздено доба (Хесиод 8. век пре Христа). У хиндуистичкој верзији, имена ових доба су *криџа јуџа* (срећно доба, које се назива и *саџа јуџа*), *двџаја јуџа* (друго доба), *триџа јуџа* (треће доба) и *кали јуџа* (мрачно доба, доба конфликта). Они заједно чине *маха јуџу* или велико доба, према Вишна Пурани. Према Рене Генону и другим перенијалистима/традиционалистима, човечанство се налази у „мрачном добу” већ више хиљада година, то јест од времена која претходе свим датумима нама познате историје.

Перенијалисти покушавају да дају јасан одговор зашто је циклична путања историјских токова силазна и иде од најбољег стања/доба ка све горем и горем. Генон објашњава: „Чињеница је да развој сваке манифестације неопходно имплицира све веће удаљавање од принципа

³³⁷ *Истио*, 47. (превод цитата, А. Гајић).

из кога потиче. Полазећи од највише тачке она, по сили ствари, тежи доле, и попут тешких тела томе тежи све већом брзином, до тачке застоја. Тај пад може бити окарактерисан као једна прогресивна материјализација, будући да принцип има свој израз у чистој духовности. Кажем израз а не сам принцип због чињенице да је овај последњи изнад сваке антитезе и не може бити означен терминима који имплицирају било какву супротност. [...] Стварност је неупоредиво сложенија (од оног што је речено везано за развој манифестације, прим А. Г). Као што смо већ рекли, у свим стварима треба посматрати две супротне тенденције: један је силазна а друга узлазна или, ако желимо послужимо другом сликом: једна је центрифугална а друга центрипетална. Од преовладавања једне или друге тенденције потичу две комплементарне фазе манифестације: удаљавање од принципа и повратак принципу.”³³⁸ Из реченог се јасно види да је Геноново (и уопште перенијалистичко) виђење стварања и постојања еманационистичко, веома налик платонизму (највише Платиновом учењу изнетом у *Енеадама*).³³⁹

И саме верске објаве и тумачења перенијалиста, разликују се у вези с тим колико трају циклуси, односно њихове силазне фазе. Консензус постоји само око тога да се силазни циклус убрзава како иде према свом крају, тако да се однос између фаза/доба (југа) по правилу посматра у пропорцији 4: 3: 2: 1 (тј. да је златно доба, четири пута дужи од мрачног). Тумачећи нађену и са санскрита преведену збирке духовних учења Вишна Пурана, Хорас Хајман Вилсон је дужину трајања *калйе* (једног Браминог

³³⁸ R. Genon, *Мрачно доба*, Чачак 1987, 21–22.

³³⁹ Плотин, *Енеаге*, 1–6, Књижевне новине, Београд 1984.

дана) одредио на 4.320.000 година у оквиру којих се, силазном путањом (у размери 4: 3: 2: 1), смењују четири југе: *криџа јуџа* (1.728.000 година), *дваџара јуџа* (1.296.000 година), *џреџа јуџа* (864.000 година) и *кали јуџа* (432.000 година). Према индијским астрономима, *кали јуџа* је почела у поноћ између 17. и 18. фебруара 3102. године пре Христа, и са њеним протоком (када истекне 4.230.000 година) почеће ново златно доба (*криџа јуџа*).³⁴⁰ Многи модерни истраживачи су ову цифру од 4.230.000 година (која се може пронаћи, осим у хиндуистичкој, и у кинеској, халдејској и нордијској астрономији), због своје (из људске перспективе) апсурдне висине почели да тумаче симболички (као 360 пута 72, где је 360 број степени кружнице, а 72 њена петица, којом се уписује петокрака, при чему круг представља небо/вечност, а петокрака човека/створење).

Будући да су и традиционалисти, и поред исказаног поштовања према веродостојности древних сакралних списа, сматрали да су бројеви година у ведским текстовима превисоки, одлучили су да их сведу, са објашњењем да су многе од нула у наведеним списима ту само зато да застраше и/или завајају. Кључ је, према Рене Генону, у броју 4.320. „Он треба да буде преузет да представља *маха јуџу*; склоп четири *јуџе* које обухватају укупну историју садашњег човечанства, мада је 4.320 година превише кратак, баш као што је и 4.320 000 [...] сувише дуг период. Са којим бројем треба да буде помножен број 4.320, да бисмо стигли до тачне дужине *маха јуџе*? Логичким и ерудитским аргументима, Генон

.....
³⁴⁰ Surya-Siddhanta, *A Textbook of Hindu Astronomy*, Wizardd Book Shelf, Minneapolis 1978, 161–168.

закључује да је прикладни множилац 15.³⁴¹ Ово доводи Генона до закључка да се силазни низ четири *јује* (у пропорцији 4: 3: 2: 1) одвија у следећим временским интервалима: *криџа јуја* траје 25.920, *двајара јуја* 19.440, *џреџа јуја* 12. 960, а *кали јуја* 6.480 година. Целокупни циклус *маха јује* траје 64.800 година.

Генон није прихватао класично хиндуистичко виђење које почетак *кали јује* ставља у 3.012, и, мада је сматрао да се убрзано приближава њен крај, устручавао се од тога да егзактно предвиђање краја циклуса и почетка новог златног доба. Неки од његових ученика, попут Жана Робена, међутим, нису могли да се уздрже од предикција. Робен је одредио почетак *кали јује* на 4481. годину пре Христа, па је, додајући јој Генонових 6.480 година, „крај света” стављао у нострадамусовску 1999. годину.³⁴² Други међу Геноновим следбеницима, имали су и другачије прорачуне: оријенталиста Алан Даниелу, који је у каснијем животу прешао на шиваизам, заступао је особено рачунање циклуса са четири силазна доба у односу на оно Геноново. Дужину *маха јује/манванџаре* он је добио дељењем традиционалне цифре за *калије* са 71,42 (колико *калија* има *манванџара*), добијајући тако дужину циклуса од 60.487 година. Према њему, *криџа јуја* траје 24.194,88 година, *двајара јуја* 18.146, *џреџа јуја* 12.097,4 а *кали јуја* 6048,72 године.³⁴³ Како почетак *јује*, у складу са хиндуистичком астрономијом,

.....
³⁴¹ J. Godwin, *Atlantis and the Cycles of Time: Prophecies, Traditions, and Occult Revelations*, Inner Traditions – Bear and Company, Rochester 2011, 291.

³⁴² J. Robin, *Les societees secretes au rendez-vous de l'apocalypse*, Guy Tredaniel, Paris 1985, 67.

³⁴³ J. Godwin, *нав. дело*, 294.

Даниелу смешта у 3012. годину пре Христа, он сматра да ће се постојеће „мрачно доба” и цео силазни циклус завршити 2442. године.³⁴⁴

Традиционализам Јулијуса Евола

Јулијус Евола, езотерик, филозоф и сликар, спада у ред најзначајнијих традиционалиста прве генерације, ма колико је његов „радикални традиционализам” неким од својих ставова делом одступао од Геноновог или Шуоновог традиционализма. Еволина биографија је комплексна и богата, овде доносимо само основне податке.³⁴⁵

Јулијус Евола, рођен је под именом Ђулио Ђезаре Евола у Риму 17. маја 1898. године у сицилијанској породици племићког порекла, од оца Вићенца и мајке Кончете. Био је друго дете у породици. Породица Евола носила је титулу барона још из позног средњег века иако је његов отац био шеф службе за поправке у римској пошти, а мајка је била земљопоседник. Рођен као римокатолик, током образовања Јулијус потпада под интелектуални утицај Ничеа, Рембоа, Микелштетера

.....
³⁴⁴ A. Danielou, *While Gods Play; Shaiva Oracles and Predictions on the Cycles of History and the Destiny of Mankind*, Inner Traditions, Rochester 1987, 197.

³⁴⁵ Детаљније о Еволином животу и делу видети у: М. Aprile, “Julius Evola: An Introduction to His Life and Work”, *The Scorpion* № 6 (1984) Winter/Spring; М. Сецвик, *Пройшов модерної світа...*, 125–153; Р. Furlong, *Social and Political Work of Julius Evola*, Taylor and Francis, Oxfordshire, 2011; као и Годвинов предговор за Еволину књигу *Zajahati tигра*, Ukronija, Beograd 2017; “Introduction to Evola by Joscelyn Godwin”, *Evola Julius, Ride the Tiger: A Survival Manual for the Aristocrat of the Soul*, Inner Traditions, Bear and Company, Rochester 2003.

и Вајнингера и полако се удаљава од Цркве. У Првом светском рату учествује у италијанској војсци као артиљеријски поручник. По демобилизацији (коју је пратила и егзистенцијална криза), интересује се за авангардну уметност и почиње да слика. Упознаје се Папинијем и Маринетијем, касније и са француским песником, румунског порекла Тристаном Цара, и постаје главни протагониста дадаизма у Италији. Истовремено, Евола експериментира и са самим собом, тражећи трансцендентна искуства сопства кроз медитацију, али и кроз опијате. Прекида студије техничких наука непосредно уочи дипломирања, презревши све буржоаске послове и звања. Никада се није женио нити био запослен у било којој професији.

Већ 1922. године, завршава се уметничка фаза Еволиног живота, те се он окреће изградњи сопственог философског становишта који назива „магијским идеализмом”, највише инспирисаног Новалисом. Након неколико философских дела, 1926. године отпочиње интензивне студије западних (пре свега алхемијских) и источних (таоизам и тантризам) езотеријских доктрина. Открива дела Рене Генона и прихвата велики део његових убеђења, развијајући их на оригиналан начин. Објављује своје прве студије о тантризму, а са Рене Геноном започиње вишедеценијску преписку. Наредних година, придружује се езотерику Артуру Регинију са којим у периоду 1927–1929. формира магијско-иницијацијску групу Ур. Након разлаза са Регинијем (о питању односа са масонеријом), Евола се уплиће у социо-политичке борбе у тадашњој фашистичкој Италији, са намером да јој понуди сакралне и империјалне димензије. Узалуд: све до пропасти Мусолинијевог режима, Евола ће

остати аутсајдер на кога ће режим гледати као на реакционара са којим се може по мало сарађивати, али са дистанце и са великим опрезом. „Након распада групе Ур, Евола је одмах започео издавање интелектуалног и политичког часописа *Ла Торе*, који је по наредби Мусолинија био забрањен након десет бројева, јер је Еволин ’духовни империјализам’ био превише искључив. У то време, Евола је чак морао да се брани од фашистичких тврдолинијаша. Његова полемичка књига *Паџански империјализам* (1928) покренула је бурне контроверзе како у фашистичким тако и у највишим црквеним круговима. Отприлике у то време, Евола се упознао са филозофима Бенедетом Крочеом (1886–1952) и Ђованијем Ђентилеом (1875–1944), са којима је сарађивао током рада на енциклопедији *Италијани*. Током 1930-их Евола је адаптирао Геноново дело *Примордијална Традиција*, сопственим ратничким виђењима и направио детаљну студију алхемије, савремених езотеричних група и мита о Гралу. У овим годинама извео је традиционалистичку критику историје и културе и написао неколико својих најважнијих књига. Такође, на све стране путовао је Европом, да би се упознао са представницима политичких струја, и који су се слагали са његовим сакралним, холистичким, антилибералним и антидемократским идејама; ови контакти укључују Едгара Јулиуса Јунга (1894–1934), конзервативног револуционара којег су убили национал-социјалисти, Карла Антона, принца од Рохана (1898–1975), римокатоличког монархистичког оснивача Европског прегледа и Корнелија Кодреануа (1899–1938), оснивача Гвоздене гарде у Румунији. Током посете Румунији, Евола је упознао Мирчу Елиадеа (1907–1986), потоњег историчара религије, који је

прихватио неке Еволине идеје и остао у контакту с њим. Такође, имао је састанке са правником Карлом Шмитом (1888–1985) и песником Готфридом Беном (1886–1956). У исто време, Евола је широко писао за тадашњу штампу.³⁴⁶ На Мусолинијев захтев, Евола је покушао да теоријски разради фашистичку верзију „спиритуалног расизма”, којом би Италија парирала нацистичком расизму „крви и тла”, чиме је само озлоједио нацисте, а у фашистичким круговима остао несхваћен.

Током Другог светског рата проучава будизам. Након што су савезници 1944. године заузели Рим, бежи у Беч где, као експерт за езотерију, проучава масонске архиве које су Немци заробили широм Европе. Ту га, при једном таласу бомбардовања, погађа гелер у кичму због чега ће му ноге остати парализоване до краја живота. После три године проведене по болницама и бањама, Евола се у колицима враћа у Рим и одмах наставља са јавним иступима, пре свега писањем, тако да постаје личност око које се окупља група младих следбеника. „У априлу 1951. године Евола је ухапшен, оптужен да је „интелектуални подстрекач” тајних неофашистичких терористичких група и да „велича фашизам”. Потпуна ослобађајућа пресуда уследила је након шест месеци истражног притвора. Пошто се чинило да је практична реализација његових идеја немогућа у одсуству партијске подршке, Еволина политичка оријентација се сада променила у смеру „аполитеје”, става одвајања од тренутне политике. Студије веза између сексуалности и езотеризма довеле су до још једног од његових главних дела. Отприлике у исто време, објавио

³⁴⁶ W. Hanegraaff (ed.), *нав. дело*, 346. (превод цитата, А. Гајић).

је многобројне есеје у периодици и превео дела Мирче Елиадеа (1907–1986), Артура Авалона (1865–1936), Даисеку Теитара Сузукија (1877–1966), Карлфрида Графа Диркхајма (1896–1988), Освалда Шпенглера (1880–1936), Габриела Марсела (1889–1973), Ота Вајнингера и Ернста Јингера (1895–1998). Заједно са његовим преводима Јохана Јакоба Бахофена (1815–1887), Густава Мајеринка (1868–1932) и Рене Генона током 1930-их и 1940-их, ови списи су учинили Еволу важним преносиоцем шире европске духовности у Италију. 1974. је умро, наслонивши се поред прозора свог стана како би усправно дочекао смрт, попут својих хероја.”³⁴⁷ У складу са његовим тестаментом Евола је кремиран, а његов пепео из урне посут по врховима планинског масива Монте росе где је у младости планинарио. Иза Еволе је остало обимно дело од преко двадесет књига, десетак збирки есеја, те више хиљада краћих текстова, предговора и превода.

У интелектуалном погледу, Еволин допринос корпусу мисли „традиционалистичке школе” заснива се не само у остварењима изнетим у врло ученим студијама о источној и западној езотерији (алхемија, гралски мит, тантризам), већ пре свега на непрестаном залагању за метафизичку самореализацију аскетско-ратничком дисциплином која комбинује контемплацију и акцију. „Као ничеанац, он наглашава акцију, коју је сматрао за урански квалитет, који је у хиндуизму здружен са кшатријама као ратничком кастом.”³⁴⁸ У овом другом смислу, Еволин „радикални традиционализам” био је окренут политичкој стварности времена у коме је живео

³⁴⁷ *Истио*.

³⁴⁸ М. Сецвик, *Проїтив модерної свейта...*, 130.

и пропагирао хијерархијску, неегалитарну и традиционалну „органску државу” сакралног типа. У сржи овог залагања лежи основна разлика између Еволиног и Геноновог приступа традиционализму: док се Генон окретао контемплативним сферама и интуитивном дешифровању симболизма у компаративној перспективи, преферирајући свештенички/брамански примат, Евола је више био усмерен ка борбеном активизму ратничког/кшатријског типа, сматрајући за сакрални субјект „светог владара” који обједињује првосвештеничку и владарску функцију.³⁴⁹

Учење о четири доба и Еволин циклични поглед на културну динамику

Као и код других заговорника традиционализма, Еволино виђење временских токова је циклично, а не линеарно. „У њему време није квантитет, већ *квалиџеј*; није низ, већ ритам, не тече уједначено и бесконачно, већ се ломи у циклусе, у периоде чији сваки тренутак има неко *значење* и стога своју специфичну вредност у односу на сваки други, као и једну живу индивидуалност и функционалност. Ти циклуси или периоди – халдејска и хеленска „велика година”, етрурско-латински *saeculum*, персијски *еон*, астечка „сунца”, хиндуистичке *каље* и тако даље, представљају сваки понаособ један довршени развој, чинећи затворена и савршена „јединства” (дакле, истоветна једна са другим) и, понављајући се, не мењају

³⁴⁹ Видети: J. Evola, *Pobuna protiv modernog sveta*, Čačak–Beograd, 2010, 153–156; такође и: D. Kalajić, „Uvod u delo Julijusa Evole”, поговор у: *Metafizika seksa*, Čačak 1990, 157–180.

се и не умножавају, већ једна другом следе, као што је то неко лепо исказао – попут *низа вечности*.”³⁵⁰

Еволин став у потпуности следи виђења Рене Генона и других традиционалиста прве генерације преузетих из предмодерних учења о „четворофазним” силазним циклусима, то јест о цикличном опадању/удаљавању од принципа. Ово опадање је, према Еволи, „довело до обесвећења постојања: најпре индивидуализам и рационализам, потом колективизам, материјализам и механицизам, и, коначно, отвореност за силе које припадају не ономе што је изнад човека већ што је испод њега”,³⁵¹ све до краја циклуса оличеном у повратку принципу. „У исто време је на снази било и оно што Евола назива ’законом регресије касти’: власт прелази са свештеничке и војничке касте на трговачку касту (као у грађанским демократијама) и коначно се спушта на кметовску касту (пролетеријат), као што је случај у Совјетском Савезу.”³⁵²

Вештим аналогјама, Евола указује на подударност цикличних виђења у познатим предмодерним традицијама и њиховим носећим митовима. „Најпознатији облик учења о четири доба припада грчко-римској традицији. Хесиод заправо говори о четири ере које симболизују четири метала (злато, сребро, бронза и гвожђе), а затим између две последње ере умеће пету, еру ’хероја’ – али која, као што ћемо видети, значи само делимичну и посебну обнову првобитног стања. Хиндуистичка традиција познаје исту доктрину у облику четири доба

³⁵⁰ J. Evola, *Pobuna protiv...*, 192.

³⁵¹ М. Сеџвик, *Против модерної світа...*, 130.

³⁵² *Истѡ*.

названа редом *саија јуја* или *криша јуја*, *двайара јуја*, *ириша јуја* и *кали јуја* (то јест мрачно доба). При томе, четири циклуса упоређују са четири ноге или потпорна бика који симболизује *дарму* или традиционални закон. [...] Персијска верзија је слична хеленској: у њој такође постоје четири доба обележена златом, сребром, челиком и „мешавином гвожђа. Халдејско учење малтене дословно преузима таква схватања. У новије време нарочито налазимо на представу универзума као четворопрега којег, под дизгинама врховног бога, у кружној трци вуку четири коња који представљају елементе. Четири доба одговарају наизменичној предности сваког од тих коња, који, потом, са собом повлачи и остале коње у складу са мање или више светлом и брзом симболичком природом елемента који представља. Својеврсно транспонована, иста концепција појављује се и у јеврејској традицији где се у пророчким списима говори о сјајном кипу са златном главом, сребрним грудима и рукама, бронзаним боковима а ногама и стопалима од гвожђа и слоноваче.”³⁵³

У чему се састоји специфична надградња Еволиног погледа на силазни, удаљујући од принципа, кружни ток постојања. У томе што је ово удаљавање од принципа, опадање од духовног ка материјалном, то јест уранског/соларног ка телурском/хтонском Евола претворио у динамички пар супротности, који својом истовременом комплементарношћу и супротстављеношћу, у силазним токовима великих историјских циклуса творе уранске и хтонске културне и цивилизацијске творевине. Преузимајући од Бахофена типологију на

³⁵³ J. Evola, *Pobuna protiv...*, 229–230.

духовне/уранске тј. патријархалне и чулне/ материјалне, то јест матријархалне цивилизације, Евола их је подигао до нивоа два историјски надмећућа принципа. „По Бахофену, људско друштво је напредовало од раног матријархата, углавном 'осетилних цивилизација' до 'духовно чистих' патријархалних цивилизација (каква је његова). Ова типологија је била основа не само за Еволин телурско/урански, већ и за Ничеов дионизијско/аполонијски пар.”³⁵⁴ Евола, наравно, преокреће (или, по њему, исправља Бахофена у складу са традиционалистичким учењем о силазним циклусима) ово виђење, те посматра историјске циклусе као опадање од изворног уранског принципа доминантног у златном добу, мешањем и потпадањем под утицај телурукратског/хтонског принципа као изворишта регресије. При томе урански и хтонски, то јест мушки и женски принцип нису толико присутни као фазе у развоју културе унутар цивилизацијских циклуса – већ преовлађујући поларитети са својим одликама унутар читавих цивилизација.

Примордијална, уранска култура била је соларна, духовно-вирилна. Златно доба је стога „доба бића”, истине у трансцендентном смислу, а његова цивилизација је она изворна, светла и почетна. Евола је идентификује са митском Хирперборејом као арктичким поларним средиштем првобитног човека. „По традицији, у епохи ране предисторије, која одговара златном добу или добу *дисџива*, симболично острво или поларна земља, била је стварна област на северу, у зони где се данас налази Северни пол земље. Ту област настањивала су бића која су (поседујући не-људску духовност, за коју

.....
³⁵⁴ М. Сејцвик, *Пройтив модерної світа...*, 130.

постоје већ наведени појмови злата, славе, светлости и живота а коју ће касније призивати симболика сугерисана управо из њиховог седишта) сачињавала расу која је имала уранску традицију у чистом и јединственом стању: та раса је била средишње и најнепосредније врело разних облика и израза које је та иста традиција имала у другим расама и цивилизацијама.”³⁵⁵

Опадањем циклуса, растурањем хиперборејске цивилизације и мигрирањем становништва на југ и запад, почиње друга, сребрна фаза силазног историјског тока. Њу, Јулијус Евола назива „нордијско-атлантским циклусом”.³⁵⁶ Тада су, након померања полова и климатских промена, хиперборејске групе људи стигле прво у северне области Евроазије и Северне Америке, а после се спуштале ка југу. Седиште културе у сребрној фази циклуса Евола везује за митску Атлантиду, одакле су се њени утицаји ширили по Европи, Африци и Америци у периоду раног палеолита.³⁵⁷ Антрополошка измена у овој епохи се одвијала у подвајању на бореалну и атлантску „компоненту”: „Прва се непосредно односи на светлост Севера, углавном задржавајући првобитну уранску и „поларну” усмереност, друга одаје преображај до којег долази у додиру са моћима Југа.”³⁵⁸ У питању су утицаји телурократског принципа који бива преображен утицајем оног соларног и уранског, у комплементарној синтези деметринског типа („девица на престолу мора”, Туата де Данан из ирске митологије).

³⁵⁵ J. Evola, *Pobuna protiv...*, 242.

³⁵⁶ *Истио*, 250.

³⁵⁷ *Истио*.

³⁵⁸ *Истио*, 253.

Потопом Атлантиде завршава се сребрно доба великог историјског циклуса.

Треће, бронзано доба, је фаза циклуса даљег опадања. У њему одвајање од духовног принципа и стварање десакрализованог поларитета мушког и женског представља претпоставку „нових типова цивилизације које су инволутивно уследиле оном првобитном”.³⁵⁹ Први тип бронзане цивилизације је онај девирилизоване мужевности – „титански тип” као негативитет мушког „са упориштем у духу једне материјализоване и насилне расе које више не препознаје ауторитет духовног принципа који одговара свештеничком симболу или духовно-женском „брату” (на пример, Авељ наспрам Каина) и која афирмише – ако не и присваја, такорећи изненада и за нижу употребу – сазнања погодна да обезбеде надмоћ над одређеним невидљивим силама које су инхерентне стварима и људима.”³⁶⁰ Насупрот титанској, мушкој извитоперености видљивој у покушајима успостављања дегенерисаног мужевног у материјалном, стоји њој аналогна девијација женског сакралног правца, која је видљива у амазонској, гинекократској извитоперености „афродитског типа”. Поред (то јест после) ова два поларна негативитета стоји и тежња ка исправљању човека и културе у правцу обнове соларног уранског принципа. Она представља суштину „доба хероја” и његовог покушаја изградње духовно усмерене културе. „Хесиод извештава да је после бронзаног а пре гвозденог доба, уз расе чије је судбина већ била ’гашење без славе у Хаду’, Зевс створио један бољи сој који Хесиод назива

.....
³⁵⁹ *Истио*, 279.

³⁶⁰ *Истио*.

управо 'херојима', а којима је дата могућност да освоје бесмртност и да имају удела, упркос свему, у стању које је слично оном примордијалног доба."³⁶¹

Гвоздено доба, по свим својим карактеристикама, Евола изједначава са мрачним добом, обездуховљеним, антитрадицијским временом „регресије касти” и ишчезнућа врлина које је под снажном доминацијом материјалног/хтонског. Тек у временима прелаза између бронзаног и херојског доба у гвоздено (тј. мрачно) доба, Евола почиње да посматра поједине историјски мање или више познате културе/цивилизације и њихова обележја кроз призму поларитета уранског/соларног и телурског/хтонског. Трагове уранског у историјским раздобљима Евола везује за просторе „херојских” аријских култура и њиховог мешања са хтонском културном подлогом (индо-аријске, хеленске, али и далекоисточне културе Кине и Јапана), као и културе на просторима претколумбовске Америке (Маје, Толтеци, Астеци) чије културне изразе види као саодношење телурукратских-јужњачких утицаја и оних преживелих из сребрног/атлантског циклуса, тј. фазе.³⁶² На сличан начин Евола види и египатску, месопотамску и старојеврејску цивилизацију.³⁶³ Хришћанство, тј. „синкопу западне традиције” Евола види као исправљање хтонских уплива соларним традицијама индоевропских народа најизраженијих у узлетима средњовековних „империјалних творевина” духовног усмерења, као и у случају израстања духовно настројеног ислама из хтонске,

³⁶¹ *Истио*, 285.

³⁶² *Истио*, 292.

³⁶³ *Истио*, 298–306.

арапско-семитске културне подлоге.³⁶⁴ Пропаст средњо-вековне екумене, настанак модерног материјалистички настројеног секуларнизованог друштва и његових нација, време техничке премоћи и трговинских односа, Евола посматра као последњу фазу духовне регресије унутар мрачног доба као доба потпуне одвојености човека од духа и духовности, након чега наступа *зативрање циклуса*.³⁶⁵

Зашто је Еволина циклична историја практично без утицаја?

Иако нема сумње да је у делу *Побуна против модерног света*, Евола „створио јединствену морфологију историје, последњи велики подухват такве врсте у Европи пред светом настајања и нестајања после предузећа Хегела, Маркса, Ничеа, Данилевског, Де Местра, Шпенглера и Тојнбија”³⁶⁶, његов „регресивни циклизам” остао је практично без већег утицаја како унутар традиционалистичке школе тако и изван ње, међу проучаваоцима друштвених историјских токова. Зашто је то тако?

За највећи део перенијалиста/традиционалиста (изузев за саме „еволијанце”, као и припаднике „нове деснице” у Европи који су под непосредним Еволиним идејним утицајем), јасно је следеће: њихова истраживања и интересовања усмерена су највећим делом ка непромењивим, метафизичким и онтолошким садржајима, те они стога занемарују (што је и најчешћа

³⁶⁴ *Исџо*, 349–375.

³⁶⁵ *Исџо*, 425–439.

³⁶⁶ D. Kalajić, „Uvod u delo Julijusa Evole”, поговор у: *нав. дело*, 171.

академска примедба упућена перенијалистима)³⁶⁷ историјске токове и промене. За већину „нееволијанских” традиционалиста довољни су начелни ставови о силазној, четворофазној путањи историјских циклуса као последице одвајања и (на крају) враћања принципу као основна историјска шема која их одвраћа да улазе у појединости историјских токова и културних израза њихових фаза, изузев оних који их занимају и које сматрају „огледалима вечности” а тек последично делом „света постојања”. С друге стране, истраживаче друштвено-историјских токова, Еволин „регресивни циклизам”, објашњен симболичко-митским обрасцима уз помаћкање иоле поузданије фактографије и, нарочито, археолошких артефаката, свакако одбија његов приступ кога сматрају недовољно озбиљним и „маштоликим”. Ту је, да не заборавимо, и отпор огромне већине оних који цео перенијализам одбацују или због свог линеарног погледа на историју или због увиђања да перенијалисти деисторизују своје онтолошке предикате у жељи да досегну вечност, Једно.

Однос између спиритуалног и материјалног у културном животу довољно је богат и подстицајан за разумевање култура и њихових историјске динамике, и он је већ у савременим видовима обнове интересовања за цикличне теорије (нпр. код Питирима Сорокина) дао прилично добре резултате у истраживању лука између идеатске, иделистичке сензатске културе, односно њених видова.³⁶⁸ Код Еволе, ова одређења су тотализујућа

.....
³⁶⁷ Видети: А. Faivre, *Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants esoteriques* (15–20 siècles), Aries, Symboles et Mythes 2000, 38–39.

³⁶⁸ Р. Sorokin, *Друштвена и културна динамика*.

и више служе да историјској динамици култура дају призив борбе супротних сила светла и таме, него што су средство за дубинско разумевање историјске динамике културних типова и њихових цивилизација. Иако Евола у посматрању култура и цивилизација (нарочито каснијег бронзаног, херојског и гвозденог доба) одлике појединих међу њима објашњава мешањем утицаја уранских и хтонских садржаја (у различитим размерама и из различитих историјских наслага), у унутар-културне токове и њихове садржаје он не улази дубље, мимо често дводимензионалне „црно-беле” (уранско/хтонске, спиритуално/телократске, бореално-патријархалне/јужњачко матријархалне) визуре свега постојећег.

Други велики проблем за узимање за озбиљно Еволине морфологије историје чини то што је он посматра као продукт интеракције поларитета два принципа, два начела чија супротстављеност код њега (иако их, на речима, назива комплементарним, али и надмећућим) поприма димензије дуализма: оног уранског, спиритуалног и оног хтонског, материјалног. Овде се јавља као проблем и одређења садржине ових принципа и њихово историјско манифестовање. За њих, такође, нема довољно поткрепљења осим у симболима и митовима који су, већ по својој природи, вишезначни и стога погодни „подешавању” које често може да делује веома натегнуто и проблематично. На пример, Евола је постојање хтонских религијских садржаја (који су за историју религије и археологију неспорни), не само подигао на ниво метаисторијског принципа, већ је проблематично и то што их је у потпуности поистоветио са Бахофеновим виђењем „матријархата” на простору средоземног света (који је, на основу читавог низа истраживања

током протеклих век и по, ако не у потпуности оспорен, а оно озбиљно релативизован). Затим је овај хтонски принцип, као својеврсни идеал-типски модел, примењено за разумевање бројних култура (које су биле много диференцираније него што то његова историјска шема приказује) и одатле их тумачио у једном симплификованом, идеологизованом кључу.

Еволин концепт пати и од још једног суштинског недостатка: ако само удаљавање од принципа, од Једног, проузрокује „материјализацију” (са чиме се мање-више слажу сви водећи традиционалисти у 20. веку), сама „материјализација” (тј. њени хтонски изрази и виђења) се не могу посматрати као „контрапринцип” који, у интеракцији са духовношћу, доводи до „силазног кварења”. „Материјализација” би се, из овог угла, пре могла видети као пука последица, пошто је већ само удаљавање од *Једног*, од духовног принципа, то које, готово „законима механике”, води циклус постојања наниже. За виђење целокупних историјских токова као „опадajuћег” еманирања из вечне непомичности *Једног*, други принцип је излишан. Еволин концепт води у унутрашњу контрадикторност која се не да превладати. Наравно, укључивање у разматрање постојања духовних сила која покрећу негативне процесе одвајања (мимо самог стварања) од Једног, дале би потпуно другу перспективу на однос створеног и нествореног света и њихову динамичну интеракцију у распону од чистог духа до троме материје. Али, то је перспектива коју, придржавајући се предмонотеистичких еманационистичких концепција, не деле Евола и остали традиционалисти већ је, без дубљег разумевања, одбацују.

ЦИКЛИЗАМ И ТЕОРИЈА АКСИЈАЛНОГ ДОБА

Период између 3000–1000. године пре Христа представљало је раздобље у коме је, на различитим странама Старог Света, у долинама великих река изникло више културно-цивилизацијских творевина. У питању су била древна друштва бронзаног доба: Египатско царство, месопотамске државе (Сумер и Акад, Старовавилонско царство), Кинеско царство, дравидске државе попут Мохенџо Даро и Харапе у Индији. Подстакнуте различитим природним и социјалним изазовима а сходно својој географским датостима, ова „хидрауличка друштва”³⁶⁹ су, и поред тога што су настала у различита времена, што су им се знатно разликовали културни садржаји и перспективе, имали сличне друштвене институције. У свим случајевима радило се о урбанизованим аграрним друштвима са јаком, бирократизованом централном влашћу (без обзира на то да ли су у питању били градови државе или регионалне империје настале удруживањем, или покоривањем низа градова-држава) која је скупљала и дистрибуирала пољопривредне вишкове. Срж државне власти огледао се у једном митологизованом

.....
³⁶⁹ K. A. Vitfogel, *Orijentalna despocija. Usporedno istraživanje totalne moći*, Globus, Zagreb 1988.

верско-политичком култу око кога се развијао целокупни друштвени живот и сви видови људског заједништва. У средишту овог друштвеног здања налазили су се древни владари – краљеви за које је владало убеђење да су или божанског порекла или у посебној вези са боговима и прецима. Њихова основна функција била је да одржавају верске ритуале којима се створени свет прожима оностраношћу који га структурише, те одржава и подстиче да напредује: култни обреди а не материјална моћ и сила биле су ти које су успостављали поредак и доводили до друштвеног развоја. Краљевима су у вршењу власти помагали аристократски слојеви сачињени од међусобно испреплетених племићких фамилија које су дуговале лојалност владару. Слојеви пољопривредних и занатских произвођача добијали су безбедност захваљујући племству и владару. Централна власт је редистрибуисала произведене вишкове и, поред егзистенцијалне безбедности, пружала произвођачима низ правосудних и бирократских услуга. Рат је тек споредно имао економску мотивацију (у виду згртања плена); он је, пре свега, био је сагледаван у оквирима потврде части ратничко-управљачких класа и „исправног духовног усмерења” владара. До краја другог миленијума пре Христа, становништво ових друштава се у просеку утростручило. Институционални поредак је био знатно усавршен. Технолошка достигнућа су узнапредовала, а између центара постојећих култура успостављене су трговинске везе.

Око 1200. године пре Христа, убрзо након што се просторима Старог света проширила технологија израде гвозденог оружја и оруђа те употреба коња и коњских запрега, догодио се изненадни слом већине култура

„бронзаног доба”. Цивилизацијском колапсу допринео је низ различитих фактора: промена климе (и, сходно томе, промена количине пољопривредних приноса), серија земљотреса и поплава као и низ унутрашњих политичких преврата те најезда варварских народа. Критско-минојска и микенска цивилизација на Медитерану, Хетитско царство у Анадолији и Угарит у Сирији, биле су потпуно срушене под најездама „народа са мора” и хеленских племена. Египат је, бранећи делту Нила, одолео налетима са Медитерана и преживео, али трајно ослабљен. Он више никада неће представљати велику силу и динамичну цивилизацију већ једно „окамењено” друштво састављено од декадентних управљачких касти и бесловесних фелашких маса. Другим речима, Египат ће постати само предмет освајања новим, млађим државама у успону. У Индији, индоаријски коњички народи из Централне Азије прегазиће клонуле дравидске културе у долинама Инда и Ганга. Једино ће у Кини, након шест промена локација престонице, династија Шанг одржати континуитет империјалне власти. Она ће добити своју даљу надградњу развијањем концепта „мандата Неба” са доласком династије Жоу (1046, пре Христа). Но, већ у 9. веку, овај поредак доживеће брзо урушавање. Након тога, на простору кинеске културе никло је око 170 независних држава, које су, постепено, ходиле ка „периоду зараћених држава” (475–221, пре Христа).

Историјски развој култура бронзаног доба од њиховог настанка до пропадања крајем другог миленијума пре Христа био је обележен наглим развојем седелачког живота, комплекснијим друштвеним уређењем и верско-симболичким развојем из кога су ове промене сагледаване и вредноване. Овај развој, иако специфичан

у свакој од култура бронзаног доба, био је међутим, непотпун, пошто је био утемељен на пређашњој духовно-религијској свести из племенских друштава и прото-државних творевина касног неолита. У односу на постојеће трибално наслеђе био је видљив не само јасан континуитет, већ и невелики помак. Дакако, седелачки начин живота је био преовлађујући а верски култ у средишту политичко-друштвеног здања није више почивао само на крвним везама са сродницима и прецима, али се није ни суштински изменио.

Перспектива верских култова и на њега наслоњених културних здања бронзаног доба још увек је била везана за племенске верске садржаје. Они су у потпуности били прожети перспективама космичко-природних циклуса. У односу на њих, није било могуће диференцирати се ни колективно, а поготово не лично, појединачно. Судбина народа и људи сводила се на покоравање космичко-природним законима који су, уједно, сматрани духовним и непромењивим. Потпуни неуспех херојског појединца да промени своју судбину (дату кроз цикличне токове) и тако досегне бесмртност, јасно и недвосмислено је приказана у *Еју о Гиліамешу*, класичном месопотамском миту који сублимише идеје целе те епохе.³⁷⁰

Током целог бронзаног доба, без обзира на различите културне перспективе цивилизација изниклих у долинама Нила, Еуфрата, Јангцеа или Инда, однос космичко-натурално стално претеже над културно-људским и заиста духовним. И више од тога: космичко-натурално доживљава се само као духовно. Још увек се не

³⁷⁰ *Еју о Гиліамешу*, Завод за уџбенике, Београд 2018.

уочавају квалитативне разлике између духа и природе ни и у типу ни нивоу, нити се виде њихове међусобне пукотине. Ако и постоји некаква представа о људском паду, о губитку духовне целовитости и потреби спиритуалне реинтеграције, она се назире тек магловито и само у оквирима обредних форми у којима се људско подвргава природним ритмовима и захтевима космичких сила. Позиција људског је позиција потпуне потчињености овим силама, које, да не заборавимо да приметимо, немају практично никакав морални предзнак. Природа, космичке силе, добри и зли духови, све је то помешано, испреплетено и нејасно, а живо и активно. Не уочавају се иоле јасније разлике између мртвог и живог, између активног и пасивног. Чак се и предмети језички описују у контексту активности која са, уз помоћ њих, врши. Тек у периоду гвозденог доба предмети почињу да се сагледавају у димензијама њихових статичких квалитета, без било каквих релација ка органским процесима. Ова промена у перцепцији била је сигнал отпочињања урушавања трибалног, анимистичког космизма и његовог наслеђа које је опстајало кроз животе древних култура бронзаног доба. У питању је било наслеђе политеистичких пантеона, приношења крвних жртви духовима и прецима, типологије сакралних места на којима пребивају концентрисане космичке силе и духови.

Све то ће се, током првог миленијума пре Христа, показати потрошеним и превазиђеним. Са Мојсијевим Заповестима са Синајске горе, и уласком израиљских племена у Каанан, „обећану земљу” – тренутком који се непосредно подудара са временом „апокалипсе бронзаног доба”, то јест урушавања царстава на Источном

Медитерану и Блиском истоку, почиње преусмеравање духовних стремљења људи оног времена од политеистичког идолопоклонства ка једном, универзалном Богу.

Овај Бог од човека тражи слободно морално усавршавање, а не тек жртвене обреде и верске церемоније. Од тада па надаље, спољна обичајна правила почињу да се сагледавају кроз призму унутрашњих моралних настојања. Док је анимистички космизам и идолопоклонство бронзаног доба везу са божанским поистовећивало са природом, настајући поглед на свет тежио је да одреши везе човека од природе, то јест од профаног света како би га приближио оном заиста натприродном, божанском. Ово ново усмерење, које је изискивало нови подвиг, историчари религија попут Мирче Елијадеа називају преласком из ситуационе, условљене равни постојања на неусловљени план бића,³⁷¹ односно на пробијање из света природних датости у надљудску, спиритуалну реалност коју монотеизам види као искључиви начини за постизање трансцендентног јединства са Богом.

Тај директан, лични, унутрашњи пут ка достизању духовног испуњења/духовне целовитости представљао је израз једног потпуно новог усмерења човека који је настао епохи Гвозденог доба. Рађање овог пута представљало је сведочанство неповратног пропадања трибално-анимистичког устројства које се одржавало у раним културно-цивилизацијским творевинама бронзаног доба. Истовремено, овај приступ је био израз покрета унутар људског бића са циљем да се збиљска духовност пронађе и очува у временима када су не само

.....
³⁷¹ Видети: М. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, trans. W. R. Trask, Harcourt, New York 1959.

пређашња духовна наслеђа почела да буду виђена као мањкава, већ и када се време у којем се живи почело сагледавати као „последње време”, време кризе којом отпочиње крај света. У овом раздобљу једини пут спасења је онај унутрашњи, „ка горе”. „Унутрашњи развој сваког од ових друштава разбио је релативну стабилност претходних култура бронзаног доба. Оштре промене и нови притисци на првобитне обрасце постали су очигледни у многим деловима света. На пример, светска урбана популација се скоро удвостручила између 600. и 450. године пре н. е. Јавила се потреба за општим преображајем, а његово спровођење је створило „духовне темеље човечанства” какво је данас. Појединац је брзо почео да заостаје у односу на све бржи ритам цивилизације „гвозденог доба”. Пошто су људске размере и целина били одбачени, убрзани процес припитомљавања захтевао је другачије подешавање свести. На пример, док су у ранијим месо-потамским цивилизацијама божанства била повезивана с разним природним силама, друштво се сада све више раслојавало, што је продубљивало поделу између природног и натприродног. Наравно, природни процеси су и даље били поштовани, али све веће друштвене и економске тензије ограничавале су њихов интегритет као извора значења.”³⁷² Време овог преокрета и настанка нове религиозно-сотеролошке перспективе савремена наука назива „аксијалним добом” о коме се у задњим деценијама развија мноштво теорија и истраживачких приступа.

Заратустрино учење било је прво које је, после Мојсијеве вере међу Јеврејима, раскинуло са анимизмом

.....
³⁷² J. Zerzan, *Gvozdeni stisak civilizacije: aksijalno doba. Pojava velikih religija i širenje dominacije*, Beograd 2006, 4.

и политеистичким култовима персијских Индоевропљана. Оно је, уједно, подигло религиозне хоризонте ка јасним категоријама добра и зла које су почеле да буду сагледаване у универзалној перспективи. Све ово су фундаменталне, типичне одлике „аксијалног” приступа. Иако је међу историчарима и даље спорно када је Заратустра живео (најстарија датирање га стављају на прелаз између другог и првог миленијума пре Христа, а најновија у седми или чак шести век пре Христа, дакле непосредно пред време владавине Кира Великог), нема никакве дилеме да је, после јудаизма, заратустризам/маздаизам најстарији вид „аксијалне” религиозности.

Што се тиче самог јудаизма, он је у периоду означеном као „аксијални” доживео значајно преобликовање, посебно у шестом веку пре Христа који се сматра кључном етапом целог процеса. Будући да су проживели „вавилонско ропство”, Јевреји су били принуђени да реконструишу мојсијевску традицију да би обновили свој идентитет у измењеним културно-цивилизацијским приликама на Блиском истоку. Пророчки покрети, почевши са пророком Амосом, почели су да развијају визију односа са Јеховом у деритуализованим односима, кроз трансцендентално духовно усмерење. Са Језикиљевим и Исајиним пророштвом у 6. веку пре Христа, ово духовно усмерење добија јасне димензије месијанства, док се на природни и историјски свет све интензивније почиње гледати са јаким апокалиптичним патосом.

Док су анимистичко-натуралистичке теме још увек преовладавале у делу Чуанг Цеа, па и код Лао Цеа, водећег таоисте, код Конфучија је до краја био изражен типично „аксијални приступ” као начин превазилажења кризе у коју је запало друштво древне Кине половином

првог миленијума пре Христа. Конфучијево учење у потпуности раскида са анимизмом и наутрализмом. „Конфучијанизам је представљао потпуно прилагођавање новој стварности, постројавање уз власт на много практичнији, мање трансцендентан начин него у случају других духовних школа аксијалног доба. За Конфучија, трансценденција се односила на унутрашњост; он је наглашавао моралну строгост у служењу ауторитетима. То је подстакло даљи колонијални поход цивилизације, све до нивоа личне унутрашњости. Прихватање строгог здања власти, без теологије, али уз дисциплиновање преко развијених правила понашања, било је типично за конфучијански метод, који је владао Кином две хиљаде година.”³⁷³

У предсократовској Хелади, традиционални полис је до шестог века пре Христа ушао је фазу потпуне дезинтеграције, док се паралелно одвијају процеси стварања нових вредности и њима сходних идентитета те институционалних поредака. Још од Хесиодовог времена (8. век пре Христа) био је видљив покушај пропагирања изворног, некорумпираног човечанства везаног за традицију златног доба у односу на које гвоздено доба представља јасан израз пропадања. Од шестог века пре Христа јављају су учења која хвале новотарије (Ксенофан) које доносе бољитак, а цео низ философско-мистичних школа тежи или да прихвати или да оповргне нова усмерења у хеленским полисима или да овим токовима супротставе рационално интериоризоване вредности које се сматрају примарним како за људску природу и тако и постојање друштвеног живота.

.....
³⁷³ Исто, 13.

У истом овом периоду у Индији делује Гаутама Буда, творац будизма. Видећи патњу као основну чињеницу живота, Буда је, сматрајући (као и сви заговорници „аксијалног” приступа) да лично има предност над друштвено-колективним, заговарао излазак из поремећеног света постојања, то јест – пропагирао је лично спасење. „Циљ је био *несџанак* у нирвани, потискивање сваког интересовања за свет код оних који су већ изгубили веру у њега. Слично томе, Будино објашњење ’космичког процеса’ било је лишено сваке референце на земаљске процесе, људске или нељудске. Иако је критиковао кастински систем и наследно свештенство, није им се активно супротстављао. Будизам се показао као веома прилагодљив променама друштвене ситуације и зато је био од користи владајућој класи. [...] До 250. године пре н. е., Буда је постао позната фигура седећег божанства, а будизам званична религија у Индији, по декрету Ашоке, последњег владара из Мауријске династије.”³⁷⁴

Шта је теорија аксијалног доба?

За творца термина *аксијално доба* и теорије која га дефинише, сматра се немачки егзистенцијалиста Карл Јасперс (1883–1969). Јасперс је у својој књизи *Ursprung und Ziel der Geschichte* из 1949. године први указао на промене које су се, без непосредног контакта, на сличан начин одиграле у различитим културама гвозденог доба у периоду између 800. и 200. године пре Христа, а који он назива *Achsenzeit* (осовинско време). Ове промене

³⁷⁴ Исто, 12.

су поставиле нову, универзалну осовину људском постојању и његовој свести која ће водити ка даљем повећавању и укључивању. Према Јасперсу, ново усмерење људи, њихове свести и мишљења, спонтано и готово синхронизовано се родило у Персији, Кини, Индији, на Блиском истоку и широм медитеранског света. Оно је довело до великих подударности у даљим развојним токовима ових цивилизација и то без икаквих међусобних директних културних контаката и позајмица. Цитирајући Хегелово опажање како се цела историја креће према Христу и од Христа, Јасперс сматра да се овај процес тиче не само хришћана, већ и целог човечанства, те да је он уочљив управо у овом „осовинском” раздобљу велике духовне и друштвене трансформације из које су изникле велике светске религије и сви класични философско-спекулативни концепти.

Ношен модернистичким усхићењем ка људској самосвести и рационалним капацитетима индивидуе, Јасперс је покушао да поброји основне карактеристике које је у животе различитих култура првог миленија пре Христа донела „аксијална” трансформација: узлет рационално потврђеног искуства над митом, претварање религије у морално уверење, рађање философије као спекулативне мисли и чежња ка трансценденцији био кроз будистичку нирвану, хеленски концепт атараксије или кинеско усаглашавање са Таом, као и појачавања свега посебног, личног људског у човеку. Оно је, скривено у телу везаном инстинктима и слабо свесно себе, почело да жуди за ослобођењем и искупљењем које је могуће досећи већ сада и овде, у овом свету. Јасперс нам надаље казује: „Оно што је ново у овом добу, у све три области света, је да човек постаје свестан Бића као

целине, себе и својих ограничења. Он поставља радикална питања. Лицем у лице са празнином, он тежи за ослобођењем и искупљењем. Свесним препознавањем својих граница, он поставља себи највише циљеве. Доживљава апсолутност у дубини сопства и просветљењу трансценденције. Све ово се десило промишљањем. Свесност је поново постала свесна себе. У овом добу рођене су фундаменталне категорије у којима и данас размишљамо, а почеци светских религија, по којима људи још живе, су створени.”³⁷⁵ У аксијалном добу су, према Јасперсу, независно једно од других и готово истовремено, постављене спиритуалне основе човечанства које и данас постоје и на основу којих се, као својеврсне осовине, човечанство и његове културе и данас развијају.

Иако се Јасперс сматра зачетником концепта о аксијалном добу, ова теорија је имала и своје претече. Неке од њих наводио је и сам Јасперс, као што су Ернст фон Ласо и Виктор фон Штраус. Ласо, немачки филолог и политичар, још педесетих година 19. века указивао је како није нимало случајно како су шест стотина година пре Христа Заратустра у Персији, Гаутама Буда у Индији, Конфучије у Кини, јеврејски пророци у Израелу, јонски филозофи у Грчкој и Нума Помпилије у Риму, готово истовремено извршили религиозне реформе у народима из којих су потекли. Виктор фон Штраус, коментаришући Лао Цеов превод, написао је 1870. како је у исто време са Лао Цеом и Конфучијем необичан духовни покрет уздрмао све остале цивилизације Старог света: да су тада проповедали старозаветни пророци

.....
³⁷⁵ K. Jaspers, *The origin and goal of history*, Yale University Press, New Haven 1953, 2.

Јеремија, Данило и Језекиљ, да је тада подигнут други Соломонов храм у Јерусалиму; да су тада почели да делују готово сви важнији предскоратовци попут Хераклита, Анаксимандера, Талеса и Питагоре; да се управо тада одиграла реформа Заратустриних учења (који је живео нешто раније), док је у Индији своје учење почео да проповеда Гаутама Буда.

Јасперс је за своје претече сматрао и социологе Макса Вебера и његовог брата Алфреда. Алфред Веберова теорија о утицају коњаничких народа из унутрашњости евроазијског копна на културно-цивилизацијска здања на ободима континента као подстицајима за културну трансформацију у правцу „трагичног осећаја живота”, међутим, само једним делом налик теорији о „аксијалном добу”³⁷⁶ Потпуно уобличено виђење *аксијалној доба* у смислу како га Јасперс употребљава (иако га не спомиње), јавља се тек код шкотског историчара и етнолога Џон Стјуарта Гленија, истакнутог припадника британског Фабијанског друштва.

Глени је у својој расправи из 1905. године о вези социологије са друштвеним наукама и филозофијом (у којој се спори са Диркемом у погледу методологије друштвених наука), почео да уобличава једну прогресивистичку теорију о развојном току човечанства. Након предцивилизацијских религиозних погледа које назива „панзоистичким”, Глени почиње да говори о фази „моралне револуције” која је отпочела око 800. године, и трајала је до 200. године пре Христа. Она се, према свим својим карактеристикама, подудара са Јасперсовим

.....
³⁷⁶ Видети: А. Veber, *Tragično i istorija*, Književna zajednica Novog Sada i Dnevnik, Novi Sad 1987.

одређењем „аксијалног доба”.³⁷⁷ Гленијеве идеје је неколико година касније у односу на Јасперса, парафразирао и Луис Мамфорд, прво у књизи *The Condition of Man* (1944), а касније и у књигама *The Transformations of Man* (1956) и *Technics and Human Development* (1967), директно указујући на везе између идеја Џона Стјуарта Гленија и Карла Јасперса.

Јасперсова теорија о аксијалном добу полако се ширила кроз академске кругове и почела да допире до шире публике. Часопис *Dedalus*, 1975. године, први је посветио један тематски број часописа теорији аксијалног доба и одређењу његових главних карактеристика. Јеврејски социолог, Шмуел Ајзенштат, приредио је 1986. године изврстан зборник радова под насловом *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, а 2005, приредио је још један тематски зборник на ову тему, са насловом *Axial Civilization and World History*. Идеје о аксијалном добу, потом су популаризовали социолог Јохан Арнасон, историчар религија Карен Армстронг и писац Гор Видал (у роману *Creation*). Прву свеобухватну студију о свим главним питањима везаним за теорију о аксијалном добу написао је Роберт Бела, харвардски социолог, у књизи *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (2011), а затим је уследио још један значајан зборник, који је Бела приредио са Хансом Јоасом, *Axial Age and its Consequences* (2012).³⁷⁸ Са усвајањем основних тврдњи о аксијалном добу и трансформацији

³⁷⁷ О Гленијевим идејама и вези са теоријама о аксијалном добу видети: E. Halton, *From Axial Age to the Moral Revolution*, Palgrave MacMillan, New York 2014, 6–22.

³⁷⁸ R. Bellah, H. Joas (ed.), *Axial Age and its Consequences*, Harvard University Press, Harvard 2012.

коју је оно донело, од почетка 21. века почињу да се јављају и критички тонови, па и оспоравање неких од главних теза ове теорије. Прва критичка студија потекла је од Даирмеј Мек Кулоха, док је свеобухватну критику теорије аксијалног доба дао Иан Прован у књизи *Convenient Myths: The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never Was*, 2013. године.³⁷⁹

И заговарачи и критичари теорије о аксијалном добу, допринели су да се у знатној мери искристалишу основни ставови о видовима промена које су се десиле у овом историјском раздобљу а које се знатно разликују од одлика које им је приписивао Јасперс. Док је Карл Јасперс у њима пре свега видео узлет критичке рефлексije и индивидуалне слободе као својеврсног темеља и претече модерног сопства, савремени истраживачи аксијалног доба ове одлике виде нешто другачије. Пре свега, као темељну трансформацију религијског усмерења од анимистичко-натуралистичке космологије ка онтологији која оштро раздваја земаљско и спиритуално у свом односу ка људском сопству. У новонасталом концепту људско сопство се види пре свега као издвојени део спиритуалног које тежи да му се врати. Оно жуди да превазиђе и напусти природне датости, те да се споји са трансцендентним, космоторачким, а не космичким. Истовремено, одвија се претварање митског у теоријско-симболичко са јасно израженим моралним обележјима. Одиграва се и преовладавање унутрашње моралног стремљења над ритуалном праксом и њеним формама. Све се ово дешава кроз напуштање племенско-партикуларног погледа на

.....
³⁷⁹ I. Provan, *Convenient Myths: The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never Was*, Baylor University Press, Waco 2013.

свет у корист сагледавања религиозних проблема човека и света у универзалној перспективи, кроз превагу унутрашњег, субјективног духовног пута над колективним, спољашњим верским праксама. У својим главним изразима, ова тежња се испољава кроз изражавање осећања приспелости задњих времена и наступајуће апокалипсе у којој ће се разрешити судбина целог света. Паралелно са овим, јавља се и нагли пораст интересовања за идеју сопства и његову судбину током живота и након његове смрти, а све у оквиру свеобухватне, моралне религиозности која почиње да поставља питања одговорности појединца за своју судбину.

Промене у понашању одразиле су се на интензивирање друштвене сарадње (видљиве у верски мотивисаном саосећању и милосрдном активизму), као и у променама везаним за људску сексуалност (јасно уочљивим у религиозно мотивисаном аскетизму и чедности, као и друштвеном залагању за строгим моралом регулисану моногамију) и економским активностима (осуда похлепе, среброљубља и претеране потрошње). Дакле, промене у духовном усмерењу последично су изазвале низ промена у психолошком понашању које су, опет, довеле до крупних друштвених промена.

Јасно уочавање главних карактеристика аксијалног доба омогућава нам и јасан критички отклон од неких модернистичких Јасперсових интерпретација: за разлику од Јасперса који је „предаксијална” друштва посматрао као статична, а појаву „аксијалних” усмерења сматрао изворима друштвене динамике, савремена наука има недвосмислена сазнања о приметној динамици „предаксијалних” друштава. Поред тога, Јасперс је сматрао виђење људског сопства смештеност између Бога

и природе као искључиво питање слободне рефлексије, тј. буђења рационалних капацитета појединца, док се из природе свих религиозних покрета у овом периоду заправо види да је питање сопства дубље и шире од рационалистичких концепција те да се пре свега ради о моралном и духовно-емотивном питању. Нема сумње да је из редефинисања сопства које се почело посматрати као нешто сасвим друго у односу на „палу” природу, јављају све чешће употребе разума у неуморној потрази за истином (као код сократовско-платоновске школе); али у овом раздобљу постоје и други, нерационални, аскетско-мистички и иницијацијски присупи, и то знатно бројнији од оних рационалних. Зато се, као сасвим уместо, поставља питање: колико је рационални приступ био интегрални део „аксијалног” редефинисања предмодерног концепта сопства, а колико тек њен секундарни дериват, а могуће – и странпутица?

Такође, дефинитивно је оспорено Јасперсово становиште како је „аксијална” верска трансформација створила нови, неимперијални тип политичке заједнице: град-државу. Наиме, градови-државе постојале су током целог бронзаног доба и у Месопотамији и Медитерану, као и у предимперијалним кинеским или египатским друштвима (нпр. Египат је настао уједињавањем таквих државица у „накадском” периоду) које су претворене у административне јединице унутар јединственог Царства, у тзв. „номе”. Империје су постојале и пре, и током, и након аксијалног доба. Велика је дилема да ли је „аксијална” спиритуална трансформација директно допринела израстању великих империја у зениту гвозденог доба (Хан династије у Кини, династије Гупта у Индији, Персијског царства Ахаменида, Александровог

царства и Римске империје) или су ова империјална здања настала насупрот, то јест уз помоћ злоупотребе аксијалних уверења и верских тежњи које су биле политички-прагматично инструментализоване.

Око једне ствари, међутим, нема сумње: аксијалне промене десиле су се у време велике нестабилности, током најдубље кризе којом су биле обухваћене све претходних вредности. Са настајањем аксијалног погледа на свет, односно претходећи њему, одиграле су се бројне социјалне и политичке фрагментације и дубоки нереди. Крај времена ових потреса је време настанка нових, моћних империја којим се завршава античко доба. Посебно је питање колико су ове империјалне творевине отелотворавале верска стремљења „аксијалне” спиритуалности (и то се питање мора сагледавати посебно, у сваком конкретном културно-цивилизацијском случају), а колико су, тек, представљале брану која је на површинској социјално-политичкој равни тежила да заустави дубинске кризне процесе и њихове главне изразе.

Шта теорија аксијалног доба доноси цикличном сагледавању историје?

Теорија о аксијалном добу од времена њеног формулисања углавном је била усмеравана ка прогресивистичкој перспективи људске еволуције. На тај начин су је постепено прихватиле и почеле да употребљавају савремена антропологија, историја религије и социологија. Тек у најновија времена, захваљујући пре свега радовима Шмуела Ајзенштата, „аксијална проблематика” почела је да се користи ради сагледавања културно-цивилизацијских творевина у продубљеној компаративно-

-историјској перспективи. Ајзенштат је, наиме, не само пружио софистицирану интерпретацију „аксијалне” реформе првог миленијума пре Христа, већ и упоредио промене које су оне изазвале на основне социо-културне творевине (а које су их, на тај начин, приближиле с обзиром на њихове, у другим сегментима дивергентне, културне обрасце).

На овај начин, Ајзенштат се упустио у даљу анализу везе између културе и моћи. Узимајући у обзир различите видове конвергенције и дивергенције, Ајзенштат је јасно утврдио како су темељи свих данас постојећих културно-цивилизацијских творевина (чије је различите видове модернизације подробно проучавао), ударени током аксијалног доба. Ипак, он се није одважио да на основу ових сазнања успостави нови концептуални оквир за једну свеобухватну теорију о културно-цивилизацијским творевинама. То је велика штета, јер теорија о аксијалном добу и трансформацијама које је она донела може да буде драгоцене за компаративну анализу светских култура, а пре свега за преиспитивање неких од постулата модерних цикличних културно-цивилизацијских теорија и то у више равни.

Прво, теорија о аксијалном добу пружа недвосмислене доказе о централном значају верског, спиритуалног за живот и развој култура. Она нам показује како се промена у верским перспективама јасно одразила на психолошке, социјалне, економске и политичке обрасце те друштвене токове различитих култура које су њима биле обухваћене. За разлику од Шпенглера који се либи да позиционира верску димензију као осовинску за настанак и развој својих култура, или насупрот Тојнбију који религијске мотиве види пре свега у социјалном

контексту односа елита и маса и њихових културних и контракултурних позиција или, рецимо, Сорокина који у религији види пре свега основну оријентацију за идеатског идеал-типског усмерења, теорија *аксијалној доба* непорециво центрира друштвену динамику свих познатих древних култура око своје осовине, „аксиса”: верског култа и перспектива које он пружа.

Друго и још важније, примена теорије о „аксијалном добу”, оповргава све затворене или само хоризонтално додирујуће културно-цивилизацијски концепте те њима сходне начине сагледавања међукултурне динамике. Шпеглерове културе су, приметили су многи, затворене „монаде”: организми који расту, развијају се, сазревају, опадају и умиру. Оне представљају један на пропаст унапред осуђени херојски подухват „будног бића”; његов храбри покушај одмака од следе природе и њених ритмова. Између усамљених, међусобно удаљених култура, сматрао је Шпенглер, нема и не може бити никаквог дубљег стварног контакта до спољашњег преузимања и реинтерпретације туђих органских форми. Унутрашњи живот култура је појединачан, потпуно издвојен и интактан. Њихова унутрашња духовна стремљења остају за Шпенглера прећутана и недокучива. Духовни културни отисак у види „прафеномена” који отвара особену перспективу свакој од култура од почетка је задат, непромењив. Он је без могућности да се приближи другим културама, а камоли да конвергира са њима, било путем хоризонталног, социо-културног дејства друге културе и њеног прафеномена, било одоздо, истовременим културним утицајима на више култура и више „прафеномена”. Тојнби, са друге стране, религиозност доживљава као неки вид постигнућа појединих

култура у суочавању са изазовима и проналажењу адекватних егзистенцијалних одговора и на колективном и на персоналном нивоу. „Универзалне религије”, као и „универзалне државе” настају у цивилизацијском прегнућу опстајања и трајања: нове вере представљају тек контракултурни израз насталог раскола у цивилизацијском здању које империје, као „универзалне државе”, покушавају да преброде и конзервирају. Религиозни покрети тако, парадоксално, постају „ларве” из којих ће се, након одумирања остарелих цивилизација, развити њихови нови, млади настављачи. Код Тојнбија вера не представља изворни нити главни трансформативни импулс, већ својеврсно „складиште” цивилизацијског достигнућа. Кроз њих се, у различитим цивилизацијским круговима, одвија један спирални (дакле, ипак, прогресивни) псеудо-спиритуални ток историје којим човек и његове заједнице трају кроз време. Николај Берђајев критички сагледава Шпенглерову затвореност култура и указује на суштински значај вере за њихов настанак и развој насупрот самом животу (као трошењу духа услед дејства објективације). Међутим, он не одлази пуно даље од сагледавања могућности опоравка и оживљавања култура из њихових декадентних фаза, кроз њихово поновно преусмеравањем ка својим духовном извориштима. Из ових преусмеравања Берђајев проналази веру за рађање „новог средњовековља” као вида оживљавања културе ношене вером, односно духовношћу.

Теорија о аксијалном добу доводи у питање сва ова циклична гледишта. Она указује како се у различитим културама које се међусобно не прожимају, не комуницирају ни на који начин или једва тек додирују

могу синхроно десити веома слични процеси духовне природе и оставити последице на културне обрасце и њихову динамику која је међусобно упоредива, чак и прилично слична.

С једне стране, „аксијална” трансформација не негира самостални развој појединих културних типова ни њихову специфичност. Она их не повезује по значају, међусобном утицају нити их квалитативно рангира. Ипак, преображаји аксијалног доба указују нам на видове обједињавања различитих културних историја, тачније њиховог преусмеравања у једном правцу који води ка њиховој конвергенцији и то не утицајем једних, супериорних, на друге, инфериорне, како је то покушавало да тврди западњачко виђење „прогреса”. Напротив, овај утицај је био духован, одозго, на сваку културу појединачно. У свакој од трансформисаних културних творевина он није негирао њене специфичности, већ их само превредновао и упућивао ка конвергенцији, стварајући претпоставке за универзално повезивање, за уливање различитих културно-историјских рукаваца у један и јединствен историјски ток: у јединствену историју света.

Приступи којима заговорници затворених, органских културних творевина могу да бране своје становиште од перспектива о синхроним спиритуалним преображајима које су претрпеле различите културе могу да се свODE само на једно: на доказивање како су ове промене проистекле не одозго, из заједничког духа времена или заједничке сржи свих овој културно-цивилизацијских типова, већ из сваке од култура појединачно, из њиховог унутрашњег органског развоја. Ако би ове тврдње поткрепили јаким аргументима, они би били

у стању да формулишу тезу да они који „аксијалну” трансформацију сагледавају као један процес греше, јер се ради о низу различитих, мада аналогно подударних процеса у свакој од култура појединачно. Другим речима, за органицисте/заговорнике затворених култура могле да постоје само „аксијане” религионе тенденције у кинеској, индијској, хеленској и персијској култури а не једно „аксијално доба” и њен преображај. Стога би заговорници овог виђења морали да сматрају да је концепт „аксијалног” тек вид генерализације и апстракције конкретних, међусобно аналогних преображаја тј. културних преусмерења самосталних органских култура и ништа више од тога.

Да би се овакво становиште могло одбрани, неопходно је претходно утврдити да су све појединачне културе гвозденог доба у тренуцима отпочињања сопственог „аксијалног преображаја” налазиле у истој фази културног развика, у истим тј. аналогно упоредивим културно-историјским и социјалним приликама. Затим би било неопходно доказати да су хронолошке, тј. синхроне подударности непостојеће или небитне, односно да су – ако су се у исто време неке ствари и дешавале, оне одговарале потпуно истим органским фазама живота култура.

Историјски развој култура гвозденог доба, међутим, показује нешто сасвим друго. То, засигурно, не иде у прилог партикуларном, органски детерминисаном погледу на развој култура. Наиме, ако су хеленско-медитеранска култура и хиндуистичка култура свој живот отпочеле са најездама индоевропских племена на издишуће културе бронзаног доба (али у различито време: у Индију аријска племена продиру око 1500.

године, док хеленска ахајска племена продиру у Грчку око 1200. пре Христа), времена отпочињање њиховог озбиљнијег „аксијалног” преображаја падају у оба случаја око 600. године пре Христа (зашто у исти час, а не са два-три века разлике, намеће се питање), у случају Кине и Персије ствари стоје знатно другачије. Кинеска цивилизација, која није доживела пропаст своје цивилизације бронзаног доба, већ је у континуитету трајала све време династије Шанг (1600–1046, пре Христа) коју смењује династија Жоу (1046–256, пре Христа), почетак своје „аксијалне” трансформације доживљава такође, око или након 600. године. Аксијални преображај се одвија током тзв. „пролећног и летњег периода” (772–446, пре Христа). Током овог периода прво долази до уситњавања, а после до делимичног укрупњавања политичких творевина. Тек након тога долази до периода „зараћених држава” (446–221, пре Христа) током кога долази до новог осипања и рата безброј малих државица. Њих ће, на крају епохе, објединити нова империјална структура, царства династија Квин и Хан. Персијска култура је најмлађа од свих у гвозденом добу. Зачеле су је индоевропска коњичка племена која су око 1000. године пре Христа, продрла на Иранску висораван и до 9. века досегла планинске ланце Загроса и Елбруса. Почети ове културе везују се за прве писане изворе о Парсима (844, пре Христа) и Мадаима, тј. Медијцима (836, пре Христа). Живот и деловање Заратустре одвија се, највероватније, у периоду између 750–675. пре Христа, а можда и знатно раније. Заратустрина религиозна проповед је, након Мојсијевске вере Израилља (које датира још раније, око 1200, пре Христа), најстарији израз „аксијалне” верске трансформације. Реформисање

Заратустриног учења у маздаистичку верску форму дешава се, међутим, половином 6. века пре Христа (за годину се обично узима 555, када маги из Медије у тек заузетом Ектабану почињу да пропагирају нови синкретизам), у време узлета царства Ахаменида. Ово моћно царство се проширило на највећи део Блиског истока, Средње Азије и дела Северне Африке.

Различите динамике наведених култура није могуће, без великих преиначавања података, повезати у органско-аналошке везе и, при томе, пренебрегнути да су се рана јављања „аксијалне” спритуалности дешавала у различитим историјским фазама и приликама: некад у сам освит једног културног типа (Персија, Израел); некад након продуженог трајања и позног империјалног опадања (Кина), а некад у периоду када су културе из фазе своје младости тек почеле да прелазе у зrelu фазу (Грчка, Индија). Негде су социо-политички услови били буквално рано-културни (Персија, Израел), на племенском нивоу, без обзира на дуготрајност културног наслеђа бронзаног доба на тлу где су се ова племена населила. Негде су културе које су почеле своју „аксијалну” трансформацију прошле своје младалачко „средњовековље” са расцепканим микрополитичким творевинама које више подсећају на наслеђе политичких творевина (градова држава) бронзаног доба (хеленски полиси, индо-аријске државе на Индијском потконтиненту). Негде се ово одиграло у зрелом, па и позном цивилизацијском миљеу (Кина). И у свим овим случајевима врхунац процеса „аксијалног преображаја” одиграо се током шестог века пре Христа.

Закључна разматрања

Шести век пре Христа, велико историјско размеђе у животу култура Старог света, било је уочено пре и на један другачији начин него што су то учинили Јасперс и остали заговорници теорије о аксијалном добу. Ради се о виђењима које су износили припадници традиционалистичког покрета у првој половини 20. века. Њихов водећи представник, Рене Генон, француски метафизичар и езотерик, писао је још током двадесетих година: „Постоји једна прилично чудна чињеница којој, изгледа, никада није посвећивана одговарајућа пажња: 'историјски' период, у горе назначеном смислу, потиче тачно из шестог столећа пре хришћанске ере: као да се тамо, у времену, сусреће једна препрека, непремостива за средства опажања каквим располажу обични истраживачи. Почевши од те епохе, свуда постоје прилично детаљно и добро утврђене хронологије; за све оно што претходи обично се на поседује ништа друго до мутна нагађања, а предложени датуми за на догађаје често се разликују столећима. [...] У шестом столећу пре хришћанске ере изазване су у скоро свим народима значајне промене. У извесним случајевима, у питању су нова прилагођавања традиције условима различитим од претходних; то прилагођавање се остварило у строго правоверном смислу. То се десило у Кини где се првобитна јединствена доктрина поделила у два оштро различита дела: таоизам, намењен елити, који садржи чисту метафизику и традиционалне науке спекулативног типа, и конфучијанство, доступно свима, без разлике, намењено доменима практичне, тј. друштвене примене. Изгледа да је тада међу Персијанцима такође извршено прилагођавање маздаизма, јер је

то била епоха последњег Заратустре. У Индији се рађа будизам то јест побуна против традиционалног духа која је дошла до порицања сваког ауторитета и до праве анархије. [...] Приближавајући се Западу, видимо да је та епоха за Јевреје била у знаку вавилонског ропства. Ту примећујемо једну од најчуднијих чињеница: кратак период, од свега седамдесет година, био је довољан да Јевреји изгубе чак и писмо тако да су потом морали реконструисати свете књиге сасвим различитим писмом од оног које су претходно употребљавали. Могли бисмо навести и многе друге догађаје везане за исту епоху: подсетимо се само да за Рим она означава почетак 'историјског' периода којем претходи 'легендарна' епоха краљева и да је такође познато – премда у помало неодређеном облику – да из истог периода потичу значајни покрети келтских народа. И за Грчку је шесто столеће било полазна тачка такозване класичне цивилизације, једине којој модерни признају историјски карактер, јер се све оно што јој претходи сматра *легендарним*, пошто је мало познато, премда скорија археолошка открића не допуштају сумњу да је макар тој пре-класичној фази одговарала једна прилично стварна цивилизација.”³⁸⁰

Управо шестоту годину пре Христа, Генон и други традиционалисти (Кумарасвами, Шуон итд.) узимају као време почетка „мрачног доба”. У питању је последњи, апокалиптични део космичког циклуса у коме се руше све духовне вредности, а постојање дотадашњег типа живота улази у задњу фазу пре него што му дође крај. Због свега тога, духовне традиције морају да се прилагођавају новим, отежаним околностима: да се

.....
³⁸⁰ R. Genon, *nav. delo*, 23–25.

бележе, записују и реформишу, да се деле на езотеријска знања за елиту и егзотеријске верско-обредне праксе и доктрине. Мађарски традиционалиста прве генерације, Бела Хамваш појашњава: „Око шестоте године пре Христа промене од Кине до Италије; једнодушно се процењује да је људска историја ступила у крајње раздобље тамног периода. Биство је нестало; оно што је остало, само је живот. Цела стварност је располућена; затворена је потпуна отвореност; покидана је велика повезаност. [...] Брзо се губи знање које се односи на древна времена. Једино преостаје мутна успомена о златном добу; носталгија која жели да одржи у равнотежи све већу подивљалост живота, И не губе се појединости које се увек губе током збивања. Из свести нестаје оно што је најважније и што обично остаје: нестаје осећај који уме да разликује биство и живот; и нестаје инстинкт који уме да оствари биство у животу.”³⁸¹

Традиционалисти 20. века, дакле, јасно увиђају „преломност” епохе шестог века пре Христа. Они потврђују значај аксијалног доба, али не у позитивном, улепшаном и прогресивистичком светлу како то чини део савремене академске јавности који афирмише ову теорију. Заговорници традиционализма је виде као спознају о почетку најмрачније регресивне историјске епохе, апокалиптичног доба, „задњих времена” у којој свет, кроз разарање духовности, хрли ка свом крајњем исходу. Због тога они спиритуални преображај аксијалног доба не виде другачије него као изнуђени, одбрамбени вид прекомпозиције традиционалних вредности

.....
³⁸¹ B. Hamvas, *Scientia sacra: duhovna baština drevnog čovečanstva*, Geopoetika, Beograd 1994, 20–21.

у нагло погоршаним условима до које је довела десакрализација света.

Припадници великих монотеистичких религија чији су предуслови и темељи ударени управо током аксијалног периода, свакако, не могу да се сложе са позитивним сликањем ранијих религиозних виђења на као израза целовитије традиције на уштрб монотеистичких објава а на начин како их приказују традиционалисти. Ипак, сви слажу у једном: да је период у коме живимо након ових великих објава време постепеног приближавања „краја света” када ће свему што је живело бити суђено по њиховим делима а на основу потпуних и непорецивих духовно-моралних, божанских позиција. У истом том смислу и на исти начин, сматрају припадници монотеистичких (пре свега абрахамских) религија, сагледавају се и различита културно-цивилизацијска здања са својим развојним, историјским фазама и токовима. Сва она, сматрају монотеисти, међусобно су упућена ка тој једној коначници, ка самом есхатону, када ће све што је кроз историју учињено и створено бити коначно просуђено и вредновано.

Литература

- Anderle Othmar, *Das Universalhistorische System A. J. Toynbee*, Frankfurt 1955.
- Anderson, J. W. *Conjuring with Ibn Khaldun: From an anthropological point of view* (edited by Bruce B. Lawrence), E. J. Brill, Netherlands 1984.
- Aprile Mario, "Julius Evola: An Introduction to His Life and Work", *The Scorpion*, № 6 (Winter/Spring) 1984.
- Augustin Aurelije, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996.
- Балтезаревих Боровој, „Потрага за смислом и слободом личности: Шпенглер против Берђајева”, *Годишњак Факултета за културу и медије*, бр. 8, год. VIII, Универзитет Дžон Незбит, Београд 2016.
- Barry J. "Oswald Spengler and D. H. Lawrence", *English Studies in Africa*, Vol. 12: 2, Taylor and Francis, Thames Oxfordshire, 1969.
- Beate Jahn, *Classical theory in international relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Bellah Robert, Joas Hans (ed.), *Axial Age and its Consequences*, Harvard University Press, Harvard 2012.
- Benthall Jonathan, "Renaissances". *Times Literary Supplement*, London 14 May, 2010.

- Berdiaev Nikolai, "Pre-Death Thoughts on Faust", http://www.berdyaev.com/berdiaev/berdlib/1922_059.html
- Берђаје Николај, *Ново средњовековље*, Хипнос, Београд 1990.
- Берђајев Николај, *Руска идеја*, Просвета, Београд 1987.
- Берђајев Николај, *Смисао историје*, Логос, Београд 2002.
- Берђајев Николај, *Слобода и гух*, Логос, Београд 1998.
- Berđajev Nikolaj, *Ja i svijet objekata. Pet razmišljanja o postojanju. Ogled filozofije samoće, društva i zajednice*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1984.
- Berđajev Nikolaj, *Duh i realnost. Temelji bogočovječje duhovnosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1985.
- Bourdieu Pierre, *Forms of Capital*, in J. G. Richardson's *Handbook for Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, New York 1986.
- Braudel Fernand, *A History of Civilizations*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1993.
- Brodel Fernan, *Mediteran. Prostor i istorija*, Geopoetika, Београд 1995.
- Veber Alfred, *Tragično i istorija*, Književna zajednica Novog Sada i Dnevnik, Novi Sad 1987.
- Vitfogel A. Karl, *Orijentalna despocija. Usporedno istraživanje totalne moći*, Globus, Zagreb 1988.
- Букадиновић Иван, *Савремени цезаризам и крај историје*, <https://www.vecnavatra.com/pdf/Cezarizam.pdf>
- Вулић Тодор, *Заборањени шокови историје*, Центар за културну обнову – Археофутура, Нови Сад 2020.
- Гајић Александар, *Духовне основе светске кризе*, Конрас, Београд 201
- Гајић Александар, *Нови феудализам: глобалне трансформације у XXI веку*, Конрас и ИЕС, Београд 2016.

- Gellner Ernest, *Plough, Sword and Book*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Genon Rene, *Mračno doba*, Čačak 1987.
- Godwin Joscelyn, *Atlantis and the Cycles of Time: Prophecies, Traditions, and Occult Revelations*, Inner Traditions – Bear and Company, Rochester 2011.
- Daimond Jarred, *Slom: kako se društva odlučuju za propast ili uspjeh*, Algoritam, Zagreb 2008.
- Dajmond Džared, *Mikrobi, puške i čelik*, Dosije, Beograd, Službeni list SCG Podgorica 2004.
- Danielou Alain, *While Gods Play; Shaiva Oracles and Predictions on the Cycles of History and the Destiny of Mankind*, Inner Traditions, Rochester 1987.
- Данилевски Николај, *Русија и Евроџа*, Службени лист CPJ, Београд 1994.
- Dawson Christopher, *The Dynamics of World History*, Sheed and Ward, New York 1956.
- Evola Julijus, *Metafizika seksa*, 1, Čačak 1990.
- Evola Julijus, *Pobuna protiv modernog sveta*, Čačak–Beograd 2010.
- Evola Julius, *Ride the Tiger: A Survival Manual for the Aristocrat of the Soul*, Inner Traditions, Bear and Company, Rochester 2003.
- Eisenstad Shmuel Noah, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill, Leiden-Holland 2003.
- Eliade Mircea, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, trans. W. R. Trask), Harcourt, New York 1959.
- Enan Muhammed Abdullahм *Ibn Khaldun: His Life and Works*, British Columbia, Canada 2007.
- Еї о Гиліамешу, Завод за уџбенике, Београд 2018.
- Zakaria Fareed, *The Post American World*, W. W. Norton & Company, 2008.

- Zerzan John, Gvozdeni stisak civilizacije: *aksijalno doba. Pojava velikih religija i šerenje dominacije*, Beograd 2006.
- Ibn Haldun, *Muqaddima: izbor iz djela*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982.
- Ивић Д. Павле, „Словенофили и Н. Ј. Данилевски у своје време и данас”, предговор у: Н. Данилевски, *Русија и Европа*, Службени лист СРЈ, Досије, Београд 1994.
- Jaspers Karl, *The origin and goal of history*, Yale University Press, New Haven 1953.
- Jockey Francis Parker, “The Proclamation of London” by European Liberation Front, 1949, <http://home.alphalink.com.au/~radnat/fpyockey/proclamation.html>
- Jockey Francis Parker, *Imperium: The Philosophy of History and Politics*, Abergele: The Palingenesis Project (Wermod and Wermod), London 2012.
- Kahteran Nevad, *Perenijalna filozofija Philosophia Perrenis*, El Kalem, Sarajevo 2002.
- Каурин Драгољуб, „Ciklične teorije društvenih promena – Špengler i Tojnbi”, *Sociologija*, Vol. 49 (2007), № 4.
- Kenedi Pol, *Uspon i pad velikih sila*, CID, Podgorica 2003.
- Kohn Hans, *Pan-Slavism – Its History and Ideology* (Second Edition), Vintage Books, New York 1960.
- Koplston Frederik, *Filozofija u Rusiji*, BIGZ, Beograd 1992.
- Krauč Kolin, *Postdemokratija*, Karpos, Loznica 2014.
- Leš Kristofer, *Narcistička kultura*, Naprijed, Zagreb 1986.
- Lings Martin, Minnaar Clinton, *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom, Bloomington, Indiana 2007.
- Lipset Martin Seymour, *American Exceptionalism: A Double Edged Sword*, Norton and Company NY 1996.

- Лоски Николај, *Мистична теологија источне цркве*, Епархија банатска, Вршац 1995.
- Luce Edward, *Time to Start Thinking: America in the Age of Descent*, Grove Press 2012.
- Mazzarino Santo, *End of Ancient World*, Faber and Faber, London 1966.
- Маједнорф Џон, *Византијско дојословље. Историјски појмови и дојмајске теме*, Каленић, Крагујевац 2008.
- Makiavelli Nikolo, *Izabrano djelo*, sv. 1, Globus, Zagreb 1985.
- Malthus R. Thomas, *An essay on the principle of population*, 1798. http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=311
- Mangone Emiliana (ed.), *Social and Cultural Dynamics: re-visiting the Work of Pitirim A. Sorokin*, Springer, Cham 2018.
- Марцелин Амијан, *Историја*, Просвета, Београд 1998.
- Mc Neill William, *Arnold Toynbee, A Life*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- Merry W. Robert, "Spengler's Ominous Prophecy", *The National Interest*, January/February 2013, № 123.
- Oldmeadow Harry, *Traditionalism: Religion in the light of the Perennial Philosophy*. World Wisdom, Bloomington, Indiana 2011.
- Patnam Robert, *Kuglati sam. Slom i obnova američke zajednice*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2008.
- Плотин, *Енеаге*, 1–6, Књижевне новине, Београд 1984.
- Polgar Alfred, "Foreword", *A Cultural History of the Modern Age*, Alfred Knopf Inc. Vision Press, London 1950.
- Полибије, *Историје*, 1–2, Матица српска, Нови Сад, 1988.
- Поповић Јевсевије, *Ојћа црквена историја: са црквено-синастичким догађајком* [наслов на омотници: Општа

- црквена историја], књига 1 (до 1054), фототипско издање, Прометеј, Нови Сад 1992.
- Provan Ian, *Convenient Myths: The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never Was*, Baylor University Press, Waco 2013.
- Riencourt de Amaury "The Coming Caesares", Coward-McCann Inc, New York 1957.
- Robin Jean, *Les societes secretes au rendez-vous de l'apocalypse*, Guy Tredaniel, Paris, 1985 Sadeq Abul Hasan, *Reading in Islamic Economic Thought*, Longman, Malaysia 1991.
- Sarnatzki Andrej, "The Decay of American Culture, Pitirim Sorokin's View of the Relevance of Sexual" *Revolution, Intercultural Relation* № 2 (2017).
- Сеџвик Марк, *Прошљив модерној свету: традиционализам и њајна интелектуална историја двадесетог века*, Укронија, Београд 2006.
- Simpson Richard, "Pitirim Sorokin and his Sociology", *Social Forces*, Volume 32, Issue 2, December 1953.
- Sims Newell Leeroy, *The Problem of Social Change*, New York 1937.
- Соловјов Владимир, *Предавања о Бојочовечанству*, Логос, Београд 1996.
- Соловјов Владимир, *Руско национално питање*, изабрана дела, том 2, ЦИД Подгорица и Издавачки центар Цетиње, Подгорица-Цетиње 1995.
- Sorokin Pitirim, *Društvena i kulturna dinamika: proučavanje promena u velikim sistemima, umetnosti, istine, etike, prava i društvenih odnosa*, Službeni list SRJ Beograd CPJ, CID, Podgorica 2002.
- Sorokin Pitirim, *Social Philosophies in an Age of Crisis*, Beacon Press, Boston 1951.

- Sorokin Pitirim, *The American Sexual Revolution*, Porter Sargent Publisher, Boston 1956.
- Sorokin Pitirim, *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, Templeton Foundation Press, Philadelphia 2002.
- Spengler Oswald, *Die Revolution ist nicht zu Ende*, Beck, Munchen 1932.
- Spengler Oswald, *Jahre der Entscheidung (The Hour of Decision* tr. CT Atkinson) Knopf 1933.
- Spengler Oswald, *Man and Technic: A Contribution to a Philosophy of Life*, tr. CT Atkinson, Knopf 1932.
- Spengler Oswald, *Politische Schriften* Erstdruck, Beck, Munchen 1932.
- Spengler Oswald, *Preußentum und Sozialismus*, C. H. Beck, Munich 1920.
- Subotić Milan, „N. Danilevski: teorija kulturno-istorijskih tipova i slovenofilstvo”, y: *Filozofija i društvo* 1 (1995).
- Surya-Siddahnta; *A Textbook od Hindu Astronomy*, Wizardd Book Shelf, Minneaopolis 1978.
- Sušić Hasan, *Pogovor za Mukadimu*, y: I. Haldun, *Muqaddima: izbor iz djela*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982.
- Tainter Joseph, *Kolaps kompleksnih društava*, Naklada Jassenski i Turk, Zagreb 2007.
- Тартаља Смиља, *Скривени круї. Обнова циклизма у филозофији истѳорије*, Удружење за политичке науке Југославије, Чигѳја штампа, Београд 1998.
- Taylor Bron, *Encyclopedia of Religion and Nature*, A&C Black, 2008.
- Тојнби Арнолд, *Истѳраживање истѳорије*, Просвета, Београд 1970.

- Тојнби Арнолд, *Проучавање историје* (извод из књига I–VI), Службени лист СРЈ, Београд; ЦИД, Подгорица; Слово Краљево 2002.
- Toynbee Arnold, *A Study of History*, Volume 5, Oxford University Press, Oxford 1961.
- Toynbee Arnold, *A Study of History* Volume 12: *Reconsiderations*, Oxford University Press, Oxford 1961.
- Турчин Питер, *Рај и мир и рај*, PortaLibris, Београд, Светлост, Чачак 2006.
- Unwin Joseph Daniel, *Sex and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1934.
- Faivre Antoine, *Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants esoteriques* (15–20 siecles), Aries, Symboles et Mythes, 2000.
- Ferguson Nial, *Civilization: the West and the Rest*, Allen Lane, London 2001.
- Флоровски Георгије, *Хришћанство и култура*, Логос, Београд 2005.
- Friedell Egon, *Kultura novog vremena. Od crne kuge do naših dana*, Minerva, Zagreb 1940.
- Friedman Thomas, Mandelbaum Michael, *That Used to Be Us: How America Fell Behind in the World It Invented and How We Can Come Back*, MacMillan, 2011.
- Fukujama Francis, *Kraj istorije i poslednji čovek*, CID, Podgorica, Romanov, Banja Luka 2002.
- Фукујама Френсис, *Судар култура*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1997.
- Furlong Paul, *Social and Political Work of Julius Evola*, Taylor and Francis, Oxfordshire 2011.
- Halton Eugene, *From Axial Age to the Moral Revolution*, Palgrave MacMillan, New York 2014.

- Hamvaš Bela, *Scientia Sacra*, Geopoetika, Beograd 1994.
- Hanegraaff Wouter (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill Academic Publisher, Leiden 2005.
- Haque Anwar, "Ibn Khaldun: Founder of Science of History & Contemporary Sociology", *International Journal of Sociology* 10 (1), Islamabad 2012.
- Hegel Georg Fridrih Vilhem, *Filozofija povijesti*, Romanov, Beograd 2006.
- Herder Johan Gottlieb von, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, University of Chicago Press, Chicago and London 1968.
- Hodgson Marshall, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Hughes Stuart, *Oswald Spengler a Critical Estimate*, Charles Scribner's Sons Twentieth Century Library, New York 1952.
- Carr Edward Hallet, *What is History?*, McMillan, London, 1961.
- Coogan Kevin, *Dreamer of the Day: Francis Parker Yockey and the Postwar Fascist International*, Autonomedia, Brooklyn, New York 1999.
- Cuttsinger James, *Perrenial Philosophy and Christianity*, in *Christianity: The Complete Guide* (ed. John Bowden), Continuum, London 2005.
- Шљукић Срђан, „Културе и сукоби: Освалд Шпенглер”, у: *Годишњак Филозофској факултету у Новом Саду*, књига XXXVII, Нови Сад 2012.
- Шмеман Александар, *Историјски њуи православа*, Атос, Митрополија цетињска, Цетиње, 1994.
- Шпенглер Освалд, *Пројаси зајага*, 1–4, Београд 1990.

Weigert Hans, "Oswald Spengler: 25 Years After", Foreign Affairs, Vol. 21, № 1, October 1942.

Wright Esmon, "The Coming Caesares" Review, International Affairs, Vol. 35, № 3, July 1959.

О аутору

Александар Гајић (1973), доктор правних и политичких наука, научни је саветник на Институту за европске студије у Београду и професор на Катедри за безбедност Факултета за правне и пословне студије „Лазар Вркатић” у Новом Саду. Аутор је, или приређивач петнаест монографских публикација и преко сто научних радова, објављених у националним или међународним серијским публикацијама. Његова стручна и научна истраживања крећу се на пољу међународних односа, друштвене и правно-политичке теорије и студија културе.

Гајићеве најважније књиге су: *Корпоративна носилац* (2011), *Духовне основе светске кризе* (2011), *Идеја светске државе* (2012), *Хероји и антихероји у популарној култури* (2015), *Звук и заједница: рок музика и судбина Зайада* (2017), *Америка и Рим – империјалне паралеле* (2019), *Демократије не рађују? и други олеги* (2021).

САДРЖАЈ

ИБН ХАЛДУНОВИ АСАБИЈСКИ ЦИКЛУСИ	
И САВРЕМЕНА НАУКА.	5
<i>Мукадима</i> и теорија асабије	8
Ибн Халдуново наслеђе у модерној науци.	16
ЦАРЕД ДАЈМОНД И ПИТЕР ТУРЧИН:	
ДВЕ САВРЕМЕНЕ ТЕОРИЈЕ	
ДРУШТВЕНОГ КОЛАПСА.	22
Царед Дајмонд – <i>Слом: како се друшћива</i>	
<i>одлучују за йройасћ или усйех</i>	33
<i>Раћ и мир и раћ</i> – животни циклуси	
империјалистичких нација	39
Критички осврт на Дајмондову и Турчинову	
теорију друштвеног колапса	46
ДАНИЛЕВСКИ И СОЛОВЈОВ: САВРЕМЕНО	
ЧИТАЊЕ КРИТИКЕ ДЕЛА РУСИЈА И ЕВРОПА	55
Данилевски – живот и дело	59
<i>Русија и Евроја</i> – између словенофилства	
и теорије културно-историјских типова	62
Соловјовљева критика књиге <i>Русија и Евроја</i>	75
Поглед из 21. века на Соловјовљеву критику	
теорије Николаја Данилевског	91

КОЛИКО ЈЕ ДАНАС РЕЛЕВАНТНА

ШПЕНГЛЕРОВА КУЛТУРНА МОРФОЛОГИЈА? . . . 110

Шпенглеров живот и дело 114

Основе Шпенглерове морфологије култура. . . . 118

Колико су се Шпенглерове процене показале
исправним и колико су употребљиве за
проучавање савремених цивилизацијских
токова? 126

ШПЕНГЛЕР И ХРИШЋАНСТВО 133

Однос Шпенглерове теорије према религији . . . 136

Хришћанство и „арабљанска” култура 143

Хришћанство изнад античке и магијске културе . 149

Закључна разматрања 159

ПОД ШПЕНГЛЕРОВИМ УТИЦАЈЕМ:

ФРИДЕЛ, ЈОКИ И ДЕ РИЕНКУР 162

Егон Фридел и *Култура новој времена* 164

Имџеријум Френсиса Паркера Јокија 178

Амори де Риенкур и „Цезари који долазе”. . . . 188

НИКОЛАЈ БЕРЋАЈЕВ: ЦИКЛИЗАМ

И ХРИШЋАНСКИ СМИСАО ИСТОРИЈЕ 200

Предсмртне мисли Фаустове. 202

Берђајев и тражење смисла историје 213

Сагледавање културне динамике
и прижељкивање новог средњовековља 218

ТОЈНБИ: ПРЕВРЕДНОВАЊЕ ШПЕНГЛЕРА

И ИЗАЗОВИ УНИВЕРЗАЛНЕ ДРЖАВЕ 228

Арнолд Тојнби – врх западног естаблишмента . . 233

<i>Истраживање историје – основне тезе</i>	238
Домети Тојнбијевог преиначења	
Шпенглерових идеја	247
Арнолд Тојнби – апологета	
фаустовске цивилизације	260
СОРОКИНОВ ЦИКЛИЗАМ	
И СЕКСУАЛИЗАЦИЈА КУЛТУРЕ	264
Живот и дело Питирима Сорокина.	269
Америчка сексуална револуција	274
Сорокиново учење и савремено стање ствари	282
ПЕРЕНИЈАЛИСТИ И ЦИКЛИЗАМ:	
ЕВОЛИНО ВИЂЕЊЕ ИСТОРИЈСКИХ ЦИКЛУСА	288
Перенијалисти, космички циклуси	
и дилеме о њима	292
Традиционализам Јулијуса Еволе	298
Учење о четири доба и Еволин циклични	
поглед на културну динамику	303
Зашто је Еволина циклична историја	
практично без утицаја?	310
ЦИКЛИЗАМ И ТЕОРИЈА АКСИЈАЛНОГ ДОБА	314
Шта је теорија аксијалног доба?	323
Шта теорија аксијалног доба доноси	
цикличном сагледавању историје?	331
Закључна разматрања	339
Литература	343
О аутору.	353

Александар Гајић
КРСТ И КРУГ

Издавачи
Архив Војводине
www.arhivvojvodine.org.rs

Институт за европске студије
www.ies.rs

За издаваче
Др Небојша Кузмановић, директор Архива Војводине
Др Миша Ђурковић, директор Института за европске студије

Лекџура
Весна Башић

Припрема за штампу
Весна Пијановић

Штампа
Сајнос, Нови Сад

Тираж
300

ISBN-978-86-81930-61-8

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад
930.1

ГАЈИЋ, Александар, 1973

Крст и круг / Александар Гајић. - Нови Сад : Архив Војводине ;
Београд : Институт за европске студије, 2022 (Нови Сад : Сајнос).
- 357 стр. ; 20 см. - (Библиотека Студије и огледи)

Тираж 500.

ISBN 978-86-81930-61-8

а) Филозофија историје

COBISS.SR-ID 63602697



ISBN 978-86-81930-61-8



9 788681 930618