

4.3. Arnold J. Toynbee a monumentální studium dějin

Život a dílo

Anglický historik Arnold J. Toynbee (1889–1972) pocházel z rodiny s velkou učenou tradicí a intelektuálním potenciálem. Jeho děd Joseph patřil v polovině 19. století k průkopníkům v lékařské vědě, strýc Arnold byl významným hospodářským historikem a jeho sestra Joselyn Mary se věnovala historii umění a klasické archeologii na univerzitě v Cambridge. Arnold J. Toynbee studoval klasická studia na Balliol College v Oxfordu a absolvoval také krátce studijní pobyt v Aténách, který měl velký vliv na jeho přemýšlení o vzestupu a pádu civilizací. První světová válka pak v roce 1915 nasměrovala jeho další kariéru z akademického prostředí do zpravodajské služby britského ministerstva zahraničních věcí a v roce 1919 byl jedním z britských delegátů na mírové konferenci v Paříži (později se účastnil i mírových rozhovorů v roce 1946). Teprve pak se vrátil na univerzitu a v Londýně působil jako profesor byzantologie, řeckých dějin a novořeckého jazyka. Za řecko-turecké války v letech 1921–1922 však současně působil jako válečný korespondent pro *Manchester Guardian*. V letech 1925–1954 pak přednášel „mezinárodní dějiny“ a poté, co byl jako studijní ředitel přijat do Královského institutu pro zahraniční vztahy, stal se již natrvalo typem akademika-„internacionalisty“, jehož hlavním úkolem je sdělovat svému národu informace o jiných národech. Na tyto „internacionalisty“ je podle španělského filozofa Ortegy y Gassetu třeba nahlížet se značnou skepsí, protože hlavním pramenem jejich poznání jsou prý zprávy od žurnalistů-„internacionalistů“, sdělení s minimální informační hodnotou, nespolehlivá, falešná, překroucená nebo vytržená z původního kontextu. Gassetovo vyjádření naznačuje, že Toynbeeho práce byla po druhé světové válce přijímána jedněmi s velikým nadšením, jinými s kritikou, ba odmítáním nebo přinejmenším se silně vyjadřovanou skepsí nad smysluplností takového „spekulativního“ projektu.

V letech druhé světové války působil ve výzkumném oddělení britského ministerstva zahraničních věcí. Nejprve sám a později společně se svou asistentkou a druhou ženou Veronicou M. Boulter Toynbee vydával po více než dvacet let vlivnou ročenku o mezinárodních vztazích *Survey of International Studies*. Po druhé světové válce přednášel také na univerzitách v USA.

Kromě dvanácti svazků životního díla *Studium dějin* publikoval Toynbee velké množství aktuálních prací, souvisejících s britskou válečnou propagandou v první světové válce, s pařížskou mírovou konferencí, a pak historických prací z dějin starověkého světa

(především antického Řecka a byzantologie), ale i z ekonomických dějin, dějin náboženství a soudobých dějin, souvisejících již mnohdy přímo s přípravou *Studia dějin*. Nevyhýbal se však ani esejům nad vysloveně aktuálními problémy, promyšlenými – jak jinak – v širokém dějinném kontextu. Např. *The New Europe* (1915), *Greek Historical Thought* (1924), *The World After the Peace Conference* (1925), *Civilization on Trial* (1948), *The World and the West* (1953), *East to West: A Journey Round the World* (1958), *Hellenism: The History of a Civilization* (1959).

Do češtiny byl dosud přeložen pouze úvod ke *Studiu dějin*, který je rozvrhem celé koncepce díla, a seznamuje tak čtenáře s výchozími myšlenkami a tezemi práce Toynbeeho. Do češtiny byla přeložena také pozdní a spíše schématicko-chronologická práce *Lidstvo a matka Země. Vyprávění o dějinách světa* (anglicky 1976, česky 2001), která vyšla i v anglickém vydání až posmrtně. V českém překladu vyšel nakonec také rozhovor Toynbeeho s Daisaku Ikedou *Zvol si život*, jenž přináší pozdní Toynbeeho myšlenky týkající se vážných či aktuálních témat.

Studium dějin

Plán díla byl vypracován již roku 1921, první svazek publikován v roce 1934 a poslední, dvanáctý, s „*novými a revidujícími úvahami nad podniknutým úsilím*“, pak po čtyřiceti letech v roce 1961. Traduje se historka, že k nápadu zabývat se srovnávacím studiem civilizací ho přivedl pohled na čapky bulharských rolníků, které byly stejné jako ty na hlavách Xerxových vojáků, o nichž četl na stránkách Herodota. *Studium dějin* vycházelo v několika etapách. Nicméně v posledním svazku autor sám přiznává, že to byl zážitek první světové války, který v něm vyvolal otázky týkající se jednoty evropské civilizace od antiky po současnost, zrodu a přerodu civilizací a jejich zániku. Přípravné promyšlení bylo korunováno prvními třemi svazky v roce 1934, které se věnovaly úvodním myšlenkám a principům (I.), otázkám zrodu civilizací (II.) a jejich růstu (III.). O pět let později byly publikovány tři svazky, zabývající se pádem civilizací (IV.–V.) a jejich desintegrací (VI.). Pak přerušila práci válka a teprve po dlouhých patnácti letech byl publikován svazek o univerzálních státech a univerzálních církvích (VII.), o tzv. heroickém období a kontaktech mezi civilizacemi v prostoru (VIII.), o kontaktech civilizací v čase, zákonu a svobodě v dějinách a o výhledech západní civilizace (IX.), o inspiraci historiků s poznámkou k chronologii (X.). Jedenáctý svazek z roku 1959 pak zahrnoval historické atlasy a svazek dvanáctý z roku 1961 byl novou úvahou nad rozsáhlým dílem. Protože celý text má přes šest tisíc stran, bylo přirozené, že ještě dlouho před jeho celkovým

dokončením sepsal v roce 1946 jiný autor, David Churchill Somervell, zhuštěný výtah (autorizovaný Toynbeem), nakonec rozdělený do třinácti kapitol ve dvou svazcích. Ze sedmdesátých let 20. století pochází ještě hutnější jednosvazkové a bohatě obrazově dokumentované vydání, na kterém se Toynbee opět podílel.

Již koncepční členění vydaných svazků zřetelně ukazuje, že Toynbee během čtyřiceti let práce na *Studiu dějin* měnil své zacílení. V textech ze třicátých let kladl důraz na historickou a systematickou kazuistiku pravidelného zrodu, růstu, vzestupu a pádu civilizací jako umělých lidských, makrosociálních útvarů a snažil se svojí systematickostí překonat Spenglerův profétismus. V padesátých letech 20. století ho již ale zajímala témata, v nichž centrální roli hrála tzv. vyšší náboženství jako konstitutivní prvek civilizací, neboť stále dokonalejší komunikace s bohem má být v jeho pohledu vlastním cílem dějin (Osterhammel 1997, s. 648) S ohledem na civilizaci Západu došel Toynbee k závěru, že od 17. století se tato oblast vydala kvůli náboženské revoluci špatnou cestou, když původní křesťanský monoteismus nahradila trojím sekularizovaným náboženstvím v podobě víry „v nevyhnutelný pokrok systematickým využitím vědy a techniky, nacionalismu a komunismu“ (Toynbee – Ikeda 2000, s. 271). Tato mylná cesta znamenala pro pozdního Toynbeeho neomylnou cestu k zániku Západu, protože „ztráta víry v náboženství vede k zániku civilizace“ (Toynbee – Ikeda 2000, s. 269).

Kritika soudobého dějepisectví

Podle Toynbeeho se moderní empiricko-kritické dějepisectví nechalo ovládnout dvěma institucemi soudobého světa – industrialismem a nacionalismem. Historiografie se v jeho očích pod vlivem zprůmyslnění společnosti stále více diferencovala a specializovala na problémy naprosto podružné z hlediska univerzálních nebo univerzálnějších dějin (např. západní civilizace). Univerzálnější dějiny se pak historikové zdráhali napsat a nacházeli pod vlivem nacionalismu jediný integrující předmět pro výklad v dějinách národních států. Taková „národní“ cesta historického výkladu mu připadala přijatelná ještě v případě velkých a historických států typu Francie, ale jevila se mu o to směšnější, když si – při koncipování práce ve dvacátých letech 20. století – představil nové státy, vzniklé z rozpadu mnohonárodnostních monarchií.

„Představme si nyní, jako reductio ad absurdum, že sepisujeme dějiny Západní společnosti s centrem v jednom z oněch západních států, které vznikly až na konci války z let

1914–1918. Znamenalo by to sepsovat dějin společnosti, jež existuje již déle než dvanáct století, z hlediska národa, jehož existence není dosud bezpečně zajištěna. Zůstává dosud diskutabilním problémem, zda vůbec existuje nějaké československé nebo jugoslávské národní vědomí. Takové vědomí nepochybně ještě nedávno, před nějakými padesáti lety, vůbec neexistovalo, a i kdybychom se pokusili předložit dějiny Západu na podkladě jedné části těchto rodících se národností, tzn. Čechů nebo Slováků či Srbů nebo Chorvatů, jejichž dějiny, jako dějiny odlišných skupin, sahají podstatně dále, obrovská absurdnost takového počínu – byť ne třeba ve vztahu k relativnímu věku, ale ve vztahu k relativní populaci a územní rozloze – by byla jasná na první pohled. Západní dějiny nemohou být pojímány v pojmech národností tohoto kalibru. [...] Není možné sepsat srozumitelné dějiny Slovenska nebo Chorvatska, protože se jednalo jen o malá zákoutí velkého západního jeviště, v jehož dějinách měla jejich území a národy jen podřadné role“ (Toynbee 1995, s. 29).

Toynbee současně předpokládal, že v dějinách evropské civilizace nastal v poslední čtvrtině 19. století epochální obrat, v němž nejen malé, ale i velké národní státy Evropy pozbudou v globalizovaném světě svého vlivu a budou stále více odkázány na nově vznikající nadnárodní instituce. Historikové pak podle něj měli opustit úzké nacionální hledisko, kdy jim jejich národní stát ztělesňoval západní kulturu, a přizpůsobit se této změně tím, že budou hledat novou, vhodnou, „srozumitelnou oblast historického zkoumání“. Tuto oblast je podle Toynbeeho třeba hledat v jednotkách, jež jsou „nezávislé na místních a dočasných hlediscích a činnostech historiků“.

Proto musela tato „srozumitelná oblast lidského zkoumání“ splňovat především podmínku soběstačnosti a izolace. Veškerá její historická existence měla být nezávislá na další instanci, aby ji bylo možno pojmut izolovaně, výhradně z jejich vlastních vnitřních faktorů, aniž by výklad jejího dějinného vývoje jakkoliv ztrácel na smysluplnosti a důvěryhodnosti. Promyšlením anglických, respektive britských dějin dospěl k závěru, že národní stát takovouto jednotkou není a ani nemůže být; jde totiž o jednotku příliš malou a závislou na další instanci. „Jednající síly nejsou národní, ale vycházejí z hlubších příčin, které působí současně ve všech částech, ale nejsou v těchto svých jednotlivých projevech pochopitelné, dokud nezaujmeme obsáhlejší hledisko a nezačneme se zabývat jejich působením na celou společnost.“ Toynbee hledá vyšší jednotku i přesto, že si uvědomuje, že tyto „síly“ v různých částech této společnosti vyvolávají různé důsledky a že díky tomu v čase dochází k přirozené diferenciaci těchto částí.

„Ve stejnou dobu jsou postiženy jednotlivé části rozdílnými způsoby totožnou obecnou příčinou, protože každá na síly, které tato příčina uvedla do pohybu, reaguje jinak a každá k nim přispívá něčím jiným.“ Národní dějiny se zaměřují na tyto jednotlivé „diferenciované díly“, zatímco historik musí vidět v širokých kontextech a „myslet v pojmech celku, a nikoliv pojmech jeho částí [...]. *Osudy jednotlivých členů nelze sledovat odděleně, ale souběžně, jako variace na jediné téma nebo jako příspěvek orchestru, které mají význam pro celkovou harmonii a jako samostatné řady not mnoho neznamení“*. To by mělo být podstatou historikovy metody, prostředkem jak konečně dosáhnout toho, že se určitý historický fakt již nebude jevit jako izolovaný a jedinečný prvek. [...] *v našich myslích [náhle] vzniká z chaosu řád a [...] začínáme chápat to, co předtím bylo nesrozumitelné“* (Toynbee 1995, s. 38, 39).

Aniž by pak chtěl doslova následovat Spenglera a domnívat se, že společnost je vyšší formou „živého organismu“, považuje Toynbee za vhodné, ba „přirozené“ používat pro vývoj společnosti metaforu lidského života. Společnost „žije“ tak, jak se jednotlivé její části dokáží vypořádávat s neustále se objevujícími podněty a výzvami. Na rozdíl od Spenglerova pesimismu nelze v Toynbeeho myšlení přehlédnout pokrokářské i darwinistické ohlasy. Neboť společnost jako celek „přežívá“ a „roste k moudrosti“ v těch částech, jež na cestě výzev uspěly.

Avšak současně vyslovuje Toynbee myšlenky velmi blízké současnému diskursu alternativních či kontrafaktuálních dějin. Při studiu dějin by podle Toynbeeho bylo zásadní chybou, kdybychom se zaměřovali pouze na historické vítěze, tedy ty, kteří uspěli, a přehlíželi ty, kteří neuspěli. Jako historikové nikdy nemůžeme pochopit „význam chování jednotlivých členů v určité zkoušce, aniž bychom vzali v úvahu podobné či odlišné chování jejich kolegů a aniž bychom posuzovali předchozí zkoušky jako řadu událostí v životě celé společnosti“ (Toynbee 1995, s. 38).

Nejsou to tedy části, ale celek, který je pravou „oblastí historického zkoumání“, protože pouze tato oblast „je srozumitelná sama o sobě“ (Toynbee 1995, s. 41).

Podle čeho ale tuto „srozumitelnou oblast historického zkoumání“, tuto „společnost“ definovat, pokud jí nejsou ony díly, tedy jednotlivé národní státy? Mohlo by tímto srozumitelným celkem být například celé lidstvo? Nebo se lze – ještě před dosažením úrovně celého lidstva – někdy dostat až k bodu zkoumání, kdy se již srozumitelnost opět začne ztrácet? Toynbee usiluje nalézt tuto oblast pomocí analýzy dosahu ekonomického, politického a kulturního vlivu a závislosti Velké Británie v různých historických údobích posledních 1500 let. Dosah vlivu je v každém časovém úseku a v každé úrovni (ekonomické,

politické a kulturní) geograficky různě velký, ale s posunem hlouběji do minulosti se rozsah vzájemného propojení Velké Británie s ostatním světem nejen trvale zmenšuje, ale současně se stále více překrývají hranice vlivu jednotlivých úrovní (ekonomické, politické, kulturní). Plně se tyto úrovně podle Toynbeeho překrývají v poslední třetině 8. století v západokřesťanské, francké říši Karla Velikého. Tak je podle Toynbeeho nalezena ze sebe srozumitelná, autarktní oblast zkoumání, neboť říše Karla Velikého je uchopena jako kolébka „západní společnosti“ nebo „Západu“.

Vznik falešného pojetí univerzalizmu západní civilizace

„[...] skutečnost, že jsme přestali pro nás samé používat jakýkoliv obecný název, je historicky významná. Znamená to, že si již neuvědomujeme svoji přítomnost ve světě jiných společností stejného postavení, a že tedy považujeme naši společnost za identickou s ‚civilizovaným‘ lidstvem a národy mimo jeho hranice za pouhé ‚domorodce‘ na územích, kde je sice snášíme, ale které jsou morálně, právě tak jako prakticky k naší dispozici, a to na základě vyššího práva našeho předpokládaného civilizačního monopolu, kdykoliv se rozhodneme převzít je do vlastnictví. A obráceně, považujeme vnitřní rozdělení naší společnosti – národní části, do kterých se tato společnost rozčlenila – za velká rozdělení lidstva a klasifikujeme členy jako Francouze, Angličany, Němce atd., aniž bychom brali v úvahu, že se jedná jen o pouhá podrozdělení jediné skupiny uvnitř velké rodiny lidstva“ (Toynbee 1995, s. 47).

Po západní společnosti Toynbee rychle nachází čtyři další současné „společnosti“ (ortodoxně-křesťanská neboli byzantská, islámská, hindská, společnost Dálného východu) a dvě skupiny dnes již neexistujících „společností“. Považuje za pozoruhodné, že stejná konstelace společností existovala již v čase zrodu Západu, a to tedy znamená, že se „Západ nikdy [nestal] totožný se světem ve všech rovinách společenského života a jiné společnosti nepřestaly existovat po jeho boku“. Z toho vyplývá, že řada našich pojmů, odvozených od národních celků, je neadekvátní. Pro vzájemné vztahy těchto společností bychom neměli používat označení „mezinárodní“, nýbrž spíše výraz „ekumenické“. Slovo mezinárodní navrhuje Toynbee ponechat pouze pro „užší provinciální vztahy mezi státy“ jako celky jisté vyšší společnosti.

Západní společnost se přitom musela objevit podle Toynbeeho ve stoletích těsně předcházejících 8. století, protože v dřívějších dobách již historik stále častěji pro popis problémů bude užívat pojmů svázaných spíše s průběhem řecko-římských dějin než

s dějinami západními. Toynbee si všímá, že určitá období – na první pohled přechodová, jako byla třeba dlouhá staletí, označovaná často jako temná, mezi antikou a středověkem – mohou patřit ke dvěma různým „společnostem“, kdy jedna doznívá na povrchu a druhá již raší pod ním.

„Proto může badatel v oblasti helénských dějin i historik zabývající se západními dějinami studovat poslední fázi helénských dějin, a přesto budou mít jejich oblasti zkoumání jen velmi malý společný terén. Důvod spočívá v tom, že se zabývají dvěma dějinnými celky, které se časově překrývají, ale přesto se od sebe liší. Badatel v oblasti helénských dějin, který sleduje společenskou vrstvu, jež stále ještě obývá povrch, až k bodu, ve kterém se tato vrstva rozkládá a mizí, se primárně nezajímá o společenskou vrstvu, která se nachází pod ní a která se objeví na povrchu až tehdy, kdy předmět jeho vlastního zkoumání zaniká. Badatel v oblasti západních dějin, který zpětně sleduje tuto druhou vrstvu od těch jejích částí, které se nacházejí vyloženy na povrchu, k částem, které jsou skryty pod ním, pokládá naopak svrchní vrstvu Helénské společnosti za víceméně zbytečné skalisko, které musí být vyhozeno do vzduchu, má-li se mu podařit obnažit podzemní část západní vrstvy, jíž se pokouší zpětně vystopovat až k její startovní čáře“ (Toynbee 1995, s. 55).

Civilizace a jejich klasifikace

Toynbee rozlišil v dějinách světa dvacet jedna „srozumitelných oblastí historického zkoumání“, jež označuje civilizacemi, protože patří jako jednotlivý druh k jednomu rodu. Vedle civilizací existují ještě také „primitivní společnosti“, které rovněž lze vymezit jako „srozumitelné oblasti historického zkoumání“, avšak odlišují se tím, že jsou statické, je jich velký počet, „žijí relativně krátkou dobu, jsou omezeny na relativně malé geografické území a mají relativně nízký počet příslušníků“. Civilizace jsou naopak dynamické, je jich relativně málo, trvají relativně dlouhou dobu, rozšiřují se z původních domovů do relativně velkých oblastí, žije v nich relativně mnoho lidí a zvětšují se „vyhlazováním, podrobováním či asimilováním jiných společností“, často těch primitivních (Toynbee 1995, s. 145).

Mezi civilizace patří zástupci žijící nebo vyhynulí. Toynbee nalézá, ale samozřejmě nezapočítává tzv. zkameněliny, tj. stagnující pozůstatky vyhynulých civilizací: např. Židé jsou zkamenělinami syrské civilizace v době achaimenovské říše před vpádem helénismu. Zatímco na americkém kontinentě našel čtyři civilizace (andská, mayská, mexická, yucatánská) a v Africe vlastně pouze Egypt, hlavní civilizační dynamika se odehrávala v lidských dějinách na

různých místech euroasijského kontinentu, kde jich Toynbee identifikoval šestnáct – arabská, babylonská, čínská, civilizace Dálného východu (kolébka), civilizace Dálného východu (v Japonsku a Koreji), helénská, hindská, chetitská, indická, íránská, minojská, ortodoxně-křesťanská (původní kolébka), ortodoxně-křesťanská (v Rusku), sumerská, syrská, západní (Beneš 2010, s. 54; řazeno podle abecedy a modifikováno).

Kritika tradičního pojetí kontinuity dějin

Svémi úvahami se Toynbee přirozeně dostává ke kritice tradiční představy o kontinuitě dějin jako plynulého životního vývoje lidstva. Pokud Toynbeeho zpětné sledování vývoje západní společnosti dovedlo k „jiné společnosti téhož druhu, jejíž kořeny se nacházejí mnohem dále v minulosti“, pak nemůže být kontinuita dějin pojímána jinak než jako „symbolické duchovní pozadí [plynulého vývoje života], na kterém můžeme promítat všechny naše postřehy diskontinuity v celé jejich různosti a složitosti“. Kontinuita podle Toynbeeho není myslitelná mezi životy rozdílných společenství, kde vládne dějinná diskontinuita (logicky z definice uzavřené společnosti to ani jinak nelze). Smysluplně se s pojmem kontinuity dá v Toynbeeho uvažování pracovat pouze v rámci trvání jedné společnosti, „mezi kapitolami, které následují po sobě, neboli mezi po sobě jdoucími obdobími a fázemi v dějinách jedné a téže společnosti“ (Toynbee 1995, s. 55). Stejně jako Spengler si Toynbee pomáhá organickou metaforou. Mezi doznívající a nově se rodícími společnostmi je nanejvýš analogický vztah filiace – kontinuity příbuzenství či „spojení a spřízněnosti“ – jako mezi antickou civilizací (Toynbee říká helénskou) a civilizací západní. Stejný vztah vidíme mezi rodiči a dětmi. Dítě je obdařeno genetickými vlohami rodičů, v jejichž sociálním prostředí vyrůstá, avšak od okamžiku porodu je samostatné a s dospíváním se stává stále nezávislejší a za pomoci vlastních zdrojů řeší vlastní problémy a výzvy svého života. Kontinuita po sobě následujících prožitků života individua je naproti tomu vnitřně souvislá, a tedy úplně odlišná.

Kontinuita mezi různými civilizacemi je pouze možným důsledkem filiace. Příznaky spřízněnosti jsou současně základem pro analýzu reprodukčního systému civilizací. Opět byly Toynbeem abstrahovány na základě promyšlení vztahu antické a západní civilizace a jsou následující:

a) existence univerzálního státu, který pokrývá většinu geografického prostoru v dosahu dané společnosti (např. římská říše, achaimenovská říše, abbásovský chalífát, říše Guptovců);

b) existence instituce univerzální církve, jež funguje v různých aspektech v obou společnostech kontinuálně – v zanikající společnosti jako útočiště odcizené, a tudíž vnitřně opoziční, disentní vrstvy na okraji celé společnosti (tzv. „*vnitřního proletariátu*“ – rané křesťanské církve a církevních sborů v římské říši) a v rodící se jako „*těhotná kukla nové společnosti*“ (institucionalizovaná církev). „*Stručně řečeno, během doby, v které říše a církev koexistovaly jako držitelé stejného prostoru, říše skomírala, zatímco do církve se vlévala čerstvá životní síla. A tak, když se skomírající říše rozpadla, vzniklé ‚interregnum‘ poskytlo živoucí církvi příležitost k tvůrčímu činu. Církev tehdy hrála roli kukly, z které se, až přišel čas, vyklubala nová společnost téhož druhu, jako byla společnosti stará, která zmizela, aniž však ve svých rozvalinách pohřbila církev, jako to učinila s říší. Katolická církev měla v tomto duchu dvojí tvář jako římský bůh Janus: v jednom aspektu útočiště ‚vnitřního proletariátu‘ staré upadající společnosti a v druhém těhotná kukla nové společnosti*“ (Toynbee 1995, s. 68);

c) životní jiskra či „*zárodky tvůrčí síly*“, díky nimž univerzální církev přežila zánik společnosti; samy byly cizího původu, tzn. nebyly původem ze staré společnosti, ale z tradic obyvatelstva jiné společnosti, kdysi porobené, ale ne zcela vykořeněné;

d) období zvýšeného pohybu lidí – tzv. stěhování národů, jež nejprve na hranicích staré společnosti a pak i v ní vytvářejí barbarské „*nástupnické státy*“. Ty ale většinou nepřetrvávají období přelomu, zanikají společně se starou společností a „*mnoho století před počátkem nového růstu*“ charakteristických politických institucí (Toynbee 1995, s. 71). Toynbee přitom odmítá ve třicátých letech 20. století i politicky v mnohých státech prosazovanou domněnku o blahodárné funkci ras a jejich míšení v době stěhování národů pro zrod nové civilizace. „*Převládající přeceňování příspěvku barbarů k životu naší Západní společnosti je rovněž částečně nalézt ve falešné víře, že společenský pokrok se dá vysvětlit přítomností jistých vrozených rasových vlastností. Nesprávná analogie s jevem, který vynesla na světlo dnešní fyzika, vedla západní historiky k zobrazování ras jako chemických ‚prvků‘ a jejich míšení jako chemických ‚reakcí‘, o kterých se předpokládá, že uvolní latentní energii a způsobí tak kypění a změnu tam, kde dosud panovala stagnace a nehybnost. Tímto zavádějícím podobenstvím se naši historikové nechali zhyponotizovat natolik, až se začali mylně domnívat, že tato ‚transfúze nové krve‘, jak metaforicky popisovali rasové účinky Völkerwanderungu, způsobila ony dlouhodobé, následné projevy života a růstu, které tvoří dějiny Západní společnosti. [...] Ve skutečnosti barbaři, kteří se během Völkerwanderungu ocitli v římské říši, nebyli původci našeho duchovního bytí. Nebyli to dokonce ani trubci, kterým po splnění jejich jediné funkce, oplodnění včelí královny, nebylo dovoleno překážet dále v úlu; církve se již při setkání s nimi*

nacházela v pokročilém stupni těhotenství [...]. Barbaři dali svoji existenci najevo tím, že stáli u smrtelného lůžka Helénské společnosti [...]. Barbaři [...] [byli] jen supové, hodující na mršině, nebo červi, hemžící se ve zdechlině“ (Toynbee 1995, s. 72).

Pro určení příbuznosti nebo spřízněnosti společností je přitom podstatný a nepodmíněný příznak existence univerzální církve (b), ostatní jsou podmíněné (zvláště a, d) a bez podstatného příznaku (b) nelze bezpečně určit „spřízněnost“ či „spojení“ mezi starší a mladší společností. *„Tam, kde nacházíme jeden z těchto [podmíněných] příznaků či oba dva současně ve spojení s církví, můžeme je pokládat za stvrzující svědectví o případu spojení a spříznění, jež bylo umožněno právě existencí církve. Ovšem tam, kde nalezneme jeden z těchto pomocných příznaků, nebo dokonce i oba pohromadě, aniž bychom tam zároveň našli církev, nejde o postačující důkaz. Můžeme z toho sice stále ještě usuzovat na existenci starší společnosti kdesi za obzorem té společnosti, na jejímž pozadí se oba pomocné příznaky objevily, ale jelikož jak ‚univerzální státy‘, tak ‚Völkerwanderungen‘ svou povahou náležejí plně výlučně jen minulosti, nemůžeme z těchto samotných příznaků vyvozovat, že starší společnost je ‚spojená‘ s mladší.“* V takovém případě je vztah mezi společnostmi volnějším a vzdálenějším (Toynbee s. 73).

Klasifikace civilizací

Civilizace lze dále řadit – klasifikovat – podle různých kritérií. Nejprve podle „spřízněnosti“ s nějakou předchozí, starší civilizací, a to na základě přítomnosti, nebo nepřítomnosti univerzální církve. Bez vztahu ke starší nebo pozdější civilizaci jsou egyptská a andská civilizace; vztah pouze k pozdější civilizaci má čínská, minojská, sumerská a mayská civilizace; vztah jisté spřízněnosti k dřívější společnosti, ale bez existence univerzální církve, vykazují civilizace chetitská, syrská a snad i indická a helénská; vztah spřízněnosti prostřednictvím univerzální církve pak vykazují civilizace západní, ortodoxně-křesťanská, dálnovýchodní, íránská, arabská a hindská (zde se dá dále rozlišovat podle domácího, nebo cizího původu proletářské „životní jiskry“); společnostmi úzce – intimně – spřízněnými se staršími předchůdkyněmi prostřednictvím toho, že nová společnost zdělila uspořádané náboženství vládnoucí menšiny bez větší změny, jsou pak podle Toynbeeho babylonská, yucatánská a mexická civilizace.

Druhým kritériem je geografické hledisko. Podstatou klasifikace je sledování vzájemné geografické polohy spřízněných společností, zda a nakolik se překrývají území společností v dobách zrodu a největšího rozkvětu.

Zrod a růst civilizací

Nejpřínosnější a nejvíce diskutovanou částí Toynbeeho díla je jeho koncepce zrodu a růstu civilizací. Toynbee rozpracoval jednoduchý, ale promyšlený princip „*challenge and response*“ (výzva a odpověď), jež je základem dynamiky vzniku a později i růstu civilizace. Různé vnější stimuly, jejich různorodost, někdy protichůdnost a také jejich intenzita vyvolávají v lidské pospolitosti vždy určitou tvůrčí odpověď, jež se může projevit ve změně v rámci organizace společnosti, technologických schopností nebo v konstrukci nového kosmického řádu. Komplexem působení mnoha stimulů naráz může být vyvolána civilizace v život tehdy, pokud není intenzita impulsu příliš silná, takže spotřebuje energii společenství na obranu v zájmu přežití, nebo pokud není intenzita naopak příliš slabá, takže odpovídající reakce není dostatečná. Stimulem jsou příhodné a nepříhodné přírodní podmínky (nížina nebo hornatá krajina, blízkost moře, poušť apod.) nebo sousedství jiných lidí. Civilizace se rozrůstá, pokud je odpověď na stimul úspěšná a vyvolá celou sérii úspěšných odpovědí. Hlavními znaky růstu jsou vzrůstající kulturní sebevědomí („*self-determination*“), sebevyjádření společnosti („*self-articulation*“), narůstající zduchovnění hodnot („*etherialization*“) a pokračující zjednodušování nástrojů a technik (Monar 2001, s. 487). Nositeli růstu je menšina tvůrčích osobností, která svými úspěchy vyzývá ostatní většinu k následování a k napodobování (mimesis).

„Společnost, řekli bychom, se v průběhu svého života střetává s posloupností problémů, které si každý její člen musí vyřešit sám za sebe, jak nejlépe dovede. Zrod každého problému je výzvou k podstoupení těžké zkoušky a v důsledku celé řady takových těžkých zkoušek se od sebe začnou členové společnosti odlišovat. Při každé z nich někteří neuspějí, zatímco jiným se podaří najít řešení. Některá řešení jsou však pro celou řadu po sobě následujících problémů nedostatečná, původní a plodná, a umožňují tak další vývoj. Jak přichází jedna těžká zkouška za druhou, někteří členové společnosti v určitý okamžik zcela selhávají, nedokáží se přizpůsobit a padnou u cesty, zatímco jiní zápasí dále, napínají síly, všelijak se kroutí a zakrňují. Jsou však i takoví, kteří rostou v moudrosti i co do velikosti a při svém růstu objevují široké cesty pro všeobecný pokrok celé společnosti, ke které náležejí“ (Toynbee 1995, s. 38).

Když ale tvůrčí menšina zaváhá a není úspěšná v adekvátní reakci na podněty, jimž je společnost vystavena, ztrácí důvěru většiny, rozpadá se sociální svornost společnosti, a tak se dříve dynamická kreativní menšina uchyluje při prosazování svých představ stále více k používání moci a k bojům o moc. Jako statická dominantní mocenská menšina pak čelí období velkých zmatků a potíží vytvořením univerzálního státu. Pod jeho povrchem ale z nespokojených a vlastní civilizaci odcizených vytváří vnitřní proletariát. Ten společně s vnějším proletariátem – lidskými společnostmi mimo danou civilizaci – vytváří možnost pro zárodek nové civilizace.

Figure 28.2
Toynbee's Scheme of Civilizations

	Period of Growth	Time of Troubles	Universal State	Interregnum (end)
(time line) challenge evokes:	response by creative minority with the masses following ("mimesis")	the creative minority becomes the dominant minority	internal strife ends; peace, stability, prosperity; no classes left	internal proletariat (creative group excluded from influence) together with external proletariat (foes with greater vitality and creativity) destroys state
	increasing control over environment yields human self-determination; the period of classes	failure to develop further leads to idolization of existing institutions		
		turbulent transition		

Anglické schéma vývoje civilizací podle Toynbeeho z knihy Breisach, Ernst: *Historiography*. Chicago – London 1994, s. 399.

Shrnutí základních rysů Toynbeeho koncepce

1) „Srozumitelnými oblastmi historického zkoumání“ jsou společnosti, které mají větší prostorový i časový rozsah než národní státy, městské státy nebo jiná politická společenství. Toynbee pro ně užívá pojem civilizace.

2) Civilizace, jejichž nedělitelnými částmi, články a představiteli jsou běžná politická společenství (národní státy, městské státy, říše atd.), mají být jako „*společenské atomy*“ vlastním předmětem zkoumání historiků.

3) Politická společenství ani civilizace nezahrnovaly a nezahrnují celé „lidstvo“ ani s ním nejsou časově totožné, ani neobsáhly a neobsahují geograficky prostor celého obyvatelného světa.

4) Mezi dějinami jednotlivých civilizací není přímá kontinuita, návaznost je mnohem méně „patrná“ než mezi různými kapitolami dějin jedné společnosti, ačkoliv v některých případech lze hovořit o jisté „*příbuznosti*“ nebo o „*spojení a spřízněnosti*“.

5) Úkolem historické vědy je studovat život civilizací ve vnitřních a vnějších aspektech. *„Vnitřním aspektem je členění života jakékoliv dané společnosti do řady kapitol, které následují po sobě v čase, a do jistého počtu společenství, které žijí bok po boku. Vnější aspektem je vztah jednotlivých společenství mezi sebou, který musí být zkoumán rovněž ve dvou prostředích, prostorovém a časovém“* (Toynbee 1995, s. 58).

Civilizace nebo univerzální církve

Úvodem bylo řečeno, že Toynbeeho myšlenkový vývoj vedl ovšem k pozměňování koncepce. Ta se týkala především úlohy univerzálních církví. Jak jsme viděli, Toynbee viděl původně v univerzálních církvích součást reproduktivního systému civilizací, produkt odcizené vrstvy v rozkládající se civilizaci a zárodek civilizace nové. Postupně ale význam univerzálních církví přehodnotil. Začínají hrát roli mnohem důležitější – od roku 1954 jsou považovány za nejvyšší druh společnosti: za instituční ztělesnění vyššího náboženství. Toynbeemu se tak pojem civilizace do značné míry odděluje od náboženství. Světové dějiny nejsou jen časovou a prostorovou pluralitou civilizací, ale jsou současně i pluralitou univerzálních církví. Toynbeeho původní cyklické členění dějin tak bylo nakonec rozmělněno lineární dimenzí. Civilizace, jež jsou ztotožňovány stále více s politickým společenstvím – „státem“, sice podléhají nadále cyklickému vzestupu a pádu, avšak vývoj náboženství směřuje lineárně k pokroku v poznání boha. Jeho výrazem jsou čtyři vyšší světová náboženství: křesťanství, islám, hinduismus a buddhismus. *„Historická funkce civilizací spočívá v tom, že svou proměnlivostí, svými zániky, svým střídáním vytvářejí předpoklady pro pokrok stále hlubšího náboženského pochopení“* (cit. podle Krejčí 2002, s. 26) Vedle sebe prý tak ve světových dějinách existují společnosti dvojího druhu – vyšší náboženství a civilizace.

Kritika historiků

Až na výjimky, například německého literárního vědce Curtia, jenž považoval Toynbeeho přístup za stejně převratný jako nový pohled na atomovou fyziku z počátku 20. století, akademická historiografie Toynbeeho pokus nově studovat dějiny jako dějiny civilizací až do období po druhé světové válce ignorovala. Později přišla kritika značně rozvolněného používání mnoha pojmů a sžíravá kritika specialistů na jednotlivé oblasti a období, kteří nebrali ohled na náročnost úkolu a Toynbeeho usvědčovali z pokřívování empirických fakt. Až překvapivě vstřícně jim Toynbee odpověděl v posledním svazku svého díla, kde přehodnotil rozčlenění a počet civilizací a upřednostnil tradičnější geografické pojetí. Přesto například čelný představitel třetí generace školy Annales Le Goff ve své knize *Paměť a dějiny* pochválil pouze kritiku eurocentrického pohledu na dějiny, jinak odmítal celkovou nesystematičnost ve třídění civilizací, jejich vzájemnou nelegitimní komparaci a upozornil, že Toynbee vlastně předmět svého výzkumu ani „*pořádně nezná*“. Beneš naznačuje, že spor o to, co „*pořádně nezná*“, byl ovšem metodologickým, že tady očividně hovořil každý jiným jazykem. Jakkoliv si Toynbee vážil práce specializovaných empirických historiků a o jejich výzkumy se přirozeně opíral, usiloval položit dějinám jiné otázky než ty, které vyplývají bezprostředně z empirické matérie. Také jeho odpovědi se proto nemohou shodovat s odpověďmi „tradičního“ historika, pracujícího na základě důkladné kritiky pramene a jeho kontextu. Toynbeeho otázky jsou otázkami v rámci syntézy, jež jsou odlišné a blíží se – jako každá historická syntéza – tázání filozofa. Filozofie dějin je ale obvykle pro tradičního historika pouhou ideologií. Přesto hraje důležitou roli v tázání po obecnějších souvislostech dějinného vývoje, které tradiční historická věda v éře paradigmatu historismu dlouho a sveřepě odmítala a často stále odmítá.

Kritika ovšem míří také ke koncepční vadě, neboť Toynbee ve snaze vymezit co nej přesněji jednotlivé civilizace z nich nakonec vytváří téměř uzavřené monády, jež jako by nežily ve vztazích s okolním světem, ale pouze z vlastního vnitřního impulsu.

Poměrně malý zájem, které *Studium dějin* po Toynbeeho smrti, zvláště v osmdesátých a devadesátých letech 20. století, v komunitě historiků vyvolávalo, je dán také Toynbeeho příklonem k náboženskému důrazu ve světových dějinách, který překryl všechny ostatní aspekty. V nástupu zpochybňujícího myšlení postmoderny neodrazovala pouze vyjadřovaná víra v pokrok a současně jistý náboženský mysticismus. Podle Jaroslava Krejčího, který se sám pokusil v knize *Postižitelné proudy dějin* o syntetickou analýzu pohybu světového a

lidského vývoje, se totiž „zdá, že Toynbee nakonec opustil jedno ze svých nejpłodnějších východisek pro hledání typu společností, které by byly srozumitelným polem historického zkoumání. [...] počínaje sedmým dílem rozkládá tuto entitu na spirituální a sekulární aspekty života společnosti. Zdá se, že v Toynbeeho vývoji dialektická vize převládla nad jeho původním holistickým přístupem“ (Krejčí 2002, s. 27).

OTÁZKY

1. V čem se Toynbeeho pojetí vývoje civilizací odlišuje od pojetí Spenglerova?
2. Na čem záleží dynamika vývoje – zrodu, růstu a pádu - civilizací?

LITERATURA

Beneš, Zdeněk: Náčrt místa A. J. Toynbeeho v moderním historickém myšlení. (Kdy se hrncíř stává otrokem svého jílu?). In: Šubrt, Jiří – Árnason, Jóhann Páll (edd.): Kultury, civilizace, světový systém. Praha 2010, s. 51–62.

Breisach, Ernst: Historiography. Chicago – London 1994.

Budil, Ivo T.: Zakladatelé Západu a poslední člověk. Esej o zrodu a zániku západní civilizace. Ústí nad Labem 2007.

Gasset, José Y Ortega: Eine Interpretation der Weltgeschichte. Rund um Toynbee. München 1964.

Krejčí, Jaroslav: Postižitelné proudy dějin. Praha 2002.

Monar, Jörg: Arnold Joseph Toynbee. In: Nida-Rümelin, Julian (ed.): Slovník současných filosofů. Praha 2001, s. 487–488.

Osterhammel, Jürgen: Arnold J. Toynbee – A Study of History. In: Reinhard, Volker (ed.): Hauptwerke der Geschichtsschreibung. Stuttgart 1997, s. 647–650.

Sapík, Miroslav: Filozofie dějin a civilizace v díle J. A. Toynbeeho. České Budějovice 2003.

Toynbee, Arnold J.: A Study of History. Sv. 1-11. Oxford 1934-1962.

Toynbee, Arnold J.: Civilisation on Trial and the World and the West. Cleveland – New York 1958.

Toynbee, Arnold J.: Lidstvo a matka Země. Vyprávění o dějinách světa. Praha 2001.

Toynbee, Arnold J.: Studium dějin. Praha 1995.

Můj pohled na dějiny

(ukázka z článku My View of History, publikovaném v knize Civilization On Trial and The World and The West. Cleveland, New York 1965, s. 15-25, zde s. 18-25)

O tři roky později jsem cestoval po Řecku po stopách Epaminondase a Philopoemena a poslouchal řeči ve venkovských kavárnách. Tam jsem se poprvé dozvěděl o existenci něčeho, co se jmenovalo zahraniční politika Sira Edwarda Greye. Ale ani tenkrát jsem si neuvědomoval, že i my jsme stále ještě v historii. Pamatuji se, jak intenzivně se mi stýskalo po historickém Středomoří, když jsem se jednoho dne roku 1913 procházel po suffolkském pobřeží šedého a nudného Severního moře. Světová válka mě v roce 1914 zastihla uprostřed výkladu o Thúkýdidovi pro studenty klasické literatury Balliolovy fakulty v Oxfordu. A právě tehdy zasáhlo můj rozum osvícení. Zkušenosti, kterými jsme právě procházeli v našem světě, poznal Tkúkýdidés před námi ve svém světě. Znovu jsem ho četl novými očima – chápal jsem nové významy některých slov a nacházel nové pocity mezi řádky frází, které jsem dříve nevnímal, protože až nyní jsem dosáhl téže dějinné krize, která ho inspirovala k napsání jeho díla. Náhle jsem pochopil, že Tkúkýdidés už tímto územím prošel. On a jeho generace byli jen o kousek přede mnou a mou generací na jevišti historických zkušeností, které jsme postupně získali. Jeho současnost byla vlastně mou budoucností. Tím se ale chronologický záznam, který označoval můj svět jako „moderní“ a Tkúkýdidův jako „starověký“, stal naprostým nesmyslem. Ať si chronologie tvrdí, co chce, Tkúkýdidův svět a můj svět právě prokázaly, že jsou filozofickými současníky. Ale pokud je toto ten pravý vztah mezi řecko-římskou a západní civilizací, nemohly by vztahy mezi všemi nám známými civilizacemi být stejné?

Tuto vizi filozofické současnosti všech civilizací, která pro mě byla novinkou, jen posílilo srovnání s poznatky, které nám dodaly objevy naší moderní západní fyzikální vědy. Na časové přímce, kterou nám nově představila geologie s kosmologií, představovalo náhle těch pět nebo šest tisíc let od příchodu prvních zástupců lidských společností, kterým my říkáme „civilizace“, jen nesmírně krátký moment v čase v porovnání s celkovým věkem lidské rasy, dobou života na této planetě, věkem naší planety samotné, věkem našeho slunečního systému, věkem celé galaxie, ve které je tento sluneční systém jen zrnkem prachu, nebo obrovsky rozlehlejším a starším věkem celého hvězdného kosmu. V porovnání s řádovou velikostí světa jsou civilizace, které se objevily ve druhém miléniu před Kristem (například

řecko-římská) nebo ve čtvrtém miléniu před Kristem (například starověký Egypt) a v prvním miléniu našeho letopočtu (například naše vlastní), opravdu současníky jedna druhé.

Tím se historie ve smyslu dějin lidských společností, které nazýváme civilizace, projevila jako svazek paralelních, současných a nedávných esejů na nové téma: aktuální bilance pokusů o překročení hranice primitivního lidského života, u které člověk poté, co se stal člověkem, zjevně letargicky ležel po několik set či tisíc let. Dokonce i v naší době u ní stále leží v odlehlých místech jako je Nová Guinea, Tierra del Fuego a severovýchodní okrajové oblasti Sibiře, kde se na tyto primitivní lidské společnosti ještě nevrhli agresivní průkopníci ostatních lidských společností, kteří se na rozdíl od těchto lenochů, třebaže teprve nedávno, zvedli a dali do pohybu a všechny ostatní lenošící společnosti vyhladili nebo asimilovali. Tuto úžasnou současnou kulturní odlišnost různých dosud existujících společností jsem objevil díky pracím profesora Teggarta z kalifornské univerzity. K tomuto značnému odlišení došlo během těchto krátkých pěti nebo šesti tisíc let. Tady bylo pro mě slibné pole k prozkoumání, *sub specie temporis*, záhada vesmíru.

Co se to po tak dlouhé pauze stalo, že se dalo do energického pohybu směrem k novým a stále neznámým společenským a duchovním cílům těch několik společností, které se pustili za dobrodružstvím zvaným civilizace? Co je probudilo z apatie, kterou velká většina lidských společností nikdy nesetřásla? Tato otázka vřela v mé mysli, když mi v létě 1920 profesor Namier (který mě už dříve seznámil s východní Evropou) doporučil dílo Oswalda Spenglera *Untergang des Abendlandes (Zánik Západu)*. Když jsem četl tyto stránky plné osvětlujících záblesků historického pochopení, napadlo mě, že celé moje naplánované šetření za mě Spengler provedl ještě dříve, než se samotné otázky (nemluvě vůbec o odpovědích) plně zformulovaly v mé mysli. Jedním ze základních bodů mého výzkumu byl fakt, že nejmenším srozumitelným polem historického bádání byly celé společnosti, ne nahodile izolované zlomky těchto společností, jako například národnostní státy moderního Západu nebo městské státy řecko-římského světa. Dalším základním bodem byl fakt, že dějiny všech společností nazývaných civilizací byly v určitém smyslu paralelní a současné. Oba tyto body byly také základem Spenglerova systému. Když jsem ale v Spenglerově knize hledal odpověď na svou otázku o genezi civilizací, zjistil jsem, že pro mě stále ještě nějaká práce zbyla. V tomto bodě byl Spengler podle mého názoru naprosto neosvíceně dogmatický a deterministický. Podle něho civilizace povstaly, vyvíjely se, upadaly a zhroutily se v neměnném souladu s daným harmonogramem, aniž by k tomu podal jakékoliv vysvětlení. Byl to prostě přírodní zákon, který Spengler objevil, a protože je naším učitelem, musíme mu

to věřit: *ipse dixit*. Tento svévolný příkaz mi připadal neuspokojivě nehodný Spenglerova brilantního génia. A tehdy jsem si uvědomil rozdíly v národní tradici. Tam, kde německá metoda a priority dospěla do prázdného místa, zkusme využít anglický empirismus. Zkusme otestovat alternativní možnosti vysvětlení ve světle faktů a uvidíme, jak si povedou.

Rádoby vědecká historie na Západě 19. století nám pro řešení problému kulturní nerovnosti různých dochovaných lidských společností nabídla rozdíly v rase a životním prostředí jako dva klíčové body. Ani jeden z těchto klíčů však neprošel zkouškou a neodemkl zamčené dveře. Nejdříve se zaměříme na teorii rasové odlišnosti. Co nám dokazuje, že rasové rozdíly mezi různými členy rodu *homo* souvisely s rozdíly v duchovní rovině, která byla polem historického bádání? A pokud bychom i tyto rozdíly přijaly pro účely argumentace, jak je možné, že téměř každá rasa má své členy mezi zakladateli jedné či více civilizací? Jen příslušníci černé rasy prozatím žádný znatelný přínos nezaznamenali. Pokud však budeme brát v potaz krátké časové období, po které tento experiment s civilizacemi probíhá, není to žádný pádný důkaz jejich neschopnosti. Může stejně tak jít o důsledek nedostatku příležitostí nebo nedostatku podnětů. Pokud jde o teorii odlišnosti životního prostředí, je samozřejmě možné nalézt podobnosti mezi přírodními podmínkami v údolí dolního Nilu a podmínkami v údolí dolního Eufratu a Tigridu, která se obě stala kolébkami egyptské a sumerské civilizace. Pokud ale byly tyto přírodní podmínky skutečně důvodem pro vznik těchto civilizací, proč se tedy žádná paralelní civilizace nevyvinula v přírodně podobných podmínkách údolí řeky Jordán nebo v údolí Ria Grande? A proč neměly své africké protějšky civilizace z rovníkových náhorních plošin v Andách, když keňská vrchovina má stejné plošiny? Zhroucení těchto rádoby vědeckých neosobních objasnění mě přivedlo k mytologii. Obracel jsem se k ní poněkud sebekriticky a zahanbeně, jako by to byl provokativně zpátečnický krok. Byl bych možná býval méně nesmělý, kdybych býval měl lepší znalosti, než jsem tenkrát měl o novém poli, které psychologie prolomila během války 1914–1918. Práce C. G. Junga by mi poskytly vodítko, kdybych je byl býval tehdy znal. Vlastně jsem je našel v Goethově *Faustovi*, kterého jsem ve škole studoval stejně důkladně jako Aischylova Agamemnána.

Goethův *Prolog v ráji* začíná scénou, kde archandělé opěvují dokonalost Božího stvoření. Ale právě proto, že jsou jeho stvoření dokonalá, nenechal si Stvořitel žádný prostor pro další využití svých tvořivých sil. Z této patové situace by zřejmě nebylo úniku, kdyby se před trůnem neobjevil Mefistofeles, který byl právě pro tento účel stvořen, a nevyzval Boha, aby mu povolil, pokud to dokáže, zkazit jednoho ze Stvořitelových vybraných tvorů. Bůh tuto výzvu přijímá a tím získává možnost převést svou tvořivou práci do další úrovně. Střetnutí

dvou osobností ve formě výzvy a reakce: není to snad křesadlo a ocel, z jejichž vzájemné srážky zahoří tvůrčí jiskra?

V Goethově výkladu zápletky *Božské komedie* je Mefistofeles stvořen proto, aby byl podveden, jak sám zloduch příliš pozdě znechucen zjistí. Ale pokud v reakci na ďáblovu výzvu Bůh opravdu ohrozí svůj vlastní výtvar (musíme předpokládat, že tak opravdu udělá), aby získal možnost stvořit něco nového, musíme také předpokládat, že ďábel nemusí vždy prohrát. Tím pádem, jestliže systém výzvy a reakce vysvětluje jinak nevysvětlitelnou a nepředvídatelnou genezi a vzrůst civilizací, vysvětluje také jejich pád a rozklad. Většina nám známých civilizací už má, zdá se, svůj pád za sebou a většina z této většiny kráčela ke svému konci po sestupné cestě, která končí zánikem.

Naše posmrtná pitva těchto mrtvých civilizací nám neumožňuje sestavit horoskop pro naši vlastní civilizaci ani pro žádnou další z těch, které jsou stále naživu. *Pace* Spenglerovi, ale nevidím jediný důvod, proč by řetěz stimulujících výzev nemohl vyvolat řetěz vítězných reakcí *ad infinitum*. Na druhou stranu, pokud sestavíme empirickou srovnávací studii o cestách, které už mrtvé civilizace prošly od svého pádu až k zániku, zdá se, že zde najdeme určitou míru Spenglerovské uniformity, což nakonec není až tak překvapující. Jelikož pád civilizace znamená ztrátu schopnosti ovládat, a to zase znamená pokles svobody na zproštění odpovědnosti. A kdežto svobodná vůle vytváří nekonečné množství odlišných a naprosto nepředvídatelných akcí, postupy bez odpovědnosti mají sklon být stejné a opakuji se.

Stručně řečeno, pravidelné schéma společenského rozkladu začíná rozdělením rozkládající se společnosti na vzdorovitý proletariát a stále méně efektivní vládnoucí menšinu. Proces rozkladu nepostupuje rovnoměrně, trhavě se sune vpřed ve střídavých záchvatech nepokojů, zotavení se a nových nepokojů. V předposledním období zotavení se vládnoucí menšina úspěšně pokusí o dočasné zastavení společenské sebedestrukce tím, že na společnost uvalí mír univerzálního státu. V rámci univerzálního státu vládnoucí menšiny si proletariát vytvoří univerzální církev. Poté následuje další období nepokojů, ve kterém rozkládající se společnost nakonec zanikne a univerzální církev přežívá dál a stává se kuklou, ze které se časem vylíhne nová civilizace. Novodobým západním studentům historie jsou tyto jevy nejznámější z příkladu řecko-římského *Pax Romana* a křesťanské církve. Po zavedení *Pax Romana* císařem Augustem se na určitou dobu zdálo, že se řecko-římský svět vrátil do pevných základů po několika stoletích neustálých válek, špatné vlády a revolucí. Ale období augustovského zotavení se nakonec ukázalo být pouhým obdobím oddechu. Po 250 letech relativního poklidu zasáhl říši ve třetím století křesťanské éry kolaps, ze kterého se nikdy plně

nezotavila, a při další krizi, v pátém a šestém století, se nenávratně rozpadla. Jedinou stranou, která měla z římského míru opravdový užitek, byla křesťanská církev. Církev využila této příležitosti, zapustila kořeny a rozrostla se. Nejdříve byla podněcována pronásledováním, dokud si říše neuvědomila, že ji nezničí, a rozhodla se z ní místo toho udělat svého společníka. A i když toto posílení nedokázalo zachránit říši před zánikem, církev převzala říšské dědictví. Stejný vztah mezi upadající civilizací a rodícím se náboženstvím můžeme pozorovat na tuctu dalších příkladů. Na Dálném východě hrála například říše Ts'in a Han roli římské říše a roli křesťanské církve převzal buddhistický směr Mahájána.

Pokud tedy zánik jedné civilizace přináší zrod nové, neznamená to, že na první pohled nadějně a vzrušující pátrání po cílech lidského snažení se nakonec přece jen rozloží do ponuré série marných opakování Gójjů? Tento cyklický pohled na proces dějin s naprostou jistotou převzali i největší duchové a intelektové mezi Řeky a Indy – například Aristotelés a Buddha, prostě předpokládali, že je správný, aniž by považovali za nutné ho dokazovat. Naproti tomu Captain Marryat, když připsal podobný názor lodnímu truhláři z královské lodi Rattlesnake, předpokládá se stejnou jistotou, že tato cyklická teorie je pouze velkolepá podívaná a z milého obhájce této teorie udělal legrační figurku. Pro naše západní myšlení by totiž cyklické pojetí historie, pokud bychom ho vzali naprosto vážně, zredukovalo historii na báchorku vyprávěnou idiotem, která nemá žádný význam. Ale pouhý odpor sám o sobě neodůvodňuje neplodnou nedůvěru. Tradiční křesťanská víra v pekelný oheň a poslední zatroubení také vzbuzovala odpor a přesto v ni lidé věřili po generace. Za naši šťastnou západní odolnost vůči řecké a indické víře v cykly vděčíme židovskému a zoroastrovskému přínosu našemu světovému názoru.

Proroci Izraele (Juda) a Íránu ve svých vizích neviděli historii jako cyklus ani jako mechanický proces. Viděli ji jako mistrovské a pokrokové uskutečnění božího plánu na úzkém jevišti tohoto světa. Plánu, který se nám zjevuje v částečných záblescích, ale který přesahuje naši lidskou schopnost vidět a porozumět ve všech dimenzích. Navíc proroci na vlastní kůži předešli Aischylův objev, že poznání k nám přichází skrze utrpení. Objev, ke kterému jsme svého času vlastní zkušeností také dospěli.

Zvolíme si tedy židovsko-zoroastrovský pohled na historii jako alternativu řecko-indického? Nakonec možná nebudeme muset tak dramaticky volit, neboť tyto dva pohledy nejsou v zásadě neslučitelné. Koneckonců když se má vozidlo pohybovat vpřed směrem, který mu určil řidič, musí ho nést kola, která se točí monotónně stále dokola. Dokud civilizace vznikají a zanikají a svým zánikem dávají život novým, nějaký smysluplný počín se možná po

celou tu dobu dere vpřed a podle božího plánu je možná poznání, které k nám přichází skrze utrpení při zániku civilizace, svrchovaným prostředkem pokroku. Abrahám byl také uprchlíkem z civilizace *in extremis*, proroci byly dětmi další civilizace v období rozpadu, křesťanství se zrodilo z utrpení rozpadajícího se řecko-římského světa. Roznítí se podobné spirituální osvícení ve „vyhnancích“ našeho světa, představujících protějšky židovských vyhnanců, jimž se toho tolik zjevilo v jejich bolestném exilu u vod babylonských? Ať už zní odpověď jakkoliv, bude mít mnohem větší význam než doposud neproniknutelný osud naší celý svět zahrnující západní civilizace.