

Antoni ORDYK

Starożytne teorie procesu historycznego

Античные теории исторического процесса

Ancient Theories of the Historical Process

Według dość powszechnej opinii historyków filozofii i historyków zajmujących się starożytnością, św. Augustyn jest postacią wyjątkową w filozofii dziejów. Przyjęło się uważać go za prekursora historiozoficznego linearyzmu, za tego, który pierwszy przełamał antyczną teorię cykli.¹ Stanowisko to jest implikacją przekonania, że ahistoryzm był nieodłączną cechą myśli starożytnej. Stąd też u filozofów i historyków o orientacji chrześcijańskiej ciągle jest podkreślana teza, że dopiero myśl chrześcijańska zwaloryzowała czas i przełamała ślepą wiarę w wieczny kołowy świat przyrodniczego i ludzkiego.²

Dla chrześcijańskich historyków filozofii ważną cezurą między myślą starożytną a chrześcijańską jest fakt pojawienia się wraz z nią uniwersalnej koncepcji historii w jej progresywnym: „[...] rozbieżność między chrześcijaństwem a klasycyzmem nigdzie nie ujawniła się tak wyraźnie i tak stanowczo jak w poglądach na historię; w rzeczywistości oznaczało to prawdziwy punkt zwrotny w ich kontrowersji”.³

Podobną postawę zajmuje R. G. Collingwood w *The Idea of History*, który historiozofię chrześcijańską podnosi do roli kopernikańskiej rewolucji, pisząc: „Any history written on Christian principles will be of necessity universal, providential, apocalyptic, and periodized, [...]. All these elements, so familiar in historical thought, are totally absent from Greco-Roman historiography and were consciously worked by the early Christians.”⁴

¹ F. E. Manuel: *Shapes of Philosophical History*, Stanford University, Press-Stanford, California 1963. "The whole of the surviving corpus of literature inherited from antiquity testifies virtually without contradiction that cyclical theory possessed the Greco-Roman world. The intellectual and psychological atmosphere, pre-Socratic, Platonic, Aristotelian, Stoic and Epicurean, was saturated within. It affected the cosmologists, metaphysicians, political theorists, historians, poets, and even the superstitious dregs of the populace". s. 7.

Por. A. H. Armstrong i R. A. Markus: *Czas, historia, wieczność* [w:] *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, przekł. H. Bednarka, Warszawa 1964, oraz prace R. Bultman: *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958. To samo, w odniesieniu jednak do filozofii antycznej, lecz nie do antycznej historiografii, utrzymują: A. Momigliano: *Time in Ancient Historiography* [w:] *History and Theory*, (Beiheft 6/1966, *History and the Concept of Time*) oraz Ch. Starr: *Historical and Philosophical Time*, tamże.

² Interesującą pracą dotyczącą zasadniczych trudności chrześcijańskiej filozofii historii jest art. T. Mrówczyńskiego: *Antynomie chrześcijańskiego pojmowania historii*, „Człowiek i Światopogląd”, 1973, 2/91.

³ Ch. N. Cochrane: *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przekł. G. Pianki, Warszawa 1980, s. 445.

⁴ R. G. Collingwood: *The Idea of History*, Oxford University Press 1961, s. 29.

Niedostrzeżenie w myśli starożytnej świadectw wyzwania się z idei kołowrotu ludzkich dziejów można również zauważyć w pracach J. Topolskiego, gdy pisze, że „w starożytności zwłaszcza dla Greków, czas nie miał kierunku, biegł w sposób cykliczny”.⁵

Ten krótki przegląd potwierdza przede wszystkim niedocenianie antropologicznej myśli sofistów, szczególnie zaś Protagorasa, oraz późniejszych poglądów Lukrecjusza. Nie kwestionuję, że w starożytnej myśli dominuje repetycyjna teoria procesu historycznego, twierdzą jednak, że teoria ta nie jest jedyna.

Chcąc przedstawić różne koncepcje procesu historycznego, dokonać należy pewnej klasyfikacji, z czym niestety zawsze łączy się pewne uproszczenie. Za F. E. Manuelem przyjmuję cykliczny i progresywny model procesu historycznego; by jednak przedstawić pełny obraz antycznej myśli historiozoficznej, wyróżnić warto także trzeci model historii, model regresu.⁶ Tak więc prezentacja najbardziej typowego modelu historii stanowić będzie pierwszy etap rozważań.

Skrajny model cykliczności dziejów polegał na przekonaniu, że świat obecnie istniejący, a wraz z nim ludzie, pojawiać mieliby się niezliczoną ilość razy, przy czym za każdym razem tacy sami jak obecnie. Pogląd ten wyznawali niektórzy filozofowie starożytni, głównie jednak stoicy. Zrozumiałe, że teoria ta kłóci się z przekonaniem zdroworozsądkowym wyrażanym w praktycznych wskazówkach filozofii życia, takich jak np. ta, że człowiek rodzi się raz tylko i w ogóle świat cały raz tylko istnieje.

Jakkolwiek wiara w ustawiczne powroty tego samego świata zupełnie wyraźnie pojawiła się w europejskiej starożytności dopiero u stoików, to jednak wcześniej i najbardziej wyraziście wystąpiła w hinduskiej tradycji w tekstach wedyjskich, jak również w tradycji buddyzmu i dżainizmu.⁷ Na gruncie myśli greckiej śladów owej teorii szukać można u tych filozofów, którzy mówili o wielości światów następujących po sobie, a więc u Anaksymandra, Heraklita czy Empedoklesa. Nie można jednak mieć bezwzględnej pewności, czy światy powracające w ujęciu tych trzech greckich filozofów mają być te same, czy takie same, czy też mniej lub więcej do siebie podobne. O stoickich zaś teoriach powrotów świata wiemy w sposób pewny, że każdy nowo powstający świat jest wierną reprodukcją wszystkich poprzednich.

Świat w koncepcji stoickiej jest przestrzennie skończony, ograniczony, wielość u nich — to jedynie wielość kolejnych światów pojawiających się sukcesywnie. Wielu współczesnych historyków filozofii słusznie jest przekonanych, że antenatami stoickiej cykliczności światów byli pitagorejczycy. Według nich istnieje nie tylko wędrówka dusz, lecz również powrót gromadny do życia tych samych ludzi, a nawet powrót do tych samych relacji międzyludzkich. „Jeśli mamy wierzyć pitagorejczykom, że te same rzeczy powracają w tej samej postaci, w jakiej istniały, to ją znów kiedyś będę z tą laską w dłoni przemawiał do was, a wy znowu będziecie siedzieć przede mną, tak samo jak teraz i podobnie będzie się działo ze wszystkimi rzeczami”.⁸

Stoicy jednak znacznie wyraźniej i konsekwentniej wyrażają poglądy o cy-

⁵ J. Topolski: *Metadologia historii*, Warszawa 1969, s. 54.

⁶ Przedstawiając poglądy starożytnych autorów dotyczące historii, można ogólnie stwierdzić, że każdy z nich widział inną zasadę dziejów; dla stoików np. tą zasadą był wciąż powracający wszechświat i ludzie w nim żyjący, dla Hezjoda świat legendarnych bogów greckich, dla Platona państwo, a dla Protagorasa i Lukrecjusza rozwój cywilizacji.

⁷ Mircea Eliade: *Sacrum, mit, historia*, przekł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.

⁸ T. Gomperz: *Griechische Denker, Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig 1896, s. 118.

kliczności przemian. Wykorzystali oni naukę Heraklita, który mówił o kolejnych burzeniach i powstaniach świata. Stąd porządek w świecie nie jest wieczny — uczą stoicy. Jak świat powstał w czasie i w przestrzeni, tak i w czasie musi mieć koniec. Świat drogą naturalnego procesu powraca do tego samego stanu pramaterii, z której wyszedł. Nic nowego pod słońcem, każdy dzień podobny w zasadzie do jakiegoś drugiego. Człowiek, który raz widział świat, wie, jaki on jest po wszystkie czasy. Opinię tę wyznawali najwyraźniej stoicy starsi, tzn. Zenon z Kition, Kleantes z Assos i Chrzipos. Utrzymywali oni, że cały świat drogą przemiany wraca do ognia, jako swego nasienia, i z ognia powrotnie wychodzi ten sam świat, jaki był przedtem. „Znowu będzie żył Sokrates i Platon i każdy człowiek wśród tych samych rzeczy i współobywateli, i będzie miał te same przekonania, tymi samymi rzeczami będzie się zajmował i w podobny sposób znowu powstanie każde miasto, każda wieś i każde pole. Powrót zaś wszystkiego nie jeden raz nastąpi, lecz wiele razy. I nic nowego nie zdarzy się prócz tego, co istniało już wcześniej, i wszystko to będzie niezmiennie w najdrobniejszych szczegółach.”⁹

Koncepcja procesu historycznego stworzona przez stoików była w wyraźny sposób powiązana z ich kosmologią. Ponieważ odtwarzane światy miały być identyczne, stąd w przebiegu zdarzeń nie można wyróżnić ani postępu, ani regresu, poza postępowaniem i regresem w obrębie poszczególnego cyklu. W procesie tych wiecznych zmian człowiek nie jest podmiotem historii, a przynajmniej sfera ta nie znajduje się w centrum historiozoficznych zainteresowań stoików. Motorem wiecznych przemian wszechświata nie jest żadna poza przyrodą istniejąca siła, lecz wszechświat obdarzony jest siłą immanentną, za której pośrednictwem następują zmiany; są one zgodne ze zmianą położenia gwiazd.¹⁰ W związku z tym nowe światy i ich historie nie mogą być oceniane jako lepsze czy gorsze, bowiem wymykają się one skali wszelkich możliwych porównań.

Ogólna tendencja greckiego sposobu myślenia nie sprzyjała temu, by tworzyć inne modele czasu historycznego. Było to uwarunkowane z jednej strony głęboką wiarą w nieustannie następujące cykle kosmiczne, z drugiej zaś strony tym, że grecka myśl filozoficzna ograniczona była antyhistoryczną metafizyką. I tak np. dla pierwszych historyków greckich historia była nauką o ludzkiej działalności. Jej przedmiotem miało być to, czego ludzie dokonali w przeszłości, świat ludzkich zmian, gdzie rzeczy stają się i zmieniają. Takie rozumienie historii według przeważających poglądów greckich nie powinno pretendować do miana wiedzy naukowej, dlatego historia jako nauka była niemożliwa. Pogląd ten był wynikiem teoriopoznawczej koncepcji greckiej, według której cokolwiek, co może być przedmiotem prawdziwej wiedzy, musi być czymś stałym i trwałym. O ile może istnieć wiedza, musi ona być zdeterminowana, a jeśli jest zdeterminowana, to musi być też skończona, pełna i zamknięta. Argumenty te z czasem doprowadziły myśl grecką do konieczności przeprowadzenia demarkacji między dwoma typami wiedzy. Pierwszy typ — to wiedza właściwa, tzn. pewna, stała, dedukcyjna; drugi typ to wiedza, która wyrażała się w mniemaniach, mająca walor wiedzy na wół prawdziwej,

⁹ H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*, Lipsigae 1903, t. II, s. 625.

¹⁰ W starożytności niektórzy filozofowie podejmowali próby wyznaczenia powrotów świata i jego cykliów, np. Heraklit „starał się obliczyć długość owego roku i otrzymał według jednych liczbę 10 800 lat słonecznych, według innych — 18 000 lat”. Cytuję za: Z. Zawirski: *Wieczne powroty światów. Badania historiozoficzne*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1927, N. 5/6, s. 327.

empirycznej, dotyczącej faktów, które są zawsze zmienne. Znajomość faktów — to krótkotrwała znajomość, przemijająca aktualność świata, wiedza nie posiadająca waloru uniwersalnego.

Grecki ideał niezmiennego i wiecznego przedmiotu wiedzy był barierą na- zbyt trudną do pokonania, by tzw. opinie o zmianach i ludzkich działaniach przedstawić w sposób systematyczny i adekwatny. Grecy jednak, obok ciągłych poszukiwań wiecznej wiedzy, posiadali niezwykle żywe odczucie zmian. Były to zmiany w świecie ludzkim. Pierwsi historycy greccy przynajmniej żyli w czasach, gdy nie sposób było nie zauważyć, że historia dokonuje się z nadzwyczajną szybkością. Spektakl nieustających zmian, jakim podlegało życie ludzkie, uczynił Greków wrażliwymi na historię. Katastroficzne zmiany, szczególnie te, które nastąpiły z chwilą upadania państw greckich, byłyby dla Greków niezrozumiałe, o ile mieliby je wyjaśniać na drodze rozumowania dedukcyjnego. Sam Platon mniemał, że *quasi-wiedza*, czyli opinia, która ujmuje to, co jest zmienne, jest nie mniej użyteczna dla życia niż wiedza ogólna. Stąd wniosek, że historia mogła posiadać pewną wartość praktyczną i że wynikały z niej pewne pouczenia pożyteczne dla ludzkiego życia. Historia, jako nauka pierwszych greckich historyków, była historią wydarzeń godnych uwagi tworzoną po to, by służyła prognozowaniu przyszłych faktów w oparciu o znane prawa, nie dedukcyjne jednak, lecz probabilistyczne.

Najwyraźniejszą opozycją przeciwko historii jako nauce była Arystotelesowska ocena historii w jego *Poetyce*. Zdaniem filozofa, poezja jest bardziej naukowa niż historia: przedmiotem historii jest kolekcjonowanie faktów, poezja zaś potrafi z tych faktów wyciągnąć uniwersalne prawa. Stąd też pierwsi greccy historycy, Herodot i Tukidydes byli badaczami, którzy swymi poglądami nie spowodowali trwalszych historycznych tendencji w greckiej myśli. Ich odkrycia były czymś skrajnie przeciwnym wobec ogólnej tendencji, dlatego ich nauka niezbyt długo przeżyła czasy kreatorów, bowiem już Platon pisał tak, jakby Herodot nigdy nie żył.

Typowym historykiem greckim, który wyraził w swym pisarstwie ogólne tendencje myśli greckiej, był Polibiusz. Jego *Dzieje* dotyczące rzymskich podbojów były właśnie grecką adaptacją teorii cykli, powstawania, upadania państw i imperiów. „Taki jest cykl (*anakyklos*) politycznych rewolucji, bieg wyznaczony przez naturę, w którym zmieniają się konstytucje, upadają po to, by wreszcie wrócić do punktu, z którego wyszły”.¹¹ Zdaniem Polibiusza tylko te fakty były realne, które były podobne do wcześniejszych lub te, które mogły się powtórzyć. O ile historia nie byłaby ponownym odnawianiem się czasu przeszłego, byłyby jedynie czymś przelotnym, trywialnym. Pojmował on historię jako taką naukę, która posiadała walor uniwersalnej wartości. Historia jako nauka dedukcyjna warta jest studiowania, ponieważ można z niej czerpać naukę życia, polityki itd.

Ahistoryczność greckiej myśli, wyrażana na gruncie różnych dziedzin, miała swe teoretyczne korzenie w astronomii i astrologii babilońskiej, a także rodzimej — pitagorejskiej. Po wtóre: wieczne, niepowstrzymane powroty zdarzeń są prawdopodobnie — jak pisze M. Eliade — uniwersalnym składnikiem pierwotnego, mitologicznego myślenia. Po trzecie, ahistoryczne tendencje greckiej myśli były wynikiem dedukcyjnego rygoru, jakim miały odpowiadać twierdzenia nauki, rygoru aprioryzmu, który najradzykalniejszą formę uzyskał w filozofii eleackiej.

¹¹ Polibiusz: *Dzieje*, przekł. S. Hammera, Wrocław 1957, t. III, s. 289.

Wizje dziejów, pojmowanych jako kołowrót zdarzeń, jako stałe, cykliczne następstwa podobne do przyrodniczej konieczności pór roku, czy cyklu ludzkiego życia od urodzenia do śmierci, miały różne konsekwencje — pesymistyczne bądź optymistyczne.

Inny model procesu historycznego, który wyróżnić można w antyczności, prezentowany był głównie przez Hezjoda i Platona. Są oni przedstawicielami regresywnego modelu procesu historycznego. Według tej teorii dzieje ludzkie to proces ciągłego odchodzenia od stanu doskonałości, od dobra ku złu, to przeświadczenie o ciągle psującym się świecie. Podkreślić należy, że wizja takiego procesu historycznego jest głęboko i powszechnie uwarunkowana ludzką skłonnością do idealizowania przeżytej przeszłości. Tkwi w tym przekonanie, że w życiu ludzkim wciąż odchodzi się od epoki lepszej ku gorszej, że niemożliwy jest powrót do czasów lepszych; tkwi w tym też przeświadczenie o niemożliwości odnawiania czasu. Tak więc, jeśli teoria wiecznych cykli wyzwała różne emocjonalne odcienie, to teoria regresu łączyła się z postawą pesymistyczną.

Hezjod, przedstawiając rodowód Bogów (w *Teogonii*) i ludzi (w *Katalogu niewiast*, w *Pracach i dniach*), był jednym z pierwszych Greków uprawiających refleksję historiozoficzną. Jakkolwiek trudno nazwać dzieła Hezjoda historiozoficznymi we współczesnym rozumieniu tego słowa, to „Historię zastępował najstarszym Grekom epos. Tak np. poematy Homera nie tylko zajmowały ich wyobraźnię, lecz zaspokajały interes historyczny. Dla nas epos jest mitem, dla najstarszych Greków był epos historią.”¹²

Zasadniczy schemat poematów Hezjoda składa się z opisu ewolucji wszechświata (w *Teogonii*) i z opisu suwerenności oraz potęgi Zeusa (w *Pracach i dniach*). W eposach tych, do pierwszych kosmogonii mitycznych, wprowadzone są postaci i potwory wypędzone z raju szczęśliwości. W opisach tych programowo pomieszane są postaci baśniowe z żywymi ludźmi.

W hymnie teogonicznym poeta przedstawia powstanie świata. Początkowo w hezjodowskim boskim niebie działo się dobrze, jednakże na skutek wojen, najpierw Uranosa, potem Zeusa z tytanami, zwycięski Zeus wtrąca występnych bogów do Tartaru. Kara wymierzona tytanom wyzwała bliżej nieokreślony zgubny wiatr dla ludzi. Domyślić się jedynie można, że według Hezjoda, ród ludzki powstał jako owoc ukarania upadłych bogów-tytanów i w nich uosabiać się ma wszelkie zło.

Kontynuacją eposu poprzedniego jest genealogiczny utwór *Katalog niewiast*, gdzie autor pokazuje początki ludzkich rodów, którego protoplastami byli bogowie i śmiertelne kobiety. Na spokojnej ziemi Zeus chce zniszczyć śmiertelnych ludzi, by bogowie pędzili żywot z dala od nich.

Znacznie ciekawszy dla naszych rozważań jest trzeci epos Hezjoda *Prace i dni*, którego genezą był niesprawiedliwy dla poety wyrok sędziów w sprawie spadkowej. Niesprawiedliwy werdykt podsycił drzemający już wcześniej pesymizm w jego poglądach na świat i ludzi. Zamiast jednak narzekać na swą krzywdę, szuka poeta lekarstwa, które pozwoliłoby znieść krzywdę. Píše więc *Prace i dni*, gdzie w pochwałę pracy próbuje odnaleźć szczęście, a odczuwszy je na sobie, uznaje, że krzywdziciele są nieszczęśliwsi od niego, bo zaślepieni, gdyż nie w pracy, lecz w niesprawiedliwości szukają powodzenia. Niegodziwość, jaka spotkała poetę, znajduje swój wyraz w poemacie, gdy mówi on: „nie jeden był rodzaj Eryd, ale są dwie. Jedna — sprawczyńi wojen; ale

¹² S. Witkowski: *Historiozofia i nauki pokrewne*, Kraków 1926, t. I, s. 17.

jest i druga Eris, ukryta przez Zeusa w głębi ziemi. Dobra Eryda ukryta jest w korzeniach ziemi.”¹³ Wzmianka o bulwach oznacza, że bogowie ukryli przed ludźmi środki do życia, ale ukrywający je, zmusili ludzi do zdobywania ich przez pracę.

Pierwszą karą dla ludzi było ich stworzenie przez bogów, drugą zaś ukrycie ognia. Prometeusz jednak wykradł dla ludzi ogień z nieba, za co Zeus zemścił się, ofiarując im kobietę Pandorę, która wyzwoliła wszelkie zło, i tym samym skończył się raj na ziemi. W drugiej części poematu poeta wprowadza ważny epizod o pięciu wiekach ludzkości, które są konsekwencją mitu o Prometeuszu i Pandorze. Zdąza do wyjaśnienia nie tylko zniknięcia raju na ziemi, ale także istnienia przewrotności moralnej. Pomijając całą mitologiczną warstwę eposu można dostrzec w nim głębokie przekonanie o ludzkiej dekadencji.

Zawarty w micie epizod o pięciu wiekach ludzkości, z których cztery: złoty, srebrny, brązowy i żelazny — stanowiły częsty motyw powtarzający się u rozmaitych ludów, był też wyrazem pesymistycznego poglądu na świat. Pesymizm ten podziela oczywiście i Hezjod, który każdy kolejny okres łączy z coraz większym upadkiem ludzkości. Okres ostatniej epoki — żelaznej, to czasy współczesne poecie, w których panuje największe zło moralne. Szuka więc Hezjod jakiegoś idealnego szczęścia w dalekiej, mitycznej przeszłości, gdy życie ludzkie płynęło bez jakiegokolwiek wysiłku wśród dostatku i było pogodne. Nakreśliwszy obraz upadku ludzkiego, Hezjod jakby chciał zatrzymać ten proces ciągłego pogarszania się świata. Nawoływał więc do przestrzegania praw i sprawiedliwości oraz całkowitego pogrążenia się w pracy, a zwłaszcza w pracy na roli, która przyniosłaby ludziom dobrobyt i stanowiłaby antidotum na przeciwności życiowe.

Idealizowanie przeszłości przez Hezjoda jest oczywiste i przebija z każdego eposu. Pesymistyczne rozważania nad ludzkim życiem doprowadzają go do przekonania, że od chwili skończenia się baśniowych czasów, kiedy ziemia sama z siebie wydawała obfite plony, praca stała się nie tylko koniecznością, ale i obowiązkiem każdego człowieka. Można z tego zasadnie wnosić, że praca jest wyrazem istnienia najgorszej, piątej — ludzkiej epoki.

Zdaniem wielu historyków literatury klasycznej Hezjodowskie poematy nie mają logicznej ciągłości.¹⁴ Twórczość tego poety można różnie odczytywać w zależności od sposobu interpretacji dość luźnych ogniw utworów. Istnieje więc możliwość stworzenia jednolitego obrazu korespondującego z *Teogonią* i *Pracami i dniami*, jeżeli nie wyeksponujemy roli Prometeusza i uszczęśliwiającej roli pracy. Wyrażałby się on w poglądzie, że historia dziejów to głęboki upadek rodu ludzkiego, który, pokarany nie za swoje winy, musi ciężko pracować, aby żyć, wiecznie cierpieć i mieć tylko nadzieję. Ród ludzki wciąż upada, i z tego upadku nikt go nie wyciągnie. Sami zaś ludzie nie są w stanie nic uczynić, aby zmienić niekorzystny dla nich bieg dziejów.

Zupełnie inną perspektywę dziejów ludzkich odczytać można, uwzględniając jeszcze jeden doniosły moment. Praca — kara zesłana na ludzi przez rozgniewanego Zeusa — pozwala człowiekowi wydobyć się ze zniewalającej, wiecznej zależności od Boga. Wraz z koniecznością pracy ludzie tworzą cywilizację, mogą kreować własny świat.

Także w twórczości Platona trudno znaleźć sugestie o cyklicznym, równowartościowym odnawianiu się świata. Platowska teoria społeczna, według któ-

¹³ T. S i n k o: *Literatura grecka*, Kraków 1932, t. I, s. 208.

¹⁴ *Ibid.*, s. 212.

rej historyczny rozwój jest degeneracją, czy ciągłym rozkładem, zaprzecza wierze w odwieczne odnawianie się historii w takich samych, identycznych wobec siebie cyklach.

Teorię regresu Platona można w pełni zaprezentować jedynie pod warunkiem uwzględnienia jego poglądów społecznych i filozoficznych. Niezmiernie ważną funkcję w wyjaśnieniu ludzkiej destrukcji pełni jego teoria idei, która posiada trojaką wartość. Jest ona metodologicznym zabiegiem, który pozwala Platonowi stworzyć teorię prawdziwej wiedzy naukowej. Przedmiotem wiedzy rzeczywistej, prawdziwej, jest świat form, wzorów, świat doskonały i niezmienny. Po wtóre, teoria idei pozwala zrozumieć ciągle psujący się świat zmienności zmysłowej, i po trzecie, konsekwencją tej teorii jest platońskie przekonanie, że świat społeczeństwa ludzkiego można zatrzymać w jego regresie, tworząc doskonałe państwo na wzór pierwotnego, idealnego państwa.¹⁵

Platońskie idee — to niezmiennie stałe wzory. Od nich pochodzi świat rzeczy zmiennych, istniejący w czasie i w przestrzeni. Ponieważ idee są doskonałe, nie podlegają żadnym zmianom — w przeciwieństwie do świata zmysłowego. Świat zmienności z natury rzeczy podlega ciągłemu oddalaniu się od pierwotnej doskonałości. Początkowy moment świata istniejącego w czasie i w przestrzeni był bliski doskonałości: „[...] w naszej ziemi mieszkał najpiękniejszy i najlepszy rodzaj ludzi, od którego pochodzisz i ty i całe dzisiejsze wasze państwo [...] istniało swego czasu, Solonie, przed największym potopem państwo, które dziś jest państwem ateńskim, wielka potęga militarna i w ogóle prawa miała znakomite”.¹⁶

Zdaniem Platona, w pierwszym państwie istniała sprawiedliwość i doskonałe prawo. Dla filozofa wszelkie zmiany są uosobieniem zła, spoczynek zaś traktowany jest jako dobro. Pierwszy ruch implikowałby odchodzenie od doskonałości.

Świat, według Platona, stworzony jest na wzór świata idealnego. Filozof zdecydowanie przekonany jest, że w pierwotnym państwie ludzie też byli doskonałsi. Daje temu wyraz w micie o powstaniu kobiety. Pierwsi ludzie, a właściwie mężczyźni degenerują się w kobiety. „Ci mężczyźni, którzy powstałi, ale byli tchórzliwi i niesprawiedliwie przeszli życie, według wszelkiego prawdopodobieństwa przerodziłi się w kobiety przy drugim przyjściu na świat”.¹⁷ Degeneracją następną była transformacja części kobiet w ród ptaków, jako wyraz zbytnej ufności dla zmysłów. Następną formą degeneracji ludzkiej — to przekształcenie ich w zwierzęta lądowe i ryby. Przyczyną wszystkich kolejnych transformacji, zdaniem Platona, był fakt nieinteresowania się filozofią. „Przemieniają się zależnie od tego, czy rozum i głupotę tracą, czy zyskują”.¹⁸

Tak samo jak jednostki, degeneracji ulegały również społeczeństwa i ich formy ustrojowe. Cechą znamioną ludzi żyjących w pierwszej epoce było to, że nie zabiegali o bogactwa, jako że żywność znajdowała się w ilościach obfitych, stąd też ludzie nie prowadzili wojen, byli dla siebie sprawiedliwi i życzliwi, ich moralność była bliska doskonałości; a ponadto żywo interesowali się filozofią.

Trudno konsekwentnie wyjaśnić na podstawie dzieł Platona pierwszą przy-

¹⁵ Przytaczam opinię K. R. Poppera zawartą w jego pracy pt. *The Open Society and its Enemies*, Volume I: *The Spell of Plato*, London 1947 r., s. 25.

¹⁶ P l a t o n: *Timaios*, przekł. Witwickiego, Warszawa 1960, s. 28.

¹⁷ *Ibid.*, s. 133.

¹⁸ *Loc. cit.*

czynę rozkładu doskonałości. Poza przyczyną wcześniej wymienioną, która była związana z zatracaniem mądrości¹⁹, inną, nie mniej ważną przyczyną regresu historycznego wydaje się być u Platona upadek pierwszej rodowej arystokracji, który nastąpił na skutek walk o materialne i ekonomiczne interesy — zachłannego ludzkiego pożądania bogactw.

Pierwszy ustrój w platońskiej periodyzacji dziejów stanowiła timokracja. Były to rządy ambitnej szlachty w czasach, kiedy panowało jeszcze królestwo mądrości. Różnica pomiędzy idealnym ustrojem a timokracją była niewielka. Jest to jednak ten pierwszy ustrój, od którego nastąpił proces rozkładu. Zjednoczone dotąd w timokracji patriarchalne rządy zostały rozbite, a efektem tego rozbitcia było nastanie oligarchii. Platon skłonny jest jeszcze uznać tę formę państwa. Ustrój ten przekształcał się jednak w demokrację, w której upatruje Platon anarchię i bezprawie, ustrój w którym do głosu dochodzi władza bezrozumnego tłumu. Demokracja — to rządy współczesnych Platonowi Aten, to dalszy ciąg stanu wojny domowej. Demokracja była przyczyną nastania ostatniej formy ustrojowej, tyranii, która miała być wyrazem ostatecznej dekadencji, najgorszym ustrojem, ostatnim stadium choroby społeczeństwa. Choroba ta jest tym bardziej, według Platona, niebezpieczna, że demokracja jest dyktaturą skierowaną przeciwko arystokracji.

Platońska niechęć do demokracji ateńskiej była ściśle uwarunkowana biograficznie. Pochodził on bowiem z zamożnego, arystokratycznego rodu, legitymującego się królewskim pochodzeniem. Czerpał dumę z powinowactwa z prawodawcą Aten, Solonem. Czasy, w których Platon żył, to okres prawie 28-letniej wojny przeciwko Sparcie, a jednocześnie rządy ateńskiej demokracji. Sparta z wojen tych wyszła zwycięsko. Platon żywił ambiwalentne emocje do wrogiej mu Sparty: nienawiść za niewolę, w jakiej znalazła się jego ojczyzna oraz podziw dla zachowanych praw zwyczajowych arystokracji. W militarnej Sparcie widział porządek społeczny i wzorową dyscyplinę wojskową. Stąd zapewne rodzi się u niego przekonanie, że aby uchronić ojczyznę przed całkowitym upadkiem, należy wprowadzić arystokratyczny i militarny reżim.

Platońskie poglądy na historię wiążą się z przekonaniem o regresie świata ludzkiego i ustrojów społecznych. Historia społeczeństwa jest dla niego historią choroby, gdzie pacjentem jest społeczeństwo, a polityk — lekarzem.²⁰ Państwo i jego instytucje, według Platona, tworzą ludzie w trakcie procesu wytwarzania dóbr, ponieważ nie mogą zaspokoić swych wciąż nowych potrzeb. „Państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych”.²¹ Twórcami ustrojów i podmiotem historii są ludzie; historiozoficzne przekonanie o wciąż pogłębiającym się upadku jest ściśle połączone z przeświadczeniem o możliwości przeciwdziałania tej klęsce.

Mimo że przyczyną dekadencji ludzkich społeczeństw jest, zdaniem Platona, zatracanie przez ludzi boskiej mądrości, czyli brak refleksji filozoficznej, to istnieje jednak możliwość zahamowania tego procesu. Leży ona w rękach samego człowieka. Za sprawą nierozumnej działalności człowieka następuje korupcja, za sprawą mądrej działalności filozofa nastąpić może proces jej zatrzy-

¹⁹ Platon: *Prawa*, przekł. W. Witwickiego, Warszawa 1958, 373, 374: „potęgę zgubiła wtedy głupota [...], kto nie ma mądrości, do zguby doprowadzi państwo”.

²⁰ Popper: *The Open...*, s. 33: “As can be seen from the last remark, Plato looks upon history, which to him is a history of social decay, as if it were the history of an illness; the patient is society, and, as we shall see later, the statesman ought to be a physician (and vice versa)”.

²¹ Platon: *Państwo*, przekł. W. Witwickiego, Warszawa 1958, t. I, s. 102.

mania. Zatem ratunkiem dla upadającego społeczeństwa jest działalność filozofa, który mógłby zrealizować ideę doskonałego i sprawiedliwego państwa. Z tą chwilą nastąpi powrót do wymarzonego ideału. Świat można naprawić, gdy złe rządy niezwłocznie odda się w ręce mądrych królów, filozofów. Sokrates w V księdze *Państwa* mówi: „albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje — wpływ polityczny i umiłowanie mądrości — a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało [...] nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego”.²²

W usta Sokratesa wkłada Platon swój program polityczny, w którym wyraża wiarę w wyjątkową rolę prawdziwego poznania i stosowania mądrości w sprawnym kierowaniu państwem. Filozofia jest tu jednocześnie kluczem do rozumienia spraw politycznych, pełni funkcję uzdrawiającą społeczeństwo. Z systemu filozoficznego Platon wyprowadza teorię idealnego państwa. Zakłada, że wszelka zmiana prowadzi do rozkładu, spoczynek zaś jest czymś boskim. Idealne zatem państwo — to państwo stabilne, posiadające wieczne, niezmiennie prawa. Poznanie tych niezmiennych praw jest najważniejszym postulatem, który winien być spełniony w idealnym państwie. Rolę najważniejszą w państwie pełnić winni ci, którzy posiadają najwyższe dyspozycje do poznania absolutnej prawdy. Ponieważ osiągnięcie prawdziwej wiedzy możliwe jest tylko dla niewielu ludzi, tylko dla filozofów, Platon domaga się oddania im rządów. Powyższy postulat połączony jest logicznie z teorią trzech władz duszy ludzkiej. Ideał sprawiedliwości społecznej wymaga tego, by każdej jednostce przypisać inną rolę w zależności od posiadanych dyspozycji. Filozofowie są tymi, którzy posiadają przewagę duszy rozumnej, tworzą więc społeczną elitę, która powinna rządzić. Drugą warstwą społeczną w idealnym państwie są żołnierze, bowiem ci odznaczają się odwagą. Pozostałe warstwy społeczeństwa, nie wliczając niewolników, muszą wszystkich żywić. Zrealizowanie idealnego państwa wymaga nie tylko zasadniczego rozwarstwienia społeczeństwa, lecz także usunięcia źródła wiecznego zła, jakim jest własność prywatna i rodzinna, jako przedmiot partykularnych zabiegów.

Według Platona, istnieje więc możliwość zatrzymania historycznego regresu. Jest nią realizacja idealnego państwa, którego totalitarystyczny ustrój powstrzyma kolejne degeneracje. Terapeutyczna rola filozofa w chorobie, jakiej ulega społeczeństwo, polega na wykryciu mechanizmu rozkładu, stworzeniu idei idealnego państwa i ustroju oraz na zrealizowaniu tej idei.

Platońska polityka i filozofia, jak widać, tworzą koherentną całość. Filozofia pozwala zrozumieć procesy społeczne, regresywny model historii ludzkiej. Filozoficzna teoria idei i koncepcja prawdziwej wiedzy daje możliwość odkrycia genetyzacji dokonujących się destrukcji. Zmiana jest czymś złym, spoczynek zaś czymś doskonałym. Wszelka zmiana prowadzi do powstania czegoś mniej doskonałego, zatem wszelka zmiana prowadzi do rozkładu. Społeczeństwo, które uległo procesowi upadku, można reaktywować przez rozumną działalność filozofa-polityka.

Trudno zgodzić się z opiniami, w myśl których Platon reprezentuje cykliczną teorię historii²³, jakkolwiek istnieje ku temu pewna sugestia zawarta w Ti-

²² *Ibid.*, s. 290.

²³ Tak np. Armstrong i Markus: *Włara...*, s. 143, lub też H. Meyerhoff: *The Philosophy of History in our Time*, New York 1969, s. 1.

majosie, gdzie pisze on o licznych potopach świata. Jednak następujące po sobie cykle nie są podobne do siebie. W żadnym wypadku nie można stawiać znaku równości między modelem historii Platona i późniejszym modelem stólków. Pewnych wspólnych z Platonem cech można doszukiwać się raczej w teorii historii Hezjoda, gdyż te koncepcje łączy pojęcie regresu.²⁴

Cechą znaną wszystkim teorii regresywnych procesu historycznego jest przekonanie o tym, że okres współczesny jest dalekim odejściem od pierwotnej doskonałości. Zawarta jest w tym apoteoza minionej przeszłości. Zupełnie odmienną konsekwencję wyznaczającą progresywne modele procesu historycznego. Dla prezentacji tej teorii posłużyć może historiozofia Protagorasa i Lukrecjusza, gdyż filozofowie ci wyrażali najpełniej pogląd o progresywnym charakterze dziejów ludzkich.

Przedstawiając poglądy Protagorasa dotyczące jego teorii historii, wspomnieć wypada o funkcjonowaniu niesłusznej tradycji wśród historyków filozofii, którzy widzą oryginalną twórczość Protagorasa i jego zasługi wyłącznie na gruncie logiki i teorii poznania. A przecież to Sofistom i Protagorasowi „przysługuje w dziejach kultury greckiej miejsce centralne. Oni to bowiem stworzyli świadomą koncepcję kultury, w której duch grecki osiągnął swój *telos* (kres, a zarazem pełną doskonałość) i zdobył pełną świadomość swego charakteru oraz celu, do którego zdąża”²⁵

Protagoras był filozofem, który w swych dociekaniach rezygnuje z problematyki przyrodniczej, zajmując się głównie antropologią i jej podporządkowując teorię poznania. Filozofia jego jest pierwszym greckim humanizmem, człowiek w niej jest centralnym punktem zainteresowania. Humanizm ów najpełniej wyrażał się w przekonaniu o ludzkiej aktywności historiotwórczej. Humanizm ten przedstawiony jest w XI rozdziale dialogu Platona *Protagoras*. Pod zewnętrzną, alegoryczną szatą mitu ujawnia się w nim jasno przekonanie o tym, że człowiek, a nie Bóg jest twórcą ludzkiego wspaniałego świata. Dla Protagorasa człowiek jest z natury najbardziej bezbronna istotą, Zeus bowiem nie wyposażył go w biologiczne mechanizmy obronne i niebawem przyszedłoby mu zginąć, gdyby nie heroiczny akt Prometeusza. W przyrodniczym świecie trwa wojna wszystkich przeciwko wszystkim: „Tak tedy wyposażeni ludzie zrazu mieszkali z osobna, tu i tam rozrzućeni, a miast wcale nie było. I ginęli od dzikich zwierząt, bo ze wszech miar byli od nich słabsi, a umiejętność rozlicznych robót pomagała im wprawdzie i wystarczała do tego, żeby się wyżywić, ale żeby ze zwierzętami dzikimi wojować, nie wystarczała. Bo umiejętności politycznej jeszcze nie mieli, a częścią jej jest umiejętność wojenna. Starali się więc gromadzić i chronić od zatyry, zakładając państwa.”²⁶

Cywilizacyjna wizja rozwoju rodu ludzkiego rozbiła się na dwa wyraźne etapy. Etap pierwszy filozof nazywa za Ajschylosem etapem ognia, czyli mówiąc językiem współczesnym, etapem cywilizacji technicznej. Drugi etap — to okres tworzenia się praw: „Zeus tedy, bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczeniem, posyła Hermesa, aby ludziom przypisał Wstyd i Poczucie prawa: one to miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi wiązać przyjaźnią”²⁷

Od momentu otrzymania praw ludzie mogą żyć według ładu i porządku

²⁴ Najradykałniejszą koncepcją reprezentującą regresywny model historii był manicheizm. W szkicu tym nie zajmuje się tym problemem, ponieważ dotyczy to kultury pozaeuropejskiej.

²⁵ W. J a e g e r: *Patdeta*, przekł. M. Plezi, Warszawa 1962, t. I, s. 319.

²⁶ P l a t o n: *Protagoras*, przekł. W. Witwickiego, Warszawa 1958, s. 46 i 47.

²⁷ *Ibid.*, s. 47.

państwowego, bo prawa bronią każdego z nich przed krzywdą. Wydaje się uzasadnione twierdzenie, że dla Protagorasa pojęcia sprawiedliwości i prawa są wytworami ludzkimi. W jego maksymie, że „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek: czy coś istnieje, czy nie istnieje, to zależy od tego, jak się komu wydaje”, wyraża się przekonanie o tym, że instytucje społeczne są wytworem ludzkim i po wtóre, że winno się je dostosowywać do zmiennych wymagań ludzkich. Kategoria ludzkiej aktywności koresponduje z wiarą w możliwość ludzkiego doskonalenia moralnego, możliwość zmiany „złej duszy na dobrą”. Zmiana natury dokonać się może przez działalność nauczającą: tak jak lekarze zmieniają za pomocą leków nienaturalny stan chorego ciała na naturalny, tak sofiści za pomocą swych pouczeń zmieniają „zły” stan duszy oraz powodowane przezeń „gorsze” mniemania na stan „dobry” oraz „lepsze” mniemania. Wierząc w skutki wychowania i samowychowania Protagoras twierdzi, że człowiek może zmienić swą naturę, może się więc doskonalić moralnie i intelektualnie. Ci, którzy osiągnęli mądrość i cnotę, powinni mieć prawo do sprawowania władzy.

Historiozofia Protagorasa była w starożytności najwcześniejszym poglądem, który w dziejach ludzkich upatrywał postęp. Jego zdaniem, każda epoka następna była epoką lepszą od poprzedniej. Społeczeństwo i cywilizacja, za sprawą działań ludzkich, ustawicznie rozwijają się w sposób kumulacyjny. Podmiotem historii u Protagorasa jest społeczeństwo ludzkie tworzące wciąż nowe i ustawicznie przystosowujące się do zmiennych warunków, jakie narzuca przyroda, i do wciąż wzrastających potrzeb ludzkich. Czynnikiem decydującym o progresie w historii jest proces ludzkiego wyzwania się od zależności wobec przyrody. Ciągła walka o byt zmusza ludzi do wyjścia od stanu pierwotnej natury do cywilizacji. Cywilizacja — to szczególny rodzaj sztuki pozwalający ludziom wkraczać na drogę postępu. Ludzie, według Protagorasa, by móc wygrać walkę z przyrodą, łączą się w społeczność, tworzą państwa i ustanawiają prawa w celu uregulowania życia w społeczeństwie. Słowem, cywilizacja i prawa, są wyłącznie wytworami ludzi.

Podobną teorię procesu historycznego w starożytności reprezentuje kontynuator myśli epikurejskiej — Lukrecjusz. Jego historiozofia ma charakter uniwersalny, teoria postępu obejmuje przyrodę, społeczeństwo i człowieka. Zasada ewolucji tłumaczy Lukrecjusz przyrodę. Świat nie ma swego Boga-stwórcy, „nie ma rzeczy, która z niczego powstaje” — pisze autor *De rerum natura*. Przyjmując zmodyfikowaną teorię atomistyczną Epikura, unika Lukrecjusz demokrytejskiego fatalizmu, a tym samym czyni człowieka aktywnym wobec sił przyrody i historii. Będąc zwolennikiem determinizmu, występuje jednak przeciwko rozpowszechnionej w jego czasach stoickiej idei losu, nosiciela absolutnej konieczności.

Idea postępu u Lukrecjusza obejmuje wszelkie możliwe sfery rzeczywistości, począwszy od powstania ziemi aż do umów społecznych. Jednak, jak się wydaje, nie sama tylko teoria postępu ludzkości jest tu myślą oryginalną, lecz przede wszystkim próba odnalezienia sił rządzących procesem rozwoju historycznego. Ludzie, według Lukrecjusza, w stanie pierwotnej natury narażeni byli na liczne niebezpieczeństwa. W niczym nie przypominali współczesnych; podobni raczej do stada dzikich zwierząt; nie umiejąc jeszcze posługiwać się narzędziami, rozniecać ogień, często ginęli.

W toku tych ciągłych trudności człowiek nauczył się z czasem korzystać z otoczenia, ciągle je przystosowując do własnych celów. Ogień odegrał przełomową rolę w życiu człowieka. Przyniósł go na ziemię piorun, a nie boski Prometeusz; z czasem ludzie sami zaczęli rozniecać ogień. Był on tym czyn-

nikiem, który zmienił dotychczasowy tryb życia, pozwolił zbadać człowiekowi właściwości metali. Odtąd zaczęli ludzie wytwarzać i obrabiać brąz, który później miał zastosowanie w produkcji narzędzi i broni.

Przyczyną, której ludzkość zawdzięcza wyjście ze stanu pierwotnego prymitywizmu, był, według Lukrecjusza, rozwój kultury materialnej. Ową kulturę ludzie tworzą jako coś koniecznego, co pozwala im przetrwać zwycięsko w walce o byt. W trakcie tej walki między ludźmi zrodziła się przyjaźń. Odtąd krzywdy i gwałty zmniejszały się i zaczęto okazywać litość słabym. Pojawiła się konieczność zjednoczenia ludzi w plemiona na zasadzie umowy. W plemionach zaczęli się wybijać ludzie zdolni, którzy kierując się zawiścią, próżnością i gwałtem zdobywali władzę. Ze względu na własne bezpieczeństwo zaczęli oni zakładać grody obronne. Ustawiczne walki o władzę pociągnęły za sobą konieczność ustanowienia praw, według których należało postępować.

Wykorzystując prawa, ludzie na zasadzie porozumienia tworzą państwo. Państwo nie było tworem gotowym, który przypadł ludzkości w darze. „Albowiem ród ludzki, znękany życiem pełnym gwałtu, upadał pod ciężarem osobistych waśni”.²⁸ Epikurejsko-lukrecjańska teoria powstania państwa i prawa zdecydowanie różni się od rozpowszechnionej w tym czasie teorii stoików, według których instytucje te wywodzą się z powszechnych i naturalnych praw przyrody.

Jednakże faktu pojawienia się w społeczeństwie instytucji prawa i państwa nie ocenia Lukrecjusz jednoznacznie pozytywnie. Za wprowadzony ład i porządek ludzie ponoszą, jego zdaniem, określone konsekwencje, bowiem zamiast strachu przed samowolą i gwałtem pojawia się strach przed sankcją prawa, który maćmi spokój i radość życia.

U Lukrecjusza można dostrzec pewne elementy świadczące o idealizowaniu przeszłości. Niekonsekwencję tę, jak się wydaje, tłumaczyć można dwiema okolicznościami. Po pierwsze, negatywna ocena współczesności jest zawarta już w epikureizmie. Epikurejczycy nie akceptowali porządku państwowego widząc w nim pole do niezdrowego współzawodnictwa politycznego. Poza tym, w opinii epikurejczyków państwo stanowiło przyczynę zaniku naturalnej więzi społecznej. Po wtóre, niekonsekwencja Lukrecjusza jest wyrazem osobistego niezadowolenia ze stosunków politycznych, w których żył. Jego krytyczny stosunek do rzymskiej polityki nie pozwalał mu gloryfikować współczesnej rzeczywistości.

Lukrecjański poemat — to oryginalna koncepcja historiozoficzna, która zawiera ewidentny linearyzm. Historię kreują ludzie w trakcie zaspokajania swych potrzeb. Zaspokajając je, tworzą kulturę materialną, która była bodaj najważniejszą przyczyną wyjścia z epoki zwierzęcej. Rozum dla Lukrecjusza był drugim czynnikiem, który pozwolił człowiekowi dokonać postępu i w konsekwencji wyzwolić się od przyrodniczej determinacji.

W przedstawionej teorii procesu historycznego wydaje się być zawarty czysty materializm; w dziejach ludzkich nie ma absolutnej konieczności, nie ma też Boga, który by ograniczał z góry proces ludzkiej historii. Ponadto zawarta jest tu krytyka teologii, pozostająca w wyraźnej opozycji wobec funkcjonujących w tym czasie celowościowych idei rozpowszechnionych przez Artystotelesa i stoików.

Idea postępu, obecna już w czasach starożytnej Grecji, osiągnęła szczyt roz-

²⁸ Lukrecjusz: *O rzeczywistości*, przekł. A. Krokiewicz, Lwów i Warszawa 1923, s. 161.

woju w filozofii Lukrecjusza, znacznie więc wyprzedziła późniejszą linearystyczną koncepcję św. Augustyna. Podmiotem historii u Lukrecjusza jest człowiek, efektem jego działalności jest wytworzony świat kultury materialnej i duchowej, świat, który całkowicie obywat się bez sił nadprzyrodzonych, świat tworzony ludzkim działaniem. Słusznie więc współczesny socjolog amerykański H. Barnes ocenia naukową koncepcję historii Lukrecjusza pisząc: „Nawiązując do obiegowych wyobrażeń o obyczajach ludów „prymitywnych” oraz wcześniejszych teorii poetów i mędrców, Lukrecjusz stworzył koncepcję rozwoju społecznego, przewyższającą pod każdym względem wszystko, co dali w tym zakresie inni pisarze, aż po krytyczny okres filozofii XVIII wieku”.²⁹

Teza, podnoszona tak chętnie przez historyków filozofii o chrześcijańskiej orientacji, że starożytność znalazła tylko cykliczny model dynamiki historycznej, wydaje się więc być poglądem mocno uproszczonym. Nie mieszczą się w nim choćby poglądy Hezjoda i Platona z ich koncepcją historycznego regresu. Teza ta zupełnie pomija progresywizm Protagorasa i Lukrecjusza. Szczególnie teoria historii w ujęciu Lukrecjusza w żadnym razie nie mieści się w pojęciu starożytnych typowych cykli historycznych. Oczywisty antyprowidencjonalizm i progresywizm Lukrecjusza był koncepcją bardziej konsekwentną i naukową niż późniejsza historiozofia św. Augustyna, od którego rzekomo miałyby się zacząć prawdziwa historiozofia europejska.³⁰

РЕЗЮМЕ

Автор статьи спорит с концепцией, что античное понимание изменчивости ми­нувшей действительности носило абсолютно аисторический характер. Этот аисторизм будто бы состоял в редукции исторического процесса до циклических повторений уже имеющихся раньше фаз и состояний. Сторонники такого взгляда на античную философию возносят до ранга переворота в науке концепцию Блаженного Августина, видя в ней прогрессивность, монолинейность и универсализм.

Автор статьи стремится доказать существование в античной философии отчетли­вых признаков понимания истории как процесса постепенного движения истории от более низких состояний к более совершенным. Особенно это относится к философ­ским взглядам Протагора и Лукреция.

SUMMARY

The paper questions the position according to which the ancient understanding of history was absolutely ahistorical. The followers of this position claim that the Ancients reduced the historical process to the cyclic repetitions of previous states

²⁹ H. Becker i H. Barnes: *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, przekł. J. Szackiego, B. Szackiej, A. Molskiej, J. Possarta, Warszawa 1964, t. I, s. 286.

³⁰ Historycy filozofii chrześcijańskiej charakteryzują historiozofię św. Augustyna jako teologiczną, providencjalną, eschatologiczną i apokaliptyczną; dlatego też nie ukrywają oni, że staje się ona teologią historii. Por. cytowaną pracę Armstronga i Markusa: *Włata chrześcijańska...*, s. 158 i 159. „[...] jednakże najgłębsza intuicja historyczna samego Augustyna wyzwolona jest z zależności od filozofii. Autonomia historyka została obroniona przeciw roszczeniom filozoficznym tkaczy wzorców, a przeciw osnowa czynów ludzkich i ich najwyższe znaczenie nie przestało ani przez chwilę istnieć. Chrześcijaństwo uczyniło możliwym odrzucenie filozofii historii i danie na jej miejsce teologii historii”.

and phases. Consequently they consider St. Augustine's conception of history to be revolutionary because of its progressivism, mono-linearism and universalism.

The author attempts to demonstrate that in ancient thought there were symptoms of understanding history as a gradual progress from lower to higher stages of perfection. This holds true particularly with regard to the philosophy of Protagoras and Lucretius.