

ARCHAEGRAPH

Wydawnictwo Naukowe

# PRAWO I LITERATURA

REDAKCJA NAUKOWA

MAŁGORZATA BUDNIK-MINIERSKA

PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI

DAWID KOBYLAŃSKI

# PRAWO I LITERATURA

REDAKCJA NAUKOWA

MAŁGORZATA BUDNIK-MINIERSKA  
PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI  
DAWID KOBYLAŃSKI



ARCHAEGRAPH  
*Wydawnictwo Naukowe*

# PRAWO I LITERATURA

REDAKCJA NAUKOWA  
MAŁGORZATA BUDNIK-MINIERSKA  
PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI  
DAWID KOBYLAŃSKI

REDAKCJA NAUKOWA:  
PRZEWODNICZĄCA KOMITETU NAUKOWEGO:  
MGR MAŁGORZATA BUDNIK-MINIERSKA  
WICEPRZEWODNICZĄCY KOMITETU NAUKOWEGO:  
PROF. AJP DR HAB. PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI  
WICEPRZEWODNICZĄCY KOMITETU REDAKCYJNEGO:  
DAWID KOBYLAŃSKI

REDAKCJA TECHNICZNA:  
DR MARIUSZ HASSA  
MGR INŻ. RAFAŁ MINIERSKI  
MGR KATARZYNA MAGOŃSKA  
MGR ANETA JURSKA-GAWRYSIAK  
DR PAWEŁ FALENTA

RECENZJA  
DR HAB. PROF. UJK PAULINA FORMA  
DR MICHAŁ RUPNIEWSKI  
KS. DR SEBASTIAN KRZYŻANOWSKI

SKŁAD I PROJEKT OKŁADKI  
KAROL ŁUKOMIAK

© COPYRIGHT BY AUTHORS & ARCHAEGRAPH

ISBN: 978-83-67527-71-2

WERSJA ELEKTRONICZNA DOSTĘPNA NA STRONIE INTERNETOWEJ WYDAWCY:  
[www.archaeograph.pl](http://www.archaeograph.pl)

ARCHAEGRAPH  
*Wydawnictwo Naukowe*

ŁÓDŹ, CZERWIEC 2023

# SPIS TREŚCI

<b>PRZEDMOWA</b> .....	7
<b>ZARYS AUGUSTYŃSKIEJ SPRAWIEDLIWOŚCI I PRAWA</b> .....	9
ARMAN GEVORGYAN	
<b>KOŚCIÓŁ I INSTYTUCJA WŁASNOŚCI</b> <b>W DOKTRYNIE AUGUSTYNA Z HIPPONY</b> .....	23
ARMAN GEVORGYAN	
<b>PROBLEMY DZIECI I MŁODZIEŻY PRZEBYWAJĄCYCH</b> <b>W PLACÓWKACH OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZYCH</b> <b>TYPU SOCJALIZACYJNEGO</b> .....	37
NATALIA OSET	
<b>„(...) NIE USTĄPIŁA ZIEMIA KRAIOWA ŚRZODKÓW DO RATOWANIA...” –</b> <b>O ROŚLINACH STOSOWANYCH NA BÓL GŁOWY W XVIII – WIECZNYM</b> <b>PORADNIKU KSIĘDZA KRZYSZTOFA KLUKI</b> .....	48
AGNIESZKA BANAS	
<b>„NOWELE BOCCACCIA” JAKO PRZYKŁAD ROZRYWKI</b> <b>NA CZAS ZARAŻY...”</b> .....	60
AGNIESZKA BANAS	



## PRZEDMOWA

Niniejszym przedstawiamy Państwu interdyscyplinarną monografię naukową zatytułowaną *PRAWO I LITERATURA*, w której znajdują Państwo pięć autorskich rozdziałów młodych adeptów nauki.

W pierwszym rozdziale monografii, pt. *ZARYS AUGUSTYŃSKIEJ SPRAWIEDLIWOŚCI I PRAWA*, autor próbuje w zarysie ukazać iustitia jako obligatoryjne ogniwo w myśli Augustyna istoty państwa oraz wskazać jej kluczowy charakter w Augustyńskiej teorii prawa. W kolejnym artykule tego samego autora Armana Gevorgyana, pt. *KOŚCIÓŁ I INSTYTUCJA WŁASNOŚCI W DOKTRYNIE AUGUSTYNA Z HIPPONY* obok deskryptywnego charakteru artykułu, który porusza problem relacji państwa z Kościołem oraz instytucji własności w doktrynie Augustyna, przedmiotem publikacji jest problem relacji państwa z Kościołem ujęty został na gruncie twierdzenia Krzysztofa Wroczyńskiego, dla którego Augustyn był wyrazicielem doktryny „Kościoła bez imperium”, czyli radykalnego podejścia, co do rozdzielenia tych dwóch instytucji.

W kolejnym rozdziale tj. *PROBLEMY DZIECI I MŁODZIEŻY PRZEBYWAJĄCYCH W PLACÓWKACH OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZYCH TYPU SOCJALIZACYJNEGO* – autorka Natalia Oset zwraca uwagę na najbardziej popularny rodzaj placówki opiekuńczo-wychowawczej typu socjalizacyjnego, którym jest dom dziecka. Dom dziecka musi spełniać wobec wychowanków określone funkcje, które zapewniają dzieciom zarówno prawidłowy rozwój jak też dobrobyt fizyczny oraz psychiczny.

Kolejną część monografii otwierają dwa rozdziały autorstwa Agnieszki Banaś. W pierwszym – „(...) *NIE USTĄPIŁA ZIEMIA KRAIOWA ŚRZODKÓW DO RATOWANIA...*” – *O ROŚLINACH STOSOWANYCH NA BÓL GŁOWY W XVIII – WIECZNYM PORADNIKU KSIĘDZA KRZYSZTOFA KLUKI*, autorka swoje rozważania koncentruje na kwestii sylwetki księdza Krzysztofa Kluki i jego XVIII – wiecznym poradniku dotyczącym roli ziół



w dawnej medycynie. Przez stulecia na ziemiach Rzeczypospolitej powstawały różnego rodzaju teksty, które były poświęcone wysokowartościowemu zagadnieniu ziół w ówczesnej medycynie. Natomiast w kolejnym opracowaniu pt. „NOWELE BOCCACCIA JAKO PRZYKŁAD ROZRYWKI NA CZAS ZARAZY...” autorka skupia się na sylwetce jednego z najwybitniejszych pisarzy XIV wieku, Giovanniego Boccaccia i jego dziele „Dekameron”, które określone zostały jako rozrywka na czas zarazy. Artykuł ma na celu pokazanie, że nie tylko gry i spotkania mogły uprzyjemnić czas zarazy, lecz także „Dekameron”, który ze względu na swoją tematykę od dawna znajdował się na liście ksiąg zakazanych

W imieniu Komitetu Redakcyjnego niniejszego tomu pragniemy podziękować wszystkim osobom zaangażowanym w proces jego wydania, w tym m.in. wydawnictwu, recenzentom oraz autorom.

REDAKCJA NAUKOWA:

MGR MAŁGORZATA BUDNIK-MINIERSKA,  
PROF. AJP DR HAB. PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI  
DAWID KOBYLAŃSKI

## ZARYS AUGUSTYŃSKIEJ SPRAWIEDLIWOŚCI I PRAWA

**Streszczenie:** Tomasz Szczech argumentuje, że w doktrynie Augustyna do faktu zaistnienia państwa wystarczy uznanie wspólnego interesu pewnej zbiorowości, a sprawiedliwość nie jest koniecznym elementem, by mówić o państwie. Niniejszy artykuł wbrew tej tezie próbuje w zarysie ukazać *iustitia* jako obligatoryjne w myśli Augustyna ogniwo istoty państwa oraz wskazać jej kluczowy charakter w Augustyńskiej teorii prawa. Na tle scharakteryzowania Augustyńskiej *iustitia*, w dalszej części artykułu przedstawiono koncepcję Augustyńskiego prawa.

**Słowa kluczowe:** Augustyn, sprawiedliwość, państwo, praw

### IUSTITIA

Na tle dialektycznego związku *civitas Dei* i *civitas terrena*, w którym zauważyć możemy silny element konfliktu (por. Szczech 2006, s. 77), Augustyn dostrzegał zasady, umożliwiające trzymanie tego mistycznego konfliktu w ryzach. Miłość, pokój i sprawiedliwość stanowią podbudowę instytucji porządkujących upadły świat (Szczech 2006, s. 84). Ażeby zrozumieć istotę Augustyńskiej koncepcji prawa, spójrzmy więc w szczególności na Augustyńską *iustitia*. Wbrew tezie o tym, że sprawiedliwość nie jest konieczna do tego, aby mówić o państwie (Szczech 2006, s. 111), postaram się wykazać, iż sprawiedliwość jako konstrukt powstała na bazie Augustyńskiej *iustitia humana* i Cynceroniańskich postulatów o sprawiedliwości, jest obligatoryjnym i podstawowym elementem, który w doktrynie Augustyna ma świadczyć o istnieniu państwa.

Względem pojęcia pokoju w *Objaśnieniach psalmów* sprawiedliwość pojmowana jest przez Augustyna jako zasada warunkująca tenże pokój. Sprawiedliwość jest przyjaciółką pokoju – jeżeli pokój ma zaistnieć, należy urzeczywistnić wyraz sprawiedliwości istniejący w Prawie (*Objaśnienia psalmów*, LXXXIV, 12). Z politycznego punktu widzenia na Augustyńską zależność pokoju i sprawiedliwości spogląda Wiktor Kornatowski, według którego porządek jako warunek pokoju tworzy zarazem podstawę sprawiedliwości w państwie (Kornatowski 1965, s. 188). Aby zrozumieć punkt widzenia Augustyna, należy przyjąć konstrukt myślowy nakreślony przez Jana Kodrębskiego, który stanowi, że *iustitia* rozpatrywana jest przez Augustyna dualistycznie – z jednej strony jako niedoskonała sprawiedliwość ziemską, z drugiej strony jako doskonała sprawiedliwość Boska. Hipponencyk bynajmniej nie potępiał tej pierwszej, gdyż pochodzi ona od Boga, tak samo zresztą jak jej doskonały odpowiednik. Sprawiedliwość doczesna pełni konieczną funkcję w warunkach ziemskich, a jej idealny równoznacznik urzeczywistni się jedynie w państwie Bożym (Kodrębski 1963, s. 102-103)<sup>1</sup>. Z punktu widzenia cnoty, Augustyn określa istotę sprawiedliwości jako przyznanie każdemu tego, co mu się należy (*O państwie Bożym*, XIX, 21; *O wolnej woli*, III, 13, 27; *Objaśnienia psalmów*, LXXXIII, 11) – jest to definicja oparta na koncepcji Cyzerońskiej przedstawionej w zaginionym fragmencie *O Państwie* (Wnętrzak 2001, s. 138). Na podstawie tak wyrażonej koncepcji sprawiedliwości, Doktor Łaski próbuje wytłumaczyć jej rolę w kontekście państwowości, a szczególnie państwowości rzymskiej.

Fenomenem Augustyńskiej *iustitia* w życiu społecznym jest imperatyw stanowiący, ażeby nie czynić ludziom tego, czego sami byśmy nie chcieli, aby nam uczyniono (por. Kowalczyk 1997, s. 32-33). Człowiek zatem, aby być sprawiedliwym, musi służyć Bogu – jeżeli tej sprawiedliwości nie ma w człowieku, to nie ma go również w społeczeństwie i państwie (por. Wnętrzak 2001, s. 139). Państwa, które wyzbyte są sprawiedliwości, są dla Augustyna niczym innym jak „wielkimi bandami rozbójników” (*O państwie Bożym*, IV, 4). Jeżeli więc struktura społeczna ukonstytuowana w pewnej formie państwowej pozbawiona jest sprawiedliwości i tym samym państwem w klasycznym rozumieniu nie jest (Józwiak 2004, s. 40), to z pewnym przekonaniem można stwierdzić, iż dopuszczone względem tej iluzji państwa i jej władzy jest prawo

<sup>1</sup> Teza o dualizmie Augustyńskiej sprawiedliwości (*iustitia Dei, iustitia humana*) jest przez T. Szczecha „niewątpliwie prawdziwa”, jednakże według niego dualizm ten nie jest analogiczny na tle porządkujących zasad miłości i pokoju (Por. Szczech 2006, s. 82-83). Według S. Józwiaka zaś nie można mówić o „zhierarchizowanej” sprawiedliwości (Por. Józwiak 2004, s. 40).

do wyrażenia oporu (Skwara 2009, s. 108). Szczególne miejsce w *Państwie Bożym* Augustyn poświęcił definicji państwa Scypiona oraz sprawiedliwości i jej państwowotwórczego charakteru na tle Rzymu (*O państwie Bożym*, II, 21; XIX, 21). Augustyn odnosząc się do definicji Scypiona, stara się rozważyć, czy państwo rzymskie rzeczywiście istniało. Przejdźmy zatem do wyjaśnienia, dlaczego *iustitia* jest w myśli Augustyna koniecznym i nieodzownym rudymen-tem państwa, i dlaczego pogańskie państwo rzymskie nie spełnia tej przesłanki i z tegoż względu państwem w doktrynie Hipponencyka nie jest.

Państwem w znaczeniu *res publica* – rzeczy ludu – jest dla Scypiona: „*Wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie*” (*O państwie*, I, 25, 39). Według Scypiona rzeczpospolitą pozbawioną sprawiedliwości nie można rządzić – sprawiedliwość w państwie musi stanowić „najwyższą z norm” (*O państwie*, II, 44, 70). Hipponencyk pogląd ten przyjmuje i próbuje go dostosować do swojego paradygmatu. Według Augustyna w państwie, w którym nie ma rzeczywistej sprawiedliwości, nie ma jednocześnie ludu (*populus*), którym się rządzi; lud zaś w jego definicji jest konstytutywnym elementem państwa. Bazując na tej teorii, którą przywołał Cynceron w *Państwie*, Augustyn stwierdza, że skoro w państwie rzymskim nie było sprawiedliwości, to nie może w nim być również zasadniczego jej elementu, jakim jest lud (*populus*) w rozumieniu gromady uznającej to samo prawo. Prawo przecież nie istniało, ze względu na fakt, iż nie można nazwać prawem niesprawiedliwych postanowień ludzkich – ludu zatem nie ma, bo nie ma sprawiedliwego prawa, pod którym ludzie mogliby się zorganizować w *populus*. Skoro zaś nie ma ludu, to nie ma również rzeczy ludu, czyli państwa – zamiast rzeczy ludu jest rzecz „byle jakiej gromady”. Ażeby lepiej zrozumieć tę zawilść dedukcyjną Augustyna, spróbujmy przedstawić ją w schematycznym skrócie: państwem jest dla Augustyna rzecz ludu (*res publica*, której esencją jest *populus*), a z tego wynika, że aby mówić o państwie, musi ono być tworzone właśnie przez lud (*populus*), którego zasadniczym elementem jest uznanie tego samego i sprawiedliwego prawa (*O państwie Bożym*, XIX, 21) – z tego wynika, że sednem całej tej dedukcji jest istota tegoż prawa. Czym zatem owo sprawiedliwe prawo jest?

Cynceron twierdził, że Rzym spełniał przesłankę bycia sprawiedliwym i nie odbierał mu tym samym państwowości. Augustyn jednakże, przez schryścianizowane pojęcie sprawiedliwości, nie mógł przecież rozumieć prawa pogańskiego państwa rzymskiego jako będącego prawem sprawiedliwym – z poróżnienia w rozumowaniu sprawiedliwości wynikały zatem odmienne

stanowiska Cyncerona i Augustyna. Z czego zatem wynikała niesprawiedliwość prawa w pogańskim państwie rzymskim? Skoro sprawiedliwością jest dla Augustyna przyznanie każdemu tego, co mu się należy, to przecież nie można uznać pogańskiego Rzymu jako sprawiedliwego, jeżeli „człowieka odbiera prawdziwemu Bogu, poddaje zaś nieczystym demonom” (O państwie Bożym, XIX, 21). Człowiek poddany Bogu jest człowiekiem sprawiedliwym – jego dusza rozkazuje ciału sprawiedliwie. Rozum w duszy więc sprawiedliwie rozkazuje żądzy i innym złym w niej pierwiastkom<sup>2</sup>. Skoro jednak dusza ludzka nie jest Bogu poddana (poddana właściwym prawom), to rozum rozkazuje gorszym pierwiastkom duszy niewłaściwie, czyli niesprawiedliwie – nie można zatem o ludzie poddanemu prawom niesprawiedliwym (demonicznym) mówić w kontekście scypiońskiego *populus*, gdyż ta niesprawiedliwa gromada nie tworzy zasadniczego dla scypiońskiej *res publica* wspólnego pożytku (O państwie Bożym, XIX, 21). W pożytku bowiem, którego fundamentem jest zaufanie i zgoda społeczna, zawiera się „chwalebna pomyślność państwa” (por. *List do Woluzjana, Epistula 137*, V, 17). Z tej całej dedukcji wynika zatem, że istotą Augustyńskiej *iustitia* w kontekście państwowości jest sprawiedliwe prawo, które umocowane musi być w jedynym i prawdziwym biblijnym Bogu. Wnioski jakie nasuwają nam się na tle twierdzenia Tomasza Szczecha o fakultatywnej sprawiedliwości jako esencji państwa stoją do tegoż twierdzenia w kontrze i są następujące: nie każde państwo, w powszechnym jego rozumieniu, jest w doktrynie Augustyna państwem, lecz każde państwo, które prawnie umocowane jest w biblijnym Bogu, tymże państwem jest. Zatem pogański Rzym w doktrynie Augustyna państwem nie jest, a sprawiedliwość jest obligatoryjną esencją państwa.

Należy mieć na uwadze, że wartości w postaci pokoju i sprawiedliwości są przez Augustyna używane w dwóch znaczeniach: po pierwsze jako terminy w odniesieniu do doskonałego *civitas Dei*, po drugie w odniesieniu do niedoskonałej *civitas terrena* – fenomeny idealnych i porządkujących wartości pokoju, sprawiedliwości i miłości mogą, w przeciwieństwie do państwa ziemskiego, w pełni w swojej treści urzeczywistnić się jedynie w państwie Boga (por. Józwiak 2004, s. 39). W doktrynie Augustyna zauważyć możemy, że wraz ze sprawiedliwie doczesnymi państwami istnieje również prawdziwie sprawiedliwe państwo z Chrystusem rządcą jako zwierzchnikiem (O państwie Bożym, II, 21; *Początkowe nauczanie religii*, III, 20, 36). W tym kontekście

---

<sup>2</sup> Należy tutaj wspomnieć, że taki stan rzeczy implikuje wypełnienie Augustyńskiego imperatywu sprawiedliwości, o którym wspomniano wyżej: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (nie czyni bliźniemu tego, czego nie chcesz, by stało się tobie).

ujrzeć można dłaczego Jan Kodrębski w swoim rozumieniu Augustyńskiej sprawiedliwości skonstruował dualizm *iustitia Dei* i *iustitia humana* (por. Kodrębski 1963, s. 102-103).

## PRAWO

Augustyńska filozofia prawa czerpie z dwóch źródeł: z jednej strony Hipponencyk próbował przeformułować bezosobowy „kosmiczny rozum” stoików, na którego gruncie stworzył teistyczno-osobowy model tegoż „rozumu”, charakteryzującego się przymiotami woli i mądrości, będących koniecznością i przyczyną wszystkiego (Chroust 1944, s. 195). Człowiek jest częścią stoickiego „kosmicznego rozumy” – z tego poglądu wynikają panteistyczne implikacje, które wyrażają się w naczelnej zasadzie stoickiej moralności: żyj zgodnie z naturą (podporządkuj się „kosmicznemu rozumowi”, bo przecież cała natura tymże rozumem jest). Z panteizmem stoickim, z którego wywodziła się również zasada utożsamienia prawa wiecznego z Bogiem, Augustyn zrywa, ustanawiając Boga i prawo wieczne za dwa odmienne pojęcia (Chroust 1950, s. 288-290). Z drugiej strony Augustyn zreinterpretował idee Platońskie, które będąc u Boskiego Filozofa rzeczywistymi bytami dającymi się poniekąd zrozumieć, istnieją jako doskonałe i autonomiczne substancje „mieszkające” w *cosmos noetikos*. Idee te stały się u Hipponencyka bytami „mieszkającymi” w boskim intelekcie, choć boskim intelektem niebędącymi (Chroust 1950, s. 286). Augustyn w duchu chrześcijańskim próbuje ten ontologiczny fundament Platona scharakteryzować:

Idee są bowiem pewnymi głównymi, niewzruszonymi i niezmiennymi formami lub zasadami rzeczy. One same nie są ukształtowane i z tego względu są wieczne oraz zawsze jednakie, a zawiera je boski rozum. Choć zaś one same ani nie powstają, ani nie giną, to jednak według nich - jak się powiada - kształtuje się wszystko, co może powstać i zginąć, oraz wszystko, co powstaje i ginie (Księga osiemdziesiąciu trzech kwestii, XLVI, 2).

Doktor Łaski potwierdza niejako te słowa w *Sprostowaniach*, w których twierdzi, że Platoński świat inteligibilny reprezentuje „wieczną i niezmienną” rację, zgodnie z którą Bóg stworzył świat – gdyby bowiem w Bogu racja ta nie istniała, to stworzenie świata byłoby irracjonalne, a z tego wynika, że Stwórca stwarzając świat, nie wiedziałby co czyni (*Sprostowania*, I, 3, 2).

Koncepcja porządkujących idei w postaci pewnego rodzaju prawa wiecznego reprezentowana jest przez wielu wcześniejszych od Augustyna filozofów: Heraklit z Efezu twierdził, że wszystkie prawa ludzkie wywodzą się z jedyne go prawa Bożego; pitagorejczycy uważali, że powszechna harmonia oparta jest na matematycznych proporcjach, która jako porządek rzeczy, jest jednocześnie Boskim prawem; Platon i Arystoteles byli przekonani o konieczności istnienia takiego rodzaju prawa; stoicy widzieli prawo wieczne jako nieodłączną część panteistycznej koncepcji Boskiego rozumu (Chroust 1950, s. 287-288); Cyce ron zaś przejął od stoików tezę, że prawo nie powstało na drodze umowy, lecz wywodzi się z rozumu, który dany jest wszystkim przez Boga (Nawrocka 1994, s. 39) - prawa nie wywodzi się z różnych systemów prawnych takich jak np. edykty pretorskie, czy Prawo XII Tablic. Prawo należy wydobyć z filozoficznej głębi (*O prawach*, I, 1, 17), gdyż istota prawa Boskiego ma nadrzędny względem wszelkich innych praw charakter (por. Nawrocka 1994, s. 39-40). Pojęcie prawa wiecznego (*lex aeterna*) Augustyn zapożyczył z filozofii stoicko-cyzeroniańskiej – dokonał w nim reinterpretacji w duchu chrześcijaństwa, zrywając po pierwsze ze wcześniej wspomnianą stoicką formą panteistycznego prawa wiecznego, po drugie zaś sprowadzając treść tego pojęcia do woli Bożej (*voluntas Dei*); omówił Hipponenńczyk jednocześnie stosunek człowieka do teże woli (Kornatowski 1965, s. 207-2011).

Pojęcie sprawiedliwości jest kluczowe w rozumieniu Augustyńskiej teorii państwa i prawa. Jak udało nam się zauważyć, sprawiedliwość jest zasadnicza w rozumieniu istoty państwa, a jej urzeczywistnianie powinno być jednym z głównych celów państwa (Kornatowski 1965, s. 209), bo czymże są przecież wyzute ze sprawiedliwości państwa, jak nie wielką bandą rozbójników? (*O państwie Bożym*, IV, 4). *Iustitia* Augustyńska w rozumieniu stoickiego *sum cuique* (każdemu to, co mu się należy) (*O państwie Bożym*, XIX, 21), jest jedną z podstawowych reguł porządkujących świat i społeczeństwo, zrywającą z antropocentryczną etyką Cyzeroniańską, a przyjmującą jedne z najważniejszych wartości chrystianizmu: miłość bliźniego i miłosierdzie. Prawo jest fenomenem skonkretyzowanej w swej formie sprawiedliwości (sprawiedliwości jako *sum cuique*) (por. Kodrębski, 1963, s. 131), które na tle *iustitia Dei* i *iustitia humana* dzieli się na zasadnicze w rozumieniu teorii prawa rodzaje: *lex aeterna* (prawo Boże; prawo wieczne), *lex naturalis* (prawo naturalne) i *lex temporalis* (prawo doczesne). Ten trójpodział prawa, którego charakterystyka wywodzi się z nauczania św. Pawła, Augustyn nakreśla w traktacie *Przeciw Faustusowi*:

Albowiem istnieją trzy rodzaje prawa: jedno Hebrajczyków, które Paweł nazwał prawem grzechu i śmierci; drugie zaś jest prawem pogan, które zwie się prawem naturalnym. „Bo gdy poganie, którzy prawa nie mają – powiada – idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach”. Natomiast trzecim rodzajem prawa jest prawa; na ten rodzaj prawa wskazując, Apostoł powiedział: albowiem prawo ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło mię spod prawa grzechu i śmierci (Przeciw Faustusowi, XIX, 2; por. Objasnienia psalmów, CXVIII, 25, 5; zob. Biblia Tysiąclecia Rz IV, 15).

Począwszy od scharakteryzowania najważniejszego w doktrynie Augustyna prawa wiecznego, po którym przejdziemy do prawa naturalnego, następnie zaś do prawa doczesnego, przybliżmy te trzy rodzaje „konkretyzacji” sprawiedliwości.

*Lex aeterna* jako *summa sapientia* (mądrość najwyższa) (por. *O prawach*, I, 6, 18-19; zob. Kornatowski 1965, s. 211) jest źródłem wszelkich innych praw – prawo wieczne jest „konkretyzacją” *iustitia Dei*, a podrzędne względem niej prawa, są o tyle prawem właściwym i sprawiedliwym, o ile uprawomocnione są w tymże Boskim i niezmiennym prawie. *Iustitia humana* w istocie swej jest zmienna, toteż jej konkretyzacja w formie drugorzędnych względem *lex aeterna* praw, również jest zmienna. W zależności od charakterystyki narodu istnieją odmienne i zmienne w swej formie i treści prawa, które swoją prawowitość czerpią z odwiecznych norm *lex aeterna*. Wieczne prawdy, które zawierają się w *lex aeterna*, wyryte są w każdym człowieku, a jej fenomenem jest powszechne panowanie idealnego ładu (por. *O wolnej woli*, VI, 14-15)<sup>3</sup>. „Wydobycie” tej prawdy Bożej z człowieka, w którym tkwi, wiąże się z zasadniczym w epistemologii Augustyńskiej pojęciem iluminacji. Umysł poznaje prawdy wieczne nie na gruncie poznania zmysłowego, ani nawet rozumowego, lecz w wyniku oświecenia duszy ludzkiej przez Boga, który w roli iluminatora jest dla Augustyna „słońcem umysłów” i „światłem duszy”, umożliwiającym zrozumienie prawdy<sup>4</sup>. Prawo wieczne jako przedmiot poznania człowieka jest warunkiem jego szczęścia; oświecony człowiek, kierujący się miłością do wiecznych i niezmiennych praw, jest rzeczywiście wolny i nie potrzebuje do właściwego postępowania prawa doczesnego, gdyż prawo doczesne pełni

<sup>3</sup> O wyrytym w człowieku prawie Bożym zob. również. *O porządku*, II, 8, 25.

<sup>4</sup> Bóg jako „słońce umysłów”: por. *Soliloquia*, I, 15; Bóg jako „światło duszy”: por. *O wolnej woli*, II, 21, 26; poznanie nie zmysłowe, lecz wynikające z wewnętrznej prawdy: por. *O Nauczycielu*, XI, 36.



jedynie rolę nakazu dla człowieka jako niewolnika swojej pożądlivości, który nie mogąc przystosować się do prawa wiecznego, kształtowany i kielźnany jest przez prawo doczesne w taki sposób, ażeby mógł jedynie „posiadać” w zakresie zachowania pokoju i jedności między ludźmi (*O wolnej woli*, XV, 31-33). W kontekście jednostki ludzkiej Augustyn pojmował treść *lex aeterna* na tym, ażeby „być”, aniżeli „mieć”<sup>5</sup>, toteż ludzie powinni nie dopuszczać, aby górę w ich życiu brała pożądlivość, lecz umiłowanie i poszukiwanie Boga. W stosunkach i umowach międzyludzkich zaś fenomenem prawa Bożego jest zasada, by nie czynić tego, czego sami byśmy nie chcieli, aby nam uczyniono (*O porządku*, II, 8, 25)<sup>6</sup>. Z pojęciem *lex aeterna* Augustyn łączył również *pax* i *ordo* – człowiek jako istota w hierarchii bytów stojąca wyżej nad zwierzętami, cechuje się rozumną duszą, która podporządkowuje (kielźna) wszystko, co człowiek w zakresie pierwiastków swojej duszy ma wspólne ze zwierzętami. Na tle tego zgodnego podporządkowania można mówić o pokoju między duszą a ciałem, lecz do prawidłowego funkcjonowania rozumnej duszy, potrzebuje człowiek własnowolnego poznania Bożej nauki, która na gruncie łączności między człowiekiem a Bogiem, wszelki inny pokój sprowadza do niej samej. Pokój ten jest uporządkowanym posłuchem w wierze, rządzo- nym przez prawo wieczne; zapisem zaś tegoż prawa w zepsutym przez grzech człowieku jest *lex naturalis* (*O państwie Bożym*, XIX, 13-14).

W literaturze patrystycznej pojęcie prawa naturalnego wywiodło się z nauczania Pawła Apostoła (Kornatowski 1965, s. 213), który pisze:

Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające (Biblia Tysiąclecia, Rz II, 14-15).

Idea prawa naturalnego nakreślonego przez św. Pawła stała się fundamentem, na którym patrystyka określiła swój pogląd na stosunek państwa

<sup>5</sup> O zasadzie „lepiej być, aniżeli mieć” w ujęciu nowoczesnego społeczeństwa industrialnego i na tle humanistycznych wartości, ciekawą rozprawę wydał Erich Fromm: (Fromm 2019). Warto również przyrzeć się tej zasadzie w ujęciu materialistycznej filozofii Karola Marksa, który m.in. pisał: „Im mniej jesteś, im słabiej przejawiasz swoje życie, tym więcej masz, tym większe jest twoje wyalienowane życie, tym więcej gromadzisz swej wyalienowanej istoty”: zob. Marks 1976, s. 593.

<sup>6</sup> W Ewangeliach czytamy: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czynicie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”; „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czynicie!” (Biblia Tysiąclecia, Mt VII, 12; Łk VI, 31).

i prawa (Kornatowski 1965, s. 213). Do doktryny prawnonaturalnej ogromny wkład wniósł Cynceron, który adaptując nauki stoickie, dopasował ich teorię do praktyczno-jurystycznej rzeczywistości państwa rzymskiego (Tokarczyk 1999, s. 82-83). *Lex naturalis* w rozumieniu Cyncerona to włączenie najwyższej mądrości w naturalny porządek – prawem naturalnym jest więc „mądrość zintegrowana z ludzkim sposobem myślenia” (*O prawach*, I, 6, 18). Natura powołuje człowieka do życia w tym prawie, które polegać ma na wspólnym przestrzeganiu tegoż prawa i uświadamianiu go sobie nawzajem (*O prawach*, I, 12, 33). Dane jest ono przez Boga i nie jest odkryciem ludzkiego rozumu; ludzki rozum jedynie może sobie to prawo uświadomić, a istotą tego prawa są mądre „nakazy” i „zakazy” (*O prawach*, II, 4, 8. zob. również: II, 5, 11). Doktryna Augustyna, która w dużej mierze bazuje na teorii Cyncerona, postrzega *Lex naturalis* jako część całości (*lex aeterna*), którą są prawdy wywodzące się z Boskiego *ratio aeterna* (Kornatowski 1965, s. 213)<sup>7</sup>. Prawo naturalne w postaci moralności (Kodreński 1963, s. 133) jest odcisniętym prawem wiecznym w duszy człowieka – jest niejako przepisaniem zasad *lex aeterna* na grunt rozumnej duszy człowieka, która tym samym zdolna jest wyrazić część jej zasad. Funkcja tegoż prawa po pierwsze wiąże się ze świadomym uczestnictwem człowieka rozumnego w wiecznych prawdach Bożych, po drugie zaś w tym, ażeby ludzie wspólnie służyli w ziemskiej rzeczywistości w ramach tychże najwyższych prawd, będących gruntem pod możliwie najdoskonalsze uporządkowanie ludzi (Chroust 1944, s. 197-199). Dopełnieniem tego wewnętrznego zarysu *lex aeterna* w człowieku jest Syn Boży (Kornatowski 1965, s. 213). Skoro każdy człowiek zapisane w swej duszy ma *lex naturalis*, to z takiego poglądu wynika, że poganie, pomimo swojej bezbożności, z natury potrafią wykonać nakazy Prawa, oczywiście bez dopełnienia swojej duszy w postaci przyjęcia drogi Chrystusowej (*Duch a litera*, XVII, 48; XVIII, 48). Na gruncie płynnej w swej formie i niedoskonałej w kontekście *iustitia Dei*, ale doskonałej w warunkach doczesnych – *iustitia humana* – Hipponeńczyk określa *lex naturalis*, utożsamiając ją z *ius gentium* (prawem narodów) (Szczech 2006, s. 121), które pozwoliło mu dostrzec najdoskonalszy porządek, który mógłby zaistnieć w niedoskonałym społeczeństwie składającym się z niedoskonałych ludzi. Ten prawnonaturalny model dał Augustynowi grunt pod usprawiedliwienie istnienia rozwarstwienia klasowego (niewolnictwa) i własności. Poddanie człowieka człowiekowi na tle *lex aeterna* jest niesprawiedliwe, a fakt ten wynika z zepsutej przez grzech natury ludzkiej. Nic jednakże się nie dzieje bez

<sup>7</sup> Zob. o *ratio aeterna* w: Chroust 1950, s. 298-299.

wyroków Bożych, zatem niewolnictwo instytucjonalne „*rządzi się tym prawem, które nakazuje porządek prawny zachowywać i zakazuje go naruszać*”, nie wolno bowiem sprzeciwiać się wyrokom Bożym, które ustanowiły taki, a nie inny porządek, toteż w rozwarstwieniu klasowym wyraża się *lex naturalis*, zakazujący burzenia porządku (por. *O państwie Bożym*, XIX, 15). W taki sam sposób *lex naturalis* dopuszcza istnienie instytucji własności, która podobnie jak niewolnictwo, jest implikacją grzechu pierwszego człowieka – na podstawie *lex naturalis* jako *ius gentium* Augustyn usprawiedliwia własność, której istnienie w raju nie ma racji bytu, bo jest niesprawiedliwością, jednakże w doczesności swoje usprawiedliwienie na tle sprawiedliwości względnej ma. Naczelny zakaz *lex naturalis* polega na tym, aby nie burzyć żadnego z tych porządków, będących wolą Stwórcy (Szczech 2006, s. 122-123).

*Lex temporalis* jest prawem pozytywnym, wydanym przez doczesnego prawodawcę. Prawo naturalne wyryte jest w ludzkiej duszy, prawo stanowione zaś wyryte jest na „kamiennych tablicach” (Zob. *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, XXXI, 1; Por. Szczech 2006, s. 124). *Lex temporalis* z jednej strony może być wyrazem niesprawiedliwości, gdyż: „*wszak i (rozbójnicza) banda jest gromadą ludzi rządzących się rozkazami swego przywódcy, związaną przez ugodę o wspólności i rozdzielającą zdobycz wedle przyjętego przez się prawa*” (*O państwie Bożym*, IV, 4); w takim wypadku, zgodnie z doktryną Cyceroniańską<sup>8</sup>, *lex temporalis* nie ma charakteru wiążącego obywateli prawa (zob. Kodrębski 1963, s. 133-134). Z drugiej strony prawo doczesne powstałe na gruncie *lex aeterna* może zapewnić pokój i porządek w korzystaniu z dóbr ziemskich (Kornatowski 1965, s. 215), gdyż prawodawca, który cechuje się rzeczywistą prawością i mądrością, tym samym kieruje się wskazaniem *lex aeterna*, będącej źródłem Bożej sprawiedliwości (*O wierze prawdziwej*, XXXI, 58); wskazań tejże sprawiedliwości nie ma zaś w niewiążących prawach niesprawiedliwych. Dobrze, choć niedoskonałe prawo doczesne, czerpiące swoją moc z rozumnego i niezmiennego prawa wiecznego, ustanawia w państwie względnie sprawiedliwy porządek, którego fenomenem są słuszne akty ustawodawcze (*O wolnej woli*, I, VI, 15). *Iustitia humana* jako płynna sprawiedliwość stanowi o tym, że dwa poniekąd sprzeczne między sobą rodzaje prawa doczesnego, mogą jednocześnie tę sprawiedliwość wyrażać. Augustyn zauważył tę względność biorąc pod uwagę dwa schematyczne porządki prawne: w jednym prawo nadaje narodowi władzę przyznawania urzędów, w drugim prawo odbiera narodowi

<sup>8</sup> „[...] można wnioskować, że gdy prawodawcy wbrew poczynionym obietnicom i własnym zapewnieniom ustanawiają dla ludności nakazy niesprawiedliwe i zgubne, wprowadzają w życie reguły, którym nie przysługuje miano praw” (*O prawach*, II, 5, 11).

taki przywilej – na gruncie sprzeczności tych dwóch porządków prawnych nie można określić, jakoby były one niesprawiedliwe, gdyż zależnie od konkretnych okoliczności, dany porządek prawny może wyrażać doczesną sprawiedliwość na różne sposoby (O wolnej woli, I, VI, 14). Z tego wynika, że istotą *lex temporalis* jest jej zmienna natura. Zasadniczą różnicą pomiędzy prawem naturalnym a prawem pisanim jest to, że człowiek na gruncie poznanej przez siebie *lex naturalis* własnowolnie oddaje się posłuchowi *lex aeterna*, podczas gdy *lex temporalis* porządkuje w człowieku słuszność względem Boga dzięki środkom przymusu i strachu (por. Kornatowski 1965, s. 215). Według Jana Kodrębskiego w doktrynie Augustyna zadaniem właściwej *lex temporalis* jest stworzenie w ludziach chęci do tego, co jest zgodne z *lex aeterna* (Kodrębski 1963, s. 135), zdaniem zaś Antona Chrousta państwo świeckie wydaje głównej mierze prawa doczesne nie po to, aby uczynić człowieka cnotliwym, lecz po tym, aby poprzez przymus ograniczyć immanentne w człowieku zło (Chroust 1944, s. 202). Niemniej jednak zadaniem państwa świeckiego na gruncie *lex temporalis* jest zapewnienie społeczeństwu powszechnego pokoju i porządku. Dla pielgrzymującego obywatela *civitas Dei* prawo to jest czymś obcym i niepotrzebnym, wszakże akceptowalnym (Szczech 2006, s. 128); oczy jego skierowane są przecież ku przyszłemu życiu wypełnionym umiłowanymi przez niego wiecznymi dobrami. Doczesność w formie państwa świeckiego jest wspólna dla obywateli państwa ziemskiego i państwa Bożego, toteż zachowana musi być zgoda obojga państw w sprawach życia doczesnego (O państwie Bożym, XIX, 17) - tą porządkującą zgodą jest niejako *lex temporalis*.

Z tak opracowanej problematyki prawnej i esencjonalnej konstytutywności pojęcia sprawiedliwości w filozofii politycznej Augustyna, możemy wysnuć zasadniczy wniosek, że wbrew tezie Tomasza Szczecha sprawiedliwość jest obligatoryjnym rdzeniem warunkującym istnienie państwa w ogóle. Oprócz próby obalenia tezy, udało nam się poniekąd również wywnioskować, iż zgodnie z ciągiem dedukcyjnym, który Augustyn przedstawia w XIX księdze *Państwa Bożego*, pogańskie państwo rzymskie w oczach naszego Myślicieła nie istniało, gdyż prawo tegoż państwa nie było umocowane w biblijnym Bogu – prawo pozbawione było cechy sprawiedliwości, która jako konstytutywny element państwa może jako jedyna uwarunkować lud w postaci *populus* (gromady uznającej to samo, sprawiedliwe prawo); dopiero wtedy, gdy powstaje *populus*, czerpiący swoją istotę z pożytku, który tworzy sprawiedliwe prawo, można mówić o rzeczy ludu, czyli państwie. W deskryptywnym charakterze drugiej części powyższego tekstu omówiona została Augustyńska teoria prawa, na podstawie której zauważyliśmy, że pojęcie sprawiedliwości jest

nierozerwalnie powiązane z całą filozofią prawno-polityczną Hipponenńczyka.

## BIBLIOGRAFIA

Augustyn

- 1977 *Duch a litera*, tłum. W. Eborowicz, (seria: „Pisma starochrześcijańskich pisarzy”, t. 19): Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- 2012 *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska: Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- 2010 *List do Woluzjana (Epistula 137)*, tłum. A. Stefańczyk: „Vox Patrum” 30, t. 55
- 2003 *O państwie Bożym, t. 1 i 2*, tłum. i oprac. W. Kornatowski: Ediciones Altaya Polska & De Agostini Polska & Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- 1991 *Przeciw Faustusowi Księgi I-XXI, XXII-XXXIII*, tłum. J. Sulowski: Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- 1986 *Objaśnienia Psalmów*, Ps 78-102; Ps 103-123; Ps 124-150, tłum. J. Sulowski, Pisma starochrześcijańskich pisarzy t. 42, (seria: „Pisma starochrześcijańskich pisarzy” t. 40, t. 41, t. 42): Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- 1979 *Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, [w:] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*: Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- 1954 *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptasiński, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne, t. 4*: Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- 1953 *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne, t. 1*: Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- 1953 *O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne, t. 3*: Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- 1953 *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne, t. 3*: Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- 1953 *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne, t. 2*: Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- 1952 *Początkowe nauczanie religii*, tłum. W. Budzik, [w:] Św. Augustyn, *Pisma Katechetyczne*: Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Biblia Tysiąclecia

2006 *Biblia Tysiąclecia*, Wydanie V.

Chroust A. H.

1950 St. Augustine's Philosophical Theory of Law: „Notre Dame Law Review” Volume 25, Issue 2 Article 3.

1944 *The Philosophy of Law of St. Augustine*: „The Philosophical Review”, Vol. 53, No. 2.

Cycon

2018 *O prawach, O państwie*, tłum. I. Żółtowska: Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

Fromm E.

2019 *Mieć czy być?*: Rebis, Poznań.

Józwiak S.

2004 *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*: Wydawnictwo KUL, Lublin.

Kodrębski J.

1963 *Poglądy Augustyna z Hippony na państwo i prawo rzymskie i ich uwarunkowanie społeczne*, praca doktorska, Uniwersytet Łódzki.

Kornatowski W.

1965 *Spółeczno-polityczna myśl św. Augustyna*: PAX, Warszawa.

Kowalczyk S.

1997 *Patrystyczna koncepcja sprawiedliwości*: „Vox Patrum” 17 z. 32-33.

Marks K.

1976 *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła, t. 1*, Warszawa.

Skwara J.

2009 *Wizja sprawiedliwości w De perfectione iustitiae hominis św. Augustyna*: „Acta Universitatis Wratislaviensis” No 3153, Classica Wratislaviensia XXIX, Wrocław.

Szczech T.

2006 *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Lutra i Kalwina*: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Tokarczyk R.

1999 *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*: Temida 2, Białystok.

Wnętrzak T.

2001 *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De Civitate Dei św. Augustyna*: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków.

## AN OUTLINE OF AUGUSTINIAN JUSTICE AND LAW

**Summary:** Tomasz Szczech argues that the recognition of the common interest of a certain collectivity is sufficient for the fact of the state's existence, and that justice is not a necessary element for the state to exist. This article, contrary to this thesis, attempts to outline iustitia as an obligatory element in Augustine's thought of the essence of the state, and to point out its key character in Augustinian legal theory. Against the background of the characterization of Augustinian iustitia, the following part of the article presents the concept of Augustinian law.

**Keywords:** Augustine, justice, law, state

# KOŚCIÓŁ I INSTYTUCJA WŁASNOŚCI W DOKTRYNIE AUGUSTYNA Z HIPPONY

**Streszczenie:** Obok deskryptywnego charakteru niniejszego artykułu, który porusza problem relacji państwa z Kościołem oraz instytucji własności w doktrynie Augustyna, przedmiotem publikacji jest przede wszystkim próba sprostowania tych dwóch zagadnień w literaturze przedmiotu. Problem relacji państwa z Kościołem ujęty został na gruncie twierdzenia Krzysztofa Wrocławskiego, dla którego Augustyn był wyrazicielem doktryny „Kościoła bez imperium”, czyli radykalnego podejścia, co do rozdzielenia tych dwóch instytucji. Zauważono na przekór temu pogładowi, że twierdzenie to jest nie do końca poprawne, ze względu na fakt, iż „późniejszy” Augustyn optował za współpracą Kościoła i państwa w sferze zwalczania herezji i innowierców. Stosunek zaś Augustyna wobec instytucji własności postrzegany dychotomicznie: z jednej strony Augustyn jako „komunista” (np. Jean Nourrisson), z drugiej zaś strony Augustyn jako rzecznik własności prywatnej (np. Otto Schilling), został w niniejszym artykule „sprostowany” na „komunizm duchowy”, który prędeż wyrażał doktrynę o wiele późniejszej od Augustyna katolickiej nauki społecznej.

**Słowa kluczowe:** Augustyn, Kościół, państwo, własność

## RELACJA PAŃSTWA Z KOŚCIOŁEM

W doktrynie Augustyna *civitas Dei* i *civitas terrena* nie pokrywają się kolejno z Kościołem ani państwem w instytucjonalnym tych pojęć znaczeniu (Gilson 1953, s. 235). Obywatele potępionego państwa ziemskiego mogą



zarówno uczestniczyć w życiu Kościoła. Mieszkańcy tych dwóch wędrujących ku odmiennym celom państw, są w doczesności ze sobą zmieszani i dopiero na sądzie ostatecznym, jak ziarna od plew, zostaną od siebie rozdzieleni (*O państwie Bożym*, I, 35; XVIII, 49). Kościół, który bynajmniej nie jest państwem Bożym (Gilson 1953, s. 235-236), jest dla Augustyna królestwem Chrystusa i królestwem niebieskim na ziemi, w którym „*kąkol lubo wzrasta wraz z pszenicą*” (*O państwie Bożym*, XX, 9). Ogólnie rzecz biorąc, Kościół jest dla Augustyna zespolonym miłością mistycznym ciałem wszystkich wierzących chrześcijan na ziemi, którego głową jest Chrystus. Choć Augustyn nie podał ścisłej definicji Kościoła, to wyróżnić z jego doktryny można dwa znaczenia: po pierwsze Kościół jako doczesna instytucja Kościoła widzialnego, po drugie zaś niewidzialna wspólnota miłości Mistycznego Ciała. Pierwsze znaczenie swoją treść wywodzi z polemiki z donatystami, którzy zawężali pojęcie Kościoła tylko do ludzi sprawiedliwych – na gruncie tego sporu znaczeniowego Augustyn wywiódł pojęcie Kościoła jako wspólnoty sakramentów, w których uczestniczą sprawiedliwi, jak i grzeszni. Na tle drugiego znaczenia Augustyn pisał o Kościele jako o wspólnocie ludzi autentycznie związanych z Chrystusem przez miłość, zatem w znaczeniu bliskim *civitas Dei*. Należy jednakże mieć na uwadze, że pojęcie państwa Bożego ma charakter historiozoficzny, pojęcie Kościoła zaś historyczno-instytucjonalny (Kowalczyk 1987, s. 158-159). Państwo i Kościół stanowią w myśli Augustyna dwa porządki o zasadniczo różniących się cechach – właściwością tego pierwszego są wartości materialne, właściwością drugiego sfera ducha. Te dwie instytucje, które istnieją na gruncie przeciwstawnych sobie wartości, implikujących odmienne cele i zakres działania, były dla Augustyna przyczynkiem do określenia ich wzajemnej relacji. Począwszy więc od scharakteryzowania najistotniejszych różnic między państwem a Kościołem, przybliżmy istotę tej relacji<sup>1</sup>.

Podstawowymi celami państwa, do którego wiedzie władza państwowa, są porządek, jedność i pokój – te trzy dobra państwowe są współzależne i warunkują siebie nawzajem, gdyż pokój rodzi porządek i jedność, a jedność jest wynikiem pokoju. Władza państwowa powinna wypełniać obowiązki *imperandi, providendi et consulendi* po to, ażeby te trzy warunkujące się cele państwa mogły zostać osiągnięte (Kornatowski 1965, s. 187). Państwo jest dobrem dla *civitas terrena*, które zapewnia jej potępionym obywatelom ziemski dobrobyt i ziemskie bezpieczeństwo (*O państwie Bożym*, XV, 4). Zgodnie

<sup>1</sup> W określeniu różnic między państwem a Kościołem posłużyłem się słusznym według mnie punktem widzenia S. Józwiaka (Józwiak 2004, s. 116-125).

z teocentryczną doktryną Augustyna, na szczycie w hierarchii dóbr jest Bóg (Józwiak 2004, s. 117). Państwo jednak nie potrafi urzeczywistnić najwyższego celu człowieka, jakim jest spotkanie z Bogiem. Jediną instytucją, która prowadzi człowieka do tegoż najwyższego celu, jest Kościół – celem zatem Kościoła jest nieosiągalne w innych warunkach ziemskich prowadzenie ludzi ku zbawieniu (Józwiak 2004, s. 117). Kolejną różnicą jest zakres oddziaływania obydwu instytucji. Społeczność ziemską jest podzielona na części, których wyrazem są państwa – Augustyn charakteryzuje je jako instytucje, dla których względy korzyści i doczesne pożądania porozdzielały je. Hipponencyk zauważa jednocześnie ich zmienność na przestrzeni czasu: terytorialną, strukturalną i w zakresie prowadzenia swojej polityki (*O państwie Bożym*, XVIII, 2). Państwo zatem względem uniwersalistycznego Kościoła się różni, gdyż ziemską pielgrzymką Kościoła „*powołuje swych obywateli spośród wszystkich narodów i zbiera pielgrzymującą społeczność z wszelkich języków, nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach i urządzeniach, które służą wprowadzeniu lub utrzymaniu pokoju ziemskiego*” (*O państwie Bożym*, XIX, 17). Kościół zatem jest niezmienny w zakresie swojego oddziaływania, a jego grupą docelową zawsze jest każdy; „*polityką*” zawsze jest miłość, a celem zawsze jest spotkanie z Bogiem. Ostatnią z różnic obu instytucji jest metoda sprawowania władzy. Państwo wobec swoich poddanych stosuje środki przymusu i strachu, podczas gdy Kościół rządzi miłością i moralnymi sankcjami (Kornatowski 1965, s. 233).

Na tle tych istotnych różnic można zauważyć, że te dwie instytucje powołane są po to, aby spełniać zupełnie odmienne obowiązki, które nie mają ze sobą zbyt wiele wspólnego, toteż Augustyn opowiadał się za ich autonomią, odwołując się do słów Chrystusa: „*należy oddać Cezarowi, to co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga*” (Biblia Tysiąclecia, Mk XII, 17). Dla Hipponencyka z tej zasady wynika również dualistyczny charakter społecznego i zarazem oddanego Bogu chrześcijanina. Jako że państwo zajmuje się życiem zewnętrznym człowieka, a Kościół życiem wewnętrznym (Kornatowski 1965, s. 233), to po pierwsze chrześcijanin powinien dostosować się do warunków jego ziemskiej ojczyzny, np. płacąc podatki, czy uczestniczyć w działalności na rzecz państwa, po wtóre zaś powinien duchowo partycypować we wskazaniach naznaczonych przez Kościół (Kowalczyk 1987, s. 160). Te dwie niezależne od siebie sfery życia chrześcijanina (zewnętrzne-wewnętrzne) przekładają się zarazem na dwie sfery życia społeczności ludzkich (państwo-kościół), które również powinny mieć niezależny od siebie charakter; zatem ani państwo nie ma prawa ingerować w Kościół, ani Kościół nie ma prawa ingerować

w życie państwa (Kornatowski 1965, s. 233). Nie należy bynajmniej uważać, że te dwie sfery powinny być względem siebie izolowane, gdyż istnieje jedna zasadnicza płaszczyzna, na której gruncie obie społeczności współdziałają – tą płaszczyzną jest pokój, gdyż chrześcijańscy pielgrzymi wędrujący do swej niebiańskiej ojczyzny „*nieuniknienie muszą również korzystać z tego pokoju (ziemskiego) do czasu, gdy przeminie sama śmiertelność, dla której pokój taki jest konieczny*” (*O państwie Bożym*, XIX, 17). Z tego wynika, że w kontekście współzależności autonomiczny Kościół potrzebuje pokoju, który zapewnia państwo. Chrześcijanie mają dwóch panów: pierwszy stojący hierarchicznie wyżej to Bóg, drugim zaś panem jest władca doczesny, wobec którego chrześcijanie powinni być ulegli, ze względu na tego pierwszego. Pisze Augustyn zatem, że w sytuacji, kiedy władca każe chrześcijanom oddawać cześć bożkom, wtedy posłuch wobec jedynego Boga musi stać się dla nich bezwzględny, odrzucając tym samym rozkazy władcy doczesnego. Jeżeli zaś ów bezbożny władca każe im wojować, wtedy należy go słuchać, a to wszystko z uwagi na wiekuistego Pana (*Objaśnienia Psalmów*, CXXIV, 7). Płaszczyzna pokoju jest dla Augustyna na tyle istotna, że oddaje on chrześcijan nawet bałwochwalnemu i tym samym niegodziwemu władcy. Nie należy jednakże uważać, że ta wzajemna relacja państwa z Kościołem jest skonstruowana w sposób nadrzędności państwa, ze względu na płynące ze strony tegoż państwa korzyści dla Kościoła. Augustyn widział w tej relacji raczej charakter symbiotyczny. Tak samo jak państwo oferuje Kościołowi pokój ziemski, którego Kościół sam w sobie nie może sobie zapewnić, tak też Kościół oddaje państwu zasługi, będąc szkołą moralności i cnót obywatelskich, która uczy braterstwa, wzajemnego szacunku i poszanowania władzy (Kornatowski 1965, s. 236). Niewątpliwie są to dla państwa zasługi, które równoważą się z zapewnieniem przez nie pokoju. Na tle tej zazębitej współpracy Augustyn bynajmniej nie oczekiwał od państwa żadnych form wsparcia materialnego – duchowni pod żadnym pozorem nie mogą „handlować” słowem Bożym; Kościół powinien utrzymywać się z wypłacanej przez wiernych dziesięciny, jeżeli zaś ta forma „zarobku” nie wystarczałaby na utrzymanie duchowieństwa, to musi ono utrzymać się z pracy własnych rąk (Kornatowski 1965, s. 237). Augustyn postulował zatem skromne życie struktur Kościelnych, które pozbawione miało być materialnych dochodów ze strony państwa. Jedyłą i niezwykle ważną formą wsparcia Kościoła, której Augustyn oczekiwał od państwa, i która jednocześnie była przymiotem dobrego władcy, określając również miarę sprawiedliwości świeckiego państwa, było dla Augustyna moralne wsparcie Kościoła dokonywane w ramach państwa. Doktor Łaski ukazał tę właściwą relację na przykładzie

pobożnego i tym samym dobrego władcy Teodozjusza Augusta, który nadając prawa przeciw bezbożnym arianom, sprzyjał tym samym uciśnionemu Kościołowi. Zasadą Teodozjusza była również walka z pogaństwem, toteż Augustyn określił cesarza mianem władcy rozumnego, który mając na względzie moc prawdziwego Boga, wiedział, że tylko oparciu o Niego znajduje się pomyślność państwa. Zauważyć również można na przykładzie opisu Teodozjusza nadrzędny charakter Kościoła, gdyż cesarz, który za większe szczęście uznawał przywiązanie do Kościoła, aniżeli do władzy cesarskiej, był w oczach Augustyna tym bardziej godny podziwu (*O państwie Bożym*, V, 25).

Krzysztof Wroczyński postrzega stanowisko Augustyna na tle relacji Kościoła z państwem jako „Kościół bez imperium”, co oznacza, jakoby te dwie sfery są ze sobą „radikalnie” rozdzielone. Kościół, w spojrzeniu Wroczyńskiego na doktrynę Augustyna, nie może rościć żadnych praw do kierowania państwem – jest to niejako wpływ radykalnej transcendencji państwa Bożego i władzy doczesnej, która ustanowiła w myśli Hipponenńczyka brak zainteresowania doczesnością, a rozpałała jego umysł ku pozaświatowej eschatologii (Wroczyński 2018, s. 319-320). Przyjrzyjmy się bliżej temu „radikalnemu” rozdzieleniu państwa świeckiego i Kościoła na tle problemu *compelle intrare* (zmuszania do przyjęcia wiary), będącym w myśli Augustyna przyczynkiem do współdziałania Państwa i Kościoła w zwalczaniu herezji i innowierców.

Zauważyliśmy, że jedynym, czego Augustyn domagał się od państwa była obrona moralna Kościoła. Chciał on tym samym, aby państwo widziało w Kościele swoją opokę wartości – taki model współzależności miał funkcjonować na zasadzie „współpracy ojca (państwa) i matki (Kościoła)” (Kornatowski 1965, s. 236). Choć na tych zasadach te dwie instytucje się ząbały i wymieniały tym samym ze sobą symbiotyczne korzyści, to w „późniejszym” Augustynie zauważyć można niejako zwrot doktrynalny, uznający za niezbędną i zasadną pomoc państwa w zwalczaniu herezji<sup>2</sup>. Najbardziej znaczący na ten zwrot wpływ mieli donatyści, którzy podejmowali względem katolików działania przemocowe (Kowalczyk 1987, s. 161). Pod koniec IV wieku, gdy Augustyn został biskupem, schizma donatyczna była liczna i zamożna (Johnson 1995, s. 131), a mając tym samym ogromne wpływy, wzmagali oni wśród ludu szowinistyczne względem rzymian zapędy, które przybierały postać wyzwoleniczych powstań i socjalnych rewolucji. Augustyn dostrzegł gwałtowne metody działania donatystów i mając również na uwadze ich

<sup>2</sup> Mniej więcej do końca IV wieku Augustyn opowiadał się za rezygnacją ze wsparcia państwa w utrzymaniu jedności wiary, na przełomie zaś IV i V wieku uznał Hipponenńczyk takiego rodzaju pomoc za niezbędną (Kowalczyk 1987, s. 161).

bezwzględny stosunek wobec katolików (palenie świątyń i mordy) (Kowalczyk 1987, s. 161-162) uznał za konieczne współdziałanie państwa z Kościołem, w celu zwalczania rujnującego wpływu donatystów, nie tyle na społeczeństwo, ile na Kościół. Choć Hipponczyk przed V stuleciem uważał, ażeby nie stosować zasady *compelle intrare* przeciwko wszelkiej maści heretykom i podchodził do problemu innowierczego bardzo łagodnie, to w związku z coraz głębiej idącym kryzysem społecznym, u którego źródła stali donatyści, uznał, że środki przymusu wobec szeroko pojętych innowierców są stosowne i potrzebne. Mając na uwadze taki stan rzeczy, Doktor Łaski dostosował swoją doktrynę do ewangelicznej formuły „przymuszaj wszystkich, aby weszli”<sup>3</sup>, dopełniając ją konstrukcją *crimen laese maiestatis* (zbrodnia obrazy majestatu), która nie tyle w jego doktrynie broni władcę doczesnego, ile Władcę Najwyższego (Szczech 2006, s. 144). Uważał Augustyn równocześnie na tle swojego doktrynalnego zwrotu, że „lepiej jest kochać z surowością niż oszukiwać pobłażając” (Legutko 1997, s. 119). Nie należy bynajmniej uważać, że Augustyn stosować chciał wobec heretyków okrutne metody nawracania – Biskup z Hippony uważał wszak, że „nie przez łamanie kołem, nie przez przypalenie ogniem, nie przez szarpanie ciała szczypcami, lecz przez użycie kija” należy przesłuchiwać i nawracać heretyków (Johnson 1995, s. 131-132). Na gruncie coraz bardziej zaognionego konfliktu katolików z heretykami, Myśliciel nasz apelował o zrzeszenie Kościoła i państwa, w celu rozwiązania trapiących problemów, których źródłem byli donatyści. Kościół w jego mniemaniu miał ujawniać heretyków, państwo zaś powinno ich karać (Johnson 1995, s. 132) - na gruncie tych funkcji, jak można sądzić, ujawniał się charakter wcześniej wspomnianych „ojca” i „matki” jako państwa i Kościoła.

Spostrzec zatem można, że stanowisko Wroczyńskiego, dla którego doktryna Augustyna wyraża stanowisko „Kościół bez imperium”, jest w kontekście „późnego” Augustyna i jego postawy względem heretyków poglądem nie do końca poprawnym, gdyż Kościół w oczach Biskupa z Hippony potrzebował państwowej pomocy, w celu zwalczania heretyckich doktryn, w tym niejako zmuszenia heretyków do nawrócenia się na łono Kościoła (Kodreński 1984, s. 61).

---

<sup>3</sup> „I rzekł pan do sługi: Wyjdz na drogi i w oplotki i zmuszaj do wejścia, aby mój dom się zappełnił” (Biblia Tysiąclecia, Łk 14, 23).

## WŁASNOŚĆ

Podobnie jak Augustyn nie napisał żadnego traktatu, który można by zaklasyfikować jako dzieło *stricto* omawiające problematykę jego „filozofii politycznej”, tak też nie sposób znaleźć w jego dziełach pism, które wyraźnie wyczerpują zagadnienie własności prywatnej, toteż w badaniu stosunku Augustyna do własności, należy posłużyć się wybranymi spośród napisanych przez niego dzieł fragmentami tekstów (Dougherty 2003, s. 481).

W literaturze przedmiotu stosunek Augustyna do własności ujęty jest dwojako: z jednej strony Hipponieńczyk postrzegany jest jako zwolennik własności prywatnej, z drugiej strony badacze jego doktryny nazywają go wręcz „komunistą”, bądź „komunistą teokratycznym” (Kornatowski 1965, s. 91-93). Otto Schilling, jako wyraziciel tego pierwszego ujęcia, ugruntował swą myśl w następującej implikacji: skoro źródłem zasad własnościowych jest prawo ludzkie (wola władcy), to znaczy, że władcy należy się posłuch, gdyż jego legitymacja ma swoje źródło w Bogu, a z tej implikacji wynika, że własność prywatna jest dla Augustyna czymś nietykalnym (Kornatowski 1965, s. 92). Drugi natomiast pogląd na Augustyna kreuje z niego rzecznika własności wspólnej – np. John Wycliffe, który uznawał Biskupa z Hippony za komunistę; a Jean Nourrisson w swoim dziele *La philosophie de Saint Augustin* dopełnił pogląd Wycliffe’a, nazywając Augustyna „komunistą teokratycznym”. Francesco Nitti natomiast twierdził, że w zasadzie wszyscy Ojcowie Kościoła byli zwolennikami własności wspólnej, jednakże, gdy Kościół z czasem zaczął się bogacić, pojawili się przeto kościelni obrońcy własności prywatnej (Kornatowski 1965, s. 93). Można by rzec, że w poglądzie Nittiego Kościół na przestrzeni wieków uwidocznili jeden z najważniejszych Marksowskich koncepcji – kościelny byt określił kościelną świadomość. Na tle tych dwóch ujęć przyjrzyjmy się bliżej myśli Augustyna u źródła, aby móc, choćby w zarysie, określić jego stosunek do własności i porównać go do wymienionych wyżej poglądów.

W *Homiliach na Ewangelię św. Jana* Augustyn zmierza do tego, że istnienie własności prywatnej nie wywodzi się z prawa Boskiego, lecz z prawa ludzkiego, przez które każdy ma to, co posiada; usunięcie zaś prawa ludzkiego wiązałoby się z sytuacją, w której nic by do nikogo nie należało. Taki stan rzeczy jest w oczach Augustyna niepasujący do natury upadłego człowieka, stwierdza on zatem: „Jeśli jednak chcecie, aby te rzeczy były w posiadaniu ludzi, na mocy praw przez królów wydanych, to wymieńmy prawa, abyście się cieszyli, iż przynajmniej jeden ogród posiadacie”. Uwidacznia Augustyn w tym ustępie niejako swoją pogardę wobec ludzkiej pożądliwości, a zauważyć dobitniej

można ten stosunek, mając na uwadze osobistą relację Hipponencyka do posiadanej przez siebie własności: „*Albowiem wiecie, moi bracia, iż te majątki nie są Augustyna, a jeśli nie wiecie i sądzicie, iż się cieszę z posiadania tych majątków, to Bóg wie, On sam wie, co do tych majątków odczuwam i co z powodu nich cierpię*”. Zauważamy zatem dychotomię – z jednej strony człowiek, którego dusza kieruje się pożądliwością, pożąda własności i czerpie z niej przyjemność, z drugiej strony człowiek, którego dusza kieruje się miłością do Boga, nie czerpie przyjemności i nie cieszy się z posiadania, gdyż wie on, że zgodnie z prawem Boskim: „*Pańska jest ziemia i napełnienie jej*” (Biblia Gdańska, Ps XXIV, 1), toteż taki człowiek nic za swoje nie uznaje. Na gruncie tego tekstu wydaje się wszak, że *massa damnata*, w skład której wchodzi wszyscy upadli ludzie, jest z natury pożądliwa; implikacją zaś tak uwarunkowanego człowieka jest treść prawa ludzkiego, która wyraża zgodne z naturą pożądliwego człowieka przepisy. Augustyn jawi się jako rzecznik własności wspólnej, lecz zdaje się on nie potępiać chroniącego własność prywatną prawa ludzkiego, mając zapewne na myśli, że taki stan rzeczy jest zgodny z porządkiem wszechrzeczy (Por. *Homilie na Ewangelię św. Jana*, VI, 25). Augustyn niejako dopełnia powyższe rozmyślenia w *Objaśnieniach do Psalmów*. Doktor Łaski ukazuje obiecane przez Boga dziedzictwo jako będące warunkiem dla zaistnienia fenomenu własności wspólnej, które będzie przyczyną zaniknięcia doznawanych przez ludzi utrapień. Każdy zaś, kto z doczesnych pielgrzymów ziemskich zapagnie uczestnictwa w tym Bożym dziedzictwie, zauważy, ażeby wartości wspólne przekładać ponad własne; nie będzie tym samym żaden z nich szukał osobistych korzyści (Por. *Objaśnienia Psalmów*, CV, 34). Zauważyć zatem możemy dwa ważne przesłania: po pierwsze Augustyn zdaje się uważać instytucję własności prywatnej za źródło doczesnej opresji ludzkiej, po wtóre Doktor Łaski apelował do ziemskich chrześcijan, aby na wzór życia w niebiańskim państwie wyrzekli się tej własności. Niemniej jednak zauważamy również w myśli Hipponencyka, że posiadanie jest na tyle dobitnie wpisane w naturę upadłego człowieka, iż nawet niektórzy jego duchowi bracia nie potrafią zrezygnować z posiadania własności. Toteż Augustyn pisze: „*Bracia, strzeżmy się przed posiadaniem własności prywatnej, a przynajmniej od miłości, skoro nie możemy od posiadania, [...] To zbyt wiele dla mnie, powie ktoś. Popatrz jednak kim jesteś ty, który masz przygotować miejsce dla Pana*” (*Objaśnienia Psalmów*, CXXXI, 6). Biskup z Hippony dopełnia również swój pogląd o opresyjnej własności prywatnej, twierdząc że napawa ona pychę, która wzmaga ucisk

biedaka dokonywanego przez bogacza<sup>4</sup>. Można więc sądzić, że za uciskiem klasowym, który Augustyn określa jako „ucisk biedaka przez bogacza”, stoi pycha, będącą również przyczyną wszelkich innych grzechów. W *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju* Augustyn przywołuje zasadnicze do zrozumienia tej myśli fragmenty z Pisma Świętego: „*Pycha jest początkiem wszelkiego grzechu*”; „*Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość*”; następstwem zaś pychy i chciwości jest to, że „*Ludzie są samolubni, chciwi złota*” (*Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, XI, 15, 19). Ze względu na ludzką chciwość i samolubność, Augustyn nie chce bynajmniej, aby instytucja własności wspólnej wyrażała się w prawie stanowionym. W *VI Homilii na Ewangelię św. Jana* Hipponeńczyk zauważa fakt niepasującego prawa własności wspólnej do natury ludzkiej – dopełnia on ten pogląd w I księdze *Państwa Bożego*. Apostoł Paweł napisał: „*Ci, którzy chcą być bogaci, wpadają w pokuszenie*” – na podstawie tego fragmentu Augustyn zauważa, że św. Paweł raczej piętnuje pożądanie bogactw, aniżeli możliwość ich posiadania. Dopełnia Biskup z Hippony ten fragment innym ustępem, pochodzącym z *1 Listu do Tymoteusza*:

Bogatym na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania, niech czynią dobrze, bogacą się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni, odkładając do skarbcza dla siebie samych dobrą podstawę na przyszłość, aby osiągnęli prawdziwe życie (Biblia Tysiąclecia, 1 Tym 6, 17-19).

Sam fakt tego, że Apostoł niejako poprzez te stwierdzenia uznaje posiadane przez ludzi bogactwo, jest dla Augustyna moralnym, a co za tym idzie, prawnie stanowionym przyzwoleniem do posiadania bogactw (Por. *O państwie Bożym*, I, 10); bogactwa doczesne w formie własności prywatnej nie są więc w myśli Augustyna moralnie usankcjonowane, tym bardziej Augustyn nie opowiadał się za sankcjami prawnymi. Doktor Łaski natomiast ostro piętnował fakt wyrażanej przez człowieka pożydlivości ku materialnym bogactwom, gdyż umiłowanie bogactwa utrudnia takiemuż człowiekowi umiłowanie Boga.

W doktrynie Augustyna własność prywatna zaniknie dopiero w państwie Bożym, gdyż „*Bóg będzie tam wszystkim we wszystkich*” (*O państwie Bożym*, XIX, 15), zatem będzie ona równocześnie niepotrzebna

<sup>4</sup> „*Z posiadania rzeczy własnej koniecznie człowiek się pyszni. [...] Bracia, czym jest człowiek? Ciałem. A czym jest innym człowiek? Innym ciałem. I oto ciało, bogacz, zagraża innemu ciału, biedakowi. Tak jakby przez narodzenie owe ciało coś przynosiło, albo coś zabierało, kiedy umiera*” (*Objaśnienia Psalmów*, CXXXI, 7).



(Kornatowski 1965, 100-101). Mimo to Biskup z Hippony, obserwując moralne zwyrodnienie społeczeństwa w postaci wszechogarniającej chciwości i pożądlivosti ludzkiej, podejmował liczne przedsięwzięcia, mające na celu udoskonalanie stosunków własnościowych. Miał Augustyn na względzie sytuacje uciśnionych, toteż pisał on o potrzebie czynienia miłosierdzia w stosunku do nich:

Panie Boże nasz; dusza nasza rodzi dzieła miłosierdzia według rodzaju swojego, kochając bliźniego i wspierając jego w potrzebach cielesnych, widzi w nim bowiem własny swój obraz. [...] nie tylko w rzeczach drobnych, wyrażanych pod postacią ziela zielonego, ale nawet w rzeczach większej wagi, w daniu silnej pomocy, oznaczonej pod postacią drzewa urodzajnego, to jest w dobroczynności w wyrwaniu uciśnionego z ręki możnego i w użyczeniu mu zbawczej osłony przed ręką prześladowającego (Wyznania, XIII, 17).

Na gruncie tego, co wykazaliśmy wyżej, zdaje się, że i w *Wyznaniach* Myśliciel nasz rozpatruje problem własnościowy na tle ucisku biednych przez bogatych, a ze względu na ten fakt, nie pozostawiał Doktor Łaski problemu nędzarzy samemu sobie, czynnie natomiast brał udział w nawoływaniu do uchylenia się nad tym problemem. Chciał on szczególnie zmienić postawę bogatych, pobudzając ich serca do czynienia sprawiedliwości społecznej, tj. wspomaganie ich i zapewnienia im minimum egzystencji (Kornatowski 1965, s.111).

W Rzymie przedchrześcijańskim istniała instytucja pomocy społecznej, która polegała na rozdawnictwie zboża (frumentacja). Wiktor Kornatowski uznaje to narzędzie socjalne Rzymu za funkcjonujące bardziej ze względów politycznych, aniżeli społecznych. Poza tym frumentacja nie była powszechna, była przywilejem wybranych. Za czasów chrześcijańskiego Rzymu sytuacja zmieniła się o tyle, że pomoc społeczna była bardziej rozpowszechniona; miano na celu objąć pomocą wszystkich potrzebujących. Cesarz Konstantyn widział w Kościele narzędzie, które miało się pomocą społeczną zajmować. Nie tyle chodziło o rozdawanie jedzenia, ile rozprowadzanie pieniędzy i odzieży ubogim. Augustyn jako gorący zwolennik idei równości i godności ludzi, zauważał problemy społeczne ówczesnego Rzymu, toteż głęboko wspierał przemiany społeczne, mające na celu znieść wyłączość bogatych do otrzymywania przywilejów ze strony państwa; występował tym samym Augustyn z poglądem, że jednym z zasadniczych zadań państwa jest przymusowe działanie na rzecz ubogich, które jednak pozbawione miałyby być przelewu krwi (Kornatowski 1965, 111-112).

W rozumieniu funkcjonalnej istoty państwa, nie tylko w kontekście własności, bardzo ciekawym jawi się rozdział XX księgi II *Państwa Bożego*, w którym Augustyn kreuje idealny opis państwowości pogańskiej, oczywiście w charakterze ironicznym. Tak więc m.in. miałyby wyglądać szczęśliwa państwowość pogan:

Owszem, zależy nam na tym, aby każdy mógł stale pomnażać swe bogactwa, tak iżby nie tylko starczyło na powszednią rozrzutność, lecz także pozwoliło możniejszemu podporządkować sobie biedniejszych. Niech biedni dla uniknięcia głodu będą posłuszni bogatym [...] Prawa powinny dawać bacznie w pierwszym rządzie na to, by nikt nie wyrządził szkody w cudzej winnicy, a nie na to, by nie szkodził swemu własnemu życiu (O państwie Bożym, II, 20).

Widzimy zatem w pierwszym rządzie krytykę Augustyna wobec państwa uporządkowanego w sposób stwarzania przede wszystkim warunków pod wyzysk biednej części społeczeństwa. Mając na uwadze sytuację społeczną ówczesnego Rzymu, udręcza się Doktor Łaski, widząc, jak biedny służy bogatemu tylko ze względu na to, ażeby móc podtrzymać swoje minimum egzystencji. Bardzo ciekawie fragment ten jawi się na tle analizy robotnika-proletariusza w rzeczywistości przemysłowego kapitalizmu dokonanej przez Marksa, który postrzegał sytuację biedoty robotniczej bardzo podobnie i stwierdził tym samym: „*Tak więc wszelkie namiętności i wszelka działalność musi utonąć w żądzy posiadania. Robotnikowi wolno mieć tylko tyle, żeby chciał żyć, a wolno mu chcieć żyć tylko po to, żeby mieć*” (Marks 1976, s. 593). Na baczna uwagę zasługuje również ostatnia część zacytowanego tekstu, w której Augustyn niejako odcina się od „świętego” prawa własności, zaleca zaś prawa, które pomagałyby człowiekowi w zakresie nieczynienia krzywdy samemu sobie. Skoro Augustyn takiego rodzaju prawa zachwala, to czy nie możemy uznać faktu odrzucenia przez niego treści słynnej rzymskiej paremii prawniczej, która stanowi, że chcącemu nie dzieje się krzywda (*volenti non fit iniuria*)? Z pewnością fragment ten uchodzić może za intrygujący przyczynek do rozważań w zakresie doktryny polityczno-prawnej biskupa z Hippony.

Jak zatem przebadany przez nas stosunek Augustyna do własności ma się względem wymienionych na początku poglądów? Wycliffe, który uznał doktrynę Hipponenczyka za wyrazicielkę pewnego rodzaju komunizmu, o tyle trafił ze swoim spostrzeżeniem, iż Myśliciel nasz uważał przecież własność wspólną na wyraźnie lepszą formę posiadania przez ludzi dóbr, która, w przeciwieństwie do własności indywidualnej, nie przeszkadza człowiekowi

w duchowej wędrówce ku Bogu i nie stanowi źródła zła społecznego. Nie łądzi się bynajmniej Augustyn, że takiego rodzaju forma posiadania nie byłaby w stanie zaistnieć w warunkach *massa damnata*, toteż nie propaguje on tworzenia komunistycznych społeczeństw na gruncie politycznym; niemniej jednak stoi Hipponencyk na stanowisku, ażeby złe skutki rozwarstwienia klasowego niwelować za pośrednictwem pomocy społecznej i czynnego w niej udziału państwa. Uznać zatem możemy Augustyna bardziej za komunistę duchowego, który pręcej wyrażał doktrynę o wiele późniejszej od niego katolickiej nauki społecznej, aniżeli doktrynę utopijnych konstrukcji komunistycznych. Z drugiej strony ciężko zgodzić się z poglądem Schillinga, który próbował naszego Myśliciela przedstawić jako zdeterminowanego obrońcę własności prywatnej – Wiktor Kornatowski uznał ten pogląd za „*tendencyjne zniekształcenie pewnych poglądów Augustyna pod kątem widzenia potrzeb katolicyzmu konserwatywnego*” (Kornatowski 1965, s. 91).

## BIBLIOGRAFIA

### Augustyn

- 2008 *Wyznania*, tłum. M. B. Szyszko: Hachette, Warszawa.
- 2003 *O państwie Bożym, t. 1 i 2*, tłum. i oprac. W. Kornatowski: Ediciones Altaya Polska & De Agostini Polska & Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- 1986 *Objaśnienia Psalmów*, Ps 78-102; Ps 103-123; Ps 124-150, tłum. J. Sulowski, Pisma starochrześcijańskich pisarzy t. 42, (seria: „Pisma starochrześcijańskich pisarzy” t. 40, t. 41, t. 42): Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- 1980 *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, [w:] Św. Augustyn, Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom, (seria: „Pisma starochrześcijańskich pisarzy”, t. 25): Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- 1977 *Homilie na Ewangelię św. Jana, t. 1*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, (seria: „Pisma starochrześcijańskich pisarzy”, t. 15): Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.

### Biblia Gdańska

<https://nowabibliagdanska.pl/view-bible> (dostęp 25.06.2023).

Biblia Tysiąclecia

2006 *Biblia Tysiąclecia*, Wydanie V.

Dougherty R. J.

2003 *Catholicism and the Economy: Augustine and Aquinas on Property Ownership*: „Journal of Markets & Morality”, Volume 6, Number 2.

Gilson É.

1953 *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*: PAX, Warszawa.

Johnson P.

1995 *Historia chrześcijaństwa*: Wydawnictwo ATEXT, Gdańsk.

Józwiak S.

2004 *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*: Wydawnictwo KUL, Lublin.

Kodrębski J.

1984 *Historia doktryn politycznych i prawnych*: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Kornatowski W.

1965 *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*: PAX, Warszawa.

Kowalczyk S.

1987 *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*: ODISS, Warszawa.

Legutko R.

1997 *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*: Wydawnictwo Znak, Kraków.

Marks K.

1976 *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła, t. 1*, Warszawa.

Szczech T.

2006 *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Lutra i Kalwina*: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Wroczyński K.

2018 *Modele relacji państwo – Kościół w tradycji chrześcijańskiej*: „Człowiek w Kulturze” 28.

## THE CHURCH AND THE INSTITUTION OF PROPERTY IN THE DOCTRINE OF AUGUSTINE OF HIPPO

**Summary:** In addition to the descriptive nature of this article, which addresses the problem of the relationship between the state and the Church and the institution of property in Augustine's doctrine, the object of the publication is primarily an attempt to correct these two issues in the literature. The problem of the relationship between the state and the Church is framed on the basis of the claim of Krzysztof Wroczynski, for whom Augustine was the exponent of the doctrine of "the Church without empire," that is, a radical approach as to the separation of the two institutions. It has been noted against this view that this claim is not entirely correct, due to the fact that the "later" Augustine opted for cooperation between Church and state in the sphere of combating heresy and dissenters. Augustine's attitude toward the institution of property, viewed dichotomously: on the one hand, Augustine as a "communist" (e.g., Jean Nourrisson), and on the other hand, Augustine as an advocate of private property (e.g., Otto Schilling), has been "corrected" in this article to "spiritual communism," which expressed the doctrine of a much later than Augustine's doctrine catholic social teaching.

**Keywords:** Augustine, Church, state, property

# PROBLEMY DZIECI I MŁODZIEŻY PRZEBYWAJĄCYCH W PLACÓWKACH OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZYCH TYPU SOCJALIZACYJNEGO

**Streszczenie:** Najbardziej popularnym rodzajem placówki opiekuńczo-wychowawczej typu socjalizacyjnego jest dom dziecka. Do takiej placówki trafiają zazwyczaj dzieci, u których widzi się możliwość powrotu do biologicznej rodziny (jednak nie zawsze). Dom dziecka musi spełniać wobec wychowanków określone funkcje, które zapewniają dzieciom prawidłowy rozwój oraz dobrobyt fizyczny jak i psychiczny. Szczególną uwagę należy zwrócić na potrzeby emocjonalne, ponieważ z nimi wychowankowie spotykają się zarówno na początku swojego pobytu w placówce jak i na końcu. Wiąże się to z procesem usamodzielnienia, który jest bardzo stresujący dla wychowanków. Kluczową rolę odgrywa tutaj wychowawca, asystent rodziny oraz opiekun usamodzielnienia, którzy współpracując czuwają nad bezpieczeństwem i dobrym samopoczuciem podopiecznych przebywających w placówce oraz tych, którzy szykują się do jej opuszczenia.

**Słowa kluczowe:** placówka opiekuńczo-wychowawcza typu socjalizacyjnego, dom dziecka, problemy wychowanków, proces usamodzielnienia

## WPROWADZENIE

Obecnie coraz rzadziej zwraca się uwagę na istotę znaczenia i ważności instytucji społecznej jaką jest rodzina. Ludzie nie doceniają tego co jest im dane już od momentu narodzin i nie pielęgnują swoich więzi oraz kontaktów

z bliskimi. Dlatego w tym wszystkim trzeba także zwrócić uwagę na dzieci i młodzież, które zostały pozbawione tej podstawowej grupy społecznej, a co za tym idzie, jak im pomóc i tą pustkę wypełnić. Z pomocą przychodzą im różnego rodzaju formy pieczy zastępczej, które mają za zadanie zaspokoić wszelkie potrzeby osobą przebywającym w instytucji oraz gdy jest to możliwe, zapewniają pracę z rodzicami dziecka, aby umożliwić mu powrót do domu rodzinnego (Dz.U.2022.447 t.j. art.93). Szczególną uwagę należy zwrócić na mało zauważane placówki opiekuńczo-wychowawcze typu socjalizacyjnego, do którego trafiają nie tylko dzieci całkowicie pozbawione opieki rodziców, ale również takie, którym rodzina nie jest w stanie zapewnić odpowiedniej opieki i warunków do prawidłowego wychowania. Dzieci przebywające w takiej placówce zazwyczaj powinny mieć ukończone 10 lat, jednak są też odstępstwa od tej zasady. Placówką, która zajmuje się takimi osobami jest dom dziecka, w którym opieka jest całodobowa i ma charakter długotrwały, to jednak powinno się dążyć, aby obecność dziecka w placówce była tylko tymczasowa (Dz.U.2022.447 t.j. art.95). Z tego powodu jednym z priorytetowych zadań domu dziecka jest współpraca z asystentem rodziny, który opracowuje plan pomocy dziecku, jednak nie uda się to bez współpracy z rodziną wychowanką. W placówkach opiekuńczo-wychowawczych typu socjalizacyjnego realizowany jest program, który poza wyżej wymienionym celem, musi także przejąć obowiązki i zadania, które powinna spełniać rodzina w stosunku do dziecka (Dz.U.2022.447 t.j. art. 93).

Choć domy dziecka mają za zadanie kompensacje brakującej opieki i innych potrzeb to jednak należy zwrócić uwagę na drugą stronę medalu, ponieważ dzieci zmagają się z wieloma problemami, w szczególności natury emocjonalnej. Placówki opiekuńczo-wychowawcze typu socjalizacyjnego muszą się zmierzyć także z tymi trudnościami, które tkwią w głowach i sercach swoich wychowanków.

## **PLACÓWKI OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZE TYPU SOCJALIZACYJNEGO - DEFINICJE**

Na początku należy wyjaśnić czym tak naprawdę są placówki opiekuńczo-wychowawcze typu socjalizacyjnego a oto kilka definicji.

Według polskiego prawa, placówka opiekuńczo-wychowawcza typu socjalizacyjnego to jedna z form instytucjonalnej pieczy zastępczej, w której jest zapewniana dziecku opieka i wychowanie przez całą dobę oraz zaspakajane

są jego potrzeby emocjonalne, zdrowotne, rozwojowe, społeczne, bytowe i religijne (Dz.U.2022.447. t.j. Art.93).

Zdaniem Dobrzyckiej i Kozdrowicz taką placówką jest przede wszystkim dom dziecka, który ma za zadanie sprawować opiekę i wychowanie, przez całą dobę dzieciom, które przebywają w placówce trwale lub tylko okresowo, ponieważ ich rodzice nie potrafią, bądź nie mogą stworzyć im odpowiednich warunków do prawidłowego rozwoju i życia dziecka (Dobrzycka i Kozdrowicz 1997, s. 17).

Jednak Gumienny uważa, że placówki opiekuńczo-wychowawcze powinny się zajmować wychowywaniem dzieci, których rodzice utracili częściowo lub całkowicie prawo do sprawowania nad nimi opieki, ale także zwraca uwagę na dzieci, które zmagają się z niedostosowaniem społecznym, które także potrzebują opieki placówki (Gumienny 2005, s. 27).

## ZADANIA I FUNKCJE PLACÓWEK OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZYCH TYPU SOCJALIZACYJNEGO

Żeby można było mówić o zadaniach i celach, jakie powinna realizować placówka opiekuńczo-wychowawcza, należy najpierw powiedzieć jakie funkcje powinno ona spełniać, wspaniale opisał je Gumienny, a są to funkcje:

- opiekuńcze (zaspokojenie podstawowych potrzeb jak i tych zdrowotnych),
- wychowawcze (rozwój psychiczny i osobowościowy)
- kompensacyjne (ma celu wyrównanie braków wychowanka),
- profilaktyczne (zapobieganie czynnikom, które hamują rozwój wychowanka),
- readaptacyjne (zapoznanie dziecka z zasadami funkcjonowania placówki)(Gumienny 2005).

Placówka musi wykonywać działania, które będą zawierać się w wyżej wymienionych funkcjach. Opisane są one bardzo dokładnie w art. 93 ustawie o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, który zakłada, że instytucja przede wszystkim ma zapewnić przebywającemu dziecku całodobową opiekę i wychowanie, które będą opierać się na dobrobycie na każdej płaszczyźnie życiowej (emocjonalnej, zdrowotnej, bytowej, rozwojowej, społecznej i religijnej), ale także zapewnienie dostępu do edukacji i świadczeń zdrowotnych. Działania te są realizowane przez wychowawcę oraz asystenta rodziny (jeśli został powołany), zgodnie z opracowanym planem pomocy dziecku i odbywają



się one dwóch formach pracy, a mianowicie w formie indywidualnej oraz grupowej (Dz.U.2022.447. t.j. Art.100).

Jednak priorytetowym celem placówki opiekuńczo-wychowawczej jest powrót dziecka do rodziny (jeżeli jest to możliwe), więc instytucja musi podejmować działania, które ten cel przybliżą, dlatego powinna zezwalać na kontakty dziecka z rodziną i bliskimi oraz nawiązać współpracę z asystentem rodziny i opracować plan pomocy dziecku (Dz.U.2022.447. t.j. art.93).

Nie wolno jednak zapominać o problemach dziecka, które wiążą się ze zmianą środowiska, dlatego w tym celu również są podejmowane działania, dzięki którym wychowanek dostosuje się do panującej sytuacji oraz uniknie zagrożenia jakim może być wykluczenie lub marginalizacja. Takie działania mogą obejmować np. wszechstronny rozwój, kształtowanie odpowiednich postaw, ale także odpowiedzialności i poczucia godności człowieka (Bieńkowska, Kitlińska-Król 2018).

Należy także pamiętać, że równie ważne są działania, które mają pomóc dziecku się usamodzielniać i samodzielnie funkcjonować poza placówką. Ważna jest wtedy współpraca z wychowankiem i zapewnienie mu odpowiednich warunków bytowych, pomoc psychologiczna, prawna oraz przydzielenie mu opiekuna, który opracowuje dokładny program usamodzielnienia i sprawuje nadzór nad wychowankiem (Dz.U z 2012, poz.954).

## ZARYS HISTORYCZNY

Początków placówek opiekuńczo-wychowawczych typu socjalizacyjnego można się już doszukiwać w średniowieczu, ponieważ w tych czas Kościół mocno angażował się w pomoc dla chorych, potrzebujących ludzi pozbawionych schronienia (w większości były to dzieci podrzycone). Jednak miały one raczej charakter szpitalny, dopiero w VIII w. włoski biskup utworzył zakłady pomocy przeznaczone wyłącznie dla dzieci do lat ośmiu. Z biegiem czasu wzrastała liczba osieroconych i potrzebujących dzieci, a co za tym idzie liczba placówek opiekuńczo-wychowawczych również się powiększyła. W Polsce problem sieroctwa i podrzucania dzieci również odbywał się na skale masową, dlatego w 1220 r. został utworzony szpital Św. Ducha w Krakowie, który zajmował się zarówno dziećmi podrzucenymi, ale także oddanymi przez rodziców, którzy nie byli w stanie zapewnić bytu swoim dzieciom (Kolankiewicz 2006, s.3). Jego działalność zainicjowała powstanie Domu Dziecka przy szpitalu św. Elżbiety w Gdańsku, gdzie przebywały głównie dzieci nieślubne, podrzucone oraz z ubogich rodzin, jednak przyjęcie dziecka do instytucji wiązało

się z pewną opłatą. Inne zasady (brak opłat) obowiązywały w przytułkach, które w tamtych czasach mocno rozwinęły swoją działalność (Karpiński 2002, t. 109. s. 27).

Jednym z najpopularniejszych placówek pomocy dzieciom był, założony w 1645 r. przez Wincentego a Paulo w Paryżu, Szpital Dzieci Znalezionych, w którym misjonarki zajmowały się podopiecznymi, okazując im wsparcie i otaczając opieką. W instytucji znajdowały się osierocone niemowlęta (przyjmowane anonimowo), których pobyt był raczej krótki, ponieważ po pewnym czasie zostawały one oddawane na wychowanie mamkom w niewielkich wsiach znajdujących się nieopodal Paryża (Kolankiewicz, 2006, s.3). Szpital, założony przez Wincentego a Paulo, stał się inspiracją i pierwowzorem dla jednego z najstarszych i wciąż działającego domu dziecka, założonego przez księdza Gabriela Baudouina w latach 1733-1736 r. w Warszawie, który nazywał się wówczas Domem Podrzutków. Z czasem jego działalność się rozszerzała a instytucja przyjmowała coraz większą ilość podopiecznych i przekształcała się w Szpital Dzieciątka Jezus (Kukło 2012, s. 239).

Problem ten nie zniknął a nawet osiągnął szerszy zasięg w czasach wojennych, gdzie liczba sierot i podrzutków drastycznie wzrastała. Jednak zakończenie wojny przyniosło spadek liczby wychowanków w domach dziecka, nie oznacza to jednak, że frasunek sieroctwa i zapotrzebowania na przytulki itp. zaniknął.

Według danych jakie podaje GUS, w 2021 r. ternie Polski znajdowało się 1273 placówek opiekuńczo-wychowawczych w tym 777 to placówki typu socjalizacyjnego, w których przebywało łącznie 13334 podopiecznych. Najliczniejszą grupą wiekową wśród wychowanków stanowią dzieci w wieku 14-17 lat (stan na 31.12.2021 r.). Niepokojącym jest fakt, iż liczba podopiecznych przebywających w placówkach opiekuńczo-wychowawczych w 2021 r. wzrosła względem 2020 r. (piecza\_zastepcza\_w\_2021\_r.pdf).

## **KTO JEST PRZYJMOWANY DO PLACÓWKI OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZEJ TYPU SOCJALIZACYJNEGO**

Najogólniej można powiedzieć, że w placówce opiekuńczo-wychowawczej typu socjalizacyjnego umieszczane są dzieci, które nie są przystosowane do życia w rodzinie, ale również te, które wymagają opieki, a biologiczna rodzina nie jest w stanie jej zapewnić. Zasady umieszczanie dziecka w tego typu placówce są dokładnie opisane w Dzienniku Ustaw w art.95, wskazuje

on jakie warunki muszą być spełnione, aby przyjęcie dziecka nie spotkało się z odmową. Jedną z nich mówi, że w placówce opiekuńczo-wychowawczej typu socjalizacyjnego umieszczane są dzieci powyżej 10 roku życia, jednak są odstępstwa od tej zasady, np. gdy w placówce znajduje się rodzeństwo albo jeden z rodziców, ale też gdy wskazuje na to stan zdrowia dziecka. Placówka opiekuńczo-wychowawcza typu socjalizacyjnego nie może przekroczyć liczby podopiecznych, w tym samym czasie w tego typu placówce może przebywać łącznie 14 dzieci wliczając również te, które osiągnęły pełnoletniość podczas swojego pobytu w placówce.

## PROBLEMY DZIECI PRZEBYWAJĄCYCH W PLACÓWCE

Choć placówki opiekuńczo-wychowawcze stawiają sobie za cel dobrobyt dziecka oraz chcą, aby czuło się ono kochane, potrzebne i wartościowe, to jednak czasem nie wystarcza, żeby wychowanek czuł się tam szczęśliwy. Należy jednak zaznaczyć, że wszelkie problemy i trudności wynikają ze zdarzeń, z którymi dziecko napotkało się przed umieszczeniem w placówce, ale niekiedy także ze złej organizacji oraz funkcjonowania placówki opiekuńczo-wychowawczej. Jednym z najczęściej spotykanych problemów jest trudność z zaadoptowaniem się do obecnej sytuacji, przez co dziecko nie wie jak ma się zachować i radzić sobie z obecną rzeczywistością. Dzieje się tak przez generalizowanie jego potrzeb oraz problemów co skutkuje najczęściej agresją lub biernością wychowanek w stosunku do innych dzieci, ale także do otoczenia i obowiązujących zasad (Matyjas B 1992, s. 33). Kadra placówki nie zajmuje się każdym wychowankiem indywidualnie tylko prowadzi zajęcia zbiorowe, które nie sprzyjają zaspakajaniu wszystkich potrzeb rozwojowych i emocjonalnych.

Duża ilość problemów wynika także z relacji jakie panują w placówce. Najczęściej wychowankowie muszą sobie radzić sami z przystosowaniem się do nowej sytuacji, czy też grupy, ponieważ nie zawsze świeżo przyjęte dziecko jest akceptowane przez pozostałych. Pozycje trzeba sobie wywalczyć a na przyjaźń trzeba sobie zasłużyć, o czym wychowawcy najczęściej nie mają pojęcia, z tego powodu mogą też nie rozumieć niektórych niepokojących zachowań. ([http://www.frs.pl/docs/konfrs07potrzeby\\_i\\_problemy\\_dorastajacych\\_w\\_opiece\\_zastepczej.pdf](http://www.frs.pl/docs/konfrs07potrzeby_i_problemy_dorastajacych_w_opiece_zastepczej.pdf))

Trudności te występują najczęściej w pierwszych miesiącach przebywania w placówce, nie oznacza to jednak, że one ustępują lub znikają na zawsze. Zazwyczaj w ich miejsce pojawiają się nowe, które mają podłoże psychiczne i są to np. niskie poczucie własnej wartości, zaniżona samoocena, brak

stabilności emocjonalnej.

Niestety z czasem pojawiają się także nowe trudności i problemy, które wiążą się z procesem usamodzielnienia. Jest to niezwykle trudny czas dla wychowanków, ponieważ zdają sobie oni sprawę, że muszą opuścić placówkę i samodzielnie sobie radzić w dorosłym życiu, tak aby zapewnić sobie dobrobyt, bezpieczeństwo i założyć rodzinę. Świadomość co ich czeka za murami obecnego domu, często wywołuje u młodzieży strach przed tym co obce, nowe; uważają oni, że nie potrafią funkcjonować samodzielnie i stawiać sobie realnych celów, powraca obniżona samoocena, przez którą wychowanek uważa, że sobie nie poradzi. Nasila się wtedy lęk nie tylko przed opuszczeniem „bezpiecznej przystani”, czy też podjęciem samodzielnej pracy jako źródła utrzymania, które zapewnić będzie materialną niezależność, ale również strach przed radzeniem sobie w codziennych sytuacjach m.in. wykonywanie obowiązków domowych oraz tworzenie relacji międzyludzkich (Golczyńska-Grondas 2015). Choć placówka na samym początku mocno wspiera wychowanka na „nowej drodze życia” to jednak musi on sobie radzić sam, podejmować samodzielne decyzje i brać za nie odpowiedzialność.

## JAK RADZIĆ SOBIE Z PROBLEMAMI WYCHOWANKÓW?

Jak już powyżej było wspomniane placówka musi spełniać podstawowe funkcje oraz realizować założone cele jednak powinna także wszcząć dodatkowe działania.

Najważniejsza jest dobra organizacja placówki i założenia programowe, w które trzeba dokładnie wdrążyć wychowanka, tak aby przestrzegał panujących zasad, ale także czuł się komfortowo i bezpiecznie. Aby tak się stało, placówka powinna opierać się na zasadach, które wspomniał Kaczmarek, a są to: pomocniczość, stałość w opiece, personalizm, poszanowanie praw dziecka oraz rodziców (Kaczmarek, 2006). Istotna jest także rola opiekuna, który musi dokonać diagnozy, każdego podopiecznego i opracować specjalny, indywidualny program pracy z wychowankiem, jego leczenie i zadania, ponieważ każde dziecko jest inne i wymaga indywidualnego podejścia do swoich potrzeb oraz problemów. Właśnie w myśl tej koncepcji powinien być opracowany program funkcjonowania i organizacji placówek opiekuńczo-wychowawczych szczególnie, że opierają się one także na utrzymywanie więzi z rodziną dziecka, tak aby stwarzała ona możliwość powrotu do rodzinnego domu. Właśnie tutaj bardzo ważne jest poszanowanie, wyżej wymienionych, praw dziecka, ale również rodziców w celu utrzymywania kontaktów

z bliskimi (Gumienny, 2005). Nie oznacza to, że należy oddzielać wychowanka od pozostałych dzieci, gdyż może czuć się ono odizolowane i odczuwać niezaspokojenie potrzeb społecznych, co może odbić się na jego relacjach nawiązanych poza budynkiem placówki.

Jeżeli chodzi o emocjonalne i psychiczne problemy wychowanków, niezwykle ważna jest relacja na linii wychowanek-wychowawca, z tego powodu powinien on charakteryzować się kilkoma cechami niezbędnymi w tej pracy. Z tego powodu opiekunowie pracujący w tego typu placówkach muszą mieć wielkie pokłady cierpliwości i wyrozumiałości, gdyż to one stanowią fundament bezpiecznej i opartej na zaufaniu relacji. Empatia to cecha, której tak dzieci oczekują od swojego rozmówcy, z tego właśnie powodu może stać się ona jednym ze sposobów na „dotarcie” do podopiecznego, które z zasady wcale nie jest takie proste. Jednak, żeby pobyt w placówce był jak najbardziej efektywny, poza wyżej wymienionymi cechami, warto też pamiętać o takich prostych czynnościach jak rozmowa, ale przede wszystkim baczna obserwacja wychowanka. To ona powinna być pierwszym krokiem do postawienia odpowiedniej diagnozy, ale również do zrozumienia i poznania potrzeb dziecka. Wychowawca obserwując podopiecznego, powinien dać mu przestrzeń, ale także odpowiednią ilość czasu, zarówno do przystosowania się, jak i do pogodzenia się z nową, zaistniałą sytuacją.

Jednak w tym wszystkim należy także pamiętać o procesie usamodzielnienia wychowanka, który wiąże się z ogromnym stresem i obawami przed tym co nowe, nieznanne. W procesie tym pomaga oczywiście powołany do tego opiekun usamodzielnienia, taką osobą może być np. wychowawca, pracownik socjalny Powiatowego Centrum Pomocy Rodzinie, dyrektor placówki lub psycholog/pedagog. Jego podstawowym zadaniem jest przede wszystkim dokładne opracowanie programu usamodzielnienia (wraz z wychowankiem usamodzielnianym) oraz opiniowanie o pomocy pieniężną na sam proces jak i edukację. Tak jak wcześniej zostało wspomniane, ważne są relacje z rodziną wychowanka, dlatego opiekun musi w nimi współpracować, oczywiście jeśli jest taka możliwość, ale także ze szkołą, do której uczęszczał wychowanek. Opiekun przede wszystkim mocno wspiera, obserwuje i doradza wychowanekowi w tym trudnym dla niego czasie, tak aby realizował wszystkie założenia zawarte w programie usamodzielnienia, tak aby nie przytłoczyły one podopiecznego (Dz.U. z 2012, poz. 954).

**BIBLIOGRAFIA****Akty prawne**

Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 3 sierpnia 2012 r. w sprawie udzielania pomocy na usamodzielnienie, kontynuowanie nauki oraz zagospodarowanie.

Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 roku o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej Art. 93, 95, 100 (Dz.U.2022.447).

**Literatura**

Bieńkowska I, Kitlińska-Król M.

2018 *Placówki opiekuńczo-wychowawcze typu socjalizacyjnego z perspektywy aspiracji, planów życiowych i usamodzielnienia wychowanków*. Katowice., Wydawnictwo Politechniki Śląskiej w Gliwicach.

Dobrzycka E. i Kozdrowicz E.

1997 *Dom dziecka* [w:] W. Pomykało (red.). *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa.

Flaga E.

2014 *Pieczna zastępcza jako forma pomocy rodzinie. Resocjalizacja Polska* (Polish Journal of Social Rehabilitation) 8, 81-99”.

Golczyńska-Grondas A.

2015 *Usamodzielnienie wychowanków placówek opiekuńczo-wychowawczych — podstawowe problemy, implikacje dla praktyki*, Łódź.

Gumienny B.

2005 *Funkcjonowanie domu dziecka na przykładzie Domu dla Dzieci „Nasza Chata”*. Rzeszów.

Kaczmarek M.

2006 *Reforma systemu opieki zastępczej. Założenia a rzeczywistość*. [w:] A. Kwak (red.). *Z opieki zastępczej w dorosłe życie. Założenia a rzeczywistość*, Warszawa.

Karpiński A.

2002 *Opieka społeczna nad dziećmi i młodzieżą w miastach Rzeczypospolitej w XVI- XVIII wiek*, Instytut Historii PAN, Warszawa.

Kolankiewicz M.

2017 *Dzieci poza rodziną. (Dziecko Krzywdzone: teoria, badania, praktyka), 16/1, 68-93”.*

Kolankiewicz M.

2006 *Zapiski o instytucjonalnej opiece nad dziećmi.*

Kukło C.

2012 *O podrzucaniu dzieci w osiemnastowiecznej Warszawie – Białystok.*

Matyjas B.

1992 *Specyfika domu dziecka jako środowiska wychowawczego, (Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne 6), 31-37.*

Piasecka B.

2009 *Przetrwąć w placówce. Kultura organizacyjna, stres pracy i reforma w placówkach opiekuńczo-wychowawczych.*

<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/dzieci-i-rodzina/dzieci/pieczna-zastepcza-w-2021-roku,1,6.html> (dostęp: 10.02.2023).

[http://www.frs.pl/docs/konfrs07-potrzeby\\_i\\_problemy\\_dorastajacych\\_w\\_opiece\\_zastepczej.pdf](http://www.frs.pl/docs/konfrs07-potrzeby_i_problemy_dorastajacych_w_opiece_zastepczej.pdf) (dostęp: 12.04.2023).

## PROBLEMS OF CHILDREN AND YOUTH STAYING IN SOCIALIZATION CARE AND EDUCATIONAL FACILITIES

**Abstract:** The most popular type of care and education facility type socialization is a children's home. Children usually go to such an institution, in whom the possibility of returning to the biological family is seen (but not always). The children's home must fulfil certain functions for the wards, which provide children with proper development and physical and mental well-being. Particular attention should be paid to emotional needs, because with them pupils meet both at the beginning of their stay in the institution and at the end. This involves a process of emancipation, which is very stressful for pupils. The key role here is played by the educator, the family assistant and a guardian of independence, who work together to ensure safety and well-being of patients staying in the facility and those who they are preparing to leave it.

**Keywords:** care and educational institution of socialization type, children's home, problems of pupils, the process of independence



## „(...) NIE USTĄPIŁA ZIEMIA KRAIOWA ŚRZODKÓW DO RATOWANIA...” – O ROŚLINACH STOSOWANYCH NA BÓL GŁOWY W XVIII – WIECZNYM PORADNIKU KSIĘDZA KRZYSZTOFA KLUKI

**Streszczenie:** Niniejszy artykuł omawia sylwetkę księdza Krzysztofa Kluki i jego XVIII – wieczny poradnik dotyczący roli ziół w dawnej medycynie. Przez stulecia na ziemiach Rzeczypospolitej powstawały różnego rodzaju teksty poświęcone wysokowartościowemu zagadnieniu ziół w ówczesnej medycynie. Zawarte przez twórcę zasady w używaniu ziół były przydatne dla pospolitego ludu, często pozbawionego na wsiach i w mniejszych miasteczkach fachowej pomocy ze strony medyków. Z tego też względu przedstawione w artykule zalecenia stosowania ziół na pojawiające się bóle głowy mają na celu ukazanie stanu ówczesnej medycyny i spostrzeżenia lecznicze poprzednich pokoleń.

**Słowa kluczowe:** Kluk, zioła, poradnik, medycyna, lekarze

### WSTĘP

Rośliny służyły ludziom od zarania dziejów. Ich rola w codziennym życiu dawnych społeczności ulegała jednak zmianom wraz z odkrywaniem ich coraz nowszych zalet. Początkowo były one traktowane jako jedno ze źródeł pokarmu i dopiero z czasem zaczęto je wykorzystywać jako środki lecznicze stosowane przez kapłanów bądź znachorów (Roeske 1991, s. 11). Musiało

minąć nieco czasu, aby uznać ziołolecznictwo za jedną z ważniejszych dziedzin rodzącej się medycyny. Edukacja bowiem w dawnych wiekach, niedostępna dla ogółu społeczeństwa, rozwijała się dość powoli.

W okresie staropolskim na ziemiach polskich pisano i czytano wiele poradników, herbarzy, instrukcji oraz traktatów, w jakich autorzy przedstawiali zastosowanie roślin rosnących blisko ludzkich siedzib. Mowa tu między innymi o dziele Stefana Falimirza z 1534 roku (pierwszym tego typu dziele w języku polskim), Macieja Siennika z 1568 roku oraz utworze Marcina z Urzędowa z 1595 roku (Ciechomska 2018, s. 7). Taka twórczość miała służyć biedniejszym warstwom społecznym, którzy chętnie sięgali po teksty, pozbawieni pieniędzy pomocy ze strony lekarza czy znachora (Okoniowa 2018, s. 145).

Jednym z autorów, który opisał rośliny bardzo przydatne do ratowania ludzkiego zdrowia, a czasem nawet i życia, był żyjący w XVIII wieku ks. Jan Krzysztof Kluk. Był pijarem, teologiem, pisarzem oraz uznanym uczonym swoich czasów, który dokonał olbrzymiego przełomu w naukach przyrodniczych tuż po upadku rodzimej nauki (Bogdziewicz 1998, s. 9).

## KRZYSZTOF KLUK

Ksiądz Krzysztof Kluk żył w latach 1739-1796. Urodził się w Ciechanowcu 13 września 1739 roku na Podlasiu. Przez lata pobierał nauki w Warszawie, Drohiczynie oraz w Łukowie (Sembrata 2019, s. 19). Był katolickim kapłanem, który w 1770 roku osiadł ostatecznie w Ciechanowicach jako proboszcz i tutaj też zmarł (Ingłot 1967, s. 28).

Prócz stanu kapłańskiego od dziecka był zafascynowany naturą, czerpiąc na jej temat wiedzę z fachowej literatury, którą w latach późniejszych popierał obserwacjami zjawisk, nie tylko tych przyrodniczych. Zapamiętano go jako przyrodnika, ekologa oraz twórcę pierwszego podręcznika z botaniki za czasów króla Stanisława Augusta Poniatowskiego (Chodyniecki 1833, s. 270). Przez lata był też zaintrygowany alchemią (Ferenc 1999, s. 111).

Jako samouk dużo eksperymentował. Widać to było już w wieku młodzięcym, a następnie w dorosłym życiu. Spędzał bowiem długie godziny w ogrodzie botanicznym tuż przy swojej przy plebanii gdzie hodował i zbierał przydatne zioła. Część ze swoich zbiorów przekazywał w podzięce księżnej Annie z Sapiehów Jabłonowskiej (Babicz 1976, s. 11).

Działął również naukowo tworząc książki, godząc przy tym równocześnie posługę kapłańską. Jego wierni nigdy nie odczuli braku swojego pasterza

dzięki czemu darzyli go ogromnym zaufaniem. Pracując dla Kościoła i Ojczyzny otrzymał tytuł kanonika kruszwickiego, kanonika brzeskiego, kanonika katedralnego inflanckiego oraz dziekana drohickiego (Sembrata 2019, s. 19).

Jako naukowiec przetłumaczył i wprowadził do Polski polską systematykę roślin (Mika 2015, s. 39). Podczas pobytu w Kocku, w gościnie u wspomnianej księżnej, bardzo poszerzył wiedzę z zakresu botaniki, mineralogii oraz zoologii dzięki zebranych tam księgozbiорom. Mając wokół tyle możliwości naukowych nie bez powodu określono go wysokiej klasy autorytetem w XVIII stuleciu (Wendland 2008, s. 116). Sam ówczesnie panujący król, Stanisław August Poniatowski, wyróżnił go w 1781 roku orderem *Merentibus* (Hłowiecki 1981, s. 141). Z kolei w 1787 roku nadano mu Szkole Głównej Wielkiego Księstwa Litewskiego tytuły nauk wyzwolonych oraz doktora filozofii (Wójcik 2016, s. 133).

W ciągu całego życia Kluk stworzył dzieła przede wszystkim praktyczne, ale niepozbawione przy tym cech użytecznych. Był autorem 16 tomów w tym 12 tomów dotyczących przyrody, 2 podręczników przyrodniczych oraz 2 tekstów religijnych (Wójcik 2012, s. 35).

## ROŚLINY LECZNICZE W TWÓRCZOŚCI KLUKI

Ważnym dziełem stworzonym przez ks. Klukę było jego trzytomowe kompendium z przełomu lat 1777 – 1779 dotyczące roślin, do którego to materiały zbierał przez lata wędrując po Podlasiu, Lubelszczyźnie, Mazowszu i terenach dzisiejszej Litwy (Mowszowicz 1976, s. 41).

W drugim jego tomie „Roślin potrzebnych, pożytecznych, wygodnych, osobliwie krajowych, albo które w kraju użyteczne być mogą, utrzymanie, rozmnożenie i zażycie” poświęcił sporą uwagę ziołom i roślinom leczniczym. Jako pierwszy Polak ujął morfologię, anatomię oraz fizjologię roślin wywodzących się z rodzimych lasów, pól i uprawianych ogrodów. (Wójcik 2012, s.116).

Jak zapisał o roślinach:

Nie ma żadney stworzoney rzeczy na ziemi, ktoraby nayszlachetniejszyemu na teyże ziemi stworzeniu człowiekowi iakimkolwiek sposobem użyteczną nie była. Pominąwszy inne obfite rodzaie roślin, czym się nie przysługują? Wiele odkryły dotychczas doświadczenia, więcey ieszcze daleko odkryią odtąd. Ma z nich lekarz śrzodki do leczenia chorob ludzkich, i zwierzęcych; Gospodarz sposoby opatrzenia się w różne potrzeby, i wygody; Farbierz różne śrzodki, i sposoby różnym rzeczom przyiem oku dawać kolory (Kluk 1778, s. 215).

Celem autora nie było jednak umieszczenie w swoim dziele wszystkich znanych mu roślin:

(...) nie biorę przecież przedsię opisywać wszystkie, lecz tylko krajowe; ani ieszcze wszystkie krajowe, lecz pospolitsze, znaiomsze i uzytecznieysze. Szczupłość przedsięwzięta dzieła gdy mi wielości zabrania, obszernieysze opisanie Ziółopisom zostawuję (Kluk 1778, s. 215).”

Głównym celem było to, aby: „(...) to dzieło Gospodarzowi w skuteczną domową opatrzyć się apteczkę” (Kluk 1778, s. 216). Wielu ludzi nie miało bowiem dostępu do ówczesnej medycyny, a poznanie świata roślin w pojawiających się poradnikach dawało im możliwość leczenia na własną rękę.

Rośliny, o jakich wspominał Kluk, od wieków traktowano jako naturalne leki w różnych postaciach, tworzone na podstawie tajemniczych receptur (Szczepanowicz 2003, s. 167). Z tego też względu wspomniany: „(...) lud ubogi od znacznych Miast oddalony, nie mając sposobności udania się do Lekarza, mogąc być uratowanym, opuszczony przecież nędznieie, i ginie” (Kluk 1778, s. 283).

Dzieło to nie bez powodu zostało bardzo szybko uznane za bardzo przydatne przeciętnemu czytelnikowi, bo jak zanotował sam autor:

(...) nie ustąpiła ziemia kraiowa śrzedków do ratowania, miłości tylko ludu, znajomości śrzedków potrzeba. Coby to za chwalebna, co za pożyteczna rzecz była, gdyby przynajmniej oświeceni po wsiach, miasteczkach to na siebie wzięli? (Kluk 1778, s. 284).

Warto jednak pamiętać, że rośliny lecznicze nie zawsze mogły wyleczyć każdą dolegliwość, gdyż: „(...) w zawiłych okolicznościach bez Lekarza się nie obejdzie” (Kluk 1778, s. 284). Mimo, że były one pomocne w leczeniu człowieka, niejednokrotnie ratując mu życie, ale nie zawsze były jedynym, słusznym wyjściem z dolegliwości, a tym bardziej choroby (Ciechomska 2018, s. 8). Bywały sytuacje, gdy poszczególne schorzenie wymagało konsultacji z medykem i wówczas fitoterapia okazywała się zbędna (Szczepanowicz 2003, s. 167). Jednakże w przypadku drobnych schorzeń, o jakich nadmieniał w swoim dziele Kluk, warto było wówczas zastosować rośliny o właściwościach leczniczych w odpowiednich proporcjach i postaciach.

## FITOTERAPIA, A BÓL GŁOWY

W swoim XVIII – wiecznym poradniku, dotyczącym ogólnodostępnych roślin na ziemiach Polski, ksiądz Krzysztof Kluk zalecał na schorzenia spotykające ówczesne społeczności opisane przez siebie rośliny. Jako wieloletni znawca przyrody zalecał on pacjentom stosowanie roślin ze swojego najbliższego otoczenia do złagodzenia dolegliwości związanych z głową. Zioła jednak stosowane na tę dolegliwość np. o podłożu migrenowym, stosowano w głównej mierze wspomagająco i miały one za zadanie eliminować ból przy regularnym ich stosowaniu.

Dzisiaj wiemy, że bóle głowy dzieli się na pierwotne oraz wtórne, wyróżniające się swoim pojawianiem. Dawniej jednak ludzie nie byli świadomi tego podziału i wybierali ziołowy lek, licząc na szybkie odejście dolegliwości. Wiele jednak z tych narastających migren było związanych ze złym jedzeniem bądź stresem wynikającym z przeżytych sytuacji. Dawne społeczności ufały fitoterapii, a pozbawione dostępu do lekarzy leczyły się tym, co odkryły w powstających, staropolskich poradnikach. Z tego też powodu taka twórczość była chętnie tworzona i czytana przez społeczności doby staropolskiej.

### ANYŻ OGRODOWY (ŁAC. *ANISUM*)

Jedną z pierwszych roślin leczniczych na pojawiające się bóle głowy był anyż, podzielony w dziele na ogrodowy i polny: „Znaiomy iest w gospodarstwie, do wodki zażywany” (Kluk 1778, s. 217).” W Polsce pojawił się on dopiero w późnym średniowieczu jako roślina ogrodowa o charakterystycznym zapachu i smaku ze słodkawą z korzenną nutą (Dziak 1984, s. 17). Jego owoce działają pozytywnie na układ pokarmowy, układ oddechowy oraz pracę całego organizmu (Korżawska 2009, s. 8).

Według Kluka anyż ogrodowy pobudzał pracę narządów, a także : „(...) nasienie iego zdrowe iest głowie i jako środek pobudzający” (Kluk 1778, s. 217).

### BAZYLIA (ŁAC. *BASILLIEN*)

Kolejną rośliną o właściwościach wspomagających głowę była bazylia. Ziele to pochodzi z terenów Afryki i Azji jako przyprawa o bardzo miłym, korzennym zapachu, stosowana od bardzo dawna w medycynie, kuchni oraz w zdobnictwie. Rosła ona między innymi przy grobie Chrystusa (Bremness

2001, s. 101). Jak sam autor zanotował: „(...) ogrodową znią ogrodnicy, która zapachem swoim ożywia duchy i w mdłościach wiele ratuje: nasienie pomocne głowie” (Kluk 1778, s. 219).

### CZĄBER (ŁAC. *SATURCIA*)

Naturalne środowisko kolejnej rośliny zielnej, cząbrzu, to głównie Turcja oraz południowo-wschodnia Europa (rejony Morza Śródziemnego). Zachowały się jednak informacje mówiące o tym, że cząber jest jednym z najstarszych aromatyczny ziół, znanych od czasów antycznych (Leśnicka 2000, s. 14). W poradniku Kluka cząber został opisany jako: „(...) pachniące znajome ziele ogrodach, służy głowie, żołądkowi” (Kluk 1778, s. 226).”

Przez długi czas tą roślinę stosowano jako wszechstronny lek przeciwbólowy, przeciwwzapalny oraz przyprawę do cięższych potraw, nie zawsze łatwo przyswajalnych przez ludzki organizm (Oleś 2018, s. 17). Uznawano też, że cząber posiada właściwości odkażające (Bremness 2001, s. 127).

### GOŹDZIKI (ŁAC. *DIANTHUS*)

W starożytności, zwłaszcza w Grecji i Rzymie, goździki były składane w hołdzie najważniejszemu z Bogów (Zeusowi w Grecji, Jowiszowi w Rzymie). Uznawane również były przez wielu za kwiat dozgonnej miłości, wspinały medykament, aromatyczną przyprawę oraz dodatek do ówczesnej kuchni, zwłaszcza zup, a także sosów (Bremness 2001, s. 70).

Przez stulecia stosowano je również do dezynfekcji ran oraz jako proszek do konserwacji zwłok. Niestety bardzo długo goździki były drogie i stać było na nie jedynie nielicznych (Smakosz 2022, s. 54). Kluk w swoim dziele odniósł się do zebranych dotychczas informacji, poświadczając aromatyczność ziół oraz to, że: „(...) nie tylko są przyjemne w ogrodzie, lecz i posilają głowę, serce...” (Kluk 1778, s. 231). W XVIII wieku w Polsce były one bowiem bardzo popularnym zieleń stosowanym na zawroty głowy i problemy sercowe (Smakosz 63, s. 2022).

### KOPER POSPOLITY

W dawnych wiekach koper stosowano początkowo jako formę zapłaty (o czym mowa między innymi w Ewangelii św. Mateusza). W starożytnym

Egipcie miał z kolei łagodzić ból, w Grecji leczyć czkawkę, a w średniowieczu oddalać uroki (Bremness 2001, s. 240).

Kluk w swoim dziele zanotował, że: „(...) liście, kwiat i korzeń sen sprawiają: umniejszają żądze nieczyste; nasienie mamkom pokarmu przymnaża: olekiem czoło namazane ból głowy uskramia” (Kluk 1778, s. 240). Prócz bycia idealnym środkiem na narastający ból głowy był on również zieleń dość często używanym w diecie przy pojawiających się schorzeniach żołądka (Bremness 2001, s. 45).

## LAWENDA (ŁAC. *LAVANDULA*)

W starożytnej Grecji i Rzymie lawendę stosowano początkowo jako aromatyczną roślinę do kąpieli. Z łac. bowiem *lavo, lavare* oznacza myć się bądź kąpać (Bremness 2001, s. 88).

W poradniku autor zapisał jednak, że lawendę: „(...) chowa się w ogrodach. Służy na zawrót głowy, paraliż, kurcz...” (Kluk 1778, s. 244). Od dawna bowiem stosowano ją w medycynie jako lek na ból głowy i ciężką migrenę gdyż zapach tej rośliny jest na to skutecznym środkiem. Najwięcej leczniczych właściwości posiada jednak stworzony z niej olejek eteryczny (Bremness 2001, s. 88). Prócz tego lawenda była również używana w celach zdobniczych i waromaterapii. Działała rozkurczająco, rozluźniająco, łagodząco i uspokajająco na układ nerwowy (Oleś 2018, s. 12).

## MAIERAN (ŁAC. *MAJORANUM*)

Majeranek jest przyprawą, która wywodzi się z kuchni śródziemnomorskiej. Od dawna jednak był on również stosowany jako bardzo skuteczny lek bardzo w przypadku występujących zaburzeń żołądkowych (działając rozkurczająco) oraz dolegliwości związanych z głową (Surzycka – Kucharczuk 2005, s. 700). Kluk w swoim poradniku wspominał o majeranku, że to: „Rzecz ogrodowa. Liście i nasienie czyszcza mózg od lipkich wilgotności, utwierdzają głowę, żołądek: pomagają do trawienia” (Kluk 1778, s. 247).”

Dzisiaj majeranek stosowany jest przede wszystkim w kuchni jako jedna z ważniejszych przypraw wspomagająca strawienie dość ciężkostrawnych potraw, lecząca niżyty żołądek i wspomagająca migrenę. Stworzona z tego zieleń herbatka ma właściwości uspokajające, przeciwzapalne oraz rozgrzewające (Kiewlicz 2017, s. 20).

## MELISA (ŁAC. *MELISSA*)

W czasach antycznych melisę poświęcono jednej z bogiń, Dianie, patronce świata roślinnego, zwierzęcego, lasów i źródeł leczniczych. Zieleń to od dawna nazywano „radością dla serca”, a także „eliksirem życia”. Przekonany był o tym między innymi znamienity, nowożytny alchemik, Paracelsus, który uważał, że melisa potrafi przywrócić młodość, a także zdrowie, a codzienne spożywanie herbatki z tego zieleń mogłoby przyczynić się do zachowania długowieczności (Bremness 2001, s. 96).

Według Kluka melisa to przede wszystkim: „(...) zieleń ogrodowe, osobliwie pomocne głowie, sercu i żołądkowi” (Kluk 1778, s. 250). Wielu uznawało więc owe zieleń za środek uspokajający i wyciszający przez co było ono tak bardzo pomocne na pojawiające się bóle głowy. Już w czasach średniowiecza była ona składnikiem nalewek Karmelitanek, która łagodziła ból i nerwobóle (Bremness 2001, s. 96).

## ROZMARYN

Przedostatnia z opisanych przez Kluka roślin stosowanych przez wieki na ból głowy to rozmaryn, symbol ziołowego ogrodu. Sam autor w swoim dziele wspominał, że jest to „rzecz ogrodowa” (Kluk 1778, s. 262).

Rozmaryn stosowano już od czasów najdawniejszych jako zieleń silnie wspomagające pamięć oraz symbol wiecznej miłości (Bremness 2001, s. 118). Miał on też zastosowanie kulinarne i wzmacniające układ nerwowy (Oleś 2018, s. 16). Prócz tego Kluk odkrył, że jego: „(...) kwiat i liście wzmacniają głowę, serce, macicę...” (Kluk 1778, s. 262). W czasach zarazy był on także jedną z roślin, które noszono przy sobie woreczku. Wierzono, że zebrane w nim zieleń wydziela aromat mający oczyszczać zadżumione powietrze i uchronić od choroby, przy okazji wymieniony bólu głowy (Bremness 2001, s. 118).

## SZAŁWIA (ŁAC. *SALVIA*)

Szałwia w czasach antycznych była uznawana przede wszystkim jako symbol wiecznego życia bądź lek na liczne ukąszenia (Rogała 2003, s. 147). Sama jej nazwa wywodzi się od łacińskiego słowa *salvare* wskazując na lecznicze właściwości tego zieleń (Oleś 2018, s. 13).

Początkowo szalwia była uprawiana w starożytnej Grecji, ale dość szybko przeszła jednak na terytorium całego Cesarstwa Rzymskiego gdzie zbierano



ją w bardzo uroczysty sposób. Z czasem przeniknęła ona do dalszych krajów Europy stając się od tego czasu dość popularną, leczniczą rośliną (Bohne 2008, s. 123).

W czasach średniowiecza niejednokrotnie podkreślano, że jej przeznaczeniem było uczynienie człowieka nieśmiertelnym stąd przez stulecia nie bez powodu uznawano ją za symbol długowieczności (Bremness 2001, s. 123).

Od dawna traktowano też szalwię jako jedno z istotnych ziół o czym zapisał sam autor poradnika: „(...) w ogrodach bywa chowana. Kwiat i liście wewnątrznie zażywane wypędzają mocz, miesięczne, płód i łożysko po porożeniu: służą głowie i żołądkowi” (Kluk 1778, s. 270).”

Szałwia, znana więc jako ziele hodowlane o wielu właściwościach leczniczych, używana była przede wszystkim w pojawiających się stanach przeciwzapalnych (Banaś 2022, s. 192). Prócz tego stosowano ją także przy licznie występujących zaburzeniach trawienia oraz jako środek uspokajający, wyciszający oraz antybakteryjny (Poznańska – Linde 2007, s. 20). Działała także pozytywnie na pojawiające się problemy skórne (Oleś 2018, s. 14). W poradniku Kluka była ona jednak najistotniejsza na poprawę kondycji narządów wewnętrznych oraz zawroty głowy (Pursell 2020, s. 93).

## ZAKOŃCZENIE

Książd Krzysztof Kluk, autor tak wielu książek przyrodniczo-rolniczych, nie bez powodu został uznany za znamienitą osobę swoich czasów. Z ogromną wiedzą dotyczącą między innymi roślin, ten żyjący w XVIII wieku przyrodnik, teolog i dość płodny pisarz, wzbogacił ówczesną naukę swoim ogromnym doświadczeniem oraz zafascynowaniem. Wielokrotnie jednak w swojej twórczości nie opierał się jedynie na swoim doświadczeniu, ale odnosił się również do swoich poprzedników. Na tle wybitnych naukowców XVIII stulecia był jednak bardzo skromnym człowiekiem chcącym jedynie pomóc następnym pokoleniom przyrodników oraz medyków.

W swoim trzypiętomowym, bardzo dokładnie przemyślanym dziele (zwłaszcza w jego II tomie), powstającym na przestrzeni paru lat, nakreślił Kluk wiele przydatnych dla poratowania ludzkiego zdrowia roślin. Te wszystkie informacje zdobył jednak dzięki pogłębianiu swojej wiedzy podczas licznych wędrówek do lasu, okolicznych łąk czy spędzając długie godziny w bibliotekach i prywatnych bibliotekach. Zbadanie przez niego leczniczych właściwości tak wielu roślin wspomogło zapewne przetrwanie wielu istnień ludzkich

na przestrzeni lat. Ważne jest również, aby i po dziś dzień czerpać wszelką siłę, energię oraz witalność z natury.

## BIBLIOGRAFIA

Babicz J., Grębecka W., Inglot S.,

1976 *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*, Wrocław – Warszawa – Kraków.

Banaś A.,

2022 *Addytament sekretów dla poratowania ludzkiego zdrowia na czas zimy według poradnika z 1787 roku księdza Pawła Biretowskiego*, [w:] *Historia medycyny i farmacji. Szkice i eseje*, red. Dąsał M., Smałosz A., Wrocław.

2021 *Zioła na choroby płucne i morowe powietrze według XVIII- wiecznego poradnika księdza Pawła Biretowskiego*, [w:] *Problemy nauk medycznych. Dawniej i dziś*, red. Strugała U., Mozgiał – Wiecha K., Bendorowska I., Łódź.

Bogdziewicz H.,

1998 *Pijarscy literaci w okresie Oświecenia*, Kraków.

Bremness L.,

2001 *Wielka księga ziół*, przeł. Cieśla J., Warszawa.

Chodyniecki I.,

1833 *Dykcjonarz uczonych Polaków, zawierający krótkie rysy ich życia, szczególne wiadomości o pismach, i krytyczny rozbiór ważniejszych dzieł niektórych*, Lwów.

Ciechomska A.,

2018 *Ziołolecznictwo ludowe w Polsce*, [w:] *Wieloaspektowość antropologii kulturowej. Polityka. Kościół. Kultura*, Łódź.

Ferenc W.,

1999 *Wybrane zagadnienia z dziejów alchemii i chemii*, Lublin.

Howiecki M.,

1981 *Dzieje nauki polskiej*, Warszawa.

Inglot S.,

1967 *Krzysztof Kluk (1739-1796) proboszcz w Ciechanowcu, przyrodnik*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 13, Wrocław – Warszawa – Kraków.

Kiewlicz K.,

2017 *Rośliny zielarskie w gospodarstwie domowym*, Barzkowice.

Kluk K.,

1778 *Roślin potrzebnych, pożytecznych, wygodnych, osobliwie krajowych, albo które w kraju użyteczne być mogą, utrzymanie, rozmnożenie i zażycie*, t. II, Warszawa.

Korzawska S.,

2009 *Po zdrowie z ziołami*, Warszawa.

Leśnicka M.,

2000 *Zielska, zioła i ziółka*, Gdańsk.

Mowszowicz J.,

1976 *Problematyka systematyki roślin w Dykjonarzu roślinnym Krzysztofa Kluki*, [w:] *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*, red. Babicz J., Grębiecka W., Inglot S., Wrocław – Warszawa – Kraków.

Okoniowa J.,

2018 *Szlachetne zdrowie... - dyskurs medyczny w staropolszczyźnie*, [w:] *Dyskurs (para) medyczny. Gatunki – funkcje – przeobrażenia*, Wrocław.

Oleś I.,

2018 *Zioła dobre na... wszystko*, Minikowo.

Pursell J. J.,

2020 *Najskuteczniejsze receptury z ziołowej apteki*, przeł. Wysocki K., Białystok.

Roeske W.,

1991 *Polskie apteki*, Wrocław – Warszawa – Kraków.

Rogała J.,

2003 *Zielnik dla każdego czyli opis ziół wykorzystywanych w leczeniu domowym wraz z praktycznym zastosowaniem*, Warszawa.

- Sembrata K.,  
2019 *Nieznana biografia księdza Jana Krzysztofa Kluka*, Ciechanowiec.
- Smakosz A.,  
2022 *Historia naturalna przypraw*, Wrocław.
- Szczepanowicz B.,  
2003 *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*,  
Kraków.
- Surzycka-Kucharczuk Z.,  
2005 *Kuchnia Polska*. Warszawa.
- Wójcik Z. J.,  
2012 *Ksiądz Jan Krzysztof Kluk – pisarz i uczonec*, Ciechanowiec.  
2016 *Ksiądz Jan Krzysztof Kluk i przyrodznawstwo w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, Ciechanowiec.

"(...) THE LAND OF REMEDIES TO SAVE ..." -  
ABOUT PLANTS USED FOR HEADACHES  
IN THE 18TH-CENTURY GUIDE  
BY PRIEST KRZYSZTOF KLUKA

**Summary:** This article discusses the figure of Father Krzysztof Kluka and his eighteenth-century handbook on the role of herbs in ancient medicine. For centuries, various types of texts devoted to the high-value issue of herbs in contemporary medicine were created in the lands of the Republic of Poland. The principles of using herbs included by the creator were useful to the common people, often deprived of professional help from medics in villages and smaller towns. For this reason, the recommendations for the use of herbs for headaches presented in the article are intended to show the state of medicine at that time and the healing observations of previous generations.

**Key words:** Kluk, herbs, guide, medicine, doctors

## „NOWELE BOCCACCIA JAKO PRZYKŁAD ROZRYWKI NA CZAS ZARAŻY...”

**Streszczenie:** Artykuł omawia sylwetkę jednego z najwybitniejszych pisarzy XIV wieku, Giovanniego Boccaccia i jego dzieło „Dekameron”, określane jako rozrywka na czas zarazy. Zawarte przez autora nowele to serie opowiadań, które bawią i uczą do dziś. Przez wieki wielu ludzi (głównie w dawnej Polsce) uważało, że nowele budzą zgorzniecie i nie powinny być czytane, zwłaszcza przez kobiety, którym zostały poświęcone. Wraz z kolejnymi epokami zmieniał się jednak pogląd na twórczość Boccaccia, a same powieści czytano jako coś zabawnego lub pouczającego, dzięki którym osoba, która po nie sięga, może choć na chwilę oderwać się od prozaicznej codzienności. Książki bowiem są od dawna jedną z form rozrywki. Artykuł ma na celu pokazanie, że nie tylko gry czy spotkania mogły uprzyjemnić czas zarazy, ale także „Dekameron”, który ze względu na swoją tematykę od dawna znajdował się na liście ksiąg zakazanych.

**Słowa kluczowe:** Dekameron, epidemia, czarna śmierć, Boccaccio

### WPROWADZENIE

Żyjemy w czasach kolejnej epidemii Covid-19, która na szczęście nie jest tak groźna jak to było w przypadku dżumy (znanej od stuleci), czyli tak zwanej „czarnej śmierci”, podczas jakiej żył autor „Dekameronu”, Giovanni Boccaccio. Ludzie w okresie wspomnianej zarazy (o jakiej czytano w wielu

tekstach antycznych czy wczesnośredniowiecznych) bardzo szybko umierali, unikali kontaktów międzyludzkich, używali dostępnych wówczas przyjemności i opuszczali miejsca zakażone chcąc uniknąć widma nieuchronnej śmierci. Dzieło włoskiego pisarza, Boccaccia (długo będące na liście ksiąg zakazanych) miało stanowić pewny rodzaj rozrywki na czas epidemii dżumy w XIV-wiecznej Europie. Samo jednak życie autora do dzisiaj owiane jest legendą (Kralowa 1997, s. 107).

## GIOVANNI BOCCACCIO

Z przekazów zachowano, że był nieślubnym dzieckiem tokańskiego kupca, Boccaccia, który przebywał w Toskanii w 1313 roku. Wówczas poznał młodą Francuzkę (prawdopodobnie średniego pochodzenia), z którego związku narodził się przyszły autor „Dekameronu” (Żabokłocki 1980, s. 33). Nie wychowywał się jednak w pełnej rodzinie, gdyż ojciec wyjechał do Florencji, a matka przeżywszy kilka lat, osierociła chłopca. Upomnieli się o niego florentyńscy kupcy ojca zabierając go do posiadłości, w której miał okazję przebywać kilka lat. Tam przetrwał kilka lat, zyskując fach w kupiectwie (Żabokłocki 1980, s. 34). We Florencji młody Giovanni uczył się podstaw elementarnych (poznał przy tym mitologię i historię), a w wieku sześciu lat w pełni potrafił składać litery. Wówczas też poznał dzieła Dantego, którym był zafascynowany. Wyuczony na wspomnianego kupca, jako nastolatek był jednak pewien swojej życiowej drogi. Jak sam przyznał: „Jeśli o mnie chodzi, to natura przeznaczyła mnie do studiów poetyckich już w łonie matki, i w moim wyobrażeniu po to właściwie się urodziłem” (Żabokłocki 1980, s. 41). Już w wieku siedmiu lat:

(...) nie znając jeszcze żadnego utworu literackiego i nie mając żadnego nauczyciela, bo umiałem wtedy zaledwie posługiwać się alfabetem, pod wpływem tajemnej, z natury mojej płynącej podniety, nachodziła mnie chęć wymyślania opowiadań. I ułożyłem w istocie kilka błahych opowieści, pozbawionych wszelkiej wartości, ponieważ mojemu dziecięcemu umysłowi brakowało niezbędnej siły (Żabokłocki 1980, s. 42).

To co stworzył nie przetrwało do dziś, ale pokazało, że już od lat dziecięcych zafascynowany był szeroko pojętą literaturą. Nienadaremno bowiem w swoich czasach był on uznany za przedstawiciela nowego ducha literackiego (Huizing 1967, s. 263). Posłuszny jednak woli ojca uczył się kilka lat wyznaczonego przez niego fachu, wspomagając go dodatkowo w pracy w banku.

W 1327 roku zamieszkał z ojcem w Neapolu i tam prócz pracy poświęcił sporo uwagi na poznawaniu nowych ludzi nie tylko ze swojego, kupieckiego kręgu, ale pośród arystokracji i uczonych (Benoit 2009, s. 108). Dużo podróżował, a w trakcie wojaży zdobywał kobiety (Żaboklicki 1980, s. 49). Poświęcił się jednak pracy, studiując równocześnie prawo kanoniczne, a na pewien moment porzucił nawet marzenia o karierze literackiej: „(...) z woli ojca zacząłem studiować dekretalia, aby w przyszłości zostać człowiekiem bogatym” (Żaboklicki 1980, s. 53).

Boccaccio był świadomy, że w życiu należy zajmować się tym, co da odpowiednie wynagrodzenie za wyłożoną pracę. Czuł jednak, że jego powołaniem była i jest literatura, do której starał się dążyć. Przebywając na dworze Roberta Andegaweńskiego miał on ogromny dostęp do królewskiej biblioteki w jakiej miał okazję poznać zbiory literatury europejskiej, głównie francuskiej i prowansalskiej. Stał się wówczas samoukiem żadnym jeszcze większej wiedzy odkrywanej między innymi w dziełach antycznych poetów, historiografów czy historyków, którą czerpał z zebranych przez władcę ksiąg (Burckhardt 1991, s. 128).

Cały pobyt na dworze zaowocował ostatecznie w doświadczenia nie tylko naukowe, miłosne (poznając wiele interesujących niewiast jakie prawdopodobnie były później bohaterkami jego nowel), ale przede wszystkim w sporą dawkę informacji przydatnych do następnych lat życia (Żaboklicki 1980, s. 57).

Lata 40-ste XIV wieku były z kolei czasem zmian. Boccaccio zaczyna wówczas tworzyć pierwsze, poważne teksty, czerpiąc z antycznych twórców (między innymi z Owidiusza) pisząc krótkie poematy. Wtedy też nastąpiły kłopoty finansowe ojca, któremu przyszedł ciężki czas w życiu zawodowym. Sam Giovanni również popadł w ubóstwo, ale nie chciał wyjechać wraz z ojcem do Florencji. Z czasem jednak zmienił decyzję i wyruszył za jedynym rodzicielem, poznając nowe grono przyjaciół i pisząc kolejne dzieła, licząc na znalezienie odpowiedniego mecenasa do patronatu nad własną twórczością (Żaboklicki 1980, s. 94). Wszystko to jednak powstrzymała dżuma, znana nam jako „czarna śmierć”, która spustoszyła w XIV-wieku praktycznie 1/3 ówczesnej ludzkości (Huizing 1967, s. 318).

Wspomniana epidemia pojawiła się we Włoszech przybywszy z Bizancjum wiosną 1348 roku zbierając ogromne żniwo. Wywołana przez złe warunki sanitarne, niedożywienie ludności zbyt bliskie kontakty międzyludzkie, małe przestrzenie i brak odpowiednich medyków (Banaś 2019, s. 37). Nie bez powodu w przedmowie do „Dekameronu” zostało zapisane: „Rok 1348 był dla Florencji rokiem klęski i żałoby” (Boccaccio 1989, s. 5).

Widmo tego typu zaraz, sporadycznych, endemicznych czy pandemicznych (dżuma – pandemia, z gr. *pan* – wszyscy, *demos* – lud) ) znanych z historycznych przekazów od stuleci wywoływało wielkie przerażenie pośród społeczności nią dotkniętych. Nie wiązano ich jednak w dawnych czasach ani z pchłami, ani ze szczurami (Belofsky 2014, s. 164). Jak jednak opisał dżumę sam autor „Dekameronu”, będąc jej naocznym świadkiem.

(...) Powiem więc, że w roku od narodzenia Pana naszego, Jezusa Chrystusa, tysiąc trzysta czterdziestym ósmym, w sławnym mieście Florencji, klejnot miast włoskich stanowiącym, wybuchła zaraza mrowa, sprowadzona wpływem ciał niebieskich albo też słusznie przez Boga zesłana dla ukarania grzechów naszych. Mór zaczął się na kilka lat przedtem na Wschodzie i spowodował tam wielkie spustoszenia. Powoli z miejsca na miejsce przenosząc, zaraza do krajów zachodnich dotarła. Zapobieżenia ludzkie na nic się wobec niej zdały. Nie pomogło oczyszczanie miast przez ludzi do tego najętych, zakaz wprowadzania chorych do grodu, różne przestrzeżenia, co czynić należy, co czynić należy, aby zdrowie zachować, ani też pokorne modlitwy, procesje i wszelkie pobożne dzieła (Boccaccio 1989, s. 34).

Zaraza siała okrutne spustoszenie, wywołując szereg objawów, prowadząc najczęściej do śmierci. Wielu ludzi starało się walczyć, bezskutecznie. Z czasem zrozumiano, że należy do tego zjawiska podejść jak do boskiej kary zesłanej na grzeszną ludzkość (Faron 2021, s. 133). Część społeczeństwa bowiem uważała, że:

(...)wstrzemięźliwość przeciwko zarazie zabezpieczyć może, dlatego też wszelkiego nieumiarkowania się wystrzegali. Zgromadzali się w domach swoich, gdzie żyli odcięci od świata całego. (...) czas swój na muzyce i innych dostępnych im przyjemnościach trawili dla zapomnienia o zarazie i śmierci, o których ani słyszeć nie chcieli (Boccaccio 1989, s. 35).

Inni natomiast żyli pełnią życia, korzystając z wszystkich dostępnych cieleśnie przyjemności:

(...) przeciwnie postępowali twierdząc, że najlepszym lekarstwem na zarazę jest nie myśleć o niej, pić tęgo i żyć wesoło, śpiewać i żartować, wszystkie swoje pragnienia zaspokajać i śmiać się z tego, co się wokół dzieje. (...) Dzień i noc włączyli się po oberżach, pili na umór (Boccaccio 1989, s. 35).



Byli też i tacy, którzy szukali rozwiązania pośredniego:

(...) Ci nie ograniczali się w jadłe, na podobieństwo pierwszych, nie pili i rozpuście się nie oddawali, żyli jeno zgodnie z swym gustem, a życzeniem. Nie zamykali się w domach, ale chodzili wszędzie, nosząc w rękach kwiaty, zioła pachnące i różne korzenie (Boccaccio 1989, s. 35).

Spora grupa ludzi uważała jednak, że: „(...) najlepszym środkiem na zarazę jest ucieczka od niej. (...) Mniemali widocznie, że gniew boga, karzącego ludzi za ich nieprawość, osiągnie tylko tych, co w obrębie miasta pozostaną” (Boccaccio 1989, s. 36). Interesującym tutaj faktem było to, że na czas zarazy, podczas której wielu opuszczało zarażone miasta, pozostawały odważne niewiasty, które chętnie niosły pomoc innym, gdy pozostali udawali się w wolne od epidemii miejsca.

(...) choćby najpiękniejsze i z najlepszych rodów idące, nie wzdrażyły się, zachorowawszy, mężczyzn do posług przyjmować, nie wchodząc w to, czyli są starzy czy młodzi, i obnażały przed nimi najwstydlwsze części ciała swojego. (...) I tak przy braku odpowiedniej opieki i przy gwałtownym szerzeniu się zarazy codziennie tyle narodu ginęło... (Boccaccio 1989, s. 36)

Sam Boccaccio był świadkiem zarazy, która zabrała najbliższych. Wtedy też zaczął tworzyć w języku włoskim swoje dzieło życia – „Dekameron, powstały końcem 1351 roku (Huizig 1967, s. 236).

## DEKAMERON

Wspomniane dzieło przyniosło Boccaccio nieśmiertelną sławę, uznane za perłę i arcydzieło ówczesnej literatury. Zbiór ten zawierał 100 nowel o bardzo zróżnicowanej tematyce (Gałkowski, Miller-Klejsa (red.) 2012, s. 38). Poszczególne jego watki rodziły się w umyśle autora latami (między innymi podczas spotkań z ludźmi na dworze królewskim). Zostały jednak poparte realnymi wydarzeniami, odpowiednio przez samego autora upiększonymi (Żaboklicki 1980, s. 139). Trudno jednak dzisiaj odgadnąć jak dużo jest prawdy w poszczególnych nowelach Boccaccia, bo wiele z zamieszczonych w tym dziele informacji zostało mu przekazanych ustnie (Żaboklicki 1980, s. 143). Na uwagę jednak zasługują tutaj przede wszystkim sytuacje i postacie o jakich jest mowa w całym cyklu „Dekameronu”, którymi autor fascynował się

nie bez powodu. Od dziecka bowiem był on bardzo wnikliwym obserwatorem, który tą umiejętność wykorzystał w dorosłym życiu. Dzięki zmysłowi takiej obserwacji i ogromnej wyobraźni jego nowele bardzo chętnie czytane są i do dnia dzisiejszego, traktowane jako forma rozrywki. Zasługę w tym miał również jeden z uczonych tamtych czasów, Petrarca, którego spotkanie i dorobek literacki wpłynął pozytywnie na młodego Giovanniego, chcącego dorównać ówczesnemu mistrzowi pióra (Ulewicz 1999, s. 89). Dzięki niemu i chęci pogłębiania wiedzy Boccaccio zdobył na długie stulecia miano wielkiego twórcy XIV – wieku (Burckhardt 1991, s. 129).

Dzieło włoskiego autora nie jest samo w sobie oryginalne, bo zawarte w nim historie to formy przekazanych ustnie sytuacji na dworze i pośród prostego, włoskiego ludu, nierzadko owianego namiętnością (Mszalska 2015, s. 47). Pewną jednak innowacją jest tutaj ukazanie obrazu realnego świata w jakim miał możliwość żyć autor nowel. Prócz tego formę powstałego tutaj cyklu nowel można uznać za ludzką komedię (ukazującą znane nam przywary). Nie od dziś bowiem wiadomo, że ludzie znacznie chętniej słuchali bądź czytali o wadach innych (wyśmiewając je), często nie dostrzegając własnych. Sam autor nie pozbawił również swojego dzieła bezstronności co widać chociażby po jego awersji do kleru gdzie ukazywał jedynie złe cechy zarówno zakonników oraz zakonnice (Heisten 1994, s. 61). Widać to poszczególnych nowelach, w jakich wyśmiewa naiwność ludzi tak blisko związanych z Bogiem. Możemy o tym przeczytać między innymi w opowieści pierwszej dnia trzeciego, w jakiej Boccaccio przedstawił nam historię zaistniałą w żeńskim klasztorze: „Masetto z Lamporecchio udając niemowę godzi się na służbę jako ogrodnik do pewnego żeńskiego klasztoru. Wszystkie mniszki ubiegają się o to, aby z nim sypiać” (Boccaccio 1989, s. 9). Sukcesem dzieła włoskiego twórcy jest jednak tempo wydarzeń, które sprawia, że czytając poszczególne nowele czytelnik się wcale nie nuży. Przedstawione są tutaj również krótkie opisy (typowe dla noweli) i bardzo konkretne, zabawne, a czasem i wręcz wyśmiewane sytuacje tamtego okresu (Burckhardt 1991, s. 212). Przy tak wielkim sukcesie nowel zarzucana jest jednak wulgarność (niegdyś budząca zgorszenie), która dzisiaj stanowi jedynie element humorystyczny. Nowele bowiem są dzisiaj bez wątpienia dziełem, w jakich ukazana została wspaniała sztuka pisarska Boccaccia (Heisten 1994, s. 62). Mimo przedstawionej treści w ludowym języku, gdzie tylko nieliczne nowele zasługują na miano poważnych (w tamtym okresie pisano raczej po łacinie) i pozbawieniem dzieła uniwersalności (dla czytelnika wyższego stanu, a nie tylko zgoła niższego) dzisiaj nadal są chętnie czytane (Żaboklicki 1980, s. 367). Autor bowiem nie bez powodu

został uznany za wzór dla następnych pokoleń pisarzy pod względem języka oraz stylu (Żaboklicki 1980, s. 368).

Zawarte 100 nowel z „Dekameronu” podzielono na 10 dni pobytu 10 osób znajdujących się w pobliskiej wsi na czas panującej we Florencji epidemii dżumy. Opowiedziane zostały one przez 7 kobiet i 3 mężczyzn traktujących nowele jako część rozrywki, jaką mieli podczas pobytu na wsi (Banaś 2019, s. 40): „(...) podniósłszy się z posłania do ogrodu się udali. Cicho po rośnej stąpając trawie, tam i sam krążyli i piękne wieńce splatali, a później rozproszyli się w różne strony (...) posilili się w chłodzie, potańczyli nieco i wczasowi się oddali” (Boccaccio 1989, s. 103). Podzielone zostały na 10 tematów, każda odpowiadająca innemu dniu. Dotyczyły one ludzkich przywar, tajemniczych historii, miłości mnichów i zakonnic, nieszczęśliwej miłości, romanсів, anegdot, zdrad, zasobów majątkowych, sytuacji pozbawionych uczucia i szlachetnych czynów. Wiele z nich nie było również pozbawionych wątków cielesnych (bardzo gorszących ludzi tamtych czasów), ale jak sam autor dzieła wytłumaczył był to po prostu jeden z elementów opowiadań o bohaterach niższych stanów. Jego celem nie było bowiem stworzenie erotycznej atmosfery, a zwykłe, ludzkie żartowanie z aktu płciowego (wielkiego przejawu witalności), który dla większości osób był i nadal jest czymś zrozumiałym (Miszalska 2015, s. 39).

Jego nowele dotyczą więc przede wszystkim opowiedzianych przez 10 młodych ludzi różnych form miłości, ludzkich problemów, wynaturzeń, głupoty (jaką bardzo często potępiano) widoczną u mnichów czy zaborczych mężów stanowiąc czystą formę rozrywki dla czytelnika (Gałkowski, MillerKlejsa (red.) 2012, s. 38). Jedną z takich nowel, w jakiej został przedstawiony zazdrosny mąż i korzystający na jego żony wdziękach mnich była opowieść ósma z trzeciego dnia (Ferondo w czyścicu):

Ferondo, połknąwszy pewien proszek, zostaje pogrzebany jako człek rzekomo martwy. Opat, cieszący się tymczasem wdziękami jego żony, dobywa go z grobowca i przenosi do lochu, który Ferondo za czyściec poczytuje. Później Ferondo zmartwychwstaje i syna, którego opat z żoną jego spłodził, wychowuje jako własnego (Boccaccio 1989, s. 69).

Jak wypowiedział się jeden z badaczy zajmujący się biografią Boccaccia, Krzysztof Żaboklicki:

Bohaterowie Boccaccia dążą wytrwale do zawładnięcia ukochaną kobietą, a na ich drodze piętrzą się przeszkody. Na pokazywaniu tych przeszkód polega akcja opowiadania, w której nie ma miejsca

na erotyczne opisy. O pieszczotach, podobnie jak o posiłkach mówi się krótko, akt płciowy określa się za pomocą pomysłowych parafraz, jak zapędzanie diabła do piekła, czy przyprawianie ogona (Heisten 1994, s. 75).

## NOWELE FORMĄ ROZRYWKI

Dla kogo w takim razie został stworzony „Dekameron”, ukazujący tak wiele ludzkich wad, cielesności i naiwności? Warto pamiętać, że całość tekstu została oparta na zmysłowości, będącej naturalną częścią życia wszystkich bohaterów (Miszalska 2015, s. 39). Sam autor również przekazał, że przeznaczony on został dla kobiet, które od zawsze chciały kochać i być kochane. Spowodowane to było fascynacją nie tylko samymi niewiastami, ale i realiami ówczesnego, neapolitańskiego dworu. Wówczas pisał Boccaccio dla dworskich dam, żądnych nieprzyzwoitych historii, tak bliskich ich potrzebom (Benoiit 2009, s. 109). Jak sam przyznał: „(...) one to, strachając się i wstydząc, w swej delikatnej piersi płomienie miłosne skrywają (...) Posłuszne woli i rozkazaniu ojca i matek, braci i mężów, całe dni w zamkniętych komnatach jak gdyby na próżnowaniu trawią” (Żaboklicki 1980, s. 151).

Nowele te, jako forma rozrywki, przeznaczone dla niewiast, miały zaspokoić ich chęć przeczytania o czymś zabawnym, niekiedy erotycznym, nieco odbiegającym od rzeczywistości dnia codziennego. Jedną z tego typu nowel była opowieść druga z dnia siódmego w jakiej została przedstawiona sytuacja z niewierną, ale bardzo przebiegłą żoną, skrzętnie ukrywającą kochanka:

Peronella, gdy mąż powraca, ukrywa swego miłośnika w kadzi. Mąż oznajmia, że kadź sprzedał, na co żona odpowiada, że przed jego przybyciem sprzedała już kadź człękowi, który teraz wewnątrz niej się znajduje, by zobaczyć, czy nie ma w niej braku. Miłośnik Peronellii wyskakuje z kadzi, każe mężowi ją ochędożyć, a potem zanieść do swego domu (Boccaccio 1989, s. 15).

W czasie gdy nieświadomy niczego mąż sprawdzał wspomnianą kadź, wówczas:

(...) podczas gdy Peronella mężowi swemu (...) wskazówki dawała, Gianello, który tego dnia z powodu niespodziewanego przybycia męża nie całkiem się jeszcze nasycił, do tej myśli przyszedł, że należy wziąć, co się da. (...) zadowolił swoją chuć młodzieńczą (...) cel swój osiągnął i na stronę odstąpił (Boccaccio 1989, s. 18).

Przebywając jedynie w domostwie bądź w jego okolicy nie miały możliwości na inną formę rozrywki niż książki i zasłyszane od bliskich opowieści. Dla samego też autora nie miało znaczenia z jakiego stanu będą wywodzić się jego czytelniczki, bowiem umieścił u siebie w dziele niewiasty jako narratorki z różnych stanów. Jak sam powiedział: „(...) dzieło poświęcam delikatnym stworzeniom...(...) do nich się zwracam, one przeważają wśród narratorów, one głównie głos zabierają po każdej opowieści” (Boccaccio 1989, s. 15). Co do samego cyklu nowel zachęcał, aby korzystać z nich i brać to, co nam przypadło do smaku, bo:

(...) w nowelach mych zawierają się różne ucieszne i smutne przypadki miłosne, a także inne zdarzenia przeszłych i dzisiejszych czasów. Damy, które je czytać będą, ukontentowanie z opisanych wypadków odniosą i otrzymają dobrą radę, czego unikać i z czym iść trzeba (Boccaccio 1989, s. 31).

Potwierdzenie nowel jako jednej z formy rozrywki na czas zarazy (i nie tylko) widoczne jest przede wszystkim w wypowiedzi samego Boccaccia, znajdującej się w przedmowie do pierwszego dnia całego cyklu „Dekameronu” w jakim to autor nadmienia, że dzieło zostało dedykowane niewiastom chcącym zaspokoić ich marzenie o bycie nieprzyzwoitą (Miszańska 2015, s. 47):

(...) nudy im nie przyczyni, przeciwnie, odegna ją całkiem. Jeżeli się tak stanie (co oby Bóg sprawić raczył), to niechaj czytelniczki moje złożą dar Amorowi, który mnie z pęt swoich oswoi i dał mi przez to możliwość podjęcia trudu, co radość ich ma na celu (Boccaccio 1989, s. 31).

Nie należało bowiem od razu zrażać się do samej tematyki nowel jak i czasu, w jakim one powstały (epidemia dżumy), gdyż sam autor przyznał, że:

(...) ilekrotnie, miłe damy, pomyślę o wrodzonym wam współczuciu, zaraz wystawiam sobie, że dzieło niniejsze będzie miało dla was smutny i przykry początek. (...) nie chciałbym jednak, abyście przeraziły się, nim czytać poczniecie, i pomyślały, że przez cały czas czytania płakać i wdychać będziecie. (...) po smutku (...) nastąpi radość (Boccaccio 1989, s. 31).

Przypuszczalnie autor dzieła chciał nam pokazać, że prócz szalejącej wokół zarazy ludzie starali się mieć swoje życie. Mimo nieuchronnej śmierci należało wtedy żyć dniem dzisiejszym, bo po każdym smutku prędzej czy później

nadejście radość. Tak samo było ze wspomnianą zarazą, która odeszła z ziem dawnej Europy. Dodatkowo Boccaccio dedykując swoje nowele kobietom chciał pokazać, że tak wybitne dzieło można poświęcić również istotom mniej uczonym, które często mimo niższej pozycji społecznej miały prawo dominować na tle literatury. To w nich autor „Dekameronu” widział muzy nie z tego świata, które zajęte sprawami ziemskimi nie były w stanie ukazać się w pełnej okazałości (Boccaccio 1989, s. 5).

Celem autora było stworzenie zbioru nowel, które ukazałyby realność ówczesnego świata i były doskonałym umileniem czasu wspomnianym niewiastom przesiadującym jedynie w swoich domostwach. Poruszając wspomnianą tematykę kobiet, które nie bały się zmienić swojego losu, autor podziwiał niewiasty inteligentne, mężne, wyrafinowane, przewyższające pod każdym względem nie tylko własnych mężów, ale i często wyśmiewanych przez twórcę mnichów. Widoczne to jest w kolejnej z nowel (Niewierna żona), dnia szóstego, omawiającej sytuację niewiasty przyłapanej na zdradzie: „Madonnę Filipkę zaskoczył mąż w ramionach jej miłośnika. Filippa stanąwszy przed sądem, szybkim i zręcznym responsem uwalnia się od kary i przyczynia się do zmiany niesprawiedliwego prawa” (Boccaccio 1989, s. 112).

Cóż bowiem za rozrywki mieli dawniej ludzie skoro nie było techniki, filmów, a muzyka nie była szeroko dostępna. Ktoś kto w dawnych czasach potrafił czytać (mając na myśli w głównej mierze mężczyzn, a dopiero później kobiety) mógł z powodzeniem oddać się światu literackiemu zapominając o życiu doczesnym. Tak było również w przypadku „Dekameronu”, powstałego oficjalnie po zakończeniu epidemii, a chętnie czytane w następnych stuleciach. Niestety wraz z zanikaniem epidemii moda na nowele Boccaccia zaczynała słabnąć, rosnąc w siłę dopiero w XIX i początku XX wieku (Miszańska 2015, s. 45). Kobiety jednak w poprzednich stuleciach, które sięgały po dzieło włoskiego pisarza, często w poszczególnych nowelach mogły zobaczyć odbicie niewiasty jaką pragnęłyby być w rzeczywistości. Dzisiaj dzieło Boccaccia, jak zbiór wspomnianych nowel i rozrywka tamtych czasów, można byłoby w zmienionej formie z powodzeniem odnieść do naszych czasów. Nie nadaremno uważa się, że książka ma elementy humorystyczne, nie pozbawiona ludzkich przywar i popełnianych przez nich błędów, z jakich przez stulecia wyśmiewali się ludzie. Od wieków bowiem ludzie doszukiwali się wad u innych, nie patrząc na to, co sami czynią. W tej formie rozrywki można było szybko oderwać się od szarości dnia codziennego, zaczytując się w opowieściach poświęconych naiwnym mnichom. Widoczne to było między innymi w opowieści szóstej dnia pierwszego gdzie jedna z osób trafnym słówkiem karze obłudę

ówczesnego kleru (Boccaccio 1989, s. 79), zawistnym mężom, przekornym władcom (w opowieści dziesiątej dnia pierwszego opisana została przemiana króla Cypru z osoby tchórzliwej na dzielną), zakochanym niewiastom i wielu ludzkim błędom, nie pozbawionym wspomnianych wątków erotycznych (Boccaccio 1989, s. 90). Jak dodał sam autor: „(...) jeśli w tej czy innej opowieści coś niecnotliwego się trafiło, widać istota jej wymagała. Każdy człek rozsądny i rzeczy świadom uzna, że inaczej nie mogłem opowieści prowadzić, o ile właściwej swej formy nie miała postradać” (Boccaccio 1989, s. 171). Autor usprawiedliwił się tym, że: „(...) opowiadane [nowele] są przez (...) grono osób wprawdzie młodych, lecz dojrzałych... (...) a dzieje się to w czasie, gdy najbardziej stateczni brali nogi za pas, aby jeno życie ocalić” (Boccaccio 1989, s. 171). Należy w takim razie jak zapisał Boccaccio: „(...) Jakkolwiek zaś są opowieści moje – jak wszystko inne – mogą szkodliwymi lub pożytecznymi się okazać, zależne od słuchacza” (Boccaccio 1989, s. 172). Sam idealnie podkreślił, że jego dzieło życia – nowele znajdujące się w „Dekameronie” na czas zarazy, zostały stworzone z myślą o byciu czymś przyjemnym i zabawnym, aby ci, co wezmą je do ręki, nie zawiedli się i nie smucili, a jedynie cieszyli: „(...) kto opowieści te do rąk weźmie, niechaj opuści te, co go razić będą, a czyta inne, w których znajdzie przyjemność” (Boccaccio 1989, s. 173).

Całość dzieła Boccaccia chętnie przyjęto poza Włochami, które w tamtym okresie były pośrednikami obcych wpływów (Ślaski 1987, s. 216). Zupełnie inaczej było jednak na ziemiach Rzeczypospolitej przełomu XV/XVI wieku kiedy to sam „Dekameron” był raczej nieobecny (Miszańska 2015, s. 53). Dodatkowo jej społeczność nie zrozumiała tego co w nowelach najistotniejsze – stu wariantów życia spiętych w 10 dni opowiedzianych przez 10 narratorów jako przykład ludzkiej komedii (Ziomek 2001, s. 13). Pierwsze jednak nowele Boccaccia pojawiły się tutaj już w XV wieku, drogą ustną (1 oficjalny druk nastąpił w 1470 roku, wznawiany na przełomie XV/XVI stulecia) negatywnie odebrane przez zawartą w nim tematykę – tępienie mieszczan, erotyzm i wrogość wobec stanu duchownego (Żaboklicki 1980, s. 79). Chętnie jednak wznawiano w dobie staropolskiej ostatnią nowelę (dnia dziesiątego) poświęconą „Gryzeldzie” (szlachetnej i cierpliwej). Była tutaj prawdopodobnie koncepcja niewiasty, która posiadała męskie cechy – *virago* (Ulewicz 1999, s. 246).

Margrabia z Saluzzo, czyniąc zadość prośbom swoich podwładnych, postanawia żonę sobie wybrać. By jednak uczynić to na swój sposób, poślubia córkę prostego kmiecia, która mu dwoje dzieci na świat wydaje. Margrabia udaje, że je zabić kazał, a potem okazuje żonie, że już jej dłużej ścierpieć nie może i że w powtórne związki wstąpił. Pewnego

dnia sprowadza do domu z powrotem własną córkę i za żonę ją podaje, wypędziwszy Gryzeldę w jednej tylko koszuli. Widząc, że Gryzelda wszystkie udręki cierpliwie znosi, przywołuje ją z powrotem do domu swego, większą niż kiedykolwiek miłością ją otaczając, pokazuje jej duże już dzieci i wszystkim każe złożyć jej hołd jako margrabinie (Boccaccio 1989, s. 157).

W samym tylko renesansie powstało, aż 10 wersji tej noweli, opiewającej historię kobiety znamienitej, będącej przykładem pokory i wielkiego posłuszeństwa (Miszańska 2015, s. 39).

## PODSUMOWANIE

Wielkiej sławy Boccaccio nie doświadczył już jednak za swojego życia gdyż zmarł 21 grudnia 1375 roku (Benoit 2009, s. 109). Z przekazów jednak wiemy, że „Dekameron” rozwożono po całym terenie basenu Morza Śródziemnego, nieprzychylnie odbierane tylko pośród ludzi pióra. Do końca XVIII wieku powstało około 36 przekładów i wiele przeróbek (Miszańska 2015, s. 38). Wiele też z tych nowel wznawiano, a nawet zmieniano ich kształt jak chociażby „Gryzeldę” (Graciotti 1991, s. 35). Dzieło to można jednak śmiało uznać za pierwsze w literaturze światowej, które nader realistycznie ukazywało bohaterów (prowadzących życie w chwale i nędzy) oraz rzeczywistość tamtego świata, stanowiąc formę rozrywki (Benoit 2009, s. 37). Pełny odbiór „Dekameronu” nastąpił, jak zostało wspomniane, na przełomie XIX – XX wieku wraz z pojawiającymi jego nowymi przekładami (całości jak i poszczególnych nowel). W pełni cykl nowel ukazał się dopiero w 1875 roku, utrzymując się w tym stanie do dziś. Dzisiaj, w XXI wieku nadal nowele bawią i pouczają, stanowiąc jedną z form rozrywki na czas zarazy (Miszańska 2015, s. 45).

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

Boccaccio G.

1989 *Dekameron. Dzień pierwszy i drugi*, przeł. Boye E., Warszawa.

1989 *Dekameron. Dzień trzeci i czwarty*, przeł. Boye E., Warszawa.

1989 *Dekameron. Dzień piąty i szósty*, przeł. Boye E., Warszawa.

1989 *Dekameron. Dzień siódmy i ósmy*, przeł. Boye E., Warszawa.

1989 *Dekameron. Dzień dziewiąty i dziesiąty*, przeł. Boye E., Warszawa.



## Literatura

Banaś A.

2019 *Dekameron reakcją mieszkańców Florencji na epidemię dżumy w 1347 roku*, [w:] *Acta Uroboi. W kręgu epidemii*, red. Dąsal M., Wrocław.

Belofsky N.

2014 *Jak dawniej leczono czyli plomby z mchu i inne historie*, przeł. Siwek G., Warszawa.

Burckhardt P.

1991 *Kultura odrodzenia we Włoszech*, przeł. Kreczowska M., Warszawa.

Benoit – Dusausoy A., Fontaine G.

2009 *Dekameron* [w:] *Literatura Europy. Historia literatury europejskiej*, Gdańsk.

Faron B.

2021 *Jak przetrwać zarazy w Dawnej Polsce*, Kraków.

Graciotti S.

1991 *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 2, Warszawa.

Heisten J.

1994 *Historia literatury włoskiej*, Warszawa.

Kralowa H., Salwa P., Ugniewska J., Żaboklicki K.

1997 *Historia literatury włoskiej*, red. t. 1, *Średniowiecze – Renesans – Barok*, Warszawa.

Huizinga J.

1967 *Jesień średniowiecza*, t. II, przeł. Brzostowski T., Warszawa.

Miszalska J.

2015 *Z ziemi włoskiej do Polski. Przekłady z literatury włoskiej w Polsce do końca XVIII wieku*, Kraków.

Gałkowski A., Miller-Klejsa A. (red.)

2012 *Od Boccaccia do Tabucchiego. Adaptacje literatury włoskiej*, Warszawa.

Ślaski J.

1987 *Wokół literatury włoskiej, węgierskiej i polskiej w epoce Renesansu. Szkice komparastyczne*, Warszawa.

Ulewicz T.

1999 *Iter Romano – Italicum Polonarum czyli o związkach umysłowo – kulturalnych Polski z Włochami w wiekach średnich i renesansie*, Kraków.

Ziomek J.

2001 *Renesans*, Warszawa.

Żaboklicki K.

1980 *Giovanni Boccaccio*, Warszawa.

## "BOCCACCIO'S NOVELS AS AN EXAMPLE OF ENTERTAINMENT FOR THE TIME OF THE PLAGUE..."

**Abstract:** This paper discusses the profile of one of the most prominent writers of the fourteenth century, Giovanni Boccaccio and his work "The Decameron", boldly described as entertainment for a time of plague. The novellas included by the author are a series of short stories that entertain and teach to this day. For centuries, many (mainly in old Poland) believed that the novellas aroused scandal and should not be read, especially by the women to whom they were dedicated. With the following epochs, however, the view of Boccaccio's work was changed, and the novels themselves were read as something amusing or instructive, making the person who reaches for them can at least for a moment take a break from the mundane of everyday life. Books have been one of the forms of entertainment for a long time. The article, however, aims to show that not only games or meetings could have made the plague more pleasant, but also, among others, the "Decameron", which was long on the list of forbidden books due to its subject matter.

**Key words:** Decameron, epidemic, black death, Boccaccio

ISBN: 978-83-67527-71-2