

Izabela Kaczmarzyk

Dyskursy Adama Gdacjusza jako kaznodziejska próba propagowania moralnego ładu wśród śląskich ewangelików w II połowie XVII w.

Bibliotheca Nostra : śląski kwartalnik naukowy nr 1, 26-40

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

**DYSKURSY ADAMA GDACJUSZA JAKO KAZNODZIEJSKA
PRÓBA PROPAGOWANIA MORALNEGO ŁADU WŚRÓD ŚLĄSKICH
EWANGELIKÓW W II POŁOWIE XVII W.**

Człowiek nie żyje i nigdy nie żył w informacyjnej próżni, zawsze otaczały go znaki i obrazy (zarówno wizualne, jak i słowne), współtworzące infosferę (Wężowicz-Ziółkowska, 2009), rozumianą jako całość informacji przekazywanych poprzez systemy komunikacyjne, które na przestrzeni wieków zmieniały się i doskonaliły. Wśród tych systemów ogromną rolę kulturotwórczą odegrało kaznodziejstwo. Ewangeliczny nakaz Chrystusa, wyrażony słowami skierowanymi na Górze Oliwnej do apostołów „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19) lub też, jak zapisał św. Marek, „Idźcie na cały świat i głosźcie ewangelię” (Mk 16, 15) wyznaczył drogę, jaką od tego momentu podążyli jego uczniowie i ich następcy. Kaznodziejskie słowo, przede wszystkim słowo żywe, ale również słowo pisane stało się na długie wieki niezwykle ważnym medium, poprzez które docierały do wiernych ewangeliczne prawdy, a zarazem kształtowała się ich wizja świata. Ambona dla wielu ludzi, spośród których większość całe swoje życie spędzała niemal w tym samym miejscu, była „oknem na świat”. To z ust kaznodziejów, jak podkreśla Teresa Szostek, „dowiadywali się o historii, współczesności, cudach, codzienności i zwyczajach obcych ludów” (Szostek, 1989, s. 233), wiedzy tej dostarczały przede wszystkim exempla, kompilowane, przepisywane i umieszczane w specjalnych zbiorach, czasem opatrzonych notą „exemplum bonum de...” (Szostek, 1989, s. 233). Zbiory te, a także zachowane kazania zarówno rękopiśmienne, jak i od czasów upowszechnienia druku, często poddawane, jak pisał Gdacjusz, „imprezie drukarniczej” zmieniły dzisiaj swoją rolę, stając się z kolei dla badaczy różnych dyscyplin naukowych „oknem na świat przeszłości”, interesującymi tekstami kultury, które budzą zainteresowanie i są wykorzystywane w coraz mniejszym stopniu przez teologów, a w coraz większym przez historyków, językoznawców, literaturoznawców czy kul-

turoznawców. Jednym z istotnych punktów odniesienia w interpretowaniu i reinterpretowaniu wielu tekstów należących do dawnej literatury stał się bowiem swoisty „impuls antropologiczny” (Śnieżko, 2010, s. 112 i n.), inspirujący do zadawania pytań związanych z różnymi aspektami dawnej rzeczywistości kulturowej. W perspektywie refleksji kulturoznawczej szczególnie predestynowane do tego, by na ich podstawie coraz szerzej i głębiej zaglądać w różne sfery codziennego życia, są teksty należące do literatury użytkowej: dzienniki, pamiętniki, listy, sylwy, kroniki, relacje podróżnicze, mowy wygłaszane z rozmaitych okazji bądź podręczniki i poradniki z różnych dziedzin, a także szeroko rozumiane piśmiennictwo religijne: summy spowiednicze, kancjonały, kazania i inne dzieła z kręgu tzw. chrześcijańskiej literatury budującej. Ich powstawaniu towarzyszyły przede wszystkim cele pragmatyczne i ta pragmatyka ściśle osadzona w konkretnym kulturowym kontekście pozwala dzisiaj na rekonstrukcję, jak podkreśla Dariusz Śnieżko, m.in. „dyskursywnych profilów refleksji etnologicznej (np. w perspektywie misjonarza, żołnierza, kupca, dyplomaty, itd.), [pozwala też] zapytać o kategorie cudowności, dzikości, egzotyki i osobliwości [...] o modele klasyfikacji i deskrypcji, o kryteria podobieństwa i różnicy, o koncepcje dyfuzji i akulturacji, o wpływy dziedzictwa antycznego – a i tak będzie jeszcze daleko do wyczerpania możliwego kwestionariusza” (Śnieżko, 2010, s. 114). Trzeba przy tym pamiętać, że tekst nigdy nie powstaje w kulturowej próżni, zawsze ma charakter intencjonalny i dlatego wpisane weń wszelkie modele klasyfikacji świata, zastosowane techniki deskrypcji oraz kryteria wartościowania determinują wyłaniający się z danego tekstu obraz kulturowej rzeczywistości.

Szczególnemu wyostrzeniu zasady te zostają poddane w piśmiennictwie religijnym o charakterze katechetycznym i moralizatorskim. Ten krąg piśmiennictwa odgrywał znaczącą, kulturotwórczą rolę w środowiskach ewangelickich, ponieważ teologiczne podstawy reformacyjnego rozumienia wiary: *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura* oraz *solus Chrystus*, wskazywały, że nie można być „prawdziwym” chrześcijaninem (protestantem) bez umiejętności czytania, dzięki której można samodzielnie studiować przepowiadanie biblijne i poddawać refleksji kaznodziejskie słowo budowane wokół biblijnych perykop. Ta zasada zmieniła już od drugiej połowy XVI w. sytuację komunikacyjną i zdeterminowała, jak podkreśla Zbigniew Pasek, „protestancką kulturę bez względu na to, w jakim kraju się ona rozwijała” (Pasek, 2009, s. 10). Konsekwencją takiego rozumienia chrześcijańskiej aktywności poznawczej w duchu ewangelickim był bowiem rozwój piśmiennictwa spełniającego wymogi duszpasterskie na równi z kazaniemi głoszonymi z kościelnych ambon. Takie piśmiennictwo powstawało również na Śląsku. W XVII w. znaczącą rolę odegrali w tej dziedzinie zwłaszcza ewangeliccy nauczyciele i pastory, działający w okolicach Kluczborka i Byczyny, gdzie rozwinął się krąg kulturowy, nazywany

kluczborsko-byczyńskim (Por. m. in. Rombowski, 1960; Zaremba, 1967, 1974; Gumuła, 1992; Kaczmarzyk, 2011).

Współcześnie siedemnastowieczna ewangelicka literatura konfesyjna rzadko poddawana jest refleksji o charakterze ściśle dogmatyczno-teologicznym. Znacznie częściej (nawet jeżeli kod religijny jest w procesie analizy uwzględniany) celem przyświecającym badaczom jest spojrzenie na zachowane teksty z perspektywy wspomnianego „impulsu antropologicznego”, co prowadzi do traktowania ówczesnych kazań (i innych tekstów budujących) przede wszystkim jako źródeł wiedzy o szeroko rozumianej dawnej rzeczywistości kulturowej oraz podkreślania uniwersalnej problematyki moralnej. Ten typ antropologicznie intencjonalnego odczytania dawnego nauczania kaznodziejskiego jest perspektywą odbioru, której kaznodzieja, jak podkreśla J.T. Maciuszko, z oczywistych względów nie brał pod uwagę (Maciuszko, 1995, s. 93). Jednak, nieco paradoksalnie, to właśnie obyczajowo-społeczny kontekst wypowiedzi, możliwość potraktowania tekstów kaznodziejskich jako „zwierciadeł przechadzających się po gościńcu” (ze świadomością, że niejednokrotnie wyostrzają one i deformują obraz rzeczywistości) sprawia, że wzbudzają one zainteresowanie współczesnych badaczy (a także pasjonatów lokalnej historii).

Wśród dawnych kaznodziejów postacią, która dzięki formie i treści swoich dzieł takie zainteresowanie wciąż wzbudza, jest bez wątpienia Adam Gdacjusz (Gdacius, Gdack), siedemnastowieczny ewangelicki kaznodzieja i pisarz religijny, który urodził się i zmarł w Kluczborku. Z tym miastem związana była również jego czterdziestoletnia posługa duszpasterska. Gdacjusz nie miał formalnego wykształcenia uniwersyteckiego, najprawdopodobniej pobierał naukę przez krótki czas jedynie w akademickim gimnazjum w Toruniu. Wiele faktów z jego życia owianych jest tajemnicą, ponieważ nie zachowały się bądź nie udało się do tej pory odszukać dokumentów, które mogłyby być źródłem precyzyjnych danych biograficznych. Nie wiadomo nie tylko, jak Gdacjusz wyglądał, ale nawet, kiedy przyszedł na świat. Przyjmuje się, że był to rok 1609 lub 1610. Wiadomo natomiast, że zanim na stałe osiadł w Kluczborku i ożenił się z córką pastora Scopiusa – Marianną, przez kilka lat podróżował. Przebywał na Spiszu, a później w Prusach Królewskich oraz w Wilnie, gdzie pod okiem znanego kaznodziei, jednego z twórców tzw. wileńskiej szkoły kaznodziejskiej, Andrzeja Schönnflissiusa, zdobywał pierwsze kaznodziejskie doświadczenia. Charakterystyczny dla szkoły wileńskiej sposób retorycznego uporządkowania kazania, zbudowanego wokół konkretnej perykopy, w którym zasadą porządkującą było *enumeratio*, służące precyzyjnemu wykładowi nauczająco-budującemu, Gdacjusz będzie później stosował przez całe życie (Maciuszko, 1987, s. 210). Najprawdopodobniej właśnie w Wilnie po raz pierwszy Gdacjusz miał szansę stanąć na ambonie. Nie zachowały się na ten temat źródłowe informacje, jednak najwyraźniej już wówczas dał o sobie znać temperament

i soczysty język kluczborczanina, ponieważ dość szybko musiał on opuścić Wilno po zatargu z innym duchownym – Georgem Cruse. Wrócił wówczas do Kluczborka i objął posadę diakona, czyli osoby pełniącej w ówczesnych kościołach ewangelickich funkcje pomocnicze, a później został proboszczem i seniorem. Swoją posługę pełnił z ogromnym zaangażowaniem przez niemal pół wieku. A dusza profety i cięty język cechowały go przez całe życie. Na rok przed śmiercią pisał ze sporą dozą autoironii: „owa nielitościwa kosiarka ostrą swoją kosą się do mnie gotuje i wkrótce w nawiedziny przyjść obiecuje” (Gdacjus, 1687), a ponieważ w sytuacji wakatu po śmierci pastora praktyką powszechnie stosowaną wówczas w księstwie brzesko-legnickim było przejęcie kościoła przez katolików, do czego Gdacjusz nie chciał dopuścić, zdecydował się w lutym 1688 r. przekazać parafię swojemu diakonowi – Ludwikowi Conradiemu. Dwa miesiące później, 7 kwietnia 1688 r., „nielitościwa kosiarka” rzeczywiście zapukała do jego drzwi (Zaremba, 1969; Kaczmarzyk, 2003).

Życie „kluzborskiego fararza” przypadło na trudne lata wojny trzydziestoletniej i niełatwy dla ewangelików czas powojenny, kiedy Śląsk poddany został intensywnemu procesowi rekatolizacji. Jednak paradoksalnie wiek XVII to również czas rozkwitu kultury protestanckiej w tym regionie. Tworzył wówczas wybitny poeta Martin Opitz, a później pozostający pod wpływem jego utworów poeci związani najpierw z tzw. pierwszą, a później drugą szkołą śląską, rozwijała się poezja nowolacińska, a w okolicach Byczyny i Kluczborka powstał wspomniany wyżej prężny ośrodek kulturalny (kluczborsko-byczyński krąg kulturalny) związany z lokalnym środowiskiem duchownych ewangelickich. W tym kręgu powstawała literatura religijna służąca doraźnym celom pastoralnym. Większość tekstów ogłaszana była drukiem i towarzyszyła dzięki temu „Kościołowi domowemu” śląskich ewangelików, dostarczając im wzorców parenetycznych, którymi winni byli kierować się w codziennym życiu.

Parenezie służyły również dzieła Adama Gdacjusza, należące do nurtu chrześcijańskiej literatury budującej. Jego osadzone w tradycji scholastycznej „skrypty teologiczne”, czyli kazania pokutne, zatytułowane *Ardens irae divinae ignis* (Toruń 1644-1647) oraz kazania na niedziele i święta zebrane w *Postilla popularis* (Leszno 1650), a także „dyskursy” i „kwestyje”¹, takie

¹ Pisma Gdacjusza, które kaznodzieja opatrzył genologicznymi kwantyfikatorami „dyskurs” lub „kwestyja”, mają charakter publicystyczny (aczkolwiek w epoce staropolskiej nie posługiwano się tym pojęciem) i są ze sobą ściśle związane. Kaznodzieja wykorzystał podstawowe wzorce retoryczne wywodzące się ze starożytności, służące do wyczerpującej i wszechstronnej analizy zagadnienia oraz sięgnął po tradycje scholastyczne, wynikające z roli, jaką odgrywało rozważanie problemu za pomocą *questio*. *Questio* stanowiło w piśmarstwie Gdacjusza zarówno osobny typ tekstu, jak i zasadę kompozycyjną kazań oraz przede wszystkim dyskursów, rozumianych jako rodzaj mowy perswazyjnej. Siedemnastowieczne dyskursy bowiem w znacznym stopniu imitowały reguły typowe dla tego gatunku retorycznego, ale zarazem wykazywały daleko idącą indywidualizację zarówno stylistyczną, jak i formalną. Najważniejszą rolę kompo-

jak m. in. *O pańskim i szlacheckim albo rycerskim stanie dyskurs...* (Brzeg, 1679), *Dyskurs o pijaństwie...* (Brzeg, 1681), *Dyskurs o grzechach szóstego przykazania...* (Brzeg, 1682), *Kwestyja o pojedynkach* (Brzeg, 1684), *Kwestyja o poligamiję albo wielożeństwie...* (Brzeg, 1683) napisane zostały (i jak można przypuszczać w większości wygłoszone z ambony w formie identycznej lub zbliżonej do wersji pisanej) barwną, pełną pasji polszczyzną, w jej śląskiej odmianie regionalnej. Gdacjusz podkreślał bowiem, iż „w Śląsku żyjąc, Słężakom się akkomoduje” (Gdacjusz, 1650).

Kluczborski kaznodzieja nie zajmuje jakiegokolwiek szczególnego miejsca w gronie ewangelickich postylografów i teologów, a jego kazania, jak zostało już zasygnalizowane, rzadko są dzisiaj analizowane z dogmatycznego punktu widzenia (Maciuszko, 1995). Pisarstwo Gdacjusza stanowi natomiast niezwykle cenne źródło wiedzy o formach (zwłaszcza tych o charakterze perswazyjnym) duszpasterskiego oddziaływania na wiernych konfesji augsburskiej, a także, a może nawet przede wszystkim źródło poznania śląskiej obyczajowości w II połowie XVII w. Jest to dla śląskich ewangelików zamieszkujących rodzinną ziemię Gdacjusza, czas kulturowego przełomu, zmiany kulturowych paradygmatów. Było to związane z najpierw ze skutkami wojny trzydziestoletniej, a później z konsekwencjami niespodziewanej śmierci młodzieńczego księcia – Jerzego Wilhelma, ostatniego z rodu Piastów śląskich, ponieważ zgodnie z ówczesnym porządkiem prawnym, księstwo legnicko-brzeskie przeszło wówczas pod bezpośrednie władanie katolickich Habsburgów, a tym samym poddane zostało nasilonym działaniom rekatolizacyjnym.

Sytuacja ta sprawiła, że wśród ewangelickich mieszkańców Śląska pojawiła się grupa (aczkolwiek nie sposób precyzyjnie określić, jak liczna), która zaczęła przyjmować postawy życiowe ignorujące dotychczasowe pryncypia moralne i lekceważąca protestanckie zasady. Gdacjusz miał świadomość powagi sytuacji, dlatego nie było jego zamiarem opublikowanie uczonych kazań przepelnionych teologicznymi rozważaniami, ale głoszenie Słowa, które pozwoli oczyścić śląski dom z wszelkiego moralnego brudu. Brud i czystość nie są bowiem, co oczywiste, pojęciami odnoszącymi się wyłącznie do świata zewnętrznego, ale określają również świat wewnętrznych doświadczeń człowieka, są kategoriami moralnymi, pojęciami, którymi w mniej lub bardziej metaforyczny sposób posługiwała się i posługuje

zycyjną pełniły *probatio* i *refutatio*, a zastosowane argumentacja polegała przede wszystkim na odpowiednim doborze exemplów oraz opieraniu się na tzw. dowodach z podobieństwa, z różnicy, z porównania, etc. Ta argumentacja w piśmiennictwie ewangelickim musiała wynikać z zasady *sola Scriptura*, dlatego Gdacjusz już w swojej postylli podkreślał: „my ewangeliści słusznie się takowymi nikczemnymi kwestiami brzydymy [...] i w tym, czego nam Pismo nie objawiło, rozumem naszym nie szperamy” (Gdacjusz, 1650, s. 6). Z tego względu zwracał również uwagę, że „chcąc prowadzić dyskurs [...] **nader potrzebne i poważne** [podkr. I.K.] kwestyje w nim roztrząsać będziemy” (Gdacjusz, 1687, s. 3). Porównaj: (Kolbuszewscy, 1964; Domański, 1989; Korolko 1993; Kotarski, 1998).

chrześcijańska etyka teologiczna, bo przecież nieczystość to jeden z siedmiu grzechów głównych, a „grzechy nieczyste, przeciwne naturze” to grzechy wołające o pomstę do nieba i w tej kwestii przez wieki nic się nie zmieniło. Nie wnikając głębiej w zagadnienia teologiczne, należałoby podkreślić, że kategoria nieczystości jako synonimu grzechu oraz winy za utrzymywanie takiego stanu swojej duszy jest ważnym elementem hamartologii – nauki o grzechu, bo – jak słusznie powiedział przez lata ewangelicki teolog, Albert Schweitzer, „czyste sumienie jest wynalazkiem diabła...”².

Twórczość Gdacjusza, który był głęboko przekonany, że życie człowieka to bojowanie z „szatanem, ciałem i światem”, stanowić miała dla współczesnych moralny drogowskaz kierujący uwagę na właściwe tory, sygnalizujący i uczący jak odpowiedzieć Bogu na jego zbawczy czyn, podjąc decyzję wiary i związać się z Chrystusem (Uglorz, 1995, s. 41), a zarazem ostrzegający przed „ścieżkami mylnymi”, które bój ów uczynić mogą przegranym. Tych „ścieżek mylnych” było w opinii kluczborskiego kaznodziei wiele. Zachowany na kartach pism Gdacjusza swoisty rejestr grzechów i grzeszków to dzisiaj okno na kulturową przeszłość śląskiego środowiska ewangelickiego, widzianego co prawda trochę „od kuchni” i trochę „w szlafroku”³, ale dzięki temu pozwalającemu na rekonstrukcję wizji świata z perspektywy kluczborskiej ambony (przy zachowaniu świadomości zasygnalizowanej wcześniej intencjonalności kaznodziejskiego przekazu).

Gdacjusz kreślił bowiem z profetycznym zapalem pełne ekspresji obrazy codziennych zmagañ siedemnastowiecznych mieszkańców Śląska przede wszystkim z pychą, pijaństwem, obżarstwem, hazardem, skąpstwem, chciwością i nadmiernym przywiązaniem do dóbr materialnych, skutkujących niejednym oszustwem i wiarołomstwem. Nie umknęły też jego uwadze powinności panów wobec poddanych, a także obowiązki kapłanów wobec wiernych; zajmowała go ponadto kwestia płacenia podatków i finansowego wspierania lokalnego Kościoła, bo jak pisał z wyraźną irytacją są i tacy (i to w jego własnym kościele), którzy do mieszka lub skrzynki wrzucają „pieniądze złe, których udać nie mogą, albo haftki, albo igielki, ba nawet kasek wosku abo co inszego” (Gdacjusz, 1650, s. 524).

Problemy te pojawiają się niemal we wszystkich pismach Gdacjusza (a zapewne stanowiły również leitmotiv jego kaznodziejskiej posługi w kościele pw. Zbawiciela w Kluczborku) chociaż wyraźne nasilenie problematyki moralnej, ujmowanej w sposób całościowy i będącej osią tematyczną kwestii bądź dyskursu jest związane z drugim okresem twórczości Gdacjusza, tj. tekstami opublikowanymi w latach 1674–1688. Pisma z tego okresu to świadectwo człowieka współczesnego i jego kultury, przy czym

² Cyt. za: *Pamięci Alberta Schweitzera*, Etyka 2, 1967, http://etyka.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/04/Etyka2_pamieci_Schweitzera.pdf.

³ Jest to określenie użyte przez Zbigniewa Kuchowicza w tytule jego książki poświęconej Aleksandrowi Fredrze (Kuchowicz, 1989).

nie tyle chodzi o człowieka żyjącego w określonym tu i teraz, ale o człowieka współczesnego w rozumieniu Paula Tillicha, który definiuje w ten sposób człowieka określonego przez współczesność i samemu zarazem ją określającemu, tego, kto na współczesności odciska piętno (Tillich, 1992, s. 40). Taką rolę w swoim środowisku Gdacjusz pełnił, a jego zmagania z utrzymaniem moralnego ładu i piętnowaniem moralnego brudu to z jednej strony świadectwo uniwersalności chrześcijańskiego przesłania, a z drugiej świadectwo mentalności i obyczajowości ludzi, którym przyszło żyć w takiej a nie innej kulturowej rzeczywistości. Ta rzeczywistość stanowi integralną część kaznodziejskich deskrypcji, ponieważ wszelka literatura kaznodziejska i penitencjarna zawsze odwoływała się (i odwołuje) nie tylko do uniwersalnego etycznego wzorca, ale wzorzec ten przede wszystkim odnosi do konkretnych zachowań, ściśle osadzonych w danym miejscu i czasie. Takie zachowania, zarówno te godne naśladowania, jak i te godne potępienia, nasilają się w momentach zmiany kulturowych paradygmatów, ponieważ konkretyzacje owych uniwersalnych prawd w ogromnej mierze uzależnione są od aktualnych wzorów kulturowych, zwłaszcza w momentach istotnych wydarzeń historyczno-społecznych, kiedy rozdźwięk między „dawnymi a nowymi” lata wydaje się szczególnie wyrazisty. Z tego względu Gdacjusz zarzucał swoim współziomkom: „jesteście gorsze niż poganie”, uważał bowiem, iż „wprawdzie zawsze źli ludzie na świecie bywali, aleć ja to śmieie rzec mogę że nigdy ludzie gorszy nie byli, jako teraz są”, a ponadto „nigdy bardziej nie grzeszyli jako teraz grzeszą: w większym oźralstwie i opilstwie, w większym nierządzie i innych haniebnych grzechach nie żyli, jako teraz żyją” (Gdacjusz, 1682a, s. 3–5).

Słowa te zapisane zostały na kartach *Dyskursu o grzechach szóstego przykazania* opublikowanego w Brzegu w 1682 r. Grzechy związane z nieprzestrzeganiem szóstego przykazania Gdacjusz uważa bowiem za szczególnie niebezpieczne, ponieważ o ile inne grzechy są „przeciw jednemu tylko przykazaniu Bożemu”, to „cudzołóstwo i wszeteczeństwo wszystkim przykazaniom Bożym są przeciwne” (Gdacjusz, 1682b, s. 5). Grzechy tego rodzaju nazywa więc kaznodzieja „niepośledniejszymi” i dowodzi, że „Boga przymuszają, [...] i jakoby [...] za włosy ciągną, że się gniewać i złych karać musi” (Gdacjusz, 1682a, s. 6). Dowodzi ponadto, że jest ich tak wiele, że nie sposób wyliczyć ich w jednym dyskursie. Poświęca więc nieczystości zachowania i moralnym niebezpieczeństwom z tym związanym najpierw wspomniany wyżej *Dyskurs o grzechach szóstego przykazania*, a później *Kontynuację albo kończenie dyskursu o grzechach szóstego przykazania...* (Brzeg 1682). Dyskursy te tworzą logiczną i kompozycyjną całość⁴, co Gdacjusz podkreśla metatekstowymi uwagami typu: „A iżem w przeszłym dyskursu moim

⁴ Tę samą metodę Gdacjusz zastosował jeszcze w kilku innych swoich pismach. Na dwie części podzielone zostały również pisma poświęcone szlachcie, pijaństwu, poligamii i pojedynkom.

niektóre punkty o grzechach szóstego przykazania pozbiarał [...] więc teraz roztrząsać będziemy” (Gdacjusz 1682b, s. 4). Dzięki temu powstał spójny wykład ewangelickiej etyki seksualnej, do zasad której winni się stosować członkowie śląskiej wspólnoty ewangelickiej, a jako że kaznodziejską metodą dominującą w kazaniach Gdacjusza jest wskazywanie właściwych postaw i zachowań poprzez ekspresywne opisy wszelkich przypadków naruszenia bądź łamania obowiązujących w danej dziedzinie norm, dyskursy poświęcone szóstemu przykazaniu stają się z punktu widzenia współczesnego spojrzenia o antropologicznej proveniencji źródłem pytań o obowiązujące (postulowane?) w czasach Gdacjusza wzory kulturowe, które regulowały zasady obowiązujące w alkoach śląskich ewangelików. I chociaż kluczowski kaznodzieja uderza w tej dziedzinie w prawdziwie minorowy ton, bliski stylistyce kazania pokutnego, to jednak trzeba pamiętać, że nie jest to wystarczająca podstawa, by uznać, iż bycie „wszetecznym epikurejczykiem” stanowiło wśród ewangelików śląskich w drugiej połowie XVII w. dominujący wzór osobowy. Zapewne bowiem wśród tych, którzy słuchali kazań Dacjusza, bądź je czytali, mniej było tych, którzy prawdy Dekalogu (z szóstym przykazaniem na czele) naruszali, aniżeli tych, którzy bynajmniej ich nie lekceważyli. Kaznodziejskie napominanie często jest bowiem prostowaniem drogi tych, którzy z tej drogi rzadko zbaczają. Kazania jako teksty kultury nie są bowiem historycznym źródłem statystycznym, ale zapisem egzystencjalnego doświadczenia danego miejsca i czasu, w którym swoje odzwierciedlenie znajduje charakteryzujący daną zbiorowość układ cech kulturowych. W odniesieniu do cech warunkowanych religijnie szczególnie istotną kwestią jest z jednej strony stopień ich obowiązywania, a z drugiej stopień świadomości moralnej wagi danego wzoru. Ewa Nowicka, analizując wzór kulturowy, zwraca uwagę, że w każdej kulturze istnieją wzory marginesowe. Ich istotą jest to, że są one „głoszone, lecz prawie nigdy lub nigdy nie realizowane [...], odczuwane jako zbyt mało ważne, przestarzałe, nie dość istotne” (Nowicka, 2007, s. 64). W tekstach kaznodziejskich (czy szerzej w tekstach z nurtu chrześcijańskiej literatury budującej) obawa przed tym, by któraś z prawd Dekalogu, a także wynikające z niej moralne pryncypia nie stały się ze względu na zmiany następujące w rzeczywistości kulturowej takimi właśnie wzorami marginesowymi jest bardzo silna. Z tego względu immanentnie wpisana na przestrzeni wieków w dyskurs kaznodziejski jest walka o utrzymanie moralnego ładu, podporządkowana temu, by – jak pisał Gdacjusz – ludzi od grzechu „odwieść, odwabić i odstraszyć” (Gdacjusz, 1682b, s. 4). Ta zasada jest uniwersalna, jednak sposoby, jakimi kaznodzieja stara się osiągnąć swój cel, a więc przede wszystkim retoryczne uporządkowanie tekstu, zastosowana egzemplifikacja, wyznaczniki językowego obrazu świata (por. m. in. Sapir, 1978; Whorf, 1982; Bartmiński, Tokarski, 1986), pozwalają zajrzeć w głąb mentalnego świata bezpośred-

nich odbiorców kazania, poszukać „człowieka w tekście”⁵ w całej pełni jego jestestwa. A tej nie sposób zrekonstruować nie uwzględniając problemów, jakie niesie dla człowieka doświadczenie cielesności. Ta tematyka jest obecna w mniejszym lub większym stopniu w całej twórczości Gdacjusza, jednak szczegółowy obraz siedemnastowiecznego ewangelika nie tylko we własnej, ale przede wszystkim w cudzej alkwie zawierają dwa analizowane na kartach niniejszego szkicu dyskursy opublikowane przez kluczborskiego kaznodzieję u schyłku jego pisarskiej aktywności, kiedy wyraźnie starał się pozostawić swoim współwyznawcom swoisty testament, zobowiązujący ich do bycia „prawdziwym człkiem chrześcijańskim”.

Gdacjusz, używając metaforyki zbudowanej wokół pól semantycznych czystości i nieczystości, poddaje więc wnikliwej obserwacji również zagadnienia związane z moralną oceną ludzkiej seksualności. Swój kaznodziejski wywód prowadzi, opierając się na fragmentach biblijnych, przede wszystkim nowotestamentowych, pismach ojców Kościoła oraz nauczaniu Lutra i nawiązujących do niego kazaniach ewangelickich duchownych z niemieckiego kręgu kulturowego. Z tego względu, chociaż zapalczliwość w walce z wszelkimi przejawami „wszetczeństwa” jest u Gdacjusza ogromna, to jednak nadinterpretacją jest traktowanie jego pism jako przykładu modelu współżycia, który jest „surowy i powściągliwy, wolny od namiętności oraz podporządkowany jedynie celowi spłodzenia potomstwa”, jak ocenił tę część pisarstwa „kluczborskiego fararza” Kamil Frejlich (Frejlich, 2011, s. 242).

Kluczborski kaznodzieja swoje poglądy na kwestie etyki seksualnej opiera bowiem na zasadach sformułowanych przez Marcina Lutra, który wyłożył swoje racje m.in. w *Kazaniu o stanie małżeńskim, O życiu małżeńskim* i egzegezie siódmego rozdziału z Listu św. Pawła do Koryntian; tematyka ta została podjęta również w *Mowach stołowych* (Oberman, 1996). Dla Gdacjusza kluczowy jest przede wszystkim komentarz Lutra do słów św. Pawła. Kluczborski kaznodzieja również odwołuje się w podsumowaniu *Kontynuacji dyskursu o grzechach szóstego przykazania...* do Listów Apostolskich, pisząc: „**kto daru powściągliwości, że czysto żyć nie może, nie ma, niech porządnie wstąpi w stan małżeński** [podkr. I.K.], który dlatego między innymi od Boga postanowion jest, że ma być lekarstwem przeciw nieczystości. Powiedział Apostoł Ś. »Dla uwarowania wszetczeństwa niech każdy ma swoją własną żonę, a każda niech ma własnego męża«” (Gdacjusz, 1682b, s. 57). Małżeństwo bowiem w rozumieniu ewangelickim należy do porządku natury i zostało ustanowione przez Boga u początków ludzkości. Innymi słowy „Bóg ustanowił małżeństwo, aby było lekarstwem na ludzkie słabości” (Pasek, 1995, s. 16), dlatego Gdacjusz nie jest wrogiem „lubości cielesnej” w ogóle, ale wrogiem „wszetczeństwa”, „cudzołóstwa” i wszel-

⁵ Jest to określenie, jakiego użył w tytule swojej książki poświęconej literaturze staropolskiej Dariusz Cezary Maleszyński (2002).

kich seksualnych nadużyć, których źródłem jest uleganie słabości ludzkiej natury. A jako że lepiej jest zapobiegać niż leczyć, „fararz kluzborski” przestrzega, że ogromne niebezpieczeństwo niesie ze sobą już sam kontakt z tymi, którzy nie zachowują moralnej czystości. Gdacjusz stara się również, by jego słowa głęboko zapadły w świadomość współczesnych mu ewangelików, dlatego ilustruje swoją moralistyczną refleksję niezwykle plastycznymi przykładami, silnie oddziałującymi na niemal wszystkie zmysły. Aby zobrazować powyższą kwestię, odwołuje się do może niezbyt wyszukanego, ale za to bardzo sugestywnego obrazu smoły. Grzmi bowiem *voce et scriptis*, że towarzystwo tych, którzy naruszają zwłaszcza szóste przykazanie (a także wszystkie pozostałe) niesie ze sobą ogromne niebezpieczeństwo zabrudzenia własnego życia, a tym samym zamknięcia sobie drogi do wiecznego zbawienia. Oznacza to, że człowiek oddaje się pod władzę mocy diabelskich, a jego dusza trafi wprost w piekielne czeluści, co tłumaczy wykorzystanie charakterystycznego atrybutu piekielnego świata, czyli smoły właśnie. Nie jest to zresztą związek przypadkowy, również z etymologicznego punktu widzenia. Źródłem słowa „piekło” jest bowiem w polszczyźnie właśnie smoła, mazista substancja, która niezwykle trudno poddaje się jakimkolwiek czyszczącym działaniom. Prasłowiańskie „pkiel” oznaczało smołę drzewną (Brückner, 1985) oraz kocioł do jej warzenia (Bańkowski, 2000). Ślady tej pierwotnej etymologii najprawdopodobniej zaważyły na zbiorowej wyobraźni eschatologicznej, prowadząc do nieodłącznego powiązania smoły i kotła do jej warzenia z wyobrażeniem mąk piekielnych (czego przykładem powiedzenie „obyś się w piekle smażył”, połączone z odpowiednimi, dosłownymi wizualizacjami w licznych przedstawieniach malarskich). Do wyobrażeń tych odwołuje się również Gdacjusz, który podkreśla, iż „rozkoszniki światowe, gdy się z tym światem rozstawają, gospody w piekle dostawają, gdzie diabli smołom i siarkom Epikurum przypijają” (Gdacjusz, 1650, s. 411). A ponadto ostrzega, jak już zostało wspomniane, iż samo przebywanie wśród grzeszników jest niczym uciążliwe i trudne do usunięcia zabrudzenie właśnie smołą, bo „kto się smoły dotyka, pomaże się nią, takci też kto z ludźmi złymi, epikurami i pijakami obcuje, łatwie się popsuje i połotruje” (Gdacjusz, 1681, s. 28).

Wśród licznych grzeszników, między którymi szczególnie potępiani są „epikurejczycy i atejczycy”⁶, pojawiają się też „pijanice, łapikuflowie, galanci i darmopyszki, szyderze, bluźnierze, mozgowcowie, którzy w Platonie i Arystotelesie i zawyłych ich pismach radniej i z większą chucią niżli w Biblijej czytają, tabacznikowie i miąższygroszowie” oraz przede wszystkim cała plejada tych, którzy naruszają etykę seksualną, tzn. „cudzołożnicy, wszetecz-

6 W dawnej polszczyźnie pole semantyczne słów *epikur*, *epikurus* zawierało również treści pejoratywne i w tym znaczeniu jako synonim wszelkiego zła, rozpusty i bezbożności było używane przez kaznodziejów. Posługiwał się nim w takim znaczeniu np. Piotr Skarga (Bak, red., 1970, s. 556).

nicy i wszetecznicze, nałożnice”, onaniści, nazywani przez Gdacjusza „pieszczotliwymi psotliwcami” oraz homoseksualiści, których kaznodzieja określa mianem „sodomczyków-samcołożników”.

Analizowane dyskursy stanowią swoiste zwierciadło alkowianego życia mieszkańców Kluczborka i okolicy, a zarazem rejestr wszelkich ówczesnych grzechów związanych z nieprzestrzeganiem szóstego przykazania, zwłaszcza w aspekcie „cielesnego pomieszania tych, co w stanie małżeńskim nie żyją” oraz wszeteczeństwa, polegającym na tym, że „młodzieńcy i panny, wdowcowie i wdowy w stanie swoim cnotliwie i wstydliwie się nie sprawują” (Gdacius, 1682a), przy czym charakterystyczne jest, że żadnego z grzechów, które, jak wyjaśnia Gdacjusz, można „generaliter nazwać nieczystością”, nie pozostawia on domysłem czytelnika (bądź też słuchacza), ale zgodnie z zasadą *enumeratio* wylicza, na czym polegają poszczególne nieczyste zachowania oraz obrazuje swoje wyjaśnienia stosownymi *exemplami*, poczynając od:

- raptusów, czyli gwałtów na „pannach cnotliwych i wdowach uczciwych”;
- „wszeteczeństwa albo porubstwa”, kiedy „bezżeniec z osobą niemeżatą nierząd płodzi”;
- cudzołóstwa, kiedy „osoba bezżeńska z bliźniego swego żoną sprawę ma”;
- kazirodztwa;

przez:

- konkubinat albo nałożnictwo, kiedy „bezżeniec bądź meżaty jawną fraucymerkę miewa i z nią wszetecznie mieszka”;
- onanizm, czyli „cielesność sprosna jednej osoby z sobą, pomazanie ciała dobrowolne nasieniem przyrodzonym”, co stanowi jego zdaniem grzech cięższy nawet od wszeteczeństwa;
- sodomie, o której już św. Augustyn pisał, że jest „nieczystością haniebną”; „grzechem niemym, o którym się nic wiedzieć, nic widzieć i nic mówić się ma”,

po

- „bestialitas, kiedy kto z bestyjką albo z bydlęciem jako z niewiastą albo z mężem sprawę ma” (Gdacius, 1682a, *passim*).

Ten cały rejestr moralnych nadużyć i seksualnych dewiacji jest dla Gdacjusza największym sprzeniewierzeniem się moralnej czystości, występkiem, w którym „czart największe ukochanie swe ma” (Gdacius, 1682b, s. 10) i dlatego nazywa się „duchem wszeteczeństwa” i „duchem nieczystym”. Gdacjusz poświęca mu sporo uwagi, ponieważ świadomość grzeszności takich zachowań zaczyna jego zdaniem zanikać, dlatego że współcześni mu „cudzołóstwa za grzechy nie uznają”, a tym samym nie rozumieją, na czym polega prawdziwa moralna czystość, którą kluczborski kaznodzieja rozumie jako synonim świętości oraz „powściągliwości afekty i sprawy

wszeteczne hamującej” (Gdadius, 1682b, s. 32). Takie rozumienie czystości w ascetycznym duchu, pojmowanie jej jako cnoty, podkreślanie, że jest ona istotnym elementem chrześcijańskiej doskonałości wynika z rozumienia, jakie problemowi temu nadał Marcin Luter, który odrzucił monastyczną koncepcję ascezy stanowiącą zasługę ascety, twierdząc, że „asceza jest tylko środkiem, orężem w walce, którą toczyć musi każdy chrześcijanin. Granice ascezy wyznacza konieczność, z jaką trzeba cielesność utrzymywać w karności, czemu służą modlitwa, post, czuwanie i praca. [...] Asceza nie jest więc wyłącznie sprawą mnichów, ale każdego chrześcijanina”. Komentując te poglądy Lutera Witold Benedyktowicz podkreśla, że taki pogląd miał niezwykle doniosłe znaczenie społeczne, bo przeniósł postulat doskonałości chrześcijańskiej poza mury klasztorne, a Max Weber pisał, że w ten sposób asceza wkroczyła „na targowisko życia”, już nie tylko życie monastyczne miało być źródłem moralnej doskonałości, życia czystego w dosłownym tego słowa znaczeniu, które jednak Luter postrzegał jako znak egoizmu – doskonalenia się jednostki dla zasłużenia sobie na zbawienie. Tymczasem czyste, moralne życie miało być atrybutem każdego chrześcijanina, który w imię miłości i służby bliźniemu realizuje w świecie swoje powołanie (Benedyktowicz, 1993, s. 38). Takie rozumienie czystości jest gwarantem moralnego ładu również dla Gdacjusza, który zamyka *Kontynuację* dyskursu szczegółowym objaśnieniem, na czym polega zachowanie czystości w stanie, do którego człowiek został powołany: istnieje bowiem, podkreśla, czystość panieńska, czystość małżeńska i czystość duchowna.

W sposób szczególny Gdacjusz kieruje swoje słowa, zwłaszcza te dotyczące szóstego przykazania, do młodych ludzi, apelując, by przyzwyczajali się do czystości, bo każdy kto zachowuje się inaczej „świni (za łaską mówiąc) [jest] podobny” (Gdadius, 1682b, s. 39). Kluczborski kaznodzieja nie przebierał w słowach, jednak ta często dosadna, a na pewno zawsze niezwykle wyrazista, warstwa językowo-semantyczna, była mieczem obosiecznym. Nauczanie Gdacjusza, w znacznej mierze właśnie ze względu na stylistyczno-retoryczne ukształtowanie tekstu, wywoływało wyraźne kontrowersje, dlatego nie wszyscy chętnie słuchali jego napomnień. Kaznodzieja tłumaczy to świadomym działaniem części wiernych, którzy, kiedy zorientują się, że dany tekst „w sedno tykać będzie, czytać go nie chcą”, mówiąc „nie będę tego i owego skryptu czytał, bo bym się w nim doczytał, co by mi w smak nie poszło” (Gdadius, 1682b, s. 61). Jednak na kartach jego pism pojawiają się również elementy polemiczne, skierowane wprost do „ożuwców”, „szczekulów”, „gadunów z ozorem do szkalowania porywczym”, „Momusów złośliwych” i „mędraków o żądlistych językach i świerbiących uszach”, którzy starali się zdeprecjonować formę i treść jego kazań. I niestety, nie udało się Gdacjuszowi tej polemiki ze współczesnymi wygrać. Najważniejsza z punktu widzenia pastoralno-konfesyjnego część jego pisarstwa – *Postilla popularis* przegrała z *Postyllą domową* Samuela Dambrow-

skiego, wznawianą aż po wiek XX i popularną nie tylko na Śląsku, ale również na Warmii, Mazurach i Łużycach (Szturc, 1998; Przymuszała, 2003; Pawelec, 2007). Ponownych wydań podyktowanych względami konfesyjnymi nie doczekały się również pozostałe dzieła kluczborskiego kaznodziei.

Ponownie po spuściznę Gdacjusza sięgnęło dopiero pokolenie „późnych wnuków”, odnajdując w niej jednak przede wszystkim słowem utrwalony wizerunek codziennego świata siedemnastowiecznych śląskich ewangelików. I chociaż nie było zamiarem kluczborskiego kaznodziei dokumentowanie otaczającej go rzeczywistości, to jednak dzisiaj właśnie ta niedoceniona, a nawet odrzucona przez część współczesnych, warstwa jego kaznodziejskiego nauczania sprawia, że pierwodruki jego pism stały się tekstem kultury, dzięki któremu świat widziany z perspektywy kluczborskiego kościoła pw. Zbawiciela i utrwalony w niezwykle obszernej pisarskiej spuściznie stał się swoistą antropologiczną infosferą zbudowaną ze znaków i obrazów, umożliwiającą spojrzenie na barwną rzeczywistość kulturową siedemnastowiecznego Śląska z perspektywy refleksji, do jakich skłania przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych ów kaznodziejski dyskurs, dzięki któremu obdarzony duszą profety „fararz kluczborski” po czterech wiekach odzyskał głos.

Bibliografia

- Bańkowski, A. (2000). *Etymologiczny słownik języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Bartmiński, J., Tokarski, R. (1986). *Językowy obraz świata a spójność tekstu*. W: T. Dobrzyńska (red.), *Teoria tekstu. Zbiór studiów* (s. 65-81). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bąk, S. (red.). (1972). *Słownik polszczyzny XVI wieku*. T. 6. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Benedyktowicz, W. (1993). *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej* (Wyd. 2 popr. i uzup.). Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Brückner, A. (1985). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Domański, J. (1989). Scholastyka. *Studia Filozoficzne*, 2, s. 3-24.
- Frejlich, G. (2011). Grzechy seksualne w świetle kwestii i dyskursów Adama Gdacjusza. *Przegląd Historyczny*, 102(2), 241-255.
- Gdacjus, A. (1650). *Postilla popularis*. Leszno: U Daniela Vetterusa.
- Gdacjus, A. (1681). *Dyskurs o pijaństwie*. Brzeg: Drukował Jan Krzysztof Jakub.
- Gdacjus, A. (1682a). *Dyskurs o grzechach szóstego przykazania...* Brzeg: Drukował Jan Krzysztof Jakub.
- Gdacjus A. (1682b). *Kontynuacja abo kończenie dyskursu o grzechach szóstego przykazania*. Brzeg: Drukował Jan Krzysztof Jakub.

- Gdacius, A. (1687). *Dyskurs o dobrych uczynkach...*. Oleśnica: Drukował Gottfryd Güncel.
- Gumuła, U. (1992). Literatura polska na Śląsku w XVII i XVIII wieku. W: J. Malicki (red.), *Oblicza literackie Śląska* (s. 17–39). Katowice-Opole-Cieszyn: Biblioteka Śląska.
- Kaczmarzyk, I. (2003). *Adam Gdacjusz. Z dziejów kaznodziejstwa śląskiego*. Katowice: Biblioteka Śląska.
- Kaczmarzyk, I. (2011). Wzorce ewangelickiej pobożności w kluczbersko-byczyńskim kręgu kulturalnym w drugiej połowie XVII wieku. W: G. Darlak (red.), *Ziemio moja, ziemio śląska...* (s. 131–142). Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Kolbuszewscy, J. i S. (1964). Adam Gdacjusz i jego warsztat pisarski w świetle kazań i dyskursów. *Kwartalnik Opolski*, 1, s. 3–29.
- Korolko, M. (1993). Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans). W: E. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak (red.), *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji* (s. 39–71). Lublin: KUL.
- Kotarski, E. (1998). *Publicystyka*. W: T. Michałowska (red.), *Słownik literatury staropolskiej: średniowiecze, renesans, barok* (s. 763–773). Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kuchowicz, Z. (1989). *Aleksander Fredro we fraku i w szlafroku: osobowość i życie prywatne*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Maciuszko, J. T. (1986). Postylla w perspektywie społecznej. Z problemów badań metodologicznych nad postyllografią. *Rocznik Teologiczny ChAT*, 1, 59–109.
- Maciuszko, J.T. (1987). *Ewangelicka postyllografia polska XVI-XVII wieku*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Maleszyński, D.C. (2002). *Człowiek w teście. Formy istnienia według literatury staropolskiej*. Poznań: Wydaw. Naukowe UAM.
- Nowicka, E. (2007). *Świat człowieka – świat kultury*. Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- Oberman, H., *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- Pasek, Z. (oprac.). (1995). *Wyznania wiary protestantyzmu. Wybór tekstów źródłowych*. Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pasek, Z. (2009). *Protestancka kultura słowa*. W: Z. Pasek (red.), *Protestancka kultura słowa* (s. 7–14). Kraków: Nomos.
- Pawelec, M. (2007). Recepcja kazań Samuela Dambrowskiego na Śląsku (XVII-XX w.). *Studia Śląskie*, 66, 11–38.
- Przymuszała, L. (2003). *Struktura i pragmatyka postylli Samuela Dambrowskiego*. Opole: Wydaw. Uniwersytetu Opolskiego.
- Rombowski, A. (1960). *Z historii szkolnictwa polskiego na Śląsku: Byczyńska-Kluczbork-Wołczyn: (od połowy wieku XVI do połowy wieku XVIII)*. Katowice: Wydaw. Śląsk.
- Sapir, E. (1978). *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. Tł. B. Stanosz, R. Zimand. Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy.
- Szostek, (1989). *Obraz świata w exemplach średniowiecznych*. W: T. Michałowska (red.), *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*. (s. 233–247).

- Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szturc, J. (1998). *Ewangelicy w Polsce: słownik biograficzny XVI–XX wieku*. Bielsko-Biała: Wydaw. Augustana.
- Śnieżko, D. (2010). Antropologia w badaniach nad literaturą dawną. W: P. Czapliński, A. Legeżyńska, M. Telicki (red.), *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa* (s. 111–120). Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Tillich, P. (1992). Protestantckie przepowiadanie i człowiek współczesny. *Znak*, 7, 40–51.
- Uglorz, M. (1995). *Od samoświadomości do świadectwa wiary*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Weżowicz-Ziółkowska, D. (wybór i oprac.) (2009). *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*. Katowice: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy.
- Whorf, B.L. (1982). *Język, myśl, rzeczywistość*. Tł. T. Hołówka. Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy.
- Zaremba, J. (1969). *Życie i dzieło Adama Gdaczusza*. W: A. Gdaczusz, *Wybór pism* (s. 7–86). Warszawa–Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zaremba, J. (1974). *Piśmiennictwo ewangelickie na Śląsku (do roku 1800)*. W: T. Wojak (red.), *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym* (s. 26–72). Warszawa. Wydawnictwo „Zwiastun”.

Izabela Kaczmarzyk

Dyskursy by Adam Gdaczusz as a preaching attempt to promote the moral harmony among the Silesian Lutherans in the second half of the 17th century

Summary

The article focuses on the writings of Adam Gdaczusz (Gdaciusz, Gdack), a Silesian seventeenth century evangelical preacher and religious writer. His works belong to mainstream Christian edifying literature. Among the topics found on the pages of Gdaczusz's magazines, hermatology issues play a special role, especially those related to sexual ethics. The preacher discusses this issue in detail in two discourses: interrelated in content and composition. The first one is called "Dyskurs o grzechach szóstego przykazania" (lit. Discourse about the sins of the sixth commandment), and the second one is „Kontynuacja abo kończenie dyskursu o grzechach szóstego przykazania” (lit. Continuation or the ending of the discourse about the sins of the sixth commandment). Both were published in Brzeg in 1682. Moralistic reflection is illustrated by picturesque examples. Gdaczusz creates a genuine catalogue of seventeenth-century Silesian sinners and offenses committed by them. Unintentionally documented, today this aspect of Gdaczusz's work is a valuable source of knowledge about Silesian customs of the second half of the seventeenth century.

Key words: Lutheran preaching, seventeenth-century Silesian culture, sexual ethics