

*Bernadetta Kuczera-Chachulska,
Tomasz Chachulski*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
Instytut Badań Literackich PAN

Między hermeneutyką a historią



Tradycja filozoficzna i praktyka potoczna, brane łącznie, tworzą spory wachlarz możliwości użycia i funkcji, jakie pełnić może pojęcie hermeneutyki; od historycznych kontekstów po uwikłanie we współczesne i aktualne, akademickie, a również i bardziej powszednie meandry myśli. Formuła „hermeneutyka wartości”, dopełniona terminem „religijnych”, implikuje jednak myślenie dalekie od potocznego – rozległe i domagające się wyjaśnień.

Jeżeli zgodzimy się, że „hermeneutyka wartości” w sytuacji radykalnego myślenia może jawić się jako rodzaj subtelnej tautologii (rozumiemy hermeneutykę zarówno przedmiotowo – np. egzegeza Biblii, Pismo Święte jako przedmiot hermeneutyki – jak i „narzędziowo” – wydobywanie, rozjaśnianie, proces, w obrębie którego pojawia się coś, co zawsze jest wartością – lub antywartością w rzadszych przypadkach), to pewne spiętrzenie znaczeń w formule „hermeneutyka wartości religijnych” musi przysporzyć kolejnych trudności.

Strefa tego co religijne, jeśli pozostajemy przy języku aksjologicznym, stanowi najwyższe piętro wartości (tezę tę formułujemy jako na wskroś racjonalną za jednoznaczny wynikami precyzyjnego myśle-

nia pohusserlowskiej fenomenologii)¹; w ich centrum znajduje się najwyższy Byt Osobowy. Ujmowanie tak rysującego się obszaru w siatkę aksjologiczną (terminologiczną) jest decyzją obarczoną wysokim ryzykiem. U jednego z najważniejszych filozofów minionego wieku odnajdujemy zdania:

Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi – być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. [...] Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu².

Niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia tego, co przerasta ludzką kondycję, można osłabić, jeśli założymy, że problematyka aksjologiczna staje się możliwa do podjęcia bez wspomnianego ryzyka, o ile między nią a mówiącym pojawi się pewien dystans. Taki dystans w tomie organizują najczęściej: porządek historyczny, konieczna erudycyjność wypowiedzi, a także obecność „mediatora estetycznego” – dzieł literackich.

Niszczącym wrogiem wydobywania wartości może stać się przesadna wyrazistość, pośpieszna jednoznaczność sądów; ich miejsce wypełnione zostaje tutaj poetyką niedokończonej syntezy, wydaje się – jedyną możliwą w tej sytuacji, bez względu na stan wiedzy i zaawansowanie badań archiwalnych. Myślenie historycznoliterackie czy historyczne jest tu koniecznym medium, przez które aktualizują się wartości.

¹ Trudno byłoby wskazać jednego autora czy jedną pracę. Przytoczymy kilka najbardziej rozpoznawalnych nazwisk: Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Karol Wojtyła/ Jan Paweł II. Zwłaszcza prace Maxa Schelera odegrały tu dużą rolę (np. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913–1916; *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923; *Probleme der Religion*, 1923).

² M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przekł. J. Tischner, w: idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył K. Michalski, Czytelnik: Warszawa 1977, s. 111. Z innych nieco powodów, ale pozostając w kręgu współczesnego myślenia, pisze Robert Spaemann: „W ścisłym sensie w etyce nie istnieją wartości chrześcijańskie” (idem, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowoczesności*, przekł. J. Merecki, Oficyna Naukowa: Warszawa 2009, s. 305).

Pojęcie aktualizacji, niekoniecznie pożądanę w obrębie badań historycznych, odsyła jednak do podstawowych zachowań hermeneutycznych. Pisze o nich Emilio Betti:

[...] śledzić wstecz proces twórczy w jego wewnętrzności, rekonstruować go od wewnątrz, od wewnątrz przełożyć obce myśli, kawałek przeszłości, przypomniane przeżycie, z powrotem na ich własną aktualność życiową³.

Ten „proces twórczy” w przypadku tomu *Hermeneutyka wartości religijnych* odnosi się do twórczego biegu dziejów, który autorzy książki usiłują rozpoznać.

Kolejną trudność powoduje określenie wartości jako „religijnych”. Formuła ta – może mocniej niż kiedyś – zawiera w sobie ukryty i subtelny element dezawuujący; zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijaństwa, które w przedstawianym tomie pojawia się przede wszystkim w wariacie katolickim. Na obecnym etapie badań wolno przyjąć rezultaty najbardziej zaawansowanej refleksji nad literaturą, w której uznaje się, że chrześcijaństwo nie jest religią, ponieważ jego wewnętrzna struktura unieważnia działania człowieka – tak zasadnicze w religiach – wobec Inicjującego Aktu Boga. Krytyka kerygmaticzna w badaniach literackich, bo o niej tu mowa, jest postępowaniem na wskroś hermeneutycznym właśnie, podejmowanym wobec tekstu kultury⁴. Od momentu jej pojawienia się w obrębie polskiego literaturoznawstwa używanie terminu „religijność” zostało w pewien sposób naruszone jako wątpliwie specyfikujące.

Badania pozostające w kręgu religijności literatury (i kultury) mają w Polsce ugruntowaną tradycję⁵. Często nacechowane wstydliwą

³ Cyt. za J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przekł. L. Łysień, WAM: Kraków 2007, s. 159.

⁴ Zainicjował ją w badaniach nad literaturą Marian Maciejewski w książce „*Ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Redakcja Wydawnictw KUL: Lublin 1991. Dyskusje nad metodą i kontynuacje zob. np. D. Siwicka, *Surowe oko kerygmatu*, „Teksty Drugie” 1992, nr 3; *Interpretacja kerygmaticzna. Doświadczenia, re-wizje, perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski, Wyd. KUL: Lublin 2014; B. Kuczera-Chachulska, *Procent od kontemplacji. Marian Maciejewski i inne szkice o metodzie*, Wyd. UKSW: Warszawa 2016, s. 11–93.

⁵ W obrębie obszernej literatury przedmiotu fundamentalną rolę zdają się pełnić nadal prace Stefana Sawickiego, zaś w obszarze badań nad oświeceniem –

marginalnością albo obarczane zarzutem subiektywizmu (innym z kolei razem z etykietą modnej atrakcyjności), lokowały się w różnych punktach metodologicznej samoświadomości, podejmując jednak wyzwanie kontynuacji badawczej myśli w obrębie wybranego obszaru.

Rozprawy zamieszczone w książce, podejmujące określone problemy tzw. religijności, utrzymują zasadniczo ciągłość wcześniejszych, bardziej tradycyjnych badań, potwierdzonych consensusem naukowej praktyki. Wydaje się jednak, że powinien zostać tu przekroczony pewien próg; być może prezentowany tom uwolni świadomość takiej konieczności, co stworzyłoby perspektywę większej specyfikacji np. chrześcijaństwa i co za tym idzie, głębszego zrozumienia jego miejsca w historii Polski i Europy.

Być może jest również tak, że różnorodność rozpraw zebranych w *Hermeneutyce wartości religijnych*, prac zmierzających do odsłonięcia pewnego etapu kulturowej obecności chrześcijaństwa i innych postaw wobec Boga i nieskończoności, da się ogarnąć przy pomocy sądu Roberta Spaemanna, „że przyszłość należy do współistnienia, do refleksji teologii i filozofii [dodać można – historii i historii sztuki/ sztuki literackiej (B.K.-Ch.)] nad wspólnymi tematami, refleksji, która nie będzie jednak koordynowana uprzednim ustaleniem metody”⁶.

Uogólniając zatem, należy powiedzieć, że myśl przewodnia wszystkich tomów serii *Kultura I Rzeczypospolitej w dialogu z Europą*, szczególnie zaś otwieranego tomu, daje nadzwyczajną możliwość wyprowadzenia (w ramach pojemnie rozumianych czynności hermeneutycznych) z rozległego obszaru czasowego tego, co ponadhistoryczne, chociaż rozwojem w czasie uwarunkowane, co konkretne, ściśle i obiektywne, mimo że dostrzeżone dzięki różnym postawom i aparatom poznawczym.

m.in.: *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 1995; T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, Wyd. UW: Wrocław 2002; oraz inne rozprawy Autorki na ten temat, m.in.: eadem, *Poezja religijna czasów oświecenia w Polsce*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 1983.

⁶ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska...*, s. 110.

Ważne miejsce w tomie zajmują odwołania do literatury pięknej, niezbędne ze względów czysto poznawczych; bo nawet jeśli wspomniana wcześniej krytyka kerygmaticzna jest radykalną dla niektórych i ryzykowną (ze względu na „czystość” dyscypliny) próbą rozpoznania tego, co istotnie chrześcijańskie, w dalszym ciągu pozostaje ona na placu boju o status współcześnie rozumianej naukowości.

Przywoływany już Spaemann mówi (odnosząc się do naszych czasów), że „zgodnie ze swoją naturą nauka jest materialistyczna [...], jest to jej sposób patrzenia na rzeczywistość”⁷. Podkreśla, że fakt ten łączy się ze szczególnym naznaczeniem kultury współczesnej przez naukę⁸. I konkluduje: „musimy odzyskać ludzki sposób [przeciwstawiony naukowemu] mówienia o świecie, pierwotny, autentyczny i bardziej otwarty na prawdę”⁹. Uważa, że możliwość takiego otwarcia ułatwia filozofia. Wydaje się, jeśli poprawnie rozumiemy myśl Spaemanna, że w znacznie większym stopniu właśnie literatura piękna, która jest nadzwyczajnym spiętrzeniem „ludzkiego języka”, została uzdatniona do spełnienia tej roli. Dzieła literackie mają swoje ważne miejsce w próbach rekonstrukcji religijności, duchowości itp.

Obserwujemy tu pewien paradoks: próbujemy uporządkować określoną problematykę w ramach tzw. postępowania naukowego, ramy te jednak nie pozwalają objąć całości przesłania np. chrześcijańskiego, ponieważ język (i metajęzyk) chrześcijaństwa pozostaje w opozycji do tego, co naukowe; nie w sensie aspirowania do prawdy, a właśnie w sensie języka. Dlatego literatura piękna może tu pełnić zasadniczą, eksplikacyjną rolę.

Może ją pełnić z jeszcze jednego powodu (idąc duktem myśli fenomenologicznej np. Georga Simmela): to w obrębie sztuki (jaką jest literatura piękna) dochodzi do nobilitacji obiektywnej wagi tego, co indywidualne. A przecież „protest przeciw zniewalaniu przez abstrakcje jest jądrem [...] nowej świadomości humanistycznej”¹⁰.

⁷ Ibidem, s. 311.

⁸ Ibidem, s. 312–313.

⁹ Ibidem, s. 313.

¹⁰ Zob. np. S. Borzym, *Georg Simmel: metafizyczny finał twórczości*, w: idem, *Hamann i inni. Szkice filozoficzne*, Wydawnictwo IFiS PAN: Warszawa 2009, s. 67.

Swoista dialektyka, kontrasty i przenikanie się zawartych w książce rozpraw odsłaniają dynamikę rozwoju ludzkiej duchowości w ogólnych, ale też jednostkowych i specyfikujących przejawach.

Na tak rozumianą dynamikę wskazują zarówno szkice odnoszące się do duchowości niechrześcijańskiej, jak i – pozostające w zdecydowanej większości – prace dotyczące chrześcijaństwa katolickiego. Tu otwiera się perspektywa widzenia obserwatora dziejowego dojrzenia do odbioru Ewangelii, procesu (jego fragmentów) dopracowywania się postaw i społecznych struktur w toku jej przyswajania na kolejnych etapach historii Polski (w kontekście pozostałej Europy). Jak pisze Jean Grondin, komentując myśl Johanna Gustava Droysena: „[...] historia istotowo jest rozumieniem rozwijających się sił moralnych”¹¹; i nieco dalej: „Epoki historii stają się stadiami poznawania się ludzkości przez siebie samą, czy też [...] poznawania Boga”¹².

Zatem najbardziej intrygujące w przedstawianym tomie wydają się zbieżności myśli, kontrasty, sprzeczności i dopełnienia wymodelowane przez wcześniejszą historię, a również zupełnie nowe. Ten dialog – i bywa, że powikłany splot myśli – oswoić można przy pomocy centralnej kategorii Gadamerowskiej – „wewnętrznego słowa” (w nim zawiera się, wedle filozofa, „uniwersalny aspekt humanistyki”)¹³.

Grondin pisze:

[...] roszczenie hermeneutyki do uniwersalności można właściwie pojąć tylko na podstawie nauki o *verbum interius*, przekonania pochodzącego od Augustyna i na wskroś przemyślanego przez Heideggera, które mówi, że wypowiedziana mowa nieustannie pozostaje w tyle za tym, co do wypowiedzenia, za „wewnętrznym słowem”, oraz, że to, co wypowiedziane, można zrozumieć wówczas, kiedy wsłuchujemy się w stojący poza tym wewnętrzny język¹⁴.

Problem wewnętrznego języka można zrozumieć tu na dwa sposoby; jeden wskazuje w porządku możliwie weryfikowalnym i potocz-

¹¹ J. Grondin, op. cit., s. 107.

¹² Ibidem, s. 108.

¹³ Zob. np. J. Grondin, op. cit., s. 7; H.G. Gadamer, *Język i verbum*, w: idem, *Prawda i metoda*, przekł. B. Baran, PWN: Warszawa 2004, s. 564–576.

¹⁴ J. Grondin, op. cit., s. 7–8.

nym na to, czego nie udało się – z bardzo różnych powodów – w tej książce powiedzieć, ale można go również pojąć (i to jest ta druga możliwość) w odniesieniu do znaczeń egzystencjalnych, metafizycznych i teologicznych, które otwierają się w rezultacie zetknięcia pewnych porządków myśli (ich zawartości) i erudycyjnych konstrukcji.

Bo jest również tak, że

w dziejach każdej grupy – czy to rodziny, ludu, narodowości, kręgu kulturowego [...] historia ich form wartościowania, ich ideałów (tak to powiedzmy gwoli zwięzłości) ma jeszcze bardziej zasadnicze znaczenie niż historia ich rzeczywistych zachowań i sukcesów. Ta druga bowiem zawsze zależna jest od pierwszej [...] ¹⁵.

Otwieramy zatem problematykę tej książki z nadzieją, że tym samym uda się chociaż trochę odsłonić „podglebie” historycznie widomego stanu epoki, zweryfikować jej zakorzenienie w przeszłości i rolę w indukowaniu tego, co nastąpiło później. Poznawczo ważny i obiecujący jest tu również kontekst innych kultur Europy.

* * *

Dwa pierwsze szkice w tomie, uruchamiające problematykę późnej poezji barokowej i Biblii jako źródła twórczości XVIII w., zwracają uwagę na dość szczególnie znamię osiemnastowiecznej twórczości pobożnościowej. Kult Najświętszego Serca Jezusa, pisarstwo np. Hieronima Fałęckiego, w ogóle fenomen poezji czasów saskich, zjawiska takie jak zagęszczenie w niej deminutywów, emocjonalizmów; pojawienie się licznych nabożeństw, wśród których na szczególną uwagę zasługują *Gorzkie żale* – to wszystko zwraca uwagę na charakterystyczną własność duchowości polskojęzycznego kręgu kulturowego, polegającą na znaczącym zbliżeniu przeżyciowego centrum osoby (autora, odbiorcy) do prawd objawionych, biblijnego tekstu (Ewangelii). Zjawisko to jest szczególnie znamienne; można powiedzieć, że pojawiające się na styku Biblii i wyobraźni człowieka ukształtowanego przez określoną kulturę uczucia powodują nadzwyczaj intensywne i konkretne wejście w realną przestrzeń wydarzeń Nowego Testamentu – kerygmatu – co

¹⁵ M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość*, przekł. G. Sowiński, przedm. A. Węgrzecki, Znak: Kraków 2004, s. 281.

pojawia się w projektowanych przez te pobożnościowe utwory aktach współczucia (cierpiącemu Jezusowi) i współodczucia (aktualizacji), i łączenia w ten sposób własnego grzesznego życia z Jego zbawczą ofiarą. Znajdujemy się tutaj w centrum katolickiej (chrześcijańskiej) teologii, która w doskonałej artystycznej formie wybrzmiała np. w *Rozmowie wieczornej* Mickiewicza. Nabożeństwa te miały ówczesnie charakter społeczny, obejmowały swym zasięgiem spore grupy wierzących. O randze zjawiska świadczy proces, który w XX w. spowodował przypisanie tych form religijności do kultury ludowej, a przecież ich „zawartość”, sytuująca się w formalnym wymiarze na przeciwnym biegunie „mistyki wysokiej”, w istocie miała z nią zasadnicze punkty wspólne. Ciekawe, że najznakomitsza poezja XVIII w., np. Konstancji Benisławskiej, Franciszka Karpińskiego, pojawiła się jakby na przedłużeniu wspomnianych tendencji, jeśli weźmiemy pod uwagę cechy specyficzne postawy osoby mówiącej w tych wierszach.

Mówiąc ogólniej, twórczość pobożnościowa tego czasu rozpoczęła najprawdopodobniej wyraźniejszy *exodus sacrum* w przestrzeń indywidualnego życia codziennego. Aktywizacja sfery przeżyciowej¹⁶, często na poziomie werbalnym „rozmiętej na drobne”, miała w tym procesie niebagatelny udział. Interesujące, że w trybie jakby bardzo odległej paraleli pojawiają się w XVIII w. znaczące zmiany w duchowości judaizmu, np. wprowadzenie mocnych akcentów na codzienność w relacji Bóg–człowiek w chasydyzmie.

Jakby dziejowe dojrzewanie katolicyzmu odbywało się w ścisłym połączeniu z całościowym falowaniem kultury duchowej.

* * *

Czy dla rzeczywistości kulturowej osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej można zatem zestawić spójny, niebudzący kontrowersji i sporów katalog wartości religijnych? Czy między saskim początkiem stulecia a schyłkiem wieku, który był zarazem kresem Pierwszej Rze-

¹⁶ Znakomite studium aksjologicznej wagi przeżyciowej sfery napisał Dietrich von Hildebrand: *Über das Herz: zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Verlag Josef Habel: Regensburg 1967; polskie tłumaczenie: idem, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przekł. J. Koźbiał, Wydawnictwo „W drodze”: Poznań 1987.

czyzospolitej, wartości te są stałe i nie przechodzą jakichś zasadniczych przeobrażeń – mimo wszystkich przemian światopoglądowych „wieku światel”¹⁷? Jak mają się, zestawione w ten sposób, kategorie najważniejsze dla ówczesnego myślenia religijnego w Polsce do podobnych wartości w innych krajach europejskich, przede wszystkim do tych najbliższych ówczesnej Rzeczypospolitej? Co jest zatem wartością: religijność w ogóle – jako podstawa wychowania, myślenia, deklaracji i działań – zaufanie pokładane w Bożej Opatrzności, przywrócenie znaczenia Pisma Świętego w praktykach duchowych i kulturze literackiej, ortodoksyjność postaw, niezachwiana mimo pojawienia się nowych, antykościelnych, a nawet antychrześcijańskich wątków filozoficznych i społecznych, ale i pewna nowość, polegająca na deklaracji wiary (lub przynajmniej gotowości do niej) i przeżyciu duchowym, nieprowadząca jednak do systematycznych praktyk religijnych...

Nie ulega wątpliwości, że polskie oświecenie tworzyli przede wszystkim duchowni – zakonnicy: jezuici, pijarzy, misjonarze, teatyni, a także biskupi i księża diecezjalni. Od średniowiecza przedstawiciele duchowieństwa nie stanowili tak znaczącej większości (a potem – aż do schyłku czasów stanisławowskich – przynajmniej znakomitej części) wśród najwybitniejszych pisarzy danej epoki. Autorzy przywoływani w niniejszym tomie należeli do pokolenia prekursorów i twórców formacji oświeceniowej, przynosili z Włoch i Francji modele nowoczesnego kształcenia, zakładali instytucje kultury, prowadzili kolegia, pisali i publikowali utwory literackie, wydawali renesansowych klasyków, tłumaczyli Horacego i Tacyta, redagowali najważniejsze czasopisma i współpracowali z królem w dziele szeroko pojętych reform, odegrali znaczącą rolę w powrocie do źródeł europejskiego klasycyzmu. Ignacy Krasicki, najwybitniejszy z pisarzy polskiego oświecenia, został biskupem, zanim opublikował swój pierwszy utwór poetycki – o świadomości religijnej Księcia Biskupa Warmińskiego pisze w swojej rozprawie Maciej Parkitny. Inni pisarze byli duchownymi bądź – najczęściej – wychowankami kolegów jezuickich. Do fenomenów polskiego oświecenia należy nie to, że młodzi jezuicy klerycy zrzucili habity w chwili

¹⁷ Por. m.in. T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, s. 344–351.

kasaty zakonu – jak Franciszek Dionizy Kniaźnin – lub że postawy obyczajowe albo przypisywana niektórym duchownym twórczość literacka mogłyby budzić zasadnicze wątpliwości moralne (jak choćby utwory Naruszewicza po wprowadzeniu kasacyjnego *breve* Klemensa XIV *Dominus ac Redemptor noster*), lecz że przynajmniej kilku luminarzy epoki w wyniku różnego rodzaju osobistych doświadczeń przywdziało suknie duchowne, co uczynili jako ludzie dojrzały i świadomi, w apogeum czasów oświecenia (Jędrzej Kitowicz, Franciszek Salezy Jezierski, Franciszek Zabłocki, Józef Jakubowski), i tylko niektórym spośród nich można byłoby przypisać w tej decyzji motyw poszukiwania życiowej stabilizacji w spokojnym życiu wiejskiego proboszcza.

Wydaje się, że w odniesieniu do polskiej kultury XVIII w. wybory wartości o charakterze religijnym wynikają przede wszystkim z faktu głębokiego zakorzenienia twórców tej formacji w świadomości katolickiej, a pewien typ ich przemian jest rezultatem właściwego polskim reformom tego czasu „porządkowania rzeczywistości”¹⁸. Koegzystencja „oświeconego katolicyzmu i katolickiego oświecenia” trwała aż do schyłku stulecia¹⁹, a potem przestała być problemem. Porządek myślenia religijnego okazał się głębszy, trwalszy i silniejszy niż recepcja społecznych i filozoficznych koncepcji płynących z Zachodu²⁰. Często powtarzane opinie o charakterystycznej dla pierwszej połowy XVIII w. powierzchowności praktyk religijnych, manifestacyjnym udziale w zbiorowych formach kultu, braku podstaw intelektualnych dla religijnej gorliwości²¹ nie uwzględniają powszechnie znanego

¹⁸ Por. bardzo ważne rozważania na ten temat w artykule: R. Butterwick-Pawlikowski, *Między oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia”, t. 30: *Bliskie z daleka*, 2014, s. 11–53. Uwagi na ten temat można odnaleźć także w publikacjach Janusza Stanisława Pasierba, Jana Kracika, Pawła Lisickiego i innych.

¹⁹ Ibidem, s. 49.

²⁰ Por. M. Hanusiewicz-Lavallee, *Wobec siedemnastowiecznych nurtów wątplenia i negacji*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Wyd. UW: Warszawa 2016, s. 36.

²¹ Por. na ten temat: T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, s. 347; J. Kurek, *Religijność polska w XVIII wieku*, w: *Oświecenie. Schyłek czy kryzys cywilizacji chrześcijańskiej*, red. M. Kucharski, D. Nawrot, AMR: Katowice 1993, s. XX.