

Polityka a religia w perspektywie filozofii chrześcijańskiej księdza Hieronima Kajsiewicza CR

Politics and Religion in the Perspective of Christian Philosophy of Father Hieronim Kajsiewicz CR

KAZIMIERZ MIKUCKI

Instytut Teologiczny im. Św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie

ORCID: 0000-0001-5589-2681

Abstract: The article presents philosophical and theological views of Rev. Hieronim Kajsiewicz on the relationship between politics and religion from Christian philosophy perspective. As a supporter of their autonomy, he also advocated their cooperation for the broadly understood good of man. He justified their autonomy on the basis of their different nature, thus revealing the truth of human existence, which is realized as if in the sphere of two different stages, worlds and goals. He explained the necessity of cooperation between both on the ground of truth of God's relation to man and creation and on the ground of the existential situation of a believer in this world. In practice, this dealt with basic forms of social life, especially with the nation.

Keywords: Hieronim Kajsiewicz, politics, religion, Christian philosophy

Abstrakt: Artykuł prezentuje stanowisko filozoficzne i teologiczne ks. Hieronima Kajsiewicza w sprawie relacji pomiędzy polityką a religią na gruncie filozofii chrześcijańskiej. Jako zwolennik ich autonomii, ks. Kajsiewicz opowiadał się jednocześnie za ich współdziałaniem dla szeroko pojętego dobra człowieka. Autonomię uzasadniał ich odmienną naturą, odpowiadającą prawdzie na temat egzystencji ludzkiej, która realizuje się jakby w kręgu dwóch różnych etapów, światów i celów. Konieczność współdziałania tłumaczył zaś prawdą na temat pozycji Boga w stosunku do człowieka i stworzenia oraz sytuacją egzystencjalną człowieka wierzącego w tym

świecie. W praktyce dotyczyło to podstawowych form życia społecznego, a szczególnie narodu.

Słowa kluczowe: Hieronim Kajsiewicz, polityka, religia, filozofia chrześcijańska

1. Wprowadzenie

Poruszany w artykule problem relacji pomiędzy polityką a religią ma tak długą historię, jak długo funkcjonują one obok siebie oraz jak długo zachodzi potrzeba uregulowania ich wzajemnych związków. Najbardziej typowe relacje można sprowadzić do trzech rodzajów¹.

Pierwsza z nich wyraża się w idei jedności oraz tożsamości polityki i religii. Realizowana jest tam, gdzie duchowni sprawują jednocześnie funkcje religijne i polityczne lub gdzie władcy polityczni są panami „ciała i duszy” ludzkich. Tego rodzaju forma współistnienia była typowa dla ery przedchrześcijańskiej. Realizowała się m.in. w Grecji, kolebce cywilizacji europejskiej, gdzie oprócz wyjątkowych zdarzeń znanych z historii literatury i filozofii (Antygona, Sokrates) konflikty pomiędzy jedną a drugą sferą były zjawiskiem rzadkim. Idea jedności pojawia się także w różnych wersjach w późniejszych czasach w postaci tzw. sojuszu tronu i ołtarza, dokonującego się w religii państwowej, lub Kościoła narodowego.

Kolejna typowa relacja wyraża się w idei rozdziału obu tych sfer życia. Spowodowana jest najczęściej inicjatywą władz politycznych, chcących realizować ideał autonomicznego państwa laickiego z pominięciem udziału religii w życiu publicznym, tłumacząc to jej negatywnym wpływem na instytucje świeckie i codzienne życie. Ten model relacji jest dość typowy dla struktur politycznych nowożytnej i współczesnej Europy, zainspirowanej głównie ideami filozofii oświeceniowej i marksistowskiej, wrogo ustosunkowanej do wszelkiej religii, zwłaszcza chrześcijaństwa. Może on też być spowodowany stanowiskiem ludzi reprezentujących religię, którzy traktują udział w życiu politycznym jako sprawę prywatną lub niegodną uczestnictwa.

Trzecia typowa forma relacji wyraża się w idei współdziałania sfery polityki i religii. Pomimo dostrzegania ich odmiennej natury (właściwego im pola działania, celów i środków), uważa się za rzecz konieczną, aby współpracowały one dla najszerzej pojętego dobra człowieka. To stanowisko wydaje się charakterystyczne dla społeczności chrześcijańskich, szczególnie katolickich, które dbają o pewną niezależność względem struktur politycznych, nie ignorując jednocześnie określonych zobowiązań, jakie mają wobec nich.

¹ Por. J. Piwowarczyk, *Wobec czasu nowego (Z publicystyki 1945–1950)*, red. J. Kołłątaj, Kraków 1985, s. 235–239.

Za przykład ostatniego stanowiska służą poglądy ks. Hieronima Kajsiewicza (1812–1873), postaci wprawdzie mało znanej wielu Polakom, ale odgrywającej ważną rolę w Kościele i narodzie polskim w XIX wieku². Z racji powołania podstawowym obszarem jego aktywności była posługa duszpasterska wobec ludzi świeckich oraz wspólnot życia konsekrowanego. Do historii Kościoła polskiego wszedł także jako ten, który w ramach wspomnianej posługi nie pomijał ważnych kwestii politycznych, nie milczał wobec aktualnych wydarzeń związanych przede wszystkim z losami Polski ani z utraconą państwowością. Ten kierunek zaangażowania streszczają słowa, w których samego siebie postrzegał w pewnym okresie jako osobę, która w życiu dorosłe wkroczyła, biorąc udział w bitwach za ojczyznę, a dalszych kilkadziesiąt lat swego kapłaństwa poświęciła wyłącznie dobru swej ojczyzny³.

Włączył się w tę działalność w reakcji na aktualne potrzeby swoich rodaków, na ogólny upadek ducha Polaków z powodu nadmiaru doświadczanych cierpień, wszystkich dotychczasowych i daremnych nadziei oraz wysiłków na rzecz odzyskania niepodległości. W sprawy te angażował się poniekąd z konieczności, przynaglany przede wszystkim złożoną i trudną sytuacją, w jakiej znajdowały się Polska i Kościół katolicki; brakiem w polskich środowiskach głosów ludzi z sensowną wizją przyszłości swego kraju, którzy by w sposób racjonalny, bez ulegania namiętnościom, a służący dobru wspólnemu wypowiadali się w najważniejszych dla niego sprawach. Ze swoją nauką zwracał się do kapłanów i świeckich, traktując ją jako ważną misję patriotyczną i religijną, mającą służyć dobru Polski. Była w tej nauce – jak podkreśla – zarówno sfera „bezpiecznych” prawd o charakterze ogólnym, jak i odniesień do konkretnych przypadków bieżących, komentowanych po to, aby nie zostać posądzonym przez rodaków o obojętność wobec ich losu⁴.

W swojej refleksji na tematy związane z relacją polityki do religii, oprócz przytaczania niektórych faktów z historii powszechnej i dziejów Polski, korzystał Kajsiewicz zasadniczo z dwóch źródeł poznania. Pierwszym z nich – i to w pewnym ograniczonym zakresie – była filozofia jako najbardziej zasadnicza koncepcja świata i człowieka, konieczna w analizie tego typu zjawisk, określana jako filozofia polityki. Głównie jednak odwołuje się on do

² To poeta, powstaniec, potem kapłan, zmartwychwstaniec, jeden z założycieli swego zgromadzenia. Z powodu uczestnictwa w powstaniu listopadowym i jego klęski, był on zmuszony opuścić kraj ojczysty i udać się z potokiem uchodźców do Francji, otwierając tym samym „wielką księgę cierpień i ofiar narodowych”. Najpierw były to różne miasta francuskie, kręgi Wielkiej Emigracji, z którą Kajsiewicz dzielił wspólny wygnańczy los, a później służył jej z poświęceniem jako kapłan. Dalszy etap jego życia związany był z pobytem we Włoszech oraz z okazjonalną działalnością w innych krajach, m.in. na terenach polskich zaboru austriackiego i pruskiego. Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 2, Berlin 1870, s. 281; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 1991, s. 141–144, 352.

³ Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 3, Berlin-Kraków 1872, s. 487–488.

⁴ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 174.

teologicznej wizji tej relacji, zwracając szczególną uwagę na znaczenie religii dla działalności politycznej. Jest to refleksja rozpatrywana współcześnie w ramach teologii polityki, która korzystając z informacji zawartych w Objawieniu i w Tradycji, uwzględnia obecność religii katolickiej w życiu społecznym. Korzystając w różnym zakresie z tych dwóch sposobów poznania, sformułował Kajsiewicz pewien fragment filozofii chrześcijańskiej w tym sensie, że bardzo ogólna perspektywa filozoficzna jest wpleciona w teologiczną, będąc dopełnianą licznymi treściami wiary katolickiej, która w myśl generalnej zasady nie niszczy rozumu, ale go zakłada i udoskonala, pozwalając lepiej zrozumieć siebie i świat. Ze względu na wartość (mądrość) obu źródeł wiedzy pisał on nawet o „podwójnej” filozofii, zawartej w myśli ludzkiej oraz w prawdzie objawionej – głębszej i bardziej owocnej w życiu ludzkim⁵.

Swoje poglądy na temat relacji polityki do religii wyrażał Kajsiewicz przy różnych okazjach⁶. Były to mowy, kazania patriotyczne oraz specjalne listy, których analiza stanowi punkt wyjścia do zaprezentowania jego stanowiska w temacie omawianym w niniejszym artykule. Zostaje ono przedstawione, ponieważ od poruszanej tu strony, a więc jednocześnie filozoficznej i teologicznej, nie było dotychczas rozpatrywane w pracach naukowych. Weześniejsi autorzy skupiali się z reguły na zagadnieniach historycznych oraz ściśle teologicznych, zawężanych do szczegółowych zagadnień, zwłaszcza do kwestii narodu i życia duchowego⁷. Poza tym problemy podejmowane i rozwiązywane przez Kajsiewicza pozostają wciąż aktualne i cenne, szczególnie w kontekście dość gruntownych przemian społecznych i kulturowych, m.in. w Polsce, w trakcie których nie docenia się roli chrześcijaństwa lub wręcz ją neguje.

Artykuł niniejszy – oprócz wprowadzenia i wniosków końcowych – składa się z dwóch części. Oddają one istotną treść zajętego przez Kajsiewicza

⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Polityka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2007, s. 340–345; H. Kiereś, *Polityki filozofia Krąpcza*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 377–380; J. Bartyzel, *Polityka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 1117–1124; N. Pikuła, P. Sokółowski, *Polityczna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 1115–1117; H. Kajsiewicz, *Listy 1865–1867*, t. 9, red. T. Kaszuba i in., Rzym 2010, s. 125–126; Tenże, *Pisma*, t. 1, s. 94–107.

⁶ Podejmował się tego zadania dzięki gruntownemu wykształceniu teologicznemu i filozoficznemu, jakie zdobył głównie w czasie studiów rzymskich, kiedy korzystał z wykładów Józefa Alojzego Dmowskiego, jezuitę, zaliczanego w historii filozofii do grona najwybitniejszych neoscholastyków XIX wieku, prekursorów odrodzenia tomizmu. Por. R. Darowski, *Dmowski Józef Alojzy*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001, s. 609.

⁷ Por. J. Guzdek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiewicza (1812–1973)*, Kraków 1998; S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003; A. Kardaś, *Hieronim Kajsiewicz (1812–1873) – dla wszystkich przykładem i zbudowaniem*, w: *O. Hieronim Kajsiewicz CR (1812–1873): Troska o duchowość, troską o społeczność*, red. W. Misztal, W. Mleczko, „Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja” 4, Kraków 2012, s. 11–46.

stanowiska, podzielanego w zasadniczych kwestiach przez autora niniejszej pracy, które wyraża się najpierw w tezie o odmienności obu form życia, a następnie w przekonaniu o istnieniu pomiędzy nimi ścisłych związków.

2. Podstawy autonomii – dwie perspektywy życia

U podstaw rozróżniania przez Kajsiewicza polityki i religii leży dość uniwersalna prawda na temat egzystencji ludzkiej, realizującej się jakby w dwóch etapach, obszarach bytu, w których istnieją dość odmienne dobra i cele.

2.1. Sfera polityki

Poglądy Kajsiewicza na temat obszaru polityki wpisują się w tradycyjną refleksję filozoficzną, która łączy tę działalność z bezpośrednim zaangażowaniem się w sprawy doczesne człowieka w obrębie różnych instytucji⁸. Taki obszar aktywności określa on jako tzw. życie przyrodzone człowieka, które urzeczywistnia się w obrębie przyrody, natury, do której przynależy osoba ludzka z racji stworzenia, osiągając w ramach zorganizowanej aktywności, pod kierownictwem prawowitej władzy, konieczne dla siebie dobro wspólne i godziwe, tzn. godne każdej osoby ludzkiej jako istoty cielesnej i duchowej⁹. Wprawdzie Kajsiewicz nie posługiwał się tym terminem, wyraźnie jednak dostrzegał potrzebę uświadamiania na jego temat, jasnego określenia i konsekwentnego realizowania. Obserwował bowiem zasadniczy nieład w życiu społecznym, który wynikał właśnie z braku należytej świadomości tego typu dobra. W związku z tym zauważał, że ludzie w ramach właściwego dla nich powołania życiowego zaniedbywali swoje obowiązki służące dobru wspólnemu, a tym samym nie realizowali odpowiednich im ról i celów. Każdy więc, jak pisał Kajsiewicz, rościł sobie prawo do wszystkiego, a właściwie był do niczego¹⁰.

Jedną z takich podstawowych form aktywności, służących dobru wspólnemu, była dla Kajsiewicza ludzka praca, która niemal zawsze jest współpracą wymagającą odpowiedniej organizacji. Służy ona przede wszystkim zapewnieniu materialnych podstaw w doczesnej egzystencji człowieka, np. poprzez

⁸ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2010, s. 11–12.

⁹ Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 1, s. 331–341; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 189–209, 271–286.

¹⁰ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 6, 233, 240; Z. Pańpuch, *Polis, Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2007, s. 326–332

zaangażowanie w działalność rzemieślniczą, nastawioną na wytwarzanie różnorodnych przedmiotów materialnych, użytecznych i możliwie najdoskonalszych. Z pracą wiązał się problem własności prywatnej, a obywatele mają do niej naturalne prawo, którego żadna władza nie może ich pozbawiać. Dość powszechne zjawisko łamania tego prawa dostrzegał Kajsiwicz szczególnie w zaborze rosyjskim. Nie zabrakło u niego również odniesienia do innego kierunku zorganizowanej i zbiorowej aktywności człowieka, należącej do zainteresowań polityki i odpowiadającej wyższym aspiracjom ludzkim – sztuki, w której dąży się do doskonałości w tworzeniu przedmiotów pięknych¹¹.

W sferze jego zainteresowań o charakterze politycznym była również rodzina. Kajsiwicz poruszał temat tradycyjnie obecny w filozofii polityki, m.in. u Arystotelesa, gdzie rodzinę uważano za podstawę państwa. Bohater niniejszego artykułu uznaje ją za wspólnotę integralnie powiązaną z małżeństwem, za instytucję podstawową i naturalną, za konieczną formę życia ludzkiego, wymagającą ochrony. Jej znaczenie Kajsiwicz dostrzegał wyraźniej, obserwując życie emigrantów polskich, którzy pozbawieni bezpośredniego kontaktu z bliskimi, pod wpływem zachodnich obyczajów i kultury doświadczali degradacji pod względem duchowym. Rodzina była dla niego wspólnotą szczególnie cenną w kontekście istnienia narodu, stanowiąc jakby mały naród, ponieważ naród w sensie ścisłym jest wielką rodziną składającą się z małych rodzin. Stąd upadek rodziny postrzegał Kajsiwicz jako źródło upadku narodu, leczenie zaś rodziny stanowiło dla niego skuteczny środek wewnętrznego uzdrowienia owej szerszej społeczności. Przypominał, że węzłem rodziny jest kobieta oraz jej trwała relacja z mężem i dziećmi. W związku z funkcją wychowania dzieci w rodzinie, przygotowywania ich do życia dorosłego, obywatelskiego, wielokrotnie pojawia się u Kajsiwicza ważny temat instytucji szkolnictwa, która odpowiada za odpowiedni poziom kształcenia i wychowania młodego pokolenia¹².

Najwięcej uwagi w swoich mowach i tekstach autor *Pism* poświęcił narodowi, wypowiadając się na temat jego struktury, pochodzenia i funkcji, często w kontekście istnienia ojczyzny i państwa jako ich istotnego składnika. W jego strukturze oraz w porządku przyczyn wyróżniał m.in. elementy o charakterze immanentnym, tj. naturalnym i ziemskim, jak wspólne terytorium, język, podobna kultura, dzięki którym naród może istnieć jako autonomiczna jednostka społeczna i pełnić właściwe sobie funkcje. Z racji znaczenia narodu dla życia człowieka Kajsiwicz uznawał za obowiązek zachowanie własnej

¹¹ Por. H. Kajsiwicz, *Pisma*, t. 1, s. 40, 402, 407; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 11, 125–135, 138–139, 259–268, 393.

¹² Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 40, 402, 407; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 11, 125–135, 138–139, 259–268, 393.

świadomości narodowej jako coś bezcennego. Miłość do ojczyzny rozumiał jako obowiązek naturalny, podobny do tej formy miłości, jaka urzeczywistnia się w domu rodzinnym. Stąd autentyczna postawa patriotyczna była przez niego rozumiana jako cnota odpowiadająca postawie czci dla własnych rodziców, w miłości czynnej, posuniętej aż do heroizmu¹³.

Nie zabrakło u Kajsiewicza tematu państwa, tradycyjnie naczelnej struktury życia społecznego, będącej w kręgu zainteresowania filozofii polityki. Nie poświęcił mu jednak zbyt wiele miejsca, skupiając się na narodzie (polskim), którego przetrwanie w udoskonalonej postaci miało być podstawą wskrzeszenia państwowości. Mimo wszystko można u niego znaleźć bliskie Arystotelesowi pojęcie państwa jako najwyższej zorganizowanej społeczności, pewnego złożonego organizmu, struktury hierarchicznej, uporządkowanej, w której elementy bardziej partykularne są podporządkowane bardziej ogólnym, czyli podrzędne – nadrzędnym, z których każdy ma swój cel, nad którego realizacją czuwa władza¹⁴.

2.2. Obszar religii

Religia stanowiła dla Kajsiewicza zasadniczo odmienny wobec polityki obszar życia człowieka, chociaż nie w każdej jej postaci dostrzegał tę zasadniczą różnicę, a przy tym korzystną z punktu widzenia jej relacji do polityki.

Dotyczyło to religii państwowych, narodowych, mocno uzależnionych od władzy politycznej, realizujących czysto ziemskie interesy; pozbawionych istotnego elementu nadprzyrodzonego, oddanych często bałwochwalstwu, czci bogów cesarskich, ubóstwiających jednostki ludzkie; nierespektujących zasad moralnych, jak choćby prawdy, sprawiedliwości i miłości społecznej; pozbawionych elementu dogmatycznego; sprowadzających swoją istotę do pompatycznego obrządku, akceptujących zepsucie moralne, rządy siły, politykę podboju, a szczególnie kierujących się duchem nienawiści i odszczepieństwa. Ich przykłady dostrzegał w religiach niechrześcijańskich, a także w niektórych współczesnych mu formach chrześcijaństwa. Przypominał, że podziału Polski dokonały rządy związane oficjalnie z trzema wersjami tej religii, a w praktyce kierujące się siłą, nierespektujące nawet elementarnych zasad prawa i sprawiedliwości. Także panteizm i deizm jako określone poglądy filozoficzne i postawy człowieka wobec Boga nie zasługiwały na miano autentycznej religijności przydatnej w polityce¹⁵.

¹³ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 80–93; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 5, 91–104; tenże, *Pisma*, t. 3, s. 231, 312.

¹⁴ Por. tenże, *Pisma*, t. 3, s. 6.

¹⁵ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 30–46, 94–107, 161, 174–198.

Jedyną zaś wersją religii, w pełni oddającą jej istotę i najbardziej korzystną w kontekście jej relacji do polityki, jest jego zdaniem chrześcijaństwo w wersji katolickiej, w wydaniu autentycznym, konsekwentnym, gdzie najistotniejsze i najważniejsze dla człowieka sprawy leżą za nim i przed nim, a nie w obecnej postaci życia, w instytucjach i strukturach kształtowanych przez różne ośrodki władzy politycznej. To w nim na pierwszym miejscu stawia się odniesienie człowieka do sfery transcendentnej i wiecznej wobec świata. W nim istnieje pełnia Objawienia, a Bóg jako Trójca jest dobrem najwyższym. Posiada ono wreszcie odpowiednie środki i moce nadprzyrodzone prowadzące do celów najbliższych i najdalszych¹⁶.

Na treści właściwe dla katolicyzmu składają się u Kajsiewicza informacje pozyskiwane na drodze dwóch podstawowych i tradycyjnych sposobów poznania. Pierwszy, zaledwie przez niego wspomniany, odwołuje się do czysto racjonalnej metody, opartej na racjach filozoficznych rozpatrywanych z punktu widzenia metafizyki i filozofii Boga, uniwersalnych i ważnych dla gatunku ludzkiego. Chodzi tu o odkrywanie Boga w dziele stworzenia, w którym rozpoznawany jest m.in. jako Pierwsza Przyczyna Sprawcza i Wzorcza czy też Najwyższa i Pierwsza Prawda. Bóg tak rozumiany i wyrażany w kategoriach metafizycznych może tylko w pewnym ograniczonym zakresie wpływać na kształtowanie rzeczywistości politycznej¹⁷. W relacji do polityki podstawową rolę odgrywa dla Kajsiewicza Bóg znany ze źródeł doskonalszych, tj. objawionych w chrześcijaństwie, w których pojawia się Trójca Święta, Jej istnienie i sposób życia. Głównie jednak poruszane zagadnienie Boga sprowadza się u Kajsiewicza do tematu Chrystusa i założonego przez Niego Kościoła, do jego miejsca i roli społecznej. W tym celu odwołuje się do jego podstawowych cech zaczerpniętych z religii katolickiej, traktowanych nieraz jako typ rozważań ejdetycznych, usiłujących odkryć istotę jej fenomenów, specyficznych wobec innych zjawisk religijnych¹⁸.

Zdaniem Kajsiewicza istota Kościoła i jego swoistość wyraża się najpierw w jego boskim i nadprzyrodzonym pochodzeniu bezpośrednim, a nie w naturalnym, pośrednim, jak w przypadku genezy rodziny, narodu czy państwa, które stanowią twory naturalne, typowo ludzkie, doczesne. Jego istota tkwi dalej w strukturze, którą tworzą przede wszystkim czynniki transcendentne, a więc wspomniana Trójca Święta, szczególnie Chrystus, nauka objawiona przez Boga oraz sakramenty święte, będące źródłem wielorakiej łaski. W ten sposób

¹⁶ Por. tamże, s. 30–46; T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Biblioteka Filozofii Religii, Kraków 1995, s. 246–247.

¹⁷ Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 3, s. 6.

¹⁸ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 233–235, 402; Tenże, *Pisma*, t. 2, s. 117, 125; M. Jaworski, *Od filozofii religii do eidos Kościoła. Wybór pism filozoficznych*, t. 3, red. K. Mikucki, Kraków 2018, s. 151–159, 161–169, 171–181.

Kościół wnosi w życie ludzkie na tym świecie nową jakość w postaci miłości nadprzyrodzonej, wyznacza człowiekowi najwyższą pozycję egzystencjalną, nadaje mu wyjątkową godność, wprowadzając w wewnętrzne życie Boga. Wyjątkowość Kościoła polega następnie na zadaniu, jakie przed nim stoi. Otóż jest on konieczną, najważniejszą instytucją i wspólnotą na ziemi, realizującą najwyższy cel człowieka, jakim jest uświęcenie i zbawienie wieczne. Analogicznie do struktur politycznych istnieje w nim instytucja władzy, nierzadko odmiennie rozumianej w stosunku do jej pojmowania i realizowania na różnych poziomach funkcjonowania polityki. Tu Bóg stanowi ostateczne źródło i wzór wszelkiej władzy jako najmądrzejszy i nienadużywający jej, a człowiek sprawuje ją w imieniu Boga dla dobra wspólnego, a nie tylko własnego. Dla właściwego sprawowania tej władzy wymaga się odpowiednich kwalifikacji intelektualnych i moralnych, zdolności i cnót, znajomości prawdy, ponieważ nie zawsze wyrażana jest ona w opiniach większości. W strukturze Kościoła – w ramach jego elementów ludzkich – istnieją wreszcie dwie kategorie osób i funkcji, zróżnicowanych jakościowo oraz ważnych z punktu widzenia relacji do polityki: ludzie świeccy i kapłani. Każda z tych grup posiada własny zakres obowiązków i celów, niezastępowalnych przez drugą stronę, zadań, których nie można ze sobą mieszać. Tak więc było dla Kajsiewicza rzeczą nie do przyjęcia, aby świeccy wchodzili w kompetencje duchownych, a ci z kolei angażowali się w czynności obce ich powołaniu, realizując cele doczesne (np. polityczne)¹⁹.

3. Ku współpracy

Niezależnie od wskazywanych odrębności, polityka powinna wchodzić w konieczne relacje z autentyczną religią, przede wszystkim katolicką, aby ta wpływała na najważniejsze zasady, cele i środki polityczne. W taki właśnie sposób postrzegano w Kościele jeden z celów towarzyszących działalności zakonnej Zgromadzenia, którego współzałożycielem był Kajsiewicz, aby poprzez odnowę wewnętrzną (religijną i moralną) społeczeństwa dokonać trwałych i owocnych reform społecznych oraz politycznych; doskonalszych w stosunku do prób czynionych mocą jedynie geniuszu ludzkiego, prawa czy oręża, czyli czynników bardziej zewnętrznych²⁰.

¹⁹ Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 1, s. 174–198, 265, 390, 453; Tenże, *Pisma*, t. 2, s. 10–11, 121–125; Tenże, *Pisma*, t. 3, s. 1, 7, 10–11; Z.J. Zdybicka, *Religia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., s. 720–732.

²⁰ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, s. 143; H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 1, s. 27.

3.1. Jej potrzeba

Obecność religii w polityce uzasadniał Kajsiewicz dwiema podstawowymi racjami, z których jedna akcentuje prawdę na temat istnienia i natury Boga, Jego pozycji i praw w stosunku do człowieka i stworzenia, a druga uwzględnia bardziej sytuację egzystencjalną człowieka wierzącego w tym świecie.

W kontekście polityki było czymś ogromnej wagi dla Kajsiewicza, aby znalazło się w niej miejsce dla Boga z racji Jego realnego istnienia, doskonałości oraz stosunku do świata i człowieka. W związku z tym przypominał prawdę, że Bóg jest Pierwszą Przyczyną Sprawczą i Celową świata oraz człowieka, sprawuje opatrność w świecie, przysługuje Mu nie tylko transcendencja wobec tego świata, ale też immanencja w tym świecie. Dla działań o charakterze politycznym czymś niebagatelnym był fakt, że z istoty swej Bóg jest wszechmogący, najmądrzejszy, stanowi ostateczne źródło prawa i moralności oraz ich strażcę. Jako wszechwładny, udziela On władzy ludziom oraz jest wzorem jej sprawowania. Godna uwagi była wyraźnie zaakcentowana przez Kajsiewicza myśl, że Bóg stanowi podstawę porządku społecznego. Jako Stwórca wszystkiego tłumaczy bowiem nie tylko wielość i jedność bytów pozaludzkich w świecie, ale też to, co zawiera się w zakresie życia zbiorowego, w którym istnieje wiele postaci tegoż życia o właściwej im strukturze, pewnej autonomii, o różnorodnych funkcjach i celach, którym wyznaczona zostaje pewna doskonałość. Przy tej różnorodności i częściowej autonomiczności istnieją pomiędzy nimi ściśle związki, dzięki którym różnorakie formy życia społecznego tworzą pewien złożony organizm, doskonałą jedność w wielości, o czym byli przekonani m.in. stoicy²¹. Powyższa idea poparta była myślą, według której każdy stworzony byt posiada w Trójcy Świętej swój idealny wzór co do swej istoty i praw, jakimi się powinien kierować. W myśl tego poglądu, nawiązującego do koncepcji św. Augustyna, uważał Kajsiewicz, że Bóg stwarzał wszystko nie tylko według idealnych wzorców rzeczy w swoim umyśle co do ich struktury, ale także co do pewnych praw, jakie funkcjonują w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej i powinny znaleźć odbicie w stworzonej rzeczywistości. W Niej zaś panuje – dzięki wzajemnej miłości – porządek, bezwzględny brak chaosu, który jest znakiem niedoskonałości i słabości. Analogicznie więc do ładu panującego w Trójcy, stwarza Bóg ład i pragnie go w każdej postaci bytu. Takim podstawowym obszarem stworzenia, w którym boski ład się przejawia, jest przestrzeń przyrody, natury. Już najwcześniejsza filozofia europejska w starożytnej Grecji określała całość przyrody jako kosmos, czyli ład. Ale podobny ład – zdaniem Kajsiewicza – powinien istnieć w świecie ludzkim w wymiarze indywidualnym oraz społecznym, czyli w każdym typie życia zbiorowego²².

²¹ Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 3, s. 6; M.A. Krapiec, *Polityka*, s. 342.

²² Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 1, s. 233–235; 402; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 117, 125.

Wszystkim, którym bliska jest zasada autonomii rzeczywistości ziemskich, przypominał Kajsiewicz tezę św. Tomasza z Akwinu, że sfera nadprzyrodzonej nie niszczy elementów naturalnych, ale dzięki łasce oczyszcza je, podnosi i dopełnia. Przede wszystkim wnosi w relacje społeczne, w ludzką kulturę i w życie duchowe większe zasoby miłości i mądrości, będące głównym źródłem jedności, do jakiej powinno się zdążać w działalności politycznej, by w końcu usunąć z niej siłę jako podstawowy mechanizm regulujący tę działalność²³.

Myśl Kajsiewicza o nieuchronnym spotkaniu polityki z religią zawiera następnie wątek nawiązujący do tradycyjnego i realistycznego sposobu postrzegania sytuacji egzystencjalnej człowieka w świecie. Otóż posiada ona, zwłaszcza z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej, wymiar materialny i duchowy, obejmuje sferę życia doczesnego i nadprzyrodzonego, a człowiek żyjący na tym świecie przynależy jednocześnie do struktur politycznych i religijnych, m.in. do państwa i Kościoła. Tenże Kościół, chociaż stanowi ze swej istoty typ instytucji z natury nadprzyrodzonej, równocześnie zawiera w sobie element doczesności, świat przyrodzony, ludzki, który ma być udoskonalany. Stąd generalna zasada brzmi, że Kościół nie może się odseparować od spraw doczesnych, politycznych: rzeczywistość nadprzyrodzona powinna być obecna w sferze życia przyrodzonego i publicznego. Dlatego wyrażał radość z faktu, że przynajmniej w Polsce Kościół i reprezentujący go kapłan są właśnie w takiej funkcji dostrzegani i powszechnie doceniani, czego liczne przykłady podawał z czasów mu współczesnych. Były to sytuacje diametralnie różne od tych, jakie zaistniały za sprawą bezbożnych rewolucji społecznych, m.in. we Francji, gdzie relacje pomiędzy państwem a Kościołem naznaczone zostały krwią męczeńską i uczuciem wzajemnej odrazy, a działalność kapłana ograniczono do kościoła i zakrystii²⁴.

Zaangażowanie w politykę ze strony Kościoła miało obowiązywać najpierw ludzi świeckich. W związku z tym Kajsiewicz przypominał dość oczywistą prawdę, nie zawsze respektowaną w polityce, że takim osobom przysługuje prawo i obowiązek czynnego uczestnictwa w całości spraw związanych z polityką, a więc w bardzo ważnych obszarach życia rodzinnego, zawodowego i sprawowania władzy politycznej. Także osobom ściśle poświęconym Bogu nie można odmawiać prawa do uczestnictwa w aktywności politycznej. Pisał więc, że słudzy Boga mają określone zobowiązania nie tylko wobec Stwórcy, ale też wobec świata, w którym żyją, wobec narodu, którego są członkami, wobec państwa, którego są obywatelami²⁵.

²³ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 174–198; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 189–209, 271–286; tenże, *Pisma*, t. 3, s. 149, 157; P. Semenenko, *Kazania przygodne*, t. 1, Kraków 1923, s. 11–19.

²⁴ Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 3, s. 2–3, 8, 9, 75.

²⁵ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 11–12; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 189–209, 286; tenże, *Pisma*, t. 3, s. 10.

Ich miejsce w polityce ma być wyjątkowe, nieporównywalne z działalnością świeckich. Na temat tych specyficznych i dość szczegółowych zadań wiele razy mówił Kajsiewicz, odwołując się do niektórych obrazów biblijnych, w jakich odmalowywał ich rolę w świecie jako przewodników ludu w zakresie życia religijnego i moralnego. Co do bardziej konkretnego udziału w życiu politycznym, ich podstawowym obowiązkiem jest ocena działań politycznych pod kątem przestrzegania podstawowych zasad moralnych i religijnych, tak aby „nie bawiąc się w politykę”, móc za przykładem ks. Piotra Skargi wypędzać z polityki zło, grzech. Jest to zadanie trudne, wymagające znajomości filozofii polityki i teologii. Trudność spowodowana jest również tym, że nawet bezstronna ocena praktycznych działań politycznych naraża kapłanów na oskarżenia ze strony niektórych środowisk politycznych o to, że „mieszają się” do polityki. Nie zważając na takie opinie, Kajsiewicz nie wahał się np. podjąć krytyki władz zaborczych za ich różne formy walki z Kościołem²⁶.

Nie negował on także bezpośredniego udziału duchowieństwa w życiu typowo świeckim, zwłaszcza w sprawowaniu władzy na różnych jej szczeblach, ale tylko w wyjątkowych sytuacjach, pod pewnymi warunkami, jak dostateczna liczba kapłanów i ich odpowiednie kwalifikacje oraz predyspozycje. Chodzi tu o konieczne potrzeby społeczne, o ważne dobro religijne i wspólne. Jako przykłady takiego zaangażowania wskazywał na postawę św. Bernarda z Clairvaux, który działał na rzecz drugiej wyprawy krzyżowej; udział kapłanów w wojnie sprawiedliwej, kiedy służą walczącym dla ich dobra duchowego; zaangażowanie w akcje polityczne w nagłych, wyjątkowo ważnych sytuacjach, kiedy nie ma komu reprezentować ludzi świeckich, gdy brakuje osób upominających się o należne im prawa (np. Aleksy Prusinowski oraz Jan Chryzostom Janiszewski). Ale nawet przy spełnieniu powyższych warunków i wyjątkowym usprawiedliwieniu uczestnictwa osób duchownych w życiu politycznym, z uczestnictwem tym związane są pewne niebezpieczeństwa i niedogodności: groźba zeświecczenia, osłabienia życia duchowego, ducha kapłańskiego; możliwość zawierania różnych kompromisów z ugrupowaniami politycznymi pozbawionymi zasad chrześcijańskich; konflikty sumienia, utrata zaufania wobec duchowieństwa ze strony świeckich, zgorszenie ludu, pogłębianie podziałów społecznych²⁷.

3.2. Konkretnie obszary spotkania

Spotkania religii z polityką, korzystne szczególnie dla drugiej strony tej relacji, dostrzegał Kajsiewicz w różnych obszarach życia społecznego, jednym poświęcając mniej, a innym więcej miejsca.

²⁶ Por. tenże, *Pisma*, t. 3, s. 2, 3, 5, 7, 10, 82.

²⁷ Por. tamże, s. 3–5, 8, 74–75, 80–93, 94–109.

Dość zdawkowo potraktował szeroko pojętą sferę cywilizacyjną, ale użyteczną dla ludu, jak gospodarka czy służba zdrowia, w które może owocnie zaangażować się Kościół. Kolejnym polem jego uczestnictwa w życiu społecznym, a zatem polem uczestnictwa również osób duchownych, jest sfera edukacji i wychowania. W związku z tym Kajsiewicz zauważał, że nawet w jego czasach oświata kończyła się właściwie tam, gdzie kończyło się chrześcijaństwo, co wydaje się czymś poniekąd zwyczajnym ze względów historycznych, ponieważ cywilizacja zachodnia wiąże się integralnie z chrześcijaństwem, ubogacającym ją, wnoszącym na najwyższy stopień życia, wyrażający się w doskonałej miłości. Wspominał wreszcie rodzinę, będącą konkretnym obszarem spotkania polityki i religii, a także polem realizacji właściwego powołania kapłańskiego: jej trwałość lub uleczenie zależą koniecznie od życia opartego na chrześcijaństwie²⁸.

Głównym obszarem spotkania polityki z religią był dla Kajsiewicza naród, głównie polski, który miał być gwarantem przetrwania i ocalenia ojczyzny pod warunkiem nawiązania i utrzymania ścisłych relacji z Kościołem katolickim. W tymże Kościele bowiem tkwią wszystkie istotne czynniki transcendentne, absolutnie konieczne w strukturze i życiu narodu, będące skutkiem łaski pochodzącej od Boga. Bez nich narody pozbawiają się najwyższych wartości, a ich perspektywy polityczne ograniczają się do spraw i potrzeb ziemskich, będących tradycyjnie zarzewiem konfliktów i wojen. Bez odniesienia do Boga nawet sumienie jako naturalna władza osądu moralnego zostaje pozbawiona obiektywnych kryteriów oceny dobra i zła, a w działania polityczne stosunkowo łatwo mogą się wkradać przemoc, a nawet zbrodnia. Także samo powodzenie w walce z innymi może nadawać czynom niegodziwym pozór prawości i moralności, a własna ojczyzna może stać się najwyższym dobrem, któremu wszystko zostaje podporządkowane, stanowić cel, który wszystko uświęca²⁹.

Związek narodów z chrześcijaństwem jest czymś koniecznym i analogicznym do relacji osoby ludzkiej do Boga. One bowiem są także Jego dziełem stwórczym, konkretną i swoistą realizacją Jego odwiecznych idei oraz zamierzeń, którym dane są fizyczne warunki do istnienia (miejsce i czas) spośród innych narodów, w określonym sąsiedztwie, które nie jest przypadkowe. Otrzymują od niego *status* osoby społecznej z prawem do samostanowienia, z obowiązkiem życia w wolności respektującej porządek moralny i religijny, z koniecznością wypełnienia zadań i misji wewnętrznych i zewnętrznych, by wraz z Kościołem tworzyć wielką harmonię świata ludzkiego, królestwo Boże

²⁸ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, s. 80–93, 402, 407; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 11, 125–135, 138–139, 259–268, 393; tenże, *Pisma*, t. 3, s. 7–8.

²⁹ Por. tenże, *Pisma*, t. 1, 80–93, 174–198; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 5; P. Semenenko, *Wwyższy pogląd na historię Polski (Myśl Boża w dziejach)*, Kraków 1892, s. 91–98; J. Guzdek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiewicza (1812–1973)*, s. 121–122.

na ziemi oparte na prawie Bożym, na prawdzie, sprawiedliwości i miłości jako podstawowych zasadach etyki społecznej³⁰.

W związku z powyższym często przypominał Kajsiewicz, że naród powinien trwać w najgłębszej więzi z Chrystusem i Jego Kościołem. Kościół jest bowiem dla narodu źródłem prawdziwego życia, rodzącym duchowość prawdziwą, a nie fałszywą, ograniczoną tylko do zewnętrznych form religijności. Z niego pochodzi tzw. siła żywotna narodu, istotna na tyle, że w przypadku jej utraty naród upada. Stąd głównym zadaniem nieprzyjaciela narodu jest pozbawić naród tej siły, wydrzeć mu tę zasadę żywotną, oddzielić ojczyznę od ołtarzy. Traci on wówczas przede wszystkim miłość jako najwyższe dobro moralne i cnotę, będącą zapowiedzią przyszłego królestwa miłości, która otwiera przed życiem ludzkim niewyobrażalnie szerokie perspektywy, jeśli stanie się wraz ze sprawiedliwością jedynym prawem życia ludzkiego, rodzącym jedność, zgodę, poświęcenie. Jest ona głównie dziełem łaski, a naród trwający w zjednoczeniu z Chrystusem korzysta z niej. Niestety, według Kajsiewicza miłość Boga i bliźniego dopiero czeka na realizację w życiu społecznym, gdyż w świecie dominują postawy jej przeciwne (egoizm, nienawiść, niesprawiedliwość, zdrady)³¹.

Inna jeszcze wartość chrześcijaństwa, wnoszona przez Kościół w życie narodu (polskiego), to zrozumienie niezwykle bolesnego fenomenu w jego historii, jakim jest jego cierpienie. Sam Kajsiewicz boleśnie przeżywał losy rodaków przebywających w więzieniach, na wygnaniu na Wschodzie, uchodźców, którzy przybyli na Zachód po powstaniu styczniowym, by zająć opuszczone szeregi tych, którzy już odeszli z tego świata, a uczestniczyli wcześniej w powstaniu listopadowym. W świetle wydarzenia Krzyża cierpienie to miało dla niego sens, rozumiał jego źródła: było pokutą za własne winy, ceną płaconą za wyznawaną wiarę, niesło też pociechę oraz nadzieję na odrodzenie narodu³².

Ponieważ owoce łaski są konsekwencją obecności i roli kapłana w narodzie, wypada w tym miejscu przypomnieć to, co o jego funkcjach mówił Kajsiewicz w związku ze stosunkiem religii do polityki. Otóż z jego urzędem związane są takie funkcje wobec narodu, które odpowiadają istocie i roli kapłana. Dlatego z mocą podkreślał, że gdy kapłan rzetelnie i z oddaniem sprawuje swe funkcje, to tym samym służy swemu narodowi, uczestniczy w realizowaniu przez niego dobra wspólnego. Każda więc dusza ludzka uformowana właściwie jest niezwykle droгим nabytkiem nie tylko dla Boga i nieba, ale i dla narodu. Kapłani służą więc narodowi, gdy za każdym razem tępią weń wszelkie zło, wady osobiste i społeczne, gdy kształtują sumienia, krzewią cnoty, bo na cnotach buduje się trwałe rodziny i narody. Ze względu na ścisłe

³⁰ Por. H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 1, s. 17, 174–198.

³¹ Por. tamże, s. 6, 17, 30–33, 37, 80–93, 109, 174–198.

³² Por. tamże, s. 80–93.

związki świętości kapłana ze służbą ojczyźnie Kajsiewicz sądził, że im lepszy i gorliwszy kapłan, tym więcej daje narodowi. Właściwie pojęta służba kapłańska na miarę ich możliwości, kompetencji i zadań była w jego oczach tak wielka i odpowiedzialna, że nie mogła zastąpić jej żadna aktywność na forum publicznym, jak chociażby uczestnictwo w różnych sejmikach, a tym bardziej poprzez czynny udział w akcjach rewolucyjnych, powstańczych, które mogą zakończyć się tragedią narodu, Kościoła oraz ich osobistą³³.

4. Wnioski

Hieronim Kajsiewicz jest zwolennikiem współdziałania sfery polityki i religii dla najszerzej pojętego dobra człowieka, przy zachowaniu przez nie pewnej autonomii. W tym celu odwołuje się do argumentacji filozoficznej, dopełnianej refleksją teologiczną, czym potwierdza słuszność koncepcji filozofii chrześcijańskiej, która zakłada konieczny udział obu form wiedzy w poznaniu kluczowych dla człowieka spraw.

Filozofia tego rodzaju pozwala najpierw na gruntowne uzasadnienie autonomii obu sfer życia człowieka, poprzez odwołanie się do natury ich przedmiotów, celów i środków. Polityka funkcjonuje przede wszystkim w świecie przyrody, w obszarze natury, w sferze doczesności, gdzie człowiek angażuje się w działalność różnych instytucji w związku z jego sytuacją egzystencjalną w tym świecie. A ona wymaga od niego, aby w ramach zorganizowanej aktywności, pod kierownictwem prawowitej władzy działać dla dobra wspólnego, godziwego, służącego dobru osoby ludzkiej jako istoty cielesnej i duchowej. Religia natomiast usytuowana jest głównie w wymiarze nadprzyrodzonej i wieczności życia ludzkiego, w ramach realnego odniesienia człowieka do sfery transcendentnej i wiecznej wobec świata. Chodzi tu o chrześcijaństwo w wersji katolickiej, w pełni oddające jej istotę oraz najbardziej korzystne w kontekście relacji do polityki.

Odwołując się do niektórych tez filozofii chrześcijańskiej, uzasadnia Kajsiewicz także konieczność współdziałania obu sfer życia, szczególnie wpływ religii na politykę. W decydujących argumentach odwołuje się do prawdy na temat istnienia i natury Boga, Jego pozycji i praw w stosunku do człowieka oraz stworzenia, jako źródła i celu świata oraz człowieka, posiadającego doskonałości w stopniu najwyższym, ubogacającego wszechstronnie życie jednostkowe i społeczne, zwłaszcza poprzez Chrystusa i Jego Kościół. Poza tym bierze on pod uwagę sytuację egzystencjalną człowieka wierzącego w tym świecie, która obejmuje sferę życia doczesnego i nadprzyrodzonego, posiada

³³ Por. tamże, s. 7, 8, 74–79, 81–85, 94–107; tenże, *Pisma*, t. 2, s. 5.

wymiar materialny i duchowy, a człowiek żyjący w tym świecie przynależy jednocześnie do struktur politycznych i religijnych.

W końcu wskazuje Kajsiewicz na owocność spotkania religii z polityką w różnych obszarach i formach życia społecznego. Stąd nie pomija szeroko pojętej sfery cywilizacyjnej jak gospodarka czy szpitalnictwo, sfery edukacji i wychowania, małżeństwa i rodziny. Najważniejszym obszarem tegoż spotkania czyni jednak naród, głównie polski, który miał być w jego czasach gwarantem przetrwania i ocalenia własnej ojczyzny pod warunkiem jej ścisłych związków z Bogiem i Kościołem katolickim. Bez tej relacji wszystkie narody pozbawiają się najwyższych wartości, a ich perspektywy polityczne ograniczają się do spraw i potrzeb ziemskich, będących tradycyjnie przyczyną konfliktów i wojen.

BIBLIOGRAFIA

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2010.
- Bartyzel J., *Polityka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 1117–1124.
- Darowski R., *Dmowski Józef Alojzy*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001, s. 609.
- Guzdek J., *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiewicza (1812–1973)*, Kraków 1998.
- Jaworski M., *Od filozofii religii do eidos Kościoła. Wybór pism filozoficznych*, t. 3, red. K. Mikucki, Kraków 2018.
- Kajsiewicz H., *Pisma*, t. 1–2, Berlin 1870.
- Kajsiewicz H., *Pisma*, t. 3, Berlin-Kraków 1872.
- Kajsiewicz H., *Listy 1865–1867*, t. 9, red. T. Kaszuba i in., Rzym 2010.
- Kardaś A., *Hieronim Kajsiewicz (1812–1873) – dla wszystkich przykładem i zbudowaniem*, w: *O Hieronim Kajsiewicz CR (1812–1873): Troska o duchowość, troską o społeczność*, red. W. Misztal, W. Mleczko, „Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja” 4, Kraków 2012, s. 11–46.
- Kiereś H., *Polityki filozofia Krąpca*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 377–380.
- Krapiec M.A., *Polityka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2007, s. 340–345.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 1991.
- Pikuła N., Sokołowski P., *Polityczna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 1115–1117.
- Pańpuch Z., *Polis* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2007, s. 326–332.
- Piwowarczyk J., *Wobec czasu nowego (Z publicystyki 1945–1950)*, red. J. Kołłątaj, Kraków 1985.
- Semenenko P., *Wyższy pogląd na historię Polski (Myśl Boża w dziejach)*, Kraków 1892.
- Semenenko P., *Kazania przygodne*, t. 1, Kraków 1923.
- Urbański S., *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003.
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Biblioteka Filozofii Religii, Kraków 1995.
- Zdybicka Z.J., *Religia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., s. 720–732.