

Andrzej Wawrzynowicz

Hegłowska filozofia religii a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersalizmu

Diametros nr 8, 99-107

2006

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.

Hegłowska *filozofia religii* a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersalizmu

Andrzej Wawrzynowicz

G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki,
Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Jednym z charakterystycznych rysów scholastycznej wykładni *poznania religijnego* jest zakładana na jej gruncie niewspółmierność między ograniczonym (z natury) rozumem ludzkim a nieskończonym rozumem boskim, niewspółmierność pozostająca w mocy przynajmniej w perspektywie „doczesnego” życia ludzkiego. Pewnym paradoksem jest to, że wyzwalająca się spod autorytetu teologii chrześcijańskiej myśl nowożytna (od Kartezjusza począwszy) w istocie nie porzuca tego założenia, lecz ubiera je w nowy (filozoficzny) aparat pojęciowy. Człowiek Spinozy nie stoi już wprawdzie przed obliczem *Boga osobowego*, lecz przed *naturalnym porządkiem rzeczy*, nie zmienia to jednak ogólnego charakteru samej relacji poznawczej. Absolutna *substancja* Spinozy, podobnie jak *monada pierwotna* Leibniza (rozumiana jako – *ostateczna racja rzeczy*) reprezentuje wyższy szczebel rozumności, do którego jednostka ludzka wprawdzie nieustannie się wznosi, ale którego efektywnie nie osiąga. Kropkę nad „i” stawia w tej kwestii oświecenie niemieckie (Kant), które formułuje doktrynę spekulatywnych *granic* rozumu ludzkiego, oddzielonego bezmiarem niekończącej się przepaści epistemologicznej od domeny *intellectus archetypus*¹. Filozofia krytyczna Kanta zdecydowanie podważa więc fundamenty racjonalnej *wiedzy* o Bogu, czyli kwestionuje teoretyczne podstawy teologii, pozostawia jednak (w rezultacie tego *transcendentalnego* zwrotu antymetafizycznego) nieograniczone miejsce dla *wiary*. Ta ostatnia znajduje następnie w myśli romantycznej swoje oparcie w domenie indywidualnego *uczucia*, uwolnionego teraz spod wszelkiej kurateli *rozumowego* poznania.

¹ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1964, s. 387, 389.

Paradygmat Hegłowskiej *filozofii religii* stanowi dość zasadniczy wyłom w tej ciągnącej się przynajmniej od czasów wczesnej scholastyki² tradycji samoo graniczania się suwerennego rozumu spekulatywnego³. Istotą stanowiska Hegła jest „pojęciowe” ujęcie religii, przekraczające z jednej strony „wyobrazeniową” perspektywę naiwnej religii i wiary, z drugiej zaś przekraczające „rozsądkowy” punkt widzenia bezpośredniej negacji świadomości religijnej, punkt widzenia charakterystyczny dla „oświeconej” myśli nowożytnej. Zaproponowana przez Jacobiego i Schleiermachera próba obrony religii przed oświeceniową krytyką, próba polegająca na zredukowaniu religii do sfery *uczucia* stanowi natomiast w rozumieniu Hegła jedynie przedłużenie wspomnianej antyspekulatywnej ten-

² Tzn. od przełomu XII i XIII w. – por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 213 i n.

³ Spekulatywna myśl zachodnia ulega dość istotnym przeobrażeniom w wyniku zetknięcia się z filozofią arabską oraz związanego z nim odrodzenia zainteresowania Arystotelesem (*ibid.*, s. 215). Historyczna konfrontacja intelektualna między filozofią arabską a teologią chrześcijańską wymusza wzrost poziomu formalizacji dyskursu teologicznego. Głównym ośrodkiem wspomnianej konfrontacji staje się w początkach XIII w. świeżo powstały Uniwersytet Paryski, gdzie przekładane są i interpretowane pisma Arystotelesa oraz jego arabskich komentatorów. Nadzędne usytuowanie Wydziału Teologicznego w strukturze organizacyjnej uczelni i zagwarantowanie formalnego autorytetu teologii w programie i toku nauczania stwarza warunki zachowania elementarnej rozważliwej i poprawności teologicznej, niezbędnej w okolicznościach tego nagłego zderzenia myśli łacińskiej z dużą ilością nieznanych wcześniej doktryn (*ibid.*, s. 222, 225). Nowy, „szkolny” sposób uprawiania refleksji spekulatywnej, rozszerzający się na szereg nowo powstających ośrodków uniwersyteckich w całej Europie, stwarza możliwość otwarcia się tej refleksji zarówno na wpływy obce, jak i na własne dziedzictwo antyku. Ceną tego otwarcia są natomiast formalne ramy teologiczne, w jakich spekulacja Zachodu zostaje w ten sposób bezpośrednio skanalizowana i na wiele lat zamknięta. To specyficzne *samoograniczenie* suwerenności rozumu spekulatywnego i pozostawienie miejsca dla odróżnionego wskutek tego nieskończonego rozumu boskiego, rozumu zasadniczo niedostępnego poznaniu ludzkiemu i przyjmowanego w oparciu o autorytet teologii chrześcijańskiej, wymaga w rozumieniu Hegła historycznej korekty w ramach filozofii spekulatywnej. Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2006, s. 33-34: „nie może być *dwojakiego rozumu i dwojakiego ducha*, nie może być jednego rozumu boskiego a drugiego ludzkiego, jednego ducha boskiego, a drugiego ludzkiego, które byłyby po prostu różne. Rozum ludzki, świadomość swojej własnej istoty, jest rozumem w ogóle, jest tym, co boskie w człowieku; a duch o tyle, o ile jest duchem Boga, nie jest jakimś duchem po tamtej stronie gwiazd, po tamtej stronie świata, lecz Bóg jest obecny, wszechobecny i istnieje jako duch we wszystkich duchach. [...] Wykształcenie rozumu spełniające się w myśleniu nie stoi zaś w przeciwieństwie do tego ducha, a zatem nie może też ono być bezwzględnie różne od tego dzieła ducha, które wytworzył on w [postaci] religii. [...] Kościół czy też teologowie mogą tą pomocą wzgardzić, albo widzieć coś złego w tym, że ich nauka staje się rozumowa; mogą nawet z wyniosłą ironią odrzucać wysiłki filozofii, kiedy nie kierują się one wrogo przeciw religii, ale raczej mają na celu zgłębienie jej prawdy, i pokpiwać sobie z „robionej” prawdy. Ale ta wzgarda na nic się nie zda i jest czymś czczym, kiedy obudziła się już raz potrzeba poznania i [ujawniła się] jego niezgodność z religią. Ponieważ własne rozumienie (*Einsicht*) ma swoje prawa, których nie można mu już w żaden sposób odmówić, pojednanie [stron] przeciwieństwa jest triumfem poznania”.

dencji, polegające na całkowitym już sprowadzeniu *wiedzy* religijnej do poziomu bezpośredniej *wiary*. Tymczasem religia, zdaniem Hegla, jest w swej najgłębszej istocie określoną formą *samowiedzy* ducha, której poszczególne momenty wyłaniają się w planie historii ludzkiej nie w sposób przypadkowy, lecz zgodnie z logiką pojęcia jakie ów duch uzyskuje w toku tego procesu o sobie samym. Najgłębszym celem ducha jest więc według tego poglądu *doskonałe poznanie* siebie samego za pośrednictwem kolejnym historycznych postaci religii, w których w coraz bardziej adekwatnej formie duch ludzki przedstawia sobie swoją (czystą) istotę. Różnorodne formy religii są, z tego punktu widzenia, z jednej strony etapami rozwoju religii jako takiej, i w tym sensie stanowią jak gdyby częściowe *momenty* świadomości religii pełnej, a z drugiej strony każdy z historycznych etapów kształtowania się tej w pełni adekwatnej formy religii występuje jako odrębna świadomość siebie – szereg tych form tworzy pojęciowo ujętą historię religii.

Hegel zakłada więc zasadniczą jedność porządku *historycznego* w rozwoju religii z *logicznym* porządkiem kształtowania się jej prawdziwego pojęcia. Pierwotna forma religijności, czyli prymitywne *czarownictwo* przechodzi w tym historyczno-pojęciowym ciągu w *religię chińską* jako religię *miary*, kolejną formą jest *religia hinduska*, identyfikująca substancję boską z dziedziną *fantazji*, następnie wyłania się *buddyzm* – jako religia *bytu w sobie*, *religia perska* – jako religia *dobra*, czyli *światła*, *religia syryjska* – jako religia *bólu* i *egipska* – utożsamiająca boskość ze sferą *zagadki* i *tajemnicy*. Poszukiwanie przez człowieka właściwego pojęcia istoty absolutnej przenosi się w ten sposób stopniowo z domeny określeń *przyrody* na domenę coraz silniej przeczuwanego i coraz pełniej uobecnianego *ducha* samego. W *religii żydowskiej* świadomość religijna ujmuje boskość już w formie *wzniosłości*, dla *religii greckiej* absolutem jest *piękno*, zaś dla *rzymskiej* – *celowość*. Ukoronowaniem historycznego procesu dojrzewania religii do swojej w pełni adekwatnej postaci jest wg Hegla *chrześcijaństwo*, identyfikujące absolut ostatecznie właśnie ze sferą *ducha* jako takiego. Końcowy etap rozwoju świadomości religijnej to zatem ten, na którym duch ludzki przestaje szukać swojej absolutnej istoty *poza sobą*. Oznacza to jednak nie tyle „ubóstwienie” bezpośredniej natury ludzkiej, co raczej wyniesienie na szczyt i uczynienie najwyższym przedmiotem kultu religijnego

swoistego potencjału „przemienienia” duchowego człowieka (potencjału, który na gruncie późniejszej rosyjskiej *filozofii religijnej* od W. Sołowjowa począwszy interpretowany jest pod wpływem wschodniochrześcijańskiej tradycji teologicznej jako zasadnicza współmierność między Bogiem a człowiekiem i wiązany jest z pojęciem „Bogoczłowieczeństwa”⁴). Jednostronne utożsamienie tych dwu kwestii, czyli zredukowanie „Bogoczłowieczeństwa” Chrystusa do poziomu swego rodzaju „człowiekobóstwa” staje się z kolei podstawą krytycznej wobec Hegłowskiej filozofii religii antropologii Feuerbacha⁵ (a pośrednio Marksa), „demaskującej” istotę chrześcijaństwa jako (projektowany na wyimaginowany obiekt) kult natury ludzkiej. Tymczasem Hegel w przeciwieństwie do Feuerbacha te dwie kwestie wyraźnie odróżnia. Dla niego prawdziwa treść religii tkwi nie w *absolutyzacji* bezpośredniej natury ludzkiej, lecz w *absolutnej transcendencji*, czyli przekroczeniu przez człowieka jego naturalnego istnienia w imię pełnej wolności duchowej. Człowiek jako istota *zrodzona z ciała* i bezpośrednio uwikłana w świat zmysłowy domaga się więc zgodnie z tym poglądem swoistego *odrodzenia z ducha*, bo to ten ostatni okazuje się prawdziwą istotą człowieka i to on jest ostatecznie „boski”. Stąd szczególna rola religii chrześcijańskiej, którą nazywa Hegel „religią prawdy i wolności”⁶. Prawda *ducha* występuje bowiem w wyobraźni religijnej chrześcijaństwa już niejako „we własnej osobie” i bez zasłony – jako jego w pełni rozwinięte pojęcie o sobie, czyli wolność (której ikoną stał się w wymiarze historycznym Chrystus).

Hegłowską wykładnię filozofii religii trudno byłoby pogodzić wprost zarówno z punktem widzenia współczesnej *teologii* czy *filozofii chrześcijańskiej*, jak i z perspektywą *socjologii religii*, badającej religię wyłącznie jako historyczny fenomen kulturowy. Obie te perspektywy ujęte w optyce systemu Hegłowskiego należałoby zaliczyć raczej do intelektualnego dziedzictwa epoki *oświecenia*,

⁴ Por. Niemarksistowska *filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. II, red. i wybór L. Kiejzik, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2002, s. 107-203.

⁵ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, s. 27, 376-378.

⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, w: G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden], Bd. 17, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, s. 203.

któremu Hegel przeciwstawia punkt widzenia *filozofii* (w sensie właściwym)⁷. *Filozofia* jest według tego ujęcia, podobnie jak *religia*, najwyższą formą samowiedzy ducha ludzkiego, różnica leży tylko w formie – tzn. treść religii występuje w formie *wyobrażenia*, natomiast to, co filozoficzne jest przedmiotem *myślenia*. Myśl *oświeceniowa* ostatecznie podważa historyczny monopol religii na ujmowanie prawdy, ale robi to, według Hegla, w sposób jednostronny, przez bezpośrednią negację religii i odrzucenie wraz z *formą* religijnego wyobrażenia także całej chronionej przez nią przez wieki *treści* – najwyższej prawdy ducha. Rola *filozofii* polega, w przeciwieństwie do tego, na usprawiedliwieniu tej treści jako obiektywnej i tym samym, pośrednio, na rehabilitacji religii w jej w pełni rozwiniętej pojęciowo postaci (czyli religii chrześcijańskiej) – jako religii „prawdziwej”, „absolutnej”. W ten sposób filozofia stawia się jedynie ponad *formą* „wiary”, *treść* pozostaje natomiast ta sama. Religijna sfera życia ludzkiego stanowi w rozumieniu Hegla substancjalny ośrodek życia duchowego, który reprezentuje głęboko ukrytą istotę pojednania człowieka ze samym sobą, wskazując mu jego najbardziej „własną” domenę aktywności. Czerpanie z tej domeny odsłania przed jednostką perspektywę *wolności* od wszelkich ograniczonych i przemijających związków i zewnętrznych relacji egzystencjalnych, dostarczając idealnej siły napędowej w realnym działaniu. Tak rozumiana *treść* religijna nie może podlegać erozji (i marginalizacji), mimo iż podlega takiej erozji historyczna *forma*, która tej treści początkowo towarzyszyła. Tylko *myślenie spekulatywne* jest w stanie usprawiedliwić tę treść jako obiektywną i tylko w tworzywie filozofii spekulatywnej prawda religii może się (w warunkach zaawansowanego już procesu oświecenia) zachować w pojęciu i przez myślenie zostać przywrócona i usprawiedliwiona.

Ogólny sposób uświadamiania prawdy religijnej nabiera w ten sposób swoistej trójstopniowej dynamiki. Stan pierwszy reprezentowany jest przez *stopień bezkrytycznej (jeszcze) wiary religijnej*, któremu przeciwstawia się z kolei stan drugi, czyli dystansujący się od tej bezpośredniej wiary *stopień „wykształconego” rozsądku i „oświeconej” refleksji*, by na koniec mógł się z kolei wyłonić stan trzeci, czyli finalny

⁷ Por. *ibid.*, s. 341.

stopień filozoficznego ujęcia treści religijnej⁸. Wynikałoby z tego, że świadomość prawdy religijnej wychodząca od swojej bezpośredniej formy, jaką jest wiara, przejść musi przez fazę przeciwieństwa i dotrzeć do fazy pojednania ze sobą, którym jest filozofia. Filozofia w rozumieniu Hegłowskim wydaje się w związku z tym, z jednej strony przeciwstawiać tradycji Kościoła, ponieważ chce „zrozumieć” prawdę i nie zatrzymuje się wyłącznie na jej „wyobrażeniowej” formie, a z drugiej strony wydaje się występować zarazem przeciwko duchowi oświecenia, ponieważ nie rezygnuje z dążenia do prawdy „absolutnej” i nie zadowala się (chronicznie „względny”) mniemaniem. W jednym i drugim przypadku faktycznym przeciwnikiem filozofii jest jednak, zdaniem Hegla, przywiązany do sztywnych, schematycznych kategorii pojęciowych, a usytuowany w istocie po obu stronach nowożytnego sporu o prawdę religijną, *rozsądek*, czyli taki typ refleksji, który zadowala się jednostronnością i cząstkowym charakterem pojęć i zapewnia, że absolutu w ogóle nie można poznać. Hegel dostrzega zasadniczą zwodniczość tego rodzaju postawy w myśleniu, która z jednej strony rezygnuje z poszukiwania *bezwzględnych* określeń prawdy⁹ i zadowala się bezpośrednim mniemaniem, a z drugiej strony żąda dla siebie godności najwyższej instancji poznawczej, jako ta, która (rzekomo) uchwyciła świat ludzki w jego nieredukowalnej *względności*. Cechą charakterystyczną *rozsądkowego* ujmowania prawdy jest według Hegla jego nadmierny *formalizm*, pod wpływem którego ginie z pola widzenia istotna treść poznania. Z refleksją „oświeconych” racjonalistów z jednej strony i teologów z drugiej strony konfrontuje zatem Hegel filozoficzne myślenie pozytywno-rozumowe, czyli *spekulatywne*, które spoza dialektyki jednostronnych *form* uświadomienia prawdy religijnej potrafi dostrzec istotną *treść* religii i na niej się skupić. W odróżnieniu od tego, oświeceniowy racjonalizm widzi tylko ograniczoną *formę* tejże prawdy i nie jest w stanie dostrzec *treści*, natomiast (pozostająca w opozycji do oświecenia) teologia nie jest z kolei w stanie oderwać wzroku od swych ograniczonych, przebrzmiałych *form* i określeń i poświęcić ich dla ocalenia żywej *treści* religii. (Z tej perspektywy to ostatnie stanowisko reprezentuje *de*

⁸ *Ibid.*, s. 342.

⁹ Por. *ibid.*, s. 340-341.

facto analogiczny punkt widzenia, jak oświecenie, tylko z odwróconym niejako znakiem).

Wynikałoby z tego, że *filozoficzny sposób ujęcia religii* nie wchodzi w jakąś zasadniczą kolizję z bezpośrednią *wiarą religijną*, pojawia się natomiast niewątpliwie konflikt na styku relacji filozofii z ateizmem oświeceniowym z jednej strony, i z punktem widzenia teologicznych obrońców wiary z drugiej strony. Bezpośrednia wiara (chrześcijańska) i towarzysząca jej pobożność w ogóle nie zaprzęta sobie, według Hegla, głowy rewelacjami filozoficznymi – opiera się na uczuciu religijnym i akceptuje prawdę Objawienia w oparciu o autorytet *Pisma Świętego* (i tradycji). Zupełnie inaczej przedstawia się punkt widzenia wykształconej refleksji, w tym zwłaszcza pogląd na religię nowożytnych uczonych¹⁰ (i to nie tylko tych „świeckich”). O ile racjonalizm oświeceniowy wysuwa pod adresem filozofii pretensje o to, że ta dostrzega w ogóle rozumną *treść* religii, o tyle teologia nie dopuszcza z kolei filozoficznych prób wykroczenia poza bezpośrednią *formę* ujmowania prawd wiary, czyli wykroczenia poza formę dogmatu. Oba te na pozór przeciwstawne punkty widzenia – *oświecenie* i *teologia* – łączą się we wspólnym froncie oporu przeciwko zasadniczym próbom rehabilitacji żywej treści religii (w nowej, *filozoficznej* formie), ponieważ dla nich prawda została określona już niejako z góry i raz na zawsze i żadne „spekulatywne myślenie” nic w tej sprawie nie może, w ich mniemaniu, zmienić. „Całą prawdą” są tu mianowicie pozbawione wszelkiej aktywnej treści duchowej abstrakcyjne *formuły* pojęciowe i czysto rozsądkowe *procedury*; wszystko inne ma być historycznie względne. W *Wykładach z filozofii religii* stawia Hegel wyraźnie na otwartą konfrontację z tym jednostronnym punktem widzenia, nie żywi jednak specjalnych nadziei w kwestii pozytywnego wyniku tej konfrontacji (przynajmniej w ogólnym wymiarze społecznym¹¹). Wynika to z pewnych szerszych, *historiozoficznych* uwarunkowań Hegłowskiej *filozofii religii*, o których należy tu na koniec wspomnieć.

¹⁰ Por. *ibid.*, s. 342.

¹¹ *Ibid.*, s. 343.

Religia jest w rozumieniu Hegla niezbędna na początkowym etapie rozwoju historycznego ludzkości; kiedy pojawia się filozofia wówczas forma religii przestaje być konieczna, choć nie dotyczy to w tym samym stopniu treści tej ostatniej – ta zachowuje swoją bezwzględną ważność. Wyraźnie podkreśla jednak Hegel, że to *filozoficzne ujęcie treści religijnej* nie staje się wcale jakąś powszechną, zbiorową rzeczywistością, że ograniczone jest ono już jedynie do pewnego, względnie izolowanego (w układzie społecznym) stanu duchowego, którego zadaniem czy raczej swoistą „służbą” (quasi kapłańską) staje się przechowanie ponadczasowej prawdy ducha na przekór rozproszonej i nieustannie rozmywającej ją teraźniejszości¹². Ten rodzaj ugruntowania prawdy religijnej, którego dostarczyć może filozofia (Hegla) okazuje się w związku z tym czymś skrajnie dwuznacznym. Autor *Fenomenologii ducha*, z jednej strony, nie uderza jeszcze w ostrzegawczy ton charakterystyczny dla późniejszych diagnoz socjologicznych, krytycznie oceniających skutki nowożytnego procesu zepchnięcia religii do sfery życia prywatnego¹³, ale, z drugiej strony, nie pozostawia nam Hegel także żadnych złudzeń odnośnie trwałości „oświeconego”, nowożytnego obrazu świata i ufundowanego na nim (historycznie) porządku społecznego. *Rozsądkowy* pogląd na religię utrwalaony w świecie zachodnim ostatecznie w epoce oświecenia jest jako zjawisko historyczne czymś według Hegla nieodwracalnym, nie zmienia to jednak faktu, że jako taki opiera się on na *uniwersalizmie* już tylko *formalnym* i pozbawionym substancji, substancji wylanej tu z kąpielą w toku procesu „odczarowania świata” (jak byśmy dziś powiedzieli). Prawda religijna przeniesiona całkowicie w sferę *prywatną* automatycznie traci obiektywną moc uzasadniania (jakiegokolwiek) porządku *publicznego*, ponieważ zachowuje odtąd normatywny sens wyłącznie dla pojedynczych jednostek w społeczeństwie, a nie dla społeczeństwa jako całości¹⁴. Z *Wykładów z filozofii religii* bije więc finalnie umiarkowany

¹² Por. *ibid.*, s. 343-344.

¹³ Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 400, 406-411; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, PWN, Warszawa 2005, s. 389-393.

¹⁴ Współczesna socjologia religii swoje własne analizy tego dość złożonego problemu skupia wokół dwóch kluczowych pojęć: „sekularyzacji” i „prywatyzacji” sfery religijnej – por. P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997; T.

pesymizm – dni świata germańsko-chrześcijańskiego (którym to określeniem Hegłowska *filozofia dziejów* obejmuje rdzenny obszar historycznej kultury zachodniej z wyłączeniem Ameryki i krajów słowiańskich¹⁵) zdają się być policzone¹⁶. Właściwym depozytariuszem prawdy pozostaje w tym przemijającym świecie już tylko *filozofia spekulatywna*, zamknięta w małych, ograniczonych wąskim zasięgiem swojego faktycznego oddziaływania enklawach. Filozofia ta nie dysponuje generalnie zdolnością praktycznego powstrzymywania procesu erozji obiektywnie istniejących formacji kulturowych (w tym konkretnych *epok* czy, szerzej, całych historycznych paradygmatów *cywilizacyjnych*), ale posiada teoretyczną moc przechowywania świadomości zasadniczej ciągłości duchowej między tymi formacjami. Na tej ciągłości, na tym fundamentalnym związku leżącym u podstaw wszelkich przejawów aktywności duchowej człowieka polega w rozumieniu Hegła prawdziwa natura treści religijnej.

Oddawane właśnie do rąk polskiego czytelnika *Wykłady z filozofii religii* opierają się na dwutomowej edycji niemieckiej opublikowanej po raz pierwszy (już po śmierci Hegła) w roku 1832. Autorem przekładu, a także opracowania naukowego oraz obszernego wstępu jest – podobnie jak w przypadku wydanych poprzednio (w serii Biblioteka Klasyków Filozofii) *Wykładów z historii filozofii* i *Encyklopedii nauk filozoficznych* – Światosław Florian Nowicki. Wydawnictwo Naukowe PWN udostępnia nam tym razem pierwsze pełne tłumaczenie na język polski dzieła, które uznać można z wielu względów za kluczową część rozważań Hegła z zakresu filozofii *ducha absolutnego*. Wraz z planowaną edycją tomu II *Wykładów z filozofii religii* wypełniona zostanie tym samym podstawowa luka w dostępie polskiego czytelnika do głównego korpusu spuścizny Hegła.

Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszczyk, Nomos, Kraków 1996. Na przeciwległym biegunie teoretycznym znajduje się natomiast głośna w ostatnich latach koncepcja „deprywatyzacji” religii J. Casanovy – por. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005.

¹⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 130 i n., 154.

¹⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II...*, *op. cit.*, s. 342-343.