

PRZEWODNIK  
PO  
FILOZOFII RELIGII

NURT ANALITYCZNY

Redakcja  
Janusz Salamon

WYDAWNICTWO WAM  
Kraków 2016

## Spis treści

Janusz Salamon: <i>Wstęp</i>	7
ROZDZIAŁ 1: NATURA BOGA	
Dariusz Łukasiewicz: <i>Atrybuty Boga</i>	11
Piotr Moskal: <i>Byt</i>	19
Jan Andrzej Kłoczowski: <i>Świętość – morfologia sacrum</i>	27
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Wszechmoc</i>	37
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wszechwiedza</i>	61
Marek Piwowarczyk: <i>Wszechobecność</i>	75
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Prostota</i>	87
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wolność</i>	109
Marek Pepliński: <i>Dobroć</i>	121
Ryszard Mordarski: <i>Wieczność</i>	141
Marek Piwowarczyk: <i>Konieczność</i>	155
Jacek Wojtysiak: <i>Bezcieleśność</i>	165
Jacek Wojtysiak: <i>Osobowość</i>	177
Karol Klauza: <i>Piękno</i>	191
ROZDZIAŁ 2: ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA	
Stanisław Wszolek: <i>O dowodzeniu i argumentach na istnienie Boga</i>	199
Maciej Nowicki: <i>Dowód ontologiczny św. Anzelmia</i>	207
Tomasz Jarmużek: <i>Dowody ontologiczne po św. Anzelmie: Kartezjusz, krytycy oraz współcześni kontynuatorzy</i>	219
Piotr Moskal: <i>Argument kosmologiczny – historia i interpretacja</i>	231
Jacek Wojtysiak: <i>Argument kosmologiczny – ujęcie analityczne</i>	241

Tadeusz Pabjan: <i>Argument teleologiczny</i>	255
Jacek Wojtysiak: <i>Argument moralny</i>	271
Mieszko Tałasiewicz: <i>Argument z cudów</i>	285
Zbigniew Wolak: <i>Pięć dróg św. Tomasza z Akwinu</i>	299
Wojciech Zaluski: <i>Zakład Pascala</i>	315
Stanisław Wszolek: „Zaniehbany Argument” Charlesa Sandersa Peirce’a	331
Jan Sochoń: <i>Szósta droga Jacques’a Maritaina</i>	343
Miłosz Hołda: <i>Argumenty epistemologiczne w kontekście nauki</i>	353
<b>ROZDZIAŁ 3: PRZEKONANIA RELIGIJNE: RACJONALNOŚĆ, SENSOWNOŚĆ, PLURALIZM</b>	
Michał Heller: <i>Teologia i nauka: perspektywa katolicka</i>	367
Michał Heller: <i>Bóg i kosmologia</i>	389
Jacek Rodzeń: <i>Religia a technika</i>	403
Paweł Polak: <i>Teizm i ewolucja</i>	421
<b>Marek Pepliński: <i>Analityczna filozofia religii i teologia filozoficzna</i></b>	437
Kazimierz Kondrat: <i>Racja rozumu i racja wiary we współczesnej filozofii analitycznej</i>	459
Janusz Salamon: <i>Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia</i>	493
Marek Pepliński: <i>Wartość kognitywna języka religijnego: perspektywa analityczna</i>	519
Józef Bremer: <i>Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwiga Wittgensteina</i>	527
Janusz Salamon: <i>Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności</i>	547
Janusz Salamon: <i>Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei</i>	577
<i>Indeks osób</i>	599
<i>Indeks rzeczowy</i>	614
<i>Informacje o autorach</i>	627

Marek Pepliński

## Analityczna filozofia religii i teologia filozoficzna

Analityczna filozofia religii formuje się w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku. Poszukując jej korzeni, należy jednak cofnąć się do lat trzydziestych, kiedy to, niejako antycypując późniejszą o dwie dekady eksplozję dyskusji nad sensem języka religii, pojawił się artykuł Henry'ego Habberleya Price'a *Logical Positivism and Theology* (1935) oraz książka Alfreda Julesa Ayera *Language, Truth, and Logic* (1936). Price jako pierwszy pokazał konsekwencje założeń semiotycznych i teoriopoznawczych logicznego pozytywizmu, poddając je krytyce z przyjmowanej przezeń perspektywy akceptującej występowanie doświadczenia religijnego. Pozytywiści logiczni Koła Wiedeńskiego kierowali swój program demarkacjonistyczny przeciwko tradycyjnej metafizyce, usiłując oddzielić rzetelną wiedzę naukową od aspirujących do miana wiedzy rezultatów dociekań filozofów. Jednak to właśnie Ayer przyjmujący ich założenia teoretyczne otwarcie zaatakował tradycyjną metafizykę, etykę i przekonania religijne. We wspomnianej książce sformułował zarzut nonsensowności wszelkich wypowiedzi metafizycznych, w tym wypowiedzi formułowanych w obszarze religii, a dotyczących transcendentnych względem doświadczenia zmysłowego bytów, jak np. Boga Stworzyciela. I to głównie Ayer, a także w pewnej mierze Bertrand Russell, są filozofami odpowiedzialnymi za niekiedy spotykany, również dzisiaj, pogląd, że filozofia analityczna jest negatywnie nastawiona do religii.

Intensywny rozwój analitycznej filozofii religii miał miejsce dopiero w latach pięćdziesiątych. Związane to było, z jednej strony, z nasileniem się dyskusji dotyczących wspomnianego już neopozytywistycznego zarzutu wobec języka używanego w religii, zarzutu inspirowanego także myślą Karla R. Poppera, co miało miejsce w przypadku poglądów Antony'ego Flewa. Z drugiej strony, coraz większą rolę zaczęły wówczas odgrywać dociekaniami nad logicznym problemem zła, zastępujące zarzut nonsensowności. Ten pierwszy zarzut dotyczył rzekomego braku znaczenia poznawczego

języka religijnego. Twierdzono, że o ile w ogóle wypowiedzi religijne posiadają sens, to nie mają one sensu opisowego i nie pełnią funkcji deskryptywnej, którą uważa się za zasadniczą dla języka. Zgodnie z neopozytywistyczną teorią znaczenia, każde nieanalityczne, logicznie przygodne twierdzenie musi być weryfikowalne przez doświadczenie, którego to warunku, wedle stawiających zarzut, język religijny nie spełnia. Dla wypowiedzi dotyczących Boga albo innych bytów metafizycznych nie da się, uważano, znaleźć doświadczeń, które mogłyby je potwierdzić.

Ważną w tym kontekście pozycją były wydane w 1955 roku *New Essays in Philosophical Theology*, zbierające debatę toczącą się w latach 1950-1951 na łamach czasopisma „University” oraz późniejsze odpowiedzi na nią. Nawiązując do słynnego artykułu Johna Wisdoma *Bogowie z lat czterdziestych*, Flew zauważył, iż przekonania teistyczne, w konfrontacji z danymi, które mogłyby je sfalsyfikować, opatrywane są komentarzami i zastrzeżeniami tak zmieniającymi ich sens, że stają się one całkowicie niefalsyfikowalne, a tym samym są pozbawione znaczenia poznawczego, „umierają śmiercią tysiąca zastrzeżeń”.

Do połowy lat sześćdziesiątych wielu filozofów analitycznych zajmujących się religią albo przyjmowało neopozytywistyczną wersję empiryzmu, albo przynajmniej uznawało zarzut weryfikacjonistyczny za stanowiący poważne wyzwanie dla użytkowników języka religijnego. W rezultacie albo całkowicie zaprzeczano sensowności języka religijnego, albo też odmawiano mu znaczenia poznawczego. Było tak mimo faktu, że już pod koniec poprzedniej dekady zasada weryfikacji doczekała się szeregu mocnych podważających ją argumentów, a do głosu dochodziła filozofia późnego Wittgensteina, odrzucająca tzw. obrazkową teorię znaczenia i prezentująca odmienny, mniej restrykcyjny niż weryfikacjonizm, sposób pojmowania języka. Część filozofów religii, podobnie jak Ayer, uznawała, że wypowiedzi religijne są nonsensowne poznawczo i pełnią ewentualnie jedynie funkcje ekspresywne, wyrażając emocje użytkownika języka. Inni kontynuowali w ten czy inny sposób myślenie zawarte w odpowiedzi na zarzut zaproponowany przez Richarda Mervyn Hare’a, sugerujący, że wierzącego od niewierzącego różni pewien, niezależny od danych empirycznych, czynnik wpływający na sposób postrzegania świata, nadający sens wypowiedziom religijnym. Dla Hare’a był to religijny „blik”, związany z takimi, a nie innymi oczekiwaniami względem tego, co się wydarzy, i pociągający pewien sposób postępowania. Z kolei Richard Bevan Braithwaite, zasadniczo akceptując empirystyczną koncepcję znaczenia wyrażenia, przypisywał jednak wypowiedziom religijnym sens polegający na wyrażeniu zaangażowania w pewien sposób życia, deklaracji pewnego sposobu działania. Z tego powodu, twierdził, pomimo pewnych różnic, przypominają one wypowiedzi moralne. Trzecią grupę filozofów tworzyli tacy, którzy uznając wagę wyzwania postawionego przez pozytywizm logiczny przekonaniom religijnym, starali się dostarczyć odpowiedzi nań w duchu ogólnej akceptacji szeroko pojętego empiryzmu. Wśród autorów, którzy uznawali, że wyrażenia

religijne mają pewnego rodzaju poznawcze znaczenie empiryczne, znajdowali się Ian Crombie, Ian Thomas T. Ramsey i John T. Hick. Ten ostatni odwoływał się do idei pośmiertnej weryfikacji eschatologicznej.

O ile wspomniani filozofowie, toczący spór o sens poznawczy wypowiedzi religijnych, pozostawali pod wpływem założeń neopozytywizmu, o tyle odmienne założenia inspirowały grupę autorów nawiązujących do rozprzestrzeniających się idei dotyczących języka oraz filozofii zawartych w późnych pismach Ludwika Wittgensteina. Chodzi tu zwłaszcza o jego koncepcje form życia i gier językowych. Formy języka są częścią form życia, które zastane są przez filozofa i ten nie powinien przekształcać wypowiedzi języka w duchu np. Russella analizy konstrukcyjnej, czyniącej wzorcem język logiki formalnej, a jedynie opisywać jego funkcjonowanie. Odmienne formy dyskursu będące częściami odmiennych form życia mają własne reguły, normy i racjonalność. Same formy życia nie mogą być poddane krytyce zewnętrznej, ponieważ pojęcia rzeczywistości, racjonalności czy zrozumiałości są zrelatywizowane do nich, a nie zewnętrzne i obiektywne. Nie ma bowiem uprzywilejowanego punktu widzenia czy dyskursu, który mógłby dostarczyć takiej uniwersalnej krytyki. Znaczy to, że przekonania religijne mogą być rozumiane i oceniane tylko z punktu widzenia pewnej praktyki religijnej i z „wewnętrznego” punktu widzenia dyskursu religijnego.

Oddziaływanie weryfikacyjnego kryterium znaczenia stopniowo się zmniejszało, aczkolwiek dyskusje na ten temat, w niewielkim stopniu, toczono jeszcze w późnych latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych. Powodem tego osłabienia zainteresowania weryfikacjonizmem była krytyka różnych zaproponowanych postaci zasady weryfikacji, która ostatecznie doprowadziła większość filozofów do praktycznego porzucenia tej zasady wraz z programem pozytywizmu logicznego. Niektórzy filozofowie, jak Michael Martin, czy w pewnej mierze Bede Rundle, do dziś nawiązują w swoich krytykach religii do neopozytywizmu. Jednak generalne zmiany zachodzące w filozofii języka doprowadziły do wykształcenia się dwóch cech ujętej w tym aspekcie aktualnej analitycznej filozofii religii. Po pierwsze, zwłaszcza w brytyjskiej filozofii analitycznej, dyskusje w filozofii języka nie mają obecnie wielkiego znaczenia dla zagadnienia sensowności języka religijnego czy filozofii religii. Po drugie, większość filozofów analitycznych nie utożsamia dziś własnej metody filozofowania z wąsko pojętym empiryzmem, a raczej ze sposobem filozofowania polegającym na aplikowaniu osiągnięć filozofii języka, filozoficznej logiki, epistemologii i metafizyki do tradycyjnych zagadnień filozoficznych, w tym zagadnień filozofii religii.

Problem sensowności języka religijnego nie był jedynym problemem, który nurtował filozofów analitycznych zajmujących się religią w pierwszym okresie tej filozofii. Równie ważnym problemem była kwestia zła, pod którym to mianem krył się odmienny rodzaj ataku na teizm, zastępujący powoli wygasający weryfikacjonizm. Faktycznie problem zła został poruszony już w duchu metody analitycznej w 1935

roku przez Johna Wisdoma w jego artykule *God and Evil*. Również uważne przyjrzenie się falsyfikacjonistycznej argumentacji Flewa pozwala dostrzec, że znaczna jej część polegała faktycznie na argumentacji przeciwko istnieniu Boga przez odwołanie się do faktu zła. Jednak to artykuł *Evil and Omnipotence* (1955) Johna L. Mackie'ego, wywołał burzliwą dyskusję. Zawarta tam argumentacja za zachodzeniem sprzeczności między istnieniem Boga a istnieniem zła spotkała się z krytyką ze strony licznych filozofów i wsparciem ze strony innych, z czasem jednak odpowiedzi Nelsona Pike'a (1965) i Alvina Plantingi (1967, 1974) zostały przez większość filozofów uznane za decydujące o odrzuceniu tak zwanego logicznego problemu zła, a przynajmniej uwaga krytyków teizmu skierowała się ku innym argumentom ze zła. Aktualnie dyskutowane są różne postacie probabilistycznego, ewidencjalnego i egzystencjalnego problemu zła. Jako odpowiedź na nie proponowane jest całe spektrum rozwiązań teodycealnych, od rozwiązań epistemologicznych sceptycznego teizmu Stephena Wykstry poprzez klasyczną teodyceę Swinburne'a, różne postacie tzw. soul-making theodicy, których pierwowzorem była „ireneuszowa” teodycea Hicka, aż po rozwiązania nawiązujące do modeli Boga zaczerpniętych z teologii, jak ma to miejsce w myśli Marylin McCord Adams.

Koncentracja analityków na sensie słowa „Bóg” oraz postępujące przesuwanie się zainteresowania krytyków teizmu od zagadnień semiotycznych ku argumentom przeciwko istnieniu Boga spowodowało już w latach siedemdziesiątych otwarcie perspektyw na podjęcie przez filozofów analitycznych zagadnień należących do teologii naturalnej i teologii filozoficznej. W sposób niejako naturalny reakcja na weryfikacjonistyczną krytykę języka religijnego doprowadziła do zwiększenia zainteresowania pojęciem Boga i przysługujących mu tzw. atrybutów. Oczywiście, zagadnienia dotyczące sensu języka religijnego nie zostały zupełnie porzucone. Przykładowo, negujące realizm metafizyczny dociekania dotyczące języka religii leżą nadal u podstaw filozofowania jednego z najważniejszych brytyjskich filozofów religii, Dewiego Zephaniaha Phillipsa, kontynuującego myśl późnego Wittgensteina. Zgodnie z jego poglądami, złożone i logicznie dopracowane argumenty w filozofii religii nie mają wielkiego znaczenia, bowiem prawda filozoficzna jest prawdą gramatyczną i traktowanie odmiennych teorii filozoficznych jako opozycyjnych wyjaśnień czy potwierdzeń istnienia niezależnej od języka rzeczywistości religijnej jest niezrozumieniem natury tego języka. Odmiennie niż typowe, dla dzisiejszych realistycznie nastawionych analityków, neowittgensteinowskie pojmowanie filozofii przez Phillipsa skutkuje jednak brakiem naśladowców, zaś jego krytyczne podejście do tradycyjnego sposobu stawiania problemów filozofii religii przyczynia się do błędnego postrzegania go głównie jako myśliciela krytycznego wobec analitycznej filozofii religii.

W związku z nawrotem zainteresowania zagadnieniami teologii naturalnej i filozoficznej w latach siedemdziesiątych filozofia religii uprawiana była w trzech

odmiennych paradygmatach. Pierwszy był, przemijający już, program pozytywizmu logicznego, z akcentem na wykazywanie nonsensowności poznawczej języka religii. Drugi wyznaczony był przez myśl kontynuatorów późnego Wittgensteina, odrzucających zarówno pozytywistyczne roszczenia do interpretowania religii przez kryteria nauk przyrodniczych, jak i – naiwne ich zdaniem – odczytywanie języka religijnego przez pryzmat perspektywy metafizycznego realizmu. Trzeci paradygmat wyznaczała grupa filozofów zainteresowanych pozytywnymi badaniami nad sensem i prawdziwością twierdzeń religii, zwłaszcza monoteizmu, która występowała zarówno przeciwko krytyce religii dokonywanej przez pozytywistów logicznych, jak i akognitywistycznie nastawionych i oskarżanych o fideizm wittgensteinistów. Zwrot ku klasycznej problematyce teistycznej filozofii religii nie był jednak prostym powrotem do teologii naturalnej i filozoficznej z przełomu XIX i XX wieku. Uwzględniał on w znacznej mierze, w sposób zróżnicowany u poszczególnych myślicieli, rozwój metodologii nauk i filozofii nauki, jaki dokonał się w XX wieku, wraz z uświadomieniem sobie pluralizmu metod naukowych i płynącą stąd zmianą sposobu rozumienia racjonalności. Brał pod uwagę rezultaty rozwijanej logiki filozoficznej, metafizyki, epistemologii, filozofii nauki i etyki. Starał się wreszcie uwzględnić zarzuty i postulaty stawiane przez filozofów religii dwóm pozostałym paradygmatom i przynajmniej częściowo na nie odpowiadać. Spowodowało to, że już u początków renesansu teologii filozoficznej i naturalnej pojawiło się wewnętrzne zróżnicowanie w myśli przedstawicieli tego nurtu, przejawiające się w odmiennej metodzie filozofii religii i odmiennych rezultatach.

Trzy wspomniane paradygmaty, krytycznie skoncentrowane na dyskusji o poznawczym wymiarze religii, przyjmowały odmienne założenia oraz wymogi semiotyczne i teoriopoznawcze, a także nie zgadzały się co do spełnienia owych wymogów przez dyskurs osób będących wyznawcami religii. Dlatego też przedstawiciele tych nurtów odmiennie zapatrywali się na spór o racjonalność poznania religijnego, który już w latach sześćdziesiątych stał się obowiązującym w analitycznej filozofii religii zagadnieniem epistemologicznym. Należy podkreślić, że przynajmniej przez nadchodzące trzy kolejne dekady będzie on dominować nad innymi zagadnieniami tej dziedziny filozofii religii i kształtować sposób ich podejmowania, jak to ma miejsce w przypadku problemu doświadczenia religijnego, ujmowanego często w perspektywie racjonalności przekonania religijnego. Pozytywiści logiczni i teologowie naturalni zgadzali się, że traktowanie wierzeń religijnych jako realnej propozycji rozumienia świata wymaga, aby spełnione były pewne warunki sensowności wyrażenia religijnych. Muszą one też być odpowiednio uzasadnione, tak aby ich prawdziwość została uprawomocniona. Jednakże pozytywiści logiczni uważali, że dowód ich prawdziwości – czy to w formie dedukcyjnej, czy też indukcyjnej – jest niemożliwy do przeprowadzenia, zaś wypowiedzi religijne są pozbawione znaczenia poznawczego. Natomiast teologowie naturalni, podobnie jak pozytywiści, zajmując postawę racjonalistyczną,



odrzucał wąskie kryteria sensowności weryfikacjonizmu i broniąc poznawczego sensu wypowiedzi religijnych, przedstawiali argumenty mające wykazać prawdziwość i racjonalność wyrażanych przez nie twierdzeń. Z kolei wittgensteiniści w gruncie rzeczy podzielali z neopozytywistami przekonanie o braku sensu teoretycznego wypowiedzi religijnych, samą jednak ideę traktowania dyskursu religijnego jako dyskursu teoretycznego, ocenianego przez pryzmat kryteriów racjonalności charakterystycznych dla nauki, uważali za niezrozumienie „logiki” tego języka. Nie tylko język naturalny wzięty generalnie, ale i język religii składa się z wielu gier językowych, w których występujące wyrażenia językowe pełnią odmienne funkcje i nie można ich sprowadzać do jednego uprzywilejowanego rodzaju języka i jednej uprzywilejowanej funkcji, jak robili to neopozytywiści. Z tego samego powodu nieporozumieniem jest dowodzenie, czy ujmując sprawę szerzej, uzasadnianie prawdziwości teizmu czy innej doktryny religijnej za pomocą argumentacji filozoficznej, albo też wymóg oparcia przekonań religijnych na argumentach naukowych lub filozoficznych w celu uznania racjonalności wiary. Wiara religijna ma znaczenie związane z jej byciem konstytutywną częścią religijnej formy życia i nie powinna być oceniana przez pryzmat zewnętrznych dla tej formy praktyk, takich jak filozofia i nauki szczegółowe. Zgodnie z poglądami Phillipsa, zarówno teologowie naturalni, jak i pozytywiści logiczni nie rozumieją, czym jest postawa religijna, wiara i przekonania z nimi związane, mylnie interpretując ich naturę.

Chcąc wiernie oddać zróżnicowanie poglądów teologów naturalnych i filozoficznych, należy jednak zauważyć, że od pewnego czasu w filozofii analitycznej następuje zmniejszanie znaczenia tradycyjnego, właściwego dla XIX i początków XX wieku, sposobu pojmowania rodzaju argumentacji filozoficznej i jej funkcji wobec twierdzeń religijnych. Dotyczy to tak kwestii racjonalności wiary, jak i zagadnień teologii filozoficznej. Już w latach siedemdziesiątych zaczęto odchodzić od dominującego od długiego czasu dedukcyjnego paradygmatu w pojmowaniu argumentacji filozoficznej za lub przeciwko istnieniu Boga. Mocne standardy dowodu na istnienie Boga, związane najczęściej z myślą teologii naturalnej dwudziestowiecznego tomizmu, inspirującego się średniowiecznymi koncepcjami rozumowania naukotwórczego zaczerpniętymi od św. Tomasza z Akwinu, pojawiały się także w tak zwanym logicznym, apriorycznym czy właśnie dedukcyjnym argumentacie ze zła wobec istnienia Boga. Było to związane, jak się uważa, z uczynieniem tomizmu naturalnym celem ataku ateistycznie i agnostycznie nastawionych analitycznych filozofów religii, którzy dostrzegali w myśli kontynuatorów filozofowania św. Tomasza z Akwinu pokrewieństwo intelektualne przejawiające się w racjonalnej koncepcji filozofii. Dlatego niejako automatycznie przyjmowali niektóre tomistyczne zasady dotyczące poprawności argumentacji za istnieniem Boga. Zgodnie z tym podejściem kwestia istnienia lub nieistnienia Boga tradycyjnego teizmu jest w zasadzie rozstrzygalna za pomocą jednego argumentu. Podejście to zostało zakwestionowane jeszcze w latach sześćdziesiątych

przez Alvina Plantinga, prezentującego w trzecim i nowatorskim rozdziale swojej książki *God and Other Minds* (1967), nazwanej najbardziej wpływową w filozofii religii książką dekady (Edward R. Wierenga), tak zwany argument z równości (*parity argument*) za racjonalnością wiary w Boga. Odwoływał się on do takiego samego, jak twierdził Plantinga, statusu epistemologicznego przekonania o istnieniu Boga i przekonania o istnieniu innych umysłów. Każde z nich jest racjonalne, jednak racjonalność ta nie jest pochodną mocnego argumentu o dedukcyjnej strukturze jednoznacznie rozstrzygającego prawdziwość uzasadnianych twierdzeń, lecz mniej efektywnych rozumowań jedynie częściowo potwierdzających te twierdzenia. Z kolei w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zakwestionowanie paradygmatu dedukcjonistycznego zostało dokonane z jednej strony przez racjonalistycznych filozofów brytyjskich, takich jak Basil Mitchell i Swinburne, prezentujących kumulatywistyczne wersje uzasadnienia teizmu i przekonań religijnych, z drugiej strony przez argumentację ateistów odchodzących w teodycei od argumentu logicznego w kierunku niededukcyjnych form argumentów probabilistycznych i ewidencjalnych przeciwko istnieniu Boga.

Teoretykiem kumulatywnego uzasadnienia racjonalności teizmu stał się Basil George Mitchell, filozof brytyjski, który zastąpił w 1968 roku Iana T. Ramseya na prestiżowym dla filozofa religii stanowisku Nolloth Profesor of Christian Religion w Oriel College, w Oxfordzie, piastowanym odtąd przezeń do 1984 roku. W teorii poznania religijnego Mitchell należał do nurtu słabego ewidencjalizmu, zwanego niekiedy umiarkowanym racjonalizmem (*soft rationalism*). Uważał, że przekonania religijne powinny i mogą posiadać racjonalne uzasadnienie. W książce *The Justification of Religious Belief* (1973) argumentuje, że uzasadnienia nonsensowności poznawczej twierdzeń religijnych, opierające się na różnych wersjach zasady weryfikacji czy falsyfikacji, są uwikłane w wątpliwe założenia. Podobnie rzekome dowody koniecznej fałszywości teizmu są niekonkluzywne, a ich założenia są dyskusyjne. Błędem jest wymaganie identycznego sposobu odniesienia identyfikującego w przypadku przedmiotów fizycznych i Boga, który nie jest określony przestrzennie, co nie wyklucza identyfikacji czasoprzestrzennej aktywności boskiej, ponieważ, o ile teizm chrześcijański nie mija się z prawdą, to zawsze istnieli ludzie doświadczający działania Boga. Jednak w przypadku większości ludzi słowo „Bóg” uzyskuje sens dzięki deskrypcji wyróżniającej Boga charakterystyki jako specyficznego Bytu Transcendentnego, różnego od wszelkich innych bytów. Spór między krytykiem teizmu a teistą wymaga zatem przesunięcia dyskusji w stronę argumentów za i przeciwko teizmowi. Jednakże teizm nie może zostać ani obalony, ani potwierdzony przez jakiegokolwiek rodzaju argument o formie dedukcyjnej czy indukcyjnej ujmującej formalnie prawdopodobieństwo istnienia Boga. Słabością argumentacji dedukcyjnej jest kwestia pewności lub nawet prawdziwości przesłanek, natomiast w przypadku tak wielkich i złożonych zbiorów hipotez metafizycznych, jak teizm

chrześcijański, nie istnieje procedura pozwalająca w sposób formalny oszacować prawdopodobieństwa jej samej lub jej alternatyw. Zwłaszcza zaś nie jest to możliwe za pomocą pojedynczego argumentu. Błędem jest wzorowanie uzasadnienia teizmu na regułach rządzących naukami dedukcyjnymi czy indukcyjnymi naukami przyrodniczymi. Powinniśmy raczej brać przykład ze sposobów oceny dostępnych nam hipotez czy interpretacji, tak jak ma to miejsce w naukach humanistycznych czy nawet w rozumowaniach prawników i detektywów. Dostępne nam argumenty za istnieniem Boga dostarczają jakby dowodów poszlakowych za teizmem i choć żaden z nich nie wystarcza do uzyskania przekonania, to ich kumulacja, o ile są wystarczająco liczne i odpowiednio dobre, jest wystarczająca. Jeżeli ateista stara się każdy z fenomenów wskazujących na istnienie Boga, jak celowość świata, przygodność, doświadczenia religijne czy istnienie absolutnych obowiązków moralnych, potraktować niezależnie i po kolei włączyć w naturalistyczny światopogląd, to teista traktuje je jako wspierające się wzajemnie i podpierające tę samą hipotezę. Zagadnieniem zatem kluczowym jest ustalenie reguł oceny przekonania utworzonego pod wpływem argumentacji kumulatywnej. Podobnie jak w przypadku poszukiwania najlepszej interpretacji tekstu, nawet gdy żadne nowe informacje nie są nam dane, ocena i wybór interpretacji nie są sprawą smaku ani też nie są irracjonalne. Wbrew skrajnemu racjonalizmowi dane przekonanie nie musi być od razu odrzucane w sytuacji, gdy brakuje dlań uzasadnienia albo gdy istnieją argumenty podważające je. W kontekście światopoglądowym bowiem, jak ma to miejsce w filozofii i religii, należy długo sprawdzać daną hipotezę, nie poddając się fluktuacjom braku czy faktu uzasadnienia. Dlatego też nie zachodzi tu niebezpieczeństwo, że pewność wiary zostanie zrelatywizowana do dostępnego uzasadnienia. Należy bowiem odróżnić między filozoficznym uzasadnieniem wiary propozycjonalnej a pewnością wiary pojętej jako zaufanie Bogu. Na ewentualną chwiejność narażone byłoby jedynie przekonanie o prawdziwości pewnego credo. Kontynuatorem Mitchella w sposobie rozumienia uprawomocnienia teizmu chrześcijańskiego jest William Abraham.

Basil Mitchell, który pomysł kumulatywnego uzasadnienia teizmu sam przypisuje kardynałowi Newmanowi, może być słusznie uznany za architekta tego typu rozumowania. Jednak nie on przyczynił się istotnie do faktycznego rozwinięcia argumentacji omawianego rodzaju. Tym, który to uczynił, był Richard Swinburne, którego filozofia poszła w nieco innym kierunku, niż sugerował to Mitchell, rozwijając przy tym najbardziej imponującą rozmachem w XX wieku apologetyczną argumentację za teizmem chrześcijańskim. Pod względem ilości publikacji i oryginalnych argumentów uzasadniających przekonania religijne jest on najważniejszym, najbardziej płodnym brytyjskim filozofem religii. Jest on także czołowym przedstawicielem stanowiska niededukcjonistycznego racjonalizmu w kwestii racjonalności przekonań religijnych. W terminologii angielskiej filozofów racjonalistycznych zwie się ewidencjalistami od terminu *evidence*, który należy, w zależności od kontekstu, tłumaczyć jako racja,

argument, świadectwo, oznaczającego w epistemologii religii dowolny czynnik poznawczy, mający językowy wyraz, propozycjonalny lub niepropozycjonalny charakter, a przyczyniający się do wskazania prawdy lub prawdopodobieństwa pewnego twierdzenia. Ewidencyjniści zajmujący stanowisko ateistyczne, jak Michael Scriven, czy agnostycy, jak Russell czy Anthony Kenny, jak i owi przekonani o powodzeniu teologii naturalnej, jako główny cel filozofii religii traktują dociekanie racjonalnych postaw wiary religijnej. Zainteresowanie ich związane jest z domniemanym poznawczym wymiarem religii, z roszczeniem do prawdziwości jej twierdzeń o rzeczywistości transcendentnej. Z tego powodu najważniejsza część filozofii religii ogniskuje się wokół różnych, lecz powiązanych ze sobą problematyk prawdziwości/fałszywości przekonań religijnych oraz ich racjonalności. W znacznej mierze tego też dotyczyły trzy wczesne książki Swinburne'a, mieszczące się na skrzyżowaniu problematyki teologii naturalnej i epistemologii religii.

W trylogii *The Coherence of Theism* (1977), *The Existence of God* (1979) i *Faith and Reason* (1981) Swinburne argumentował, że zarzuty nonsensowności języka religijnego można odrzucić, pokazując z jednej strony trudności stojące przed empirystyczną teorią znaczenia, z drugiej – wypracowując w nawiązaniu do tradycji realistyczne, metaforyczno-analogiczne i kognitywne ujęcie wypowiedzi języka religii. Celem jego filozofii religii jest wykazanie, że teizm jest racjonalnym i spójnym sposobem wyjaśniania rzeczywistości. Spójność teizmu daje się pokazać przy odpowiednim zmodyfikowaniu atrybutów przypisywanych Bogu. Zdaje on sobie sprawę, że teista będący chrześcijaninem nie traktuje wiary jako utrzymywanej tentatywnie hipotezy, ocenianej przez pryzmat dostępnych argumentów i świadectw empirycznych. Jednak filozofia religii uprawiana z perspektywy neutralnego stanowiska musi ocenić zakres, w jakim tezy metafizyczne teizmu czy teizmu chrześcijańskiego mogą zostać uzasadnione filozoficznie. W *The Existence of God* krytycznie porusza problematykę argumentów na istnienie Boga. Jakkolwiek nie zachodzi sprzeczność między istnieniem świata a nieistnieniem Boga i nie istnieją konkluzywne dedukcyjne dowody teistyczne rozstrzygające pozytywnie zagadnienie, to można pokazać, że – kumulując siłę poszczególnych argumentów – istnienie Boga jest bardziej prawdopodobne niż jego nieistnienie. Prawdopodobieństwo hipotezy teistycznej ocenia się, używając technik formalnych logiki probabilistycznej, w szczególności twierdzenia Bayesa. Zgodnie z tym hipoteza istnienia Boga o określonej naturze jest najlepszym ostatecznym wyjaśnieniem istnienia i natury rzeczy różnych od Boga, zwłaszcza zaś celowości świata, przejawiającej się w uporządkowaniu natury, której kauzalność poddana jest regułom reprezentowanym przez prawa naukowe. Aczkolwiek ostateczne wyjaśnienie ma charakter kauzalny i personalny, Swinburne nie odrzuca języka wyjaśnienia nomologicznego. Wyjaśnienie teistyczne, w terminach osobowego Boga, jest prostsze niż wyjaśnienie naukowe interpretowane w duchu fizykalistycznego naturalizmu, postulującego złożony układ prostych

bytów wyposażonych w wiele bazowych własności i zdolności, a rządzonych niewyjaśnialnym zbiorem przygodnych praw fizyki. W przeciwieństwie do domagającego się wyjaśnienia Wszechświata, Bóg niemający początku i posiadający istotnie wszystkie swoje atrybuty w maksymalnym stopniu nie rodzi pytania o Jego przyczynę. Łatwiejsze jest także wyjaśnienie w terminach osobowych świata nieosobowego niż wyjaśnienie, jak nieosobowy wszechświat mógł wytworzyć osoby z materii. Teizm nie tylko generalnie wyjaśnia świadomość, ale także nadaje się do interpretacji takich danych empirycznych, jak przekonania moralne, doświadczenia religijne i cuda. Z drugiej strony próby podważania teizmu za pomocą argumentów odwołujących się do zła wymagają wypracowania teodycei, bowiem nawet jeżeli istnienie zła nie czyni teizmu nieprawdopodobnym, to stanowi *prima facie* argument przeciwko istnieniu Boga, przynajmniej obniżający prawdopodobieństwo wiarygodności teizmu. O ile w *The Existence of God* Swinburne prezentuje generalną teodycę, to w *Providence of God* nawiązuje w teodycei do idei chrześcijańskich, tak jak czyni to aktualnie większość teodycei analitycznych. W późniejszych książkach Swinburne wypracował szereg zagadnień należących do sfery chrześcijańskiej teologii filozoficznej, jak problem Odkupienia: *Responsibility and Atonement* (1989), boskiego Objawienia i jego środków: *Revelation* (1991), Trójcy Świętej, Wcielenia i Zmartwychwstania: *The Christian God* (1994), *The Resurrection of God Incarnate* (2003), *Was Jesus God?* (2008). Poglądy zawarte w tych pozycjach usytuowały Swinburne'a jako kontynuatora tradycji teologii naturalnej i filozoficznej sięgającej myśli Josepha Butlera i Williama Paleya. Tworzy on też wraz z Johnem Hickiem, uprawiającym ogólną filozofię religii, tandem łączący dyskusje prowadzone w brytyjskiej analitycznej filozofii religii z tymi toczonymi przez znanych filozofów amerykańskich. Mimo olbrzymiego dorobku oraz dużej liczby prac naukowych poświęconych jego filozofii Swinburne w zasadzie nie znalazł wielu kontynuatorów, w czym przypomina nieco innego Brytyjczyka Dewiego Z. Phillipsa.

Kwestia rodzaju argumentu uzasadniającego twierdzenia religijne występuje w analitycznej filozofii religii w dwóch kontekstach. Pierwszy tworzą teologia filozoficzna i teologia naturalna, których celem jest wypracowanie spójnego filozoficznego modelu Boga i jego działania oraz, po uporaniu się z kontrargumentami, uzyskanie niezależnego od wiary potwierdzenia lub dowodu Jego istnienia. Pojawia się tu jednak odmienny od metafizycznego i etycznego aspekt epistemologiczny, zgodnie z którym ewentualne argumenty i modele oceniane są pod kątem dostarczania teizmowi, czy wierze religijnej, racjonalnego uprawomocnienia. Problematyka argumentacji filozoficznej dostępnej i wymaganej przez filozofię religii należy nie tylko do zagadnień metodologicznych tej dyscypliny, ale sama tworzy dział zajmujący się tradycyjną relacją wiary i rozumu, czy jak się to dzisiaj częściej określa, zagadnieniem racjonalności wiary religijnej, zmierzającym do określenia, czy wiara religijna ma charakter wiedzy.

Właśnie w kontekście wspomnianej dyskusji w epistemologii religii oprócz stanowisk racjonalistycznych (evidencjalistycznych) pojawiły się stanowiska antyevidencjalistyczne, choć niekoniecznie antyracjonalistyczne. Nastawienie antyevidencjalistyczne niosła ze sobą już neowittgensteinowska filozofia religii, przeciwna racjonalistycznemu wymogowi ufundowania religii na rozumie naukowym i filozoficznym. Jednak z racji koncentracji na religii, jako na specyficznej formie życia, z właściwymi jej grammi językowymi, wittgensteinowski fideizm uzyskał wydzwięk niekognitywistyczny, daleki od właściwego poglądom ogółu wierzących metafizycznego realizmu i ostatecznie nie zrealizował przez to programu opisu religii taką, jaką ona jest. Tymczasem, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, w Stanach Zjednoczonych wyłoniła się realistyczna, antyevidencjalistyczna filozofia religii, uprawiana przez wzrastającą szybko w liczbie i na znaczeniu grupę filozofów chrześcijańskich, najczęściej wyznania kalwińskiego, skupioną wokół Alвина Plantingi, Nicolasa Wolterstorffa i Williama P. Alstona. Poglądy ich, zwłaszcza dwóch pierwszych, inspirowane są z jednej strony teologią kalwińską, stanowiąc filozoficzną interpretację zawartego tam ujęcia relacji wiary i rozumu, z drugiej nawiązują do myśli epistemologicznej Thomasa Reida, a z współczesnych filozofów, Wittgensteina i wczesnej postaci poglądów Hicka. Zróżnicowane argumenty tej grupy filozofów miały dwa główne, łączące ich cele: węższy, uniezależnienie uznania racjonalności wiary chrześcijańskiej od znajomości przez wierzącego dobrych argumentów teologii naturalnej, fundującej jego przekonania religijne, a nawet od samego istnienia takich argumentów; ogólniejszy, obrona wiary religijnej przed rozmaitymi zarzutami epistemologicznej niepoprawności, zwłaszcza tych, które inspirowane były poglądami przedstawicieli oświecenia. Chcąc to osiągnąć, wspomniani autorzy podważają założenia epistemologiczne evidencjalistycznych krytyk przekonań teistycznych czy wiary religijnej. W przypadku Alstona i Plantingi mamy także do czynienia z wypracowaną w późniejszym, eksternalistycznym okresie ich filozofii, argumentacją, iż racjonalnie jest przyjąć, że wiara religijna jest wiedzą o Bogu. Z drugiej strony, jakkolwiek omawiana tu tak zwana epistemologia reformowana jest stanowiskiem epistemologicznym, to zwłaszcza w przypadku Plantingi związana jest ona z propozycją uprawiania filozofii religii z perspektywy wierzącego chrześcijanina, co decyduje o rodzaju argumentacji, doborze problematyki i ustaleniu adresata rezultatów tego myślenia, którym często jest nie tyle wspólnota filozofów akademickich, co wspólnota wierzących.

Podstawowym celem Plantingi było wykazanie, że fałszywe jest założenie przyjmowane w racjonalistycznej etyce przekonań, twierdzące, że wierzący ma obowiązek epistemiczny albo uprawomocnienia swoich przekonań religijnych przez ufundowania ich w argumencie filozoficznym, albo też ich odrzucenia. Założenie to, zdaniem Plantingi, bierze się z błędnej teorii struktury uzasadnienia, zwanej klasycznym fundamentalizmem epistemologicznym, determinującym pojęcie racjonalności

przekonania. Nie tylko jest tak, że skrajny fundamentalizm epistemologiczny jest niespójny z narzucanymi przezeń wymaganiami, ale też generuje on absurdalne konsekwencje w postaci odmawiania racjonalności wielu rodzajom wartościowych poznawczo przekonaniom pozareligijnych, jak zdroworozsądkowe przekonania o istnieniu trwających w czasie rzeczy czy osób odrębnych od osoby poznającej. Łatwo też pokazać, że interpretowany przez pryzmat internalistycznej etyki przekonaniom wymóg epistemicznego uprawomocnienia przekonaniom religijnych jest do spełnienia przez wierzącego dysponującego pewnego rodzaju doświadczeniem religijnym. Przekonania religijne ugruntowane w eksternalistycznym pojęciu doświadczeniu religijnym nie tylko są racjonalne, ale – twierdzi Plantinga – cały główny trzon wierzeń chrześcijańskich, określony przezeń jako *credo*, ma charakter wiedzy, o ile jest wytworem poprawnie funkcjonujących władz poznawczych, których celem jest wytwarzanie prawdziwych przekonaniom. Plantinga sądzi, że tak jest, oraz podważa filozoficznie argumenty mające wykazać irracjonalność przekonaniom religijnych. W późniejszym okresie Plantinga rozwinął swoją argumentację w duchu eksternalistycznym, twierdząc, że o ile jedynym poważnym zarzutem nieracjonalności przekonaniom chrześcijańskich jest zarzut Marksa i Freuda, iż są one wytwarzane przez władze, które albo nie są skierowane ku prawdzie albo dysfunkcjonują, to zarzut ten przesądza sprawę, zakładając fałszywość wiary chrześcijańskiej. To zaś, jak i ich ewentualna prawdziwość, nie może być filozoficznie rozstrzygniętej.

Z kolei Wolterstorff już w latach siedemdziesiątych podejmuje krytykę fundamentalizmu epistemologicznego, by w następnej dekadzie rozwinąć argumentację przeciwko uznaniu zasady proporcjonalności stopnia uznania danego twierdzenia do posiadanego dlań uzasadnienia za jedyne kryterium racjonalności akceptacji danego twierdzenia. Jego zdaniem racjonalizm wywodzący się od Johna Locka i Immanuela Kanta, uznający, że wierzący utrzymuje racjonalnie swoje przekonania religijne tylko wówczas, gdy są one przez niego świadomie i odpowiednio ufundowane w poznaniu przyrodzonym, jest nie do utrzymania. Proponuje też własne kryterium racjonalności podmiotu akceptacji, odwołujące się do epistemicznej własności analogicznej z etycznym domniemaniem niewinności. Natomiast Alston wypracował własną epistemologię percepcji mistycznej. Broni w niej twierdzenia, iż doświadczenie mistyczne uzyskiwane przez chrześcijan jest podstawą uzasadnienia i racjonalności pewnego typu przekonaniom religijnych. Doświadczenie mistyczne, które ma na myśli, ma charakter bezpośredniej i niezmysłowej świadomości Boga. Uzyskane w nim przekonania to twierdzenia wytwarzane i utrzymywane przez osobę uczestniczącą w religijnej praktyce tworzenia przekonaniom, dzięki której uzyskują swoje *prima facie* uzasadnienie i racjonalność. Dotyczą one Boga ujętego w aspekcie Jego czynienia czegoś względem postrzegającej Go osoby. Ze względu na wymóg rzetelności w teorii uzasadnienia oraz charakter *prima facie* uzasadnienia przekonaniom powstałych w chrześcijańskiej praktyce mistycznej, jeżeli istnieją racje podważające rzetelność

tej praktyki doksyastycznej, to wówczas czerpane z niej uzasadnienie może zostać unieważnione. Alston twierdzi, że argumenty odwołujące się do naturalistycznych wyjaśnień doświadczeń mistycznych, sprzeczności w ich wynikach czy rzekomych konfliktów z rezultatami innych praktyk, jak nauka i jej ekstrapolacje w metafizykę naturalistyczną, nie dyskwalifikują chrześcijańskiej praktyki mistycznej. Jeśli nie posiadamy tutaj, tak jak w przypadku innej dowolnej praktyki doksyastycznej, niezależnego od niej dowodu jej rzetelności, to praktycznie racjonalne jest uczestnictwo w każdej z nich, o ile ta praktyka jest rzeczywistością społecznie ustaloną, a my nie posiadamy dostatecznych racji dla uznania jej nierzetelności.

Grupa antyewidencjalistycznych epistemologów religii, związanych początkowo z Calvin College, stała się wraz z innymi filozofami współzałożycielami The Society of Christian Philosophers, które należy do najliczniejszych grup filozofów zrzeszanych przez American Philosophical Association. Działalność tego towarzystwa, w tym wydawanie od 1983 roku kwartalnika „Faith and Philosophy”, podejmującego bogatą problematykę filozofii religii, wpłynęła istotnie na rozwój tej dyscypliny w Stanach Zjednoczonych, czyniąc ją jednym z najbardziej dynamicznie rozwijających się działów filozofii.

Jak można było zauważyć w zaprezentowanej dotychczas problematyce, podejście analityków do religii cechuje się dużą świadomością metodologiczną, podejmowaniem problematyki teologii naturalnej z uwzględnieniem logiki filozoficznej i epistemologii. Związane to jest z wieloaspektowością teologii naturalnej i filozoficznej, która z jednej strony ma charakter metafizycznego wyjaśniania rzeczywistości w perspektywie teistycznej, z dążeniem do rozwinięcia spójnej hipotezy teistycznej, z atrybutami Boga jako Stwórcy świata charakteryzującego się należycie wyeksplikowanymi atrybutami. Z drugiej strony te same rozumowania potraktowane jako argumenty na istnienie Boga oraz zagadnienia poznawczego charakteru wypowiedzi religijnych czy posiadania dobrych racji przeciwko istnieniu Boga, odwołujących się do ludzkiego doświadczenia zła, mieszczą się w obrębie tradycyjnej problematyki relacji między wiarą i rozumem.

Nie można jednak zapominać, że trwałe miejsce w analitycznej filozofii religii mają także odmienne zagadnienia epistemologiczne. Chodzi tu o zagadnienia doświadczenia religijnego, które badane było przez analityków w aspekcie jego natury, rodzajów oraz siły uzasadniającej i rzetelności poznawczej. Oprócz typowego podejścia traktującego fakt doświadczenia religijnego jako daną będącą świadectwem za istnieniem Boga, znajdujemy bardziej generalne ujęcie badające moc uzasadniającą doświadczenia religijnego w uprawomocnieniu przekonań religijnych, które spotykamy u Swinburne’a, Caroline Frank-Davis i Keitha Yandella, oraz odmienne podejście antyewidencjalistów. Można tu wskazać zwłaszcza Alstona z jego eksternalistyczną epistemologią doświadczenia religijnego, traktującego je jako grunt przekonań religijnych oraz odwołującego się do koncepcji społecznie ustalonej praktyki tworzenia



przekonań. Z kolei już od późnych lat sześćdziesiątych problem interpretującego doświadczenia (*seeing as*), z obecną w nim wielością sensów, w tym sensu religijnego, podejmuje John Hick, co zaowocowało z czasem zaproponowaniem przezeń hipotezy pluralistycznej w teologii religii, tj. stanowiska zakładającego, że różne wielkie religie stanowią odmienne i w zasadzie równie dobre drogi do tego samego, ostatecznie niepojmowalnego Realnego. Zagadnienie pluralizmu religijnego jest powiązane ze sporem między realizmem i antyrealizmem odnośnie do poznania religijnego i teologicznego. Ważnym podejściem w epistemologii religii i kwestii relacji wiary do rozumu jest szeroko dyskutowana przez analityków etyka przekonania z różnymi proponowanymi i krytykowanymi stanowiskami, w tym z jednej strony ewidencjalistycznymi oraz antyewidencjalistycznymi, jak np. epistemologia reformowana, oraz znacznie od niej wcześniejszym pragmatycznym stanowiskiem Williama Jamesa broniącym prawa do wiary. Wielu filozofów bada wartość innego pragmatycznego argumentu za racjonalnością wiary religijnej, tj. zakładu Pascala, niekiedy, jak ma to miejsce w przypadku Jeffa Jordana, łącząc oba argumenty. Dyskutuje się implikacje przekonań religijnych dla epistemologii ogólnej. Coraz większym zainteresowaniem cieszy się tradycyjny problem relacji między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi a religią. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że analityczna epistemologia religii stanowi jedną z intensywniej rozwijanych dziedzin filozofii religii.

Wracając do przedmiotowo ujętej teologii filozoficznej, trzeba zauważyć, że dość wcześnie, bo w późnych latach sześćdziesiątych, z kontynuacją tego w latach siedemdziesiątych i później, wraca tradycyjna problematyka atrybutów Boga w pracach Petera T. Geacha, Nelsona Pike'a, Anthony'ego Kenny'ego i Richarda Swinburne'a. Dyskutowane są zwłaszcza wszechmoc i wszechwiedza, natomiast dobroć Boga sama w sobie nie znajduje początkowo odpowiedniego zainteresowania, będąc omawianą w kontekście problemu zła. Aczkolwiek porusza się problem granic wszechwiedzy i wszechmocy, dostępnych doskonałemu bytowi, proponując niekiedy, jak to czynił Geach, modyfikacje ich rozumienia, to mimo braku powszechnego konsensusu nie rodzą one zasadniczych kontrowersji. Mniej przychylni wszechmocy niż analitycy są wchodzący z nimi w dyskusje filozofowie procesu. Inaczej rzecz się ma z krytykowanymi atrybutami wieczności i prostoty Boga, jednak i one znajdują mocnych obrońców w osobach Eleonory Stump i Normana Kretzmana, a pierwszy jest brany w obronę także przez Briana Leftowa, następcę Swinburne'a w Oriel College. Przychylnie do koncepcji prostoty Boga podchodzą William B. Mann oraz William F. Vallicella, rozwiązując większość problemów przypisywanych tej doktrynie. Kwestia granic wiedzy Boga jest związana z problemem opatrności i możliwości posiadania przez Boga uprzedniej w stosunku do rzeczywistości wolnych ludzkich działań wiedzy o nich. W tym kontekście pojawiają się spory co do możliwości połączenia determinizmu z wolnością. Zwłaszcza

przyjęcie stanowiska libertariańskiego w teorii wolnych działań komplikuje kwestie znajomości przez Boga istniejącego w czasie przyszłych ludzkich działań. Również pozaczasowy Bóg może nie posiadać wiedzy pośredniej, czyli zupełnego, nieomylnego poznania tego, co jakakolwiek wolna istota uczyniłaby w sposób wolny w każdej możliwej sytuacji. Taka wiedza pozwalałaby na mocną koncepcję opatrności, podobnie jak rodzący w tym kontekście problemy teodycealne determinizm teistyczny wiązany z Kalwinem i Lutrem, jednak wydaje się ona nie mieć istniejącego przedmiotu. Z drugiej strony stanowisko tzw. otwartego teizmu neguje możliwość posiadania przez Boga wiedzy o przyszłych wolnych działaniach ludzi, twierdząc, że nie jest ona potrzebna. Bóg bowiem działa, podejmując ryzyko, opierając się na wiedzy o przeszłości i tym, co aktualne. Obecnie dyskutuje się w teologii filozoficznej takie topiki jak: dobroć i świętość Boga, stworzenie oraz relację Boga do dobra moralnego i obowiązków moralnych człowieka, zagadnienie etyki boskich nakazów (*divine command ethics*), w którym krzyżują się zainteresowania filozofii religii oraz etyki i metaetyki. Poruszane są problemy umysłu, wolności i charakteru osobowego Boga, bezcielesności, niecierpięliwości, wszechobecności i nieskończoności. Jak widać to było już w przypadku myśli Swinburne'a, w obszarze teologii filozoficznej mieszczą się również takie zagadnienia, jak sens i racje filozoficzne uznania doktryn Wcielenia, boskości Jezusa, Odkupienia, powszechnego zbawienia, wartości zbawczej różnych religii, natury kościoła, Objawienia, Trójcy Świętej, grzechu pierworodnego i szeregu innych, tradycyjnie należących do konfesyjnej teologii spekulatywnej. Również zagadnienia teodycealne, które istotnie należą do teologii filozoficznej, ujmowane są w terminologii należącej, jak się do tej pory zdawało, do dyskursu teologicznego, prawie zawsze jednak metoda ich rozwiązywania dąży do zachowania filozoficznego punktu widzenia i sposobu argumentacji, ponieważ jej rezultaty są skierowane do nieokreślonej konfesyjnie Akademii. Wykorzystuje się tu dorobek etyki, metaetyki, filozofii umysłu, szeroko pojętej metafizyki i filozofii człowieka.

Zajęcie się problematyką atrybutów Boga związane było z jednej strony z przejściem od zakwestionowania krytyki pozytywistycznej do pozytywnego zajęcia się sensem wyrażań religijnych, w tym wyrażenia „Bóg” jako podmiotu orzekania predykatów, jak i tych ostatnich, odnoszących się do właściwych Bogu tzw. atrybutów. Z drugiej strony rozwój logiki filozoficznej, zwłaszcza logiki modalnej, zainteresowanie stanowiącymi jej zaplecze metafizyczne teoriami światów możliwych i rosnące przekonanie o realnym odniesieniu terminów modalnych *de re* umożliwiły dalsze przełamywanie pozytywistycznego i empirycystycznego przekonania, że istnienie realnego bytu nie może być konieczne w metafizycznym, czy – jak to ujmują analitycy – szerokim logicznym sensie i że nie ma egzystencjalnych zdań koniecznych. Prowadziło to do ponownego zainteresowania argumentem ontologicznym w jego modalnej formie oraz, z drugiej strony, do przeformułowania tradycyjnych odpowiedzi

na intensywnie dyskutowany od lat pięćdziesiątych tzw. logiczny problem zła, przy wykorzystaniu teorii światów możliwych.

O ile w latach sześćdziesiątych wartość argumentów na istnienie Boga w opinii analityków miała się raczej źle, to aktualnie można mówić o umiarkowanym optymizmie. Nie chodzi tu tylko o różne wersje argumentu ontologicznego, „zmarłychwstającego” po kolejnych krytykach, ale także o renesans argumentów kosmologicznych, w postaci dedukcyjnej i indukcyjnej, omawianych i bronionych przez przyjaznego teizmowi ateistę Williama L. Rowe’a czy przez Swinburne’a, Williama Lane Craiga, z jego argumentem *Kalām*, Alexandra Prussa i Richarda Gale’a czy Barry’ego Millera. Swinburne (1979) nie tylko podważa krytykę Hume’a przeciwko argumentowi z celowości, lecz proponuje współczesną jego wersję, która unika trudności płynących z darwinizmu łączonego z naturalizmem. John Leslie dekadę później proponuje argument oparty na dostrojeniu stałych kosmologicznych wszechświata do życia, w tym życia ludzkiego. Omawiane są argumenty z moralności, świadomości, cudów. Nawet krytyczny wobec teologii naturalnej antyewidencjalista Plantinga sugeruje, że w obszarze zainteresowań filozofii religii powinny znaleźć się, poza tradycyjnymi, interesujące argumenty uprawdopodobniające istnienie Boga, a wychodzące od fenomenu intencjonalności, istnienia zbiorów i liczb, okresów kontrfaktycznych czy stałych fizycznych oraz szeregu własności ludzkiego poznania. W związku z kontynuowaniem rozbudzonych na dobre w latach osiemdziesiątych zainteresowań teologią filozoficzną i naturalną oraz krytycznymi reakcjami filozofów ateistycznych, przy rosnącym wykorzystywaniu rezultatów innych dziedzin filozofii, można spodziewać się, że analityczna filozofia religii dostarczy w nadchodzących dekadach szeregu interesujących problemów, dyskusji i rozwiązań<sup>1</sup>.

1 Na polskim gruncie ukazały się w ostatnim czasie następujące publikacje podejmujące centralne zagadnienia analitycznej filozofii religii: J. Guja, J. Gomułka (red.), *Anglosaska filozofia religii wobec wyzwań współczesności*, Kraków 2011 (podejmuje szerokie spektrum problemów analitycznej filozofii religii); D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii* (wnikliwe studium zagadnienia Opatrzności Bożej), Kraków 2014; J. Bremer, *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2001 (prezentuje wkład Wittgensteina we współczesną filozofię religii); K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010 (prezentuje szerokie pole współczesnej analitycznej debaty nad problemem zła); K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000 (szerokie ujęcie współczesnej analitycznej debaty nad pluralizmem religijnym); J. Salamon, *Theodicy of Justice as Fairness and Sceptical Pluralism*, [w:] S.T. Kołodziejczyk, J. Salamon, *Knowledge, Action, Pluralism: Contemporary Perspectives in Philosophy of Religion*, Frankfurt am Main 2013, s. 249-280 (prezentuje nowatorskie koncepcje „teodycei sprawiedliwości” i „sceptycznego” rozwiązania kwestii pluralizmu religijnego); M. Piwowarczyk, *Analityczna filozofia religii*, [w:] S. Janeczek (red.), *Filozofia religii*, Lublin 2012, s. 163-197 (szeroko zakrojone wprowadzenie do najnowszej analitycznej filozofii religii); M. Pepliński, *Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad*, „Filo-Sofija” 2001, t. 11, nr 4, s. 919-938 (podejmuje kluczowe zagadnienia współczesnej analitycznej filozofii religii); J. Salamon, *John Hick’s Philosophy of Religious Pluralism. A Critical Examination*, „Forum Philosophicum” 2003, t. 8, s. 167-180 (poddaje krytyce

## Wprowadzenia

- Clack B.R., (1999) – *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cottingham J., (2005) – *The Spiritual Dimension*, Cambridge: CUP.
- Craig W.L., Moreland J.P., (2003) – *Philosophical Foundations for a Christian World-view*, Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Craig W.L., Moreland J.P. (red.), *Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford: Blackwell.
- Duncan S., (2007) – *Analytic Philosophy of Religion. Its History since 1955*, Tirril: Humanities-Ebooks.
- Harris J.F., (2002) – *Analytic Philosophy of Religion*. Dordrecht: Kluwer.
- Harris H.A., Insole Ch.J., (2005) – *Faith And Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, Aldershot: Ashgate.
- Hick J., (1963) – *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Koistinen T., (2000) – *Philosophy of Religion or Religious Philosophy: A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*, Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Lehtonen T., Koistinen T. (red.), (2000) – *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*, Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Long E.T., (2000) – *Twentieth Century Western Philosophy of Religion*, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Long E.T. (red.), (2001) – *Contemporary Philosophy of Religion: Issues and Approaches*, „The International Journal for Philosophy of Religion. Special Issue” 50.
- Mann W. (red.), – *Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.
- Mawson T.J., (2005) – *Belief in God. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: OUP.
- Meister Ch., (2009) – *Introducing Philosophy of Religion*, London: Routledge.
- Murray M.J., Rea M.C., (2008) – *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge: CUP.
- Nielsen K., (1983) – *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London: Macmillan.
- Oppy G., (2006) – *Arguing about Gods*, Cambridge: CUP.
- Peterson M.J, Hasker W., Reichenbach B., Basinger D., (1998) – *Reason and Religious Belief*, wyd. 2, New York: OUP.

---

problematyczne aspekty wpływowej koncepcji pluralizmu religijnego J. Hicka); M. Pepliński, *Trzy koncepcje racjonalności przekonania o istnieniu Boga*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. 28, z. 1, s. 25-50 (analizuje ewolucję epistemologii reformowanej jako kluczowego nurtu współczesnej filozofii religii).

- Peterson M.J., VanArragon R. (red.), (2004) – *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.
- Phillips D.Z., Tessin T. (red.), (2001) – *Philosophy of Religion in 21st Century*, New York: Palgrave.
- Quinn P.L., Taliaferro Ch. (red.), (1997) – *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.
- Sobel J.H., (2004) – *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge: CUP.
- Wainwright W.J. (red.), (1996) – *God, Philosophy, and Academic Culture: A Discussion between Scholars in the AAR and the APA*, Atlanta, GA: Scholar Press.
- Wainwright W.J. (red.), (2007) – *Oxford Handbook to the Philosophy of Religion*, Oxford: OUP.
- Wierenga E.R., (1997) – *Philosophy of Religion*, [w:] J.V. Canfield (red.), *Routledge History of Philosophy*, Volume X: *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, London: Routledge, s. 292-304.
- Yandell K., (1984) – *Christianity and Philosophy*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Zuurdeeg W.F., (1959) – *An Analytical Philosophy of Religion*, London: Allen & Unwin.

## Literatura źródłowa

- Adams R.M., (1987) – *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: OUP.
- Almeida M.J., (2008) – *The Metaphysics of Perfect Beings*, New York-London: Routledge.
- Alston W., (1991) – *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Alston W., (1989) – *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Arrington R.L., Addis M. (red.), (2001) – *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, New York-London: Routledge.
- Audi R., Wainwright R. (red.), (1986) – *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ayer A.J., (1936) – *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollancz.
- Bishop J., (2007) – *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford: Clarendon Press.
- Braithwaite R.B., (1955) – *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge: CUP.
- Bronk A., (2009) – *Podstawy nauk o religii*, wyd. 3, popr. i zm., Lublin: TN KUL.

- Church A., (1949) – *Review of A.J. Ayer's „Language, Truth and Logic, Second Edition”*, „Journal of Symbolic Logic” 14, nr 1, s. 52-53.
- Chwedeńczuk B. (red.), (1997) – *Fragmety filozofii analitycznej*, t. 6: *Filozofia religii*, przeł. T. Basznik i in., Warszawa: Spacja, Aletheia.
- Collier A., (2003) – *On Christian Belief. A Defense of a Cognitive Conception of Religious Belief in a Christian Context*, London: Routledge.
- Copan P., Moser P.K. (red.), *The Rationality of Theism*, London: Routledge.
- Craig W.L., Smith Q., (1993) – *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Craig W.L., (1979) – *The Kalām Cosmological Argument*, London: Macmillan.
- Davies B., (2006) – *Wprowadzenie do filozofii religii*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Davis S.T., (1983) – *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Davis S.T., (1997) – *God, Reason and Theistic Proofs*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Davis S.T., (2006) – *Christian Philosophical Theology*, Oxford: OUP.
- Delaney C. (red.), (1979) – *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Faghfoury M. (red.), (1982) – *Analytical Philosophy of Religion in Canada*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- Ferre F., (1961) – *Language, Logic and God*, New York: Harper and Row.
- Fischer J.M. (red.), (1989) – *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Flew A.G.N., MacIntyre A. (red.), (1955) – *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press.
- Flew A., (1966) – *God and Philosophy*, London: Hutchinson.
- Flew A., (1976) – *The Presumption of Atheism and Other Essays*, New York: Barnes and Noble.
- Flint T.P., (1998) – *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Franks D.C., (1989) – *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: Clarendon Press.
- Gale R., (1991) – *On the Existence and Nature of God*, Cambridge: CUP.
- Geach P.T., (1969) – *God and the Soul*, London: Routledge.
- Geach P.T., (1977) – *Providence and Evil*, New York-Cambridge: CUP.
- Gellman J., (1998) – *Experience of God and the Rationality of Religious Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Guja J., Gomułka J. (red.), (2011) – *Anglosaska filozofia religii wobec wyzwań współczesności*, Kraków: Libron.
- Gutting G., (1982) – *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- Hare P.H., Madden E.H., (1968) – *Evil and the Concept of God*, Springfield: Charles C. Thomas.
- Hartshorne Ch., (1962) – *The Logic of Perfection*, LaSalle, IL: Open Court.
- Hartshorne Ch., (1965) – *Anselm's Discovery*, LaSalle, IL: Open Court.
- Hartshorne Ch., (1967) – *A Natural Theology for Our Time*, LaSalle, IL: Open Court.
- Hasker W., (1989) – *God, Time and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hasker W., Basinger D., Dekker E. (red.), (2000) – *Middle Knowledge: Theory and Applications*, Frankfurt: Peter Lang.
- Hebblethwaite B., (2004) – *Philosophical Theology and Christian Doctrine*, Oxford: Blackwell.
- Helm P., (1994) – *The Providence of God*, Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Hick J., McGill E. (red.), (1967) – *The Many-Faced Argument*, New York: Macmillan.
- Hick J., (1957) – *Faith and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hick J., (1970) – *Evil and the God of Love*, London: Macmillan.
- Hick J., (1989) – *An Interpretation of Religion*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Hick J., (1994) – *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków: Znak.
- Hoffmann J., Rosenkrantz G., (2002) – *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell.
- Howard-Snyder D. (red.), (1996) – *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Jordan J., (2006) – *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford: OUP.
- Katz S.T., (1979) – *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York-Oxford: OUP.
- Kilizek M., (1983) – *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramseya*, Lublin: RW KUL.
- Leftow B., (1989) – *Time and Eternity*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Leslie J., (1989) – *Universes*, London: Routledge.
- Mackie J.L., (1955) – *Evil and Omnipotence*, „Mind” 64, s. 200-212.
- Mackie J.L., (1997) – *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: WN PWN.
- Martin M., (1990) – *Atheism: A Philosophical Defense*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Mavrodes G., (1970) – *Belief in God*, New York: Random House.
- Mitchell B., (1973) – *The Justification of Religious Belief*, London: Macmillan.
- Moreland J.P., (2008) – *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, New York: Routledge.
- Morris T.V., (1989) – *Anselmian Explanations*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- Morris T.V., (1991) – *Our Idea of God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Morris T.V. (red.), (1988) – *Divine and Human Action*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Oppy G., (1995) – *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge: CUP.
- Pepliński M., (2001) – *Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad*, „Filo-Sofija” 11, nr 4, s. 919-938.
- Phillips D.Z., (1965) – *The Concept of Prayer*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Phillips D.Z., (1967) – *Religion and Understanding*, Oxford: Blackwell.
- Phillips D.Z., (1977) – *Religion without Explanation*, Oxford: Blackwell.
- Pike N., (1965) – *God and Evil*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Plantinga A., Wolterstorff N. (red.), (1983) – *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Plantinga A., (1967) – *God and Other Minds*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Plantinga A., (1974) – *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Plantinga A. (red.), (1965) – *The Ontological Argument*, Garden City, NY: Anchor Books.
- Plantinga A., (1995) – *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak.
- Plantinga A., (2000) – *Warranted Christian Belief*, New York-Oxford: OUP.
- Plantinga A.C., (2011) – *O uznawaniu przekonania, że Bóg istnieje, jako przekonania podstawowego*, przeł. M. Pepliński, „Filo-Sofija” 11, nr 4, s. 981-999.
- Price H.B., (1935) – *Logical Positivism and Theology*, „Philosophy” 10, s. 313-331.
- Rowe W., (1979) – *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, „American Philosophical Quarterly” 16, s. 335-341.
- Rowe W., (1975) – *The Cosmological Argument*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rundle B., (2004) – *Why There is Something Rather Than Nothing*, New York-Oxford: Clarendon Press.
- Schaeffler R., (1989) – *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Częstochowa: „Regina Poloniae”, s. 113-151.
- Stump E., Kretzmann N., (1981) – *Eternity*, „Journal of Philosophy” 79, s. 429-458.
- Swinburne R., (1977) – *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne R., (1979) – *The Existence of God*, Oxford: OUP.
- Swinburne R., (1994) – *The Christian God*, Oxford: OUP.
- Swinburne R., (1995) – *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Kraków: Znak.
- Swinburne R., (1998) – *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: OUP.
- Swinburne R., (2003) – *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford: OUP.
- Swinburne R., (2008) – *Was Jesus God?*, Oxford: OUP.
- Van Inwagen P., (1995) – *God, Freedom and Mystery*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Van Inwagen P., (2006) – *The Problem of Evil*, Oxford: OUP.



- Vardy P., (2004) – *Krótko o filozofii Boga*, przeł. B. Majczyna, Kraków: WAM.
- Wainwright W.J., (1995) – *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wisdom J., (1935) – *God and Evil*, „Mind” 44, s. 1-20.
- Wisdom J., (1963) – *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein L., (1995) – *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Znak.
- Wolterstorff N., (1976) – *Reason within the Limits of Religion*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wynn M., (2009) – *Faith and Place. An Essay in Embodied Religious Epistemology*, New York-Oxford: OUP.
- Yandell K., (1994) – *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge: CUP.
- Zagzebski L., (1996) – *The Dilemma of Foreknowledge and Freedom*, New York-Oxford: OUP.
- Zagzebski L. (red.), (1993) – *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Zagzebski L., (2012) – *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*, przeł. A. Szwed, Kraków: WAM.
- Życiński J., (1985-1988) – *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1-2, Kraków: Znak.