

Wiara i rozum

Wiesław Dyk, ksiądz, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Zakładu Filozofii Przyrody i Bioetyki w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym US

Wybitny ewolucjonista Richard Dawkins wyznaje wprost, że wiara w ewolucję wymaga ateizmu¹. Henry Morris podaje, że „Kłamstwo na temat ewolucji przenika całe współczesne myślenie (...). Myśl ewolucyjna jest w głównej mierze odpowiedzialna za śmiertelnie groźny rozwój sytuacji politycznej, chaos moralny i dezintegrację społeczeństwa (...)”². Ewolucjonista Stephen Jay Gould głosi tezę, że nauka i religia reprezentują oddzielne, niemające żadnego związku ze sobą magisteria. Nie można być zarazem ewolucjonistą i wierzącym. Wspomina on przyrodników i chrześcijan zarazem: amerykańskiego botanika Asa Gray’a, popierającego teorię doboru naturalnego; Charles’a D. Walcott’a, uznającego, że to Bóg ustanowił dobór naturalny; Theodosiusa Dobzhansky’ego, wiernego Kościoła prawosławnego i ewolucjonistę. Stephen J. Gould z oburzeniem wyznaje, że połowa jego kolegów uczonych jest niewyobrażalnie głupia. Jak można być wierzącym i ewolucjonistą? Na pewno to oskarżenie mogłoby być skierowane w moim kierunku. Zresztą tak uznaje część zaprzyjaźnionych ze mną teologów i kreacjonistów świeckich. Jednak nie przynależność do doktryny naukowej, ale odpowiedzialność za wyznawaną wiarę i ogromna potrzeba dotarcia do prawdy oraz jej wewnętrzny nakaz zapisany w fundamentach osobowego istnienia oraz w naukowej racjonalności kierują ku poszukiwaniu światła prawdy i nadziei.

Francis S. Collins w książce *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*³ wykazuje wdzięczność Stwórcy, że pozwolił mu wejrzeć „w instrukcję budowy i działania naszego własnego ciała, znaną wcześniej jedynie Bogu”⁴. Denyse O’Leary oraz Mario Beauregard zajmujący się neuronauką odkrywają w mózgu moduł Boga i duszę ludzką⁵. Patricia S. Churchland wyjaśnia ludzką społeczną naturę oraz podejmuje próbę odzwierciedlenia moralnych zachowań na płaszczyźnie neuronalnej⁶.

Genetyk Dean Hamer dowodzi, że w chromosomie 10 znajdują się dwie wersje genu VMAT2⁷. Pierwsza wersja genu „duchowego”, zwana także „Bożym genem” (*The God Gene*), powiązana z cytozyną i położona w pozycji 33050 występuje w organizmach ludzi, którzy są altruistyczni, chętnie medytują, często przeżywają ekstazę, doświadczają mistycznego związku z Bogiem i Kosmosem, są bardzo religijni. Drugi wariant genu VMAT2 także wywołuje u jego nosicieli skłonności do zwracania

się do Stwórcy, modlitwy i wiary w siły nadprzyrodzone, ale w znacznie mniejszym stopniu.

Znany specjalista w dziedzinie fizyki teoretycznej Paul Davies podaje, że ład, porządek oraz racjonalność w otaczającej nas rzeczywistości i całym Wszechświecie nie są dziełem przypadku⁸. Poszukiwanie prawdy, niezależnie od światopoglądu i wiary zawsze kieruje do Boga.

Biologia wiary jest więc wezwaniem do spójnego współdziałania nauki i religii, jak twierdzi Bruce Lepton⁹. Powrót do człowieczeństwa domaga się nadziei, wsparcia i miłości. Chociaż wprost nie odnosi się do religijnych źródeł, to jednak nie sięga do psychologii i chemii miłości, ale do nowej biologii nieczyniącej przepaści między rozumem i wiarą.

Zagadnienie związku religii i nauki jest bardzo dynamiczne we współczesnej nauce. Trudno się dziwić, że fundamentaliści religijni będą atakować naukę, a fundamentaliści naukowcy dyskredytować wartość poznania religijnego.

Metateoretyczne uporządkowanie relacji nauka – religia

Zagadnienie metateoretycznego problemu dialogu między naukami przyrodniczymi i teologią stanowi konsekwencję przyjmowanego światopoglądu¹⁰. Centralne miejsce w niniejszej kwestii zajmuje rozumienie naturalizmu. Termin „naturalizm” jest bardzo nieostry, a nawet uznawany bywa za termin o „rozmytych brzegach”¹¹. Aleksandra Derra, wskazując na wieloznaczność i różnorodność ujęcia naturalizmu, dochodzi w konsekwencji do przekonania, że skala przyjmowanych stanowisk wykazuje wewnętrzne sprzeczności¹². Najczęściej przyjmuje się: naturalizm semantyczny, naturalizm filozoficzny oraz naturalizm metodologiczny i metafizyczny (ontologiczny)¹³.

W naturalizmie semantycznym dominuje przekonanie, że sensowne i autentyczne są terminy używane w naukach przyrodniczych, stąd interpretacja wszystkich innych pojęć powinna odnosić się do nauki.

Na gruncie filozofii analitycznej funkcjonuje współcześnie tzw. naturalizm naukowy, który charakteryzuje się przyjmowaniem pozytywistycznych podstaw argumentacji. W ramach tego naturalizmu uznaje się, że filozoficzne mogą być tylko pytania, ale odpowiedzi muszą być naukowe. W tym też kontekście, jak podaje się w ramach tego naturalizmu, dialog nauki i teologii jest moż-

liwy przy uprzednim odrzuceniu rozdziału płaszczyzn poznawczych. W dobie post-pozytywistycznej nie ma podstaw obrony światopoglądu religijnego wobec przyjmowanych też naukowych. W tym ujęciu przyjmuje się zatem post-pozytywistyczny naturalizm naukowy.

Oprócz post-pozytywistycznego naturalizmu naukowego wymienia się umiarkowany naturalizm naukowy. Ten naturalizm nie przekreśla możliwości dialogu, ale unika skrajnych postaw wobec dociekań filozoficznych i teologicznych i uznaje pierwszeństwo nauki w badaniu przyrody i świata.

Naturalizm metodologiczny, będący przejawem redukcjonizmu, dopuszcza możliwość dialogu między przyrodoznawstwem a teologią, szanując odrębność metodologiczną dającą podstawy do tworzenia kompletnego obrazu świata. Nie znaczy to, że usprawiedliwia się w ramach tego naturalizmu odnoszenie nadnaturalnych elementów do naukowego obrazu tegoż świata. Inną wersją naturalizmu metodologicznego jest wewnętrzny materializm, w ramach którego zaprzecza się możliwości istnienia zdarzeń cudownych i domaga się tego, by naukowa eksplanacja zdarzeń i zjawisk opierała się tylko na czynnikach naturalnych.

Naturalizm metafizyczny (ontologiczny) jest formą antysupernaturalizmu. Jest on w opozycji, a nawet w konflikcie z religią i teologią, stąd odrzuca wszystkie czynniki będące poza światem przyrody. Jest on w swej strukturze bardzo różnorodny i zawiera na przykład: fizykalistyczny redukcjonizm ontologiczny, redukcjonizm przyrodniczy, naturalizm scjentyistyczny, naturalizm przyrodniczy.

Poszukiwanie adekwatnego rozumienia terminu „światopogląd”

Dynamiczny rozwój nauk przyrodniczych i teologicznych stwarza nowe i kreatywne podstawy do dialogu między rozumem a wiarą oraz między nauką i religią. Wiara bez rozumu jest magią, a rozum bez wiary stanowi źródło fali niekończących się relatywizmów.

Celem zrozumienia relacji religia – nauka należy odróżnić wiarę subiektywną od wiary obiektywnej oraz wiarę naukową od wiary religijnej. W wierze religijnej (ale nie chodzi tutaj o ogólnie pojętą religijność) mamy do czynienia z obiektywną wiarą, która nie sprzeciwia się ontologicznej podstawie osoby ludzkiej i przyczynowo-skutkowym oraz nomologicznym uwarunkowaniom świata przyrody. Zarówno w wierze religijnej, jak i naukowej dominuje tendencja poznania obiektywnej i absolutnej prawdy. Istnieje zatem koherencja, spójność między rozumem i wiarą, nauką i teologią, *Science and Religion* oraz sferą duchowości i materialności. Pozbycie się dążeń technicznie dogmatycznych ze strony nauk przyrodniczych i teologii ułatwia dialog między dwoma wymiarami poznania rzeczywistości. Z racji ukazanych wyżej związków i różnic między nauką a religią istnieje potrzeba utworzenia nowego światopoglądu. Światopo-

glądu, który uznaje, że: 1) poznanie empiryczne nie wyczerpuje całej wartościowej wiedzy, 2) nie wszystkie rodzaje poznania mają taką samą wartość (np. astrologia i astrobiologia), 3) nie wszystkie tezy czy przekonania są absolutne i niezmiennie.

Grzegorz Bugajak uzasadnia, że oczekiwane elementy proponowanego światopoglądu naukowego i religijnego umożliwią skonstruowanie spójnej wizji świata¹⁴. Pobieźnie zaakceptowany nowy światopogląd byłby idealizmem, stąd proponuje on uznanie pewnych ograniczeń: 1) uszanowanie i uznanie odmienności tworzonej wizji świata przez naukę i przez teologię, 2) uznanie odrębności płaszczyzn poznawczych nauki i teologii, co jest podstawą odejścia od domagania się empirycznej weryfikacji czy falsyfikacji tez teologicznych, 3) uświadomienie sobie, że zagadnienie początku czy odwieczności świata nigdy naukowo nie zostanie rozstrzygnięte.

W kontekście nowego światopoglądu nie ma miejsca ani na przenoszenie ocen badaczy na instytucję nauki, ani na oceny postaw teologów na płaszczyźnie religii. Pojawiające się spięcia w historii są raczej przejawem braku pokory naukowców, ale nie nauki oraz teologów (przedstawicieli kościołów).

Postawa dialogu między nauką i teologią nie niweluje krytycznych odniesień zarówno wobec przedstawicieli nauk przyrodniczych, jak i nauk teologicznych. Jednakże wrogość z obydwu stron nie ma żadnego uzasadnienia, jest całkowicie niezrozumiała i niedopuszczalna.

Interdyscyplinarność i transdyscyplinarność badań jest podstawą ukazywania jedności i symbiotyczności wielokierunkowych i wieloaspektowych badań czasami odległych dziedzin nauki oraz odmiennych światopoglądów.

Zdarzenia cudowne. Człowiek między religią a nauką oraz rozumem a wiarą

Adam Świeżyński w książce pod tytułem *Filozofia cudu* i artykule *Aspekt empiryczny zdarzeń cudownych* argumentuje, że „sfera zjawiskowa nie wyczerpuje całości cudu ani nie stanowi jego istoty”¹⁵. Cud rozpatrywany jako znak nie wyklucza jednak, lecz wprost domaga się empirycznego elementu nośnego, stąd teologiczne stwierdzenie cudu uwzględniać powinno aktualny stan wiedzy przyrodniczej. Zdarzenie cudowne jednak transcenduje naturę, stąd obok materialnego elementu nośnego domaga się treści (komunikatu) oraz relacji między twórcą (autorem) i odbiorcą znaku. Treściowy element strukturalny znaku, jak zaznacza Adam Świeżyński, nie może być wynikiem ani czystej racjonalności, ani też irracjonalności. Komunikat nie ma swego fundamentu tylko w przeżyciach subiektywnych. Wiara stanowiąca istotny aspekt rozpoznania cudu musi zatem szukać rozumu. Cud nie jest ani oderwany od sfery empirycznej, ani religijnej, ani racjonalnej, ani od konkretnego odbiorcy w konkretnym czasie, ani też nie stanowi zjawiska

niezwykłego samego dla siebie, ani nie jest działaniem samego Boga. W odpowiedzi na pytanie, czym jest cud, odwołać się możemy do tytułu artykułu *Społeczno-egzystencjalny kontekst inkulturacji cudu*¹⁶. Tworząc ontologię cudu, autor w wielu miejscach w swych badaniach naukowych wykazuje, że „w propozycji systemowego ujęcia cudu ontologii cudu jest personalistyczno-egzystencjonalny charakter zdarzenia cudownego”¹⁷. Konkretna osoba, w konkretnym czasie, społeczności i miejscu rozpoznaje w zdarzeniu przyrodniczym działanie Boga, które stanowi wartość dla człowieka w jego aktualnej egzystencji. Poznanie zdarzenia cudownego domaga się przyjęcia, w aspekcie ewolucyjnym, przyczynowości ponadnaturalnej. W kontekście cudu przyroda stanowi rolę łącznika ontyczno-socjologicznego między Bogiem i człowiekiem. Uzasadnia konieczność wytworzenia przez człowieka wymiaru aksjologicznego między nim i Bogiem. W relacji tej przyroda odgrywa istotne znaczenie w „dzianiu się”, w powstających zmianach i otrzymywanych przez człowieka znakach. Wewnętrzną treść znaku uwzględnić musi zarówno ontyczny i aksjologiczny wymiar relacji. W wyniku tak powstałej relacji człowiek staje się współtwórcą zdarzenia cudownego. Analizy te mogłyby, przy powierzchownej lekturze tekstu, prowadzić do uznania urojeń, subiektywnych doznań i patologii z pogranicza sekt religijnych, za podstawę dopatrywania się cudowności.

Cud jest znakiem, jest relacją międzyosobową, a dokładnie ma charakter relacyjno-komunikacyjny, jest relacją między Osobą Boga i osobą konkretnego człowieka. Przyjęcie podstawy personalistycznej w wyjaśnianiu zjawisk cudownych uzasadnia rozpoznawanie ich na dwóch równoległych płaszczyznach, tj. religijnej i naukowej. Istotne i bardzo znamienne jest to, że weryfikacja czy falsyfikacja naukowa cudu zależy od stanu rozwoju nauki. Jego poznanie jest zależne od upływu czasu. Przyjęcie osoby jako podmiotu istnienia i działania daje możliwość ujęcia szerszego spektrum badań rzeczywistości oraz poznawanych w niej zdarzeń. Usytuowanie w świecie człowieka-osoby i Osobowego Absolutu stwarza podstawę wypracowania stanowiska holistycznego oraz daje szansę szerszego poznania rzeczywistości, a więc nie tylko w ujęciu atomistycznym i mechanistycznym.

Nie likwidując zatem fizykalnego, biologicznego i psychologicznego aspektu jedności i różnorodności świata, personalistyczny aspekt badań zjawisk w zindywidualizowanym *unitas multiplex* daje podstawę ukazania oraz uzasadnienia odrębności fizycznej, psychicznej oraz ontycznej człowieka. W aspekcie odrębności wewnętrzna integralność osoby ludzkiej cechuje się twórczą ekspansją wspomagającą wyjście poza wsobne cele i wartości pozaosobowe. Znaczy to, że fakt ten stwarza szansę dopełnienia wewnętrznej spójności osoby ludzkiej i daje podstawę do nawiązania kontaktu z Osobą Stwórcy.

W takim wymiarze istnienia i działania człowiek jako stworzony współtwórca, *created cocreator*, nie tylko ubogaca swą wewnętrzną spójność i kształtuje świat, ale nade wszystko nawiązuje bezpośrednie relacje z całą rzeczywistością, tzn. światem natury i nadprzyrodzoności. Rozpatrywanie cudu w aspekcie personalistycznym nie może i nie jest w stanie pozbyć się aspektu religijnego. Rozum (racjonalność) i wiara religijna otwiera człowieka na poznanie oraz uznanie cudu.

Relacja między nauką i religią wiąże się ściśle z relacją rozumu i wiary, gdyż „znakowo-symboliczne ujęcie cudu zostało uwarunkowane w znacznym stopniu elementami filozofii personalistycznej”¹⁸. Trudno nie wspomnieć, że analizy te mają swe oparcie także w doświadczeniu aksjologicznym ściśle złączonym z poznaniem naukowym (empirycznym i logiczno-matematycznym). Naukowe dążenia do poznania prawdy, w sensie transcendentálnym, wiążą się ze sferą wartości obiektywnych, absolutnych i niezmiennych, która to sfera człowieka-osobę tak samo zobowiązuje jak prawda. Adam Świeżyński twierdzi, że „właściwością ludzkiej natury jest lęk przed złudzeniem, pomyłką, błędem”¹⁹. Przyjęcie postawy otwartej i nie zamykającej się na szersze poznanie świata, zgodnie z transgresyjnymi uwarunkowaniami natury ludzkiej, daje podstawę w dążeniu do zyskania pewności poznawczej, a ta u swych ontycznych podstaw chroni go przed poznaniem pozornym, a nawet fałszywym. Dominujący współcześnie przyrodniczy wzorzec poznawczy, kiedy staje się ogólnie przyjętym paradygmatem wyjaśniania zagadnień kultury, zachowań społecznych, moralnych oraz płaszczyzną podporządkowywania złożoności ludzkiego poznania, stwarza podstawę do postrzegania świata przyrody i życia z pozycji „widza i manipulatora”²⁰. Nie znaczy to, że można odrzucać, wykazywać brak wartości oraz ignorować znaczenia wyjaśnień w aspekcie przyrodniczym (naturalnym). Poszukując prawdy, musimy w komplementarnym, syntetycznym (ale nie sumatywnym) obrazie świata uwzględnić posiadane dane zarówno empiryczne (naturalne) oraz pozaempiryczne (w tym także nadprzyrodzone) w wyjaśnianiu oraz przewidywaniu naukowym²¹. Element nadprzyrodzony (boska przyczynowość) systemowo powiązany jest z elementem naturalnym (przyczynowo-skutkowym wyjaśnianiem znanym w naukach empirycznych).

Istota człowieczeństwa spełnia się w dwóch poziomach bycia i działania²². Nowej jakości nie można ani adekwatnie wyjaśnić odwołując się tylko do procesu ewolucji biologicznej, ani też tylko do aktu twórczego. Interwencja Stwórcy nie przekreśla, ale nawet uzasadnia i respektuje ciągłość procesu ewolucji biologicznego życia. Powstania nowej jakości życia ludzkiego nie można wyjaśnić, odwo-

lując się wyłącznie do procesu ewolucji biologicznej albo tylko do antynaturalistycznych interwencji Boga. Immanentna obecność Boga w świecie jest zasadną podstawą do tłumaczenia stawania się w czasie nowych jakości oraz podtrzymywania bytów w istnieniu.

Filozofia cudu jest kontynuacją tego aspektu analiz i należy – posiłkując się badaniami Davida Kornera – odrzucić dwie skrajne tendencje, tj. supranaturalizm oraz skrajny naturalizm ontologiczny. Cud w jego ujęciu nie może być przejawem łamania praw przyrody, nie może być pozbawiony przyczyn naturalnych oraz domaga się przyjmowania przyczynowości ponadnaturalnej. Niezwykłość zdarzenia cudownego ujawnia działanie Boga, ale nie stawia Go kontra naturze.

Ustalenie struktury ontologicznej cudu pozwala uzupełnić religijny kontekst interpretacji zdarzenia jako cudownego koncepcją pozwalającą na fizyczne rozpoznanie cudu. W tworzonej ontologii cudu istotne znaczenie ma obserwator, człowiek, który niezależnie od religijnej interpretacji zdarzenia „niejako stwarza cud” czy też interpretuje zdarzenie jako cud w wyniku faktycznego rozpoznania.

Zakończenie

Zagadnienie relacji nauki i religii oraz rozumu i wiary jest bardzo różnorodne i bogate treściowo. W artykule niniejszym nie podejmowałem się, zgodnie ze swym dążeniem, analiz konkretnych na płaszczyźnie genetyki i religii; neuronauki i teologii, protobiologii i aktu stworzenia czy epigenetyki i wiary.

Ze względów metodycznych przedstawiłem problemy związane z pojęciem „natura”, „naturalny”. Korzystając z opracowań Grzegorza Bugajaka wskazałem na potrzebę ukształtowania, w kontekście znacznego postępu nauk przyrodniczych i teologicznych, nowego rozumienia światopoglądu.

Następnie, na podstawie osiągnięć badawczych Adama Świeżyńskiego, przedstawiłem narzucający się związek między nauką i religią w kontekście tłumaczenia zdarzeń i zjawisk cudownych.

Wnioski są zatem następujące:

1. Pojęcie naturalizmu jest bardzo różnorodne i szerokie. Samo słowo „naturalizm” nie posiada jednoznacznej treści i zakresu.
2. Nauka i religia dążą do poznania obiektywniej rzeczywistości, ustalenia absolutnej prawdy. Poznanie naukowe jest bardzo ograniczone ze względu na przyjmowaną metodologię, przedmiot badawczy i pojęcia. Współpraca z religią daje możliwość poszerzenia zakresu badawczego.
3. Istnieje konieczność przyjęcia nowego światopoglądu.
4. Zdarzenia cudowne nie mogą być sprzeczne z prawami przyrody. Prawa przyrody nie eliminują zasadności uznawania zdarzeń cudownych.

5. Wiara stanowiąca istotny aspekt rozpoznania cudu musi szukać wsparcia przez rozum.
6. Znakowo-symboliczne ujęcie cudu uwarunkowane jest elementami filozofii personalistycznej.
7. Należy odrzucić dwie skrajne tendencje, tj. supranaturalizm oraz skrajny naturalizm ontologiczny. Istota człowieczeństwa spełnia się w dwóch poziomach bycia i działania: rozumu i wiary oraz nauki i religii.
8. W ujęciu systemowym boska przyczynowość jest powiązana z przyczynowo-skutkowym wyjaśnianiem znanym w naukach empirycznych.
9. Człowiek jako stworzony współtwórca, *created cocreator*, przez związek wiary i rozumu kształtuje świat, ale nade wszystko nawiązuje bezpośrednie relacje z całą rzeczywistością, tzn. światem natury i nadprzyrodzoności.
10. Dominujący współcześnie przyrodniczy wzorzec po-znawczy stwarza podstawę do postrzegania świata przyrody i życia z pozycji widza i manipulatora.

Przypisy

- 1 R. Dawkins, *Is Science a Religion?*, „*The Humanist*” 1997, No 57, s. 26–29; idem, *Bóg urojony*, przeł. P. J. Szwejcer, Warszawa 2007.
- 2 H. R. Morris, *The Long Wars Against God*, New York 2000.
- 3 F. S. Collins, *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, przeł. M. Yamazaki, Warszawa 2008.
- 4 Ibidem, s. 10.
- 5 *Duchowy mózg*. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy, przeł. Z. Kasprzyk, Kraków 2011.
- 6 *Moralność Mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013.
- 7 D. Hamer, *God Gene: How Faith is Hardwired into our Genes*, New York 2004.
- 8 P. Davies, *Physics and the Mind of God: The Templeton Prize Address*, „*First Things*”, August/September 1995, <http://www.firstthings.com/article/2008/09/003-physics-and-the-mind-of-god-the-templeton-prize-address-24>, data dostępu: 20.12.2011.
- 9 B. Lepton, *Biologia przekonań. Uwolnić moc świadomości, materii i cudów*, przeł. B. Głowacki, [brak miejsca wydania] 2010, s. 125.
- 10 Wspierając się ustaleniami G. Bugajaka, propozycję koniecznego współcześnie światopoglądu przedstawię w dalszej części.
- 11 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Woniwicz, Warszawa 2000, paragraf 71.
- 12 A. Derra, *Naturalizm a fakty semantyczne. Rozważania nad semantycznym deflacionizmem Paula Horwicha*, „*Analiza i Egzystencja*” 2008, nr 7, s. 91.
- 13 G. Bugajak, *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii, w: Filozofia przyrody, seria: Dydaktyka filozofii*, t. 3, red. S. Janeczek,
- 14 G. Bugajak, *Rozum a wiara – rola filozofii*, w: E. Igor Hrušovský, *Osobnost slovenskej filozofie*, red. Z. Plašienková, Z. Laličková, Bratislava 2007, s. 355–361.
- 15 A. Świeżyński, *Aspekt empiryczny zdarzeń cudownych jako przedmiot filozofii przyrody*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuzak-Bytniewska, A. Łukasik, Kraków 2010, s. 266.
- 16 „*Collectanea Theologica*” 2011, nr 81, s. 79–99.
- 17 A. Świeżyński, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Warszawa 2012, s. 277.
- 18 A. Świeżyński, *Personalistyczne uwarunkowania semejotycznej koncepcji cudu*, w: *Personalizm a súčasnosť*, red. P. Dančák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés, Prešov 2010, s. 249.
- 19 A. Świeżyński, *Doświadczenie wartości w poznaniu naukowym*, w: *Oblicza doświadczenia aksjologicznego*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Kraków 2011, s. 447.
- 20 Ibidem, s. 450.
- 21 A. Świeżyński, *Spoleczno-egzystencjalny kontekst*, op. cit.
- 22 A. Świeżyński, *Zagadnienie ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, w: *Współczesne kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 314.