

Bóg i cierpienie zwierząt. Próba rozwiązania problemu z odniesieniem do mistyki i wybranych koncepcji filozoficznych*

God and Animal Suffering. An Attempt to Solve the Problem with Reference to Mysticism and Selected Philosophical Concepts

Abstract:

The article raises the subject of a serious problem of monotheism – animal suffering. The author claims that the believer can satisfactorily explain it and presents options for explanations. First, based on Jewish, Neoplatonic, and Christian mysticism, he reflects on physical evil in general, treating animal suffering as an aspect of it, and then concentrates specifically on this aspect. However, even there, he does not abstract from the problem of evil considered generally. The author concludes that imperfection is imprinted in the nature of creation, and it is the consequence of the means of contact with God determined by His properties – faith. Moreover, the author shows that animal suffering is an effect of their sensuality and freedom and that this phenomenon is not pointless. Connection to modern and contemporary views enhanced reasoning on eschatological and “creative mercy” concepts. It is also worth mentioning that in the context of animal suffering, the arguments must be considered as a whole, as trying to understand them singly will not be sufficient.

Keywords: God, physical evil, suffering, animals, animal suffering, theodicy, mysticism, kabbalah

Słowa kluczowe: Bóg, zło fizyczne, cierpienie, zwierzęta, cierpienie zwierząt, teodycea, mistyka, kabała

Wstęp

Istnienie zła to jeden z największych problemów dla różnego rodzaju osób reprezentujących poszczególne systemy monoteistyczne. W jego obliczu zarówno w umysłach

* Za uwagi krytyczne dziękuję dr. Arkadiuszowi Fordońskiemu i prof. Henrykowi Seweryniakowi.



teologów, apologetów, jak i zwykłych osób wierzących rodzi się zapewne pytanie o to, jak pogodzić fakt jego istnienia z założeniem wszechmocy i absolutnej dobroci Boga, oraz o to, czy w ogóle jest to możliwe. Szczególnie problematyczne dla wiary wydaje się zło fizyczne, do którego możemy zaliczyć takie zjawiska jak klęski żywiołowe, choroby, wady genetyczne, a także ogrom niezawinionego cierpienia obecnego w świecie zwierząt, powodowanego m.in. przez istnienie drapieżnictwa. Zgodnie z Objawieniem chrześcijańskim Bóg jest istotą w pełni potężną, pełną miłości oraz dobrą, a także, idąc za Księgą Rodzaju, dobre jest wszystko to, co stworzył. Skoro zatem Bóg jest doskonale miłujący, wszechmocny oraz absolutnie dobry, a człowiek ma być w stanie dostrzec te cechy, patrząc na stworzony przez Niego świat, to powstaje pytanie, dlaczego pozwala On na ogrom obserwowanego przez nas cierpienia zarówno zwierząt, jak i ludzi, powodowanego przez wspomniane wcześniej drapieżniki, choroby oraz klęski żywiołowe. Tego rodzaju zło wydaje się szczególnym problemem dla wiary chrześcijańskiej również z tego powodu, że w świetle współczesnej wiedzy naukowej nie da się rozwiązać problemu, który stanowi, odwołując się do standardowo rozumianej koncepcji grzechu pierworodnego, traktując tym samym jego istnienie jako konsekwencję wolnego wyboru człowieka. Należy pamiętać, że niedoskonałość i cierpienie istniały na długo przed pojawieniem się gatunku *homo sapiens* oraz że są one wpisane w proces tworzenia się życia na ziemi, na drodze ewolucji, co wskazuje na to, że są one po prostu naturalnym elementem świata, immanentnie się w tym świecie zawierającym. Pomimo tego, że dobrze uzasadniony może się wydawać zarzut mówiący, iż idea Boga wszech przymiotów, ze względu na ogrom zła naturalnego, jawi się jako nieodpowiadająca rzeczywistości; oraz pomimo nieprzystawalności standardowo rozumianej koncepcji grzechu pierworodnego do współczesnego obrazu świata, opartego na odkryciach nauk szczegółowych, sądzę, że istnieją jednak zadowalające rozwiązania teologicznego problemu zła fizycznego. Kilka z nich zostanie przedstawionych w niniejszym tekście. Kwestią, na której skoncentruję się szczególnie, będzie jakże dojmujące zjawisko cierpienia zwierząt.

W pierwszej części tekstu, po krótkim przedstawieniu stanu badań w literaturze filozoficznej dotyczącej problemu zła oraz podkreśleniu jego wagi, będziemy próbowali rozwiązać problem cierpienia zwierząt, rozpatrując temat ogółu niedoskonałości istniejącej w świecie, traktując ten problem jako jeden z jej przejawów. Będziemy przy tym nawiązywać do myśli żydowskiej, neoplatońskiej, a także do nauczania mistyków chrześcijańskich. Z kolei w drugiej części niniejszej teodycei odniesiemy się *stricte* do problemu cierpienia zwierząt, choć i tam nie będziemy abstrahować od problemu istniejącej w świecie niedoskonałości rozpatrywanej w wymiarze całościowym i ogólnym. Znaczną część uwagi poświęcimy też kwestiom soteriologicznym, opisując środki prowadzące do zbawienia oraz świętości, a tym samym do uwolnienia się od



cierpienia, proponowane przez wspomniane tradycje myślowe, co nie będzie również bez znaczenia dla głównego nurtu rozważań.

Problem zła w filozofii

Problem zła podejmowany jest przez filozofów niemal od początku istnienia reprezentowanej przez nich dziedziny wiedzy. Myśliciele próbują zarówno zrozumieć, czym zło jest, starając się odpowiedzieć na pytanie o jego naturę oraz pochodzenie, jak i określić, jaką postawę powinien przyjąć człowiek, który go doświadcza, w celu poradzenia sobie z nim. Zło jest dla filozofii prawdziwym wyzwaniem i według wielu stanowi ono problem nie do rozwiązania. Za pomocą słowa „zło” określa się szereg negatywnych zjawisk. Część z nich związana jest z winą człowieka. Jego czyn staje się wówczas przedmiotem oceny w kategoriach etycznych. Mówimy wtedy o złu moralnym przejawiającym się w czynach takich jak kłamstwo, zdrada, zabójstwo itp. Inna część zjawisk nazywanych złem nie odnosi się do kwestii odpowiedzialności człowieka, lecz wiąże się z cierpieniem. Cierpienie często jest oczywiście konsekwencją zła moralnego, jednak w znacznej części przypadków przychodzi ono na człowieka nie za sprawą drugiej osoby, lecz powoduje je zło fizyczne, którego przyczyną są czynniki od człowieka niezależne, czyli wspomniane choroby, klęski żywiołowe, ataki drapieżników, a także różnego rodzaju wypadki losowe (Drwięga, 2018, s. 9–10). Problem cierpienia podejmuje m.in. francuski filozof Paul Ricoeur, który kładzie nacisk na lament jako na jedną z postaw możliwych do przyjęcia w obliczu tego zjawiska, przeciwstawiając ją potępieniu cierpienia (Ricoeur, 1992, s. 14). Trafność zabiegu Ricoeura widać na przykładzie rozumowania pokazującego, że jeżeli złamanie norm moralnych czyni człowieka winnym, to cierpienie, które przeżywa, powoduje, że staje się on ofiarą i wyraża to w postaci lamentu. Lament może z kolei rozwinąć się w skargę, a skarga, o ile nie znajdzie zadośćuczynienia, co do zasady, prowadzi do szukania rzeczywistych lub urojonych winnych, czego konsekwencje często są jednak bardzo negatywne. Przykładem może być tutaj mechanizm kozła ofiarnego, który został opisany przez René Girarda (Drwięga, 2018, s. 11). Dodatkowo, jeśli cierpienie spowodowane jest przez czynnik naturalny, niezwiązany z winą człowieka, to jednostka, która została przez nie dotknięta, może zacząć przypisywać winę sile wyższej, np. Bogu lub losowi, obarczając ją odpowiedzialnością za swoją krzywdę.

Pisząc o filozoficznych rozważaniach na temat zła, należy wspomnieć, że istotny wkład w stan badań nad tym zagadnieniem miał wybitny niemiecki filozof Gottfried Leibniz. Myśliciel ten do dwóch opisanych typów zła dodaje trzeci rodzaj, tj. zło metafizyczne, pojmowane jako ogólna niedoskonałość człowieka i innych bytów poza Bogiem. Zdaniem Leibniza jest ono przyczyną dwóch pozostałych odmian zła, czyli



zarówno tego fizycznego, jak i moralnego. Istoty stworzone przez Boga są ze swej natury skończone, a co za tym idzie – niedoskonałe, dlatego też zarówno cierpią, jak i, jeśli mowa jest o bytach rozumnych, korzystając z własnej wolności, dopuszczają się czynów moralnie niewłaściwych (Mroczkowski, 2000, s. 40–41). Wartością, którą wniósł niemiecki filozof do dyskursu na temat zła, jest również sformułowana przez niego koncepcja świata najlepszego z możliwych, przedstawiona szerzej w dalszej części artykułu. Marek Drwięga w swoim tekście pt. *Zło – ten problem filozofii* zwraca ponadto uwagę, że na płaszczyźnie opisywanego zła metafizycznego stawia się przede wszystkim pytanie o naturę zła oraz o to, w jaki sposób zło istnieje. Daje on również do zrozumienia, że wielu myślicieli uważa, iż zło da się zredukować do kategorii biologicznych, psychologicznych bądź socjologicznych, postrzegając je jako naturalną cechę pewnych zdarzeń. Według innych zło nie jest naturalne, lecz jest czymś, czego istota wykracza ponad świat fizyczny (Drwięga, 2018, s. 13–14). Przykładem są tutaj reprezentanci odmiany gnostycyzmu, jaką jest manicheizm, których zdaniem świat ma naturę dualną, co przejawia się w tym, że u jego podstaw stoją dwie zasady: dobra i zła. Ta druga odpowiada za powstanie świata materialnego, z którego, według manichejczyków człowiek powinien się wyzwolić, aby połączyć się z zasadą pierwszą, określaną jako Bóg, Ojciec Wielkości lub Zurwan (Bóg-czas w tradycji perskiej) (Nowak, 2016, s. 96). Te dwie zasady zdaniem manichejczyków pozostają ze sobą w konflikcie. Zgodnie z założeniami ich systemu zło jest zatem czymś substancjalnym, a materia to coś z gruntu złego. Z manichejczykami polemizuje sam były wyznawca reprezentowanej przez nich doktryny, św. Augustyn z Hippony. Według niego zło nie istnieje samo w sobie, gdyż wszelki byt jako pochodzący od Boga jest z natury dobry, w związku z czym zło nie jest realną zasadą, lecz jedynie pewnym brakiem dobra, a więc *de facto* niebytem (Nowakowski, 2010, s. 71).

Warto w tym miejscu wskazać, że problem zła był oraz jest w filozofii często rozpatrywany w kontekście istnienia Boga. Przedmiot rozważań dotyczy w tym przypadku tego, czy możliwe jest pogodzenie jego fenomenu z założeniem istnienia Boga, którego przymiotami są wszechmoc, wszechwiedza i absolutne dobro. Temat ten podejmuje m.in. filozof antyczny Epikur, który na pytanie to odpowiada negatywnie. Stwierdza on, że jeśli Bóg nie jest w stanie zlikwidować zła, to znaczy, że nie jest on wszechmocny, jeżeli zaś może to zrobić, ale nie chce, oznacza to, że nie jest absolutnie dobry (Zagzebski, 2012, s. 146). Z kolei, jeśli jest wszechwiedzący, to nie może zachowywać niezawinionej nieświadomości na temat faktu zła, jak zauważa Ryszard Maciołek (2014, s. 177).

Powyższy sposób myślenia stoi u podstaw tzw. argumentu ze zła, będącego orężem w rękach ateistów oraz stanowiącego duży problem dla teistów. Od strony formalnej przybiera on następującą postać:



1. W świecie istnieje ogromna ilość zła.
2. Jeśli wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry Bóg istnieje, to w świecie nie powinno być tak ogromnej ilości zła.

Więc:

Wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry Bóg nie istnieje.

Teista, chcąc zbić ten argument, będzie się starał wykazać fałszywość lub możliwość fałszywości przesłanek, co spowoduje, że istnienie zła stanie się możliwe do pogodzenia z istnieniem Boga (Maciołek, 2014, s. 176). Najczęściej będą to próby uderzenia w przesłankę 2). W przesłankę 1) uderza natomiast m.in. zarysowana wyżej prywatyzna teoria zła św. Augustyna. Z problemem zła moralnego teista może się uporać za pomocą obrony z wolnej woli, odwołując się do wartości ludzkiej wolności, której konsekwencją jest możliwość postępowania w sposób niewłaściwy. Trudniej będzie mu natomiast poradzić sobie ze złem fizycznym, które na ogół nie jest generowane przez ludzkie działania. W jego przypadku ciężko jest znaleźć jakieś większe dobro, do którego stanowiące je zjawiska mogłyby prowadzić, co jest szczególnie widoczne na przykładzie cierpienia zwierząt. Cierpienie ludzi, idąc za Księgą Hioba, często można traktować jako próbę zesłaną na jednostkę przez Boga w celu jej doskonalenia. Człowiek może mieć ponadto nadzieję pośmiertnej rekompensaty trudów, których doświadczył. W przypadku zwierząt rekompensata ta staje się czymś bardzo wątpliwym. Trudno mówić też, żeby ich cierpienie było dla nich samych próbą, gdyż jest ono nieodłącznym elementem ich życia, konsekwencją brutalnych praw, którymi rządzi się świat przyrody, oraz często samej ich budowy anatomicznej. Mięsożercy, wyposażeni w ostre zęby i pazury, aby przeżyć, muszą zabijać i zjadać inne stworzenia. Od zarania dziejów na ziemi każdego dnia w szczękach drapieżników ginie tysiące zwierząt, co często odbywa się w niewyobrażalnych męczarniach. Istoty te nierzadko zjadane są, gdy jeszcze żyją. „Natura ma czerwone zęby i pazury, natura jest obrzydliwa” (s. 61) – pisze Brian Scarlett (2003) z Uniwersytetu w Melbourne w swoim tekście pt. *God and Animal Pain*. Wskazuje on, że w obliczu opisywanego zjawiska wśród filozofów zaczęły pojawiać się głosy o potrzebie zapobiegania drapieżnictwu (Scarlett, 2003, s. 61). Opinię taką wyraził m.in. etyk Peter Singer (1976), zaznaczając jednocześnie, że byłoby to przedsięwzięcie ryzykowne, mogące prowadzić do wielu negatywnych konsekwencji, dlatego obecnie lepiej jest go zaniechać.

W perspektywie powyższego powstaje pytanie, jak utrzymać wyobrażenie, obecne m.in. w tekstach biblijnych, o przyrodzie opiewającej chwałę Wszechmogącego. Jest rzeczą zrozumiałą, że jeśli mamy na uwadze ogrom cierpienia obecnego w świecie zwierząt, wyobrażenie to przedstawiać się może jako naiwne i nieprzystające do rzeczywistości.



Problem zła naturalnego dodatkowo uwypukliła teoria ewolucji, pokazując, że sam proces tworzenia się życia na naszej planecie, trwający miliony lat, generuje mnóstwo bólu oraz cierpienia. W zestawieniu z odkryciami Darwina XVIII-wieczne, sentymentalne spojrzenie na природę wyrażone w wypowiedzi jednego z bohaterów powieści angikańskiego pisarza Laurence'a Sterne'a: „God tempers the wind to the shorn lamb” przestało być wiarygodne. Jak pisze Brian Scarlett, mechanizmy doboru naturalnego wydają się ślepe i obojętne. Sądzi się, że nawet gdyby Bóg istniał, to naturalna selekcja mocno podważałaby ideę bożej opatrności (Scarlett, 2003, s. 61). Takie stanowiska prowadzą, jeśli nie do zanegowania istnienia Boga, to do przyjęcia jego deistycznej koncepcji, w myśl której Bóg, pomimo że stworzył świat oraz ustanowił prawa, według których ta mechanistycznie rozumiana rzeczywistość działa, nie interesuje się światem i w niego nie ingeruje.

Cierpienie zwierząt a mistyka

Pewne światło na problem zła, w tym na kwestię cierpienia zwierząt, w kontekście istnienia Boga może rzucić myśl mistyczna. Aby wyjaśnić, dlaczego mistyka jest tak istotna dla zrozumienia fenomenu zła, warto wyjść od refleksji dotyczącej zestawienia filozoficznego oraz teologicznego podejścia do omawianego problemu. Pojawia się ona m.in. w książce Andrzeja Maryniarczyka (2009) pt. *Człowiek wobec świata*. Polski myśliciel pisze, że w odróżnieniu od filozofii, która próbuje dociec, czym zło jest i w jaki sposób istnieje, teologia stara się odpowiedzieć na pytanie o sens oraz ostateczne racje zła, dotykając tym samym jego najgłębszej tajemnicy, płaszczyzny niedostępnej czysto rozumowemu poznaniu o charakterze filozoficznym (Maryniarczyk, 2009, s. 129). Maryniarczyk ma jak najbardziej rację. Żadne zadowalające, pełne wyjaśnienie problemu zła nie może się bowiem obyć bez teologicznego spojrzenia na ten problem.

Szczególne znaczenie ma tutaj właśnie mistyka. Mistyka to serce i rdzeń teologii oraz jej najwyższa możliwa forma, która daje najpełniejszy wgląd w naturę Boga oraz duchowej rzeczywistości. Co za tym idzie – pozwala ona w duchowy sposób zrozumieć istotę praw, według których świat został stworzony i w oparciu o które działa, a także uchwycić specyfikę duchowych procesów stojących u jego podstaw. Dzieje się tak dlatego, że na płaszczyźnie doświadczenia mistycznego dochodzi do zniwelowania dystansu pomiędzy człowiekiem a Bogiem. W konsekwencji zostaje mu udzielona wiedza o prawidłach funkcjonowania świata, które są nierozzerwalnie związane z samą istotą Stwórcy. Odbywa się to, co prawda, głównie na płaszczyźnie bezpośredniego, duchowego doświadczenia, lecz ów proces uwidacznia się także w mistycznej spekulacji o charakterze rozumowym, będącej owocem tychże doświadczeń. W związku z powyższym mistyka może udzielić nam odpowiedzi m.in. na pytanie o naturę oraz



pochođenje zła, pokazując, jakie racje stoją za jego istnieniem oraz jakie procesy i prawidłowości je determinują, co ostatecznie prowadzi (również w połączeniu z argumentami filozoficznymi oraz z tymi, które pochodzą z innych dziedzin teologii niż mistyczna) do rozwiązania problemu Bóg–zło. Mistyka może rzucić światło zarówno na problem zła moralnego, jak i fizycznego. Tutaj skoncentrujemy na drugim z wymienionych rodzajów zła, a dokładniej na szczególnie nas interesującym cierpieniu zwierząt, czyli na jednym z najbardziej trudnych do wyjaśnienia przejawów zła fizycznego.

Jako szczególnie istotna w kontekście zła jawi się kabalistyczna koncepcja o nazwie *cimcum*, czyli obecna w kosmogonii Icchaka Lurii idea następującego przed stworzeniem świata samoograniczenia się Boga. Według niej Bóg, który początkowo wypełniał wszystko, wycofał się z samego siebie po to, aby uczynić „miejsce” na mające nastąpić stworzenie (por. Scholem, 2020a, s. 417–418). Zdaniem Gershoma Scholema koncepcja ta stanowi odpowiedź na pytanie: „Jak mogą istnieć rzeczy, skoro istnieje Bóg?”. Według Lurii tylko tam, gdzie Bóg ustępuje z samego siebie, kurczy się lub mówiąc inaczej, zstępuje we własną głębię, może powstać coś, co nie jest samym bytem boskim. Zgodnie z luriańską wersją kabały wycofanie się Stwórcy stanowi więc jedyną możliwą treść pojęcia *creatio ex nihilo* (Hołda, 2020, s. 47).

W myśl opisywanej teorii będący pełnią doskonałości Bóg ograniczył się w celu umożliwienia istnienia bytów innych niż on sam. Byty te, jako że są różne od Boga, z założenia muszą być od niego mniej doskonałe. W świetle kosmogonii kabalistycznej niedoskonałość jest więc swego rodzaju ceną, jaką stworzenie musi ponieść za niebycie Stwórcą, a także, jeżeli mówimy o człowieku oraz zwierzętach, jest ona warunkowana przez istnienie w oddzielnym od świętości świecie materialnym. Po akcie *cimcum* powstają kolejno poszczególne poziomy rzeczywistości tworzące swego rodzaju duchową hierarchię. Są nimi: *Adam Kadmon*, świat boskiej emanacji *acilut*, świat tworzenia *beria*, świat kształtowania *jecira* oraz świat aktywacji *asija* (Scholem, 2010, s. 271). Jak podkreśla Scholem (2020b): „światy te nie następują po sobie czasowo, lecz istnieją równocześnie i tworzą różne stadia, w których materializuje się coraz bardziej twórcza moc Boga” (s. 122). Podobnie, zdaniem kabalistów, rzecz się ma w przypadku wspomnianego wcześniej aktu *cimcum*. Kolejne procesy duchowe, według nich, nie podlegają bowiem porządkowi czasowemu, lecz następują po sobie na zasadzie przyczyny i skutku (Ashlag, s. 61).

Świat materialny znajduje się na końcu ostatniego z wymienionych wyżej pięciu poziomów rzeczywistości i jest definiowany jako największe zakrycie boskości, w którym ilość boskiego światła jest ograniczona do poziomu jedynie podtrzymującego ten świat w istnieniu (Vital, r. 3). W świetle przytoczonych poglądów niedoskonałość jawi się więc jako warunek konieczny istnienia świata oraz żyjących w nim stworzeń. W myśl tych koncepcji jest ona bowiem konsekwencją pewnych fundamentalnych



procesów oraz praw warunkujących konieczną strukturę bytu. Podobnie jak w przypadku myśli kabalistycznej, niedoskonałość świata wpisana jest w narzuconą „z góry” strukturę rzeczywistości również we wspomnianej już filozofii neoplatonistycznej. Według niej świat materialny stanowi najniższy szczebel bytu, na którym ciąg emanujących z absolutu hipostaz się kończy, w związku z czym możemy go określać jedynie negatywnie, jako niedostatek, niedoskonałość czy też brak istnienia. Świat według systemu neoplatonistycznego to hierarchia bytów, na której szczycie stoi niepoznawalny rozumowo absolut, nazywany Jednią. Jednia utożsamiana jest z Dobrem Najwyższym Platona. Jej właściwością jest natomiast ekspansja. Emanują z niej kolejno poszczególne poziomy rzeczywistości o coraz to niższym stopniu doskonałości. Pierwszym z nich jest świat ducha obejmujący idee, które człowiek ma możliwość poznać. Drugim jest świat duszy, z występującymi w nim jednostkowymi duszami ludzkimi. Trzecim zaś jest świat materialny, na którym – jak już wspomniano – kończy się proces emanacji Jedni (Mendeluk, 2018, s. 221). Jednię można porównać do światła. Jakość emanowanych przez nią form bytu zależy od tego, jak blisko tego metaforycznego światła znajduje się każda z nich. Im dalej padają jego promienie, tym ich blask jest słabszy, co oznacza, że słabszy jest związek z omawianym prazródłem. Poziomem bytu, do którego światło Jedni praktycznie nie dosięga, jest właśnie Materia (Sawicka, 2013, s. 55–56). Zdaniem Plotyna, twórcy neoplatonizmu, istnienie zła jest zatem konieczne. Plotyn dochodzi do wniosku, że skoro istnieje nie tylko absolut (tożsamy z Dobrem), to wydobywające się z niego promieniowanie musi mieć swój koniec. Według wspomnianego filozofa i mistyka, koniec ten, „po którym już nic nie może nastać”, musi być złem. „Pierwsze jest z konieczności, a więc i ostatek, nim zaś jest materia, która nie posiada już nic z dobra. Tak wygląda konieczność zła” – pisze Plotyn (Plotyn, 1951).

Z obydwu powyższych koncepcji wynika, że Bóg niejako czyni swoją nieobecność istnieniem świata. Prowadzą one do przyjęcia wniosku, że niedoskonałość jest warunkiem istnienia świata materialnego. Tylko Bóg jest w pełni doskonały, więc wszystko, co nie jest Bogiem, musi być od Niego mniej doskonałe. Jako że świat materialny jest położony najniżej w hierarchii bytu, to jest on niemal pozbawiony boskości, a co za tym idzie – musi być niedoskonały. Siłą rzeczy niedoskonałe muszą być także istniejące w tym świecie stworzenia. Doskonałość jest właściwa jedynie Bogu, a zatem stworzenie jest w stanie ją osiągnąć tylko dzięki kontaktowi z Nim. Przechodząc na grunt chrześcijański (a z drugiej strony, jak się przekonamy, po części wciąż pozostając na gruncie opisanych wyżej systemów), należy rzec, że kontakt ten można uzyskać poprzez wiarę będącą odpowiedzią stworzenia na miłość ze strony Boga, którą ten je obdarza, udzielając mu naturalnego bytu. Umożliwia ona zaistnienie podobieństwa miłości między Stwórcą i stworzeniem, w wyniku którego Bóg udziela stworzeniu części swojej własnej doskonałości. Udzielenie to w innym przypadku nie byłoby możliwe z uwagi



na konieczną różnicę doskonałości pomiędzy Bogiem a bytami stworzonymi. Żyjący w XVI wieku mistyk chrześcijański oraz doktor Kościoła, św. Jan od Krzyża, w swoim dziele pt. *Droga na górę Karmel* pisze o owej różnicy w sposób następujący:

Należy tu zauważyć, że pośród stworzeń wyższych czy niższych nie ma żadnego, które by bezpośrednio łączyło z Bogiem albo miało podobieństwo do Jego bytu. Wprawdzie każde stworzenie, jak uczy teologia, pozostaje w pewnym stosunku do Boga i jest jakby śladem Boga – w różnym stopniu, odpowiednio do swych doskonałości – jednak istotne podobieństwo między Bogiem a stworzeniem nie zachodzi. Jest raczej ta nieskończona różnica, jaka musi być pomiędzy bytem stworzonym a boskim (Jan od Krzyża, 2002, s. 92).

Przypomnijmy, że zgodnie z myślą chrześcijańską zbawienie polega na dokonującym się za sprawą działania łaski wyjściu ponad to, co naturalne, przyrodzone, w wyniku czego człowiek przestaje być jedynie bożym stworzeniem, lecz dzięki ofierze Chrystusa, jako uczestnik boskiej natury, staje się dzieckiem bożym (Ozorowski, 2000, s. 30). Innymi słowy, sam staje się bogiem przez uczestnictwo. Obecna w chrześcijaństwie teologia zbawienia opiera się więc na tej właśnie, opisaniej w cytowanym fragmencie różnicy. Różnica ta jest także jednym z powodów, dla których tak duża część chrześcijańskich mistyków, opisując drogę człowieka do zjednoczenia z Bogiem, mocno akcentuje potrzebę „oderwania się” od rzeczy stworzonych. Przejawia się to w wezwaniach do wyzbycia się przywiązań do wartości materialnych na rzecz pełnienia woli bożej poprzez oddanie się Bogu za pomocą różnych form życia duchowego, które obecne są w nauczaniu mistyków, takich jak Jan od Krzyża, Mistrz Eckhart czy też Piotr z Alkantary. Ostatni z wymienionych w swoim tekście pt. *Pokój duszy* akcentuje potrzebę niezważania na własne upodobania, niezabiegania o opinię innych, lecz jedynie o podobanie się Bogu, oraz ogołocenia się z wszelkich przywiązań i pragnień. Zwraca on również uwagę na konieczność pełnego oddania się Bogu, pragnienie pełnienia Jego woli, a także podkreśla wartość pokory (por. Piotr z Alkantary, 2015). Potrzeba wzniesienia się ponad to, co stworzone, znajduje swój szczególny wyraz w nauczaniu Mistrza Eckharta (2020). Mistyk ten w swoich kazaniach wielokrotnie na różne sposoby podkreśla, że wszystkie stworzenia są „czystą nicością” oraz że człowiek w celu osiągnięcia doskonałości, tj. w celu zjednoczenia się z Bogiem, powinien wnieść się ponad nie poprzez wyrzeczenie się samego siebie oraz wszystkich rzeczy, a także przez pozbycie się wszelkich pragnień, w tym pragnienia Królestwa Niebieskiego.

Przedstawione powyżej środki, mające służyć wyjściu ponad konieczną różnicę między Stwórcą a stworzeniem, mieszczą się w pojęciu wiary obecnym w teologii chrześcijańskiej lub są z nim związane. Wiara w rozumieniu chrześcijańskim jest to postawa człowieka wobec Boga objawiającego mu siebie i swoją wolę zbawczą,



a także nadprzyrodzony dar boży oraz odpowiedź człowieka na ten dar. Oznacza ona również relację człowieka z Bogiem polegającą na wierności człowieka wobec Boga oraz posłuszeństwu wobec Jego woli (*Wiara*). Wiara ta, jak zostanie wyjaśnione poniżej, umożliwia zaistnienie podobieństwa między Stwórcą a stworzeniem, na mocy którego Bóg udziela stworzeniu swojej własnej doskonałości. Poglądy te nie są domeną jedynie teologii chrześcijańskiej, lecz występują również w nauczaniu dwóch wspomnianych wcześniej systemów. W kabale mianem wiary określa się duchowe naczynie na pierwszy poziom duchowego światła (Ashlag, s. 10), którego „wybudowanie” jest pierwszym etapem procesu jednoczenia się z Bogiem na drodze kontemplacji i które pozwala na przewycięzenie różnicy wynikającej z przedstawionej wyżej kosmogonii oraz związanej z nią różnicy właściwości między Stwórcą, dla którego właściwy jest altruizm, i stworzeniem cechującym się jego przeciwieństwem, czyli egoizmem, która (różnica) oddziela stworzenie od świętości. Jak zostało już zasygnalizowane, altruizm jako właściwość boża jest ściśle związany z przedstawioną wyżej koncepcją *cimcum*. Bóg, wycofując się, pokazał bowiem, że to przymioty typowo altruistyczne, takie jak pokora i oddawanie, są cechami świętości, a tym samym wskazał drogę oraz metodę prowadzącą do jej uzyskania. Podobnie jak w przypadku myśli chrześcijańskiej, z wiarą, o której powiedziano, związana jest konieczność pełnego oddania się Bogu, pragnienie pełnienia Jego woli, wyzbycie się przywiązań do wartości materialnych, a także wyjście ponad poznanie rozumowe, o czym mowa niżej. Pozwala to na przewycięzenie wspomnianego wcześniej egoizmu, a tym samym na upodobnienie się do Boga, będące gwarantem świętości. Osoba dążąca do doskonałości, podobnie jak Bóg, musi stać się istotą miłującą, której cechami są oddanie i altruizm. Aby mogło dojść do spotkania człowieka z Bogiem na drodze mistycznej, człowiek powinien odnaleźć wewnątrz siebie swego rodzaju górę Synaj, czyli punkt, w którym jego właściwości łączą się z właściwościami Stwórcy.

Jak już wspomniano, podobne poglądy możemy odnaleźć także w myśli neoplatońskiej. Według Plotyna zjednoczenie się z Bogiem, czy też upodobnienie się do Niego stanowi cel ludzkiego istnienia. Zdaniem tego filozofa dokonuje się ono poprzez pozbycie się przywiązań do wszystkich rzeczy oraz rezygnację z samego siebie (Baron, 2005, s. 173). Mistyk ten, podobnie jak przedstawiciele dwóch wspomnianych wyżej systemów, podkreśla również, że poznanie wiodące do połączenia z absolutem dokonuje się na płaszczyźnie niepodlegającej pod rozum i zmysły oraz że jest ono związane z przymiotami takimi jak prostota i czystość. Plotyn twierdzi, że polega ono na tzw. intuicji oznaczającej swego rodzaju „zatopienie się” w kontemplacji boskiego umysłu-ducha (Orlewicz, s. 5).

Zarówno kabaliści, neoplatonicy, jak i mistycy chrześcijańscy mogliby się zgodzić co do tego, że niedoskonałość wpisana jest w naturę świata ze względu na konieczną



różnicę pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. W dużej mierze są oni również zgodni co do środków prowadzących do wyjścia ponad tę różnicę, a tym samym do udziału w bożej doskonałości. Przechodząc do kolejnej części rozważań, należy stwierdzić, że przyjmując przedstawione wyżej poglądy, można dojść do wniosku, iż Bóg stworzył świat w ten sposób oraz zdecydował się na taki, a nie inny środek kontaktu z nim co najmniej z kilku powodów. Jednym z nich jest chęć dania człowiekowi wolnego wyboru, jeśli chodzi o jego zbawienie, oraz umożliwienia mu w tymże zbawieniu swojego własnego udziału. Bóg nie chce dawać ludziom bezpośrednich dowodów na swoje istnienie, gdyż pragnie, aby ci zwrócili się ku niemu w pełnej wolności oraz żeby podjęli wysiłek poprzez odkrycie prawdy o Jego istnieniu, a następnie zdanie się na akt wiary. W przypadku większej doskonałości świata materialnego wolność żyjącego w nim człowieka zostałaby ograniczona, gdyż byłby on poddany zbyt dużemu oddziaływaniu bożego światła, które czyniłoby jego decyzję o wyborze Boga mniej samodzielną. Sytuacja ta sprzyjałaby również postawom egoistycznym, polegającym na zwracaniu się ku Bogu jedynie ze względu na własne korzyści zbawcze, a co za tym idzie – uniemożliwiałaby (lub znacznie by utrudniała) zaistnienie opisanego środka kontaktu, który ma charakter altruistyczny i który polega na podejmowaniu pracy duchowej nie dla własnych korzyści, lecz ze względu na samego Boga. Ponadto, jeśli chodzi o akt wiary, to ustanowienie go jako sposobu wspomnianego zwrócenia się było potrzebne dlatego, że stwarza on możliwość zaistnienia środka, o którym mowa, związanego z wiarą pojętą głębiej i szerzej niż samo przekonanie o istnieniu Boga. W zależności od tego, o jakim systemie mówimy, wiara jest określana na różne, aczkolwiek podobne sposoby. Środek ten musi być taki, a nie inny, gdyż, jak już zaznaczono, umożliwia on zaistnienie podobieństwa między Stwórcą a stworzeniem. Dzieje się tak z uwagi na podobieństwo zachodzące między człowiekiem poddanym opisanej wyżej wierze a właściwościami bożego światła. Dla wiary tej są bowiem charakterystyczne cechy właściwe samemu Bogu. Są nimi miłość, oddanie, altruizm, a także czystość i prostota przejawiające się m.in. w wykraczaniu ponad poznanie rozumowe. Zwraca na to uwagę cytowany już mistyk, św. Jan od Krzyża, kiedy pisze następujące słowa:

Mądrość zaś Boża, z którą umysł ma się zjednoczyć, nie ma żadnych form i nie podpada żadnemu ograniczeniu i żadnemu zróżnicowanemu i szczegółowemu zrozumieniu. Jest ona całkowicie czystą i prostą. Dla połączenia więc dwóch krańców, tj. duszy i Mądrości Bożej, trzeba koniecznie, by się zeszły w jakimś punkcie wzajemnego podobieństwa. Dusza zatem musi się stać równie czystą i prostą, nie zaś ograniczoną i ujętą w pewne szczegółowe pojęcia, ani ukształtowaną w zarys formy, pojęcia czy obrazu. Bóg nie mieści się w formach, obrazach czy też szczegółowych pojęciach. Zatem dusza, aby mogła wnikać w Boga, nie może być zamknięta w formach, kształtach czy też w wyraźnym jakimś zróżnicowanym poznaniu (Jan od Krzyża, 2002, s. 137).



Według Jana od Krzyża człowiek dążący do doskonałości powinien więc wyzwolić się z poznania pojęciowego, ze względu na jego nieadekwatność w poznaniu Boga, i przejść do poznania nadpojęciowego, które jest ciemne, ogólne, niejasne oraz proste (Krasucka, 1997). Jak wynika z przytoczonego cytatu i z innych fragmentów pism cytowanego mistyka, konieczność takiej formy poznania w odniesieniu do Boga zdeterminowana jest charakterem bożych właściwości oraz Jego wielkością i niepojętością.

Do tej pory pokazane zostało, że szczególnie przy przyjęciu poglądów kabalistycznych i neoplatońskich niedoskonałość świata jest wpisana w jego naturę oraz że zawiera się ona niejako w samej definicji stworzenia, zgodnie z którą jest to byt różny (!) od Stwórcy, powołany przez Niego do istnienia. Ponadto niedoskonałość, o której mówimy, spowodowana jest koniecznością ustanowienia wiary jako środka kontaktu ze Stwórcą, która tym środkiem być musi ze względu na właściwości światła bożego oraz na związaną z nią (wiarą) wolność człowieka zwracającego się ku Bogu. Cierpienie zwierząt jest jedną z konsekwencji tego, z jednej strony antropocentrycznego, a z drugiej wynikającego z natury Boga, motywu stwórczego oraz jest ono skutkiem zawartego w akcie stworzenia oddzielenia świata od świętości i związanej z nim koniecznej różnicy doskonałości między Stwórcą a stworzeniem. Różnicy, której istnienie wynika z przyjęcia przedstawionych powyżej poglądów, dwóch wspomnianych systemów, oraz o której mówią mistyka i teologia chrześcijańska. Zwierzę, w przeciwieństwie do człowieka, nie jest w stanie wyjść ponad tą różnicę. Ze względu na ograniczoność swojej natury nie potrafi ono upodobnić się do Stwórcy, a tym samym osiągnąć świętości. Osiągnięcie świętości nie jest też zawarte w celu istnienia zwierzęcia z uwagi na własności konstytuujące jego byt, o czym będziemy pisać w rozdziale następnym.

Przedstawiona wyżej argumentacja z pewnością nie dla każdego okaże się przekonująca. Wiąże się ona bowiem z koniecznością przyjęcia pewnych założeń i tez natury teologicznej lub do niej zbliżonej, których uznawanie nie jest obowiązkowe w ramach dyskursu filozoficznego. Sceptyk mógłby powiedzieć, że przyjęcie ich byłoby niczym nieuzasadnione oraz że zaprezentowane rozumowanie jest wynikiem mnożenia bytów ponad potrzebę, a tym samym, że narusza zasadę Ockhama. Prawdą jest, że powyższą argumentację, szczególnie jeśli chodzi o teorię *cimcum*, i neoplatońską oraz kabalistyczną gradację rzeczywistości cechuje dosyć duży stopień spekulatywności, więc nie każdy musi przyjmować przekonanie o jej słuszności. Z drugiej strony pamiętajmy, że spekulacje te, mające za podstawę jes założenie o istnieniu Boga, które trzeba dopuścić w rozważaniach typu teodycealnego, wyrastają z rozumowania opartego na pewnych uniwersalnych prawach logiki. Trzeba być także świadomym, że snując je, wykraczamy poza dziedzinę czysto filozoficznego, intelektualnego poznania, a wchodzimy w obszar duchowości i mistyki. Zrozumiałe jest jednak, że nie wszyscy muszą żywić przekonanie o słuszności takiego zabiegu i o tym, że spekulacje te są w stanie wnieść istotną wartość



do rozważań na temat problemu zła z uwagi na niejasny charakter wspomnianych form poznania.

Uwagi na temat natury bytu zwierzęcego

Jako że konstytutywne dla zwierząt są jedynie wegetatywny i zmysłowy wymiar istnienia, to cel ich życia, siłą rzeczy ściśle z tym wymiarem związany, określany jest przede wszystkim przez ich dążenie do przetrwania. Owa zmysłowość powoduje, że zwierzę kieruje się wyłącznie instynktami, dążąc do zaspokojenia swoich potrzeb podstawowych. Z racji samej swojej natury, w przeciwieństwie do człowieka, nie ma ono dostępu do wartości wyższych, takich jak dobro, prawda, piękno, a także nie są mu właściwe cechy typowo ludzkie, którymi są wysoko rozwinięta świadomość oraz świadomość moralna. Dla zwierząt nie jest właściwa również związana z tymi cechami natura osobowa, wyrażająca się w rozumie oraz w byciu jednostką cieszącą się podmiotowością i indywidualnością, a także posiadającą status moralny, który uwidacznia się w byciu podmiotem praw. Zatem śmierć zwierzęcia jest *de facto* jedynie śmiercią kierowanego instynktami ciała ze związaną z nim, śmiertelną duszą zwierzęcą, a cierpienie doświadczane przez zwierzę nie ma wymiaru moralnego, lecz jest czysto zmysłowe. Nawiązując do rozróżnienia wprowadzonego przez Paula Ricoeura, można nawet powiedzieć, że zwierzę nie cierpi, a odczuwa jedynie ból. Zdaniem francuskiego filozofa ból od cierpienia należy odróżnić, pierwsze definiując jako „doznania odczuwane jako umiejscowione w poszczególnych narządach ciała albo w całym ciele”, a drugie odnosząc do „doznań otwartych na introspekcję, język, stosunku do samego siebie, stosunku do innego, stosunku do sensu, do stawiania pytań” (Ricoeur, 1992, s. 55–56). Jest jasne, że w przypadku zwierzęcia nie możemy mieć do czynienia z tak rozumianym cierpieniem. Jednocześnie, odrzucając błędny wniosek, do którego ktoś mógłby w tym miejscu dojść, warto podkreślić, że nie oznacza to oczywiście, że moralnie dopuszczalne jest bezcelowe krzywdzenie zwierząt. Jak pisze papież Franciszek w encyklice *Laudato Si* (2015): „kiedy serce jest otwarte na powszechną komunie” (s. 92), to nic i nikt nie jest wykluczony ze związanego z nią powszechnego braterstwa. W związku z tym zwraca on również uwagę, że okrucieństwo i obojętność wobec istot innych niż człowiek zawsze w pewien sposób przekładają się na relacje z innymi osobami. Z tego względu oraz z uwagi na wzajemne powiązanie wszystkich rzeczy, zdaniem Franciszka, konieczne jest połączenie troski o środowisko z autentyczną miłością do człowieka i zaangażowaniem w sprawy społeczne. Z drugiej jednak strony, trzeba pamiętać, że jedną z właściwości ludzkiego umysłu jest skłonność do antropomorfizacji napotkanych idei, rzeczy, bytów i zjawisk. Dlatego też jako ludzie często nadajemy zwierzętom nasze-ludzkie cechy oraz przenosimy ludzkie kategorie na



świat zwierząt, zapominając, że ze względu na własności konstytuujące byt tych istot rządzi się on innymi prawami niż nasze-ludzkie społeczności. Z uwagi na wspomnianą zmysłowość wyrażającą się w dążeniu do zaspokojenia potrzeb podstawowych, a także na autonomię, jaką Bóg udzielił stworzeniom, cierpienie jest w sposób konieczny wpisane w życie zwierząt.

Cierpienie zwierząt a holistyczne spojrzenie na rzeczywistość

Z powyższym związana jest kolejna kwestia, jaką jest rola drapieżników w przyrodzie. Pomimo makabryczności, z którą wiąże się zjawisko drapieżnictwa, jego istnienie nie jest czymś bezsensownym, lecz pełni ono w przyrodzie bardzo ważne funkcje. Drapieżniki utrzymują m.in. większą różnorodność gatunkową ofiar, pomagając tym samym w zachowaniu bioróżnorodności w przyrodzie; zapobiegają szerzeniu się chorób oraz stanowią bufor dla skutków zmian klimatu (Ślęzak, 2016). Zwierzęta te pozwalają zatem na zachowanie szeroko pojętej równowagi w przyrodzie, co swoją drogą może być postrzegane jako jeden z dowodów na racjonalność oraz porządek boskiego dzieła stworzenia. Filozof Holmes Rolston (1992) zwraca ponadto uwagę, że zjawisko drapieżnictwa paradoksalnie przynosi korzyści również ofiarom. Dzięki niemu stają się one szybsze, silniejsze, bardziej zwinne oraz wykształcają coraz bardziej wymyślne i skuteczne strategie przetrwania. Drapieżnictwo znacznie ubogaca te zwierzęta, prowadząc do ich rozwoju. Rolston twierdzi, że świat bez drapieżników nie byłby więc wcale lepszy od obecnego oraz że zwierzęta, cierpiąc, przyczyniają się do dobra gatunku, a co za tym idzie – do rozwoju kosmosu. Zdaniem Rolstona, aby to dostrzec, zamiast patrzeć na cierpienie zwierząt w sposób szczegółowy i wąski, powinniśmy przyjąć całościowe spojrzenie na tę kwestię. Autor przestrzega, że pierwszy z wymienionych sposobów patrzenia na omawianą sprawę niesie, w tym przypadku, ryzyko porzucenia trzeźwego osądu na rzecz kierowania się wrażliwością i emocjami, co jednak prowadzi do zniekształconej percepcji rzeczywistości. Ponadto jego zdaniem stwarza to niebezpieczeństwo widzenia świata przez pryzmat mentalności rodem z dzieł Walta Disneya, co z kolei może prowadzić do infantylnego przekonania, że Bóg powinien urzeczywistnić ludzkie, fantastyczne oraz utopijne wizje, żeby tylko nie urazić niczyjej wrażliwości (Rolston, 1992).

Wart podkreślenia jest również fakt, że cierpienie zwierząt wpisane jest w proces tworzenia się gatunków na drodze ewolucji. W proces, którym posłużył się Bóg po to, aby stworzyć jednostkę rozumną, podobną do Niego oraz zdolną do przyjęcia Jego nadprzyrodzonego daru zbawczego, która w przeciwieństwie do zwierząt posiada wyraźne pragnienie transcendencji oraz wieczności. Właśnie na drodze ewolucji mógł wykształcić się ludzki rozum, a do pewnego stopnia również ludzkie zdolności



moralne, dzięki którym człowiek stał się zdolny do zwrócenia się ku Bogu – zwrócenia się prowadzącego w rezultacie do upodobnienia się do Niego, a co za tym idzie – do świętości. Należy więc stwierdzić, że cierpienie zwierząt wynika z pewnych praw natury, takich jak mechanizmy doboru naturalnego, które pomimo swojej brutalności są jednak niezbędne do tego, aby na ziemi pojawił się człowiek, czyli główny cel całego boskiego aktu stwórczego.

Często patrzymy na świat zbyt wybiórczo i wąsko, koncentrując się jedynie na jego wybranym aspekcie. Chcąc dotrzeć do prawdy, powinniśmy natomiast spojrzeć na rzeczywistość z szerszej perspektywy, starając się zrozumieć punkt widzenia samego Boga, który ze względu na swoją wszechwiedzę i nieograniczoność, dysponuje perspektywą najszerszą z możliwych. W naturalny sposób posiada On zatem doskonały wgląd w naturę rzeczy istniejących w stworzonym przez Siebie świecie. Zgodnie z Księgą Mądrości (por. *Biblia Tysiąclecia*, Mdr 7, 17–20) w tytułowej boskiej hipostazie, a także w boskiej mocy i przymiocie bożym (czasem w pewnym stopniu udzielanym mistykowi na wysokim poziomie duchowym), tj. w Mądrości Bożej, zawiera się m.in. znajomość: budowy świata; „początku, kresu i środka czasów”, czyli rzeczywistości w całej jej czasowej rozciągłości; zmian pór roku; następstw rocznych przesileń; układów gwiazd; różnorodności roślin; natury zwierząt; popędów dzikich bestii itd. Bóg jako Stwórca świata w pełni zna zatem rolę wszelkich zjawisk istniejących w przyrodzie oraz ich naturę i wzajemne powiązania. Postawa człowieka religijnego powinna się więc cechować wiarą w racjonalność i porządek boskiego projektu oraz w to, że decyzje Boga nie są arbitralne czy bezsensowne, lecz służą pewnemu wyższemu celowi lub zestawowi celów. Postawa ta nie będzie bynajmniej naiwnym i fideistycznym aktem wiary, a ogląd prowadzący do dostrzeżenia wspomnianej racjonalności nie jest zarezerwowany wyłącznie dla mistyków. Wiedza o jej istnieniu jest dostępna człowiekowi (także wątpiącemu lub poszukującemu) w pewnym stopniu już w naturalnym, przyrodzonym poznaniu, polegającym na przyjęciu wspomnianej wyżej szerszej perspektywy oraz na związanym z tym działaniu ukierunkowanym na dostrzeżenie wzajemnej zależności zjawisk; roli, jakiej dane zjawisko, takie jak rozpatrywane cierpienie zwierząt, pełni w przyrodzie, oraz do czego prowadzi (i do czego doprowadziło) ono w dłuższej perspektywie. Jeśli chodzi o ewolucję, należy zaznaczyć, że posłużenie się tym procesem było konieczne również z uwagi na fakt, iż jego istotnym składnikiem jest wolność czy też autonomia istot żywych, która jest konieczna do tego, aby istniały one samodzielnie, a tym samym, żeby były istotami różnymi oraz oddzielonymi od Stwórcy, a co za tym idzie – żeby mogły one charakteryzować się przymiotami, które warunkują bycie stworzeniem. W kontekście ewolucji oraz związanej z nią wolności zauważmy, że Bóg, nie ingerując w sposób bezpośredni w ustanowione przez Siebie naturalne procesy, z jednej strony umożliwia zwierzętom spontaniczne tworzenie się, a co za tym idzie – stwarza moż-



liwość istnienia mnogości różnorodnych form życia na ziemi, z drugiej zaś pozwala im na bycie sobą, zachowując tym samym ich wspomnianą wcześniej autonomię.

Świat cieszący się wolnością jest lepszy od świata, który jest jej pozbawiony, również ze względu na metafizyczną wartość wolności, będącej odbiciem wolności, czy też nieograniczoności samego Boga, w przypadku zwierząt dostosowanym do zwierzęcego poziomu bytu.

Koncepcja świata najlepszego z możliwych Leibniza

Mając na uwadze powyższą argumentację odwołującą się do holistycznego spojrzenia na rzeczywistość, za dobrze uzasadnioną można uznać leibnizjańską ideę świata najlepszego z możliwych. Zgodnie z tą ideą w bożym umyśle, w wymiarze potencjalnym, istnieje nieskończenie wiele logicznie niesprzecznych konfiguracji zdarzeń, które określają kształt i historię mogącej zaistnieć rzeczywistości. Tylko jeden z niezliczonej liczby światów określanych przez te konfiguracje ma natomiast szansę urzeczywistnienia (Pabjan, 2017, s. 112). Jako że, jak pisze Leibniz (2001): „Bóg [...] nie czyni niczego, nie kierując się najwyższym rozumem” (s. 126), urzeczywistniony musiał zostać świat najlepszy ze wszystkich możliwych. Świat ten nie jest wolny od zła, niedoskonałości oraz cierpienia, w związku z czym nie stanowi on rzeczywistości najlepszej w sensie absolutnym i bezwzględny. Według Leibniza istniejące w tym świecie przejawy zła są jednak koniecznym elementem całości, a idea świata bezwzględnie idealnego jest wewnętrznie sprzeczna, w związku z czym taki świat nie może istnieć (Pabjan, 2017, s. 112–113).

Z drugiej strony, koncepcja świata najlepszego z możliwych Leibniza ma pewną istotną słabość. Opiera się mianowicie na życzliwym założeniu o bożej dobroci oraz mądrości, które według tej teorii wskazują na kryterium, którym kieruje się Bóg przy wyborze urzeczywistnienia tego, a nie innego świata, jakim jest konieczność działania w możliwie najlepszy sposób. Teza Leibniza jest nadzwyczaj optymistyczna, przez co swego czasu spotkała się z dość silną krytyką. Krytykował ją m.in. Wolter (2009) w swojej powiastce filozoficznej pt. *Kandyd, czyli optymizm* o wydźwięku wyraźnie satyrycznym. Francuski pisarz stawia w niej sformułowane w prześmiewczy sposób pytanie: jeżeli to jest najlepszy z możliwych światów, to jak wyglądają te gorsze? i wylicza najokropniejsze przejawy zła, które możemy zaobserwować w świecie. Sposób myślenia Woltera oraz idących jego śladem, współczesnych krytyków idei Leibniza wynika jednak z jej niedostatecznego zrozumienia. Leibniz nie ma wątpliwości, że w świecie istnieje zło. Jednak – jak już wspomniano – sama idea świata, w którym zło nie występuje, jest jego zdaniem wewnętrznie sprzeczna, a zgodnie z zasadą niesprzeczności, którą reprezentuje, sprzeczność jest niebytem, dlatego nie może istnieć. Jak ujmuje to



Tadeusz Pabjan (2017), zgodnie z koncepcją Leibniza: „Bóg nie mógł stworzyć świata idealnego, lecz musiał dokonać wyboru najbardziej optymalnego układu dobrych i złych elementów, które będą tworzyć strukturę świata realnie istniejącego” (s. 113). Omawiana koncepcja wyrasta niewątpliwie z wyobrażenia Boga jako matematyka. Leibniz pisze na marginesie jednego ze swoich tekstów, że: „Gdy Bóg liczy i zamyśla, świat się staje” (por. Gerhardt, 1875–1890, s. 190–193). W wyniku tej kalkulacji do istnienia zostaje powołany świat o najwyższym możliwym stopniu racjonalności, w którym wszystko ma swoje uzasadnienie (por. Heller, 2008, s. 193–201). Bóg w swojej aktywności twórczej, ujętej w kategoriach matematycznych, działa przy pomocy praw absolutnej konieczności, nie tylko metafizycznej, ale także logicznej. Jest tak dlatego, że jest On racją dostateczną¹ świata – świata pojętego jako suma bytów przygodnych. W bytach tych dostatecznej racji ich istnienia znaleźć nie można, więc musi być ona względem nich transcendentna, musi istnieć poza nimi, a co za tym idzie – musi być bytem koniecznym, niezmiennym, doskonałym itp. (Leibniz, 2001, s. 124–125).

Zasada racji dostatecznej oraz fakt, że koncepcja Leibniza wsparta jest namysłem nad funkcją zjawisk zachodzących w świecie i rozumowaniem opartym na patrzeniu na rzeczywistość w sposób holistyczny (por. Leibniz, 2001, s. 124–126), wydają się odpychać zarzut naiwnego optymizmu wobec teorii niemieckiego filozofa, mówiący, że ten z góry, w sposób arbitralny, zakłada tezę o dobroci i mądrości Boga (nieoczywistą dla każdego). Dlatego też jego koncepcja, jak sądzę, warta jest wzięcia pod uwagę, szczególnie jeśli będziemy ją rozpatrywać w kontekście innych przesłanek przedstawionych w niniejszym artykule. Pamiętajmy jednocześnie, że sama zasada racji dostatecznej – zasada, która jest w stanie zbić zarysowany wcześniej kontrargument, a dokładniej oparty na niej dowód kosmologiczny na istnienie Boga – została poddana szerokiej krytyce. Argumentowano, że łańcuch bytów przygodnych po prostu istnieje i nie potrzebuje odrębnego wyjaśnienia oraz że z cech poszczególnych części danej całości nie wynika, że cecha ta przysługuje również tej całości. Dowodzono także, że wyjaśnienie wszystkich części wyjaśnia zarazem tworzoną przez nie całość (por. Meister, 2018, s. 123–124, 130–131).

¹ Zasada racji dostatecznej została sformułowana przez Leibniza w jego tekście pt. *Monadologia*. Filozof pisze tam, że „żaden fakt nie może okazać się prawdziwy, czyli istniejący, żadna wypowiedź słuszna, jeśli nie ma racji dostatecznej, dlaczego jest tak, a nie inaczej”. Zasada ta dotyczy zarówno faktów (wersja ontologiczna zasady racji dostatecznej), jak i sądów (wersja epistemologiczna tejże zasady).



Możliwe uwagi sceptyka

Ateista mógłby wysunąć zarzut, że mówiąc o Bogu, mówimy przecież o istocie wszechmogącej, która dysponuje nieskończonym spektrum możliwości. Zatem istota ta, powie sceptyk, gdyby chciała, mogłaby posłużyć się innymi prawami przy stwarzaniu człowieka i innych bytów, przy jednoczesnym zachowaniu ich wolności oraz możliwości rozwoju, które to prawa nie powodowałyby jednak bólu i cierpienia. Problem ten sygnalizuje m.in. cytowany kilkakrotnie Brian Scarlett. Ów kontrargument wydaje się wprowadzić sensowny, lecz w niniejszym wywodzie odpiera go przeprowadzone wcześniej rozumowanie, które doprowadziło nas do wniosku, że zło potrzebne jest do zachowania nieoczywistości istnienia Boga, koniecznej do zaistnienia wiary, w swoim szerszym znaczeniu, korespondującej z bożymi właściwościami oraz umożliwiającej człowiekowi zachowanie wolności i posiadanie własnego udziału w swoim zbawieniu. Powyższy zarzut odeprzeć mogą również, zaczerpnięte z kabały i neoplatonizmu, poglądy o charakterze kosmologicznym, a także poglądy chrześcijańskie, mówiące o koniecznej różnicy między tym, co stworzone, a tym, co boskie. Trzeba jednak pamiętać, że należy je rozpatrywać razem z wyżej wspomnianymi, które dotyczą wiary i wolności. Jeśli zgodzimy się przyjąć owe kabalistyczne, neoplatońskie i chrześcijańskie założenia i ograniczymy się do nich, doprowadzi to do uznania jedynie tego, że konieczną cechą stworzenia jest niedoskonałość. Z tego nie wynika jednak nieuchronnie, że niedoskonałość ta musi przybrać formę zła. Niedoskonałość oznacza stan bytu będącego na określonym stopniu w hierarchii doskonałości, określanej miarą różnicy pomiędzy tym bytem a bytem najdoskonalszym. Tak pojęta niedoskonałość nie musi jednak generować zła czy cierpienia. Mamy z nią do czynienia np. w przypadku aniołów, czyli bytów duchowych różnych od Boga. Jako że są one od Niego różne, a On sam jest istotą najdoskonalszą, to są niedoskonałe, lecz jednocześnie nie doświadczają zła. Przyjmując dodatkowo powyższą tezę o wierze i wolności, problem ten można zniwelować. Wydaje się bowiem, że po pierwsze: aby człowiek był w pełni wolny w swoim wyborze Boga, po drugie: aby mógł on osiąść związaną z tym zasługę wiary oraz mieć własny udział w swoim zbawieniu, oraz po trzecie: aby powstała możliwość wiary w rozumieniu głębokim, potrzebne jest, żeby człowiek mógł zwątpić lub nawet odrzucić istnienie Boga, co z kolei wydaje się nieosiągalne bez tak dużego oddalenia od Stwórcy, które generuje zło. Wciąż pozostaje jednak pytanie o skalę zła. Mianowicie pytanie o to, dlaczego jest go w świecie tak dużo. Ateista powiedziałby, że możemy przecież wyobrazić sobie świat z taką ilością niedoskonałości – niedoskonałości przejawiającej się w zlu i cierpieniu, która z jednej strony umożliwiałaby nieoczywistość istnienia Boga, a tym samym wolność człowieka, wiarę itd., a jednocześnie z drugiej strony, świat, w którym ilość zła byłaby ograniczona do niezbędnego minimum, czyli



jak można mniemać, do poziomu niższego, niż to obserwujemy. Chcąc odeprzeć ten zarzut, można powiedzieć, że być może w naszym świecie ilość zła w istocie jest ograniczona do minimum, co mogłaby sugerować m.in. argumentacja z holistycznego obrazu rzeczywistości. Pogląd taki wydaje się moim zdaniem jak najbardziej do przyjęcia, lecz z drugiej strony trudno jest go ostatecznie zweryfikować z uwagi na ludzkie ograniczenia poznawcze. Jednak nawet jeśli zgodzimy się z powyższym zarzutem, to traci on na znaczeniu w przypadku, kiedy dopełnimy naszą argumentację, nawiązując do koncepcji łaski kreacyjnej Jacka Wojtysiaka, wzbogaconej o idee eschatologiczne, co nastąpi w rozdziale następnym. W tym miejscu warto również zwrócić uwagę na rozumienie wszechmocy przyjęte w niniejszym artykule. Mianowicie, pisząc go, nie opowiadam się za rozumieniem absolutnym tego bożego przymiotu, zgodnie z którym Bóg może czynić dosłownie wszystko, co zechce, lecz za takim, które zakłada, że Stwórca czyni tylko to, co jest zgodne z jego naturą oraz z prawami logiki, które mają w niej swoje źródło. Może się wydawać, że takie ujęcie bożej wszechmocy nakłada na nią pewnego rodzaju ograniczenie, a tym samym, że nakłada ono ograniczenie na samego Boga. Trudność ta jest jednak tylko pozorna, jak przekonamy się w dalszej części pracy, gdzie ów temat zostanie jeszcze poruszony. Ponadto takie rozumienie wszechmocy Boga nie prowadzi do przekonania o arbitralności bożych decyzji, do czego z kolei może prowadzić jej w sposób absolutny.

Łaska kreacyjna i eschatologia

Omawiając teologiczny problem cierpienia zwierząt, nie sposób również nie wspomnieć o sformułowanej przez Jacka Wojtysiaka (2023) zasadzie *łaski kreacyjnej*. Autor, wyrażając tę zasadę, zwraca uwagę, że Bóg nie ma ani moralnego, ani ontycznego „interesu” w powoływaniu świata do istnienia. Wobec tego sytuacja stwarzania wydaje się jego zdaniem podobna do sytuacji z życia codziennego, w której człowiek bogaty obdarza czymś innych, choć nie jest do tego względem nich zobligowany, a oni nie generują powinności, aby to czynił. Według autora sytuacja ta wpisuje się w zakres terminu *łaska* rozumianego w sensie niereligijnym. Wojtysiak zwraca uwagę, że Bóg pozwala istnieć bytom innym niż on sam, choć wcale nie ma takiego obowiązku, a twierdzenie, że byty te w jakiś sposób na to zasługują, nie ma zwyczajnie sensu. Cytując M. Adamsa, autor daje do zrozumienia, że Bóg jako istota pełna miłości w akcie stwarzania może postanowić powołać do istnienia oraz miłować stworzenia mniej doskonale niż te, które mógłby wybrać zamiast nich. Precyzując zasadę łaski kreacyjnej, Wojtysiak zwraca uwagę, że Bóg stwarza byty bez względu na ich wewnętrzną wartość. Autor zaznacza, że „gdyby Bóg kierował się wewnętrzną wartością kandydata na bycie-stworzonym, nie stwarzałby nic”, gdyż wartość każdego z nich w odniesieniu do



Boga jako istoty nieskończonej jest znikoma (Wojtysiak, 2023, s. 102–103). Intuicja stojąca u podstaw opisywanej koncepcji jest dobrze widoczna również w naukach żyjącego w XVI wieku hiszpańskiego kabalisty Mojżesza Kordowero. W swoim tekście pt. *Palma Dewory* podczas rozważań na temat postawy, jaką powinien przyjąć człowiek dążący do świętości, wspomina on, że Bóg utrzymuje w bycie wszystkie stworzone rzeczy oraz istoty „od rogów największych zwierząt po jajeczko wszy” i nie gardzi przy tym żadnym z nich, gdyż w przypadku okazania pogardy wobec któregoś ze stworzeń natychmiast przestałoby ono istnieć, lecz czuwa nad nimi i obdarza je opieką oraz miłością (Kordowero, 2007, s. 63).

Jeśli chodzi o rozpatrywaną zasadę łaski kreacyjnej, Wojtysiak zauważa, że pod adresem tej koncepcji może pojawić się zarzut niewiarygodności, wyrażony w pytaniu: „Czy dobry Bóg może chcieć świata z taką ilością cierpienia oraz czy łaskawość ma polegać na pozwalaniu na zło?”. Autor, odpowiadając na sprzeciw ze strony potencjalnego adwersarza, zaznacza, że sformułowana przez niego zasada nie oznacza, iż Bóg preferuje stwarzanie zła, lecz że w swojej łaskawości może On dopuścić do istnienia czegoś, co w ludzkich oczach nie ma wartości, a co za tym idzie – może pozwolić na istnienie bytów słabych, niedoskonałych i cierpiących. Z drugiej jednak strony Wojtysiak przyznaje, że łaskawość powinna mieć swoje granice oraz że nie może ona generować nadmiaru niedoskonałości. Dlatego też dochodzi do słusznego wniosku, że aby uniknąć tego problemu, sformułowaną przez niego zasadę należy uzupełnić jakąś inną koncepcją (Wojtysiak, 2023, s. 104). Cytowany myśliciel wspomina w tym miejscu m.in. o tzw. teodycei duchowego rozwoju, sformułowanej przez Johna Hicka, która w dużej mierze wydaje się pokrywać z wnioskami, do których doszliśmy w poprzedniej części niniejszego tekstu. Zakłada ona, że stworzenie świata w stanie niedoskonałości było lepsze niż uczynienie go doskonałym ze względu na możliwość stopniowego postępu, którą taki sposób stwarzania powoduje. Ze względu na związaną z tym zdolność wolnego wyboru oraz epistemiczny dystans człowieka od Boga otrzymuje on najwyższe dobra „nie z konieczności i nie jako gotowe, lecz jako wybrane i wypracowane”. Konsekwencją tej epistemicznej sytuacji człowieka jest natomiast zarówno zło moralne, spowodowane możliwością złych wyborów, jak i zło fizyczne, wyrażające się m.in. w klęskach żywiołowych oraz w moralnej obojętności przyrody i – jak sądzę – również w związanym z tym cierpieniu zwierząt (Wojtysiak, 2023, s. 105). Zdaniem Hicka (2007) rozwój świata dąży jednak do eschatologicznej pełni i ma prowadzić do ostatecznego spełnienia człowieka oraz udoskonalenia istniejącej rzeczywistości. Nie sposób w tym miejscu nie wspomnieć o chrześcijańskiej koncepcji nowego nieba i nowej ziemi, czyli odnowienia ludzkości oraz wszystkich rzeczy, mającego nastąpić po powtórным przyjściu Chrystusa, a także o judaistycznej teorii *olam ha-ba*, tj. wolnego od cierpienia i niedoskonałości świata przyszłego, który



ma nastąpić po erze mesjańskiej (*Olam ha-ba*) oraz którego nadejście, przechodząc na grunt kabalistyczny, ma być spowodowane ostateczną naprawą ludzkości oraz świata, znaną jako *gmar tikkun* (*Spirit and Body: Final Correction „Gmar Tikkun”*). Równoznaczna jest ona z ponownym połączeniem wszystkich iskier boskiego światła rozproszonych na skutek grzechu niebiańskiego *Adama*, według myśli kabalistycznej będącego duchowym prawzorem człowieka ziemskiego, który to grzech, używając języka typowego dla kabały, spowodował upadek iskier świętości w świat materialny lub mówiąc inaczej, doprowadził do degradacji rzeczywistości do materialnej formy, z całą związaną z nią niedoskonałością oraz cierpieniem (por. Scholem, 2010, s. 62–66). Rozpatrując temat judeo-chrześcijańskiej wizji przyszłości eschatologicznej w kontekście cierpienia zwierząt, warto jest także przytoczyć fragment Księgi Izajasza dotyczący wspomnianej już Ery Mesjańskiej-*Atid Lawo*, który pośrednio dotyka tej właśnie kwestii. Brzmi on następująco:

Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłkiem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legaly. Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii (Biblia Tysiąclecia, Iz 11, 5–8).

Konkludując powyższą część rozważań, należy rzec, że przekonująca i dobrze uzasadniona wydaje się zarysowana tu koncepcja Wojtysiaka, która zakłada, że Bóg ani nie ma obowiązku stwarzania świata, ani też składające się na ten świat byty nie generują żadnej powinności, aby to robił. Ponadto według koncepcji, o której mowa, Bóg utrzymuje stworzenia w istnieniu bez względu na ich wewnętrzną wartość, gdyż jeśli kierowałby się tym kryterium podczas stwarzania, to nie stwarzałby nic, ponieważ każdy byt jest niedoskonały w odniesieniu do Niego. W związku z tym Bóg w swojej łaskawości może pozwolić na istnienie bytów niedoskonałych, która to niedoskonałość może przejawiać się w doświadczanym przez nie cierpieniu. Z drugiej jednak strony sam autor ma świadomość ograniczeń zasady, którą formułuje, dlatego też zauważa, że wymaga ona eschatologicznego uzupełnienia pociągającego za sobą twierdzenie, że dzieło stworzenia w obecnym stanie – z istniejącą z nim ułomnością – nie jest dziełem ukończonym, lecz że stanowiący je świat „nieuchronnie” zmierza do wolnego od wszelkich niedoskonałości stanu odnowienia wszystkich rzeczy. W kontekście zła fizycznego warta rozważenia wydaje się także kabalistyczna koncepcja upadku *Adama*, będąca antropologicznym odpowiednikiem, odnoszącej się do poziomu ontologicznego, luriańskiej teorii „rozbicia naczyń” (por. Scholem, 2010, s. 285), która może stanowić alternatywę dla standardowo rozumianej koncepcji grzechu pierworodnego.



Należy dodać, że według propozycji, o której mówimy, Adam, grzesząc, doprowadził do degradacji wszystkich poziomów rzeczywistości będących duchowo poniżej niego i w ten sposób sprowadził cierpienie także na świat zwierząt, które wcześniej istniały w duchowej, niefizycznej formie. Księga Zohar (2003, s. 7) daje ponadto do zrozumienia, że jedną z konsekwencji owego grzechu jest również to, że o ile przed upadkiem zwierzęta były Adamowi absolutnie podporządkowane i w pewnym sensie bały się go, o tyle po upadku to człowiek musi obawiać się zagrożenia ze strony zwierząt.

Charakter bożej wszechmocy

U czytelnika w trakcie rozważania powyższego wywodu mogły pojawić się wątpliwości, zarysowane już w poprzedniej części artykułu, które wyrażone są w następujących pytaniach: „Czy Bóg nie mógł stworzyć świata inaczej?”, „A jeśli nie mógł, to czy oznacza to, że nie jest on wszechmocny?”. Prawdą jest, że Bóg nie może tworzyć rzeczy logicznie niemożliwych i sprzecznych z jego naturą. Nie ogranicza to jednak wcale Jego wszechmocy. Istotą Boga jest Jego istnienie, więc Jego wola jest z tą istotą identyczna. Jak pisze Leszek Kołakowski (1988): „Nie jest więc ani tak, że Bóg jest posłuszny prawom, których ważność nie jest zależna od jego woli, ani tak, że ustanawia On te prawa wedle Swego kaprysu, czy też w wyniku rozważenia różnych możliwości” (s. 21). Bóg jako istota bezczasowa oraz niezmienna w przeciwieństwie do człowieka nigdy nie staje przed wyborem pomiędzy kilkoma możliwościami. Jak twierdzi cytowany wyżej autor, decyzje Boga są koniecznymi stronami jego bytu. Zatem nie tylko stwarza On świat według pewnych praw, ale sam jest tymi prawami. Co za tym idzie – Jego postanowienia nie mogą być inne, niż są. Niemniej jednak Bóg nie jest ograniczony przez żadne niezależne od Niego siły lub normy, więc postanowienia te są wolne (Kołakowski, 1988, s. 21).

Podsumowanie

Niedoskonałość świata, której konsekwencją jest m.in. istniejące w nim zło fizyczne, wpisana jest w jego naturę ze względu na akcentowaną przez mistyków konieczną różnicę doskonałości pomiędzy Bogiem a stworzeniem, na której opiera się chrześcijańska teologia zbawienia i której istnienie wynika z przyjętych przez kabałę oraz filozofię neoplatońską poglądów na temat natury, początku i struktury rzeczywistości. Chodzi tutaj o kabalistyczną koncepcję *cimcum*, kabalistyczną gradację rzeczywistości oraz neoplatońską hierarchię bytu. Cierpienie zwierząt jest jednym ze skutków ułomności wynikającej z natury stworzenia. Zwierzęta nie są w stanie wyjść ponad stojącą u jej podstaw różnicę między nimi a Bogiem oraz nie są do tego powołane



z uwagi na swoją zmysłowość, która w połączeniu z wolnością świata powoduje, że cierpienie jest koniecznie wpisane w ich byt. Z tego rodzaju zła Bóg wyprowadza jednak większe dobro, jakim jest doprowadzenie do pojawienia się istoty powołanej do udziału w Jego doskonałości. Cierpienie zwierząt jest więc skutkiem procesów koniecznych do zaistnienia człowieka. Ponadto zjawiska, które je generują, pełnią określoną funkcję w całości stworzenia, o czym możemy się przekonać, rozpatrując je pod kątem ich powiązań z innymi zjawiskami oraz zauważając, że ostatecznie prowadzą one do rozwoju gatunkowego zwierząt. Jako sensowna jawi się zatem teza Leibniza, mówiąca, że zło w szczegółach jest niezbędne dla doskonałości całości. Co więcej, sam akt udzielania istnienia bytom niedoskonałym świadczy o łaskawości Boga, a cechująca je ułomność jest skutkiem nieukończonego stanu świata, który zmierza jednak do eschatologicznej pełni.

Podsumowując, dodajmy także, że aby nawiązanie wspomnianego wyżej kontaktu człowieka z Bogiem było wolne, potrzebne jest, by jego środkiem była wiara, która ponadto w swoim głębszym rozumieniu odpowiada właściwościom Bożym. Niedoskonałość świata umożliwia zaistnienie tego środka, a cierpienie zwierząt jest jej konsekwencją. Należy też przyjąć za Leibnizem, że nasz świat, z istniejącym w nim złem, jest jednak najlepszy z możliwych oraz że istnienie świata bezwzględnie doskonałego jest sprzeczne wewnętrznie. Z kolei zarzut mówiący, że jeśli Bóg nie mógł stworzyć świata w inny sposób, to jego omnipotencja zostaje ograniczona, jest nietrafiony, gdyż decyzje Boga są koniecznie związane z Jego istotą, więc one również są konieczne, a co za tym idzie – nie mogą być inne, niż są.

Jeśli chodzi o kwestię cierpienia zwierząt, należy zaznaczyć, że przedstawiona powyżej argumentacja ma w tym kontekście formę kumulatywną. Użyte przesłanki rozpatrywane osobno mogą nie wyjaśniać w pełni tego problemu. Jednak, jak sądzę, wzajemnie się one dopełniają. Jeśli więc potraktujemy je zbiorczo, będą one w stanie dostarczyć satysfakcjonującego rozwiązania tego problemu.

Bibliografia

- Ashlag, B. (2023a). *Shlavey HaSulam*. Pobrane z: <http://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabbalistyczna/rabash-shlavey-hasulam-steps-of-the-ladder/art-19-1985-p%C3%B3jdziemy-do-faraona-1> (dostęp: 21.03.2023).
- Ashlag, B. (2023b). *Shlavey HaSulam*. Pobrane z: <http://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabbalistyczna/rabash-shlavey-hasulam-steps-of-the-ladder/sens-prawdy-i-wiary> (dostęp: 21.03.2023).
- Ashlag, Y. *Wprowadzenie w Sulam*. Pobrane z: <https://kabbala.pl/wprowadzenie-sulam/> (dostęp: 19.04.2023).



- Baron, A. (2005). *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Biblia Tysiąclecia*. (2008). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Drwięga, M. (2018). *Zło – ten problem filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Franciszek. (2015). *Laudato Si*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (dostęp: 30.06.2023).
- Gerhardt, C. I. (red.). (1875–1890). *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Bd. 7, Berlin.
- Heller, M. (2008). *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Hick, J. (2007). *Soul-Making Theodicy*. [W:] *God and the Problem of Evil*, ed. W. L. Rowe, s. 265–281.
- Hołda, M. (2020). *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan od Krzyża. (2002). *Droga na Górę Karmel*. Warszawa: Wydawnictwo DeAgostini.
- Kołakowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Kordowero, M. (2007). *Palma Dewory*. Kraków: Wydawnictwo PARDES.
- Krasucka, B. (1997). *Jan od Krzyża*. [W:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, J. Duchniewski, M. Daniluk, S. Fita, J. Misiurk, M. Rusecki, A. Stępień, A. Weiss, Lublin: TN KUL, s. 802–806.
- Krąpiec, M. A. (1995). *Dzieła. Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*. Lublin: TN KUL.
- Leibniz, G. W. (2001). *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maciołek, R. (2014). *Problem zła w filozofii analitycznej*. „Kwartalnik Filozoficzny”, 42(4), s. 173–186.
- Maryniarczyk, A. (2009). *Człowiek wobec świata*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Meister, C. (2018). *Wprowadzenie do filozofii religii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mendeluk, P. (2018). *Trzy koncepcje zła w myśli filozoficznej oraz religijnej*. „Studia z Historii Filozofii”, 9(4), s. 217–235. <https://doi.org/10.12775/szhf.2018.059>.
- Mistrz Eckhart. (2020). *Dzieła wszystkie*, t. 1. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze.
- Mroczkowski, I. (2000). Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze. „Roczniki Teologiczne”, 47(3), s. 31–45.
- Nowak, M. (2016). *Teodycea między św. Augustynem a Leibnizem*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, s. 93–107.
- Nowakowski, D. (2010). Św. Augustyn a paradoks zła. „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica”, 23, s. 61–88. <https://doi.org/10.18778/0208-6107.23.04>.
- Olam ha-ba*. <https://www.britannica.com/topic/olam-ha-ba> (dostęp: 7.05.2023).
- Orlewicz, E. *Plotyn i początki neoplatonizmu, część 2: Antropologia, Jednia*. <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://zpe.gov.pl/pdf/>



- PnFkTdJZT&ved=2ahUKEwiPjurCjeWGAXWrR_EDHfXDBbMQFnoECA4QAQ&usg=AOvVaw0NceII_tKwcjYRePUZQnLY.
- Ozorowski, E. (2000). *Dzieciństwo Boże a dziecko*. „Studia nad Rodziną”, s. 25–32.
- Pabjan, T. (2017). *Gottfrieda W. Leibniza idea świata najlepszego z możliwych*. „Studia z Historii Filozofii”, 4(8), s. 107–124. <https://doi.org/10.12775/szhf.2017.044>.
- Piotr z Alkantary. (2015). *Pokój duszy*. Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka.
- Plotyn. (1951). *Enneady*. Warszawa.
- Ricoeur, P. (1992). *Filozofia osoby*. Kraków: Wydawnictwo PAT.
- Ricoeur, P. (1992). *Zło. Wyzwanie dla filozofii i teologii*. Warszawa.
- Rolston, III, H. (1992). *Disvalues in Nature* „The Monist”, s. 250–276.
- Sawicka, J. (2013). *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia. Zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*. „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, s. 47–68.
- Scarlett, B. (2003). *God and Animal Pain*. „Sophia”, 42, s. 61–75. <https://doi.org/10.1007/BF02824842>.
- Scholem, G. (2010). *O mistycznej postaci bóstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Scholem, G. (2020a). *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Scholem, G. (2020b). *Kabała i jej symbolika*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Singer, P. (1976). *Animal Liberation*. London: Jonathan Cape.
- Spirit and Body: Final Correction*(Gmar Tikkun). <http://lib.kabbalah.info/?e=d-00000-00---0newtest-00-0--0-10-0---0---0prompt-10---4-----0-0l--11-gd-50---20-help---00-0-1-00-11-1-1eucZz-kr-10&cl=CL1.2.1&d=HASH018bd04b6124540b2048cdd3.5>=2> (dostęp: 8.05.2023).
- Ślęzak, A. (2016). *Człowiek ogranicza rolę drapieżników w przyrodzie*. <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C412005%2Cczlowiek-ogranicza-role-drapieznikow-w-przyrodzie.html> (dostęp: 17.03.2023).
- Vital, C. *Shaarei Kedusha*. https://www.sefaria.org/Shaaarei_Kedusha%2C_Introduction.1?lang=bi (dostęp: 30.06.2023).
- Wiara. [W:] *Encyklopedia powszechna PWN*. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wiara;3995315.html> (dostęp: 9.03.2023).
- Wojtyśiak, J. (2023). *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wolter. (2001). *Kandydm czyli optymizm*. Kraków.
- Zagzebski, L. T. (2012). *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- The Zohar. Vol 2: Beresheet B, Noach*. (2003). Los Angeles: The Kabbalah Centre International Inc. Dean Rav S. P. Berg Shlita.