

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

Uniwersytet Szczeciński

IDEA ŚMIERCI JAKO OFIARY

Pojęcie ofiary

Jedną z prób nadania sensu ludzkiej śmierci jest potraktowanie jej jako ofiary, czyli **poświęcenia** swego życia w imię wartości, która je przerasta. Nie jest to porzucenie (a tym bardziej odmowa) życia z powodu zniechęcenia nim; przeciwnie, człowiek, który zdolny jest do złożenia swego życia w ofierze może nawet nienawidzić śmierci całą swoją istotą. Mimo to wybiera raczej śmierć niż dalsze życie, ponieważ jedynie w ten sposób może ocalić wartości najważniejsze.

Poświęcenie życia jest możliwe tylko wtedy, gdy dana osoba **dostrzega pozytywną wartość swego istnienia**, człowiek bowiem, który ma poczucie, że nic nie znaczy, nie jest zdolny złożyć siebie w ofierze. Ofiara z niczego nie jest żadną ofiarą, jak dosadnie zauważył Józef Tischner¹.

Ofiara z życia jest zawsze ofiarą najwyższą i **całkowitą**. Wprawdzie podkreśla się, iż życie nie jest wartością najwyższą, lecz jedynie podstawową, umożliwiając realizację innych wartości, to jednak – w obliczu śmierci – wydaje się wartością absolutną; tracąc życie tracimy bowiem wszelką możliwość urzeczywistnienia innych wartości.

Ofiara z życia jest też ofiarą **indywidualną**, aktem wolnej i dojrzałej osoby. Nie jest uległością wobec bezosobowego prawa przyrody, lecz uprzedza śmierć jako biologiczną czy metafizyczną konieczność. Z tego powodu na miano ofiary zasługuje jedynie śmierć tych osób, które mogłyby jeszcze żyć dłużej (jak ojciec Kolbe czy Janusz Korczak)².

Ofiara jest ze swej istoty aktem **dobrowolnym**, czyli niewymuszonym i wynikającym z pragnienia urzeczywistnienia wartości pozytywnej. Wartość ta nie może być błaha, wówczas bowiem ofiara okazałaby się tragiczną pomyłką³; sprawa, dla której gotowi jesteśmy umrzeć, musi być obiektywnie godna naszej ofiary. *Dlatego też w świecie pozbawionym wartości trudno śmierci nadać jakiś sens (...)*⁴. Jedynym dobrem godnym ofiary ludzkiego życia wydaje się ocalenie życia innej osoby. Ofiara

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 429.

² A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Głogów 1992, s. 146.

³ Tamże, s. 145-146.

⁴ Tamże, s. 146.

nie może zatem wyrastać jedynie z czyjegós poczucia honoru, pychy czy nierozumnego zuchwalstwa; przeciwnie, musi wyrastać z głębokiego szacunku i miłości dla wartości każdego ludzkiego istnienia.

Śmierć jako akt ofiary jest zatem możliwa tylko na gruncie fundamentalnego optymizmu metafizycznego, wyrażającego się ufnością w sens każdego ludzkiego życia⁵. W żadnym też razie nie dokonuje się ona w imię śmierci i zniszczenia; jest zawsze ofiarą **w imię życia** i jego wiecznego trwania. Nie znaczy to jednak, że u jej podstaw leży wiara w życie wieczne. Do istoty ofiary należy bowiem bezinteresowność, w tym brak jakichkolwiek oczekiwań co do ewentualnej nagrody pośmiertnej⁶. Z tego powodu, jeśli rzeczywiście dopełnieniem życia doczesnego jest życie wieczne, stanowić ono może wyłącznie dar przychodzący z zewnątrz i to dar absolutnie niezasłużony; jego racją nie może być poświęcenie obecnego życia.

Ofiarą w sensie ścisłym nie są religijne rytuały poświęcenia ludzi, zastępcza śmierć jednostki w imię trwania gatunku (określana czasem mianem ofiary biologicznej) ani też umieranie z drugim, by jego śmierć uczynić lżejszą. Istotą ofiary jest śmierć **w zamian za drugiego**, kulminująca w śmierci zbawczej, która uwalnia wszystkich ludzi od konieczności umierania.

Idea oddania życia za inną osobę obecna jest w dziejach kultury niemal od początku. W mitologii greckiej znajdujemy podanie o Alkestis, żonie Admeta, króla Feraj z Tesalii, która oddała swe życie dobrowolnie za męża⁷. Admet dowiedział się od wyroczni boga Apollina, iż jego śmierć może zostać odłożona w czasie pod warunkiem, że znajdzie się osoba gotowa dobrowolnie umrzeć za króla. Wszyscy poddani odmówili jednak prośbie władcy; jedyną istotą, która gotowa była dobrowolnie udać się do Hadesu, okazała się żona Admeta Alkestis, król zaś jej ofiarę przyjął.

Jest oczywiste, że Alkestis oddała swe życie nie z obowiązku, lecz z czystej i bezinteresownej miłości, silniejszej od lęku przed śmiercią⁸. Wzruszeni tym poświęceniem bogowie podziemia nakazali jednak, by powróciła na ziemię⁹. Ich postawa zdaje się świadczyć, że prawdziwa miłość triumfuje nad śmiercią, na co zwrócił uwagę Platon w *Uczcie*, wkładając w usta Fajdrosa następujące słowa: (...) *nawet śmierć ponieść za drugiego potrafi tylko ten, którego kocha, i to nie tylko mężczyzna, ale i kobieta. Dobrze u tym świadczy Hellenom Alkestis, córka Peliasa; ona jedna chciała umrzeć za swego męża, mimo że miał ojca i matkę. Jej przywiązanie do niego było bez porównania większe niż rodziców, bo ona męża kochała, a oni, jak się pokazało, byli mu obcy i tylko się nazywali rodzicami. I nie tylko ludzie, ale i bogowie*

⁵ Tamże.

⁶ Brak prawa do oczekiwania na nagrodę podkreślał zwłaszcza Karl Rahner. Por. B.F. Linnane, *Dying with Christ: Rahner's Ethics of Discipleship*, „The Journal of Religion” 2001, s. 228-248.

⁷ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przeł. M. Bronarska, B. Górńska, A. Nikliborc, J. Sachse, O. Szarska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 22. Podanie to stanowiło natchnienie dla Eurypidesa, który poświęcił mu jedną ze swoich sztuk. A. Nicole, *Dzieje dramatu od Ajschylosa do Anouilha*, przeł. H. Rzeczkowski, W. Niepokólczycki, J. Nowacki, Warszawa 1983, s. 60-61. Analizę tego mitu zawarłem w artykule: *Orfeusz i Alkestis. Dwa sposoby usprawiedliwienia śmierci*, „Sztuka i Filozofia” 20 (2001), s. 21-41.

⁸ A. Krokiewicz, *Dziela*, t. 2: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 52.

⁹ Tamże, s. 9. Według innej wersji mitu, przejętej także przez Eurypidesa, Alkestis miała zostać wyzwolona z Hadesu przez Heraklesa. Por. P. Grimal, *Słownik mitologii...*, s. 22, 136.

osądzili, że nadzwyczaj pięknego czynu dokonała, toteż jej pozwolili wyjść na powrót z Hadesu, mimo że tylu ludzi dokonało wielu pięknych czynów, a na palcach można zliczyć tych, których aż taką odznaczyli nagrodą. Tak to i bogowie najwięcej szanują zapał i dzielność na polu Erosa. Za to Orfeusza, syna Ojagrosa, odprawili z niczym z Hadesu; pokazali mu tylko widziadło żony, po którą się wybrał, a żony mu nie oddali, bo im na papinka wyglądał, ot, jak kitarzysta; a nie miał odwagi umrzeć z miłości tak, jak Alkestis (...) ¹⁰.

Rekonstruując ideę śmierci jako ofiary za drugiego nie trzeba odwoływać się do mitów czy legend, przykładów dostarcza nam bowiem również rzeczywista historia; najbardziej znanym jest niewątpliwie śmierć Ojca Maksymiliana Kolbe w Oświęcimiu. Czyn ten, trafnie nazwany przez Józefa Tischnera antropologią pisaną ludzką krwią, wydaje się niezbędny dla zrozumienia ludzkiej kondycji ¹¹. Dobrowolnie bowiem oddać swe życie za drugiego, to ustanowić wręcz nowy wzorzec człowieczeństwa, spełniając w sposób absolutny swoje powołanie.

Uzasadnienie ofiary

Ideę śmierci za drugiego można uzasadnić etycznie i metafizycznie. Uzasadnienie **etyczne** odwołuje się do świadomości moralnej człowieka i jego naczelných powinności, metafizyczne natomiast wiąże się z przygodnymi źródłami każdego konkretnego ludzkiego życia. Etyczne racje ofiary mogą być przynajmniej trojaki, związane z ideą ludzkiej wolności (dobrej woli), miłości oraz odpowiedzialności.

Podstawą ludzkiej samorealizacji, dokonującej się poprzez świadomy wybór dobra, jest **wolność**. Dobro ma każdorazowo charakter daru, pełnią zaś daru jest absolutna i bezwarunkowa ofiara z samego siebie; w niej też nasza wolność znajduje swoje ostateczne spełnienie. Jeśli zgodzilibyśmy się z tezą Kanta, iż jedyną rzeczą prawdziwie dobrą na świecie jest dobra wola, to moglibyśmy argumentować, że urzeczywistnia się ona w poświęceniu dla innych. Zła wola chce wyłącznie samej siebie, w związku z czym zamyka się w sobie aż do samounicestwienia. Dobra wola natomiast jest wolą **dobra**, w związku z czym jej naturą jest nieskończone i bezgraniczne udzielanie się, nawet za cenę własnego cierpienia, kulminującego w ofercie absolutnej, czyli w śmierci. Sugeruje to, że pełnia ludzkiej wolności jest zarazem pełnią ofiary – poświęceniem swego jedyne go życia dla innych ¹².

Do ofiary z siebie zdaje się też w sposób oczywisty prowadzić droga miłości. Więcej, tylko miłość jest zdolna skłonić do ofiary ze swego życia po to, by ocalić cudze; ofiara z własnego życia jest zatem kulminacją i najpełniejszym świadectwem miłości ¹³.

¹⁰ Platon, *Uczta*, w: Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s.62-63 (179 b-d).

¹¹ J. Tischner, *Myslenie według wartości...*, s. 7-8.

¹² Wywód na temat dobrej woli jest streszczeniem wystąpienia Stanisława Judyckiego na Tygodniu Filozoficznym w KUL w marcu 2007 roku.

¹³ B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, przeł. M. Żerańska, Poznań 2002, s. 83; Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*, przeł. A. D. Tuaszyńska, Warszawa 1987, s. 164.

Miłość poświęcająca swe życie za drugiego jest jednym z fundamentalnych przesłań Jezusa, który nauczał, że nie ma większej miłości niż życie swe oddać za przyjaciół (J 15, 13). Śmierć za drugiego wynika przy tym nie tyle z **przykazania** miłości, ile z **istoty** miłości, kochać bowiem drugiego, to nie tylko powiedzieć: *dobrze, że jesteś*¹⁴, lecz także: *ty nigdy nie umrzesz*¹⁵. Te dwa wyznania są z jednej strony wyrazem ludzkiego stanu ducha i przywiązania do drugiej osoby, z drugiej – zobowiązaniem, iż raczej sami oddamy życie, niż zgodzimy się na śmierć ukochanej osoby.

Do podobnych konkluzji dochodzimy analizując – za Lévinasem – fenomen **odpowiedzialności**. Jeśli bowiem jestem za ciebie odpowiedzialny, to nie tylko częściowo, lecz całościowo; nie za taki czy inny aspekt twego życia, lecz za twój byt. Człowiek staje się sobą nie dzięki izolowanej samowiedzy, lecz dzięki byciu z innymi. Znaczy to, że źródłem naszego człowieczeństwa nie jest żaden *conatus essendi* (czyli troska o moje indywidualne istnienie), lecz bytowanie dla drugich, wyrażające się zwłaszcza troską o ich cierpienie i śmierć¹⁶. (...) **Człowieczeństwem** – pisał Lévinas – *jest właśnie otwarcie się na śmierć bliźniego, troska o jego śmierć*¹⁷. Nie moje życie i moja śmierć stoi w centrum mojego świata, lecz życie i śmierć innych, za których jestem odpowiedzialny przez sam fakt ich istnienia. Odpowiedzialność ta ma zawsze charakter absolutny i bezwarunkowy. Jest ona najbardziej pierwotnym faktem metafizycznym, określającym mnie od chwili przyścia na świat; ponieważ jestem człowiekiem tylko dzięki tobie, to przez sam fakt twej obecności jestem wezwany do odpowiedzialności za twoje życie i śmierć, stając się twoim zakładnikiem¹⁸.

Ofiara okazuje się zatem konsekwencją fundamentalnego apelu moralnego, wyrażonego w słowach *nie będziesz zabijał*¹⁹. Nie zabić bowiem nie ma tylko sensu negatywnego – nie targnąć się na cudze życie; nie zabić to także nie godzić się na śmierć drugiego, w ostateczności zaś – umrzeć za niego. *Tylko ten powstrzymuje się od morderstwa* – pisał Tischner – *kto gotów jest umrzeć za zbawienie spotkanego bliźniego*²⁰. Ofiara z życia określa jednak nie tylko moją relację do drugiego, lecz także mój własny byt. *Odpowiedzialność wzywa mnie, abym zginął za drugiego. Tylko wtedy będę do końca sobą*²¹.

Oddanie życia za drugiego jest, zdaniem Lévinasa, prawdziwym wyłomem w człowieczeństwie, ten bowiem, kto gotów jest oddać swe życie, w sposób fundamentalny podważa siebie i konieczność swojego istnienia (a nawet naturalne prawo do życia)²². W ten sposób dokonuje się przewyżczenie porządku ontologicznego

¹⁴ Wyrażenie często przywoływane w pracach Tadeusza Stycznia.

¹⁵ Wyrażenie spopularyzowane przez Gabriela Marcela.

¹⁶ Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?...*, s. 263.

¹⁷ Tamże, s. 257. W tym samym wywiadzie, udzielonym Chabanisowi Lévinas udobitniał: (...) *wokół śmierci mego bliźniego objawia się to, co nazwałem człowieczeństwem ludzkim* (tamże).

¹⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s.32, 179.

¹⁹ Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?...*, s. 261.

²⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 36.

²¹ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2005, s. 309.

²² Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?...*, s. 261. Można w tym kontekście mówić także o wyłączeniu człowieka z samego siebie. *Każdy jest (...) od samego początku wyłączonego z samego siebie*. H. U. von Balthasar, *Ty masz słowa życia wiecznego*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2002, s. 88.

(gdzie rządzi konieczność) i ukonstytuowanie porządku etycznego (gdzie rządzi wolność), w którym pojawia się zupełnie nowe pytanie. *Na tle stosunku do śmierci drugiego człowieka* – pisze Lévinas – *pojawia się bardzo dziwne zagadnienie: czy nasza – to jest ludzka – chęć bycia jest już uzasadniona z tytułu samego naszego bytu*²³. Śmierć drugiego okazuje się fundamentalnym pytaniem o moje prawo do życia, jego status i zakres obowiązywania. Skoro bowiem ty umierasz, to czy ja mam prawo żyć? Twoja śmierć jawi się jako dramatyczne wołanie o ratunek, bym nie pozwolił ci zginąć, wytrącając mnie ze stanu, który Lévinas określał mianem *spokojnego sumienia bytu*. Jest ono przekonaniem, że mam prawo do życia przez sam fakt mojego przyścia na świat i bez względu na to, co spotyka innych; śmierć drugiego tę pewność kwestionuje²⁴. W obliczu twojego konania staje się jasne, że powinienem zgodzić się na własną śmierć, nigdy jednak nie wolno mi zgodzić się na śmierć twoją; zgoda taka równałaby się zabójstwu.

Etyka przekształca w ten sposób pytanie: „po co żyć?” w pytanie: „dla kogo żyć?” Podobnie zmienia się optyka przeżywania cierpienia; pytanie: „za co?” przeradza się w pytanie: „za kogo?”²⁵ Analogicznie trzeba spojrzeć na problem śmierci; nie należy pytać: „dlaczego umieram?”; lecz: „za kogo i dla kogo powinienem swe życie poświęcić?”; „komu moja śmierć mogłaby przynieść ocalenie?” *Moje imię* – zauważa Tischner – *musi być powiązane z imionami tych, za których jestem gotów oddać życie*²⁶. Bez tego wymiaru moja śmierć utraci wszelki sens. W ofierze za drugiego natomiast spełnia się ostateczne przeznaczenie i – jak mówił święty Paweł – mądrość ciała²⁷.

Ideę ofiary można też uzasadniać **metafizycznie**, odwołując się do ostatecznych źródeł naszego życia. Próbując wszak dociec, dlaczego istnieję, zmuszony jestem zgodzić się na radykalną przypadkowość mojego bytu; w tym, że pojawiłem się na świecie i że nadal jestem w nim obecny nie widać żadnej konieczności. Moje nieistnienie jest możliwe do pomyślenia zarówno bez naruszenia praw logiki jak i praw przyrody. Jeszcze sto lat temu moje istnienie nie tylko nie było konieczne, lecz wydawać się musiało w najwyższym stopniu nieprawdopodobne. Z tego powodu fakt, że się narodziłem uważać muszę za absolutny **cuđ** metafizyczny oraz całkowicie darmowy **dar**, który otrzymałem bez żadnego mojego udziału. Jeśli jednak moje życie jest darem, to mam prawo przypuszczać, że nie tylko darem dla mnie, lecz także dla innych. Sens daru nie wyczerpuje się przecież w jego biernym przyjęciu, lecz w jego owocowaniu i pomnażaniu (przyjęcie daru tylko dla siebie, to postawa wewnętrznie sprzeczna z przyjęciem)²⁸. Przyjął zatem dar istnienia to nie tylko przekazać go innym, lecz także złożyć go za nich w ofierze. Jeśli zaś nie dostrzeżemy w naszym życiu daru dla innych a w naszej śmierci – okazji do ofiary za nich, to zmuszeni będziemy uznać nasze istnienie jako niczemu nie służący, absurdalny przypadek.

²³ Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?...*, s.262.

²⁴ Tamże.

²⁵ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna...*, s. 63.

²⁶ Tenże, *Myślenie według wartości...*, s. 63.

²⁷ Tenże, *Myślenie w żywiole piękna...*, s. 41.

²⁸ H. U. von Balthasar, *Ty masz słowa życia wiecznego...*, s. 186.

Trudności

Idea ofiary za drugiego, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wydaje się trafnym sposobem usprawiedliwienia śmierci, która zdaje się w ten sposób tracić złowieszczy wizerunek wszystko pochłaniającej nicości. Mimo to trudno ofiarę za drugiego uznać za adekwatną rację usprawiedliwiającą ludzką śmiertelność.

Przede wszystkim można wątpić, czy poświęcenie życia za drugiego nadaje naszej śmierci pozytywny sens. Wprawdzie nie ulega wątpliwości, że możemy w ten sposób nadać sens naszemu życiu, zwłaszcza zaś naszej miłości do ukochanej osoby, absurdalne jest jednak, że może się to dokonać tylko przez śmierć. Możemy też – z racji naszego poczucia odpowiedzialności czy bliskości jakiejś osoby – odczuwać zawstydzenie czy nawet winę wtedy, gdy nie okazaliśmy się zdolni do ofiary z własnego życia²⁹, fakt ten nie upoważnia jednak do stwierdzenia, iż sensem ludzkiej śmierci jest ofiara. Konkretna śmierć może być darem czy ofiarą za drugiego, nie jest jednak racją, która mogłaby usprawiedliwić śmiertelność człowieka. Inaczej mówiąc, ofiarowanie swego życia może być nieskończonym dobrem w każdej konkretnej sytuacji, w której się dokonuje, nie może jednak stanowić adekwatnego powodu, dla którego ludzie w ogóle śmierci podlegają.

Należy także zauważyć, że w wielu wypadkach prawdziwą ofiarą nie jest bynajmniej umrzeć za drugiego, lecz raczej dla niego żyć. Sugeruje to, że w życiu skończonym nasze poświęcenie dla innych nigdy nie może być absolutne; doskonała ofiara mogłaby się dokonać jedynie wtedy, gdyby naszym udziałem było życie nieskończone. Wtedy bowiem moglibyśmy poświęcić się bez reszty dla innych zarówno żyjąc dla nich, jak i – w ekstremalnej sytuacji – umierając. W życiu skończonym natomiast możemy ofiarować – czy to żyjąc dla innych, czy umierając – jedynie czas ograniczony. Nie da się oczywiście ocenić obiektywnie, która ofiara byłaby obiektywnie wyższa w sensie moralnym: czy ofiara złożona z życia skończonego, czy nieskończonego. Nie ulega jednak wątpliwości, że nie tylko życie skończone i istnienie śmierci dają nam okazję do ofiary; możliwość taka istniałaby również w przypadku życia nieskończonego.

Powstaje też pytanie o relację naszych obowiązków względem innych ludzi do praw, które nam przysługują, w tym fundamentalnego prawa do życia. W ofierze bowiem, ocalającej cudze życie, nie ja się liczę, lecz wyłącznie drugi, dla którego mam żyć i umierać. To sugeruje, że istnieję po to jedynie, by złożyć swe życie w ofierze. W takim jednak razie w logikę śmierci jako ofiary jest wpisana obligacja, którą można określić mianem obligacji samobójczej (oczywiście nie w sensie targnięcia się na swoje życie, lecz w sensie zmuszenia mnie do poświęcenia życia za innych tylko dlatego, że owi inni istnieją); w obliczu wszak cudzej śmierci ja dalej żyć nie mam prawa³⁰. Jeżeli nawet wyrażona tu wątpliwość nie wynika z idei śmierci jako ofiary w sposób konieczny, to wydaje się przynajmniej jedną z możliwych jej konsekwencji.

²⁹ Takie poczucie zawstydzenia czy nawet winy mieli ludzie, którzy przeżyli Oświęcim; świadectwem tego zjawiska są utwory Tadeusza Borowskiego czy Tadeusza Różewicza.

³⁰ Problem ten szerzej rozważa Andrzej Gielarowski w artykule *Między samobójstwem a darem: śmierć za Innego w filozofii Emanuela Lévinasa i Józefa Tischnera*, w: *Filozofia a śmierć*, pod red. M. Wojtowicza i W. Kani, Katowice 2007, s. 173-187.

Kolejna trudność wiąże się z nieuchronnością śmierci. Wprawdzie śmierć nie jest konieczna logicznie ani metafizycznie (a być może nawet biologicznie), to jednak doskonale wiemy, że wszyscy bez wyjątku jej podlegamy. Potraktowanie śmierci jako ofiary nie jest oczywiście próbą wyjaśnienia obecności śmierci w świecie, lecz jej usprawiedliwienia przez odkrycie celu, któremu miałaby służyć. Mimo to powstaje pytanie, czy śmierć, będąca naszym nieuniknionym losem, może zostać zinterpretowana jako dobrowolny akt ofiary? Odpowiedź wydaje się oczywista; poza niewielu przypadkami, ludzka śmierć nie ma charakteru ofiary. Umieranie zdecydowanej większości ludzi moglibyśmy potraktować jako ofiarę wyłącznie symbolicznie – jako intencjonalną postawę zajęłą przez człowieka wobec własnej śmierci. Śmierć nasza byłaby w pełni realną ofiarą jedynie wówczas, gdybyśmy w ogóle nie musieli umierać. Inaczej mówiąc, rzeczywistą ofiarę ze swego życia złożyć może jedynie istota nie podlegająca śmierci, czyli przynajmniej potencjalnie nieśmiertelna.

Powstaje także pytanie, czy istotą ofiary jest sam akt ofiary, czy raczej skutki, do których ona prowadzi? Innymi słowy, czy ważniejsze jest samo ludzkie wyrzeczenie się siebie i swego życia, czy przedmiotowe dobro, które w ten sposób zostaje ocalone?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że ofiara powinna być absolutnym poświęceniem, w którym liczy się sam fakt oddania życia, nie zaś jego przedmiotowa motywacja czy skutki. Takie jednak rozwiązanie wydaje się fałszywe, ofiara bowiem z własnego życia, poniesiona dla samej ofiary, nie tylko nie nadaje naszej śmierci żadnego sensu, lecz zdaje się potwierdzać jej grozę i absurd. Jedynym celem życia nie może być dobrowolna śmierć; zarówno życie, jak i śmierć zdają się być po to, by czemuś pozytywnemu służyć. Istotne zatem w ofercie z własnego życia musi być ocalenie jakiejś wartości przedmiotowej. Nie ulega natomiast wątpliwości, że jedyną wartością, dla której warto swe życie oddać, jest ocalenie życia innej osoby. Żadna tymczasem ofiara takiego skutku przynieść nie może; wprawdzie możemy czyjaś śmierć odroczyć, nie jesteśmy jednak w stanie niczyjej śmierci na zawsze wykluczyć. Ofiara z własnego życia jest zatem bezskuteczna, ukazując ze szczególną jaskrawością bezradność człowieka wobec własnej śmiertelności. Wprawdzie ma wielką wartość moralną, nikogo jednak nie może od śmierci ocalić. Matka, która oddaje swe życie za dziecko, nie usuwa cierpienia (a tym bardziej śmierci!) ze świata, lecz jeszcze dobitniej wskazuje na wszechwładną moc bólu, zniszczenia i śmierci³¹. Znaczy to, że jeśli śmierć jako taka nie ma sensu, to złożenie życia w ofercie tego sensu jej nadać nie może; przeciwnie, raczej potwierdza jej fundamentalny absurd.

Jest także oczywiste, że śmierć jako ofiara nie może stanowić uniwersalnego sensu ludzkiej śmiertelności. Wprawdzie jej konkretne przykłady (jak ofiara ojca Kolbego) są niedościgłym wzorem do naśladowania, ich sens jednak wyczerpuje się w tym jednorazowym czynie, który ocala życie konkretnej osoby. Śmierć za drugiego nie jest i nie może być zasadą powszechną; zawsze będzie wyjątkowa. Nie tylko dlatego, że niewielu ludzi ma szansę oddać życie za drugiego, czy że niewielu jest do tego zdolnych. Powodem jest również fakt, że w zdecydowanej większości wypadków możliwość takiej ofiary jest ontologicznie wykluczona. Wprawdzie mogą zasłonić

³¹ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2002, s.217-218.

drugiego, gdy ktoś chce go zabić, nie mogę jednak wziąć na siebie czyjejs śmiertelnej choroby; mogę jedynie umrzeć razem z nim, popełniając samobójstwo. To jednak nie ma nic wspólnego z ofiarą za drugiego. Co więcej, nawet umierając za kogoś, umieram **moją** śmiercią, drugi zaś będzie musiał w przyszłości umrzeć **swoją własną** śmiercią.

Subiektywnie patrząc, śmierć za drugiego ma sens, ponieważ odracza śmierć innej osoby. Sens ten jest jednak wyłącznie czasowy, nawet bowiem opóźniając śmierć innej osoby, nikt nie może jej od śmierci wykupić na zawsze. Z tego powodu złudzeniem jest sądzić, iż ofiara z życia zwycięża śmierć; może oczywiście – jak ofiara ojca Kolbe – uczynić wyłom w nieludzkiem systemie pogardy i zabijania, nie może jednak wyeliminować śmierci ze świata. *Moja śmierć nie uczyni (...) nikogo nieśmiertelnym. Moje poświęcenie nie przewyżczy śmierci*³². W takim zaś razie rodzi się pytanie, czemu ta ofiara może służyć? Czy nie jest ona w ostatecznym rachunku bezowocna?³³

Pytanie to wskazuje na fundamentalny sens, który śmierć jako ofiara za drugiego powinna urzeczywistnić; jest nim **ostateczne zniszczenie śmierci** i uwolnienie wszystkich ludzi od jej jarzma. Inaczej mówiąc, śmierć jako ofiara ma sens wtedy, kiedy jest rzeczywiście śmiercią **mesjańską**, uwalniającą wszystkich na zawsze od brzemienia śmiertelności; żadna jednak ludzka śmierć takiego owocu przynieść nie może. Śmiercią taką, w myśl religii chrześcijańskiej, jest śmierć Jezusa; ten wymiar ofiary zbawczej jednak wykracza już poza możliwość rozumu. Być może tę właśnie ideę miał na myśli Platon, gdy kreślił obraz sprawiedliwego, który – gdy przyjdzie – zostanie zabity i wbity na pal. Mogła to być reminiscencja śmierci sprawiedliwego obywatela Aten, Sokratesa; niewykluczone jednak, że mamy tu do czynienia z prorocką wizją konieczności sprawiedliwego, który umrze po to, by inni już umierać nie musieli. Ta nadzieja jednak z trudem – jeśli w ogóle – mieści się w ramach ludzkiego pojmowania.

Death as a Sacrifice

Abstract

The essence of death as a sacrifice is giving someone's life for the other person. The model case of such death is Father Maksymilian Kolbe's death at Auschwitz. Giving one's own life for others is an attempt to give some sense to human mortality. We can justify it by ethical argument (freedom, love and responsibility for the other) and by metaphysical argument (our existence is an undeserved gift). However, even the sacrificing of our life is not enough to give sense to our death. The reason is the metaphysical fact that sacrificing one's life cannot rescue others from the necessity of dying.

³² Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 239.

³³ J. Bowker, *Sens śmierci*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 258.