

NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

Jednym z ciekawszych osiągnięć współczesnych badań antropologiczno-kulturowych w zakresie małżeństwa jest możliwość podania jego ścisłej definicji; możliwość tę ocenia pozytywnie większość specjalistów z tej dziedziny, chociaż prowadzi ona dosyć często do paradoksu polegającego na równoległym ujmowaniu *definicji* małżeństwa z *opisem* jego realizacji oraz sposobu jego istnienia w znanych obecnie i już przebadanych różnorodnych warunkach oraz odniesieniach społecznych. Tak np. Marshall utrzymuje, że w sposób najwłaściwszy można by określić małżeństwo następująco: „jest to instytucja sankcjonująca dwie role: męża i żony” Wypada zauważyć, że nie chodzi w tym wypadku jedynie o podanie definicji, by tak powiedzieć, pojęciowej, która by zaspokoila naszą akademicką ciekawość, lecz o zindywidualizowanie rzeczywistego procesu ustalania faktu — ponad wszelkimi możliwymi wariantami. W sumie „mąż”, „małżonek” oznaczałby „był zespolony małżeństwem z-”; „żona”, „małżonka” byłaby zaś „bytem zespolonym małżeństwem z-” Czy jest to tautologia? Z pewnością, ale jest to tautologia głęboka (choć — ściśle rzecz biorąc — wszystkie tautologie są takie), zmuszająca do refleksji ¹.

Pierwszym, godnym podkreślenia spostrzeżeniem, jakie się tutaj nasuwa, jest stwierdzenie, że zbyt pompatycznym byłoby określenie mianem tautologii antropologiczno-małżeńskiej tego, co odnosi się w sposób oczywisty do więzi wewnętrznej, zachodzącej między małżeństwem traktowanym jako podstawa, a jego funkcją społeczną. Małżeństwo jest w pierwszym rzędzie funkcją; nie chodzi w nim przecież o podkreślenie jakiejś prawdy antropologicznej, ale prawdopodobnie prawdy *tout court* ²; małżeństwo służy bowiem człowiekowi w jego życiowej wędrówce. Wynika stąd wniosek, że nie da się rozważać małżeństwa poza kontekstem *trwania*. Lucy Mair przyjmuje to bez zastrzeżeń, chociaż nie uświadamia so-

¹ Na temat antropologicznej definicji małżeństwa zob. wstęp P. G. Solinasa do dzieła L. Mair, *Il matrimonio. Un'analisi antropologica*, Bologna 1976, s. 8.

² Prawdopodobnie należy też przypisać podobne znaczenie wypowiedziom ewangelicznym: Mt 22, 30 i Mk 12, 25, zwłaszcza zaś Łk 20, 34-36; „Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą. Lecz ci, którzy uznani są za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą”.

bie chyba prowokacyjnego charakteru swoich twierdzeń: „W czasach, kiedy w Anglii pojawiały się pierwsze dążenia do zliberalizowania prawa rozwodowego, ideał nierozzerwalności małżeństwa był powszechnie uważany za przejaw purytyzmu seksualnego Kościoła katolickiego. W rzeczy samej jednak ideał ten nie ogranicza się do chrześcijaństwa, a społeczeństwa godzące się na rozwód uznają za rzecz wielce pozytywną trwałość małżeństw”³.

Z równą szczerością powinniśmy jednak uznać, że takie pojęcie trwania (trwałości) nie występują na ogół w kulturze dzisiejszej, czy to na płaszczyźnie masowej, czy też w ramach refleksji intelektualnej. Przekonanie, że małżeństwo jest samo z siebie przeznaczone do trwania — niezależnie od arbitralnej woli stron — jest, niestety, podzielane tylko przez pewne grupy wyznaniowe oraz zdecydowaną mniejszość opinii publicznej. W naszym stuleciu dokonał się całkowity przewrót ogólnego nastawienia typowego dla XVIII w. oraz czasów, w których młody jeszcze Marks (by podać jeden, wymowny przykład) powtarzał, w ślad za Heglem, rozpowszechniony pogląd, sprzeciwiając się zdecydowanie wprowadzeniu do życia małżeńskiego subiektywnej arbitralności⁴.

Jaki rykoszet duchowy, względnie jakie czynniki społeczne wpłynęły na tego rodzaju przewrót? Wiemy o tym dobrze, że nastąpiła znaczna indywidualizacja (zadowalająca jednych i budząca ubolewanie u innych) odpowiedzialności w procesie sekularyzacji, rozumianym jako przewyciężenie wszelkiej iluzji metafizycznej i wszystkich granic (i tabu), którymi taka iluzja miała obciążać dany podmiot. Del Noce wielokrotnie i bardzo wyraziście zwracał uwagę na „libertynizm” będący niegdyś postawą arystokratyczną, a obecnie zjawiskiem masowym, oraz ukazywał jego konsekwencje kulturalne i społeczne: oderwanie seksu od prokreacji, krytyka rodziny jako miejsca ucisku, wychwalanie żywotności jako autentycznej wartości — poza jakimkolwiek (mieszcząmskim i burżuazyjnym) ograniczeniem, odrzucenie wszelkich wzmianek o sumieniu jako rzeczywistości nie należącej do wspólnoty-ugrupowania, względnie — jeśli ktoś woli — wyzwolenie sumienia z zewnętrznej opieki prawa⁵. Mówiąc krótko, kwestia nierozzerwalności małżeństwa staje się, koniec końców, w naszym stuleciu zagadnieniem drugoplanowym, albowiem na forum dyskusji wchodzi małżeństwo

³ L. Mair, dz. cyt., s. 201.

⁴ „Kto zawiera małżeństwo, ten go nie tworzy, nie odkrywa tak, jak pływak nie odkrywa natury, praw wody i ciężenia. Dlatego też nie małżeństwo winno podlegać jego sądowi, lecz jego osąd małżeństwu”. K. Marx, *Il progetto di legge sul divorzio*, W: *Scritti politici giovanili* (red. L. Firpo), Torino 1950, s. 245.

⁵ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970.

jako takie, czyli organizacja prawna współżycia małżeńskiego, albo też — jeżeli się chce być dogłębnie poprawnym — ingerencja, i to niesłuszna, ingerencja prawa w życie jednostki. Symbolem duchowości neolibertyńskiej staje się w ostatnich latach „Don Giovanni” Mozarta (który wcale nie przypadkiem zyskał sobie wielki rozgłos): nie jakiś wesoły kobieciarz, lecz licząca się osobistość, powtarzająca z całą mocą w świątecznej scenerii: „Wolność dla każdego; niech żyje wolność!” Muzyka Mozarta wypukła mocno związek, jaki zachodzi — według „Don Giovanniego” — między wolnością a otwarciem się na innych: Don Giovanni przyjmuje wszystkich, albowiem z nikim nie jest związany i dla każdego jest obojętny; do niego należy wolność od uczuć, a więc najbardziej radykalna wolność, jaką można sobie wyobrazić, albowiem tylko ona zgadza się na kochanie z równą spontanicznością wszystkich niewiast⁶. Zakończenie „Don Giovanniego” nie jawi się wcale naszym oczom, nas ludzi „współczesnych”, jako ukazanie „losu tego, kto źle czyni” — co się śpiewa chóralnie w końcówce opery, ale raczej jako wyraźny dowód, że szczerłość postawy libertyńskiej jest całkowita i nie ustępuje w niczym miejsca przemożnemu nakazowi nadprzyrodzonemu, aby zmienić życie: obsesyjne nie Don Giovanniego, wypowiedane Poleceniodawcy, wykazuje zacięty upór nie jakiejś jednostki będącej *esprit fort*, ale samą zwartość całej *Weltanschauung*⁷.

Albowiem co do jednego nie ma wątpliwości: postawa libertyńska posiada głęboką zwartość wewnętrzną, chociaż rzadko bywa ona doprowadzona do swych skrajnych konsekwencji⁸. Jest to jednak zwartość na płaszczyźnie idei, a nie istnienia. „Nie” Don Giovanniego jest prawdziwe estetycznie, lecz nie egzystencjalnie, albowiem sam Don Giovanni jest jedynie wzorcem, a nie człowiekiem z ciała i kości. Zwartość libertyńska opiera się zresztą na wolności idealnej, a nie rzeczywistej: pomyślanej, lecz nie przeżywanej; głoszonej, lecz nigdy w pełni nie zrealizowanej. Dowodem na to jest fakt, że z chwilą, gdy porzucamy płaszczyznę kontemplacji estetycznej, libertyńskie głoszenie wolności staje się po prostu

⁶ Wulgarne, jako że pozbawione odgłosu metafizycznego, echo postawy donjuanowskiej spotykamy w „Duca di Mantova” Verdiego, a zwłaszcza w jego pieśni: nie ma miłości, jeśli nie ma wolności!

⁷ Jest to zasada interpretacyjna, przewijająca się w całym dziele M. Mila, *Il „Don Giovanni” di Mozart*, Torino 1971.

⁸ Wyraźnym potwierdzeniem takiej skrajności jest fakt, że przed kilku już laty A. Nelson, ekspert rządu szwedzkiego do spraw rodziny, stwierdził oficjalnie w odniesieniu do małżeństwa: „Zamierzamy wymazać z naszego prawodawstwa wszelkie ślady moralności chrześcijańskiej”. Por. G. Siegmund, *Warum heiraten? Die Ehe heute: Zweckgemeinschaft oder Lebensbildung?*, Stuttgart 1974, s. 12.

groteską, albowiem nie podtrzymuje go już ani nie sublimuje wyraz artystyczny: Sadowskie określenie tysiąca możliwych wariantów używania zmysłowości (prawdziwa *summa* wolności używania!) wywołuje u czytelnika niemal natychmiast poczucie śmieszności, a następnie znudzenia⁹. W rzeczywistym bowiem istnieniu wolność jest nużąca (zgodnie z bardzo trafnym określeniem F Lombardiego) i ciężąca, jako że istnieje i współżyje z niezliczonymi węzłami *współ*-istnienia, a jej miarą nie jest absolut pragnienia, ale relatywność możliwości.

Postawiliśmy wyżej pytanie: jak doszło w naszym stuleciu do wywrócenia tej *communis opinio* o nierozzerwalności, jaka była wspólnym dziedzictwem całych pokoleń na Zachodzie? Do odpowiedzi, którą można by nazwać socjologiczną (proces sekularyzacji), możemy dołączyć inną o charakterze bardziej historyczno-filozoficznym: chodzi o wywyższenie subiektywności i jej woli, dominujące w kulturze europejskiej od XVII w. po czasy dzisiejsze. Kant i Sade są sobie współcześni — zauważa L. Lombardi¹⁰ — i stanowią dwie możliwości zeświecczonego humanizmu, możliwości zgoła odmienne, ale zakotwiczone w tym samym antropocentryzmie¹¹. Również najbardziej znaczące „wartości” tego okresu podlegają tym uwarunkowaniom pierwotnym. Najpiękniejsze stronicę Hegla, poświęcone małżeństwu, nie wykluczają rozvodu¹²: jeżeli duch *już nie chce*, jak go zmusić? Daje dużo do myślenia ten subtelny (i sprzeczny zarazem) hegelianizm spotykany u autorów poidealistycznych — jak Piovani¹³ — lub wyraźnie antyidealistycznych — jak Capograssi¹⁴: ich obrona nierozzerwalności małżeństwa rozlega się w próżni, albowiem dostrzegają oni, koniec końców, w więzi małżeńskiej zdeterminowanie, i to gwałtowne, subiektywności; a — trzeba to z konieczności stwierdzić — kto miałby prawo nakładać łańcuchy subiektywności, która *już nie chce*, skoro się wcześniej przyjęło, iż poza tą subiektywnością nie istnieje żadna inna rzeczywistość? Bardziej zwarty ukazuje się sam ich nauczyciel: podmiot winien uszanować prawo i je uznać; skoro jednak „małżeństwo zawiera w sobie moment uczucia, nie jest ono czymś

⁹ Por. L. L. Vallauri, *Il soggetto assoluto e i suoi diritti nell'universo sadista*, w: Rivista internazionale di Filosofia del Diritto 56 (1979) 21—42.

¹⁰ *Secolarizzazione e sadismo*, W: *Ermeneutica della secolarizzazione* (red. E. Castelli), Roma 1976, ss. 397—402.

¹¹ Na temat negatywnego, „Ptolomeuszowego” znaczenia współczesnego antropocentryzmu zob. S. Cotta, *L'uomo tolemaico*, Milano 1975.

¹² *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1954, s. 161—163.

¹³ *Linee di una filosofia del diritto*, Padova 1968, s. 308 n.

¹⁴ *Analisi dell'esperienza comune*, W: Capograssi, *Opere*, vol. II. Milano 1959, s. 139.

bezwzględny, lecz oscyluje, mając zawartą w sobie możliwość wyboru”¹⁵.

Subiektywizm (we wszystkich postaciach) może zatem doprowadzić do uznania, że wolność wymaga prawa i może w nim się zanurzyć; niemniej w chwili radykalnego konfliktu pomiędzy nią a prawem, kiedy to zasadnicza surowość prawa przeciwstawia się zdecydowanie istotnej mobilności tej pierwszej, myśl ściśle subiektywistyczna potrafi jedynie poświęcić prawo dla ratowania wolności. Z tej ofiary może wypływać nowa dialektyka, która poprzez przewzięcie stanowisk antyjurydycznych (tzn. tych, które dopatrują się w prawie najbardziej konkretnego zagrożenia subiektywistycznej ekspansji wolności) prowadzi do libertaryzmu (będącego dziedzictwem demokratycznym i współczesnym arystokratycznego i obumarłego już z tej racji *libertynizmu*, który widzi w prawie wyłącznie narzędzie służące do maksymalizacji czysto subiektywnej ekspansji)¹⁶.

Subiektywizm ma własne słabości: trudno byłoby wymieniać je wszystkie¹⁷. Wystarczy wspomnieć jedną. Wbrew swym roszczeniom do posługiwania się prawem, niszczy on je, unicestwiając automatycznie samą *konkretną* możliwość doświadczenia wolności w istnieniu. Tak więc w małżeństwie widzimy, że „wolnościowa” logika rozwodu prowadzi koniec końców do całkowitego podważenia samej logiki małżeństwa — jako logiki prawnej. Prawo jako takie winno być stałe, niezmienne: jakie byłoby więc to prawo, spod którego mógłbym według własnej woli się uwolnić? A dalej: gdyby więź prawna została zredukowana wyłącznie do *aliquid voluntatis* i to takiego *aliquid*, które opiera się wyłącznie na sobie samym, jak wówczas można by przeciwstawić się woli, która zechciała nie chcieć już więcej, chcieć na przekór, zanegować swoje wcześniejsze stwierdzenie? Zresztą, duch chcący jest czystym działaniem: jak go ograniczyć, jeśli nie poskramiając, a nawet nakładając nań wędzidła? Ale duch uwieczony, poskromiony, nie jest już duchem...

Mówiąc krótko, trzeba wyjść ze spirali subiektywizmu we wszystkich jego postaciach, łącznie z najnowszą, którą nazwałem „wolnościową”, ale trzeba też zachować, wychodząc, jako trwale to, że krytyka subiektywizmu nie jest w zasadzie krytyką samej wolności; przeciwnie, stanowi ona jedyny sposób obrony wolności *real-*

¹⁵ Hegel, *Lineamenti...*, dz. cyt., s. 163 przypis i s. 347.

¹⁶ Obszerniej omawiam to zagadnienie w artykule: *Felicità e assimilazione*, w: *Iustitia* 1974, s. 90—99.

¹⁷ Por. w tej dziedzinie przynajmniej: S. Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila 1978, s. 121 nn.

nej, a więc tej jedynej, jakiej można doświadczyć w istnieniu. „Wolnościowcowi” nie przeciwstawia się i nie ukazuje (zgodnie z nieszczęsną modą minionego stulecia) niebezpieczeństw lub — co gorsza — wynaturzeń samej wolności (np. „wolności błędzenia”, przeciwko której występowała zawsze tradycja chrześcijańska, idąca śladami św. Augustyna), lecz jedynie to, że sam siebie zaślepia, nie dochodząc faktycznie — zgodnie z własnymi zasadami — do zagwarantowania *całkowitej* wolności, którą głosi jako prawo powszechne dla wszystkich.

Również refleksja nad małżeństwem winna postępować w tym kierunku. Jego rozwiązywalność nie gwarantuje bowiem wcale wolności, a przynajmniej nie gwarantuje jej bardziej od nierozwiązywalności. Albo dokładniej: mogłoby tak być wyłącznie wtedy, gdyby małżeństwo polegało jedynie na wspólnocie „spalającej” ducha i było uzasadnione samym tylko trwaniem tak „gorącej” więzi. Czemu służyłoby jednak, w takim razie, małżeństwo jako odniesienie prawne?

Powiedzieliśmy już, że nie da się oprzeć małżeństwa wyłącznie na subiektywności. Szanując w pełni wzniosłą miłość małżeńską, trzeba stwierdzić, iż minimum zmysłu historyczno-socjologicznego wystarcza, aby się przekonać, że *affectio coniugalis* nie jest nieodzowną przesłanką, choć może być faktycznym następstwem więzi małżeńskiej. Romantyczna teoria miłości doprowadziła do odwrócenia do góry nogami tej relacji — z niewątpliwym zamiarem jej uszlachetnienia; nobilitując ją jednak, w gruncie rzeczy ją zrujnowała¹⁸.

Małżeństwo nie jest wcale harmonijnym zlanie się dwóch „dusz pięknych”. W ujęciu Kanta, jest ono „zespoleciem dwóch osób płci odmiennej dla wzajemnego używania swych zdolności płciowych przez całe życie”¹⁹. Chociaż brutalne (wiadomo przecież jak bardzo denerwowało ono Hegla), określenie to przylega bardziej do rzeczywistości, aniżeli kolejne próby ujęć spirytualistycznych; nie przypadkiem też zgadza się ono w pełni z długą tradycją definiowania małżeństwa przez prawo kanoniczne, kładące nacisk na czynnik wybitnie *fizyczny* stosunków małżeńskich. Małżeństwo bowiem nie jest wyłącznie, albo zasadniczo, spotkaniem dusz, lecz jest spotkaniem się dwóch ciał, i to spotkaniem chronionym przez prawo (a przez Kościół podniesionym do rangi sakramentu). Małżeństwo jest rzeczywistością *wcielenia*, albowiem woli małżeńskiej winien towarzyszyć konsekwentny znak cielesny, od

¹⁸ Warto wspomnieć, że bardziej konsekwentny romantyzm (przejawiający się choćby w „Lucinda” Schlegela) prowadził do całkowitego przecięcia małżeństwa jako formy prawnej.

¹⁹ Kant, *La metafisica dei costumi*, Bari 1970, s. 96.

którego ciało (nie mające lotności ducha ani jego zdolności do odnawiania się) nie jest w stanie się wyzwolić. I to stanowi prawdopodobnie ów dogłębny motyw, dla którego Kant ujmuje małżeństwo w ramach „osobowych praw natury konkretnej”, a więc tych praw, jakie polegają na „posiadaniu zewnętrznego przedmiotu *jako rzeczy* i na używaniu go *jako osoby*”²⁰. Tymczasem tylko to, co się posiada jako rzecz, jest naznaczone faktem posiadania. Ducha nie da się posiadać; a ciało tak. Ducha nie można „używać”, choć można posługiwać się ciałem. Chcąc jednak uniknąć całkowitego uprzedmiotowienia ciała i chcąc zachować żywą dążność personalistyczną, dla której jest ono nośnikiem, trzeba wymagać nierozzerwalności jako reguły. To bowiem wszystko, co może być posiadane i używane, jest przekazywalne; natomiast ciało małżeńskie — nie. Małżonek będzie mógł, co prawda, wydobyć się poniekąd spod posiadania współmałżonka, domagać się ustania stanu więzi małżeńskiej, nie będzie mógł jednak stać się przedmiotem posiadania kogoś innego, chyba pod karą *urzeczowienia* — tym razem nie nadającego się już do wydobywania się spod znaku (i zadania) *jedności*. Można by postawić zarzut, że w rzeczywistości jednostka pozostaje zawsze sama i jest jedynym właścicielem i posiadaczem swego ciała, a zatem jak ma prawo ofiarować je partnerowi, tak też powinna móc je mu odebrać, aby ofiarować je na nowo komuś innemu; tu jednak tkwi to, co jest najbardziej antytetyczne w odniesieniu do małżeństwa, a mianowicie wola, aby *nie dać się ogołocić z własnej cielesności*²¹, lecz jedynie by użyczyć jej „bez zobowiązania”, bez odwzajemnienia obietnic, bez więzów, bez zobowiązań prawnych. Przyjąwszy, iż taka praktyka mogłaby mieć jakiś sens dla prawa²², trzeba stwierdzić, że nie będzie to z pewnością praktyka podobna do małżeńskiej — chyba że się naruszy poważnie same pojęcia i instytucje prawne (co już zresztą nastąpiło, i to nie tylko w odniesieniu do małżeństwa).

Małżeństwo, jako nierozzerwalne, daje natomiast ludziom *konkretną* możliwość wolności: wolności używania swych ciał bez wstydu. Libertynizm zaś, przeciwnie, daje ludziom tylko *złudzenie* wolności: że mianowicie można dysponować jakąś płciowością *niewinną*, która mogłaby być wciąż odnawiana w przepływie doświadczeń bez jakiegokolwiek trwałej i widocznej skazy. Z jednej

²⁰ Tamże, s. 94.

²¹ O „ogółoceniu z cielesności” mówi H. U. von Balthasar, *Lo Spirito e l'Istituzione*, Brescia 1979, s. 173 nn.

²² Należy jednak zauważyć, że Kant (odrzucając poniekąd *ante litteram* zasadę „wolnościową”) przyjmuje, iż aktywność płciowa jest *dozwolona* wyłącznie w formach prawnych, a więc w małżeństwie.

strony mamy płciowość domagającą się wsparcia ze strony prawa, aby mogła się wytłumaczyć ze swego szacunku wobec pewnej *granicy*, jaką wytycza jej *godność* (która — ujmując zagadnienie w terminologii religijnej — ją uświęca), z drugiej zaś strony występuje płciowość domagająca się nieliczenia się z prawem i jego ograniczającymi regułami, jak gdyby wolność miała ją poniekąd odcielesnić, wyzwolić z jej uwarunkowań fizycznych, które — chce się czy nie chce — naznaczają ją i piętnują bezlitośnie. Z jednej strony mamy więc wolność poddaną twardej regule, ale dlatego właśnie realną, z drugiej zaś wolność, która chce być niezależną od reguły i dlatego staje się iluzoryczną.

Wolność domaga się reguły. Jest to starodawna prawda powtarzana przez wielu filozofów i rozumiana jakby podświadomie przez wszystkich, a przecież równocześnie podważana, krytykowana i wyśmiewana. W los wolności wpisany został cały łuk historycznego losu człowieka. Dialektyka wolności zbiega się w pełni z dialektyką istnienia.

Bohaterką małżeństwa jest, jak wiadomo, Alcesta. W dramacie Eurypidesa dostrzegamy zazwyczaj uwypuklenie ofiary, do jakiej może prowadzić miłość małżeńska. Chór wielbi Alcestę jako *aristos* (posługuje się więc pojęciem zarezerwowanym w teatrze greckim niemal wyłącznie dla mężczyzn), ponieważ jest uległa obowiązkowi, jaki spoczywa na *philos*, aby umrzeć za *philos*, a jest to obowiązek oparty nie na subiektywnej relacji dwóch przyjaciół, lecz na obiektywizmie *philia* (i dlatego to zostają napiętnowani — z tego samego powodu — rodzice Admeta, albowiem nie zdecydowali się umrzeć za syna, naruszając tym samym obiektywne zobowiązanie). Alcesta (Alkestis) ukazuje jednak coś więcej. W swym poświęceniu się — zachowując aż do śmierci zimny spokój i świeżość umysłu („już jestem niczym” — stwierdza umierając) — daje ona mężowi, w obliczu dzieci, świadectwo wierności przysiędze, która zobowiązuje go także do pozostania wiernym i nie poślubienia innej niewiasty: a jest to przysięga, która w kulturze greckiej stoi w wyraźnej sprzeczności z jakąkolwiek tradycją. Wydaje się więc, że Eurypides wydobyl się poniekąd z uwarunkowań kulturowych, ukazując w swym dramacie podstawową prawdę egzystencjalną: to, że miłość małżeńska jest *wcieleniem*, które nie wymaga słów, ale czynów; jeżeli Alcesta faktycznie poświęca swe życie za męża (albowiem ogołocenie i wyzucie się z siebie, będące konsekwencją małżeństwa, może prowadzić aż do tak wielkiej ofiary), to Admet może równie dobrze poświęcić dla niej swe dalsze życie, przyrzekając, że nie poślubi już innej kobiety, a więc że będzie nosił, niejako na swym ciele, nieskażoną pamięć swej małżonki utra-

conej²³. Jest to w rzeczy samej kres najwyższy, do jakiego może zmierzać pragnienie nierozzerwalności.

Główna postać dramatu eurypidejskiego nie jest więc wcale jakąś „piękną duszą” Jest ona kobietą z ciała i kości, uświadamiającą sobie dobrze to, co traci, poświęcającą siebie i wiedzącą dobrze, czego żąda od swego małżonka w zamian, skłaniając go do złożenia przysięgi. Chodzi tu zatem o małżeństwo ujęte w perspektywie nierozzerwalności: o wolność rzeczywistą, albowiem *ucieleśnioną* — wcieloną.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²³ Temat ten rozwinął C. Diano, *Senso dell'Alceste*, W: Diano, *Sagezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, s. 339—347.