

Sławomir Raube
(Białystok)

SMUTEK I PUSTE MIEJSCE ONTOLOGII

SADNESS AND AN EMPTY SPACE OF ONTOLOGY

Abstract

Sadness is one of the most important philosophical issues. However, it was not often a problem that philosophers devoted a lot of time to. What does sadness involve? What are its consequences? What is its meaning? Sadness is a part of existence. How does philosophical reflection interpret this problem?

Key words: sadness, time, pain, problem, meaning, death

Słowa kluczowe: smutek, czas, problem, sens, śmierć

Życie jest procesem z punktu widzenia ogólnego oglądu raczej pozytywnym i pożytecznym, o ile nic tragicznego czy bardzo dramatycznego się nie wydarzy. Zatem radość, przyjemność, pozytywność (jakkolwiek pojęte) są w bilansie życiowych zysków i strat wartościami dodatnimi. Jednak warto się zastanowić, czy ten standardowy bilans jest niepowątpiewalny w większości przypadków. Czy istotnie jesteśmy skazani per saldo na radość, a egzystencjalne zgrzyty są zaledwie nieuniknionym (aczkolwiek przykrym) objawem życiowej perturbacji? Czy to nie jest zbyt optymistyczna wizja naszego bytowania?

Problemem jest smutek, egzystencjalny smutek, który nieczęsto stawał się przedmiotem syntetycznych analiz, a przecież wydaje się on integralnym składnikiem (stygmatem?) ludzkiego istnienia¹. Większość myślicieli (z wyjątkiem może kilku starożytnych) zagadnienie to omijała z daleka. Czym jest smutek?

¹ Zob. George Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. Ola i Wojciech Kubińscy, Gdańsk 2007, s. 7.

Odpowiedź nie jest łatwa, o ile w ogóle jest możliwa do sformułowania w geometrycznej formule. Wszak smutek nie jest zjawiskiem ogólnym, zawsze rozparcelowuje się bowiem na poszczególne losy jednostkowe; stąd wyrasta chyba jego niesprowadzalność do ogólnych twierdzeń. Istnienie jest, by tak rzec, pozytywnym byciem, które nie chce być czymś, czego określenie odwołuje się do pojęcia braku. A zatem nie wiemy, jak to istnienie zagospodarować, jak je zorganizować, jak je uporządkować w konkretne treści, którym odpowiadają realne wydarzenia. A jednak wiemy, że smutek bywa, a może zawsze jest, destrukcją, bo przecież nie bez powodu zaledwie dwa stulecia temu uznawano, że smutek jest chorobą, ba, jest przyczyną śmierci². Jeśli jednak postawimy znak równości między smutkiem i melancholią, równanie to stanie się efemeryczne. Zaryzykujemy jednak. Gdybyśmy tak postąpili, trzeba by było dowieść, że skutki smutku są negatywne, a to okazać się może, jak mam nadzieję, zadaniem nie do (pomyślnego) przeprowadzenia. Bo oto wielcy myśliciele naszego od dawna istniejącego świata gotowi są twierdzić, że ponury nastrój mentalny jest, wprost przeciwnie, warunkiem adekwatnego uchwycenia esencji istnienia. Jawić się więc musi jako konieczna danina jednostkowej niepowtarzalności czy wyjątkowości. Może więc jest tak, że nasza śródziemnomorska cywilizacja jest naznaczona melancholią, albowiem taka jest sama struktura istnienia; nie warto zatem lamentować ani się buntować. Jak pisze w przejmującej enuncjacji człowiek wchodzący w rejestry redukującej się aktywności egzystencjalnej, czyli po prostu starości: „Ten egzystencjalny smutek dopada chyba każdego, choćby raz w życiu, nawet wówczas, kiedy człowiek intensywnie pracuje nad – jak pisze Emil Cioran – «przegnaniem ze swego umysłu objawienia bezsensu». Młodość na ogół umyka tej zgrozie, chociaż nie stanowi to reguły. Na starość atakuje ona umysł od rana do wieczora, a czasem, co prawda, za pomocą nie tyle pojęć, ile symbolicznych obrazów, od wieczora do rana”³.

Jeśli smutek można by utożsamić z melancholią, problem nie byłby tak dotkliwy, jak się na pierwszy rzut oka wydaje, wiedzielibyśmy przynajmniej, jak smutek rozumieć, a może nawet, jak go diagnozować, a co za tym idzie, jak nań reagować, jakie środki zaradcze organizować. Od dawna bowiem pisze się, że sam wielki Arystoteles w *Zagadnieniu przyrodniczym XXX* (wiemy już dzisiaj, że to nie jest autentyczne dzieło Stagiryty) sugerował, że bycie wybitnym musi być

² Zob. Louis Vincent Thomas, *Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. Stanisław Cichowicz, Jakub M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 188.

³ Ryszard Przybylski *Baśń zimowa. Esej o starości*, Warszawa 2008, s. 103.

okupione mentalnością cokolwiek bolesną, postrzegającą świat jako miejsce niepiękne. Platon także inspirował domniemanie, że bez „boskiego szału” nie da się zrozumieć świata jako całości. Tak więc zrozumienie wymaga poświęcenia. Zatem od melancholii nie ma ucieczki. To przekonanie zaakceptował Marsilio Ficino. Jak piszą znawcy tematu: „Melancholia ma pochodzić od Saturna, lecz jest darem «niepowtarzalnym i boskim», Saturn zaś jest nie tylko najpotężniejszą, ale i najszlachetniejszą spośród planet. Zgodnie z naszą wiedzą Ficino był pierwszym autorem, który dostrzegł tożsamość tego, co «Arystoteles» zwał boskim darem melancholii, z Platońskim «boskim szałem»⁴. Innymi słowy, Ficino był przekonany, że wybitni myśliciele są instrumentami Boskiego Absolutu, że zatem muszą zapłacić psychologiczną daninę wynagradzającą wybitność – muszą odczuwać smutek istnienia. Jednak ten dolegliwy smutek, przeżywany przez najwybitniejsze jednostki, może być apatyczny, może więc nieść ze sobą obezwładniającą rezygnację, twórczy paraliż, ale może być także inspiracją, ponieważ w XV wieku, w tym stuleciu saturnijskiej melancholii jesieni średniowiecza⁵, rozróżniano melancholię czarną i melancholię białą, czyli w ostatecznym rozumieniu smutek patologiczny, paraliżujący, i smutek uwznioślający, generujący filozoficzną refleksję⁶, otwierający na rozumienie świata. Ten ostatni był zatem postrzegany jako konieczny trybut intelektualistów (epoka romantyzmu, nobilitująca melancholię, zaledwie dopełniła ten obraz reakcji na smutek), rodzaj zapłaty za przypadkowe wskazanie natury.

Ale smutek miał w tym czasie wpływowych przeciwników. Jednym z nich był Martin Luter. Zresztą smutek jako zagadnienie filozoficzne był także wcześniej przedmiotem wielu religijnych batalii. W kręgach teologicznych często sądzono, że smutek jest wynalazkiem szatańskim, bądź (w wersji neutralistycznej) skutkiem egzystencjalnego oddalenia od Boga, jak twierdziła św. Hildegarda z Bingen, a dużo później Kierkegaard. W dawniejszym judaizmie smutek jawił się jako coś podejrzanego. Izaak Luria Boga sytuował w doświadczeniu szczęścia i radości, smutek zaś postrzegał jako rezerwuuar antypodyczny. Smutek pochodzi od mocy piekielnych, radość zaś jawić się musi jako naturalna podstawa ludzkiej aprobaty Stwórcy⁷. Ten styl argumentacyjny znajdziemy u Lutera, chociaż pro-

⁴ Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl. *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. Anna Kryczyńska, Kraków 2009, s. 287.

⁵ Zob. Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2018, s. 171.

⁶ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia*, wyd. cyt., s. 267.

⁷ Zob. Karen Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przeł. Barbara Cendrowska, Warszawa 2010, s. 287.

blem prosty nie jest. W *Rozmowach przy stole* („Tischreden”) Luter sugeruje diabelskość smutku: „«A kogo prześladowuje zmora smutku, powinien mieć się wielce na baczności (...). Smutek, zaraza i przygnębienie pochodzą od szatana», bo «on jest spiritus tristitiae»”⁸. Jednakże młody Luter miał inny pogląd. Jednak później zmienił nieco swoje zapatrywania, aczkolwiek demonizacja smutku pozostała punktem odniesienia jego rozważań teologicznych⁹.

*

Smutek posiada swoje liczne rozgałęzienia; żywi się, by tak rzec, różnymi rodzajami dań egzystencjalnych. Jedną z perspektyw wzmaganania smutku jest starość, a wraz z nią śmierć. To prawda, że to perspektywa powszechna, uniwersalna jak uśmiech czy grymas goryczy. Wszak życie łączy się nieodłącznie z cierpieniem¹⁰. Jednak trudno pocieszać się uniwersalnością dolegliwego despektu, wbrew Schopenhauerowi. Do umierania, do śmierci trudno się przyzwyczaić, nie sposób okiełznać to zjawisko czytając statystyki umieralności. Śmierć bliskich zawsze jest gigantyczną traumą, nie mówiąc o własnej śmierci. „I rzeczywiście – przekonuje Vladimir Jankélévitch – jest tak, jak mówi Jonesco, że «każdy umiera pierwszy»”¹¹. I ta śmierć własna jest nie do ogarnięcia, nie do pojęcia, albowiem jest nam niedostępna. Jest końcem wszystkiego – dla jednostki, ale nie dla świata, dla świata bowiem śmierć jednostki jest wydarzeniem przygodnym, zgoła nieistotnym¹².

⁸ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia*, wyd. cyt., s. 437.

⁹ Zob. John M. Todd, *Marcin Luter*, przeł. Tadeusz Szafranski, Warszawa 1983, s. 32. Todd sugeruje, że Luter podzielał pogląd św. Tomasz w tej akurat kwestii: „W każdym razie Luter sam pisze, że jego ówczesny nastrój wynikał z tego, co nazywa *tentatio tristitiae*, pokusa smutku. Św. Tomasz z Akwinu mówi, że *tristitia* jest najbardziej szkodliwa ze wszystkich ludzkich namiętności; najwyraźniej w pojęciu tym jest coś z rozpacz; smutek, który prowadzi do rozczulania się nad sobą, beznadziejności i załamania. Takie depresje, głęboko egocentryczne, nie są czymś niezwykłym u ludzi myślących, którzy wkraczają w wiek męski. Luter, mając większość studiów poza sobą, osiągnął właśnie ten wiek. Jego horyzontu nie mógł już ograniczać egzamin, który należy zdać”; tamże, s. 32. Podobne twierdzenie Lutera przytacza Alfonso M. di Nola, włoski badacz demonologii i demonolatrii: „Chrystus nie jest Bogiem smutku i śmierci, jest nim natomiast diabeł”; Alfonso M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1997, s. 206.

¹⁰ Jedna z aforystycznych konstatacji F.-R. Chateaubrianda brzmi: „Żyjesz, więc cierpisz – oto człowiek”; cyt. za Stanisław Cichowicz, *Śmierć: gwałt na idei lub reakcja życia*. Wstęp, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyd. cyt., s. 22.

¹¹ Vladimir Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyd. cyt., s. 46.

¹² Zob. tamże, s. 64. Zob. też na temat pustki semantycznej idei śmierci: Jean Améry,

Śmierć zatem jest źródłem lęku, a w dalszej kolejności smutku, z tym że ten rodzaj smutku jest ukierunkowany wyraźnie, ma odpowiedniego adresata. Nie znaczy to bynajmniej, że lęk przed śmiercią jest stanem dającym się ująć racjonalnie. Cały czas pozostajemy w kontekście niedopowiedzenia. „Idea śmierci, w ścisłym sensie tego słowa, jest ideą beztreściową – twierdzi Edgar Morin – czyli, jak kto chce, taką, której treść jest nieskończoną pustką. Jest to najbardziej pusta ze wszystkich pustych idei, skoro jej treść jest czymś nie do pomyslenia, nie do zgłębienia, jakimś pojęciowym «nie wiadomo czym», któremu odpowiada trupie «nie wiadomo co». Jest to idea traumatyczna w pełnym rozumieniu tego słowa”¹³.

W tym kontekście śmierć musi jawić się jako źródło emocji smutku. Ale śmierć, tak jak to sobie wyobrażamy, jest poprzedzana, na ogół, procesem starości. Starość zaś jest procesem rozciągniętym w czasie, zazwyczaj zindywidualizowanym, zatem jej ekspansja przebiega bardzo często niezauważalnie, zaś ostateczny efekt (starość) może budzić zdumienie¹⁴. Można (a nawet warto) poszukiwać jakichś metod terapeutycznych, z pewnością jednak nie należy do nich słynny terapeutyczny schemat Epikura (Gdy my jesteśmy, nie ma jeszcze śmierci... itd.). W tym kontekście można dostrzegać skuteczności pocieszeń religijnych...

Jednak tym, co najbardziej dolegliwe egzystencjalnie, jest strach, rozumiany jako wzmożony smutek i rezygnacja. Taki strach nie musi uniemożliwiać podejmowanie przedsięwzięć codziennych (rodzinnych, zawodowych), nie jest on bowiem całkowitym paralizatorem naszych ruchów, jednakże jego destrukcyjny wpływ na życie jednostki jest przemożny. Jak to adekwatnie a dramatycznie ujmuje Jean Améry, że słabnąca nadzieja potęguje strach: „Ontyczna gęstość mojej egzystencji rozrzedza się, a pustą przestrzeń wypełnia strach przed śmiercią jako czysta negatywność. Powolne nadciąganie tego, co w końcu stanie się moim umieraniem, nadało mojemu życiu szczególnie, nader wstrętny i wcześniej nieznanym mi odcień”¹⁵. U Améry’ego widać nieubłaganą konieczność tej perspektywy końca, która musi generować przy takiej diagnozie smutek. Starzenie się i śmierć jest bowiem dla niego najjaskrawszym stygmatem negatywności ludzkiej egzystencji, skoro punktem dojścia jest pustka pozbawiona jakichkolwiek

O starzeniu się. Bunt i rezygnacja, w: tenże, *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja. Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2007, s. 112, 117.

¹³ Edgar Morin, *Antropologia śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyd. cyt., s. 86.

¹⁴ Vladimir Jankélévitch problem ujmuje tak oto: „Pewnego pięknego dnia [człowiek] uzmysławia sobie coś, o czym wiedział już od dawna: to uświadomienie jest najczęściej jakąś nagłą intuicją, odkryciem tak niespodziewanym, jak uświadomienie sobie tego, że się starzeje: człowiek bowiem starzeje się po trochu, z dnia na dzień, lecz świadomość starzenia przychodzi nagle, w jednej chwili... Jakiegoś poranka, przy goleniu!”; V. Jankélévitch, dz. cyt., s. 54.

¹⁵ Jean Améry, *O starzeniu się*, wyd. cyt., s. 124.

złudzeń, jakiegokolwiek rozumnej pociechy; starość wydobywa z egzystencji te jej ontyczne składniki, które wcześniej maskowały swoją utajoną obecność. Na starość świat oglądany przez odwróconą lornetkę teatralną (dość często stosowana metafora starości) implikuje obcość, a zatem i niepewność, „ta zaś obiektywizuje się jako resentyment i bezsilne odrzucenie”¹⁶.

Starzenie się nie musi być postępującą destrukcją, chociaż czasami staje się takim procesem. Dlaczego raz jest, a innym razem nie jest ontycznym balastem? Właśnie ten problem, absolutnie fundamentalny, nie miał wielu akolitów wśród wybitnych filozofów. Udręka być może nie jest najlepszym tematem do konstruowania spekulatywnych fug. Dawny model (klasyczny) wiekowego mędrca, który chcąc nie chcąc wie, gdzie rzeczywistość ujawnia swoje tajemnice, przeszedł chyba do lamusa. A przecież szczególnie w greckim i rzymskim antyku (wyłączając może ostatnie stulecie Imperium Romanum) starość często łącząc się z zaawansowanym wiekiem olśniewała intelektualną finezją porywczą młodość i dojrzałość¹⁷. Spoglądając na współczesną kulturę trudno odnaleźć choćby zatarte ślady tego starożytnego poglądu i uciec od przekonania, że młodość całkowicie zdezonizowała sędziwość. Człowiek zaawansowany metrykalnie jest synonimem starca, zagubionego osobnika w sieci nowych relacji komunikacyjnych. Starzec już nic nie powie, co miałoby jakiś sens. Ciało i masa starego już nic nie znaczą, chyba że są przedmiotem odrazy. Starzec musi stać się niewidzialny, albowiem jego ciało jest coraz bardziej masą, a coraz mniej energią; a „jeśli istnieje coś w rodzaju dominującego nastroju podczas starzenia się, to skupia się on w słowach typu «znużenie» i «udręka»”¹⁸. Inaczej mówiąc, Jean Améry, ten wrażliwy myśliciel, który dał najboleśniejsze świadectwo zbieżności refleksji i czynu (popęłił wszak samobójstwo), był przekonany, że w większości przypadków osób starzejących się konkluzją, niejako punktem dojścia, musi być „narcystyczna melancholia”, czyli retrospektywne (i bolesne) poszukiwanie siebie

¹⁶ Tamże, s. 93. Jeszcze taki fragment dotyczący obcości starzejącego się człowieka: „Już od kilku lat A niepokoi ochłodzenie jego uczucia, które kiedyś nazwał umiłowaniem krajobrazu. Góra, dolina, las, które kiedyś kochał, są teraz dla niego klubem, do którego nie został przyjęty”; tamże, s. 53.

¹⁷ „Taka była starość Platona – pisze Cynceron – o którym wiemy, że śmierć zastała go przy pisaniu – a miał już wtedy lat osiemdziesiąt jeden. Taka starość Izokratesa, który powiada, że dzieło pt. Panathenaicus napisał jako starzec dziewięćdziesięcioczworoletni, a żył potem jeszcze lat pięć. Jego nauczyciel, Gorigiasz z Leontin, żył lat sto siedem i nigdy nie przestał tworzyć i zajmować się nauką. A gdy go pytano, skąd czerpie ochotę do tak długiego życia, odpowiedział: «Nie mam o co oskarżać starości» - Wspaniała i godna filozofa odpowiedź! Bo tylko ludzie niemądry przypisują starości winy i wady własnego charakteru”; Cynceron, *O starości*, przeł. Zofia Cierniakowa, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1963, s. 18–19.

¹⁸ Jean Améry, *O starzeniu się*, wyd. cyt., s. 55.

w perspektywie własnych wspomnień. Że jest to jednak przedsięwzięcie skazane na niepowodzenie, sugeruje tylko pozornie w innym kontekście Jorge Luis Borges: „Życie znaczy tracić czas: możemy coś odzyskać lub ocalić tylko w formie wieczności – czytamy u zemersonizowanego Hiszpana, Jorge Santayany”¹⁹.

*

Wydaje się, że smutek jest nie tylko uczuciem, ale czymś zasadniczo ob-
szerniejszym i ontycznie donioślejszym. Tak iż można zaryzykować konstatację,
że stanowi on pewien stan egzystencjalny, nieusuwalny z refleksji świadomej
ludzkiego jestestwa, zatem także integralny składnik samego istnienia. Wyraźnie
przeczuwał to Heidegger, jednak zastosowane przez niego środki ekspresji nie
okazały się przekonujące²⁰. Smutek jako zjawisko wielopostaciowe łączy się (nie
przesądzam tu struktury przyczynowej) z innymi elementami egzystencji, na
ogół postrzeganymi jako dolegliwości: lęk, starość, śmierć, niepewność, nietrwa-
łość; i łączy się oczywiście z pojemnym tradycyjnym pojęciem melancholii...
Zrozumienie tego fenomenu i (ewentualnie) rozłożenie go na części w ramach
diagnozy jest jednym z najważniejszych zadań ontologii – a w konsekwencji in-
nych dyscyplin mających za przedmiot tę kwestię. Jednak ostatecznych, wyczer-
pujących odpowiedzi nie możemy oczekiwać, albowiem smutek wysysający się we
wszystkie szczeliny istnienia pozostaje nieuchwytny. Jak pisze Clive Staples Le-
wis: „A smutek nadal przypomina strach. A może raczej uczucie niepewności.
Lub oczekiwania – oczekiwania, że coś się wydarzy. Nadaje to życiu stałe piętno
tymczasowości. Wydaje się, że nie watro nic zaczynać. Nie potrafię zabrać się
poważnie do niczego. Ziewam, nie mogę sobie znaleźć miejsca, za dużo pałę.
Do tej pory zawsze brakowało mi czasu. Teraz pozostał tylko czas. Niemal sam
czas, puste, mijające jedna po drugiej godziny”²¹.

¹⁹ Jorge Luis Borges, *Historia wieczności*, przeł. Adam Elbanowski, Warszawa b.d.w., s. 30.

²⁰ Niemiecki filozof szkicuje na przykład problem troski w taki oto sposób: „Ontologiczna interpretacja jestestwa jako troski jest, jak każda analiza ontologiczna wraz z tym, co osiąga, odle-
gła od tego, co pozostaje dostępne przedontologicznemu zrozumieniu bycia, a nawet ontycznej
znajomości bytu. Nie powinno dziwić, że coś poznanego ontologicznie wydaje się zwyktemu roz-
sądkowi obce w porównaniu z tym, co znane mu wyłącznie ontycznie. Mimo to nawet ontyczne
zapoczątkowanie poszukiwanej tu ontologicznej interpretacji jestestwa jako troski może się już
okazać sztuczne i wymyślone teoretycznie, pomijając zupełnie gwałt, jakiego można się dopatry-
wać w odrzuceniu tradycyjnej i uznanej definicji człowieka. Dlatego potrzebne jest ontologiczne
potwierdzenie egzystencjalnej interpretacji jestestwa jako troski. Polega ono na wykazaniu, że je-
stestwo już od chwili, gdy zaczęło się o sobie wypowiadać, wyłożyło siebie, choć tylko przedont-
logicznie, jako troskę (*cura*)”; Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa
1994, s. 259. Niestety te interesujące intuicje nie znalazły później rozwinięcia.

²¹ C. S. Lewis, *Smutek*, przeł. Jadwiga Ołędzka, Kraków 2009, s. 62.

W ten sposób możemy jedynie stwierdzić, że smutek jest jednym z najistotniejszych problemów antropologicznych i zarazem, że jesteśmy wobec niego (na razie) zupełnie bezradni.

Bibliografia

- Jean Améry, *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja. Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2007.
- Karen Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przeł. Barbara Cendrowska, Warszawa 2010.
- Jorge Luis Borges, *Historia wieczności*, przeł. Adam Elbanowski, Warszawa b.d.w.
- Stanisław Cichowicz, *Śmierć: gwałt na idei lub reakcja życia*. Wstęp, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993.
- Cyceron, *O starości*, przeł. Zofia Cierniakowa, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1963.
- Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 1994.
- Vladimir Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993.
- Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl. *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. Anna Kryczyńska, Kraków 2009.
- Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2018.
- C. S. Lewis, *Smutek*, przeł. Jadwiga Olędzka, Kraków 2009.
- Edgar Morin, *Antropologia śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993.
- Alfonso M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1997.
- Ryszard Przybylski *Baśń zimowa Esej o starości*, Warszawa 2008.
- George Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. Ola i Wojciech Kubiński, Gdańsk 2007.
- Louis Vincent Thomas, *Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. Stanisław Cichowicz, Jakub M. Godzimirski, Warszawa 1993.
- John M. Todd, *Marcin Luter*, przeł. Tadeusz Szafrąński, Warszawa 1983.

dr hab. **Sławomir Raube**, prof. UwB – Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku