

Kondycja czasu marnego według Friedricha Hölderlina i jej możliwe transformacje

Maria BAL-NOWAK*

Kraków

ABSTRACT

The paper presents the concept of 'destitute time' of Friederich Hölderlin and its various references: axiological, existential, religious. Martin Heidegger, who studied his poems, offered one of the most striking interpretations of his elegy *Bread and wine*. He claims that 'destitute time' is the time when God is absent, when His trace comes to be forgotten. The obligation of poetry is not only to diagnose this stage, but rather to transform it.

KEYWORDS

Hölderlin, destitute time, Heidegger, God, menace of nothingness

Pojęcie czasu marnego (*dürftige Zeit*) ma w humanistyce określoną konotację i choć nikt nikomu nie zabroni używania go w dowolnych kontekstach znaczeniowych, dobrze jest znać to właściwe. Jego autorem jest wybitny niemiecki poeta Friedrich Hölderlin (1770–1843), prekursor klasyki weimarskiej i romantyzmu, kolega Georga W. F. Hegla i Friedricha W. J. Schellinga z jednego pokoju w bursie akademickiej Instytutu Teologicznego w Tybindze. Hölderlin otrzymał w tym instytucie doskonałe wykształcenie: teologiczne, filozoficzne, filologiczne. Mimo zdanych egzaminów konsystorskich, rezygnuje z kariery duchownego, luterańskiego teologa, wybierając wyboistą drogę poezji. W ówczesnych Niemczech, jak i gdzie indziej (w nowszych także czasach) utrzymanie się z poezji było losem niepewnym, obciążonym ryzykiem. Hölderlin zarabia jako guwerner,

* Uniwersytet Pedagogiczny. E-mail: maria.bal.nowak@gmail.com

dużo pisze, stara się publikować. Jedną niedogodność pociąga jednak za sobą następną: wrażliwość i kruchość psychiki, słabe dostosowanie się do wymogów otoczenia, duchowa niezależność skutkującą rozwijającą się stopniowo chorobą umysłową, uniemożliwiającą z biegiem czasu normalne funkcjonowanie. Połowę swego życia — trzydzieści sześć lat — spędzi poeta w odosobnieniu, pod opieką życzliwych mu przyjaciół.

Jednym z jego pierwszych odkrywców będzie, obok Wilhelma Diltheya, Friedrich Nietzsche — pokrewność losów przypadkowa? Hölderlin, podobnie jak ten ostatni, wyprzedza swą epokę; jego sława rozbrzśnie dopiero przed I wojną światową wraz z modernizmem i symbolizmem. Do wielbicieli i egzegetów Hölderlina należeć będą zarówno wielcy poeci i pisarze: Rainer Maria Rilke, Stefan George, Thomas Mann, jak i filozofowie: Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, Hans-Georg Gadamer. Ten poeta i wizjoner, urzeczony, jak wielu twórców niemieckich w tym czasie, starożytną Grecją, jej mitologią i kosmogonią, a jednocześnie przywiązany do języka i piękna rodzimej, niemieckiej ziemi, zadaje pytania *par excellence* filozoficzne. Interesuje go, między innymi, czym jest mowa — jej pochodzenie i przeznaczenie, pierwiastek boski i jego możliwe inkarnacje, związek i komunikacja między tym, co boskie, i tym, co ludzkie. Jego urzekająca, choć eklektyczna wizja panteistycznej harmonii w świecie

[...] wyrasta na gruncie bardzo różnych idei i pojęć, systemów dawnych i całkiem świeżej daty, poglądów nieraz bardzo od siebie odległych, a nawet ze sobą sprzecznych. W jego twórczości znaleźć można zarówno ślady animizmu i pogańskiego kultu przyrody, jak liczne treści i motywy chrześcijańskie, wyraźne elementy panteizmu Spinozy, a zarazem „naturalizmu” Rousseau; echa teodycei Leibniza, a przy tym wątki mistyczne w stylu Jakuba Böhme (LIBERA 2003: 11).

Na bazie tego tworzy Hölderlin kosmogoniczną, całościową wizję dziejów. Był oto czas, że bogowie zeszli na ziemię, przebywali wśród ludzi. To czas określany jako święty, to Dzień Świata. Czas ten ziścił się kiedyś: to epoka starożytności, później czasy przyjścia na ziemię Chrystusa. Ale Chrystus, ostatni z trójcy bogów obok Heraklesa i Dionizosa, umiera i odchodzi z ziemi¹. Następuje Noc Świata, c z a s m a r n y, ciemność. Trwa już prawie dwa tysiące lat. Kondycję tego czasu Hölderlin ujmuje tak:

Tymczasem jednak dość często
 Myślę, że lepiej już spać, niż żyć tak w osamotnieniu
 I wiesznie czekać; i nie wiem, co robić ani co mówić,
 I w ogóle na co komu w tym marnym czasie poeci?
 (HÖLDERLIN 2003: 157)

¹ W Hölderlinowym doświadczeniu dziejów, wraz ze zjawieniem się Chrystusa i jego śmiercią, w ofiarowaniu nadchodzi kres Dnia Bogów (HEIDEGGER 1977: 168).

Co możemy powiedzieć o tej epoce, gdy bogowie odeszli z ziemi? Niestawiennictwo bogów to nie ich brak w religiach ani też, tym bardziej, przekonanie o ich nieistnieniu. Niebianie, jak nazywa ich poeta, odchodząc z ziemi, zostawiają ją jej samej, ludzie tracą poczucie więzi z tym, co boskie, pogrążają się w samotności, izolacji od tego, co daje radość i życie. Ta szczególna samotność skazuje ich na niemożność bytowania w boskości, partycypacji w boskiej naturze, wystawia na metafizyczną inercję, trwanie bez przyczyny i celu. *Czas marny* wyznacza zatem nie tylko brak bogów, ale i wszelkie tego konsekwencje: zapominając Boga, człowiek zapomina także, czym jest boskość, także ta w nim kiedyś obecna. Czas marnieje tak bardzo, że nie rozpoznaje się w końcu nieobecności Boga jako braku właśnie. Nie rozpoznaje się także braku boskich przymiotów świata: „zapomina się” naturę dobra i zła, miłości, poczucia ładu.

Czas jest marny — pisze Heidegger — nie dlatego jedynie, że Bóg umarł, lecz dlatego, że śmiertelni nieledwie już nie znają własnej śmiertelności i nie są w stanie jej podolać. Śmiertelni nie posiadli jeszcze własnej istoty. Śmierć chowa się w zagadkowość. Tajemnica bólu pozostaje nieodkryta. Miłości się nie nauczono (HEIDEGGER 1977: 173–174).

Co można powiedzieć o kondycji ontycznej świata bez Boga? Martin Heidegger, autor interesujących egzegez poezji Hölderlina pisze, że światu takiemu zagraża *Abgrund*, otchłań, osunięcie się w nicość. Skoro osuwa się podstawa, *Grund*, czyli Bóg, świat jako byt niesamoistny nie ma innej racji istnienia. Filozof pisze:

Tu jednak „od” („ab”) winno być pojęte jako zupełne odchylenie, nieobecność spodu. W spód jako grunt zapuszcza się korzenie, na gruncie się stoi. Epoka, która straciła grunt, chyli się ku otchłani (HEIDEGGER 1977: 168–169).

Otchłań zagraża ludziom, nie bogom. Otchłań to naturalny rezultat niesamodzielności ontycznej świata, w wyniku utraty wsparcia w tym, co boskie.

Ontyczne deskrypcje otchłani jako stanu bytowania mogą pociągać za sobą także jej wymiar aksjologiczny. Skoro zostaje zapomniana istota miłości czy śmierci, nie znamy natury własnej śmiertelności, to otchłań *czasu marnego* jest też otchłanią aksjologiczną: brakiem dobra, miłości, zapoznaniem ich sensu. Jak zauważa Wilhelm Maas:

Jeżeli życie pełne jest radości, bezpieczeństwa, zdrowia, aktywności, poczucia wspólnoty, bliskości Boga, wolności, to wszystko, co te jego treści osłabia, zmniejsza czy niszczy, jest szeolem i śmiercią: zmartwienie, bieda, bezład, choroba, cierpienie, samotność, oddalenie od Boga (MAAS 1979: 261).

Czas marny, czas chylenia się ku otchłani prokuruje także pustkę egzystencjalną, brak wiary w siebie, w trwałe wartości. Stąd poeta woli wybrać sen,

ucieczkę w beczas, by przetrwać ten stan. W innym utworze, *Hymnie tytanów*, Hölderlin określa otchłań jako „wszystko rozpoznającą”. Heidegger, zastanawiając się nad tym pojęciem, porównuje otchłań do stanu odistaczania się, nierozpoznawania swej istoty. Sięganie w otchłań nie jest zajęciem niewinnym: zostaje się *n a z n a c z o n y m o t c h ł a n i ą*. Nie czyni się tego bezkarnie, ale to jedyna droga, by otchłań rozpoznać. Najlepiej udaje się to poetom, „świętym kapłanom Boga gron”.

Czas *m a r n y*, choć trwale zagrażający i obecny, jest możliwy do odwrócenia. Jak pisze poeta:

I właśnie z tego powodu przywodzą one na myśl
 Niebian, którzy tu byli i wrócą w swoim czasie
 I stąd poeci czczą w pieśniach starego boga wina
 A głoszona w nich chwała nie jest pustym wyrazem.
 (HÖLDERLIN 2003: 157)

Jeżeli Niebianie mogą powrócić na ziemię, to tylko wtedy, gdy ich ślad, „trop zbiegłych bogów”, zostanie rozpoznany; gdy przywrócony zostanie blask ich boskości, a ona sama zostanie uznana i będzie oczekiwana. Znaleźć drogę powrotu bogów na ziemię, to nie przywrócić zaszłość, bo to niemożliwe, ale odślonić ją w jej nieskrytości. W ten tylko sposób zostanie przewyciężona przemijalność, zjawiskowość tego, co się ukazuje, a jawne stanie się trwanie, które jest myśleniem z głębi bycia. Heidegger tak to ujmuje:

Im czystiej dzieje się zaszłość, tym bardziej istotczy się trwanie. Im skrytsze jest nadchodzące, które szczeni siebie w przepowiedni, tym czystsza jest zaszłość. [...] To, co jest minione tylko, jest bez udziału, nim jeszcze minęło. Natomiast z-istoczone jest udatne (*das Geschickliche*) (HEIDEGGER 1977: 223).

Szczególna jest zatem rola i powinność poezji i poetów w *c z a s i e m a r n y m*. Hölderlin, nazywany przez Heideggera przodownikiem poetów w czasie *m a r n y m*, *a r c h i p o e t ą*, uważa, że jako jedyny dociera do istoty poezji, bo nie traktuje tego jako problemu czysto poetyckiego, ale próbuje ująć poezję jako mowę, a poetę jako człowieka, który musi zaświadczyć o sobie, kim jest. To jest zadanie poety: odnaleźć istotę poezji, to znaczy znaleźć jej czas. Heidegger pisze:

Dopiero bowiem gdy Hölderlin na nowo ustanawia istotę poezji, ustala nowy czas. Jest to czas zbiegłych bogów oraz nadchodzącego Boga. Jest to czas *j a ł o w y*, jako że znajduje się on pod znakiem podwójnego niedostatku i nicości: pod znakiem Już-Nie zbiegłych bogów i Jeszcze-Nie nadchodzącego Boga (HEIDEGGER 2004: 48).

Poezja, to „najniewinniejsze z zajęć”, jest zarazem najniebezpieczniejsze, bo poeci „dokonują rzeczy podobnych bogom” (HEIDEGGER 2004: 34–38). To ich pieśń usłysza ziemię, ale też oni rzykują najwięcej. Dlaczego?

Odwrócić czas marny to znaleźć trop świętości, spowodować powrót tego, co boskie, na ziemię. Udaje się to czasem poetom, bo to ich pieśń przechowuje i dociera do tego, co święte. Tropiąc to, co najważniejsze dla człowieka, poezja zarazem nie zmienia się w wiarę ani w wiedzę: zachowując własną ulotność i wolność, oddaje to, co istotne w boskości — wolność, nienarzucanie się, lekką jak piórko oczywistość. A gdzie ryzyko? Jakaś jego część tkwi zapewne w tym, że pozostanie się niezrozumianym, większa jednak o wiele tam, gdzie chce się wypowiedzieć niewypowiedziane, podążać za boskością, będąc „tylko” człowiekiem.

Problemem poety staje się więc samo jego powołanie: tropienie śladów boskości na ziemi wymaga, z jednej strony, odwagi i mądrości, z drugiej — pokory i stałej zdolności do kwestionowania samego siebie, poddawania się stałej samokrytyce i otwartości na krytykę ze strony innych. Różnie się to poetom udaje, bo jak pięknie pisze Hölderlin:

[...] zawsze trwa jedna miara
 Wszystkim wspólna, lecz każdemu też przeznaczone jest jego własne
 Do niego zmierza i dojdzie każdy dokąd potrafi.
 (HÖLDERLIN 1982: 46–47)

Miara własna każdego poety to jego zdolność do odślaniania powinności poezji: odślaniania śladów tego, co boskie, albo jak to chce widzieć Heidegger: odślanianie jawności bycia. Jawność ta nie każdemu ukazuje się tak samo, bo „istoty metafizyki niemal nie znamy, a w wypowiedaniu bycia nie mamy wprawdy” (HEIDEGGER 1977: 175).

Obszar dialogu między poezją a myśleniem pozostaje wciąż otwarty: to, co trudne do pojęciowej operacjonalizacji, może być łatwiej i adekwatniej wyrażone językiem poezji. Nie należy jednak zapominać o tym, że tak jak niewielu poetom udaje się wyrazić to, co jest śladem, blaskiem boskości, tak też równie niewielu jest w stanie ich zrozumieć, odczytać. I dobrze, mówi Heidegger: „Tym, co z dawna już zagraża śmiercią człowiekowi — mianowicie śmiercią jego istoty — jest bezwzględność nagiego chcenia, w sensie rozmyślnego samorealizowania się we wszystkim” (HEIDEGGER 1977: 195). Poezja, podobnie jak myślenie, jest wysiłkiem nie wszystkim jednako dostępnym (i zapewne niezbędnym). Nie można zatem wyobrazić sobie czegoś gorszego — uważa filozof — jak to, że Hölderlin trafi pod strzechy, że stanie się, broń Boże, modny.

Dlatego błędne byłoby mniemać — pisze — że czas Hölderlina przyjdzie dopiero wtedy, gdy wreszcie „cały świat” usłyszy jego wiersze. W takim bezkształcie wiersze te nie przyjdą nigdy: własna zmarniałość bowiem jest tym, co stawia epocze do dyspozycji siły, jakimi może ona, w niewiedzy swoich czynów, zapobiec, by poezja Hölderlina stała się modna (HEIDEGGER 1977: 223).

To bardzo interesujące spostrzeżenie Heideggera: opór materii, by nie zaprzętać sobie głowy poezją, wytwarza się niejako samoistnie: czas marny nie potrzebuje poezji, która mówi o braku czegoś, czego nam nie brakuje, bo tego nie znamy. Poezja nie trafia do Eliotowskich wydrążonych ludzi, bo ci są na nią impregnowani. Ta odporność na poezję, poetów, bo zajmują się czymś niepotrzebnym do życia, sama stawia diagnozę czasowi marnemu: jest on w jakimś sensie nieunikniony, odpowiada kondycji człowieka, który zapoznaje boskość, może jej nie potrzebuje, a spójna wizja świata bogo-ludzkiego nie jest dlań nęcąca.

Być może dlatego we wszystkich tych dziedzinach humanistyki, w których ceniony jest namysł nad własną istotą, czas marny jest stale zagrożający? Pytająca natura poezji, podobnie jak filozofii, nie odwołuje się do faktu zdziwienia warunkowanego kulturowo czy psychicznie, ale zdaje się mieć inną, bardziej złożoną przyczynę. Dla Hölderlina powinnością poetów jest przywrócenie stanu bosko-ludzkiej homeostazy, zadawanie istotnych pytań o to, kim jest człowiek, kim Bóg, jaka jest natura relacji między nimi. Jest to być może to samo skupienie, o jakim mówi Emmanuel Lévinas, by wznieść się poza — w przestrzeń niebędącą ani przedmiotem wiedzy, ani nawet przedmiotowego przedstawienia. Bezinteresowne, bo płynące tylko z pragnienia, by wiedzieć, jak jest, myślenie nakierowane jest na prawdę — to ona jest właściwą „rzeczą” myślenia. Jest to więc potrzeba duchowa warunkowana pewnego typu wrażliwością, otwartością, poszukiwaniem. Jak zauważa Barbara Skarga:

Myślenie może być otwarte, może być zachętą do tego „więcej”, o którym mówił już Kant w *Krytyce władzy sądu*. „Myśleć więcej” to znaczy nie stawiać barier, mieć śmiałość sięgania nawet do niemożliwego (SKARGA 2007: 17).

Nie znaczy to oczywiście, że zawsze tak jest — myślenie wszak pełne jest sprzeczności, może też wspomagać, a nawet tworzyć zło — kultura europejska pełna jest takich przykładów. Zapewne warunkowane jest to dwoistą naturą człowieka, dawno odkrytą i nazwaną przez Sofoklesa w *Antygonie*, w znanej pieśni chóru, jako *deinotaton*, istota dziwna (*deinos*), anielsko-diabelska (SOFOKLES 2004: 156)².

Platon w *Teajtecie* przytacza rozmowę tytułowego bohatera z Sokratesem:

Sokrates: [...] A myśleniem nazywasz to samo co i ja?

Teajtet: A ty co tak nazywasz?

Sokrates: Rozmowę, którą dusza sama z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę (PLATON 2002: 89E).

² Por. na ten temat także: HEIDEGGER 2000: 137–153; SKARGA 2007: 36–39.

To myślenie stwarza kulturę, stwarza człowieka, stwarza poezję. To myślenie rozpoznaje brak jakiegokolwiek rodzaju: brak Boga, brak reguł wyznaczających poznanie, brak sensu.

Myślenie wymaga *schola*, czasu wolnego, nieśpieszności. Być może jednym z wyznaczników współczesnych mutacji czasu marnego jest brak czasu dla myślenia, poszukiwania jego istoty, tego, co dzieli go od poznania naukowego, działania praktycznego, także w wymiarze moralnym. Hannah Arendt, pisząc *Życie umysłu* w tomie *Myślenie*, zwraca uwagę na jedną ze swoich motywacji zajęcia się problemem aktywności umysłu; związek myślenia, bądź jego brak, z działaniem moralnym. Analizując proces Adolfa Eichmanna w Jerozolimie, zauważa:

To właśnie nieobecność myślenia — która jest zwykłym doświadczeniem codziennego życia, gdzie niewiele mamy czasu i chęci, by zatrzymać się i pomyśleć — wzbudziła moje zainteresowanie. Czy czynienie zła — grzech zaniedbania, jak i grzech dokonania — jest możliwe przy braku nie tylko „niskich pobudek” (jak prawo je nazywa), lecz przy braku wszelkich pobudek w ogóle, wszelkich sprężyn zainteresowania i woli? [...] Czy kwestia dobra i zła, nasza zdolność rozróżniania tego, co słuszne i niesłuszne, może być związana z naszą zdolnością myślenia? [...] Pytanie, które się narzucało, dotyczyło tego, czy aktywność myślowa jako taka, czyli nawyk rozważania wszystkiego, co się zdarza i co zwraca uwagę niezależnie od wyników i konkretnej treści, czy ta aktywność należy do czynników mogących powstrzymać ludzi od czynienia zła, czy może ich „uwarunkować” przeciw złu? (ARENDR 2002: 37–38)

Jeżeli byłby to dzisiejszy przejaw z marniałego czasu, to, co do swej istoty, nie odbiega on od diagnozy postawionej przez Hölderlina: świat, który zarzuca pytania o powołanie człowieka, o jego relacje z tym, co boskie — bo już samo określenie: potrzeba duchowa czy filozofia ducha jest *passé*, nienaukowe, nierozstrzygalne — nie wydaje się odległy od obrazu przedstawionego przez poetę. Martin Heidegger trafnie połączył tęsknotę Hölderlina za powrotem *alethei*, odsłaniającej szlak dziejów bycia z zamknięciem tej drogi, jakie wyznacza ekspansja techniki. Technika jako matryca bycia, jego krzywe zwierciadło zrywa z możliwością odsłonięcia istoty człowieka, bo zrywa z jego możliwością ujawniania bycia. Filozof pisze:

Kiedy człowiek buduje techniką świat jako przedmiot, zabudowuje sobie, rozmyślnie i kompletnie, i tak już zagrodzoną drogę w Otwarte. [...] Tym, co śmiertelne, nie jest bomba atomowa, o której tyle się mówi, jako taki oto, specjalny mechanizm do zabijania. [...] Tym, co zagraża człowiekowi w jego istocie, jest woluntarny pogląd, jakoby pokojowo wyzwalając, przekształcając, gromadząc energie przyrody i sterując nimi, człowiek mógł bycie człowiekiem uczynić dla wszystkich znośnym i w ogólności szczęśliwym (HEIDEGGER 1977: 194–195).

Technika, będąc celem samym dla siebie, zamyka więc drogę metafizyce, zamyka, w imię własnego chcenia, ścieżkę prawdy bycia. Świętość jako trop

ku boskości zostaje zatarty, a nawet, można powiedzieć, zostaje zatarty ślad ku świętości.

Co pozostaje? Konstatacja kryzysu metafizyki, kryzysu humanistyki w ogóle? Śmierć Boga, koniec człowieka, koniec historii? Licytacja ta sens swój znajduje jedynie w zbiorowym prześcigiwaniu się, by być usłyszczanym. Potrzeba używania radykalnych określeń jest zgoła niefilozoficzna, oryginalność służy tu często tylko sobie samej. Można górnolotnie powiedzieć, że myślenie o sprawach fundamentalnych, myślenie o myśleniu jako zasadzie świata przetrwa, bo to życiowa konieczność gatunku ludzkiego.

Kilka lat temu odbyła się w *Znaku* dyskusja na temat kryzysu w humanistyce. Pośród wielu przyczyn kryzysu wymieniano: brak postawionych pytań, na które filozofia miałaby odpowiadać, jej fascynację polityką, a zwłaszcza możliwością ideologii, czy upadek *Bildung*, idei kształcenia bezinteresownego na rzecz kształcenia tak zwanego przydatnego. Przydatnego do czego? W dyskusji tej Tadeusz Gadacz, mówiąc o kryzysie w obrębie filozofii, zwrócił uwagę na jeszcze jeden czynnik:

Uważam, że brakuje nam tej wewnętrznej refleksji, która rodziła wielkie dzieła. Być może wielka literatura także rodzi się z tego rodzaju namysłu, a nie tylko z analizy świata. Generalnie świat (taki, jaki jest) to efekt naszych działań, a nasze działania są takie, jaka jest nasza refleksja (GADACZ 2010: 95).

Nie ma zatem marnego czasu, gdy nasza refleksja nad światem nie będzie marna: powierzchowna, instrumentalna, przygodna. Z pewnością nie jest na nią za późno: jak bowiem napisał dawno temu tybindzki poeta — „Wo aber die Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch” (Lecz gdzie jest niebezpieczeństwo, / Rośnie także ratunek) (HÖLDERLIN 1964: 99).

BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah (2002): *Myślenie*. Przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- GADACZ, Tadeusz (2010): Bankructwo czy „tylko” kryzys?. *Znak* 658/3, 89–97.
- HEIDEGGER, Martin (1977): *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. Krzysztof Michalski, Krzysztof Pomian, Marek J. Siemek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Czytelnik.
- HEIDEGGER, Martin (2000): *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. Robert Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- HEIDEGGER, Martin (2004): *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. Sława Lisiecka. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- HÖLDERLIN, Friedrich (2003): *Co się ostaje, ustanawiają poeci (wiersze wybrane w przekładzie Antoniego Libery)*. Kraków: Znak.

- HÖLDERLIN, Friedrich (1982): *Wiersze*. Przeł. Bernard Antochewicz. Wrocław: Ossolineum.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1964): *Poezje wybrane*. Przeł. Mieczysław Jastrun. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- LIBERA, Antoni (2003): Wstęp. [W:] Friedrich HÖLDERLIN: *Co się ostaje, ustanawiają poeci (wiersze wybrane w przekładzie Antoniego Libery)*. Kraków: Znak, 5–22.
- MAAS, Wilhelm (1979): *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- PLATON, (2002): Teajtet. [W:] PLATON: *Parmenides, Teajtet*. Przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 85–192.
- SKARGA, Barbara (2007): *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków: Znak.
- SOFOKLES (2004): Antygona. [W:] SOFOKLES: *Król Edyp, Edyp w Kolonie, Antygona*. Przeł. Kazimierz Morawski. Kraków: Zielona Sowa, 143–191.