

МИРОВАЊЕ, КРЕТАЊЕ, ЉУБАВ: ПРИСТУП СОПСТВУ ПРЕМА СВЕТОМ АВГУСТИНУ¹

Жан-Лик Марион
Универзитет у Чикагу

І Стварање и питање о сопству

Веома очигледна, премда често превиђена структура *Исјовесџи* снажно предочава да питања о себи самоме, која су узнемиравала Светог Августина кроз његових првих девет књига, проналазе неке општеважеће одговоре – или из анализе концепата (у *Исјовесџи* 10) – или на библијским основама (у *Исјовесџи* 11–13). Желео бих да покажем, или барем веома сажето изнесем како учење о стварању (укључујући и оно о „небесима над небесима“ и стварању *de nihilo*) доприноси одређивању места где или, још тачније, места са кога *confessio* може да буде уздигнут и сопство постане доступно себи. Међутим, величати Бога као Бога постаје могуће, у ствари, једино ако сâм Бог ослободи простор и да времена за тако нешто. Где би, дакле, то место било, изузев у самом Богу? Место створења, стога, не може да

¹ Аргументи овог предавања долазе углавном из моје књиге *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin* (Paris: Press universitaires de France, 2008) (у преводу на Stanford University Press). Дубоко сам захвалан Џефрију Л. Коском (Jeffery L. Kosky) за указану ми помоћ у прилагођавању и превођењу коначног нацрта овог текста. Сви преводи Светог Августина су, зарад конзистентности, моји. Изворни текстови су навођени према *note bibliographique* (*Au de soi*, 14).

буде пронађено у њему самоме, него увек у Богу, тако да је место за *confessio* Бога одређено Богом до тачке на којој се творевина одржава једино у ослобађању места *confessio*-а. То је, од сада, општеважеће правило. Оно што нам преостаје да схватимо је начин на који је то (=правило) појединачно одређено у случају човека.²

II Људски изузетак

Прича о стварању садржи, у случају шестог дана и човека, неколико чудноватости. Ако признамо приповест онако како је испричана на *Vetus Latina* – свака створена ствар је саздана према сопственом роду „*secundum genus suum*“, у складу са собом и искључиво са собом. Штавише, ова верзија изражава тај сопствени идентитет појединачног одређења према роду онда када уноси „*secundum similitudinem*“ (Пост. 1, 11) и управо када инсистира на „*secundum suam similitudinem*“ (Пост. 1, 11–12). Створена ствар је подобна себи. Другим речима, дело стварања које раздваја и диференцира како би отворило удаљеност (путем удешања услова за Божији благослов творевине, као и услова за творевину да велича Бога), захтева да свако створење одговара самом себи – тако да оно није подобно ничем другом до свом сопственом роду, својој сопственој врсти, свом сопственом аспекту (*species*) – укратко, ничем другом до себи самом у својој крајњој суштини: „*Cur ergo et de homine non ita dictum est – Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram secundum genus – cum et hominis propago manifesta est?*“ (Зашто, дакле није такође рекао у погледу човека – Да створимо човека по нашој икони и подобју у складу са његовим родом – будући да се човек очигледно репродукује [у складу са својим родом]?).³

Ова измена не говори о некаквој претњи немогућношћу даље способности репродуковања (као последицом првог греха, на пример), будући да је оно што непосредно следи благослов човекове плодности (Пост. 1, 28: „Рађајте се и множите се“).⁴ Једино објашњење би могло да дође из Евине појаве, оне која се показује на рубовима и као изузетак (у смислу *џола*) од, тако рећи, пра-човека. Како да се, међутим, објасни сада та слобода, с обзиром на ово строго прихватање рода (*genus*)? Да би се разумела ова чудноватост, требало би да се

² У овоме чланку користим (енглеску) реч *човек* (*man*) као еквивалент Августинове латинске речи *homo*.

³ Августин, *De genesi ad litteram* 3.12.20.

⁴ Наведено према преводу Ђуре Даничића (*џрим. џрев.*)

у обзир узме друга, још истакнутија чудноватост. У Пост. 1, 26, стварање се више не одвија у складу са подобношћу творевине самој себи („*secundum suam similitudinem*“), већ у складу са подобношћу другачијем поред ње саме – штавише, подобношћу другачијем од највеће другости, будући да се ради о позивању на Бога:

non jam secundum genus, tanquam imitantes precedentem proximum, nec ex hominis melioris auctoritate viventes. Neque enim dixisti: „Fiat homo secundum genus“, sed: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“ ut nos probeamus, quae sit voluntas tua.

[не више према роду, као да смо опонашали неког блиског претходника или живели под ауторитетом бољег човека [од нас]. Јер Ти ниси рекао: „Нека буде човек према његовом роду“, већ: „Да начинимо човека по нашој икони и подобију“, да бисмо могли да просудимо шта је Твоја воља] (*Confessiones* 13.22.32).

Фраза *ad similitudinem nostram* је, не само буквално контрадикторна фрази *secundum suam similitudinem*, него је она и замењена родом (или са *species*) – што говори да се, у случају човека, она налази на месту било које или сваке дефиниције: „*Nec dicis secundum genus, sed ad imaginem et similitudinem nostram*“ (Ниси рекао *према његовом* [нашем] роду, већ *према икони и њогобију* [твоме]) (*Confessiones* 13.22.32).

Одатле ова парадоксална последица: човек чини створење *par excellence* које је, у погледу појединачног, чак изврсно, и то искључиво због тога што нема ни род ни врсту прикладну њему и, стога, не поседује дефиницију која би њега учинила прикладним самом себи. Људско биће је дефинисано самом чињеницом да остаје без дефиниције – животиња која је, по правилу, без поседовања.

Ово није тек случајна изјава; она има везе са ониме што Августин не оклева да назове тајном, у смислу *magna questio*-а које је човек постао самом себи, као и у смислу светотајинског преко кога је Бог благословио човека стварајући га: „*Sed quid est hoc et quale mysterium est? ... Dicerem te, Deus noster, qui nos ad imaginem tuam creasti, dicerem te hoc donum benedictionis homini proprie voluisselargiri*“ (Али шта је та тајна? ... Ја бих рекао, Боже наш који си нас створио по својој икони, рекао бих да си желео да долично подариш човеку дар твога *блајослова*) (*Confessiones* 13.24.35).

Међутим, Свети Августин оклева пред овим закључком, будући да предмет остаје поприлично непрозиран: Бог је животиње охрабрио да се такође репродукују; благословио је чак и морске рибе (Пост. 1, 22). Шта је, онда, посебно у благослову плодности који је дат човеку? Нема сумње да је реч о томе да: сâм човек добија од Бога благослов плодности – не примајући – истовремено, род или врсту према којој би могао да природно репродукује – репродукт себе из самог себе. То би значило да, уколико би се човек проширио преко читаве земље, до тачке у којој би он био њена управљајућа сила – он то не би дуговао свом роду или својој врсти (коју нема), нити својој суштини (која остаје непозната), већ директном благослову Божијем који се збива. Чиме се ово утемељује? Очигледно, замењивањем рода и врсте путем позива на *ad imaginem et similitudinem nostram* у сврху одржавања места одсутне суштине. Човек се не умножава у складу са његовим родом, његовом врстом или његовом суштином – што ће рећи, у складу са самим собом – него у складу са благословом који долази са другог места, благословом који га ставља у покрет подобја и иконе другога у односу на њега – Бога. Човек се не развија посредством неког суштинског и унутарњег закона, него једино преко примања Божијег благослова, благослова који се састоји у бивању позиционираним у складу са иконом и подобјем спрам Бога. Човек нема одговарајућу суштину, него реферише о себи директним позивањем на другога у односу на себе, другога који – ближи му него он самом себи – игра за њега, преко заступника, улогу суштине.

Због тога што икона, по одређењу и суштини, не може да обезбеди ни суштину, нити дефиницију стечену репликовањем, репродуковањем и опонашањем друге суштине или дефиниције – много пре, она се односи на оно за чије представљање човек, у принципу, нема ни средства за најмању скицу: на Бога. Икона, овде и у случају човека, више него било ког другог створења – остаје неприменљива; следствено, о њој мора да се мисли полазећи од подобја (*similitudo*). Први човек, очигледно, не носи икону Бога као што је Бог Син носи према Богу Оцу везом Духа; због тога што је једино Син икона Очева, док је човек заснован у икони Божијој:

Sed quia non omnio aequalis fiebat illa imago Dei tanquam non ab illo nata, sed ab illo create, hujus rei significandae causa, ita imago est *ut ad imaginem sit*: id est, non aequaliter parilitate, sed *quadam similitudine* accredit. Non enim locorum intervalis, sed *similitudine* acceditur *ad* Deum, et dissimilitudine receditur *ab* eo.

[Него због тога што ова икона Божија (човек) није била у потпуности једнака њему, будући да није од Њега рођена, дакле – да се разјасни та ствар – ова икона је икона *онолико колико је то икона*, што ће рећи, она јој није једнака у смислу упоредности Бога и човека, већ јој приступа по *неком подобију*. Она не долази у близину *сјрам* Бога просторним интервалима, него подобием *сјрам Њега* и одваја се неподобношћу *од Њега*] (*De Trinitate* 7.6).

Није у питању губљење или задржавање иконе Божије попут садржаја (као да би се „створено по икони Божијој“ могло да рачуна као дефиниција, једнако изричито као што је и „разумна животиња“, „животиња обдарена језиком“ или „животиња која се смеје“), него упућивање иконе ка ономе чему је подобна. Икона није поређена са моделом, попут видљиве репродукције са неком другом приступачном репродукцијом: икона је рођена од онога што се подобием упућује извору који је, као такав, невидљив – и (остаје – прим. прев.) то само у мери у којој оно, на тај начин, упућује на себе. Икона се састоји искључиво из напетости упућивања себе на оно чему је замишљено да буде подобна. Показује се да једино овај покрет унапред и једино овај *intentio ad* одржава подобие. Човек носи икону Божију (уместо и на месту рода, *врсте* или суштине) онолико колико подобује Њему. Међутим, он не може да тврди, изузев апсурдно, да му подобује, као што видљива слика подобује видљивом моделу, као што, у ствари, интелигибилна слика подобује интелигибилном моделу. Ово би, изгледа, била илузија новоплатониста: установљавање позитивног подобиа, мерљивог интервала у смислу сличности. Мора бити да је човек подобан Богу другачије – што значи – и на други начин, и задржавајући другост: „*Sola est autem adversus omnes errors via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo*“ (Да би се унапред избегле све грешке, потребно је само једно: да Бог и човек буду исто, Бог – *према коме* се кретање збива и – човек, *кроз кога* се кретање збива) (*De civitate Dei* 11.2).

Ово значи да према икони мора да се иде преко подобиа: човек носи икону Божију до тачке у којој одустаје од било какве подобности себи самом (*ad suum genus, ad suam similitudinem*) – зарад уподобљавања ничему – барем ничему о чему би могао да има било какву идеју, тј. било којој *врсти*. Због тога човек није подобан Богу подобовањем нечему видљивом или сазнатљивом, већ понајвише подобовањем ничему видљивом или сазнатљивом – укратко, не бивањем подобним

ниједној слици, а нарочито не неком тзв. *imago*-у Божијем, него ношењем подобија Божијег *стила*. Човек је Бог, баш као што Сезан јесте Сезан, а Рембрант јесте Рембрант – без ичега иза или поред њих што би било Сезан или Рембрант, а опет видљиво попут њих као дела слике. Не, слике Рембранта и Сезана се појављују као такве без икаквог другог обележја или назнаке крај њих, већ искључиво као слике које свуда (по себи – прим. прев.) носе непоновљиви стил Рембранта или Сезана. У том смислу – човек је Бог. Он се појављује као Богом створен – као Бог – све док прихвата ношење Божијег стила и допушта да његове појединачне одлике буду потчињене, тако да би могло да се пројави његово порекло. Човек је Бог једино пошто се врати онамо одакле долази, свом најинтимнијем Другом.

III Непредстављива икона

Не би се требало завести, па растворити икону у садржају подобија, јер она обезбеђује, не толико садржај, колико онога који садржи, у смислу места на коме подобије дејствује у својим разноврсним степенима: „Ergo intelligimus habere nos aliquid *ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem*“ (Стога, ми разумемо да поседујемо то *где икона Божија јесте*, наш ум као и разум) (*Enarratio in psalmos* 42.6).

Рационални ум, наравно, нуди место за подобије, али не нуди и његов садржај. Заиста, могуће је да се извуче низ слика које рационалном уму дарују подобије Тројици: или узимањем у обзир ума као целине, тако да тријада ума, знања и љубави (*mens, notitia, amor*) упућује на Тројицу; или повезивањем човека са светом како би скицирали друге две тријаде: прва (према *De Trinitate* 11.2.2–5), виђена ствар, вид и намера која повезује једно са другим (*res, visio, intentio*); друга (према *De Trinitate* 10.3.6–7), памћење, увид и воља (*memoria, visio, voluntas*) или, коначно и нарочито, може да се дозволи предност тријади памћења, разумевања и воље (*memoria, intelligentia, voluntas*; у складу са *De Trinitate* 10.11.17). Ова последња фигура одређује, на крају, место најбоље сличности: „Eccе ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei“ (Ето, дакле, ум памти себе, разумева себе, воли себе: ако видимо то, ми видимо Тројицу; не још Бога, наравно, али већ икону Бога) (*De trinitate* 14.8.11).

Међутим, све ове аналогне тријаде, иако износе на видело икону Тројице, не приказују било какав чврст и постојан садржај, већ нала-

зе значење једино у мери у којој упућују тај садржај на самог Бога. Главни текст одређује ово:

Haec igitur trinitas mentis *non* propetera Dei est *imago*, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, se-sque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligit. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest.

[Стога и ова коначна тријада ума *није икона* Бога у мери у којој ум памти себе, разумева себе и воли себе, већ зато што он *шакође може* да памти, разуме и воли Онога који га је сачинио. Ако то чини, он сâм постаје уман. Међутим, ако то не чини – он је будаласт – чак и онда када памти, разумева и воли себе. Или, да кажемо кратко, нека служи нествореном Богу који га је створио способним и у коме може да учествује] (*De Trinitate* 14.12.15).

Ове три способности чине, засигурно, икону Бога; међутим, ниједна од те три као такве, ни њихова узајамна организација, чак ни њихова далека сличност са трима личностима Тројице, то не чини – као што већина данашњих коментатора, чини се, говори изнова и изнова – него могућност њиховог упућивања на Бога као онога који може да им учини да, међу собом, заиграју подобје тринитарне игре личности унутар Тројице. Способности отварају сâмо место које постаје видљива и поуздана икона Тројице у мери у којој оне прихватају (у смислу *capacitas*) учествовање у Тројичиној заједници и на тај начин, изведено, играју се тријадично.

Оно што икону чини подобјем не истиче из неког статуса, поседа, или суштине ове иконе, већ из покрета, из напетости и *intentio*-а према Богу, и стога је, у складу са нивоом учествовања који *capacitas* омогућује. У том смислу, одсуство одговарајуће дефиниције постаје неодољиви и негативни услов подобности Богу, одрицање које би требало да буде заувек увећано и потврђено. Не само да је човек одређен својом, никада утврђеном, подобношћу Богу више него утврђеном дефиницијом; он је одређен сâмом овом одсутношћу дефиниције: њему приличи да се не уприличи или да не буде уприличен са собом; њему приличи да не буде подобан себи због што се онај

коме јесте подобан, Бог, не поклапа са његовом суштином, као ни са било којом суштином уопште. Просто, зато што Бог није подобан ничему у овом свету, човек није подобан ничему у овом свету. Човек је човек једино без поседа и, стога, без дефиниције. На питање *quid sit homo?* (Шта је човек?), Свети Августин је одговорио неколико пута, узевши да би ово могао да буде одговор: „*Nec nunc definitionem hominis a me postulandum puto*“ (Мислим да дефиниција човека сада не може да буде затражена од мене) (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 1.4.6).

IV Повластица незнања

Ова суштинска недефинисаност човека би, у сваком случају, требала да буде схваћена као повластица. Немогућност и слобода да се не буде описан заиста чине повластицу – барем сâму повластицу од Бога према заповести против „грађења себи лика резана, нити какве слике од онога што је горе на небу“ (Изл. 20, 4), ничега што би, дакле, тврдило да представља Бога, обухватајући га. Да ли би се човек, из тог разлога, нашао, такође, „на небесима“? Нашао би се, пре свега, поставши неодомаћеним странцем (учествујући у стварности) „небеса над небесима“, ако не, чак и званичним грађанином. Тада, једнако, оно што важи за Бога (на кога ни једно име, нити слика и ни један концепт не могу да полагају право обухватања), важи и за човека: ни један, ни други не признају ни род, ни *врсту* или суштину. Човек остаје непредстављив, будући да је уобличен по икони Онога који не признаје ништа, необухватан због тога што је уобличен по подобију Онога који не признаје обухватање. Човек није подобан ничему, говорећи строго и званично, због тога што није подобан ничему другом изузев Ономе кога долично описује необухватљивост. Или, изнова – ако Бог остаје необухватљив – човек, који није подобан ничему осим њему (а нарочито не самом себи), ће носити белег његове необухватљивости. Другим речима, лишен рода, *врсте* и суштине, отуђен од сваке парадигме, човек се, без посредовања, појављује у светлу које надилази свако светло. Са тако дарованом необухватношћу, његово лице носи обележје искључиво онолико колико се открива невидљивим попут лица Божијег. Човек се коренито разликује од сваког другог бића у свету непремостивом разликом – не више онтолошки, него светитељски. Више се не разликује као разумна животиња, као *ego cogitans*, као трансцендентално ја, као апсолутна свест, као *Dasein*, или чак „пастир (=чувар)

бића“ (*Hirt des Seins*), већ као „слика невидљивог Бога“ (Кол. 1, 15) – тачно онако као путем учествовања у икони и подобју необухватљиве иконе Невидљивог. Његова невидљивост одваја човека од света и посвећује га као светог зарад Светога.

Долазећи до овог закључка, свети Августин се уписује у текуће предање хришћанске теологије чији је аргумент уобличио Григорије Ниски:

Икона може да буде савршена само уколико јој не недостаје ништа од онога што може да буде сазнато у праизвору. Тако, будући да се необухватност односи на оно што видимо унутар божанске природе, неумитно следи да би било која икона требало да одржи ту сличност са својим праобразом. Стога, с обзиром да смо усвојили природу иконе и да ће природа праобраза, ништа више, надмашити то наше усвајање – ова супротност сведочи о недостатности иконе. Међутим, зато што природа нашег ума, као упућеног на икону Творца, превазилази било какво поимање, она заправо очувава своју сличност са оригиналом, одржавајући печат непојмљивости на сопственом незнању (*О стварању човека* 11.3, *Patrologia Graeca* 44:156b).

Познавање човека, стога, захтева упућивање на Бога у оној мери у којој је Он непојмљив и, одатле, установљавање његове непојмљивости кроз извођење – како у име иконе – тако и у име подобја. Августин је, такође, дошао до овог закључка. Док је Свети Павле показивао, са своје стране, да не постоји ниједан од људи који „зна шта је у човеку – сем човековог духа који је у њему“⁵ (2. Кор. 2, 11) и постојано претпостављао да је човештво разумело тајне човека, Августин је, напротив, хитар да устврди како: „tame nest aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem Domine, scis ejus omnia quia eum fecisti“ (још увек постоји нешто у човеку што чак ни сам дух човеков не зна, што је [ништа мање] унутар њега, али Ти, о Господе, Ти знаш све што је у њему [човеку], јер си га Ти саздао) (*Confessiones* 10.5.7).

Полазећи од овог непознавања сопства које је, ипак, спознато преко другог, то јест самог Бога – неопходно је да се покрене операција *confessio*-а – спрам моје неузнатости са собом и спрам упознавања себе преко другога:

⁵ Наведено према преводу др Емилијана Чарнића (*ѿрим. ѿрев.*).

Confitear ergo qui de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucent scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant „tenebrae meae“ sicut „meridies“ in vultu tuo.

[Исповедаћу шта знам о себи и, такође, шта не знам о себи, јер је чак и оно што знам о себи такво, због тога што Ти просвећујеш моје познавање, док са ониме што о себи не знам, остајем неупознат докле год моја „тама“ не постане „попут поднева“ (Пс. 90, 8)⁶ пред твојим лицем] (*Confessiones* 3.6.11).

Човек се бескрајно разликује од човека, али уз одвајање онога што не може да схвати и онога што, узевши да намерава да га очува, не би требало да схвати.

Овим путем, изнова одобравамо свако начело које руководи путевима према сопству и Богу (јер, постоји само једно): „Interior intimo meo, superior summo meo“ (*Confessiones* 3.6.11). Ми сада, међутим, знамо да се апорија *magna nihil quaestio-a* поклапа са решењем: неодређеност човека.

V Покој

Неодређеност човека, та повластица, указује да ја не обитавам ни у једној суштини, него да сам, напротив, подобан ономе што нема подобности, Богу – без облика, неописивом, непојмљивом, невидљивом – другим речима, указује да ја нисам подобан ничему. Или, још тачније, ја сам њодобан (*to resemble*), што значи, ја се „показујем“ *ог*-сијавајући (*to reflect*) и појављујем се својим извештавањем (*report*) о подобју Божијем (*ad similitudinem Dei*). Појављујем се, сваки пут, ја као ја, у складу са својим подизањем и спуштањем на невидљиво степенуваној лествици мог подобја, моје приближности или одвојености од Божије невидљивости – Бога чије невидљиво испуњење ја одражавам (мање или више) унутар видљивог. Тада остаје да буде схваћено уз коју то лествицу бих могао да усходим са степеника на степеник овог њодобија (*resemblance*) и, на крају, да ли бих могао да пронађем тачку постојаности у видљивом одразу невидљивог. Ако већ морам да прекорачим по-добије (*re-semblance*) и боравим у њему, који је, онда, то замах и порив који може да ме одведе тамо?

⁶ Наведено према нумерацији Псалама у преводу Ђуре Даничића (*ѡрим. ѡрев.*).

Како бисмо отишли даље, вратимо се на наше место разилажења, на *confessio*. Оно је, од самог почетка, дејствовало увођењем начела покоја и неспокоја: „Et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excites, ut laudare te delectet, quia fecisti nos *ad* te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“ (И Тебе да велича жели он, човек, тај сићушни делић Твоје творевине, Ти га побуђујеш да те велича јер си нас створио *за* себе, и наша срца неће познати покоја, све док се не успокоје у Теби) (*Confessiones* 1.1.1).

Питање је у потпуности повезано са мојом непокојношћу – буквално, са мојом неуравнотеженошћу: прилично парадоксално, све док почивам у себи, не уздржавам се, нити се одржавам и престајем да се колебам једино ако пронађем место изван себе у Богу. Не могу да не желим (и не волим) да пронађем свој починак у Богу, зато што не могу да се сместим у себе, нити у било шта друго, ако се не настаним у Богу. Коначни тренутак *confessio*-а описује, са савршеном доследношћу, у три предстојеће деонице, три чиниоца овог покоја: онај који савршава творевину, али, такође, и онога у коме је творевина заузела место као простор починка за створено, и, коначно, сâм починак у коме би створења, ако га признају као сопствено место, требало да заврше: „Quamvis ea [sc. Opera tua] *quietus* feceris, *requievisti* septimo die, hoc prae-loquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo 'bona valde' quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae *requiescamus* in te“ (Иако си учинио твоја дела остајући *сјокојан*, *починуо* си седмога дана, гласом твоје књиге нам је најављено да ћемо и ми, такође, након наших дела [која су 'врло добра', будући да си нам их Ти предао], у суботи вечног живота пронаћи свој *јокој* у Теби) (*Confessiones* 13.36.51).

Изречено другачије: „Etiam tunc enim sic *requiesces* in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa *requies* tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos“ (Јер *ћеш* онда, такође, Ти *починући* у нама, као што сада дејствујеш у нама и тада ће овај Твој мир бити у нама, као што су твоја дејства – твоја – кроз нас) (*Confessiones* 13.37.52).

И коначно: „Post illa [sc. quaedam bona opera nostra] nos *quieturos* in tua grandi sanctificatione speramus. Tu autem bonum nullo indigens bono, semper *quietus* es, quoniam tua *quies* tu ipse es“ (Након њих [неких од наших дела, оних добрих], надамо се да ћемо *починући* у Твојој великој освећењу. Међутим, Ти који немаш потребе за било којим добром, Ти си увек у *јокоју*, зато што си Ти сâм свој сопствени *починак*) (*Confessiones* 13.38.53).

Сâм Бог држи себе у покоју, јер Он држи самог себе у себи, тако да све што не држи себе у Богу, већ остаје унутар себе (својевољно или не), не може да се тамо смести и, стога, не почива више у покоју. Бог сâм даје покој, зато што га Он сâм и поседује. Сâм Он га и поседује, јер сâм Он јесте покој. И све друго, до сâмог краја Његове творевине налази своје место једино у овом покоју. Изворно есхатолошка, творевина се одржава искључиво кроз пружање простора сваком створењу да дође на место сопственог починка. За човека без дефиниције, ово се место не налази ни у чему мањем до у покоју сâмог Бога: „*Nam et in ipsa misera inquietudine... satis, ostendis, quam magnam rationale creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi*“ (Јер си чак и у сâмој несрећи наше неспокојности... показао, довољно, како си великим учинио Твоје разумно створење, будући да ништа мање од Тебе неће бити задовољавајуће за његов *блажени покој*, чак не ни он самом себи) (*Confessiones* 13.8.9). Изузевши Бога, човек не би могао нити да пронађе себе, нити да пронађе то где он сâм јесте.

VI Тежина

Овај текст који сам управо навео, текст који је одредио „небеса над небесима“ као место где се проналази починак у Духу (*requeiret in spiritu tuo*) и објаснио да човек не би могао да пронађе починак ни у чему мањем од Бога (*magnam rationale creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est*), продужује даље да би показао, и ово је изванредна чињеница, како да се измери приближност или удаљеност сваког човека у односу на ово место:

Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinate inquieta sunt: ordinatur et quiescent. Pondus meum amor meos; eo feror, quocumque feror.

[Тело настоји да се, целокупном својом тежином, изгура до свог места. Тежина не вуче само надоле, већ и ка своме месту.

Ватра тежи навише, а камен наниже. Они су [обоје] стављени у покрет својом тежином, али траже своја [сопствена] места. Најмање уређене ствари остају без места починка: када обнове свој поредак, долазе у покој. Моја тежина је моја љубав. Моја тежина је моја љубав, јер било где да одем њоме сам одведен] (*Confessiones* 13.9.10).

Овај аргумент делује јасно колико и изричито, јер он не каже само да: „Anima... velut pondere amore fertur quocumque fertur“ (Душа, где год да је однесена, однесена је тамо путем тежине љубави) (*Epistula* 157.2.9), него и одређује, поврх свега, да је за душу коначно питање воље, њене воље: „Voluntas... ponderi similis est“ (Воља... је подобна тежини) (*De Trinitate* 11.11.18). Појединости овога тек требају да буду прецизно схваћене.

Вредно је спомињања за овај аргумент, да тачка разилажења не подразумева питање љубави, него, искључиво, физички проблем локалног покрета. Аристотел, о овој теми, размишља на овај начин: „Ако свако од простих тела има [своје] природно кретање, нпр. ватра навише, земља наниже и према средишту свемира, јасно је да празнина не може да буде узрокована кретањем.⁷ Овој разлици између покрета навише и наниже он такође придодаје, за сваки од њих посебно, могућу разлику између оних који следе природи и оних који јој противурече – другим речима, разлику између насилног и природног. Премда је, без сумње, и овде и на другим местима, мудро не исцрпљивати се препознавањем грчких извора Светог Августина који су претпостављени, довољно је да се држи уз Цицерона, заједничког и најповерљивијег посредника.

Свети Августин је, несумњиво, узимао ову теорију као такву зарад објашњења покрета, што ће рећи, као физикалну теорију. Неколико текстова сведочи томе:

Lege naturae cedunt pondera minora majoribus, non modo cum ad proprium locum suo sponte nutu feruntur, ut humida et terrena corpora in ipsius mundi medium locum, qui est infimus, rursus aëria et ignea sursum versus; sed etiam cum aliquot tor-

⁷ Aristotle, *Physics* 4.8.214b12–16. Денис О Брајан (Denis O'Brien) се потрудио колико је могао да повеже Августина са Јамвлихом (“*Pondus meum amor meus*” [*Confessiones* XIII 9.10]): Saint Augustin et Jamblique, “*Revue d’histoire des religions* 198, no. 4 [1981]: 423–28). Да се Јамвлих бавио љубављу, што није случај, овај приказ би био убедљивији.

mento aut jactu aut impulsu aut repulse, eo quo sponte *ferrentur*, vi aliena ire *coguntur*.

[Према закону природе, оно што је мање тешко се предаје тежем, не само онда када *се пренесе* на своје одговарајуће место (на овај начин, влажна и земљана тела теже ка месту у средишту света, које је најниже, док ваздушна и ватрена тела, обрнуто, теже навише), него и онда када *су*, неким механизмом, ометањем, привлачењем или одбијањем *ѿогсѿакнуѿа* да се пренесу у правцу изван оног коме би следовала *сѿама*] (*De quantitate animae* 22.37).

Он велича „законе природе“ толико да постаје могуће да се осло-ни само на њих, као што се ослања на експерименталну проверу:

Pondera gemina sunt. Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei velut conantis ad locum suum: hoc est pondus. Feris lapidem manu, pateris pondus; permit manum tuam, quia locum suum quaerit. Et vis videre quid quaerat? Subtrahe manum, venit ad terram, quiescit in terra: pervenit quo tendebat, invenit suum locum. Pondus ergo illud motus erat quasi spontaneus, sine anima, sine sensu. Namque si aquam mittas super oleum, pondere suo in ima tendit. Locum enim suum quaerit, oordinari quaerit, quia praeter ordinem est aqua super oleum. Donec ergo veniat ad ordinem suum, *inquietus motus* est, donec teneat locum suum.

[Постоје две врсте тежине. Тежина је притисак било које ствари, све док ова тежи ка свом одговарајућем месту: ово је тежина. Узми камен у руку, осећаш његову тежину, притиска ти руку, јер тражи да достигне своје место. Желиш ли да знаш шта тражи да достигне? Испружи руку, она иде земљи и тамо проналази свој покој. Тежина је, дакле, квази спонтани покрет – без душе и без осећаја. У ствари, ако излијеш воду на уље, вода тежи да иде наниже. Дакле, све док не дође у свој поредак, *ѿокреѿ се не усѿокојава* – до тренутка када доспе на своје место] (*Enarratio in psalmos* 29.2.10).

Закони природе се (готово у модерном смислу) држе тако чврсто да ће их Свети Августин чак спомињати (барем према *неким људима*) као приговоре на могућност чуда:

Ac per hoc, *inquiunt* quoniam terra abhic sursum versus est prima, secunda aqua super terram, tertius aer super aquam, quartum super aera caelum, non potest esse terrenum corpus in caelo; momentis enim propriis, ut ordinem suum teneant, singular elementa librantur.

[И, сходно томе, *они кажу* да, будући да је, у узношењу од нижег ка вишем, земља прва, затим вода изнад земље, трећи је ваздух над водом и, као четврта небеса над ваздухом; земљано тело не може да се нађе у небесима, јер су различити моменти равнотеже сваког од елемената такви да засебно проналазе свој одговарајући поредак] (*De civitate Dei* 22.11.1).

Све до ове тачке, није било ничег новог са стране Светог Августина, он напросто претпоставља широко прихваћена учења његовог времена – све док могу да се теолошки оправдају ауторитетом Прем. 11, 20:⁸ „Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti“ (Ти си све уредио према мери, броју и тежини) са позамашним потомством по чијем је поседовању ово [место] познато. На овај начин је то, ипак, питање закона локалног кретања и, у ужем смислу, закона света.

VII Љубав и кретање

Новина почиње искључиво онда када се Свети Августин, у ствари, више не бави местом у свету (ни физиком, ни природом, ни локалним кретањем), него местом њега (или ње) који исповеда. Како је могуће, биће упитано, да се пређе са закона локалног кретања на место исповедања? Путем до сада невиђеног тактичког преокрета, закони локалног кретања ће бити уздигнути, преокренути и преузети на нивоу закона љубави; *pondus*, његове напетости и покрети изместиће се у усмерености *amor*-а. Свети Августин предузима ово прикупљајући изразе Цицерона (више његове него Аристотелове) заједно са неким Виргилијевим: „Trahit sua quemque voluntas / Сваки је вођен својим задовољством“ (*Bucolics* 2.65). Он наводи ово како би, што је још више изненађујуће, коментарисао стих из Еванђеља по Јовану: „Nemo venit ad me, nisi quem Pater

⁸ Наведено према нумерацији у преводу Митр. Амфилохија Радовића – *Премудрости Соломонове*, Врњачка Бања, 1995, 30 (*џрим. џрев.*).

atrahit / Нико не долази к мени, ако га Отац не привуче“ (Јн. 6, 44), где покушава да објасни како Отац, чак и ако привлачи некога кроз Сина, нити га принуђује, нити противуречи његовој вољи – иако га је привукао. Ово је аргумент:

Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? „Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordes tui.“ Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis. Porro, si poetae dicere licet „Trahit sua quemque voluptas,“ non necessitas, sed voluptas, non obligation, sed delectation, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?

[Како ћу својевољно да верујем, ако сам привучен? Ја, пак, кажем: није само воља, већ, много више, задовољство то које привлачи. Шта то значи задовољство које привлачи? „Наслади се Господом, и даће ти молбе срца твога“ [Пс. 36, 4].⁹ Постоји одређено задовољство срца због кога је хлеб који долази са неба слadak. Осим тога, ако је песнику дозвољено да каже да се „свако привлачи сопственим задовољством“, не неопходношћу, него задовољством, не обавезом, него очараношћу, колико бисмо више ми требали да кажемо да је човек вођен према Христу онај који ужива у истини, који ужива у блаженству, који ужива у вечном животу, у свим стварности-ма које Христос јесте у потпуности?] (*In Johannis Evangelium Tractatus 26.4*).

У позивању на Виргилија, како би протумачио Јн. 6, 44, а допунио и исправио Цицерона (и Аристотела), се огледају храброст и пробој. Локално измештање – другим речима, приспевање на одговарајуће место – није више производ само физичке тежине, већ и наклоности задовољству које у срцу покреће исту ону спонтаност коју гравитација ослобађа и телу. Јер, оно што подиже навише и мења улогу тежине у духу, не долази (свакако не пре свега) од „тежине славе“ у смислу Светог Павла (2. Кор. 4, 17),¹⁰ како је могло

⁹ Наведено према преводу Еп. Атанасија Јевтића, *Псалтир са девет библијских пјесама*, Врњачка Бања, 2000, 50 (прим. прев.).

¹⁰ „The weight of glory“ је Марионов и званични енглески превод (*The Holy Bible, New King James Version, New York 1983, pg. 1002*) за оно што Апостол Павле

бити, него из *delectatio*-а. Под *delectatio* морамо да разумемо стварност примања, а не присвајања задовољства (у складу са данашњим, осиромашеним начином говорења):

Delectatio quipped quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. „Ubi enim erit thesaurus tuusm ibi erit er cor tuum“: ubi delectatio, ibi thesaurus, ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria.

[Задовољство је, стога, *нешто појуш* тежине душе. Дакле, задовољство доводи душу у ред. „Где је благо твоје, онде ће бити и срце твоје“ (Мт. 6, 21): *где* је задовољство, *шамо* је и благо, *где* је твоје тело, *шамо* је блаженство или несрећа] (*De musica* 6.11.29).

Љубав је изложена према логици строгој колико и она према којој је изложено кретање, те би требало да буде и схваћена са једнаком строгошћу.

Тако је установљено поређење између кретања и љубави које се завршава са аналогичном сразмерности према којој је: оно што је тежина према телу, то чежња јесте према љубави. Понекад су изрази повезани тако чврсто, да се и не читује никаква разлика: „*Amant enim requiem, sive piae animae, sive iniquae; sed qua perveniunt ad illum quod amant, plurimae nesciunt; nec aliquid appetunt etiam corpora ponderibus suis, nisi quod animas amoribus suis*“ (Све душе воле покој, побожне као и неправедне, али како да досегну оно што воле – већина уопште не зна – и тела, такође, ни за чим не трагају својим тежинама, осим онога што тражи душа њиховом љубављу) (*Epistula* 55.10.18).

Термини, међутим, знатно чешће успостављају везу уз извесне празнине, а разлике остају да постоје, зато што однос између чежње (за задовољством) и љубави дејствује као образац за однос између природних тежина и тела, а не обрнуто, као што би, сигурно, здрав разум то очекивао:

назива „βάρος δόξης“. У преводу др Емилијана Чарнића стоји „изобиље славе“, у преводу комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ „богатство славе“ (*Свето Писмо: Нови Завјет Госиода нашег Исуса Христа*, Београд 1984, 352), а у преводу Вука Стефановића Караџића „претежнија слава“ (према немачком „über alle Massen gewichtige Herrlichkeit“) (*прим. прев.*).

Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid hujus modi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset *quasi* quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam *velut* amores, cororum momenta levitate nantur. *Ita* enim corpus pondere, *sicut* animus amore fertur, quocumque fertur.

[Ако бисмо били само камење, таласи, ветрови, или било шта од ове врсте, без било каквог осећаја или живота – не бисмо, пак, били лишени *неке врсте жеље* у нашим покретима и њиховом [исправном] поретку. Јер, *баш ѿ ѿуи љубави*, притисци тела заносе својом лакоћом. Што ће да каже да, *баш као* што се дух рађа својом љубављу, без обзира где је ношен, тако се и тело, *ѿ ѿуи њега*, рађа својом тежином] (De Civitate Dei 11.28).

Кретање прати тежину, баш као што и чежња прати љубав, до тачке у којој љубећи притисак душе која чезне постаје образац за кретање – чак и код неживих ствари.

Притисак љубави у њеној чежњи игра улогу обрасца – не само у погледу неживе природе – већ, такође, и спрам свих разумних духова, зато чак и људи и анђели виде свој поредак обликованим онако како је тежина љубави, у складу са законом природе или правде, примењена: „Sed tantum valet in naturis rationalibus quoddam veluti pondus voluntatis et amoris, ut, cum ordine naturae angeli hominibus, tamen lege justitiae boni homines malis angelis praeferentur“ (Али се одржава у разумној природи налик некој врсти тежине воље и љубави, која је чини таквом да, ако би, према поретку природе, анђели требало да се ставе пре људи, ништа мање не би требало, да се, према закону правде, добри људи ставе испред злих анђела) (De Civitate Dei 11.16).

Када је у питању чежња која избија из љубави, тежина губи особине које је имала у односу искључиво са телом: што се тиче љубави, тежина тeжи чак и без природе, управо јој се супротстављајући до тачке постајања слободном и добровољном тежином, оном која тeжи куда хоће:

Qui motus si culpa deputatur... non est utique naturalis, sed voluntarius; in eoque similis est motui quo deorsum lapis fertur, quod sicut iste propius est lapidis, sic ille animi: verum tamen in eo dissimilis, quod *in potestate* non habet lapis cohi-

bere motum quo fertur inferius; animus vero dum non *vult*, non ita movetur.

[Ако се покрету приписује кривица... он више није природан, него *добровољан*. Попут покрета који носи камен наниже, у ком случају он особито припада духу, као што његов сопствени покрет (=покрет самог духа) припада камену; али је и даље мало вероватан случај у коме камен нема *моћ* да садржи покрет који га носи наниже, док се дух не помиче уколико то неће] (*De libero arbitrio* 3.1.2).

Љубав може, заиста, да буде објашњена као тежина, узевши да мислимо на слободну тежину: слободну од, пре свега, стега материје, затим од ограничења природе и, на трећем месту, савршено својевољну. Схваћена на овај начин, тежина се не односи на физички и материјални свет, већ изворно носи духовно и разумско значење.

VIII Боравак ван себе

Свети Августин исправља, дакле, модел физике која објашњава локално кретање тежином тела; не исправља га из бриге о одуховљавању и поучавању, већ као предмет прилагођавања обрасца *pondus*–а теоретским захтевима које му љубав налаже. Зато што – у случају љубави, *pondus* би требало да постане добровољан и да се, тако, ослободи од природних (и материјалних) условљености – он подразумева слободу на два начина. Као прво, јер нико не може да воли а да то и не жели: чак и ако слобода не подразумева увек одлучени избор, љубавник без слободе неизбежно постаје пацијент, а веома брзо и болесна душа. Затим [=као друго], јер љубав претпоставља одабирање неког вољеног пре него неког другог; следствено, слобода љубави захтева удвостручење сопствене тежине да би супротставила једну тежину другој у циљу чињења правде избора између две љубави. Постојаће, најмање, две љубави и две тежине: „Amores duo in hac vita secum in omni tentatione luctantur: amor saeculi et amor Dei; et horum duorum, qui vicerit, illuc amantem tanquam pondere trahit“ (Две љубави се надмећу током овог живота у сваком искушењу: љубав овога света и љубав према Богу, и једна од ове две љубави која буде победоносна ће пренети љубавника својом тежином) (*Sermo* 344, 1).¹¹

¹¹ Види и Augustine, *Confessiones* 4.15.27 и 7.17.23.

Љубав се удвостручила до те мере да је чежња душе – што ће рећи, њена тежина – изгурује или навише или наниже. Љубав преобликује образац тежине толико коренито, а везана је за материјално значење премештања тела тако лабаво, да Свети Августин не оклева да јој припише, како кретање нагоре, тако и уобичајено (физичко) кретање надоле.

Ако тежина и даље може да учини да нешто падне, онда тај пад више није питање физичког падања, будући да тежина чини да душа пада као што то бива у духу:

Mane si potes: sed non potes; *relaberis* in ista solita et terrena. Quo tandem *pondere*, quaeso, *relaberis*, nisi sordium contractum cupiditatis visco et peregrnationis erroribus?

[Застани, ако можеш, али ти не можеш; *иашћеш назад* у своје земаљске навике. Под којом тежином *ћеш иастћи назад*, питам те, ако не под оном коју си наукао кроз лепљивост својих чежњи и блудна прегрешења?] (*De Trinitate* 8.2.3).¹²

Суочавање са овом тежином, стога, може да учини да се падне у духу, али, у духу може да се начини и друга тежина, тежина која уздиже: „Quomodo enim oleum a nullo humore permitur, sed disruptis omnibus exsilit et superminet: sic et caritas non potest premi in ima; necesse est ut ad suprema emineat“ (Као што уље није потиснуто ниједно другом течношћу, већ им измиче и обавија их, тако ни милосрђе не може да се потисне на дно. Оно мора да се издигне и првенствује) (*In Johannis Evangelium Tractatus* 6.20).

Овде своју устројавајућу логику проналази парадокс који се појавио раније: за самог себе, ја сам тежак терет, све док наставам да будем испражњен од Бога – Бога који, пошто ме испуни, ослобађа [=олакшава] мене од самог себе и уздиже навише, ка Њему: „Nunc autem quoniam quem tu implex, *sublevas* eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum“ (Сада, будући да Ти уздижеш, ја сам, увиђајући да нисам испуњен Тобом, терет самом себи) (*Confessiones* 10.28.39).

Испуњен Богом, потчињавам се утицају тежине усмерене навише, док, испуњен самим собом (затрпан, у ствари) потчињавам се тежини усмереној наниже. Благодат или, другим речима, љубав која долази од Бога са циљем враћања мене ка Њему до-

¹² Види и Augustine, *De Trinitate* 10.5.7.

носи *прошив-тежину*, тежину која узноси, олакшање, одрешење и иступљење.

Cui dicam, quomodo dicam de *pondere* cupiditatis in abruptam abyssum et de *sublevatione* caritatis... Neque enim loca sunt... Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri *defluens* inferius amore curarum, et sanctitas tui *atollens* nos superius amore securitatis.

[Коме бих и како говорио о *тежини* жудње која води понору и о милосрђу које *уздиже*... Не ради се о месту... Ради се о узбуђењима, љубавима, нечистоћи нашег духа која нас, љубављу према световним бригама, *низводи доле* и Твојој Светости која нас, љубављу сигурности, *узводи горе*] (*Confessiones* 13.9.10).

Љубав нас уздиже, попут тежине одозго – која долази одатле и води тамо – према Твом месту, месту које је прецизно одређено чињеницом да тамо и само тамо можемо да се сместимо: „In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor *illuc attolit nos*“ (У Твом дару налазимо покој: тамо уживамо Тебе. Покој наш, место наше. *Овде* нас Твоја љубав *уздиже горе*) (*Confessiones* 13.9.10).

Та тежина – која, не само да може да нас уздигне навише, већ то и чини, пре свега и суштински, онда када је посреди моје одговарајуће место – је парадокс, јер престаје да се појављује на изненађујући начин. Суштина је да темељ увек привлачи јаче него земљиште, искључиво зато што се јавља одозго, *привлачи* са висине, оптерећује нас одозго. Христос чини, дакле, темељ *par excellence*, „fundamentum fundamentorum“, утолико уколико долази са висине, попут небеског Јерусалима који силази са небеса, попут силаска „небеса над небесима“: „Etenim origo fundamenti hujus summitatem tenet; et quemadmodum fundamentum corporeae fabricate in summo est“ (Тако, порекло тог темеља стоји на врху и баш као што се порекло телесног ткива налази испод, тако се и темељ духовног ткива налази на врху) (*Enarratio in psalmos* 86.3 [оба цитата]).

Своје место налазим само тамо где истински желим да боравим. А ја истински желим да боравим само тамо где ме моја љубав – предвођена, пренесена и изгурана тежином – изгурује, преноси и предводи. Морам да познајем ову тежину како бих знао шта слободно желим: „Sed vis nosse quails amor sit? Vide quo ducat. Non enim

monemus ut nihil ametis, sed monemus ne mundum ametis, ut eum qui fecit mundum, libere ametis“ (Међутим, да ли желиш да знаш која је то љубав? Види куда те води. Јер те ми не упозоравамо да немаш љубави, већ да не волиш свет, да би могао слободно да волиш онога који је створио свет) (*Enarratio in psalmos* 121.1).

Ја јесам место где исповедам; али, ја почивам на овом месту, искључиво зато што ме моја љубав тамо изгурује и насађује попут тежине. Попут добровољне тежине, јер ја волим кроз њу. А ако је моја љубав тамо, сâмо ја јесте тамо.

* * *

Изворник:

Jean-Luc Marion, „Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine“, *The Journal of Religion* Vol. 91, No. 1, The Augustinian Moment (January 2011), The University of Chicago Press 2011, стр. 24–42.

Превод са енглеској:
Вукоман Миленковић

Примљено: 15. 11. 2016.
Одобрено: 28. 11. 2016.