

Ćwiczenie się w samopoznaniu jako motyw spajający kompozycję Augustyńskich *Wyznań*

Wojciech Skorupka

(Uniwersytet Gdański, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych i Społecznych)

1. Zagadnienie jedności kompozycyjnej *Wyznań*

1.1. Nieoczywistość kompozycji

Przynajmniej od momentu ukazania się klasycznego już artykułu Pierre'a Courcelle'a traktującego o *Wyznaniach*¹, trwa dyskusja na temat niejednoznacznie autobiograficznego charakteru tego Augustyńskiego dzieła². Z dyskusji tej wyłania się obraz, zgodnie z którym zarówno trudno jest traktować *Wyznania* po prostu jako autobiografię, czyli tekst, którego zasadniczą funkcją jest przybliżenie czytelnikowi postaci i historii autora, jak i nie sposób zaprzeczyć, że wiarygodne wątki autobiograficzne są w *Wyznaniach* nie tylko obecne, lecz także odgrywają w nich bardzo istotną rolę. Co więcej, nagromadzenie wątków autobiograficznych oraz sposób ich przedstawienia zdecydowanie wyróżnia tę niesłychanie popularną księgę spośród tekstów innych ówczesnych Augustynowi autorów. W punkcie wyjścia określimy więc *Wyznania* jako przełomową autobiografię duchową, która dysponuje pewnym znaczeniem ogóln antropologicznym, co rozwinę w dalszej części artykułu³.

¹ P. Courcelle, *Recherches sur les „Confessions” de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1968. Po raz pierwszy artykuł ukazał się natomiast już w roku 1950.

² Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 198–199.

³ Por. M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's Confessions*, „Journal of the American Academy of Religion” 1982, Vol. 50, No. 3, s. 365; M. Vannier, *Narration et hermeneutique de*

Niejednoznaczna forma tego zaliczanego do najściślejszego kanonu tekstu Augustyna pozostaje zagadką wciąż szeroko dyskutowaną w literaturze⁴. *Wyznania* są pisane przez biskupa. Biskup ten jednak jest zarazem wybitnym filozofem i teologiem oraz doskonale wykształconym rzymskim retorem. Tym bardziej zastanawia więc kompozycja tekstu, która nie wpisuje się w klasyczne schematy. Istnieje obszerna literatura na temat problemu jedności kompozycyjnej *Wyznań*, a wśród niej odnaleźć można nawet opinie, w myśl których *Wyznania* są źle skomponowane⁵. Wśród badaczy, którzy bronią zasadności kompozycji Augustyńskiego dzieła (a tacy należą do zdecydowanej większości), pojawiają się natomiast rozmaite propozycje motywu spajającego i uzasadniającego jego niejednorodną formę.

1.2. Filozofia jako ćwiczenie duchowe

Z uwagi na specyfikę *Wyznań*, które nie są przecież traktatem filozoficznym piśnianym na jeden i wyraźnie określony temat, wydaje się, że zasadne próby odnalezienia motywu spajającego kompozycję tego tekstu odwoływać się muszą do powszechnego w późnym antyku rozumienia filozofii jako ćwiczenia duchowego⁶. *Wyznania* przynajmniej częściowo należy zatem rozumieć jako tekst spełniający funkcję partytury takiego zamierzonego przez autora ćwiczenia⁷. Warto więc do

soi dans les Confessions de S. Augustin, „Lo Sguardo – rivista di filosofia” 2013, nr 11, s. 58–60; S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine: accessory to grace*, w: *Autobiography as Philosophy: The philosophical uses of self-presentation*, red. T. Mathien, D.G. Wright, Routledge, Abingdon-on-Thames–New York 2006, s. 32–37.

⁴ Zob. np. A. Kotzé, *Augustine’s Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Brill, Leiden 2004, s. 1–4 i 13–56; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 182–192; G. Corcoran, *A Guide to The Confessions of St. Augustine*, Carmelite Center, Dublin 1981, s. 5–6; S. Thompson, *The „Confessions” of Saint Augustine...*, s. 32–35; M. Boczar, *Motyw protreptyczny w „Confessiones” św. Augustyna*, w: *Therapeia, askesis, meditatio: Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński, R. Pawlik, R. Tichy, Uniwersytet Warszawski – Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2017, s. 163–164.

⁵ Zob. J. O’Meara, *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine’s Mind up to his Conversion*, Longmans, Green & Co., London 1954 oraz tegoż, *The Young Augustine: An Introduction to The Confessions of St. Augustine*, Longman, London–New York 1980. Por. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, s. 183–184; S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine...*, s. 33; A. Kotzé, *Augustine’s Confessions...*, s. 22.

⁶ Wstępem do takiego rozumienia filozofii jest książka P. Hadot. Zob. tegoż, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt.

⁷ M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, s. 185–192.

lektury *Wyznań* przystąpić podobnie jak zaleca to odnośnie filozofii starożytnej H.G. Gadamer:

(...) nie z perspektywy krytycznej wyższości modernizmu, który przenosi siebie ponad filozofów antycznych, ponieważ dysponuje ogromnie wyrafinowaną logiką, ale wychodząc od przekonania, że „filozofia” jest ludzkim doświadczeniem, które pozostaje ciągle takie samo i które wyróżnia go jako człowieka, i że nie ma w niej żadnego postępu, ale tylko uczestnictwo⁸.

Długo wymieniać można rozmaicie uszczegóławiane próby odczytania *Wyznań* w tym duchu. Ograniczę się więc do zarysowania w punkcie wyjścia pewnego ogólniejszego kierunku, w jakim zmierzają wpisujące się w powyższe rozumienie filozofii interpretacje. Umożliwi to wyraźniejsze dostrzeżenie głębi, jaką kryją w sobie *Wyznania* oraz pozwoli uczynić pierwszy krok ku odnalezieniu w omawianym tekście podstawy, która okaże się istotna także dla interpretacji zaproponowanej w niniejszym artykule. Interpretacja ta wiązać się będzie z zaakcentowaniem motywu samopoznania, który nie tylko przenika całe to najpopularniejsze dzieło Augustyna, lecz także, jak zobaczymy dalej, spełnia w nim niezwykle ważną funkcję – pozwala zarówno utrzymać spójność kompozycji duchowej autobiografii chrześcijanina, jak i uwypuklić pewne żywe i zasadnicze dla augustyńskiej antropologii znaczenie refleksji autobiograficznej.

1.3. *Wyznania* jako protreptyk oraz filozoficzna terapia

Wyraźne są w *Wyznaniach* cechy szerszego nurtu protreptyków, a motyw zachęty do moralnego doskonalenia wydaje się dobrze unifikować ich kompozycję⁹. Forma protreptyku była zapewne Augustynowi znana choćby z ważnego dla jego duchowego rozwoju *Hortensjusza*, o którym to tekście Cycerona mowa jest przecież w samych *Wyznaniach*¹⁰. Trudno tutaj również nie zgodzić się, iż w *Wyznaniach* próbuje się wstrząsnąć czytelnikiem tak, aby ten przekonał się co do zasadności zmiany swojego sposobu życia oraz odkrył wagę proponowanej modyfikacji własnego sposobu myślenia¹¹. Takie podejście do omawianego

⁸ H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty 2002, s. 5–6. Cytat ten traktuję jako wyrażający owocne w danym kontekście zalecenie metodologiczne, a nie uniwersalną tezę metafizyczną.

⁹ M. Boczar, *Motyw protreptyczny...*, dz. cyt., s. 163–187.

¹⁰ Augustyn, *Wyznania*, III. 4, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009, s. 75–76.

¹¹ M. Boczar, *Motyw protreptyczny...*, dz. cyt., s. 164–165.

tekstu z jednej strony pogłębia jego duchowe przesłanie, ale z drugiej – powinno nas ono uczulić na wynikające z charakteru protreptyku mniej ścisłe trzymanie się rzeczywistego porządku zdarzeń, pomijanie pewnych wątków oraz ogólną modyfikację wydarzeń biograficznych pod wpływem nadrzędnego w takiej pisanej zachęcie celu, którym jest poruszenie czytelnika i wywołanie w nim pewnej zmiany¹².

Dotychczas podjęte próby odczytania *Wyznań* w tym duchu, w sposób interesujący i pouczający zestawia Annemaré Kotzé¹³. Autorka przekonuje, że rozumienie *Wyznań* jako pisanej zachęty do nawrócenia na filozofię (choć mowa tutaj ściśle o filozofii chrześcijańskiej), pozwala zarówno zunifikować formę dzieła, jak i należycie wyjaśnić fenomen i oryginalność jego części autobiograficznej¹⁴. Podobne myślenie będzie przyświecać nam również w niniejszym artykule, choć akcent położymy nie tyle na Augustyńską zachętę do filozofii – to zostało doskonale uczynione w cytowanej książce – lecz na konkretne wykorzystane w tej zachęcie narzędzie, czyli skierowaną ku czytelnikowi namowę do samopoznania.

Oczywiście poznawanie samego siebie nie jest jedynym zawartym w *Wyznaniach* duchowym ćwiczeniem. Jak przekonuje Mateusz Stróżyński, dzieło to daje się bowiem odczytać jako nośnik kompleksowej filozoficznej terapii, a będące podstawą tej terapeutycznej funkcji duchowe ćwiczenia, często okazują się być przejęte z dawniejszej tradycji filozoficznej, w szczególności neoplatońskiej i stoickiej¹⁵. Rozważania A. Kotzé oraz M. Stróżyńskiego wyraźnie wskazują, że relacja między autorem a czytelnikiem w *Wyznaniach* istotnie odbiega od relacji charakterystycznej dla prostej biograficznej opowieści¹⁶. To z kolei otwiera drogę do zaakcentowania, że opowieść biograficzna jest u Augustyna w pewien sposób podporządkowana celowi filozoficznemu i duchowemu. Ważnym kontekstem jest tutaj chrześcijańska troska, z jaką pisze Augustyn, który nie jest przecież tylko filozofem, ale zarazem wykształconym retorycznie i świadomym swojej duchowej roli biskupem. Istotne znaczenie ma też wyrażenie celu duchowych ćwiczeń już nie w języku greckich filozofów, ale w pojęciach charakterystycznych dla

¹² Tamże, s. 167. Warto tutaj również zwrócić uwagę na sam tekst *Wyznań*, gdzie w X księdze Augustyn pisze o pewnych zamierzeniach, jakie kryją się za formą jego tekstu: Zob. *Wyznania* X. 3–4, s. 278–281.

¹³ A. Kotzé, *Augustine's Confessions...*, dz. cyt.

¹⁴ Tamże, s. 117–196.

¹⁵ M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 166–227. Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 56–74.

¹⁶ Por. M. Stróżyński *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt, s. 186.

myśli chrześcijańskiej, takich jak miłość i wola¹⁷. Szczególny jest również fakt, że przedmiotem kontemplacji jest od pewnego momentu Bóg, do którego Augustyn zwraca się w *Wyznaniach* jak do osoby, a zatem i sama zapisana w tekście kontemplacja nabiera charakteru relacyjnego¹⁸. Wszystko to jednak rozpoczyna się od zwrócenia się ku samemu sobie, od próby odkrycia samego siebie zarówno przed sobą, jak i przed czytelnikiem.

2. Nowatorska forma autobiografii a podmiotowy charakter filozofii św. Augustyna

2.1. Oryginalność Augustyńskiej autobiografii

Mówi się o *Wyznaniach* jako o pierwszej autobiografii w historii Zachodu¹⁹. Jaką jednak rolę miałyby spełniać w takiej autobiografii sprawiająca wrażenie niedokończona egzegeza Księgi Rodzaju (księgi XI–XIII)? Co z tajemniczą i wzniosłą analizą pamięci, której forma przywodzi na myśl wczesne dialogi Augustyna z samym sobą, zawiera będący częścią niezwykle rozważań epistemologicznych argument za istnieniem Boga oraz oddziela część biograficzną od egzegetycznej (księga X)? I wreszcie, jakie znaczenie należy przypisać samej części biograficznej (księgi I–IX), która nie jest przecież jedynie opisem wydarzeń z życia autora.

Pierwszym krokiem do odpowiedzi na te pytania jest wzięcie pod uwagę szerszego znaczenia i roli *Wyznań*, gdyż tekstu tego nie sposób należycie zrozumieć, pomijając filozoficzny i duchowy cel jego napisania. Sens *Wyznań* nie sprowadza się do opowiedzianej w nich historii autora, ale ogniskuje się na znaczeniu samych podejmowanych przez Augustyna decyzji oraz napotykanym i inicjowanym przez niego wydarzeń. To właśnie opisywane wydarzenia są nośnikiem treści i to one w świadomości przeprowadzonej retrospekcji okazują się być nasyczone sensem. Sytuacja autora jest tutaj analogiczna do sytuacji czytelnika. Akcent silniej położony na autora oddaliłby czytelnika od celu duchowego ćwiczenia, którym to celem jest uzyskanie pewnej nowej perspektywy w rozumieniu siebie i swojej dotychczasowej historii, a ostatecznie także *conversio*. Tak więc przełomowa forma literacka *Wyznań* rzeczywiście opiera się na elemencie biograficz-

¹⁷ Por. Tamże, s. 192–195.

¹⁸ Tamże, s. 193–194. Por. M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 63–64.

¹⁹ Zob. np. G.B. Matthews, Przedmowa, w: tegoż, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca–London 1992; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 183.

nym, ale podporządkowuje ten biograficzny element celowi najpierw filozoficznemu, a następnie czysto duchowemu.

Dzieło o tak specyficznej formie mogło natomiast powstać dopiero za sprawą istotnych przełomów, jakich dokonał w swojej filozofii Augustyn. Przyjrzyjmy się więc pokrótce tym z nich, które odgrywają rolę zasadniczą dla opisywanego tu charakteru *Wyznań*, a następnie przystąpmy już do samego dzieła, aby dokładniej prześledzić zawarty w nim motyw samopoznania oraz zastanowić się nad jego wpływem na kompozycję całej książki.

2.2. Augustyńskie rozumienie historii

Zastanawiając się nad znaczeniem *Wyznań*, w pierwszej kolejności pamiętać należy o istotnym dla ich części biograficznej augustyńskim rozumieniu historii. Otóż inaczej niż było to w przypadku neoplatońskich myślicieli pogańskich, uprawiając filozofię, Augustyn nie zwraca uwagi jedynie na niezmiennie, wartościowe metafizyczne zasady, ale pozostając pod wpływem judeochrześcijańskiego objawienia, za nośnik prawdy uznaje też dziejącą się historię, wydarzenia mające miejsce w zmiennym świecie, który Greków nigdy w podobny sposób nie interesował²⁰. Fakt ten pozwala lepiej zrozumieć, na czym w ogóle opiera się znaczenie biograficznej formy charakterystycznej dla pierwszej części *Wyznań* i na jakiej podstawie możemy sądzić, że opowiedziana w nich historia jest nośnikiem filozoficznej treści. Wpisując się w tym względzie w myślenie judeochrześcijańskie, Augustyn za nośnik prawdy uznaje więc wbrew Grekom także dziejącą się historię. I tak też zapis jego indywidualnej historii zyskuje powszechne znaczenie. Z jednej strony czytelnik podąża za przedstawioną biografią, z drugiej strony warunkiem przejścia zawartego w tekście duchowego ćwiczenia jest tu odwołanie się do swojego własnego wewnętrznego doświadczenia. Trzeba tutaj również zaznaczyć, że inaczej niż w neoplatonizmie, człowiek u Augustyna ostatecznie rozumiany jest jako stworzony byt duchowo-cieleśny²¹. Kwestia ta jest istotna tak-

²⁰ Dobrym wstępem do tego zagadnienia jest np. K. Lowith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia – teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 154–167. Historiozofia samego Augustyna najpełniejszy wyraz uzyskuje natomiast w *O Państwie Bożym*.

²¹ Świadomie unikam tutaj pojęcia bytu psychofizycznego, gdyż skojarzenie z tradycją arystotelesowską jest w tym wypadku nie na miejscu. Zauważmy, że u Augustyna trudno mówić o powiązaniu duszy i materii w sensie arystotelesowskim, a konieczność utrzymania cielesnego zakorzenienia człowieka wynika tu bardziej ze źródeł objawieniowych niż filozoficznych. Nie mniej ostatecznie trzeba zauważyć, że choć wpisanie cielesności w naturę człowieka jest u Augustyna

że dla nadania filozoficznego sensu biografii, gdyż człowiek, będąc podmiotem duchowym, jest zarazem podmiotem funkcjonującym w odniesieniu do świata materialnego i pozostawia za sobą historyczny ślad o pozytywnym znaczeniu, a faktu tego nie sposób sprowadzić do opowieści o błędzeniu, jak zdawał się to sugerować Plotyn²².

2.3. Augustyńskie rozumienie podmiotu

Przełomowość autobiograficznej formy *Wyznań* wiąże się także z nowym i specyficznym augustyńskim rozumieniem podmiotowości. Nie ma tutaj miejsca na przedstawienie tego zagadnienia w całej złożoności²³. W tym momencie powinno nam wystarczyć odpowiednie uchwycenie znanego i szeroko opisanego w literaturze, podmiotowego charakteru uprawianej przez Augustyna filozofii. W augustyńskiej koncepcji podmiotowości najważniejsze są dwa składniki: rola przyznawana doświadczeniu wewnętrznemu, przejęta z filozofii neoplatonickiej, oraz chrześcijańskie rozumienie człowieka, który posiada wartość już nie jako neoplatonicka niematerialna i zdolna do zlania się z Absolutem dusza, ale wolna duchowo-cieleśna jednostka pragnąca indywidualnego zbawienia. Za sprawą tego akcentu położonego na rolę doświadczenia wewnętrznego oraz dowartościowania indywidualnego pierwszoosobowego punktu widzenia²⁴, augustyński podmiot zyskuje pewne nowe poznawcze zdolności, które po raz pierwszy w historii zostają tak wyraźnie przedstawione oraz stają się podstawą dla dalszych filozoficznych rozważań. Chodzi o zdolność podmiotu do rozpoznania samego siebie jako niewątpliwie istniejącego (tak zwane Augustyńskie *cogito*²⁵) oraz

swoiste i problematyczne, to jednak pozostaje ono istotnym momentem odróżniającym jego chrześcijański platonizm od neoplatonizmu pogańskiego oraz ważnym tropem dla przyszłej filozofii chrześcijańskiej. Na ten temat zob. np. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1992, s. 61–62 i 129–130; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 351–354.

²² Zob. P. Remes, *Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine*, w: *Ancient Philosophy of the Self*, red. P. Remes, J. Sihvola, Springer, Dordrecht 2008, s. 157–159. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 58–59.

²³ Warty uwagi opracowaniem tego tematu jest książka P. Cary'ego. Zob. tegoż, *Augustine's Invention of the Inner Self, The Legacy of Christian Platonist*, Oxford University Press, New York 2000.

²⁴ Wagę pierwszoosobowej perspektywy w filozofii Augustyna podkreśla np. G.B. Matthews. Zob. tegoż, *Augustine*, Wiley–Blackwell, Oxford 2005, s. 3; Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001, s. 251.

²⁵ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na G.B. Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, dz. cyt.; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 53–55.

zdolność do poddania refleksji samego swojego aktu poznawania (zdolność tę C. Taylor określa w swoich *Źródłach podmiotowości* mianem refleksyjności radykalnej²⁶). Mamy więc u Augustyna do czynienia z filozofią, której epistemiczne ugruntowanie wymaga zawsze pewnego zwrotu do wewnątrz i zanurzenia w niematerialnej przestrzeni własnego umysłu. Ten podmiotowy rys augustyńskiej filozofii jest zasadniczy zarówno dla nadania filozoficznego znaczenia autobiograficznej i wewnętrznej refleksji charakteryzującej *Wyznania*, jak i uchwycenia kulminacyjnej dla procesu samopoznania roli, jaką w omawianym dziele spełnia refleksja z księgi X.

2.4. Bóg działający w życiu człowieka

Nowy oryginalny sposób pisania o *ego* właściwy jest już dla wczesnej twórczości Augustyna²⁷. To jednak dopiero *Wyznania* w pełni czerpią ze wspomnianego wyżej charakterystycznego rozumienia roli i znaczenia indywidualnego doświadczenia podmiotu. Dzieło to, traktując o pewnych wydarzeniach biograficznych, przyjmuje jednocześnie ściśle wewnętrzny, prywatny punkt widzenia, zwracając szczególną uwagę na kwestie przeżywania i interpretowania opisanych wydarzeń przez samego uczestniczącego w nich autora. Zwróćmy jednak uwagę, że Augustyn dokonuje tutaj pewnego przesunięcia. Pojawia się ono w wielu miejscach części biograficznej, a w kontekście struktury całych *Wyznań* najjaskrawiej dostrzegamy je wtedy, gdy autor ostatecznie odchodzi już od biografii i poprzez moment refleksji z księgi X przechodzi do pisania o Bogu. Także w części biograficznej Bóg jest nieustannie obecny. Zabieg ten jest szczególnie istotny, gdyż dzięki niemu czytelnik napotyka na pewien obiektywny i niezmienny, ten sam zarówno dla Augustyna jak i dla czytelnika, punkt odniesienia. To z kolei jest ważnym czynnikiem wyrywającym czytelnika z podążania za biografią i zwracającym go ku uniwersalnym prawdom, których biografia ta jest nośnikiem²⁸.

Dlatego też kluczowym bohaterem przedstawionej w *Wyznaniach* historii życia wydaje się być właśnie obecny i działający Bóg. Dokładnie ten sam Bóg, którego zgodnie z wiarą Augustyna odnaleźć może także czytelnik *Wyznań*. Swoje

²⁶ W swoich *Źródłach podmiotowości* Taylor mocno podkreśla przełomową rolę, jaką w filozofii podmiotu odegrała nowatorska i oryginalna w tym względzie myśl Augustyna. Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 240–268.

²⁷ Zob. G.B. Matthews, *Augustine*, dz. cyt., s. 1–22. U samego Augustyna widoczne jest to w np. *Przeciw akademikom*, III. 10, 23–11, 26.

²⁸ Por. S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 57–58.

prywatne, wewnętrzne, momentami nawet mistyczne doświadczenie tej Bożej obecności i Bożego działania przekazuje Augustyn w jedyny chyba możliwy i intersubiektywnie zrozumiały sposób, czyli poprzez zapis modlitewnego wyznania, będącego ponownym przemyśleniem historii swojego dotychczasowego życia z teistycznej perspektywy, i w ten sposób odwołuje się on do doświadczenia potencjalnie dostępnego dla każdego czytelnika. Jeżeli chcemy więc nazwać *Wyznania* autobiografią, to musimy nazwać je autobiografią duchową, tekstem absolutnie szczerym nie w oddawaniu wydarzeń z życia, ale w ich modlitewnej i wznoszącej ku Bogu kontemplacji oraz w zamiarze pociągnięcia ze sobą czytelnika tak, żeby i on tę nową perspektywę mógł odkryć. Augustyn nie pisze tylko po to, aby przedstawić czytelnikowi siebie, lecz także po to, aby przeprowadzić wraz z czytelnikiem możliwy do opisanie w trzech etapach proces poznania siebie²⁹. Chodzi tutaj o wyjściowe rozumienie siebie jako podmiotu zmysłów – okres sceptycyzmu (wyznanie grzechów), następnie jako substancji duchowej – okres intelektualizmu (wyznanie wiary), aby w końcu zrozumieć swoją zupełną epistemiczną zależność od Boga odkrywanego jako wewnętrzny Mistrz – okres wiary (*conversio*, modlitwa pochwalna i egzegeza). Ta obecna w *Wyznaniach* trzyetapowa struktura posiada szerokie filozoficzne znaczenie, które przejawia się w odzwierciedlającej te trzy etapy księdze X – punkcie kulminacyjnym, charakteryzującym się pełnym już oderwaniem od zewnętrznego świata i odkryciami czynionymi w niematerialnej przestrzeni własnego umysłu.

Cóż zresztą może nas lepiej przekonać do tego, że *Wyznania* nie są tylko książką o Augustynie, lecz zarazem zapisem wysiłku każdej ludzkiej istoty poszukującej swego Stwórcy, niż znany fragment przejmującego początku pierwszej księgi:

Pragnie Cię sławić człowiek, cząsteczka tego, co stworzyłeś.(...) Ty sprawiasz sam, że sławić Cię jest błogo. Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie³⁰.

Człowiek, jak natomiast pisze Augustyn w księdze X, Boga poszukiwać powinien wewnątrz siebie, a nie w rzeczach, bo przecież to sam człowiek, a nie zmysłowy świat, stworzony został na Boże podobieństwo. Pełnię człowieczeństwa uzyskać można, wydobywając się z upadku właśnie za sprawą badania siebie na

²⁹ Por. M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine Confessions*, s. 365; S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine: accessory to grace*, w: *Autobiography as Philosophy...*, wyd. cyt., s. 32–35.

³⁰ *Wyznania*, I. 1, s. 27.

wzór postępowania przedstawionego przez Augustyna, który wyciągając rękę do czytelnika, rozpoczyna od wyznania własnych grzechów. Jak pokazuje Augustyn za pośrednictwem części biograficznej i troistej formy całego dzieła, to właśnie od wyznania grzechów i odrzucenia fałszywej filozofii rozpocząć trzeba drogę wiodącą ku zrozumieniu, że Bóg jest „bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myśla sięgnąć kiedykolwiek”³¹, oraz że „we wnętrzu człowieka mieszka prawda”³².

Wspomniany wyżej charakterystyczny rys specyficznej Augustyńskiej biografii, która oddziałuje na czytelnika za sprawą wzbudzenia w nim pewnego rodzaju filozoficznej autorefleksji, jest znany i omówiony w literaturze. Przyjrzyjmy się więc teraz odbiciu tego trzyetapowego procesu samopoznania, które dostrzec można zarówno w całych *Wyznaniach*, jak i w samej księdze X, czyli miejscu szczególnym z punktu widzenia struktury formalnej i treściowej dzieła.

3. Trzy biograficzne przełomy w procesie samopoznania oraz ich odbicie w księdze X

3.1. Trzy etapy samopoznania obecne w *Wyznaniach*

O ile niejednoznaczność kompozycyjna *Wyznań* pozwala rozmaicie określać główny spajający wątek tego dzieła, o tyle motyw samopoznania wydaje się bardzo dobrze wyrażać opisany wyżej, nowatorski i specyficznie autobiograficzny jego charakter. W takim ujęciu *Wyznania* byłyby zapisem ćwiczenia duchowego w poznaniu samego siebie, a jego momentem kulminacyjnym – refleksja na temat pamięci zawarta w księdze X. Dla porządku zaznaczmy też, że chodzi tutaj nie tylko o poznanie tego jaki jestem – to dopiero etap przygotowawczy, ale przede wszystkim o zagłębienie się w swoim niematerialnym wnętrzu, aby tam, w częściowo już mistycznym doświadczeniu, odnaleźć swoje źródło i cel³³. Skojarzenie

³¹ Tamże, III, 6, s. 80.

³² Augustyn, *O wierze prawdziwej*, XXXIX, 72, tłum. J. Ptaszyński, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 2001, s. 788.

³³ Istotnymi etapami przygotowawczymi są tutaj najpierw odrzucenie sceptycyzmu, a następnie sformułowanie Augustyńskiego *cogito* (najbardziej znane znajdujemy w *O Trójcy Świętej*, X, X, 14). Odkrycie niepowątpiewalnej prawdy o własnym istnieniu jest dla Augustyna nie tylko podstawą epistemologii, ale także punktem wyjścia do zapytania o rację i przyczynę swojego istnienia, a tym samym przyczynkiem do sformułowania pewnego nowego oraz źródłowego dla późniejszej

z neoplatonizmem jest tutaj wyraźne. Czytając tekst będący ćwiczeniem duchowym, podobnie jak ma to miejsce w przypadku *Ennead* Plotyna – a tekst ten wpisuje się w sposób myślenia dla Augustyna źródłowy – dochodzi do swojego rodzaju uczestnictwa: pisząc, autor uprawia ćwiczenie duchowe, a czytelnik zostaje w to ćwiczenie zaangażowany za sprawą narzędzi retorycznych i doprowadzony do momentu, w którym pod warunkiem odpowiedniego przygotowania zdolny jest wyjść poza treść samego tekstu³⁴. Będąca nośnikiem wspomnianego ćwiczenia treść *Wyznań*, wynika z badania przez Augustyna siebie i swojej przeszłej historii z perspektywy wiary oraz wiąże się z pewnym formowaniem Ja przez pamięć i narrację. Kontemplacyjne czytanie jego tekstu jest natomiast przykładaniem Augustyńskich rozważań do zdarzeń biograficznych, ale już niekoniecznie tych przedstawianych przez samego autora, lecz także tych, które odnaleźć da się we własnej pamięci i własnym doświadczeniu, bo jedynie własne wspomnienia są dla czytelnika wystarczająco żywe, aby duchowe ćwiczenie mogło się powieść³⁵. Oczywiście, że w *Wyznaniach* spotykamy wiarygodne wątki z życia Augustyna, jednak ich przedstawienie jest dla autora celem mimo wszystko wtórnym – Augustyńskie wyznanie musi mieć szczerą intencję, bo inaczej zaprzeczałoby moralnym przekonaniom autora i tym samym podważałoby spójność samych *Wyznań*. W takim wypadku nie sposób byłoby wyobrazić sobie spełnienia celu napisania tego tekstu, który Augustyn określa wyraźnie podczas kolejnej, znacznie już późniejszej, literackiej próby pochylenia się nad dotychczasowym życiem. Tym razem już nie w porywającym tekście o niespokojnej młodości, ale w formie ostatecznych i skrupulatnych podsumowań oraz sprostowań swoich najważniejszych pism:

Trzyście ksiąg moich „Wyznań” wychwała Boga zarówno ze złych jak i z dobrych moich czynków; wychwała Boga sprawiedliwego i dobrego, i pobudza do niego ludzki intelekt oraz uczucie. A jeśli chodzi o mnie, to do tej pory tak działają te księgi, kiedy je czytam, jak oddziaływały wtedy, gdy je pisałem³⁶.

tradycji sposobu dowodzenia istnienia Boga. Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 249–254 i 265–267. Por. G. Baczewski, *Augustyńskie źródła anzelmiańskiej i kartezjańskiej wersji dowodu ontologicznego na istnienie Boga*, „Studia teologiczne” 2009, nr. 27, s. 401.

³⁴ Por. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, s. 185–186.

³⁵ Zob. *Wyznania*, X. 3, s. 278.

³⁶ Augustyn, *Sprostowania*, 32 (6), tłum. J. Sulowski, w: tegoż, *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 251.

Modlitewne wyznanie jest więc u Augustyna czymś współdzielonym, a medytacyjna interpretacja przedstawionej historii staje się zarazem interpretacją siebie i swojej historii³⁷. W literaturze istnieją nawet omówienia tego zagadnienia odwołujące się do psychoanalizy, gdzie to efekt terapeutyczny *Wyznań* miałby polegać na próbie uregulowania poczucia własnej wartości i ustosunkowania się do swoich emocji oraz ich regulacji, czyli pewnej integracji tożsamości³⁸. W tym wypadku jednak psychoanalityk nie prowadzi pacjenta z zewnątrz, lecz raczej wpuszcza go do siebie i zaprasza do rzeczywistego uczestnictwa w swoim własnym doświadczeniu nawrócenia, o którego prawdziwości jest przekonany, i z tego względu być może warto mówić o *Wyznaniach* także jako o świadectwie.

Wspomniałem już o troistej kompozycji *Wyznań* i to właśnie ten potrójny podział na część biograficzną (I–IX), *conversio* (X) oraz egzegezę (XI–XIII) będzie tutaj zasadniczy. Warto zauważyć, że sam Augustyn dzieło swoje opisuje w *Sprostowaniach* jako podzielone na części dwie, a mianowicie na księgi I–X, w których pisze o sobie, oraz księgi XI–XIII, w których pisze o Piśmie³⁹. W księdze X autor rzeczywiście pisze o sobie, a w każdym razie taki jest w niej punkt wyjścia, księgę tę jednak zdecydowałem się oddzielić od głównej części biograficznej z dwóch zasadniczych powodów: 1. Refleksja w niej przedstawiona jest wewnętrzną medytacją na temat pamięci i odrywa się od wydarzeń z życia Augustyna oraz przenosi nas na poziom rozważań filozoficznych na temat natury naszego poznania; 2. Księga ta jest łącznikiem między częścią biograficzną i egzegetyczną z uwagi zarówno na swoje położenie w strukturze *Wyznań* jak i na swoją treść – wyjściowa refleksja o samym sobie zwięzcza się następnie odnalezieniem w sobie Boga – Mistrza wewnętrznego⁴⁰. Pojawiająca się dalej egzegeza jest natomiast dalszą konsekwencją przeżytej wewnętrznej *conversio*. Co więcej, to właśnie w księdze X Augustyn sam zaświadcza o duchowym celu swojego dzieła oraz, rozważając tajemnice pamięci, odwołuje się także do dziewięciu wcześniejszych ksiąg⁴¹.

³⁷ M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 185–186.

³⁸ Tamże, s. 190.

³⁹ *Sprostowania*, 32 (6), s. 251.

⁴⁰ Por. np. G. O'Daly, *Two Kinds of Subjectivity in Augustine's „Confessions”: Memory and Identity, and the Integrated Self*, w: *Ancient Philosophy of the Self*, dz. cyt., s. 196–197; R. Teske, *Augustine's philosophy of memory*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 150–154; M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 58–69; P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self...*, dz. cyt., s. 125–127; M. Boczar, *Motywy protreptyczny...*, dz. cyt., s. 166; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 182–185.

⁴¹ *Wyznania*, X. 1–5, s. 277–282.

Augustyn wyróżnia również księgę X, gdy stwierdza w niej, że od teraz przestaje się zajmować przeszłością i zdarzeniami, a zwraca się ku sobie samemu, ku swojemu niematerialnemu wnętrzu: „odkryję już nie tylko to, czym byłem, ale i to, czym się stałem i czym jestem”⁴².

Z powyższym podziałem koresponduje również zawarta w *Wyznaniach* intelektualna biografia Augustyna, którą ująć można w formie trzech głównych etapów rozwoju Augustyńskiej filozofii. To w tym właśnie dziele Augustyn przedstawia siebie jako sceptyka, intelektualistę i człowieka wiary, co odpowiada głównym przełomom w jego myśli. Okres pierwszy charakterystyczny jest dla chwili porzucenia manicheizmu i czytania pism Cyserona, drugi wiąże się z oddziaływaniem pism neoplatońskich i wpływem Ambrożego, a trzeci – z przekroczeniem platonizmu za sprawą pogłębienia wiary i przystąpienia do chrztu. I tak też odpowiednio do wymienionych okresów Augustyn rozumie siebie jako najpierw ograniczony podmiot zmysłowy, następnie niematerialny podmiot duchowy, a w końcu podmiot Boży, czyli duszę świadomą bycia stworzoną i zależną w swoim istnieniu oraz poznaniu od woli Boga. Opowieść o samopoznaniu daje się zatem wyczytać z *Wyznań* także za sprawą przedstawionej w nich horyzontalnej perspektywy życia i przemiany intelektualnej, którą bohater analizuje z pomocą modlitwy, refleksji teoretycznej oraz biblijnej egzegezy. W tym sensie pozostaje ona opowieścią zupełnie oryginalną względem takiego ujęcia problemu samopoznania, jakie znajdujemy u myślicieli pogańskich. Same *Wyznania* zostają spisane dopiero w drugim okresie Augustyńskiej twórczości i nie mogłyby powstać, gdyby nie przejmująco opisany na ich kartach proces odrzucenia sceptycyzmu, zrozumienia wagi doświadczenia wewnętrznego oraz odkrycia niematerialnej natury ludzkiej duszy – te filozoficzne przełomy są więc zarazem ugruntowane biograficznie i pozostają istotną częścią opisanych w tekście wydarzeń.

Każda z części *Wyznań* daje się również interpretować jako element chrześcijańskiej praktyki duchowej. Zauważmy, że część biograficzna jest swoistą spowiedzią, wyznaniem grzechów, pisany rachunkiem sumienia. Do momentu lektury pism neoplatońskich (księga VII) spotykamy się głównie z wyznaniem win oraz przyznawaniem się do filozoficznej niewiedzy. W chwili zapoznania się z platonizmem rozpoczyna się jednak u Augustyna również ruch pozytywny – najpierw neoplatońska próba wrócenia do samego siebie, a później, za spra-

⁴² Tamże, X, 4, s. 281.

wą zdania sobie sprawy z filozoficznej niewystarczalności neoplatonizmu, także uświadomione już poszukiwanie Boga⁴³. Na poziomie biograficznym momentem przełomowym jest tutaj oczywiście scena w ogrodzie mediolańskim i lektura listu św. Pawła do Rzymian opisane w księdze VIII. Kolejnym istotnym punktem jest przygotowanie do chrztu i zwińczające księgę IX widzenie w Ostii. Niemniej jednak do ostatecznego rozprawienia się z przeszłością na poziomie filozoficznym i tym samym do pełnej *conversio* dochodzi dopiero w księdze X⁴⁴. Wszystko to, co dzieje się wcześniej, jest przez Augustyna traktowane jako zapewnione przez Bożą łaskę przygotowanie. Dla podążającego za Augustynem czytelnika jest to natomiast pewna forma, w której odbija się sam odbiorca Augustyńskiego tekstu. Autor prowadzi czytelnika przez proces odłączenia od siebie tego, co szkodliwe i zwrócone ku cielesności (znowu neoplatonizm), aby poprzez zyskującą w poszczególnych księgach coraz większe znaczenie praktykę duchową, doprowadzić go do zawartych w kulminacyjnej X księdze rozważań czysto duchowych. W ten sposób dochodzi do rozpoznania siebie już nie jako podmiot zmysłowy, nie tylko podmiot duchowy, ale właśnie podmiot Boży rozumiany jak wyżej. W tym też momencie w kompozycji tekstu następuje przejście do wyznania wiary i pochwalnej modlitwy (ks. XI–XIII), ostatecznie bowiem Augustyna oświeca Chrystus⁴⁵.

3.2. Wyróżniona rola księgi X

Jak powiedzieliśmy wyżej, przełomowym momentem zawartego w *Wyznaniach* procesu samopoznania są rozważania zawarte w księdze X. Na poziomie formy tekstu księga ta odgrywa rolę łącznika pomiędzy częścią biograficzną oraz egzegetyczną i to właśnie w niej mamy do czynienia z najważniejszym przejściem wynikającym z ostatecznego przekroczenia przez Augustyna filozofii neoplatońskiej za sprawą wpływu chrześcijańskiego objawienia, czy też, jak głoszą w swojej biograficznej części *Wyznania*, za sprawą przejawiającego się w życiu Augustyna bożego planu. Przyjrzyjmy się teraz dokładniej tej bogatej w treść filozoficzną księdze i zobaczymy, jak za sprawą zagłębienia się we własnym wnętrzu dochodzi do odkrycia poznawczej zależności człowieka od Boga i tym do samym ostatecz-

⁴³ *Wyznania*, VII. 10, s. 194–195. Por. M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 59–60 i 64–65.

⁴⁴ Por. M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 59–60.

⁴⁵ Por. tamże oraz E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 90–100 i 126–128.

nej transformacji w podmiot Boży, to znaczy podmiot świadomy swojej poznawczej i egzystencjalnej zależności od odnajdowanego w niematerialnej przestrzeni własnego umysłu wewnętrznego Mistrza – wolnego Boga.

Warto w tym momencie zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie, które z filozoficznego punktu widzenia jest istotne dla możliwości dokonania wspomnianej transformacji podmiotu. Chodzi tutaj o charakterystyczne dla filozofii Augustyna rozumowanie *cogito*, które jednak w samych *Wyznaniach* pozostaje właściwie ukryte⁴⁶. Nie będę tutaj rozwijał tego szerokiego i fascynującego tematu, ale musimy mieć w pamięci, że odkrycie niepowątpiewalnej prawdy o swoim istnieniu jest ważnym filozoficznie momentem przygotowawczym oraz punktem wyjścia pewnego nowego, odkrytego prawdopodobnie właśnie przez Augustyna, sposobu dowodzenia istnienia Boga⁴⁷. Przykładem takiego przebiegającego przez podmiot i jego niezbywalne formy samoobecności⁴⁸ dowodu jest zresztą także sama księga X. Dobrze opracowany w literaturze i istotny dla Augustyńskiej filozofii moment *cogito*, w samych *Wyznaniach* może jednak pozostać ukryty, gdyż to nie odkrycie oczywistości własnego istnienia i nie budowa niepowątpiewalnej podstawy epistemologii są celem napisania *Wyznań*⁴⁹. Celem tym jest opis własnej przemiany i zaproszenie do tej przemiany także samego czytelnika. Cel ten tym samym wychodzi poza rozważania teoretyczne i zwraca się ku charakterystycznemu dla *Wyznań* oraz ważnemu dla myśli chrześcijańskiej żywemu rozumieniu filozofii⁵⁰. Zobaczmy więc teraz, jak opisany wyżej i związany z nadaniem ogólnoantropologicznego sensu własnej biografii oraz dowartościowaniem pierwszo-

⁴⁶ Chociaż warto tutaj zwrócić uwagę, że w księdze X pojawia się interesująca refleksja językowa na temat słowa *cogitare*, które oznaczać ma „zgromadzenie, czyli skupienie, tylko w umyśle, a nie gdziekolwiek indziej”. Zob. *Wyznania* X, 11, s. 292.

⁴⁷ Zob. np. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 249–254 i 265–267; G. Baczewski, *Augustyńskie źródła anzelmiańskiej i kartezjańskiej...*, dz. cyt., s. 401. U samego Augustyna rozumowanie *cogito* pojawia się najpierw jako pewna intuicja w: *O życiu szczęśliwym*, II.7 oraz *Soliloquia*, II, 1; później jako wyraźniejszy argument w: *O wolnej woli*, II, 3, 7; a następnie już w pełnej formie w: *O Trójcy Świętej*, X, X, 14 oraz *O Państwie Bożym*, XI, 26.

⁴⁸ C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 267.

⁴⁹ Więcej na temat obecnego w filozofii Augustyna rozumowania *cogito* przeczytać można np. w: G.B Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, dz. cyt., s. 29–38; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 50–55.

⁵⁰ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 60–62. Samo *cogito* to tutaj za mało aby wyjaśnić świat. *Cogito* jest doskonałym punktem wyjścia do uzasadnienia możliwości zdobycia przez człowieka prawdziwej wiedzy oraz do sformułowania argumentu za istnieniem Boga. Nie wystarczy ono jednak aby zrozumieć świat jako księgę kierującą do Stwórcy i otworzyć człowieka na działanie bożej łaski.

osobowego punktu widzenia zwrot wewnętrzny, zostaje w przełomowym momencie *Wyznań* obudowany pozytywną treścią, czyli jaki jest ostateczny efekt duchowego ćwiczenia, które jest zarówno niesione przez opis biograficzny, jak i odbite w samej kompozycji literackiej tego wyjątkowego tekstu.

3.3. Samopoznanie i transformacja podmiotu

W dziele Augustyna *O Trójcy Świętej*, chwilę przed sformułowaniem *cogito*, mowa jest o tym, iż „Dusza wie również, że pamięta wiedząc przy tym, że nikt nie pamięta, kto nie jest i nie żyje”⁵¹. Refleksja o pamięci spełnia więc tam rolę pewnego naturalnego przejścia do zwrócenia uwagi na niepowątpiewalność własnego istnienia. W *Wyznaniach* jest inaczej. Prawda *cogito* ukrywa się w nich jakoś za samą analizą pamięci⁵², analiza ta natomiast staje się punktem wyjścia do odkrycia tym razem nie pewności własnego istnienia, lecz zależności zarówno tego istnienia jak i własnej zdolności poznawczej od dającego się odnaleźć w duszy Boga – wewnętrznego Mistrza. Tak więc kolejnym zawartym na kartach *Wyznań* krokiem w kierunku przeobrażenia podmiotu jest próba zrozumienia potęgi i metafizycznej osobliwości dziedziny ludzkiej pamięci. Pamięci, która jest przecież także nośnikiem naszych wspomnień o zdarzeniach biograficznych.

W filozofii Augustyna pamięć rzeczywiście daje się określić – jak to ujął Gilson – jako „samopoznanie myśli”⁵³, czy też „przytomność myśli wobec samej siebie”⁵⁴. Jeżeli tak jest, to nietrudno będzie zgodzić się również z tezą, wedle której warunek możliwości bycia zapamiętanym ogranicza jednocześnie zbiór tego, co można uznać za wewnętrzne doświadczenie⁵⁵. „Ta moc, którą się nazywa pamięcią”, leży więc z konieczności u podstawy każdego doświadczenia wewnętrznego⁵⁶. W tym sensie trudno zaprzeczyć także temu, że pamięć u Augustyna odgrywa rolę pewnej spójni osobowości – punktu odniesienia umożliwiającego rozpoznanie siebie jako indywiduum. Powyższe obserwacje jednak nie wyczerpują augustyńskiego użycia pojęcia pamięci, które często wydaje się odnosić także do tego, co dzisiaj zwykło się nazywać umysłem (być może jest to

⁵¹ *O Trójcy Świętej*, X. X, 13, s. 323.

⁵² Por. przypis 46.

⁵³ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 295.

⁵⁴ Tamże, s. 296.

⁵⁵ G. O'Daly, *Two Kinds of Subjectivity in Augustine's „Confessions”...*, dz. cyt., s. 196–197. Choć trzeba by tutaj być może odróżnić doświadczenia mistyczne.

⁵⁶ Por. *Wyznania*, X. 17, s. 298.

kolejny fakt wskazujący na przełomowość myśli Augustyna) oraz wychodzi poza perspektywę psychologiczną, niosąc ze sobą także pewną treść metafizyczną.

Charakterystyczna głębia i nośność augustyńskiego rozumienia pamięci dobrze widoczna jest w dalszej części X księgi. Księga ta rozpoczyna się jednak od rozważenia zdolności do zmysłowego postrzegania świata, a więc zdolności charakterystycznej dla podmiotu zmysłowego – czyli podmiotu powstałego na skutek pierwszego przełomu w rozumieniu samego siebie, o którym opowiada zawarta w *Wyznaniach* historia. To postrzeganie zmysłowe, jak pisze Augustyn, dostarcza nam ogromu wrażeń, które to wrażenia, łącząc się z doświadczeniem piękną, pozwalają człowiekowi dostrzec pewną prawdę: zmysłowo postrzegany świat nie jest Bogiem, a Bóg jako jego Stwórca znajdować się musi ponad stworzeniem. Jeżeli tak jest, to Stwórcy świata nie sposób poznać za pomocą zwracających się na zewnątrz zmysłów. A zatem punkt wyjścia refleksji o pamięci jest w księdze X taki sam jak w całych *Wyznaniach*, czyli jest pytaniem o Boga⁵⁷. Pierwszym krokiem Augustyna po nieudanej próbie uzyskania odpowiedzi na to pytanie od świata zmysłowego jest zwrócenie się ku swojemu wnętrzu:

Moim pytaniem było samo wpatrzanie się w te rzeczy, a ich odpowiedzią – ich piękność. Zwróciłem się następnie do samego siebie i zapytałem: „Kim jesteś?”. Odpowiedziałem: „Człowiekiem”. A mogę w sobie rozróżnić ciało i duszę, czyli zewnętrzną i wewnętrzną część mojego „ja”⁵⁸.

Pytanie należy przekazać tej części ja, która skierowana jest do wnętrza, ponieważ „część wewnętrzna jest ważniejsza. Bo to do niej przychodzili z wieściami wszyscy moi wysłannicy cieleśni”⁵⁹. Okazuje się bowiem, że aby należycie zrozumieć doświadczenie zmysłowe, trzeba zestawić je z „prawdą trwającą wewnątrz”⁶⁰. W ten sposób tym razem już jako charakterystyczny dla drugiego przełomu w rozumieniu samego siebie podmiot duchowy Augustyn dochodzi do „pałacu pamięci” i wkracza na opisaną w księdze X drogę do wnętrza⁶¹.

Drogę tę rozpoczyna zdanie sobie sprawy z faktu istnienia w pamięci obrazów rzeczy doświadczanych różnymi zmysłami, które mimo tej różnicy w sposobie ich poznawania nie ulegają w pamięci pomieszaniu. Augustyn zauważa, że do-

⁵⁷ Por. Tamże, I. 1–4, s. 27–30.

⁵⁸ Tamże, X. 6, s. 283.

⁵⁹ Tamże, s. 284.

⁶⁰ Tamże, s. 285.

⁶¹ Tamże, X. 7–8, s. 285–286.

wolnie może wzbudzać mające swoje źródło w różnych zmysłach przypomnienia, z jednej strony na przykład myśląc o kolorach, a z drugiej śpiewać do woli „nie wydając z gardła żadnego głosu”⁶². Interesujące jest tutaj zwrócenie uwagi na fakt, że samą tylko mocą pamięci uznać można także to, że preferuję jeden kolor albo smak od drugiego koloru albo smaku, czy też jedną melodię od innej. „Wszystko to – jak pisze Augustyn – rozpoznaję wewnątrz siebie, w olbrzymim domu mojej pamięci”⁶³. Zatem moc pamięci nie ogranicza się do możliwości przechowywania i wzbudzania śladów dawnych zmysłowych doznań, lecz dopuszcza także możliwość dowolnego intelektualnego operowania na nich w obrębie prywatnej, niezależnej już od zmysłów, duchowej przestrzeni wewnętrznej. Szczególnie wyraźnie widać to, gdy Augustyn zauważa możliwość tworzenia w sobie samym pewnych niewychodzących z przeszłego doświadczenia przewidywań, przypuszczeń czy rozważań dotyczących domniemanych przyszłych zdarzeń i decyzji⁶⁴. W pamięci gdzie „i siebie samego spotykam”⁶⁵, pozostaję w pełni mocy intelektualnych do tego, aby opracowywać wewnętrzne treści tak, jakbym postrzegał je zmysłami:

Oto ludzie wędrują, aby podziwiać szczyty gór, spiętrzone fale morza, szeroko rozlane rzeki (...), a siebie samych omijają, siebie nie podziwiają. A przecież gdy przed chwilą wymieniałem wszystkie te ogromne rzeczy, na żadną z nich nie patrzyłem oczyma. Lecz w ogóle nie mówiłbym o nich, gdybym tych gór, fal, rzek, gwiazd, które wcześniej widziałem, i Oceanu, o którym mi opowiedziano, nie widział wewnątrz siebie, w mojej pamięci, i to w tak rozległych przestrzeniach, w jakich oglądałbym je w świecie poza mną⁶⁶.

Wszystko to dotyczy jednak zgromadzonych w przestrzeni pamięci obrazów, a nie tylko obrazy udaje się w niej zdaniem Augustyna odnaleźć.

Wiedza naukowa zawiera się w pamięci nie tak jak obrazy zmysłowe. To, co wiedzieć można na temat gramatyki, sztuki dyskusji, metodologii, nie jest jedynie śladem, z którego daje się to w przypomnieniu wywołać, lecz jest samą rzeczą⁶⁷. Rzeczy tych bowiem – jak pisze Augustyn – „nie dostrzegłem (...) nigdzie indziej, lecz tylko w moim umyśle, i złożyłem w pamięci nie ich obrazy, ale same

⁶² Tamże, X, 8, s. 287.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 288.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 289.

⁶⁷ Tamże, X, 9, s. 289.

te rzeczy⁶⁸. Rzeczy te rozpoznajemy w naszym własnym umyśle jako prawdziwe i musiały już tam być, zanim się ich nauczyliśmy, choć jeszcze ukryte i wymagające dopiero wyciągnięcia poprzez zetknięcie się z nauką o nich⁶⁹. Najwyraźniejszym przykładem samych rzeczy, które zawierają się w pamięci, są tu prawa liczb i wymiarów. Nie mogły być one wyrte w umyśle przez zmysły, ponieważ, jak pisze Augustyn, ich natura jest inna niż natura rzeczy zmysłowych. Czym innym są także oznaczające je dźwięki, a czym innym same te prawa. Poznajemy je „bez odnoszenia się do jakiegokolwiek przedmiotu materialnego – wewnątrz swego umysłu”⁷⁰.

To właśnie tę cechę pamięci, zgodnie z którą zagłębiając się w niej, nie potrzebujemy kontaktu ze światem zewnętrznym, określa Augustyn jako przestrzeń, w której zwracamy się ku sobie samym. Mogę przecież pamiętać samo swoje pamiętanie danej rzeczy w przeszłości⁷¹. Oprócz tego, to właśnie w pamięci odnajduję swoje uczucia: niezależnie od tego w jakim jestem stanie w danym momencie, mogę przypomnieć sobie swoje dawne pożądanie, radość, lęk i smutek. Trudno refleksji tej nie odnieść także do poprzedzającej ją części biograficznej, której opis opiera się przecież na przedstawionych wyżej mechanizmach. Co natomiast ważne dla kluczowego dla nas procesu przeobrażenia podmiotu, to właśnie w pamięci, czy też przez pamięć, odnajdujemy w sobie pragnienie szczęścia, a jak pisze Augustyn: „Gdy szukam Ciebie, mojego Boga, szukam życia szczęśliwego”⁷². To właśnie refleksja o szczęściu staje się tutaj krokiem ku kolejnemu, osiąganemu poprzez zanurzenie się w wewnętrznym doświadczeniu pamięci, poziomowi samopoznania. Mówi o tym będące punktem wyjścia refleksji o szczęściu wezwanie:

Wyjdę i poza tę moc, którą się nazywa pamięcią, przekroczę ją, aby się wznieść do Ciebie (...). Oto wstępując poprzez moją duszę do Ciebie, który nade mną trwasz, przekroczę także moc zwaną pamięcią (...). Nawet pamięć przekroczę⁷³.

⁶⁸ Tamże, X, 10, s. 290.

⁶⁹ Tamże, s. 291.

⁷⁰ Tamże, X, 12, s. 292.

⁷¹ Tamże, X, 13, s. 293.

⁷² Tamże, X, 20, s. 300.

⁷³ Tamże, X, 17, s. 298–299.

Wezwanie to kończy się jednak zdaniem, wedle którego, chcąc przekroczyć pamięć, musimy jednocześnie w jakimś sensie wciąż pozostać w tej wyznaczonej przez nią przestrzeni wewnętrznej ponieważ: „Jeśli Cię znajdę poza moją pamięcią, to nie będę Ciebie pamiętał. A jakżeż w ogóle mam Cię znaleźć, jeżeli Ciebie nie pamiętam?”⁷⁴. Aporia ta doprowadzi nas za moment do niezwykle interesujących konsekwencji.

Skoro tęsknimy za szczęściem, to musimy je jakoś znać, a zatem trwa w pamięci to, co oznaczane jest przez słowo „szczęście”⁷⁵. Na pytanie, czymże jest więc to prawdziwe szczęście, Augustyn proponuje odpowiedź obudowaną argumentacją, jednoznaczną i skierowaną ku Bogu: „To właśnie jest szczęściem: radowanie się w dążeniu ku Tobie, radowanie się Tobą, radowanie się ze względu na Ciebie. To jest prawdziwym szczęściem i nie ma szczęścia innego”⁷⁶. Szczęścia nie pamiętamy tak jak pamiętamy obrazy zmysłowe (są to obrazy rzeczy materialnych), nie pamiętamy go również tak jak pamiętamy liczby (liczb nie pragniemy posiadać)⁷⁷. Szczęście pamiętamy raczej tak, jak pamiętamy zapomniane słowo. Nie wiemy, o jakie słowo chodzi, bo słowa tego dopiero szukamy, a jednak za każdym razem gdy nasuwa nam się jakieś inne słowo, to bez wahania odrzucamy je aż do chwili, gdy natrafimy na to właściwe. Musimy je więc w myśli rozpoznać, a więc i przypomnieć je sobie. Słowo to zatem zarazem jest w pamięci obecne i zapomniane. Zapomniane musiało być więc tylko częściowo, w ten sposób, że pamięć pozbawiona swojej części błędziła w poszukiwaniu tego, czego treść rozpoznana została na podstawie braku⁷⁸. Podobnie jak w biograficznej historii opowiedzianej w *Wyznaniach*, upadła dusza poszukuje samej siebie, nie wiedząc, jaka jest jej prawdziwa natura, ale chcąc naturę tę poznać⁷⁹. Poznaje ją i odkrywa, stając się jednocześnie samą sobą – odrzucając zanieczyszczenie zmysłowe, które nie pozwala jej w punkcie wyjścia wyraźnie dostrzec tego, co kryje się w jej głębi. Kryje się tam natomiast odnajdowany w pamięci doskonały cel – szczęśliwość zdefiniowana przez Augustyna jak wyżej⁸⁰. Tak rozumiana szczęśliwość jest nieodłączna od pojęcia prawdy – nie można być w błędzie i być zarazem doskonale

⁷⁴ Tamże, s. 299.

⁷⁵ Tamże, X. 20, s. 302.

⁷⁶ Tamże, X. 22, s. 304.

⁷⁷ Tamże, X. 21, s. 302–303.

⁷⁸ Tamże, X. 19, s. 299–300.

⁷⁹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 123.

⁸⁰ Na temat znaczenia Augustyńskich rozważań o szczęściu oraz ich powiązaniu z pamięcią i czasem zob. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 172–173.

szczęśliwym⁸¹ – i jest radowaniem się Bogiem, którego obecność odkrywamy we własnym wnętrzu, w wewnętrznej przestrzeni naszej pamięci:

Jakże rozległe przemierzyłem obszary mej pamięci w poszukiwaniu Ciebie, Panie! A nie znalazłem Cię poza nią. Gdziekolwiek bowiem znajdowałem prawdę, znajdowałem mego Boga, będącego prawdą samą; a o niej, odkąd ją poznałem, zawsze pamiętam⁸².

3.4. Mistrz wewnętrzny

Bóg jest przez Augustyna odnajdowany w duszy, a dokładniej w umiłowanym pragnieniu szczęśliwości i prawdy, i w tym sensie pamiętamy go⁸³. Jednocześnie zupełnie przekracza on ludzką niewystarczalność w porządku bytu i poznania, i jako taki staje się Mistrzem wewnętrznym, który znajduje się poza tym, co w nas najgłębsze i wyżej od tego, co w nas najwyższe⁸⁴. Obecność Boga w duszy jest tym samym transcendentna, ale objawia się w doświadczeniu wewnętrznym przez pouczenie i konieczne dla prawdziwego poznania oświecenie⁸⁵. Opisane tutaj pragnienie przenika cały ruch przemiany obecny w *Wyznaniach*, a Augustyn, ukazując jak pragnienie to oddziaływało w jego życiu, stara się wzbudzić je także w czytelniku. Jest to szczególnie istotne, gdyż wewnętrznego Mistrza nie sposób odnaleźć w doświadczeniu kogoś innego. Trzeba odnaleźć go w samym sobie, a dokładnie za sprawą czynionego na wzór Augustyna rozpoznania natury samego naszego poznawania. W odkryciu tym zasadniczą funkcję spełnia opowieść biograficzna, to ona bowiem obok filozoficznej refleksji z księgi X, ukazuje zależność podmiotu od Boga kierującego światem, o którym informują nas zmysły, oraz pozwalającego nam na odkrycia wewnętrzne czynione przez podmiot

⁸¹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 124. Por. *Wyznania*, X. 23, s. 304–306.

⁸² *Wyznania*, X. 24, s. 306.

⁸³ Por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne pretomistyczne koncepcje stosunku filozofii do teologii: Myśl świętego Augustyna*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LX, nr 3 (2012), s. 104–105; A. Kijewska, *Święty Augustyn*, dz. cyt., s. 172–173.

⁸⁴ Zob. P. Cary, *Augustines Invention of the Inner Self...*, dz. cyt., s. 125–127. Por. S. Thompson, *The „Confessions” of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 37–38. Zagadnienie Mistrza wewnętrznego pojawia się u Augustyna w kilku miejscach, a najwyraźniej w dialogu *O nauczycielu*. Zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 90–100.

⁸⁵ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 126–128.

duchowy⁸⁶. Moment radykalnej refleksyjności, czyli zwrócenia się ku swojemu własnemu poznawaniu⁸⁷, staje się tutaj zarazem elementem argumentu za istnieniem Boga, a warunkiem jego dostrzeżenia jest „przytomność myśli wobec samej siebie”, będąca w mocy pamięci.

Taki jest punkt dojścia opisanej w X księdze *Wyznań* drogi samopoznania i dlatego właśnie księga ta kończy się uwielbieniem i pokorną spowiedzią, a całe *Wyznania* skupiają się od tego momentu na egzegezie Księgi Rodzaju⁸⁸. Jeżeli Boga odnaleźć możemy w wewnętrznym doświadczeniu, to przestaje dziwić, że nie sposób wyczerpać pamięci i napotykamy w niej niezgłębione bogactwo⁸⁹ oraz rozświetla się odpowiedź na postawione na początku księgi X pytanie o to, dlaczego sam nie mogę ogarnąć tego, czym jestem i jak to możliwe, że moc mojego ducha zarazem należy do mojej natury oraz ją przekracza⁹⁰. Podobnie jak u Plotyna ruch do wewnątrz pozwala nam zwrócić się do tego w nas, co zarazem jest w nas oraz nas przekracza. Za sprawą duchowego ćwiczenia osiągamy szerszą perspektywę, w której potrafimy osłabić podział na to, co wewnątrz, i na to, co na zewnątrz, aby stać się zdolnymi doświadczyć rzeczywistej wszechobecności Boga⁹¹.

4. *Conversio* i egzegeza

4.1. Moment przejścia do egzegezy

Niemal bezpośrednio przejście do szczegółowej egzegezy pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, którego dokonuje autor po przedstawieniu opisanej wyżej wewnętrznej refleksji, może wydać się zaskakujące. Gdy jednak księgę X zinterpretujemy jako moment przemiany autora w podmiot Boży, za którą to przemianą w duchowym ćwiczeniu podąża też czytelnik, oraz zwrócimy uwagę na wyjaśnienia Augustyna, które czyni on na początku księgi XI, ten moment przejścia do egzegezy staje się o wiele bardziej naturalny, a kompozycja dzieła spójna z historią trzech przełomów w rozumieniu samego siebie. Przypomnijmy, że w *Spro-*

⁸⁶ Zob. S. Thompson, *The „Confessions” of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 32 i 51–52.

⁸⁷ Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 249–254 i 265–267.

⁸⁸ Zob. np. *Wyznania*, X, 27, s. 308.

⁸⁹ *Wyznania*, X, 17, s. 298.

⁹⁰ Tamże, X, 8, s. 288.

⁹¹ Por. Tamże, III, 6, s. 80.

stowaniach Augustyn przed rozróżnieniem części biograficznej i egzegetycznej wyraźnie zaznacza, że wszystkie XIII ksiąg *Wyznań* spełnia jedno pochwalne i duchowe zadanie, a więc tworzy spójną całość⁹². Samą księgę XI rozpoczyna natomiast od wielkiego wezwania, prośby by Bóg prowadził jego myśl – podmiot wie już, kim jest i jak zależny jest od Boga⁹³. Co interesujące, to właśnie na początku XI księgi napotykaemy też wyjątkowe zagęszczenie wskazań na uniwersalną i skierowaną na dobro czytelników wartość Augustyńskiego tekstu:

Ja raczej wnoszę tym sposobem uczucia moje i uczucia tych, którzy czytają moje wyznania, ku Tobie, abyśmy mówili – i ja, i oni: „Jakże wielki jest Pan. Jakże godzien, by Go sławić”⁹⁴.

Widzimy tutaj powtórzenie zdania otwierającego *Wyznania*, tym razem jednak Augustyn wprost mówi, że zdanie to wypowiadać chce razem z czytelnikiem. I tak też w dalszej części tego wstępu Augustyn mówi w imieniu zarówno swoim jak i czytelnika:

Kiedy się więc modlimy, w istocie otwieramy nasze serca przed Tobą, wyznając ci nasze niedole, a także miłosierdzie, które nam okazujesz, a czynimy to, abyś nas – skoro zacząłeś wyzwalać – już do końca wyzwolił; byśmy przestali być nieszczęśliwi w sobie samych i stali się szczęśliwi w Tobie⁹⁵.

Niemal wprost widać tutaj, że księga XI jest bezpośrednią kontynuacją wcześniejszego tekstu, a kompozycja *Wyznań* spójna. Jeżeli natomiast czytelnik przeszedł z Augustynem dotychczasowe duchowe ćwiczenie, to od tego momentu jako podmiot Boży otwarcie już sławi Stwórcę razem z autorem⁹⁶, a wspólna pochwalna modlitwa przybiera dalej formę egzegezy. Augustyn rozpoczyna ją od nawiązania do dotychczasowego, opisanego we wcześniejszych partiach *Wyznań*, Bożego działania obecnego w jego życiu⁹⁷ i przedstawia swoją podwójną motywację: „Bo nie tylko dla siebie samego tak gorąco owej rzeczy [pełnego opisanie bożego działania w świecie] pragnę, lecz chce, żeby ona się przysłużyła mojej miłości do braci”⁹⁸.

⁹² *Sprostowania*, 32 (6), 1, s. 251.

⁹³ *Wyznania*, XI. 1–2, s. 337–340.

⁹⁴ Tamże, XI. 1, s. 337.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Por. M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's Confessions*, dz. cyt., s. 375.

⁹⁷ *Wyznania*, XI. 2, s. 338.

⁹⁸ Tamże.

Zwróćmy tutaj uwagę na fakt, że w *Wyznaniach* Augustyn dużo mówi o alegorycznej interpretacji Pisma. W księdze III i V opisuje on, jak za sprawą kontaktu z Ambrozjym, otworzyły się jego oczy na prawdę kryjącą się za sformułowaniami, których nie mógł zrozumieć, gdy czytał je jeszcze jako retor i manichejczyk, czyli przed nawróceniem⁹⁹. Po tym, jak odkrył w sobie wewnętrznego Mistrza, Pismo, podobnie jak wcześniej Listy Pawła czytane w mediolańskim ogrodzie, nabiera dla niego nowego znaczenia. W kontekście kompozycji *Wyznań* zwróćmy też uwagę, że wybór Księgi Rodzaju nie jest przypadkowy, gdyż jej analiza zwraca szczególną uwagę na duchowe znaczenie stworzonego świata, a więc na to, co jest punktem wyjścia refleksji w księdze X oraz tłem biograficznego opisu w pierwszej części *Wyznań*¹⁰⁰. Po przeobrażeniu się jako podmiotu Augustyn wszystkim opisanym wydarzeniom nadaje zupełnie już nowe znaczenie i od tego momentu nie przedstawia własnego doświadczenia, ale świadomie i w pokorze pochyla się nad tekstem objawionym: „przebacz grzechy moje i jak dałeś tamtemu słudze Twemu [natchnionemu autorowi] takie rzeczy głosić, tak mnie pozwól je zrozumieć”¹⁰¹. Podążając za Augustyńską egzegezą pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, trudno też oprzeć się wrażeniu, że cała część biograficzna *Wyznań* traktuje zarazem o temacie rozdziału trzeciego, czyli o historii upadku i oderwania od prawdziwej wiedzy¹⁰². Ta historia pierwszego człowieka odbija się w historii Augustyna, który teraz jest już zdolny dostrzec to za sprawą Bożej łaski¹⁰³.

4.2. Egzegeza jako kontynuacja duchowego ćwiczenia się w samopoznaniu

Nie trudno również wpisać część egzegetyczną w interpretację *Wyznań* jako partytury duchowego ćwiczenia się w samopoznaniu. Ostatnie trzy księgi omawianego dzieła są wprawdzie bardziej wychodzącą od tekstu modlitwą pochwalną

⁹⁹ Zob. *Wyznania*, III, 5, s. 77 oraz V, 11–14, s. 140–144.

¹⁰⁰ Por. M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's Confessions*, dz. cyt., s. 375. Warto również zwrócić tutaj uwagę, że egzegeza Księgi Rodzaju odegrała szczególną rolę w oficjalnym odcięciu się Augustyna od manicheizmu, co widoczne jest także w innych jego pismach dotyczących tego tematu. Z silnym akcentem położonym na ostateczne zakończenie etapu manichejskiego mamy oczywiście do czynienia także w samych *Wyznaniach*.

¹⁰¹ *Wyznania*, XI, 3, s. 341.

¹⁰² M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's Confessions*, dz. cyt., s. 375.

¹⁰³ Tamże, s. 377.

niż wewnętrzną refleksją¹⁰⁴, ale zwróćmy tutaj uwagę, że istnieje obecnie pogląd, iż kazania na temat Heksaameronu były w czasach Augustyna elementem tradycji związanej właśnie z aktem nawrócenia, czy też narodzenia na nowo. Otóż biskup miał wyjaśniać Księgę Rodzaju katechumenom, aby ukazać im powiązanie między stworzeniem ich przez Boga oraz ponownym narodzeniem się ze chrztu¹⁰⁵. Ten publiczny komentarz był zadaniem, które jako biskup wypełniał być może również Augustyn, a zamieszczenie takiego komentarza w samych *Wyznaniach* może wskazywać, że to właśnie w poprzedzającej części egzegetyczną księdze X ostatecznie doszło do rozpoczętej w księdze VII i związanej z rozpoznaniem siebie jako podmiot Boży, *conversio*. Nowy, narodzony z chrztu człowiek wciąż potrzebuje Bożego kierownictwa, a kierownictwa tego dostarcza zdaniem Augustyna odpowiednia lektura Pisma. Księga Rodzaju jest tutaj szczególna, gdyż traktuje bezpośrednio o człowieku, a zatem czytając ją, podmiot Boży pogłębia jeszcze rozumienie siebie, tym razem w świadomym już odniesieniu to tego, co go przekracza¹⁰⁶. W ten sposób więc Augustyn nadal poznaje siebie, tym razem już nie w analizie biografii lub wewnętrznej refleksji, ale w zwierciadle Pisma¹⁰⁷. Interesujące są również fragmenty części egzegetycznej, w których bardzo dużą rolę w interpretacji tekstu Augustyn przyznaje nawróconemu podmiotowi, wskazując na możliwość wielu, równie prawdziwych i zależnych od potrzeb odbiorcy, odczytań Pisma¹⁰⁸.

Tym samym *Wyznania*, które rozpoczynają się zwróceniem uwagi na pewien brak i napięcie, kończą się odnalezieniem Boga i uzasadnioną nadzieją odpoczynku. Jako ilustrację tego procesu można zestawić fragment rozpoczęcia dzieła, ze słowami umieszczonymi na jego końcu: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w tobie nie spocznie”¹⁰⁹;

¹⁰⁴ M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 61. Chociaż odwołania do własnego wewnętrznego doświadczenia pojawiają się i tutaj.

¹⁰⁵ Tamże. Nowym i wyczerpującym opracowaniem tej tematyki jest książka M. Pignota, *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th Centuries). Augustine of Hippo, His Contemporaries and Early Reception*, Brill, Leiden–Boston 2020, gdzie wbrew tezie M. Vannier autor nie wspomina o możliwym istnieniu takiej praktyki.

¹⁰⁶ *Wyznania*, XII. 10–11, s. 379–382 oraz XIII. 10–11, s. 419–420. Refleksja o Trójcy jest tutaj ponadto wyraźnym przykładem ujętego jako ćwiczenie zalecenia, aby w poszukiwaniu prawdy zwrócić się ku poznaniu samego siebie.

¹⁰⁷ M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 61–63.

¹⁰⁸ Zob. *Wyznania*, XII. 17–25, s. 388–400.

¹⁰⁹ *Wyznania*, I. 1, s. 27.

„Dzięki darowi Twojej łaski niektóre nasze dzieła są dobre. Lecz nie są wieczne. Ufamy, że po nich znajdziemy spoczynek, jeżeli nas dopuścisz do wielkiej świętości obecności Twojej”¹¹⁰.

5. Wnioski

5.1. Oddziaływanie *Wyznań* na czytelnika

Spodziewany efekt opisanego wyżej duchowego ćwiczenia nie jest w odniesieniu do czytelnika tak jasny i spektakularny, jak ma to miejsce w przypadku samego Augustyna, który przecież wedle opisaney historii zupełnie zmienił swoje życie i poświęcił je Kościołowi. Aby *Wyznania* wypełniły swoje zadanie, nie muszą jednak doprowadzić w czytelniku do zmiany w pełni analogicznej, a wystarczy, że wypełnią zadanie podobne jednemu z opisanych przez Augustyna punktów zwrotnych – niech staną się dla czytelnika *Hortensjuszem* czy kazaniem Ambrożego, gdyż jedna książka, czy też jedna podróż do wewnątrz siebie nie może jeszcze stać się wystarczającą podstawą prawdziwego nawrócenia, a Augustyn dobrze wie o tym z własnego doświadczenia. Aby cel napisania *Wyznań* został wypełniony, wystarczy więc, że czytelnik dostrzeże przedstawioną w nich perspektywę, sposób natchnionego patrzenia na świat, a ta na zawsze już w nim pozostanie, jest bowiem efektem dokonanego wraz z autorem duchowego ćwiczenia. Duchowego ćwiczenia, czyli praktyki żywego filozofowania, która zakłada, że prawdziwa odpowiedź człowieka na najbardziej fundamentalne pytania musi przejawiać się także w dokonaniu w życiu pewnej przemiany – nośnikiem tej odpowiedzi musi stać się nie tylko teoretyczna teza, lecz także sposób przeżywania życia. Musi dojść do wypływającej z wewnątrz zmiany w podmiocie oraz jego postrzeganiu siebie i świata. Aspekt ten dla Augustyna jest tak istotny, że z gruntu neoplatońską zawartą w księdze X refleksję obudowuje z jednej strony autobiografią i spowiedzią, a z drugiej egzegezą i uwielbieniem.

¹¹⁰ Tamże, XIII. 38, s. 454. We fragmencie tym autor zestawia własne dzieła z dziełami Boga i łączy tym samym refleksję biograficzną z egzegezą.

5.2. Nowatorska forma *Wyznań* a chrześcijański neoplatonizm Augustyna

Tak też wielkim dokonaniem Augustyna jest to, że zagłębiając się w siebie, filozof ten uwzględnia siebie. Nie jest to już oderwana medytacja, czyste zagłębienie się w niematerialności na wzór Plotyna. To zagłębienie się w siebie uwzględnia własne Ja, które Augustyn jako pierwszy odkrywa w jego powiązaniu z własną, indywidualną historią, a odpowiednie rozważenie tej historii to konieczny warunek *conversio*. Jest też Augustyn pierwszym być może myślicielem, który antycypował tak ważną dla części współczesnej filozofii kategorię przeżywania¹¹¹. Filozofia jest przez Augustyna zawsze rozumiana jako sposób życia, co wyraźnie widzimy w biograficznych *Wyznaniach*¹¹². Gdy sięgamy do dialogów z Cassiciacum, to pojawiają się przed nami piękne teksty wpisujące się w tradycję filozoficzną oraz wczesnochrześcijańską. Gdy natomiast dodatkowo uwzględnimy w naszej lekturze także przedstawiony przez Augustyna w *Wyznaniach* kontekst powstania dialogów, to te wczesne teksty ożywają i zyskują pewne dodatkowe znaczenie – przedstawiają się jako współdzielone, szczere i wzniosłe poszukiwanie prawdy w odpowiedzi na niewystarczalność dotychczasowego życia i brak satysfakcji ze zdobytego wykształcenia. Jest to rzecz kluczowa dla terapeutycznej funkcji *Wyznań*, a nośnikiem tej dodatkowej treści jest odpowiednio przedstawiona w dziele część biograficzna.

O pojawieniu się autobiograficznej perspektywy nie mogłoby być mowy, gdyby nie pewna filozoficzna nowość, czyli przełom w myśleniu Augustyna dokonany pod wpływem wzbogacenia neoplatonizmu o pierwiastek judeochrześcijański. Augustyn odkrywa zarówno sens dziejów – wydarzeń w materialnym świecie, jak i konieczność wyznania grzechów w celu przemiany podmiotu, w efekcie czego musi odnieść się do swojej biografii. Poganin, nawet uprawiając ćwiczenie duchowe, nie dostrzegał tej perspektywy, gdyż nie przyjmował chrześcijańskiej antropologii wraz z jej składnikiem ewangelicznym. Augustyn i inni doświadczający przemiany chrześcijanie odczuwali natomiast potrzebę odniesienia się do przeszłego życia, co wyraża się choćby w praktyce nie tylko duchowego, ale także

¹¹¹ Na ten temat zob. np. I. Szczukowski, *Jacques'a Derridy lektura „Wyznań” św. Augustyna*, w: *Prywatne i publiczne w tekstach kultury: Studia*, red. A. Borkowski, A. Czyż, Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego UPH w Siedlcach, Siedlce 2016, s. 15–35. W artykule autor wymienia kilka obecnych w nowoczesnej filozofii i klasycznych już nawiązań do podmiotowego charakteru Augustyńskiej filozofii oraz samych *Wyznań*.

¹¹² S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 31.

pisemnego rachunku sumienia, charakterystycznej dla pisarzy wczesnochrześcijańskich, w którą to praktykę również wpisują się jakoś same *Wyznania*¹¹³. Obok źródłowo greckiej, wertykalnej metafizyki, pojawia się więc u Augustyna nowy poziom horyzontalny związany z wpływami objawienia judeochrześcijańskiego. Jest to istotne zarówno dla wyjaśnienia Augustyńskiej motywacji do napisania *Wyznań*, jak i do pełnego odczytania oraz zrozumienia ich wyjątkowej kompozycji.

Zawarte w *Wyznaniach* ćwiczenie się w samopoznaniu doprowadza do odkrycia przez podmiot swojej poznawczej i egzystencjalnej zależności od Boga. Skoro istnieje taka zależność, to sam człowiek potrzebuje Bożej pomocy, aby podnieść się i zwrócić ku Stwórcy. Zagadnienie to jest oczywiście szerokie i charakterystyczne dla całej filozofii Augustyna¹¹⁴. W kontekście *Wyznań* zaznaczmy natomiast, że odnaleźć można pewną analogię między tym, jak Bóg działa w życiu autora, a tym, jak autor chciałby, aby Bóg działał w życiu czytelnika – książka ta ma pomóc czytelnikowi w akcie podniesienia się, podobnie jak biograficzne zdarzenia pomogły w długim procesie podnoszenia się jej autora¹¹⁵. W Augustyńskiej antropologii człowiek nie jest w stanie podnieść się sam, potrzebuje w tym pomocy, a *Wyznania* mogą stać się nośnikiem takiej pomocy, podobnie jak zdarzenia w nich opisane pomogły Augustynowi¹¹⁶. Lektura *Wyznań* ma wręcz przyspieszyć drogę do nawrócenia poprzez otwarcie czytelnika na łaskę¹¹⁷. Jest to spójne zarówno z faktem pojawienia się w dalszych partiach *Wyznań* egzegezy, jak i samą refleksją czynioną przez Augustyna na marginesie Pisma. To tutaj przecież zwraca on uwagę na duchową moc tekstu, który może oznaczać inne rzeczy w zależności od czytelnika, a przy spełnieniu pewnych warunków, żadna z tych interpretacji nie jest bardziej prawdziwa od innej¹¹⁸.

¹¹³ W tym kontekście zob. Atanazy, *Żywoł św. Antoniego*, 55, tłum. E. Dąbrowska, w: *Święty Antoni, Żywoł, Pisma ascetyczne*, Kraków 2005, s. 122–124. Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 67–68.

¹¹⁴ Zob. np. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 166–171.

¹¹⁵ S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 35.

¹¹⁶ Tamże, s. 45.

¹¹⁷ Tamże, s. 55–58.

¹¹⁸ *Wyznania*, XII. 17–25, s. 388–400.

5.3. Autobiografia, ćwiczenie duchowe i kompozycja dzieła

Autobiografia jest więc w *Wyznaniach* nośnikiem treści filozoficznej, ilustracją mającą wspomóc zawarte w nich duchowe ćwiczenie. Księga X natomiast, poprzez skupienie się na zdolności pamiętania, dostarcza krytycznego opracowania części biograficznej i filozoficznie uzasadnia konieczną rolę, jaką w opisanym procesie nawrócenia spełnia działający Bóg. Poziom biograficzny i filozoficzny przenikają się w całej treści *Wyznań*, gdyż jak zobaczyliśmy, mamy w nich do czynienia z nieustanną korespondencją zdarzeń w świecie i przełomów w augustyńskim postrzeganiu. Zdarzenia zewnętrzne wpływają na wewnętrzne intelektualne przełomy w rozumieniu siebie, te natomiast otwierają drogę do ostatecznej transformacji podmiotu.

Wszystkie powyższe obserwacje pozwalają odpowiedzieć na wyjściowy dla tego tekstu problem kompozycji samych *Wyznań*. W świetle poczynionych rozważań sądzę, że pozornie oderwane od siebie część biograficzna i egzegetyczna w rzeczywistości i zgodnie z deklaracją samego Augustyna ze *Sprostowań* są jedną i tą samą opowieścią, która traktuje o próbie odnalezienia samego siebie i jednocześnie chwali Boga w podzięcie za udzielaną w tym procesie pomoc. Za sprawą wyrażającego się w trzech przełomach poszukiwania intelektualnego i duchowego, czy też filozoficznego i religijnego, dochodzi do rzeczywistej transformacji podmiotu, który w końcu odnajduje siebie jako uwikłanego w relację z Bogiem. Relacja ta obdarza pozytywnym sensem własną egzystencję, a siebie odnaleźć można przecież jedynie jako coś, co posiada pewien pozytywny sens – w przeciwnym razie skazani jesteśmy na napotkaną wcześniej przez Augustyna Plotyńską apofatykę, która charakteryzuje się pewnym sceptycyzmem odnośnie rozumienia własnego Ja¹¹⁹. A zatem część biograficzna, rozpoczynająca się od opowieści o błędzeniu, zaświadcza następnie o wstąpieniu na drogę powrotu, która to droga zwieńcza się w księdze X odnalezieniem Boga. Ze względu na to odkrycie następuje transformacja podmiotu, który to podmiot, świadomy od tego momentu pewnego płynącego od Boga pozytywnego sensu, decyduje się przystąpić do pochwalnej egzegezy.

¹¹⁹ Doskonałym przykładem takiej Plotyńskiej apofatyki jest *Enneada* V. W tym kontekście warto również zwrócić uwagę na: M. Stróżyński, *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2014 oraz P. Hadot, *Plotyn albo protosta spojrzenia*, tłum. P. Bobkowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2004.

5.4. Ponadczasowy wymiar problemu samopoznania

O Bogu jako ostatecznym i umożliwiającym właściwie rozpoznanie siebie punkcie odniesienia, o wydarzeniach z życia, które pomagają podnieść się z upadku, a także o zobowiązaniu do pomocy wszystkim tym, którzy jeszcze się nie podnieśli, Augustyn pisze właściwie w całych *Wyznaniach*. Wprost ujmuje to natomiast nie gdzie indziej, ale właśnie w zwięźcającej duchowe ćwiczenie księdze X:

Spowiadanie się już nie z tego, jaki byłem, lecz z tego, jaki teraz jestem, będzie owocne: bo będę to wyznawał z tajemną radością, ale i z lękiem, z tajemnym smutkiem, lecz i z nadzieją, i to nie tylko wobec Ciebie, lecz także wobec ludzi wierzących, uczestników mojej radości i współników mojej doli śmiertelnej, członków tej samej społeczności, pielgrzymów, którzy tą samą drogą, jaką ja przemierzam, wędrują – jedni już poszli przede mną, drudzy później pójdą, jeszcze inni obok mnie kroczą.

To są słudzy Twoi a moi bracia; zechciałeś ich uczynić Twymi synami a moimi panami, nakazując, abym służył im, jeśli chcę żyć z Tobą i w Twojej łasce. Nakaz ten nie przemówiłby do mnie tak mocno, gdyby Słowo Twoje głosiło go tylko mową, a nie przyszło samo przede mną drogą takich właśnie czynów. (...) Takim ludziom, jakim mi każesz służyć, odkrywają już nie tylko to, czym byłem, ale i to, czym się stałem i czym jestem¹²⁰.

O wyjątkowości *Wyznań* najlepiej chyba świadczy sama wciąż tak wyraźna ich obecność w kulturze. Sądzę, że najpełniejszym wyjaśnieniem tego fenomenu jest odczytanie dzieła właśnie jako partytury duchowego ćwiczenia, które pozwala lepiej poznać samego siebie – stąd też fascynująca ponadczasowość tego liczącego sobie ponad 1600 lat tekstu.

Bibliografia

- Atanazy, *Żywot św. Antoniego*, tłum. E. Dąbrowska, w: *Święty Antoni, Żywot, Pisma ascetyczne*, Kraków 2005.
Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

¹²⁰ *Wyznania*, X, 4, s. 281.

- Augustyn, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 2001.
- Augustyn, *Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, w: tegoż, *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009.
- Baczewski G., *Augustyńskie źródła anzelmiańskiej i kartezyjskiej wersji dowodu ontologicznego na istnienie Boga*, „Studia teologiczne” 2009, nr 27.
- Boczar M., *Motywy protreptyczny w „Confessiones” św. Augustyna*, w: *Therapeia, askesis, meditatio: Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński, R. Pawlik, R. Tichy, Uniwersytet Warszawski – Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2017.
- Cary P., *Augustine’s Invention of the Inner Self, The Legacy of Christian Platonist*, Oxford University Press, New York 2000. <https://doi.org/10.1177/004057360105800217>
- Corcoran G., *A Guide to The Confessions of St. Augustine*, Carmelite Center, Dublin 1981.
- Courcelle P., *Recherches sur les „Confessions” de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1968.
- Gadamer H.G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty 2002.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobkowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2004.
- Kijewska A., *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.
- Kotzé A., *Augustine’s Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Brill, Leiden 2004. <https://doi.org/10.1163/9789047405696>
- Kurdziałek M., *Średniowieczne pretomistyczne koncepcje stosunku filozofii do teologii: Myśl świętego Augustyna*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. LX, nr 3.
- Lowith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia – teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
- Matthews G.B., *Augustine*, Wiley–Blackwell, Oxford 2005. <https://doi.org/10.1002/9780470776001>

- Matthews G.B., *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca–London 1992. <https://doi.org/10.7591/9781501737152>
- O'Daly G., *Two Kinds of Subjectivity in Augustine's „Confessions”: Memory and Identity, and the Integrated Self*, w: *Ancient Philosophy of the Self*, red. P. Remes, J. Sihvola, Springer, Dordrecht 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8596-3_10
- O'Meara J., *The Young Augustine: An Introduction to The Confessions of St. Augustine*, Longman, London–New York 1980.
- O'Meara J., *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Longmans, Green & Co., London 1954.
- Pignot M., *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th Centuries). Augustine of Hippo, His Contemporaries and Early Reception*, Brill, Leiden–Boston 2020. <https://doi.org/10.1093/jts/flab132>
- Remes P., *Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine*, w: *Ancient Philosophy of the Self*, red. P. Remes, J. Sihvola, Springer, Dordrecht 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8596-3_8
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.
- Stróżyński M., *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2008.
- Suchocki M., *The Symbolic Structure of Augustine Confessions*, “Journal of the American Academy of Religion” 1982, Vol. 50, No. 3.
- Szczukowski I., *Jacques'a Derridy lektura „Wyznań” św. Augustyna*, w: *Prywatne i publiczne w tekstach kultury: Studia*, red. A. Borkowski, A. Czyż, Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego UPH w Siedlcach, Siedlce 2016.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001.
- Teske R., *Augustine's philosophy of memory*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186>

Thompson S., *The Confessions of Saint Augustine: accessory to grace*, w: *Autobiography as Philosophy: The philosophical uses of self-presentation*, red. T. Mathien, D. G. Wright, Routledge, Abingdon-on-Thames–New York 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203358634>

Vannier M., *Narration et hermeneutique de soi dans les Confessions de S. Augustin*, „Lo Sguardo – rivista di filosofia” 2018, nr 11.

Streszczenie

Wychodząc od współczesnej dyskusji na temat niejednoznacznej formy Augustyńskich *Wyznań* i odwołując się do rozumienia filozofii jako ćwiczenia duchowego, w artykule niniejszym zwracam uwagę na zasadniczą rolę, jaką w tekście Augustyna spełnia motyw samopoznania oraz zawarta w X księdze refleksja na temat pamięci. W tym celu rozpoczynam od zarysowania specyficznego podmiotowego charakteru augustyńskiej filozofii oraz wskazania na filozoficzne znaczenie autobiograficznej części *Wyznań*. Zestawiając następnie przedstawione przez autora trzy etapy filozoficzne oraz trzy przełomy w rozumieniu samego siebie, księgę X interpretuję jako centralny punkt *conversio* i transformacji podmiotu, który łączy część autobiograficzną i egzegetyczną w jedną, spójną całość. Co więcej, celem tej zawartej w *Wyznaniach*, niejednoznacznie autobiograficznej oraz posiadającej zarazem znaczenie ogólnoantropologiczne opowieści, okazuje się być porwanie za sobą czytelnika, który zgodnie z poglądami Augustyna na naturę naszego poznania, to w sobie samym odkrywa prawdę dotyczącą źródła i celu swojego doczesnego życia. W tym też sensie tekst *Wyznań* spełnia rolę partytury ponadczasowego duchowego ćwiczenia, prowadzącego do rozpoznania samego siebie jako podmiotu egzystencjalnie oraz poznawczo zależnego od Boga.

Słowa kluczowe: św. Augustyn, samopoznanie, ćwiczenie duchowe, *Wyznania*, autobiografia, egzegeza, neoplatonizm, *cogito*, podmiotowość

Summary

Problem of self-knowledge as a key to the structure of Augustine's *Confessions*

I begin this article by looking at the contemporary discussion on the ambiguous form of Augustine's *Confessions* and by referring to the understanding of philosophy as a spiritual exercise. Then I draw my attention to the fundamental role played in Augustine's text by the theme of self-knowledge and by the reflection on memory contained in Book X. To this end, I begin by outlining the specifically subjective character of Augustinian philosophy and by pointing to the philosophical meaning of the autobiographical part of *Confessions*. Next, comparing the three philosophical stages and three breakthroughs in self-understanding which we can find in Augustine's text, I interpret book X as the central point of *conversio* and transformation of the subject, which combines the autobiographical and exegetical parts into one uniform whole. Moreover, the goal of this ambiguously autobiographical story turns out to be to inspire the reader who, according to Augustine's views on the nature of our cognition, discovers in himself the truth about the source and purpose of human temporal life. In this sense, the text of *Confessions* plays the role of a carrier for a timeless spiritual exercise leading to the recognition of oneself as existentially and cognitively dependent on God.

Key words: Saint Augustine, self-knowledge, Neoplatonism, spiritual exercise, *Confessions*, autobiography, exegesis, *cogito*, subjectivity