

# Memoria Dei: Minnets hermeneutikk i Augustins *Confessiones*

Cathinka Dahl Hambro

F.1979. Førstemanuensis ved Institutt for språk og kultur, UiT, Norges arktiske universitet

[cathinka.d.hambro@uit.no](mailto:cathinka.d.hambro@uit.no)

## SAMMENDRAG

Denne artikkelen foretar en lesning av Augustins utlegning om erindringen i bok 10 av *Confessiones* (*Bekjennelser*). Jeg foreslår at Augustin selv opererer med en implisitt hermeneutisk tilnærming til sin fortid, til minnet og til seg selv i denne delen av verket. Ved hjelp av Ricoeurs hermeneutiske modell illustrert som en bue fra overfladisk fortolkning via ulike erkjennelsestapper til dyp forståelse, viser jeg hvordan Augustin undersøker og fortolker det han finner i sin erindring, på veien mot en dypere erkjennelse i sin søken etter Gud. Med denne lesningen ønsker jeg å se på tre dimensjoner av *Confessiones* 10: 1) den erkjennelse av seg selv Augustin tilegner seg ved hjelp av sin utlegning om minnet, 2) den erkjennelse av Gud han tilegner seg ved samme utlegning, og til slutt 3) kort hvordan leseren tilsvarende tas med på en hermeneutisk reise i Augustins indre univers som potensielt kan bidra til nye erkjennelser på et personlig plan.

## Nøkkelord

Augustin, minne, hermeneutikk, Ricoeur, *Bekjennelser*

## ABSTRACT

This article undertakes a reading of Augustine's interpretation of memory laid out in book 10 of his *Confessions*. I suggest that Augustine operates with an implicit hermeneutical approach to his past, to memory and to his own self in this part of his work. By applying Ricoeur's hermeneutical model, illustrated as an arch from superficial understanding through various stages of interpretation to deeper understanding, I demonstrate how Augustine explores and interprets what he finds in his memory on his way toward deeper

knowledge in his search for God. With this reading, I aim to explore three dimensions of Confessions 10: 1) the self-understanding that Augustine appropriates through his interpretation of memory, 2) the understanding of God that he acquires through his interpretation of memory, and finally and briefly 3) the way in which the reader is similarly taken on a hermeneutical journey inside Augustine's internal universe, which may potentially contribute to new self-understandings on behalf of the reader.

### Keywords

Augustine, memory, hermeneutics, Ricoeur, *Confessions*

## INNLEDNING

Minnet<sup>1</sup> spiller en avgjørende rolle i Augustins selvbiografiske verk *Confessiones*<sup>2</sup>, både i de første ni bøkene, som omhandler Augustins fortid, og – ikke minst – i bok 10, i behandlingen av erindringen *per se*.<sup>3</sup> Augustins filosofi dreier seg, som de fleste andre antikke filosofier, om hvordan man på best mulig måte oppnår lykke, eller *salig liv* (*beata vita*). Mennesket streber og lengter etter egen lykke. Det er også dette Augustin søker i *Confessiones*.<sup>4</sup> Hele verket kan sees som en beskrivelse av Augustins søken mot det salige liv, som i hans øyne er Gud, slik David Burrell tidligere har uttrykt det: «What Augustine undertakes is to trace his way to God.»<sup>5</sup> I verket *De beata vita* («Om det lykkelige liv»), en tekst skrevet like etter Augustins omvendelse til kristendommen i år 387, taler han med sine samtalepartnere nettopp om hvordan mennesket kan oppnå sann lykke:

Men om man så, spurte jeg, har rikelig og flust av alt, men sier nei til begjæret etter mer, og fornøyd og glad hygger og gleder seg med det man har? Mener du ikke da at man er lykkelig (*beatus*)?

I så fall, svarte hun, er det ikke det man har som gjør en lykkelig (*beatus*), men det sjelelige måteholdet man viser.

1. Begrepet «*memoria Dei*» er mitt eget, og brukes ikke av Augustin selv. Jeg bruker det her i betydningen 'minnet om Gud'. Jeg ønsker å takke Espen Dahl for gode og hjelpsomme tilbakemeldinger og gjennomlesninger av tidligere versjoner av denne teksten, og de to anonyme fagfellene for grundige og konstruktive kommentarer.
2. Norsk tittel: *Bekjennelser*. I sitater fra verket angir jeg bok og kapittel (f.eks. 10.14) etter Bokklubbens utgivelse fra 2008: Augustin, *Bekjennelser* (overs. O. Hjelde; Oslo: Bokklubben, 2008). Bok 11–13 følger Farestveit og Slaattelids oversettelse: Augustin, *Confessiones* (Oslo: Det Norske Samlaget, 2009), da Hjeldes oversettelse kun inneholder bok 1–10. Den latinske versjonen følger Martin Skutellas tospråklige utgivelse (latin/italiensk): Augustin, *Confessiones* (red. M. Skutella; Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2012).
3. Minnet blir også behandlet i bok 11, i Augustins utlegning om tiden. Dette vil ikke bli behandlet her.
4. Jf. f.eks. Jean-Luc Marion, *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine* (Stanford: Stanford University Press, 2012), 101: «The blessed life [*vita beata*], or, more exactly, the *desire* for the blessed life, [...], thus turns out to be the principle of the search [...].»
5. David Burrell, «Reading 'The Confessions' of Augustine: An Exercise in Theological Understanding», *The Journal of Religion* 50, nr. 4 (1970): 327–51 (332), DOI: <https://doi.org/10.1086/486238>.

Flott, sa jeg. Det var akkurat det svaret jeg ønsket, og som jeg ventet å få fra deg. Altså er vi helt overbevist om at dersom man har satt seg fore å bli lykkelig (*beatus*), må man skaffe seg noe som alltid består, noe som ingen brutal skjebne kan ta fra en. [...]

Mener dere så, spurte jeg, at Gud er evig og alltid vil eksistere?

Å spørre om det er helt unødvendig, sa Licentius, så sikkert er det. Fylt av ærefrykt for Gud sa alle seg enige i dette.

Altså, sa jeg, er den som har Gud, lykkelig (*Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est*). Siden de alle gladelig og gjerne var med på det, sa jeg: Dermed tror jeg at vi nå bare trenger å spørre oss hvilke mennesker det er som har Gud. For slike mennesker vil også være lykkelige (*beatus*).<sup>6</sup> (*De beata vita*, kap. 2.11–12)

Selve lykken – eller saligheten – ligger, slik jeg leser det, ifølge Augustin i å erkjenne («ha») Gud.<sup>7</sup>

Etter å ha søkt etter det salige liv utenfor seg selv uten å finne det, slik han beskriver det i de første ni bøkene av *Confessiones*, undersøker Augustin i bok 10 om saligheten kan finnes inne i *ham selv*, nærmere bestemt i hans egen erindring. Han søker derfor svar på dette ved å konsultere sin egen erindring. Det er dette som er utgangspunktet for bok 10 av *Confessiones*, der han presenterer en filosofisk utlegning om minnet. Shaw beskriver denne utlegningen som «a theory of memory that he developed through introspective reflection»,<sup>8</sup> han søker svar ved å gå i seg selv. Gjennom en hermeneutisk tilnærming, delvis i spørsmålsform, drøfter han hva minnet er, hvordan det blir til, og hvordan vi erindrer. Utleeringen om minnet kulminerer i kapittel 20–21 av bok 10 idet Augustin spør: «Hvordan skal jeg da søke deg, Herre (*Quomodo ergo te quaeo, Domine?*)?» (*Conf.* 10.20). I bok 10 spør Augustin om og hvordan det er mulig for mennesket å lengte etter og søke det salige liv hvis vi ikke allerede har erfart det og lagret det i vår erindring? Hvordan kan vi gjenkjenne hva det er, hvis vi ikke allerede kjenner det? «[D]ersom den [saligheten] virkelig er i minnet (*memoria*), må vi ha vært salige (*beatus*) en gang før», skriver Augustin (*Conf.* 10.20). Saligheten er noe alle vil gjenkjenne når vi erfarer det, men hvordan er det mulig hvis den ikke allerede er i vår erindring slik at vi gjenkjenner den når vi opplever den, og hvordan kan den være i vår erindring hvis vi ikke kjenner den fra før? Dette er gjennomgående spørsmål hos Augustin i denne delen av hans bekjennelser.

I denne artikkelen drøfter jeg Augustins utlegning om minnet slik det kommer til uttrykk i bok 10 av *Confessiones*, særlig kap. 8–25. Ved å anvende hermeneutikere som Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer og Rudolf Bultmann vil jeg se på Augustins søken etter gudserkjennelse og hvordan han ved hjelp av prøvende, dialogisk retorikk nærmer

6. Augustin, «Det lykkelige liv», i *Augustin: Tre ungdomsdialoger* (overs. R. Aasgaard; Verdens hellige skrifter; Oslo: De norske bokklubbene, 2009), 3–44 (17–18).

7. Jeg kommer tilbake til begrepet «ha» (*habere*) for å erkjenne Gud avslutningsvis.

8. Raymond Shaw, «Augustine's Extraordinary Theory of Memory», *Augustine and Psychology* (red. S.L. Dixon, J. Doody og K. Paffenroth; Lanham: Lexington Books, 2012), 185–202 (185).

seg denne erkjennelsen, fra det Ricoeur kaller *overfladisk* («superficial») til *dyp fortolkning* («depth interpretation») av minnet.<sup>9</sup> I min lesning av bok 10 kartlegger jeg noen av de hermeneutiske erkjennelsestappene på veien Augustin tar oss med på som lesere og fortolkere i sin «lesning» av sitt eget minne. Det er dette jeg kaller *minnets hermeneutikk*. Med denne lesningen ønsker jeg å se på tre dimensjoner av *Confessiones* 10: 1) den erkjennelsen av seg selv Augustin tilegner seg ved hjelp av sin utlegning om minnet; 2) den erkjennelsen av Gud som Augustin tilegner seg ved samme utlegning, og avslutningsvis 3) den eventuelle erkjennelsen vi som lesere kan tilegne oss gjennom å tolke *Confessiones* 10.

For å plassere artikkelens tema i kontekst vil jeg innlede med en kort beskrivelse av *Confessiones*, verkets sjanger, stil og struktur, før jeg kort redegjør for den hermeneutiske lese-måten og deretter går over til analysen av bok 10 av *Confessiones*, som utgjør artikkelens hoveddel.

## AUGUSTINS CONFESIONES

Oddmund Hjelde skriver i sin innledning til den norske utgaven av *Confessiones* at det «[f]ra kirkens første århundrer [er] ingen bok utenom Bibelen som har vunnet så mange lesere og øvd slik varig innflytelse på ettertiden som Augustins *Bekjennelser*».<sup>10</sup> Verket ble skrevet rundt år 400, i overkant av ti år etter Augustins omvendelse, mens han virket som biskop i Hippo i den romerske provinsen Numidia i Nord-Afrika.<sup>11</sup> Det ble skrevet på oppfordring fra hans venner, som ønsket at han skulle skrive ned sine memoarer fra ungdomsårene. Fordi Augustin ikke ønsket å fremheve seg selv i verket, skrev han det i form av lovprisning, bønn og bekjennelser til Gud. Både lovprisningen og bekjennelsen kommer ifølge Hjelde «til uttrykk i den latinske tittelen på boken, *Confessiones*».<sup>12</sup> Verket omtales gjerne som Vestens første selvbiografi, og ifølge Trond Berg Eriksen er Augustin «[v]ed siden av Cicero det første mennesket i historien som vi kan følge fra år til år både i privatlivet og i offentligheten, fordi dokumentasjonen er tilstrekkelig omfattende».<sup>13</sup> Imidlertid er det for enkelt kun å betrakte verket som en selvbiografi. Verket er av dialogisk karakter, bygget opp som en samtale i form av spørsmål rettet delvis til Gud og delvis til jeg-personen selv, med forsøksvise svar. Vel så mye som å handle om Augustins fortid handler verket som nevnt om hans søken og vei til troen på Gud. Det er en nøye utformet komposisjon som er formet mer som en dialog enn som et selvbiografisk kronologisk narrativ, og forfatteren henvender seg til flere mottakere: På den ene siden henvender han seg til leseren/tilhøreren.<sup>14</sup> Augustin har blitt oppfordret til å skrive ned sine memoarer, og han vet at verket vil

9. Paul Ricoeur, «Hva er en tekst? Å forstå og forklare», *Hermeneutisk lesebok* [1971] (red. S. Lægread og T. Skorgen; Oslo: Spartacus, 2001), 59–79 (76); engelsk versjon: «What is a Text? Explanation and Interpretation», i *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur* (red. D.M. Rasmussen; Den Haag: Nijhoff, 1971), 135–50 (148).

10. Augustin, *Bekjennelser*, vii.

11. Ibid.

12. Ibid., viii. Det latinske ordet *confessio* betyr både ‘bekjennelse’ og ‘takksigelse’ (‘a confession, acknowledgment’), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=confessio&la=la&can=confessio0>.

13. Trond Berg Eriksen, «Innledende essay», i *Augustin: Tre ungdomsdialoger*, vii–xxxii (xviii–xix).

14. De siste par tiårene har det blitt stadig mer fokus på *aurality* som en egen dimensjon innenfor *literacy–orality*-debatten som har preget studiet av tekster fra senantikken og tidlig middelalder. Jf. Leidulf

bli lest. Videre henvender han seg til Gud og til seg selv: «Jeg vil si sannheten i mitt hjerte når jeg skriver for deg, og for mange vitner (*testes*) når jeg skriver det ned» (*Conf.* 10.1). Breyfogle skriver at

Augustine has in mind a threefold audience: God, to whom his confessional meditations are primarily an act of worship; himself, for whom his confessional meditations are acts of conversational self-understanding; and the reader, to whom his confessional meditations are addressed as silent but attentive partners in Socratic conversation.<sup>15</sup>

Etter å ha rettet blikket utover til den materielle, sanselige verden i en kronologisk utlegning av sitt liv fra fødselen av, gjennom sin søken etter sannhet og lykke, til tidspunktet for sin omvendelse til kristendommen (bok 8), sin mor Monicas død (bok 9) og frem til skrivende stund i bok 10, retter altså Augustin i bok 10 blikket innover til sitt indre og erindringen – for endelig å søke oppover, mot Gud.<sup>16</sup> På sett og vis kan det sies at *Confessiones* i sin helhet dreier seg om minnet – jeg anvender bevisst begrepet «memoarer» i min beskrivelse av verket for å få frem dette aspektet: Bok 1–9 inneholder Augustins memoarer om sin vei til troen. I tillegg til å være en lovprisning av Gud og en søken etter Gud, dreier verket seg om å komme i hu og bekjenne tidligere synder. Disse bekjennelsene kan ikke finne sted uten minnet om tidligere handlinger. Men i sin søken finner ikke Augustin Gud i den ytre verden. Han leder derfor seg selv og leseren inn i en utlegning og meditasjon over minnet, der han på nytt forsøker å finne Gud, denne gangen i sitt indre landskap. Med bok 10 blir verket en øvelse i å forstå og fortolke seg selv og Gud gjennom en utforskning av og søken i erindringen. Nettopp fordi han søker Gud *i seg selv*, blir utlegningen også et forsøk på å forstå seg selv. *Confessiones* kan sjangermessig beskrives som selvbiografi, lovprisning, skriftemål, dialog og meditasjon. Med denne vendingen innover i hans eget indre i bok 10 kan *Confessiones*, med Burrells ord, også beskrives som «a project in understanding».<sup>17</sup> Augustin søker å erkjenne seg selv og Gud, å erkjenne seg selv for å erkjenne Gud og å erkjenne Gud for å erkjenne seg selv, slik Espen Dahl har vist: «The self seeks to know God

---

Melve, «Literacy – Aurality – Orality: A Survey of Recent Research into the Orality/Literacy Complex of the Latin Middle Ages (600–1500)», *Symbolae Osloenses* 78, nr. 1 (2003): 143–97 (153), DOI: <https://doi.org/10.1080/00397670310000383>: «From the perspective of the speaker, aurality is understood as the oral promulgation of a written text in front of a public. From the point of view of the audience, however, the aural aspect included a number of elements beyond the pure oral presentation of the written message; visual gestic thus intertwine with the original written message as a vital part of the process of communication. This aural dimension of a literate culture was passed on to the Middle Ages not only from classical literature, but also because it was important in the spread of Christianity in the late Roman Empire.»

15. Todd Breyfogle, «On Reading St. Augustine's *Confessions*», *Expositions* 2, nr. 1 (2008): 59–82 (65), DOI: <https://doi.org/10.1558/expo.v2i1.059>.

16. Paige E. Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 137–38: «Augustine marks the tenth book of *conf.* as a point of transition in a variety of ways. [...] The first nine books are in an obvious sense 'historical': the memory is exercised in opening the whole past of Augustine's life to God, to the Church, to the hearer. Augustine speaks now not of what he has been, but of what he is. [...] The 'first' confession is of the exterior life, and the 'new' confession – more severe, more discerning – is of the interior life.»

17. Burrell, «Reading», 330.

as much as it seeks to know itself, and more, the knowledge of God carries with it the possibility of knowing himself». <sup>18</sup> Dette illustrerer Augustins sirkulære tilnærming til erkjennelsen han søker, og det er dette som skal drøftes her.

### Å LESE *CONFESSIONES 10* HERMENEUTISK

Hermeneutikk kan kort defineres som læren om forståelse og fortolkning i det vi i dag gjerne kaller humanvitenskapene og i noen grad samfunnsvitenskapene. Blant hermeneutikkens fremste representanter er filosofer og teologer som Friedrich Schleiermacher, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer og Paul Ricoeur. Særlig kjent innen hermeneutikken er den såkalte hermeneutiske sirkel. På 1700- og 1800-tallet oppsto hermeneutikken som en teori om tekstforståelse, og den dreiet seg først og fremst om tekstutlegninger innenfor jus og teologi, om å forstå og fortolke vanskelige tekststeder. Videre, når det gjaldt litteraturen, handlet hermeneutikken, i likhet med filologien, om å nærme seg og finne tilbake til forfatterens intensjon med teksten. Men utover på 1800- og 1900-tallet får hermeneutikken en mer filosofisk vending, og fokus rettes mer mot hva fortolkningsobjektet – det være seg en tekst, et kunstverk, fortiden eller erindringen – kan fortelle oss i dag, og – ikke minst – den selverkjennelse vi kan oppnå ved å forstå og fortolke, altså hva fortolkningsobjektet kan lære oss om oss selv. Vi kan slik se for oss to sirkler som beskriver to nivåer av hermeneutikken: en sirkel som omfatter fortolkningsobjektets deler og helhet, der hver nye delforståelse er med på å belyse og justere helhetsforståelsen, og en som omfatter fortolkningsobjektets mening og fortolkerens egen selvforståelse. Den ene holder seg innenfor fortolkningsobjektets grenser, mens den andre sirkelen går ut over dette og reflekterer forholdet mellom objekt og fortolker, der forståelsen av objektets mening skal lede til selverkjennelse hos fortolkeren. Forståelsen av fortolkningsobjektet er dermed ikke endemålet, det er forståelsen av en selv (selverkjennelse) som er det endelige målet med fortolkningen. Dette kaller Ricoeur *tilegnelse* («appropriation»): vi tilegner oss fortolkningsobjektet i den forstand at det er med på å forme oss som individer. Vi går altså ut av forståelsesprosessen som en annen enn den vi var da vi gikk inn. <sup>19</sup> I verket *Memory, History, Forgetting* bruker Ricoeur begrepet «appropriation» synonymt med «internalisation»; vi internaliserer altså fortolkningsobjektet slik at forståelsen av det også blir en type ny forståelse av oss selv. <sup>20</sup>

Fortolkningen kan beskrives som en dialogisk prosess mellom fortolker og fortolkningsobjekt der objektet gir svar på spørsmål som igjen leder til nye spørsmål. Slik prøves våre fordommer og må stadig vekk korrigeres, og på bakgrunn av erfaringene man gjør og

18. Espen Dahl, «Preserving the Double Mystery: Augustine's *Confessions* on Self and God», *Literature and Theology* 30, nr. 1 (2016): 99–111 (106), DOI: <https://doi.org/10.1093/litthe/fru063>.

19. Ricoeur, «Hva er en tekst?», 76, 78–79. Dette er slik jeg tolker Ricoeur når han skriver at «hensikten eller målet med teksten ikke i første rekke er forfatterens antatte hensikt [...], men det som teksten vil, det som den vil si for den som underkaster seg dens påbud. [...] det er å følge den tankebanen som teksten har åpnet, å legge i vei mot tekstens *orient*» (s. 79).

20. Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting* (overs. Blamey og Pellauer; Chicago: University of Chicago Press, 2004), 358.



erkjennelsene man kommer frem til i dialog med fortolkningsobjektet, nærmer man seg gradvis ny og bedre forståelse. Slik blir fortolkningen og forståelsen en uendelig prosess, en sirkel- eller spiralbevegelse, der vår forståelse av fortolkningsobjektet, både i sin helhet og delvis, revideres og modifiseres kontinuerlig etter som vi gjør oss nye erfaringer. Og samtidig som man kommer til nye erkjennelser, forkastes inadekvate og gale delforståelser og fordommer. «Det dreier seg [...] om et sirkellignende forhold», skriver Gadamer, «[f]oregripelsen av helhetens mening blir til en eksplisitt forståelse når delene, som bestemmes ut fra helheten, på sin side også bestemmes ut fra helheten.»<sup>21</sup>

Dette synet er ikke ulikt Paul Ricoeurs hermeneutiske modell for å utvikle kritisk forståelse, der han skisserer prosessen fra naiv til kritisk forståelse som en bue («hermeneutical arch»)<sup>22</sup> Den ene enden av buen markerer startpunktet for forståelsesprosessen. Her har man bare sin forforståelse, det vil si kjennskapen man har til fortolkningsobjektet og dets kontekst. Dette kaller Ricoeur *naiv fortolkning* («naive interpretation»)<sup>23</sup> Etter hvert som man forstår nye aspekter av det som fortolkes, vil forståelsen justeres og fordommer forkastes. Hvert nye aspekt eller fragment som tolkes og forstås og er med på å utvikle helhetsforståelsen, kaller Ricoeur for *etapper* («stages»)<sup>24</sup> For hver nye etappe blir forståelsen mindre naiv og nærmer seg mer og mer en kritisk dybdeforståelse (*kritisk fortolkning*, «critical interpretation»)<sup>25</sup> Etappene gir forforståelsen nye delforståelser som til sammen omdannes til en dypere helhetsforståelse til slutt. Dette er den andre enden av buen. Ifølge Ricoeur er disse etappene omveier man må gå for å oppnå kritisk forståelse, og derav kommer ideen om en bue snarere enn en rett linje fra naiv til kritisk forståelse. Den kritiske forståelsen, som danner den andre grunnpilaren i Ricoeurs bue, kaller han også *tilegnelse* («appropriation»)<sup>26</sup> Denne tilegnelsen omfatter ikke bare forståelsen av objektet som fortolkes, men også den selverkjennelse som oppnås gjennom fortolkningsprosessen, man tilegner seg fortolkningsobjektet gjennom tolkningsprosessen. Slik fungerer lesningen på flere plan: den involverer tolkning for å forstå «[d]et teksten [eller objektet] vil»,<sup>27</sup> og en lesning for å komme nærmere en forståelse av oss selv, det vil si en type selverkjennelse.

Jeg vil foreslå at Augustin i *Confessiones* opererer med en implisitt hermeneutisk tilnærming både til sin fortid og til minnet som kan illustreres ved hjelp av Ricoeurs modell. Gjennom en dialog med sin egen fortid, med sin erindring og med seg selv, stiller han spørsmål rundt seg selv, sitt liv, Gud og det salige liv (fortid, nåtid og fremtid<sup>28</sup>), og med

21. Hans-Georg Gadamer, «Fra *Sannhet og metode*: 'Opphøyelsen av forståelsens historisitet til hermeneutisk prinsipp' og 'Tidsavstandens hermeneutiske betydning'» (overs. S. Læg Reid og T. Skorgen), i Læg Reid og Skorgen, *Hermeneutisk lesebok*, 115–36, 329–45 (329).

22. Ricoeur, «Hva er en tekst?», 76 / «What is a text?», 148.

23. Ibid.

24. Ibid.

25. Ibid.

26. Ibid. 79 / 150.

27. Ibid.

28. Jf. Roland Teske, «Augustine's Philosophy of Memory», i *The Cambridge Companion to Augustine* (red. E. Stump og N. Kretzmann; Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 148–58 (150): Augustins oppfatning av erindringen «is not restricted to the past, but includes the present and anticipates the future». Teske refererer videre til Jean-Marie Le Blond, som deler *Confessiones* inn i tre deler basert på minnets trefoldige funksjon: «memory of the past (Books 1 through 9), intuition of the present (Book 10), and expectation of the future (Books 11-13), each of which is in a sense a function of memory.»

sine stadig nye spørsmål og forsøksvise svar til seg selv (og leseren/tilhøreren) trer han inn i nye etapper og forkaster tidligere forståelser etter som de avdekkes som uholdbare. Målet er hele tiden gudserkjennelse, eller salig liv. I denne dynamikken, der fortolkeren med sin forforståelse og sin kontekst er i dialog med fortolkningsobjektet og korrigerer sin egen forståelse underveis, åpenbarer ikke bare fortolkningsobjektets, det vil si fortidens, mening seg; dens samtidige relevans trer også frem og leder til selverkjennelse, i og med at «[h]istorisk erkjennelse er samtidig selverkjennelse», som Bultmann poengterer.<sup>29</sup> Dette møtet mellom fortolkningsobjektet og den selverkjennende fortolkeren kaller Bultmann *det eksistensielle møtet*. Fortolkeren *internaliserer* gradvis fortolkningsobjektet i den hermeneutiske prosessen, i tråd med Ricoeurs idé om tilegnelse. Dette at man hele tiden må være åpen for å korrigere sin egen forforståelse, gjør at man også hele tiden må være åpen for nye erkjennelser, slik at «erkjennelse aldri er endelig avsluttet».<sup>30</sup> Bekjennelse, slik Augustin kom til å prege begrepet, dreier seg ikke bare om syndsbekjennelse og lovprisning av Gud – men samtidig om selverkjennelse: Den går veien om selvavsløring og søker mot det sanne menneske stilt overfor Gud. Augustin demonstrerer en hermeneutisk forståelse av eget liv der han gjennom sitt selvbiografiske narrativ viser hvordan han har prøvd ulike måter å forstå verden og virkeligheten på, i tro på at disse måtene var de rette, forkastet dem, prøvd nye og forkastet dem frem til omvendelse og tro på Gud. Burrell skriver om denne tilnærmingen til eget liv:

By choosing the autobiographical format, Augustine could show how a person's understanding of God is interwoven with his personal development. Certain questions arise at certain times, and until they do, a language crafted to respond to them remains idle. Correlatively, this logic feeds back on the writer to apprise him of where he now stands. This special understanding of where he stands comes to an author directly as he retraces his own steps up to the present. But the form also allows him to have a reflective insight, were he to try to ascertain why he selected one episode rather than another, and why he organizes his history in the stages that he does.<sup>31</sup>

På samme måte demonstrerer Augustin med sine spørsmål om hva minnet er, og i sin søken etter Gud i erindringen i bok 10, en hermeneutisk tilnærming til erindringens natur. Men hans behandling av erindringen representerer igjen bare etapper i hans søken etter Gud. Ulike stadier i hans fortid representerer andre etapper på denne veien. Vi kommer i bok 10 således inn i den hermeneutiske buen *in medias res*, mens behandlingen av minnet i bok 10 også kan deles inn i ulike etapper ikke bare på veien til erkjennelse, men også som en *egen bue i buen*, som dreier seg om forståelsen av minnet *per se*. Til tross for at Augustin har beveget seg fra det ytre til det indre, fra fortid til nåtid, er tilnærmingen den samme. Etter å ha skrevet ned sin fortid – sine *memoarer* – begynner Augustin på en ny undersøk-

29. Rudolf Bultmann, «Er forutsetningsløs eksegese mulig?» (overs. B.O. Roaldseth), i Lægred og Skorgen, *Hermeneutisk lesebok*, 107–14 (111).

30. Bultmann, «Er forutsetningsløs eksegese mulig?», 111. Se også Espen Dahl, «Beginning, Ending and Remembering», *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 68, nr. 1 (2014): 73–91 (87), DOI: <https://doi.org/10.1080/0039338x.2014.904815>.

31. Burrell, «Reading», 332.



else der han tar for seg *betingelsene* for de memoarene han har skrevet, nemlig minnet selv. Gjennom sin utforskende stil kommer han stadig litt nærmere en forståelse av seg selv og sin fortid, av hva minnet er, og hva som finnes i minnet, og samtidig *tilegner* han seg stadig økt selverkjennelse. Spørsmålet som gjenstår, er: Kommer han nærmere en erkjennelse av Gud?

## MEMORIA DEI: MINNET OM GUD

Etter sin omvendelse erkjenner Augustin at Gud og saligheten ikke er å finne i den ytre verden, og han vender altså blikket innover:

Å, om de kunne se det evige i sitt indre! Det hadde jeg fått smake, og derfor skar det meg i hjertet at jeg ikke kunne vise dem det når de kom til meg med sitt hjerte som var vendt utad og bort fra deg [...]. For der inne [...] i mitt indre lønnkammer [...] der hadde jeg kjent noe av din salighet og du hadde gitt meg glede i hjertet. Jeg ropte høyt da jeg kjente det samme i meg som jeg leste om utenfor meg (*Conf.* 9.4).

Augustin virker å skimte saligheten – det evige<sup>32</sup> – et sted i sitt indre. I en Ricoeursk etappe i sin søken etter Gud spør Augustin: «Hva er det da jeg elsker når jeg elsker min Gud (*Quid ergo amo, cum deum amo*)?» (*Conf.* 10.7; jf. 10.6), og han erkjenner at Gud ikke er å finne i den ytre verden, og at hans søken så langt har vært forgjeves. Denne etappen i Ricoeurs erkjennelsesbue omfatter *Conf.* 10.6–7. I kapittel 6 søker Augustin etter Gud overalt i det ytre, men alt han spør, svarer at det ikke er Gud: «Jeg spurte jorden, og den svarte: ‘Det er ikke meg.’ Og alt som er på den, avla samme bekjennelse. [...] Hele verden har jeg spurt om min Gud, og den svarte meg: ‘Jeg er ikke Gud, men det er han som har skapt meg’» (*Conf.* 10.6). I hermeneutisk ånd forkaster Augustin sine tidligere forsøk på å finne Gud utenfor seg selv, idet han innser at hans tidligere forsøk har vært styrt av uriktige antakelser. På dette stadiet erkjenner Augustin at Gud må finnes over «sjelens hode» (*super caput animae meae*) (*Conf.* 10.7), og at det er gjennom sjelen (*per ipsam animam meam*) og opp over sjelens hode han har håp om å finne Gud. Dette er Augustins inngang til neste etappe i den hermeneutiske buen, som introduserer utlegningen om minnet. Han tar deretter leseren med på en reise gjennom sin erindring som går over flere nye etapper, til «erindringens sletter og store haller» (*in campos et lata praetoria memoriae*) (*Conf.* 10.8) og beskriver, i en etappe i kapittel 8, hvordan alt «som er opptatt gjennom sansene» (*Conf.* 10.8), er lagret og gjemt i minnets kriker og kroker. Imidlertid erkjenner Augustin at det ikke er tingene selv som lagres i erindringen, men snarere i platonsk forstand bilder av tingene, og det er disse bildene vi henter opp igjen når vi fremkaller minner. Her, og en rekke andre steder i *Confessiones*, reflekteres Augustins tidligere befatning med og påvirkning fra nyplatonismen. Den platonske epistemologien er nært knyttet til nettopp gjenkjennelse av ting hvis idé allerede finnes i sjelen, slik Platon beskriver i den kjente hulelignelsen. I bok 10 av *Confessiones* ser vi at også Gud og saligheten finnes i sjelen, noe som gir direkte assosiasjoner til den platon-

32. Jf. Sitatet fra *De beata vita* i innledningen til denne artikkelen.

ske idélæren. Berg Eriksen skriver at «Augustin overtok en rekke motiver fra Platon, men omtolket dem til momenter i en kristen fortelling. Idéene ble Guds skapertanker, og Gud ble selve det gode».<sup>33</sup> Hos Augustin blir det som «hos Platon var en forklaring på hvordan den enkelte kunne ha kunnskap om ideene, [...] til en hel bevissthetslære».<sup>34</sup> Det er denne bevissthetslæren vi finner skissert i bok 10 av *Confessiones*.

I sin beskrivelse av minnet bruker Augustin et språk spekket med metaforer, der han sammenligner sin indre erindring med den materielle ytre verden: Her finnes «skatter med talløse bilder av alle slags ting som er opptatt gjennom sansene» i «erindringens store hall med alle de ufattelige, skjulte kroker» (*Conf.* 10.8). Etter sin behandling av sanseinntryk-kenes plass i minnet, om hvordan bilder av alt som kan oppfattes med sansene, er lagret i «erindringens veldige hall» (*Conf.* 10.8), trer Augustin inn i en ny Ricoeursk etappe (kap. 9–13) på veien mot dyp forståelse og tilegnelse, idet han tar for seg den lærdom og kunnskap en har tilegnet seg i løpet av livet, den som ikke er forbundet med sanser som syn, hørsel, smak, lukt og berøring: «Det er likesom lagret på et dypere sted i mitt indre, som likevel ikke er noe *sted* (*quasi remota interiore loco, non loco*)» (*Conf.* 10.9). Her er det som om erindringen ikke bare er veldige haller med kriker og kroker; vi finner også ulike dybder, kanskje etasjer og kjellere, der noe er lagret dypere enn andre ting. Lærdommen og kunnskapen sitter kanskje dypere i Augustins erindring fordi det, i motsetning til sansene og fysiske objekter, «ikke bare [er] bilder av tingene, men tingene selv jeg bærer i meg. For hva grammatikken er, hva kunsten å disputere består i, og hvor mange slags spørsmål som finnes, – alt jeg vet om disse ting er til stede i min erindring» (*Conf.* 10.9). Her er det altså kunnskapen selv som er lagret i minnet og som hentes frem igjen (*Conf.* 10.9). Videre, i en annen, parallell etappe i kapittel 8, møter Augustin seg selv og sin fortid i sitt minne, det som har gjort ham i stand til å bekjenne sine gjerninger i bok 1–9: «Der møter jeg også meg selv og minnes på ny hva jeg har gjort, når og hvor jeg gjorde det, og hva jeg følte da jeg gjorde det (*ibi mihi et ipse occurro, meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim*)» (*Conf.* 10.8). Og gjennom sitt møte med seg selv og sin fortid, der han står overfor seg selv som i et spill, når han en ny erkjennelse, nemlig hvordan det som hører fortiden til, danner grunnlaget for å tenke over «fremtidige handlinger, det som kan hende og det en kan håpe på» (*Conf.* 10.8):<sup>35</sup>

«Det og det vil jeg gjøre,» sier jeg til meg selv i det veldige rom i min ånd, som er fylt med bilder (*imagines*) av så mange og store ting, «og det og det vil bli følgen.» «Å, om det eller det ville skjje!» «Måtte Gud avverge det ene og det andre!» Slik taler jeg til meg selv, og mens jeg sier det, er bildene (*imagines*) av alt jeg taler om, allerede kommet frem av den samme erindrings-skatt (*thesaurus memoriae*). Jeg kunne overhode ikke ha sagt noe om det hvis bildene ikke hadde vært der.

33. Trond Berg Eriksen, *Augustin: Det urolige hjerte* (Oslo: Universitetsforlaget, 2000), 176.

34. *Ibid.*, 186.

35. Berg Eriksen kommenterer med henvisning til bok 11 at «Augustin er svært opptatt av forholdet mellom erindringen og tiden. Alle tre aspekter ved tiden kan samles i bestemte sjelelige handlinger. Fortiden er erindring (*praesens de praeteritis memoria*). Øyeblikket er anskuelse (*praesens de praesentibus contuitus*). Fremtiden er forventning (*praesens de futuris expectatio*)» (*Conf.* 11.20), se Berg Eriksen, *Augustin*, 189.

I denne etappen på veien mot erkjennelse finner Augustin også at fremtiden har sin plass i erindringen, ettersom det er fortiden sammen med den lærdommen og erfaringen som finnes i minnet, som legger grunnlaget for de valg han vil ta i fremtiden.

I den hermeneutiske etappen som utgjør kapittel 14, når Augustin atter en ny erkjennelse idet han ser at selve sjelen (*animus*)

er ett med erindringen selv (*cum animus sit etiam ipsa memoria*). Når vi gir en annen beskjed om å huske (*memoriter habere*) noe, sier vi: «Se til at du kommer det i hug!» (*Vide, ut illud in animo habeas*). Og glemmer (*obliviscimur*) vi noe kan vi si: «Jeg kom det ikke i hug» (*Non fuit in animo*) eller «Jeg husket det ikke» (*Elapsus est animo*). Da bruker vi om selve erindringen (*memoria*) et ord som betyr sjel (*animus*) (*Conf.* 10.14, min uth.).

Minnet og sjelen er ett, eller minnet finnes i sjelen. Men dersom minnet og sjelen er ett, kan Gud da finnes i minnet? Augustin har allerede konkludert med at han må nå opp over sjelen for å finne Gud. Han virker å lete etter Gud i seg selv som noe som han en gang kjente, og som han har glemt, men lengter etter og søker å finne på ny. Ifølge Espen Dahl gjør nettopp det at han *ikke* finner det han søker i sjelen – som er det nærmeste man kommer seg selv –, denne erkjennelsen særlig smertefull:

Forgetting seems, on the one hand, to be something that must be remembered, or else one would not know of our forgetfulness; on the other hand, forgetfulness cannot be completely remembered, for then it would no longer be forgetfulness, but part of memory (C. X, 16.24). This is all the more tormenting, since, according to Augustine, the memory comprises the mind itself, in which I am as near myself as can be, and yet there I encounter something inaccessible to me.<sup>36</sup>

I en sentral etappe om glemselen (kap. 16–19) og i en analogi til sitt eget liv beskriver Augustin det som er glemt, men fremdeles gjemt i erindringen:

Men hva om selve hukommelsen mister (*ipsa memoria perdit*) noe, slik det skjer når vi glemmer (*obliviscimur*) og søker å minnes (*recordamur*) igjen? Hvor skal vi lete da om ikke nettopp i erindringen (*in ipsa memoria*)? Om det der blir budt oss noe annet isteden, så viser vi det fra oss, til vi finner det vi leter etter. Og når det kommer, roper vi: «Der er det!» Men det ville vi ikke kunne si hvis vi ikke kjente det igjen (*agnoscere*), og ikke kunne vi kjenne det uten å ha en erindring (*meminisse*) om det (*Conf.* 10.19).<sup>37</sup>

36. Dahl, «Beginning, Ending and Remembering», 87.

37. Dette synes å henspille på Platons epistemiske paradoks om muligheten eller umuligheten av å erverve seg ny kunnskap, slik det er beskrevet i hans verk *Menon*. Jeg ønsker å takke Espen Dahl for at han påpekte dette for meg. Jf. også Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 244: «[W]e find God precisely as those who have once lost him, and our search for him is therefore like trying to recollect a truth that we have forgotten. And as Plato said in his answer to Meno's question, we cannot even seek a thing unless we already have in us the memory of what we hope to find. Augustine puts Plato's point thus: 'We don't say we have found what was lost if we don't recognize it, and we can't recognize it if we don't remember it.' (*Conf.* X, 27) [...] Since we cannot seek what we have never known, to find God is necessarily to remember what we have forgotten.»

Han illustrerer det bortkomne, som vi kjenner og søker etter, ved hjelp av fortellingen om kvinnen som mistet sin ene sølvmynt, beskrevet i Lukasevangeliet 15,8–10 (*Conf.* 10.18). Hadde hun ikke kjent igjen sølvmynten da hun fant den, ville hun ikke visst at den var hennes. Minnet om det tapte må dermed finnes i erindringen, også det som er tapt for erindringen, altså glemt. Og slik evangelisten skriver i Luk 15,10 at det på samme måte som når kvinnen gjenfinner sin sølvmynt, blir «glede blant Guds engler over én synder som vender om», har Augustin likeledes hatt et minne om Gud som han har mistet eller glemt. Han har nettopp vært en synder som har vendt om, søkt og funnet Gud igjen fordi han til tross for sin syndefulle natur har hatt et minne om ham i sin erindring. Phillip Cary beskriver nettopp dette når han sier at Gud er til stede i den *falne*, altså den syndefulle, sjelen:

It is in memory, then, that God is present in the fallen soul – not inseparably, but with the peculiar possibilities of separation that belong to memory: a truth forgotten yet not altogether unknown [...] something intimately familiar but lost and longed for, making its presence felt precisely in its absence – like knowledge we have forgotten but hope to recall.<sup>38</sup>

Augustin søker altså Gud i sin erindring fordi han har en erindring *om* Gud, som om han en gang kjente ham, glemt ham, og nå søker å finne ham igjen. Gjennom livet har andre ting budt seg, som nyplatonismen og manikeismen, og Augustin har i hermeneutisk ånd forkastet det, etappe for etappe, og fortsatt å søke det salige liv i Gud. Man skulle således tro at Gud finnes i erindringen, men i sin vandring gjennom erindringens mange rom og landskap klarer han ikke å finne det han leter etter. For det er ikke erindringen som skiller mennesket fra andre skapninger og gjør at vi alene kan erkjenne Gud. I denne erkjennelse-etappen står forestillingen om gudbilledligheten – *imago Dei* – sentralt. For hvorfor finnes en forestilling om Gud i vår erindring når han ikke er å finne i minnet? «Det er jo så at når bildet (*imago*) av noe skal prege seg i minnet (*memoria*), må nødvendigvis tingen selv først ha vært til stede, så bildet kan preges på grunnlag av den» (*Conf.* 10.16). Ligger det implisitt her at vi har en erkjennelse av Gud i vårt minne, som er ett med sjelen, i kraft av at vi er skapt i hans bilde (*imago Dei*) og således bærer med oss et iboende minne om Gud også når vi ikke har funnet ham i vår søken? Berg Eriksen skriver i denne henseende at i erindringen «faller subjektsgenitiv og objektsgenitiv sammen. 'Guds erindring' og 'erindringen om Gud' møtes, slik at Augustin ikke vet om Gud er i hans erindring, eller om han selv er i Guds erindring».<sup>39</sup> Kjenner vi Gud i kraft av å være hans bilde? Hvis så er tilfelle, må vel en del av det å erkjenne Gud også være å erkjenne seg selv?

Augustin spør seg selv og Gud om det er med Gud som med kunnskapen og lærdommen som allerede synes å være til stede i erindringen slik at man gjenkjenner det som sant og riktig selv om han ikke ennå har lært det:

For den gang jeg lærte dem [kunnskapen og lærdommen i erindringen], trodde jeg ikke en annens tanke, men gjenkjente dem i min egen (*in meo recognovi*). Jeg godtok dem som sanne og overga

38. *Ibid.*, 222.

39. Berg Eriksen, *Augustin*, 185.

dem til mitt sinn. Der la jeg dem liksom i forvaring, for å ta dem frem igjen når jeg ønsket. Altså måtte de være der allerede før jeg hadde lært dem. Men i erindringen (*memoria*) var de ikke. Hvor var de da? Eller hvorfor anerkjente jeg dem når de ble nevnt? Hvorfor sa jeg: «Ja, det er sant; slik er det»? Var det ikke fordi de likevel måtte være i min erindring (*memoria*)? Men så langt borte, skjult som i avsides liggende huler, så jeg kanskje aldri hadde vært i stand til å tenke dem, hvis de ikke var blitt trukket frem ved at en eller annen minnet (*admonere*) meg om dem (*Conf.* 10.10).

Er det med Gud som med kunnskapen, altså noe som Augustin kjenner igjen til tross for at den ikke er forbundet med sanseinntrykk, og den ikke er noe han har erfart, men snarere lært? Nei, i en ny hermeneutisk etappe erkjenner Augustin at Gud er hinsides disse rommene i erindringen. Det er ikke der vi finner ham, ettersom det ikke er minnet som gjør oss gudbilledlige. Dyr har også minne; det er ikke minnet som skiller mennesket fra dyr, og som gjør at mennesket alene kan erkjenne Gud. Augustin erkjenner at han må søke oppover,

over erindringen (*memoria*) også, så jeg kan røre ved ham som har gjort meg annerledes enn de firbente dyr og visere enn himmelens fugler. Jeg vil nå oppover erindringen (*memoria*) også, for å finne deg – men hvor? [...] Hvis jeg finner deg utenom min erindring (*memoria*), da har jeg deg ikke i minnet (*in memor tui sum*). Men hvordan skal jeg vel finne deg, hvis jeg ikke har deg i minnet (*si memor non sum tui*)?» (*Conf.* 10.17).

Hvordan kan Augustin finne Gud hvis han ikke har ham i sin erindring? Bok 10 når sitt klimaks i kapittel 20, idet Augustin spør: «Hvordan skal jeg da søke deg, Herre? For når jeg søker deg, min Gud, da søker jeg det salige liv (*Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero*) (*Conf.* 10.20). Dersom Gud ikke finnes i erindringen, kan han heller ikke gjenkjennes som et bilde av noe man har erfart tidligere, og man kan heller ikke gjenkjenne det som noe sant som ligger i minnet allerede før det er tillært. «Hvor kjenner de det fra, når de så gjerne vil ha det [salig liv]? Hvor har de sett det, siden de elsker det? Jo, det er nok så at vi *har* det – jeg vet bare ikke hvordan» (*Conf.* 10.20). Vi *har* det, sier Augustin. Men hvordan er dette mulig? Hvordan kan vi ønske oss salig liv hvis vi ikke allerede vet hva det er, spør han på dette punktet på veien mot erkjennelse.<sup>40</sup> Og hvis vi allerede vet hva det er, hvis vi kan ønske oss det, lengte etter det og minnes det, da må det vel finnes i vår erindring? Det må være noe vi har opplevd før uten å vite det, slik at det ligger gjemt i minnet. De som ikke kjenner lykken, «ville ikke ønske seg lykken hvis de ikke hadde (*habere*) den på sett og vis. [...] De har (*habere*) den altså som en slags viten som jeg ikke kan forklare. Jeg skulle gjerne vite om den skyldes erindring (*memoria*). For dersom den virkelig er i minnet, må vi ha vært salige en gang før (*si ibi est, iam beati fuimus aliquando*)» (*Conf.* 10.20).

I siste del av sin utlegning om minnet nærmer Augustin seg en slags konklusjon på spørsmålet om hvor han skal søke saligheten og Gud. Og slik jeg leser ham, erkjenner han at Gud finnes over sjelen, men at veien dit går *gjennom* erindringen, gjennom et rom i minnet som ligger bortenfor de rommene som han har utforsket i tidligere etapper:

40. Se også Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (London: Duckworth, 1987), 202–4.

Da jeg søkte deg i erindringen (*recordari*), steg jeg opp over de deler av den som også dyrene har. For jeg kunne ikke finne deg der, blant bildene av legemlige ting. Så kom jeg til de delene av den som jeg har overlatt mine sinnsstemninger til; men jeg fant deg heller ikke der. Videre trengte jeg inn til et sted i erindringen (*memoria*) hvor min egen sjel har sitt sete; for sjelen kan jo også minnes (*meminisse*) seg selv. Men du var ikke der heller. For du er ikke bildet av en legemlig ting eller følelsen hos et levende vesen – slik vi opplever det i glede eller sorg, i lengsel eller frykt, i erindring (*meminisse*) eller glemsel (*oblivisci*) eller noe annet lignende. Sjelen selv er du heller ikke; for du er sjelens herre og Gud. Alt det som her er nevnt, forandres; men du forblir uforanderlig, opphøyd over alle ting. Enda har du vist meg den ære at du vil bo i min erindring (*memoria*), helt fra den tid jeg lærte deg å kjenne (*Conf.* 10.25).

I dette leser jeg at Augustin endelig erkjenner at saligheten og Gud befinner seg et sted over sjelen og erindringen, men et minne om Gud finnes i erindringen «fra den tid jeg lærte deg å kjenne». Hva som ligger i denne formuleringen, er ikke umiddelbart klart. Dette minnet om Gud har ligget gjemt i et rom i erindringen helt siden Augustin første gang lærte om Gud, noe som ved første øyekast kan leses som da han lærte om Gud i sin barndom, formodentlig gjennom sin mor Monica. Men jeg mener dette blir for enkelt. Slik jeg leser dette avsnittet, dreier det seg om et iboende minne i menneskets erindring, som ligger lagret der i kraft av vår gudbilledlighet.<sup>41</sup> David Tell beskriver dette treffende når han sier at «the divine presence scars the human mind upon entry».<sup>42</sup> Det er denne guddommelige tilstedeværelsen som har grepet inn i vår sjel i kraft av at vi er skapt i hans bilde, og som nå bor i vår erindring (*Conf.* 10.25). Det er dette iboende minnet om Gud som gjør at vi gjenkjenner det salige liv når vi finner det. Slik kan man si at Gud finnes utenfor, over sjelen, men nøkkelen til å gjenkjenne og erkjenne Gud og saligheten ligger i erindringen, og Gud kan derfor bare nås *gjennom* erindringen og *opp*.<sup>43</sup> Slik avsluttes utlegningen om minnet med en henvisning tilbake til fortiden – til skapelsen i *Guds bilde* – og Augustins egen iboende gudbilledlighet fra hans skapelse og fødsel slik den er beskrevet i bok 1, slik at, med Burrells ord, «[t]he long section on memory or consciousness then becomes his explicitly reflective glance back over the endeavor he has just completed».<sup>44</sup> Slik blir fortiden som er beskrevet i de første ni bøkene, høyst relevant for Augustins narrative nåtid, han har nådd rundt sirkelen og er tilbake til utgangspunktet, men med en helt annen forståelse og selverkjen-

41. Jf. Augustins utlegning om skapelsen i bok 12–13, særlig 13, kap. 24.1–8 (i Farestveit og Slaattelid, 2009): «Men kva er no dette, og kva er det for ein løyndom? Sjå, du velsigna menneska, Herre, så dei skulle veksa og aukast og fylla jorda. Skal tru om du ikkje med dette gav oss eit vink så vi skulle forstå noko? [...] Eg ville seia, at du, vår Gud, som skapte oss i ditt bilete, eg ville seia at du særskilt hadde vilja velsigna mennesket med denne gáva [...]»

42. David Tell, «Beyond Mnemotechnics: Confession and Memory in Augustine», *Philosophy and Rhetoric* 39, nr. 3 (2006): 233–53 (248), DOI: <https://doi.org/10.1353/par.2006.0026>.

43. «It is through the work of confession that Augustine can believe that ‘God dwell[s] in memory’ while simultaneously arguing that ‘there is no place’ for God in memory, for confession provides him with a memorial practice that does not proceed ex locis. Rather, confession displaces memory and refigures it within the confessional expression itself: Augustine meets God not in the palatial storehouses of memory, but in confession. ‘Am I to say that what I remember is not in my memory?’ Augustine queries. As it turns out, the notion is not absurd» (Tell, «Beyond Mnemotechniques», 249).

44. Burrell, «Reading», 336.



nelse enn da han la ut på reisen gjennom sin egen fortid. Slik er den hermeneutiske prosessen vel så mye en spiral som en sirkel eller bue. Augustin er tilbake til utgangspunktet, men nå med endrede forutsetninger for å forstå.<sup>45</sup> Men det kan også beskrives som at Augustin har gått fra en naiv forståelse av sin egen erindring, sitt eget liv og søken, av seg selv og Gud og gjennom etappe etter etappe tilegnet seg erkjennelse og forståelse, slik Ricoeur beskriver det i sin hermeneutikk. Og denne erkjennelsen av seg selv *her og nå* er ifølge Mary Carruthers nettopp det Augustin har hatt som mål fra begynnelsen av:

Augustine journeyed through his memory not to find his past but to find God, his present and future. And it is clear that Augustine assumed that the way to God lay only through the re-presenting of his past in memory; he has no interest in the past except as it provides him with a way and ground for understanding his present.<sup>46</sup>

## KONKLUDERENDE BETRAKTNINGER

I *De beata vita* konkluderer Augustin og hans venner med at «den som har Gud, [er] lykkelig». Når vi møter Augustin i *Confessiones* 10, møter vi en Augustin i villrede. Han har, gjennom sine memoarer i de første ni bøkene av sitt verk gjort rede for sine gjerninger gjennom livet og for sin evige søken etter Gud uten å finne ham. Han begir seg deretter ut på en ny reise, denne gang i sitt indre for å søke Gud der. Hans oppfatning er at Gud må finnes et sted i hans erindring, i og med at han allerede har visshet om hva han søker, og om hva salig liv er til tross for at han ikke ennå har opplevd det. O'Daly skriver i forbindelse med Augustins søken etter salig liv i erindringen:

Where and when have I experienced joy and happiness which I now recall and desire? For, as is the case with happiness, all men desire joy [...]. Similarly, all rejoice in the truth: indeed one may say that the happy life is none other than 'joy in truth', and that knowledge of truth and love of truth are knowledge and love of happiness. We have a concept (*notitia*) of happiness in our memory.<sup>47</sup>

Hva finner så Augustin i sin søken? Gjennom stadig nye etapper i sin søken etter Gud erkjenner Augustin at Gud ikke er å finne i hans erindring – han må gå veien *gjennom* sin erindring og *opp*, over seg selv og den materielle verden for å nå Gud. Roland Teske skriver dekkende at Augustin i *Confessiones* «engages in a search for God which follows the typical Augustinian move from the exterior to the interior and from the interior to the superior».<sup>48</sup> Imidlertid finner han i sin erindring et minne om Gud som har ligget gjemt siden han først lærte om ham, noe som kan leses som et iboende minne om Gud som ligger i mennes-

45. Innsikten som går gjennom at noe er annerledes enn man forventet, kaller Gadamer for «hermeneutisk erfaring»: å forstå er alltid å forstå annerledes eller mer. Se Gadamer, *Sannhet og metode: Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk* (overs. L. Holm-Hansen; Oslo: Pax, 2012 [1960]), 394–95.

46. Mary Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 193.

47. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, 203.

48. Teske, «Augustine's Philosophy of Memory», 151.

ket i kraft av vår gudbilledlighet, og som gjør at vi lengter etter Gud når vi ikke har funnet ham, og gjenkjenner Gud og saligheten når vi erfarer den. Disse erkjennelsene, som vi som lesere blir tatt med på i vår reise gjennom Augustins erindring, er for Augustin både en selverkjennelse i kraft av det han finner iboende i sitt indre, og samtidig en gudserkjennelse. «Gudserkjennelsen får selverkjennelsens struktur», skriver Berg Eriksen:<sup>49</sup>

Erfaringen av selvet er knyttet til Gud hos Augustin. [...] Synet av Gud (*visio Dei*), Guds bilde (*imago Dei*) – begge deler er relatert til overbevisningen om at mennesket bærer Guds bilde i sitt indre (conf. III, 7), men at hans ansikt foreløpig er skjult (2. Mos. 33, 20–23).<sup>50</sup>

David Burrell beskriver denne reisen i Augustins indre som «an explanation of *man's way to God*, a way which begins in sense experience but swiftly passes beyond it, through and beyond the awesome mystery of memory, to the ineffable encounter between God and the soul in man's inmost subject-self.<sup>51</sup>

I *De beata vita* skriver Augustin at den som «har» Gud, er salig eller lykkelig. Men hva vil det si å *ha* Gud? Det virker som om dette er noe av det Augustin ønsker svar på i bok 10 av *Confessiones*. Herre, sier Augustin, «Du har vist min erindring den ære at du vil bo i den» (Conf. 10.25). Hvis Gud bor i vårt minne, betyr ikke det nettopp at vi har Gud? Augustin erkjenner dette gjennom en hermeneutisk prosess der han søker Gud først i det ytre, før han forstår at han må lete *i seg selv*, fordi han har Gud og lykken gjemt der inne. Det er slik jeg leser ham når han skriver, i kapittel 27: «Se, du var i det indre, men jeg var utenfor, og jeg søkte deg der ute. Jeg som selv var uten skjønnhet, kastet meg over det skjønne du har skapt. Du var hos meg, men jeg var ikke hos deg» (Conf. 10.27).

Slik jeg leser det, setter Augustin likhetstegn mellom sannheten, saligheten og Gud idet han skriver at «det salige liv er glede over sannheten (*beata quippe vita est gaudium de veritate*)» i kapittel 23. I den gudserkjennelsen som Augustin når i sin søken i erindringen, finner han at sannheten, saligheten og Gud finnes der inne, iboende i hans sjel i kraft av *imago Dei*, og gjennom selverkjennelsen erkjenner han også Gud. Og slik Ricoeur skisserer at man gjennom den hermeneutiske prosess tilegner seg – internaliserer – fortolkningsobjektet, slik kan man se for seg at Augustin internaliserer Gud i seg selv og i sitt indre.<sup>52</sup>

La oss avslutte med artikkelens utgangspunkt, med å gripe tilbake til de tre dimensjonene av erkjennelse som jeg skisserer innledningsvis: Augustins tilnærming leder kanskje ikke frem til en full erkjennelse av Gud – Gud forblir gåtefull –, men han kommer utvilsomt et steg nærmere dyp forståelse – det vil si den andre enden i Ricoeurs bue – og til målet om å «ha» Gud. Samtidig forstår han seg selv annerledes og bedre, og vi, som oppmerksomme lesere, forstår oss selv kanskje annerledes ved å ta del i Augustins utforskning av seg selv og sin erindring. Vi tas med inn i forståelsesspiralen og kommer ut av den, ikke med endelige

49. Berg Eriksen, «Romersk retorikk i kirkens tjeneste: Augustin», i *Gud er alltid større: Kirkefedrenes teologiske språk* (red. S.J. Kristiansen og P.K. Solberg; Oslo: Novus, 2015), 187–204 (197).

50. Ibid., 197.

51. Burrell, «Reading», 335.

52. Ifølge Berg Eriksen finner vi hos Augustin den «særegne understrekingen av at Gud også er selvets dypeste grunn» («Romersk retorikk», 197).

svar, men med økt forståelse av Augustin og erindringen, og kanskje også av oss selv i den forstand at enhver forståelse bidrar til å utvikle selvet til den som forstår? Augustins retorikk i form av spørsmålsformuleringer er med på å få leseren til å reflektere over de samme spørsmålene som Augustin selv reflekterer over, og det bør ikke overraske noen om dette også kan ha vært en av Augustins mange hensikter med verket. På denne måten hjelper Augustin også leserne på deres vei til å forstå seg selv, slik Breyfogle så vakkert har formulert det: «Confessions is [...] a book designed to assist us in reading ourselves and our relation to nature and the God it presents. It is, self-consciously, a book understood to be an aid to reading other books, including the book which is ourselves.»<sup>53</sup>

53. Jf. Breyfogle, «Reading», 62. Se også Brian Stock, *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1996), 212–20.