

A MIDDLE-LIFE CRISIS FILOZÓFIÁJÁRÓL – TÖREDÉKEK EGY MEGÍRANDÓ TANULMÁNYHOZ

WEISS JÁNOS

HÁROM FIATAL, vagy inkább középkorú férfi (foglalkozását tekintve filozófus) sétál a budapesti Benczúr utcában; széles utca, századfordulós polgári házak, eklektikus építészet. Kora tavaszi levegő, nagy és széles üresség. Lassú vontatott léptek, lóbáló karok, tapogatózó beszélgetés. Egyikük (nevezzük X-nek, a legfiatalabb) mondja: úgy érzi, hogy életének sok szép eredménye és sikere mögül eltűnt az értelem. És nincs semmi, ami kínzóbb lenne, mint az értelem szétmállása. A többiek hallgatják, némi csend, aztán egyre nagyobb a zavar; érezhető, jól tudják miről van szó.

*„Az emberélet útjának felén
egy nagy sötétlő erdőbe jutottam,
mivel az igaz utat nem lelém.
Ó szörnyű elbeszélni, mi van ottan,
s milyen e sűrű, kúsza, vad vadon:
már rá gondolva reszketek legottan.
A halál nem sokkal rosszabb, tudom.”*

Babits, a fordító írta: „Dantében több van, mint más költeményben – és sokkal egységesebben van benne több – és ezt az egységet egy csodálatos szellem lelki élete adja meg, mely ugyanaz minden mennyeken és poklokban.”¹ E „csodálatos szellem lelki életéből” szeretnénk most valamit tanulni.

Mindennek lenne filozófiája? Mondhatnánk, hogy a *middle-life crisis*-szal foglalkozzon a pszichológia, esetleg még a szociológia. És ha lenne filozófiája, miről is szólhatna? Talán olyan morális megfontolásokról, amelyek arra irányulnának, hogy megértsük a „sötét erdőben” talált jót? („De hogy megértsd a Jót, mit ott találtam, hallanod kell, mit láttam az úton.”) A filozófia feladata az értelemadás lenne az elvesztett értelem körülményei között? A filozófia lenne az értelempótlék, legfőbb feladata az értelemteremtés lenne? Előzetes kérdések, amelyekre – ha egyáltalán – csak végül várhatunk választ.

¹ Babits: *Dante fordítása*. In: Babits Mihály: *Esszék, tanulmányok*, I. köt. Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó. 275. o.

Szükségünk lenne egy olyan metodológiai keretre, amelyben a kérdés felvethető. A forgalomban lévő filozófiai koncepciókban általában nem találkozhatunk az élet közepének problémájával. Ahhoz, hogy egyáltalán foglalkozzunk vele, fel kell tételeznünk az életrajz filozófiai jelentőségét; így Diltheyből indulhatunk ki, pontosabban egy Diltheyről szóló megjegyzésből: „Dilthey volt ... az életrajz első nagy teoretikusa Dilthey az életrajzot elsőrangú filozófiai problémának tekintette. Nagyon leegyszerűsítve: arra a kérdésre, miként lehetséges a történeti megismerés, azt a választ adta, hogy ugyanúgy, mint az életrajzi önismeret.”² De mi van akkor, ha minket nem a történeti megismerés érdekel (vagyis ha nem a Dilthey által kijelölt fogalmi hálóban mozgunk)? Nem kockáztathatjuk-e meg azt az állítást, hogy a filozófiai megismerés az életrajzi önmegismerés analógiájára játszódik le? Nem állíthatjuk-e azt, hogy a filozófiai elméletek mögött mindig az életrajzi önmegismerés áll?

Most jött el az ideje a csodálkozásnak: az emberi élet kezdetéről és végéről születtek filozófiai megfontolások, különösen a halálról, de az élet közepe mindeddig teljesen rejtve maradt. Én legalábbis nem ismerek egyetlen olyan filozófiai koncepciót sem, amely *közvetlenül* az emberélet útjának felén található *sötét erdőről* beszélne. Miért ez a leárnnyékolás? Erre a kérdésre nem tudok válaszolni, mindenesetre az a sejtésem, hogy számos filozófiai koncepció mögött ott áll az emberi élet közepének sötét erdeje. Sőt, talán némi óvatossággal még azt is lehetne mondani, hogy bizonyos koncepciók erről a sötét erdőről szólnak. Most csak Augustinus koncepciójával fogok foglalkozni, próbára téve Babitsnak azt a kijelentését, hogy a „szellem lelki élete ... ugyanaz minden mennyeken és poklokon”.

Az emberi élet közepének talán legnagyobb teoretikusa (akinek egész filozófiáját ez a válság belengi) Augustinus volt. Mindenekelőtt azonban a *Vallomások* X. könyvére gondolok. „Most ... midőn sírásom tanú arra, hogy milyen nagyon nem tetszem magamnak”³ A válság úgy jelenik meg, hogy az én nem tudja elfogadni önmagát; a sírás a kétségbeesés gesztusa, az én önmagára irányuló kétségbeesésének gesztusa. „Ámde, ki vagyok most ... sokan kíváncsoznak ezt megismerni. Rákíváncsoznak erre ismerőseim és az engem nem ismerők is, mert tőlem vagy felőlem hallottak valamit, fülük azonban nem tapadt rá szívemre, ahol én vagyok, bármi vagyok is.”⁴ Ebben a mondatban már érezhetünk egy hajszálnyit elmozdulást, amely egy nagyon

² Sloterdijk: *Világra jönni – szót kapni*. Pécs, Jelenkor Kiadó. 1999. 31. o.

³ Augustinus: *Vallomások*. Bp., Gondolat Kiadó. 1982. 278.o.

⁴ Im. 280. o.

is lényeges mozzanatot takar. Az emberek (ismerősök és idegenek) a válságra adott *válaszra* kíváncsiak és nem magára a válságra. A válság maga – ezt sugallja Augustinus – nem fontos a közönségnek, csak a válság megoldása tarthat igényt a nyilvánosság érdeklődésére. Aki túljutott, és csak aki túljutott ezen a válságon, annak *vallomást* kell tennie. A vallomás azonban már csak közvetetten utal a válságra, a sírásra, az én önmagával való meghasonlására. Augustinus nagy gondolkodóvá e válságra adott válaszával lett. Erre vezethető vissza a jelen állandó hangsúlyozása a műben, sőt a jelen felértékelése a múlttal szemben: „föl kell tárnom, nem azt, hogy milyen voltam, hanem milyen vagyok”.⁵ Nézzük tehát a megoldást: „Gyermek vagyok, de atyám örökre él, ő mindig alkalmas gyámolítóm. Ő teremtett ugyanis engem és ő zárt oltalmába. Mindenhatóm, te vagy javaim összessége és velem jársz, mielőtt veled volnék.”⁶ A válságra adott válasz: az istenben való megnyugvás, az Istennek való önátadás, vagy egy régies kifejezést használva, a *ráhagyatkozás*. Ez azonban nem egyszer és mindenkorra adott, a könyv egésze az Istenhez való odafordulás erőfeszítéséről szól. A küzdelemről, a válság megoldásáról. Ezt a kettősséget fejezik ki a X. könyv nyitósorai: „Hadd ismerjelek meg Ismerőm, hadd ismerjelek meg, amint ismert vagyok én is. Áradj lelkembe lelkem erőssége...”⁷ Innen adódik a *vallomás* második jelentés-aspektusa: az Istennel folytatott párbeszéd. A közönség és Isten megszólítása bizonyos feszültséget hordoz: a közönség megszólításában túl vagyunk a válságon, Isten megszólításában viszont még zajlik a válsággal vívott küzdelem. A két jelentés közötti feszültség néha egészen nyíltan színre lép: „Miért törődöm tehát az emberekkel, hogy meghallgassák vallomásomat, mintha ők gyógyíthatnának meg engem minden nyavalyámból? Ó, kíváncsi fajzat, idegen életek puhatolására, de lusta a magáé megjavítására.”⁸ Augustinus koncepciója alapján kétféle válasz adható a válság kihívására: egyrészt azt mondhatnánk, hogy maga a vallomás is egyfajta válasz, másrészt viszont az Istennek való önátadás jelenik meg válaszként. E két lehetőség közül Augustinus egyre inkább az utóbbi felé hajlik.

A bűn – egy intuitív értelmezés alapján – az Istennek való önátadás elmulasztására vezethető vissza. Lehet-e úgy értelmezni a bűnt, hogy az ember megfeledekzik Istenről? Az emlékezet „mindent megőriz, fajtája

⁵ Im. 282. o.

⁶ Uo.

⁷ Im. 277. o.

⁸ Im. 279. o.

szerint csoportosítottan. Minden a neki megfelelő ajtón surran beléje. Így a fény, a testek alakja, színe a szemem keresztül. A hangok sokféle változata a fülön át. Tömérdek illat az orr kapuján. Rengeteg íz a szájunk menetén.”⁹ Némi nyakatekertséggel Augustinus azt mondja, hogy az emlékezet egyik forrása az érzékelés. A gondolat Arisztotelész *Metafizikájára* utal: „Az érzékelés tehát az élőlények természetéhez hozzátartozik. Némelyekben azonban nem lesz ebből emlékezet (*mnémé*), másokban meg igen. Ezért aztán az utóbbiak okosabbak és tanulékonyabbak, mint azok, amelyek nem tudnak emlékezni.”¹⁰ Ettől a gondolattól azonban Augustinus több ponton el is tér. *Először* is Arisztotelésznek még nem jutott volna eszébe, hogy az emlékezetben nem maguk a tárgyak (az érzékelés objektumai), hanem csak ezek képei jelennek meg. („Ámde nem maguk a dolgok lépnek beléje (az emlékezetbe – W.J.), hanem csupán az érzékelt tárgyak képei, hogy a gondolkodás szolgálatára legyenek, ha a lélek majd emlékezik rájuk.”)¹¹ A *második* különbség az, hogy Augustinusnál az emlékezet nemcsak az érzékelésre vonatkozik, hanem van egy reflektív értelme is: magára az emlékezésre, sőt a felejtésre is vonatkozik. Még a tudás, és általában véve a tudományok is az emlékezet tárgyainak tekinthetők; vagy szigorúbban fogalmazva: az emlékezet a tudományok lehetőség-feltétele. Most jutunk el a *harmadik* különbséghez: Arisztotelésznél a tudomány túl van az emlékezésen, mert ehhez még a tapasztalatra (*empeiria*) is szükség van. Az út így nem vezethet az általában vett tudás megalapozásához. A bölcsesség többé nem az ember képességeinek betetőzése. (Augustinus tulajdonképpen Arisztotelésszel összehangban írja: „Barmoknak és madaraknak is van emlékezetük, különben nem keresnék fészket és búvóhelyüket, sem sok más, tőlük megszokott egyebet. Semmihez sem szokhatnánk hozzá, ha hiányozna az emlékezetünk.”)¹² Most láthatjuk, hogy Augustinusnál az emlékezet igazi funkciója az alkalmazkodó képesség. Ha viszont a tudomány nem lépi át az emlékezést, akkor ebből egyrészt az következik – amit a későbbi filozófiatörténetből jól ismerünk –, hogy ti. a tudomány is csak egy módja a világhoz való alkalmazkodásnak, az evilági tevés-vevésnek. Másrészt azonban az a sokkal radikálisabb tétel is következik ebből, hogy a tudománnyal az ember nem lépi át alapvetően az állat *létmódját*. Augustinus célja azonban éppúgy, mint Arisztotelészé, az állati létmód átlépése,

⁹ Im. 288. o.

¹⁰ *Metafizika* A könyv. 980a27–980b

¹¹ *Vallomások*. 288. o.

¹² Im. 301–302. o.

az ember ember-voltának meghatározása. „Átlépek ezen az emlékezet nevű erőmön ... túlhaladok rajta, hogy elérkezzem hozzád, édes fényességem. Mit mondasz Uram? Fölszállok íme lelkeimmel hozzád, a folytonosan fölöttem maradóhoz.”¹³ Egy nagyon fontos, részletes elemzést érdemlő szöveghez jutottunk; monologikusan indul, aztán megszólít valakit, szinte becéző kedvességgel, aztán ezt kérdezi: „Mit mondasz Uram?”. Az Úr ezek szerint mondott valamit, amit nem lehetett jól hallani. És aztán a szöveg újra visszatér a monologikus hangütéshez. Sok mindent kérdezhetnénk: Miért ez a törés? Mit mondhatott az Úr? És miért tér Augustinus ilyen könnyen napirendre a hézag felett? Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy az Úr létezik, és képes a kommunikációra. Arisztotelészhez képest a *negyedik* nagy különbség tehát az, hogy az út végállomása többé nem megkonstruálható (erről szólt a *Metafizika*), hanem eleve létezik.

A *keresztény tanításról* című művében (2. könyv, 7. fejezet, 10. rész) Augustinus kidolgoz egy olyan struktúrát (a *Metafizika* „A” könyvének mintájára), amelynek a bölcsességhez kell elvezetnie. A bölcsesség azonban nem a tudás legmagasabb szintjeként (*prima philosophiaként*) jelenik meg, hanem a szív egyszerűségében és tisztaságában áll. „Sem az embereknek való tetszeni vágyás nem téríti el az igazságtól, sem az a szempont, hogy elkerülje a különféle kellemetlenségeket, amelyek jelen életünket megnehezítik.”¹⁴ A bölcsességhez így nem a tudáson keresztül jutunk el, hanem a *hiten* keresztül. Az első lépés az Istentől való félelem. A *Példabeszédekben* olvashatjuk: „A bölcsesség kezdete az Úr félelme.”¹⁵ Az Istentől való félelem és a bölcsesség között helyezkedik el a tudás. A tudás azonban nem általános értelemben szerepel, és nem is a tudományokra vonatkozik, hanem mindenekelőtt a *Bibliára*. „Ez az a fokozat, amelyet minden olyan ember gyakorol, aki az isteni Írást megérteni igyekszik.”¹⁶ Ebben pedig nem fog mást találni, mint a szeretet törvényét: „Istent *teljes szívünk*ből ... kell szeretnünk”, *„felebarátunkat* viszont úgy kell szeretnünk, *mint önmagunkat*”.¹⁷ Augustinus válasza az emberi élet közepén bekövetkező nagy válságra a *bölcsesség* elmélete, vagy inkább gyakorlata. Ez tehát nem valamiféle szellemi erőfeszítést jelent, hanem inkább egyfajta lelki békét. (A félreérthetőség elkerülése érdekében jegyezzük meg, hogy ezt a koncepciót a Biblia

¹³ Im. 301. o.

¹⁴ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Bp. PaulusHungarus/Kairosz 2002. 91. o.

¹⁵ *Példabeszédek*. 9,10.

¹⁶ *A keresztény tanításról*. 89. o.

¹⁷ Uo. *Kiemelés a szerzőtől*. (szerk.)

tanulmányozása nem vetette egyértelműen előre. A bölcsesség elméletének másfajta koncepcióját is ki lehetett volna dolgozni a *Bölcsesség* könyve alapján. „Mert (a bölcsesség – W.J.) legbiztosabb kezdete a tanulás utáni vágy; tanulni akarni annyi, mint szeretni (a bölcsességet – W.J.).”¹⁸ A bölcsességnek nem kellene feltétlenül a lelki béke megteremtésére irányulnia, hanem jelenthetne egyfajta részesevést is az isteni természetből. „nemes származással dicsekedhetik, mivelhogy együtt lakik az Istennel, és a mindenség Ura szereti, mert be van avatva Isten tudásába, és a tetteit ő választja meg.”¹⁹ Ebből pedig olyan erények következnek, amelyek elsősorban a világi uralkodásban lehetnek (lehetnének – W.J.) az arra rendeltettek segítségére.)

Térjünk vissza még egyszer Arisztotelész *Metafizikájának* A könyvére; ennek kiinduló mondata: „Minden embernek természete, hogy törekszik a tudásra.”²⁰ Ezt a kiindulópontot Augustinus elhibázottnak tekintette: szerinte minden ember természeténél fogva a boldogságra törekszik. (Ez a gondolat mélyen benne gyökerezett az egész antik hagyományban.) Augustinus maga is annyira magától értetődőnek tekintette, hogy – az egyetértésre számítva – csak kérdések formájában fogalmazta meg: „Nem boldog életre kívánczik-e minden ember? Egyáltalán akad-e ellenzője?”²¹ És egy későbbi helyen: „Abban ... valamennyien megegyeznek az emberek, hogy boldog életre vágyakoznak.”²² A boldog életet pedig Augustinus Istennel azonosítja, azaz hozzá köti. „Ha ugyanis téged, Istenemet kereslek, a boldog életet keresem.”²³ Persze megfordítva, inkább azt kellett volna mondani, hogy ha a boldogságot keressük, Istent keressük. Vajon megfordítható-e ez a mondat? Augustinus azt szeretné, ha a mondat megfordítható lenne: minden ember a boldogságra törekszik, de nem mindenki tudja mi az (igazi) boldogság. A *Vallomások*knak ekkor lenne egy bizonyos térítő ereje. Ebben az esetben bizonyítani kellene, hogy a jó élet Istennel azonos. Ehhez azonban Augustinusnak – szemlátomást – semmi kedve sincs. Lehetséges lenne azonban egy másik stratégia is: Isten, mint a boldogság adott, de különbséget kell tennünk a boldogságra vonatkozó tudás (a boldogság akarása) és megvalósítása között. „Ismerjük a boldog életet, szeretjük is, és

¹⁸ *Bölcsesség*. 6,17.

¹⁹ *Bölcsesség*. 8,3-4.

²⁰ *Metafizika*. 980a21–22

²¹ *Vallomások*. 304. o.

²² *Im*. 307. o.

²³ *Im*. 304. o.

mégis birtoklására vágyakozunk, hogy boldogok legyünk.”²⁴ A boldogtalanság forrása így csakis az akarat gyengesége lehetne.²⁵

A *boldog életről* című fiatalkori műben azonban még egy egészen másféle válasszal találkozunk: „boldognak lenni ... nem más, mint szükségem nem látni, azaz bölcsnek lenni”.²⁶ A bölcsesség pedig ebben az esetben nem jelent mást, mint a „lélek mértékletességét”. Ez a mértékletesség viszont csak Istenből származhat; vagyis csak akkor leszünk mértékletesek, ha a gondolkodásunk és egész létünk Isten köré szerveződik. „A boldog ember mértékletessége a bölcsesség.”²⁷ Így csakis az az ember lehet boldog, akinek a szívét Isten eltöltötte, aki Istennel él. Ebben az esetben a boldogtalanság arra vezethető vissza, hogy nem vagyunk képesek a mértékletességre, mert Istent nem engedjük be a szívünkbe. Aki elzárkózik Isten elől, boldogtalan lesz. A *Vallomásokban* viszont ennél jóval bonyolultabb a helyzet: „Ismerjük a boldog életet, szeretjük is, és mégis birtoklására vágyakozunk.”²⁸ A bűn forrása és a boldogtalanság ebben az esetben szorosan összefonódik. Augustinus így radikálisan kiiktatta azt az *Ószövetségben* újra és újra előforduló kérdést (vagy talán inkább sikolyt), hogy miért van az, hogy a bűnös lesz boldog és az istenhívő (az Istent félő) pedig boldogtalan:

*„Irigység fogott el a gonoszokkal szemben,
Látva, mily jól megy soruk a bűnösöknek.
Nem győztri őket a szenvedés,
Testük egészséges és erővel teli.
A halandók bajából nem érznek semmit,
Másoknak kínjait nem ismerik.”²⁹*

Ez volt Augustinus apológiája; a kereszténység apológiája összefonódott az emberi élet közepének válságával. Vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy Augustinus ezt az apológiát kínálja fel a válság végső megoldásaként. De térjünk vissza még egyszer az akadémikus keretek közé. Az apológia műfajának immár harmadik alakzatával állunk szemben. Az első Platon művéhez kötődik; az apológia számára annyit jelent, mint védőbeszéd,

²⁴ Im. 306. o.

²⁵ „Ha egyesek nem benned óhajtják örömlüket ... nem akarják a boldog életet.”
Im. 308. o.

²⁶ Augustinus: *Fiatalkori párbeszéddek*. Bp., Szent István Társulat. 1986. 128. o.

²⁷ Uo.

²⁸ Im. 306. o.

²⁹ 73. Zsoltár. 3-5. Fordította: Gál Ferenc.

valaki (most éppen Szókratész) – a halálhoz, az elítéltetéshez közeledve – a saját ártatlanságát bizonyítja. Egy öregember műfaja, aki még a védekezésnek is csak vonakodva áll neki. „Legyen hát: védenem kell magamat, athéni férfiak, és meg kell kísérelnem kiirtani belőletek, méghozzá ilyen rövid idő alatt azt a rágalmat, mely oly hosszú ideig élt bennetek. Szeretném, ha ez sikerülne – föltéve, hogy nektek is, nekem is valamivel jobb így – és szeretném, ha elérnék valamit a védekezésemmel.”³⁰ Szókratész védekezése persze nem pusztá elutasítás vagy elhárítás, tudatában van annak is, hogy válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy egyáltalán hogyan keletkeztek ezek a vádak. „De hát, Szókratész, mi is ez a te ügyed? Hogyan keletkeztek rólad e rágalmak? Hiszen ha semmi egyebet nem míveltél volna, mint mások, ha nem cselekedtél volna mást, mint a sokaság, bizonyára nem támadt volna felőled ez a hír és beszéd.”³¹ A vádak végső alapja szerinte maga a bölcsesség, vagyis a filozófia. A per és a rágalmazás így általában a filozófia ellen irányul. A műfaj második alakzata a 2. századi görög apológiákban alakult ki. A védekezés most is a halállal és a halálos fenyegetéssel szemben állva fogalmazódik meg – a keresztényüldözések korában vagyunk. Ahogy Szókratész esetében a vádak általában a filozófia ellen irányultak, úgy most a kereszténység ellen,³² amely ebben az időben újfajta bölcsességment, a filozófia új formájaként lépett fel.³³ A görög apológiák *eredetileg* csak a hitvallást akarták megismételni: az *apológia* szorosan egybefonódik a *krédóval*. Kezdetben úgy tűnt, hogy ez elég lesz annak bizonyítására, hogy a kereszténységben semmi félelmetes nincs. Arisztidész (akinek ragadványneve a filozófus volt) apológiájában, és annak is a szír változatában olvashatjuk a következőket: „Azt mondom tehát, hogy Isten nem születik, nem teremtetik, egy öröktől fogva fennálló kezdet és vég nélkül, halhatatlan, tökéletes és felfoghatatlan. Amikor azt mondom, hogy ’tökéletes’, ez azt jelenti: nincs benne semmi hiba, s nincs szüksége semmire, de őrá mindennek szüksége van. Amikor pedig azt mondom ’kezdetnélküli’, ez arra utal, hogy minden olyan dolognak, melynek kezdete van, annak vége is van, s aminek vége van, annak véget is lehet vetni. ... Nem ismer haragot és felháborodást, mert nincs semmi olyan, ami képes lenne neki ellenszegülni.

³⁰ Platón: *Szókratész védőbeszéde*. In: Platón válogatott művei. Bp., Európa. 1983. 95. o.

³¹ Im. IV. rész, 97. o.

³² „Mint keresztényeket ítélnék el bennünket, a hasznosakat gyűlölni pedig nem igazságos.” Jusztinosz: *I. Apológia* IV,5. In: A II. századi görög apológiák. Bp., Szent István Társulat. 1984. 66. o.

³³ Jézus Szókratész kései utódja, lásd: V.4. Im. 67. o.

... Ő maga tökéletes bölcsesség és a teljes megértés, és benne áll fenn szilárdan minden, ami létezik.”³⁴ A bölcsesség (a filozófia) teljesen azonosul Istennel, a kereszténység Istenével. Augustinus már nem az Isten-képet akarja megmutatni és megvédeni, hanem azt szeretné bizonyítani, hogy a kereszténység a legfőbb értelemben vett jó, a jó élet vagyis a boldogság közege. A keresztényüldözések elmúltak, többé nem az uralkodókat, a hatalom birtokosait kell meggyőzni, hanem az embereket, a közönséges halandókat. Immár nem a halállal (annak fenyegetésével) állunk szemben, hanem a bizonyosságot keressük, a választ az élet nagy elbizonytalanodására. Vagyis válasz kíván lenni az élet közepén fellépő válságra. De mintha felül is írná ezt a válságot: a válság Istennel szemben még fennáll (mint láttuk) de már nem áll fenn az emberekkel szemben. És mivel ez az utóbbi szólam lett a meghatározó az embernek az az érzése, hogy a válasz már megvan, mielőtt a válság egyáltalán kitörhetne. A prefigurált válasz – a mai olvasónak úgy tűnik – a válság lefojtására irányul. Mintha még maga Augustinus is megjegyezte volna az elbizonytalanodástól: „Ő szörnyű elbeszéli ... milyen e sűrű, kúsza, vad vadon.”

Bizonyos jelek azonban arra utalnak, hogy Augustinus mégis tisztában volt azzal, hogy mennyire sötét „az emberélet útjának felén” található erdő. A *boldog életről* című értekezésben, miután már azt hittük, hogy megkaptuk a megoldást, egyszer csak a következőket olvashatjuk: „Mégis, ameddig keresünk, valljuk be, még nem jutottunk el a mi mértékünkhöz, ezért, bár Isten segít minket, még nem vagyunk bölcsek és boldogok; a forrás, vagy, hogy ezt a szót használjam, a teljesség még nem töltött el minket.”³⁵ Furcsa mondat: már eljuthattunk Istenhez, Isten már segít minket, de még mindig keresünk és keresünk. Észre kell vennünk, hogy az idézett mondatban van egy nagyon furcsa szó, a „mérték”. A mérték az emberben (lehetősége szerint) benne rejlő mértékletesség megfelelője, annak kozmikus kivetítése. „Elengedhetetlen, hogy a legfőbb mérték egyben az igaz mérték is legyen. Amint a mérték teremti meg az igazságot, úgy ismer rá az igazság. Sohasem

³⁴ *Arisztidész filozófus apológiája*. In: II. századi görög apológiák. 16-17. o.

³⁵ Augustinus: *Fiatalkori párbeszéd*. 129. o. Ez összhangban áll azzal, ahogy Szókratész *A lakomában* beszél Erószról: „Most nézd, nem szükségszerű-e, és nemesak valószínű, hogy a vágyódó arra vágyik, aminek híjával van, és nem vágyódna utána, ha nem volna híjával? Ennekem ez nagyon is szükségszerűnek látszik, Agathon; neked talán nem? – Nekem is.” Plátón: *Szókratész védőbeszéde – A lakoma*. Bp., Európa. 1994. 109. o.

volt az igazság mérték és a mérték igazság nélkül.”³⁶ Igen, ez a boldog életre vonatkozó koncepció újrafogalmazásának vagy összefoglalásának tekinthető, amely mégis csak meginogni látszik. *Valljuk be* – mondja Augustinus az első idézett mondatban – a keresés arra utal, hogy még nem jutottunk túl a válságon. Döbbenetes lehet ezt felismerni egy értekezés végén; talán ezért következett az összefoglalás és egy új kategória bevezetése.

Három fiatal, vagy inkább középkorú férfi (foglalkozását tekintve filozófus) sétál a budapesti Benczúr utcában; széles utca, századfordulós polgári házak, eklektikus építészet. Kora tavaszi levegő, nagy és széles üresség. Lassú vontatott léptek, lóbáló karok, el-elakadó beszélgetés. „Az emberélet útjának fele” – „egy nagy sötétlő erdő”. Egyikük (nevezzük Y-nak) szóba hozza a közelgő szegedi konferenciát, témája az erény. W mondja, hogy nem tudja miről beszélhetne. Y: Beszélhetnél – mondjuk – a Minima Moraliáról. W csak gondolja: meg talán a „sötétlő erdőről”. – Ez lett belőle.

³⁶ Im. 128. o. Ezeket a gondolatokat érdekesen megvilágítja a szöveg folytatása: „Ki az Isten fia? Írva van: az igazság. Ki más az, akinek nincsen atyja, mint a legfőbb mérték?” Uo: Azt is mondhatnánk, hogy az igazság egy létezőre megy vissza, ez a létező pedig Jézus, aki a János Evangéliumban azt mondja magáról: „Én vagyok az igazság. (14,6)” A legfelső mérce maga Jézus, nem lehet feljebb menni, mivel Isten fia maga is Isten. Isten fiának nincs igazi (földi értelemben vett) apja. Ha lenne, nem nevezhetnénk mércének. A mérce az, aminél feljebb az igazság keresésében már nem tudunk menni.