

Kendeffy Gábor (1962) klasszika-filológus, filozófiatörténész, a KRE HTK Filozófiai Tanszékének és a BTK Szabaddolcsészet Tanszékének egyetemi docense. Kutatási területe: patrisztika, hellenisztikus filozófia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A religio etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban (2012/2).

Ágoston a hazugságról és a morális felelősségről

Kendeffy Gábor

Bevezetés

Agoston először 394/395-ben, papként vagy már segédpüspökként foglalkozik a hazugság kérdésével egy Jeromoshoz írott levelében, ahol a bibliai hazugság lehetőségét cáfolja, vitatkozva Jeromosnak a Gal 2,11–14-ről adott értelmezésével, miszerint elképzelhető és helyeslendő, hogy bibliai szerző jó szándékkal hazudik (a bibliai helyet lásd a margón).¹ Nagyrészt ez a vita készíthette arra, hogy még 395-ben megírja az *A hazugságról* (*De mendacio*) című polemikus művét, amelyben a kegyes hazugság (*honestum mendacium*) problémáját a bibliai exegézis körén túllépve vizsgálja. Az írás alapvetően az ellenfelek érveire adott válaszokból épül fel, s e válaszokat az esetek többségében úgy fogalmazza meg, mintha a vitában részt vevő elődök már kifejtették volna, s ő most csak felidézi őket. Amint az Ágoston későbbi visszatekintéséből kiderül, maga is „homályosnak, tekervényesnek és fárasztónak” tartotta művét, ezért nem is adta ki, sőt, amikor másik, közérthetőbb írása is megszületett a tárgyban, igyekezett megsemmisíteni, ez azonban nem járt sikerrel; végül művei listázása és áttekintése során megkegyelmezett neki, mivel úgy találta, van benne „jó néhány fontos gondolat, amelyek a másik írásból hiányoznak”.² A másik, *A hazugság ellen* (*Contra mendacium*) című írást 420-ban a Priscillianus avilai püspök híveivel folytatott vita tette szükségessé, amelyben mindkét tábor egyes képviselői megengedhetőnek tartották, hogy magukat a másik táborba tartozóknak tüntessék fel; a priscillianisták azért, hogy észrevétlenek maradjanak, a „katolikusok” azért, hogy az eretnekeket előcsalogassák.³ A továbbiakban bevezetésképpen ismertetem a két műben felvonultatott érveket, majd azzal az érveléssel foglalkozom, amely egy a morális felelősségről és az akarás mibenlétéről szóló sajátos elméleten alapszik.

Főbb érvek

A legfontosabb érvtípusok a két műben a következők:

- (a) Biblikus érvek, például az alábbi helyek alapján: Kiv 20,16: „Ne tégy hamis tanúbizonyságot felebarátod ellen!”; Bölcs 1,11: „...a hazug száj megöli a lelket”; Zsolt 5,6–7: „Gyűlölöd valamennyi gonosztevőt és hazudozókat mind elpusztítod.”; Mt 5,37: „Legyen a ti beszédetek igen, igen, nem, nem; ami ezeknél több, a gonosztól van.”⁴
- (b) Egy bizonyos típusú közvetett felelősség elutasítására épülő érv: Másnak az ellenünk vagy nem ellenünk elkövetett nagyobb bűnét (pl. megerőszakolás) nem szabad elkerülni kisebb saját bűnnel. Felelősségünk csak a saját bűnünkig terjed, addig viszont teljes.⁵
- (c) A bizalom és a szavahihetőség fogalmára épülő érv: A *fides*, vagyis a megbízhatóság és a hit az emberi társadalom összetartó erejét alkotja.⁶
- (d) Az igazság ontológiai és teológiai fogalmából kiinduló érv: Az igazságra azért kell törekedni, mert az igazság maga az Isten Fia.⁷

1

Gal 2,11–14

Amikor azonban Kéfás [ti. Péter] Antióchiába jött, nyíltan szembeszálltam vele, mert méltó volt a feddésre. Mielőtt ugyanis Jakabtól odaérkeztek volna néhányan, mindig együtt étkezett a pogány származásúakkal; de amikor azok odaérkeztek, visszavonult, és különvált tőlük, mert félt a körülmétektől. Képmutatását követte a többi zsidó is, úgyhogy Barnabást is belevitték a képmutatásba. De amikor láttam, hogy nem járnak egyenesen az evangélium igazsága szerint, mindnyájuk előtt azt mondtam Kéfásnak: „Ha te zsidó létedre a pogányok módjára élsz és nem zsidó módon, hogyan kényszerítheted a pogány származásúakat, hogy zsidó módon éljenek?”

2

Szent Ágoston: *A hazugság ellen* 7, 18

Kétségkívül nem mindegy, hogy milyen okból, milyen céllal, milyen szándékkal teszünk valamit, de a nyilvánvaló bűnöket soha, semmilyen jó okra való hivatkozással, semmilyen jó célból, semmilyen állítólagos jó szándékkal nem szabad elkövetni. Mert azokat az emberi cselekedeteket nevezhetjük jó vagy rossz indoktól függően jónak vagy rossznak, amelyek nem önmagukban bűnök. Így például a szegényeknek enni adni jó cselekedet, ha indokunk a helyes hittel párosuló könyörületesség; a házasságon belüli nemi kapcsolat, ha azzal a céllal létesítjük, hogy gyermeket nemzünk, és azzal a hithű szándékkal, hogy ne csak megszülessenek, de újjá is szülessenek. Ezek és az ezekhez hasonló cselekedetek a céljaiktól függően jók vagy rosszak, ha ugyanis rossz céllal tesszük őket, bűnné változnak – mint például ha azért etetjük a szegényt, hogy kérkedjünk vele, vagy feleségünkkel kéjvágyból hálunk, vagy nem azért nemzünk gyermekeket, hogy Istennek, hanem hogy a Sátánnak neveljük fel őket. Amikor viszont egy cselekedet már önmagában bűn, mint például a lopás, a fajtalanság, az istengyalázás és hasonló, ki mondaná, hogy ha jó a céljuk, el kell őket elkövetni, és hogy így már nem is bűnök, vagy netán – ami még nagyobb képtelenség – igazságos bűnök? Ki mondaná ezt: lopjunk a gazdagoktól, hogy adhassunk a szegényeknek? Vagy ezt: tanúskodjunk pénzért hamisan, ha ezzel nem ártatlanoknak ártunk, hanem bűnösöket leleplezünk le, hogy bíráik elítélhessék őket? (...) Miért ne kövessük el ezeket a bűnöket az említett jó célok érdekében, ha jó céljaik miatt már nem is nevezhetjük őket bűnöknek?

Írásomban a b) érv elemzésére vállalkozom. Az I. fejezet első négy alfejezetének címei Ágoston legfontosabb állításai ebben a tárgykörben az ellenkező téziseket megfogalmazó vitapartnerekkel szemben:

1. Lehet nem akarni a más bűnét mint nagyobbik rosszat akkor is, ha nem akarjuk azt egy saját bűnnel mint kisebbik rosszal elkerülni.
2. Nem lehet nem akarni a saját bűnt mint kisebbik rosszat, ha azzal akarjuk elkerülni a más bűnét mint nagyobbik rosszat.
3. Isten kevésbé bocsájtja meg, ha valaki a kisebbik rosszként követ el bűnt úgy gondolva, hogy azt igazolja ez a szándék, mintha bűnös vágyból követjük el a bűnt, és később megbánjuk.
4. Isteni parancsot „Isten kedvéért” sem szabad megszegni.
5. A saját bűn kisebbik rosszként való felfogása bizonyos mértékben szükségszerű a megromlott emberi természet számára.

I.

1. Lehet nem akarni a kisebbik rosszal nem elkerült nagyobbik rosszal

Először is foglaljuk össze, hogyan összegzi Ágoston a *De mendació*ban azok véleményét, akik szerint a megbecstelenítést hazugsággal el szabad és kell kerülni.

- (a) Nemcsak azokért a bűnökért vagyunk felelősek, amelyeket közvetlenül mi magunk követtünk el, hanem azokért is, amelyeket egy kisebb bűnnel elkerülhettünk volna, de nem tettük.
- (b) Márpedig saját cselekedetünknek számít, tehát saját felelősségi körünkbe tartozik az az *ellenünk elkövetett* bűn is, amit (egy kisebb bűnnel) elkerülhettünk volna, de nem tettünk, tehát *beleegyeztünk*.
- (c) Tehát ha valaki a megerőszakoltatást választja (akarja) ahelyett, hogy áldoznia kelljen az isteneknek, akkor ő ennek a bűnnek nem pusztán elszenvedője, hanem egyszersmind (közvetett) elkövetője, vagyis felelős érte.
- (d) Ezért helyesebb az áldozást választani, mint a meggyaláztatást.
- (e) Tehát a hazugságra is igaz: lehetőség szerint ezt kell választani a meggyaláztatás helyett.⁸

Az egyházatya ezzel a felfogással szemben először olyan példákat hoz fel, amelyek szerinte az elv érvényesítésének abszurd következményeire mutatnak rá. Az egyik azt a kérdést veti fel, hogy apagyilkos-e az, aki a keresztényüldözés helyzetében inkább túszként fogva tartott apja halálát választja (*eligere*) annak könyörgése ellenére, mintsem hogy Krisztusról hamis tanúbizonyságot tegyen, és áldozzon a pogány isteneknek. Ágoston szerint az általa természetesnek tartott nemleges válaszból következik, hogy a megerőszakolásban sem társtettes az, aki a hazugság helyett annak elszenvedése mellett dönt.⁹

Ágoston szerint a megerőszakoltatás választása az adott esetben nem beleegyezés (*consentire*) az ellenünk elkövetett bűnbe, mivel az alany nem *helyesli* (*approbare*), sőt kifejezetten elítéli (*damnare*) és undorodik tőle (*detestari*), és minden tőle telhető eszközzel (*quantum in nobis est*) igyekszik elkerülni.¹⁰ Ahogy azt az érvelés egy későbbi szakaszában megfogalmazza, ilyenkor pusztán megengedésről (*permittere*) beszélhetünk.¹¹ Ahhoz a példához kapcsolódva, hogy nem vagyunk társak az apagyilkosságban, ha nem öljük meg azt, akiről tudjuk, hogy erre készül, álláspontja tisztán és általánosíthatóan tárul elénk: csak azért a bűnért vagyunk felelősek, amit közvetlenül mi hajtunk végre; amit más követ el, de elkerülhettük volna, hogy elkövessék, azért nem.¹² Az ilyen tettet a szerző az alany lehetőségein, hatókörén kívülre utalja: én egyik bűn megtételét sem akartam, de csak azt tudtam (*potui*) megakadályozni, amelyik a hatalmamban volt (*erat in mea potestate*). A másik bűnét, amit intelmemmel nem tudtam elfojtani, nem volt szabad (*non debui*) gáztatással megakadályoznom.¹³

Ágoston tehát egyenesen tagadja, hogy az efféle döntés *választás* lenne, hiszen az alany gyűlöli (*detestor*) mindkét lehetőséget. A kérdés csak úgy merülhet fel,

melyik lehetőséget *kellene inkább elkerülnie*. A helyes válasz: „Inkább a saját bűnöm, mint a másét, és inkább az enyhét, ha az a sajátom, mint a súlyosat, ha az a másé.”¹⁴

Mindezek mellett azt is megállapíthatjuk, hogy Ágoston az ellenfeleknek „a cél szentesíti az eszközt”, illetve a kisebbik rossz elvének egy olyan változatát tulajdonítja, amely valamely fizikai rossz (például a megerőszakolás) elhárítása érdekében helyesnek tartja enyhébb morális rossz (például az isteneknek áldozás vagy a hazugság) elkövetését. Aki ezt a mondatot olvassa, abban nyilvánvalóan felmerül a kérdés, hogyan lehet fizikai és morális rosszakat súlyosság/enyhesség tekintetében összehasonlítani. Ez a szerző összefoglalásából nem derül ki, de a legvalószínűbb válasz talán az, hogy a morális rossz a következményei alapján lefordítható fizikai rosszra, vagyis súlyossága a másoknak való károkozás mértékétől függ.

2. Nem lehet nem akarni azt a kisebb bűnt, amivel a másik nagyobb bűnét akarjuk elhárítani

Másfelől azonban úgy véli az egyházatya, hogy nem lehet nem akarni azt a kisebb bűnt, amivel a nagyobbat akarjuk elhárítani. A szerint az álláspont szerint, amelyet a kegyes hazugságot védelmező vitapartnereinek tulajdonít és a *De mendació*ban részletesen kifejti, ez lehetséges.

Ebben a felfogásban a *Bölcsesség* könyvének abban a mondatban, hogy „a hazug száj megöli a lelket” (1,11), a „száj” értelmezhető a szív szájaként (*os cordis*), ami „a szívnek az a csirázatóhelye (*conceptaculum*), ahol elfogadó döntést hozunk (*placet et decernitur*) mindarról, amit hangosan is kimondunk, amikor igazat beszélünk”.¹⁵ A tilalom eszerint a hazugság melletti fenntartás nélküli döntésre, a hazugság akarására vonatkozik, és nem arra, amikor azt ténylegesen kimondjuk.¹⁶ Testi szájunkkal ugyanis akarás nélkül is hazudhatunk, nevezetesen akkor, amikor a hazugsággal egy nagyobb rosszat akarunk elkerülni.¹⁷ Hasonló értelmű exegézist adnak a vitapartnerek Ágoston tolmácsolásában a Zsolt 5,6–7-nek: „Gyűlölsz te minden bűnt cselekedőt és elveszted, akik hazugságot szólnak”: a „hazugságot szólás” a szív szájának beszédére vonatkozik, s így a hely a hallható hazugságot akkor, amikor más nagyobb bűne kerülhető el vele, nem pusztán megengedi, hanem kötelezőnek is tartja, de nemcsak a hazugság kimondását, hanem a kimondás egyidejű gyűlöletét is.¹⁸

Ágoston ez ellen a felfogás ellen a *Contra mendació*ban érvel. Úgy véli, hazudni ugyanúgy nem szabad, ahogy paráználkodni sem annak érdekében, hogy az eretnekeket kiugrassuk a bokorból. Ahogy ugyanis nem lehet csak testtel, az elme (*mens*) és a szív (*cor*) részvétele, jóváhagyása nélkül paráználkodni, ugyanúgy nem lehet csak szájjal, a szív jóváhagyása nélkül hazudni.

*...az elme uralma, amelynek az ember minden alacsonyabb rendű működése engedelmséggel tartozik, nem bújhat ki a megrovás alól, ha olyasmit teszünk, amit nem szabad, akár testrésszel, akár szóval. Ámbár ha szóval cselekszünk, akkor is testrésszel cselekszünk, mivel a nyelv, amellyel a szót létrehozunk, testrész, illetve egyetlen cselekedetünk sem születik meg (paritur) valamely testrészünk által, ha előtte szívünkben meg nem fogan (concipitur). Pontosabban előbb belül megszüljük gondolkodással és a jóváhagyással, majd pedig világra hozzuk oly módon, hogy egy testrészünk segítségével megvalósítjuk.*¹⁹

A „cél szentesíti az eszközt”, azaz a kisebbik rossz elvének fent említett változata ellen (a fizikai rossz elhárítása érdekében szabad, sőt kell enyhébb morális rosszat elkövetni) Ágoston *Contra mendació*ban igen leleményesen érvel. Megkülönbözteti egymástól az olyan cselekedeteket, amelyeket a cél tesz bűnössé vagy helyessé azoktól, amelyek eleve és feltétel nélkül bűnösök, és a jó szándék nem tudja őket nem bűnné tenni. Az első csoportba tartozik például enni adni a szegényeknek (ezt tehetjük könyörületből vagy hiúságból) vagy házaseletet élni (ezt tehetjük gyermeknemzés céljából vagy kéjvágyból). A második csoportba sorolja az isteni parancsolatok megsértését, például a lopást, a házas-

3

Józs 2,1–7

Józsue, Nún fia, elküldött titokban két kémeket Sittimból, és azt mondta nekik: „Menjetelek és vegyétek szemügyre a földet és Jerikó városát.” – Azok el is mentek és betértek egy erkölcstelen nő házába, akit Ráhábnak hívtak és megpihentek nála. – Jerikó királyának azonban jelentették: „Izrael fiai közül való emberek jöttek ide az éjjel, hogy kikémleljék a földet.” Elküldött erre Jerikó királya Ráhábhhoz, és azt üzenté: „Add ki azokat az embereket, akik hozzád jöttek és házádba tértek, mert kémelek, s azért jöttek, hogy szemügyre vegyék ezt az egész földet.” Fogta erre a nő az embereket, elrejtette őket és azt mondta: „Megvaló-lom, hozzám jöttek, de nem tudtam, honnan valók. Amikor azonban a sötétség beállt akkor bezárták a kaput, ki is mentek. Nem tudom, hova mentek, de vegyétek gyorsan üldözőbe, s még elértek őket.” Ő pedig felvitte az embereket háza tetejére, s letakarta az ott levő lenszárral. A kiküldöttek el is kezdték üldözni őket a Jordán átkelője felé vivő úton. Mihelyt kimentek, rögtön bezárták a kaput utánuk.

4

Kiv 1,15–19

Egyiptom királya azután parancsot adott a héberek bábáinak, akik közül az egyiket Sifrának, a másikat Puának hívták, és megparancsolta nekik: „Amikor a héber asszonyoknál bábáskodtok, és eljön a szülés ideje, ha fiú az, öljétek meg, ha pedig lány, hagyjátok életben!” A bábák azonban félték Istent, és nem tették meg, amit az egyiptomi király parancsolt nekik, hanem életben hagyták a fiúgyermeket. Magához hívatta erre őket a király, és kérdőre vonta őket: „Miért hagytátok életben a fiúgyermeket?” Azok azt felelték: „Nem olyanok ám a héber asszonyok, mint az egyiptomiak.”

Szent Ágoston: *A hazugság ellen* 15, 32

Amikor a Szentírás szerint Isten jót tett a héber dajkákkal és Rachabbal, a jerikói utcalánnyal, nem azért tette, mert hazudtak, hanem mert könyörületesebbek voltak Isten embereihez. Tehát nem családságuk, hanem jóakaratauk nyerte el jutalmát. A jobbító szándék, és nem a szándékos lódtítás. Abban ugye nem lenne semmi furcsa vagy megdöbbentő, ha későbbi jótetteik miatt Isten megbocsájtaná korábban elkövetett bűneiket? Ugyanígy abban sincs semmi csodálatos, ha Isten ugyanannál az esetenél egy időben figyelembe veszi azt is, hogy családszerűen cselekedtek, és azt is, hogy család módjára cselekedtek, és az előbbi miatt megbocsájtja az utóbbit. Ha ugyanis elengedni azokat a bűnöket, amelyeket testi vágyból és nem könyörületességből követünk el, azokat, amelyeket eleve könyörületességből követünk el, miért ne engedné el a könyörületességre való tekintettel? Súlyosabb az a bűn, amire a rosszindulat, mint amire a segítő szándék visz rá. Ezért ha az előbbit eltörli a jövőbeni könyörületesebb cselekedet, az utóbbit miért ne törölné el éppen a cselekvő könyörületessége, ami egyrészt korábbi, mert kiváltja a bünt, másrészt egyidejű, mert kíséri is a bünt? Éppenséggel gondolhatja ezt valaki. Ugyanakkor egészen más, ha azt mondjuk: „Kénytelen voltam vétkezni, de könyörületesebben fogok cselekedni, hogy eltöröljem korábbi bűnömet”, mint ha ezt: „Kénytelen vagyok vétkezni, mivel másképp nem lehet könyörületesebb”. Más azt mondani: „Ha már vétkeztünk, cselekedjünk jót”, mint ezt: „Vétezzünk, hogy jót cselekedjünk.” Az egyik mondat ezt jelenti: „Tegyük jót, mivel rosszat tettünk”; a másik ezt: „Cselekedjünk rosszat, hogy abból jó származzék” [Róm 3:8]. Az egyik arra int, hogy kerüljük a bűn iskoláját, a másik arra, hogy ürítsük fenéig a bűn mocskát.

ságtörést és a hazugságot, függetlenül attól, hogy kapzsiságból vagy kéjvágyból, vagy pedig mások megsegítése, esetleg megmentése érdekében tesszük-e őket (c. mend. 7, 18 – a szöveget lásd a lapszélen). Ebben az értelemben tehát a jó cél sohasem szentesítheti a rossz eszközt. Érdemes felfigyelni a fenti kategorizálás féloldalasságára: mint láttuk, vannak olyan rossz cselekedetek, amelyek önmagukban is rosszak, és olyanok is, amelyek a szándéktól függően jók vagy rosszak, viszont olyan jó cselekedetek nincsenek, amelyek csak és kizárólag jók lehetnének.

Ágoston másik fontos érve az, hogy ha a kisebbik rossz logikáját követjük, és úgynevezett ellensúlyozó bűnöket (*compensativa peccata*) hajtunk végre, akkor nincs határ a vétkezésben: lopunk, hogy elhárítsuk a paráznaságot, paráználkodunk, hogy elkerüljük a vérfertőzést, sőt vérfertőznünk is muszáj lesz, ha annál is akad súlyosabb bűn. Ágoston ebből a logikából egyenesen levezethetőnek tartja azt a szerinte abszurd követelményt is, hogy az azonos típusú bűnből is el kell követnünk az enyhébbet azért, hogy elhárítsuk ugyanabból a fajtából a súlyosabbat, és a hasonló súlyú bűnből is rá kell szánnunk magunkat a kisebb mennyiségre, hogy a nagyobb mennyiségűt megelőzzük.²⁰

Ezek után talán meglepő, ha azt állítom, hogy ha az ellenfelek álláspontjával összevetjük Ágostonét, neki is „a cél szentesíti az eszközt” elv egy verzióját tulajdoníthatjuk – igaz, az ellenfelekétől lényegesen eltérő. Eszerint a szentesítendő cél egy morális-vallási jó (például a más istenek imádására vagy a hazugságra vonatkozó isteni parancs betartása), a cél érdekében alkalmazandó eszköz pedig valamely (mást vagy a cselekvőt érintő) fizikai rossz (például a megerőszkölés vagy akár a gyilkosság) el nem hártása, azaz megengedése.

3. Isten kevésbé bocsájtja meg, ha valaki a kisebbik rosszként követ el bűnt, úgy gondolván, hogy azt igazolja ez a szándék, mintha bűnös vágyból követjük el, és később megbánjuk

Amellett, hogy a parancsolatok bünelhárító vagy jó szándékú megszegéséről minden esetben azt állítja, hogy nem lett volna szabad (*debere*) elkövetni, egyeseket közülük mégis, miután elkövették, megbocsáthatóbbnak tart, mint másokat. Például Ráháb, a jerikói parázna nő, aki hazugsággal mentette meg a zsidó kémekek életét (Józsua 2,3–6 – lásd a margón) vagy a héber bábák, akik ugyancsak hazugság árán mentették meg a zsidó csecsemőket (Kiv 1,15–19), bünt követtek el. De bocsánatos bünt, mert azt későbbi könyörületesebb cselekedeteik elhalványították.²¹ Ágoston úgy ítéli meg ezeket a bibliai alakokat, mint akik hazugságuk idejében már úton voltak Isten városa felé, de még nem tartoztak a polgárai közé. Az a tény, hogy könyörületből, és nem kéjvágytól vagy mohóságtól vezetettve hazudtak, fontos lépést jelent spirituális fejlődésükben – még akkor is, ha az, aki már tagja Isten polgárságának, nem tesz ilyet.²² Ágoston a későbbi munkában némi tépelődés után kijelenti, hogy morálisan helytelenebb kisebbik rosszként, jó lelkiismerettel követni el egy bűnt, mint kapzsiságból elkövetni, és később megbánni és könyörületesebb tettekkel törekedni az ellensúlyozására.²³ Vagyis az anti-utilitarista szent szerint súlyosbító tényező, ha a parancsolatszegés része egy összességében nemes szándékú tervnek (C. mend. 15, 32 – a részletet lásd a margón).

Ágoston érdekes rangsort állít fel két erény, a szavahihetőség és a könyörületesség között: jöllehet mindkettő az isteni parancsolatoknak felel meg, és mindkettő az emberközi viszonyokra, és nem közvetlenül az ember–Isten viszonyra vonatkozik, a szavahihetőség kevésbé közvetett módon irányul Istenre: a szavahihetőség megsérthető anélkül, hogy bárkinek ártsunk, a könyörületesség nem. Aki tehát könyörületből hazudik, annak bűne az, hogy előnyben részesít bizonyos földi és időbeli értékeket (ti. egy vagy több emberi lény jóllétét vagy életét) mennyei és örök értékekkel (vagyis a mennyei város törvényeinek betartásával) szemben.

4. Isteni parancsot „Isten kedvéért” sem szabad megszegni

A *Contra mendacium* fő kérdése, amint azt már említettem, az, hogy szabad-e a priscillianista eretnekek tévtanításainak – Ágoston értelmezésében: a vallást érintő hazugságainak – leleplezése érdekében azt hazudni, hogy magunk is az ő nézeteiket valljuk. Az egyházatya egyértelmű állásfoglalása szerint lehetetlen a hazugságot hazugsággal elüldözni (*persequi*), mivel ez olyan, mintha a rablás ellen rablással, a szentségtörés ellen szentségtöréssel, a házasságtörés ellen házasságtöréssel lépnénk fel.²⁴ A gondolatmenet implicit módon azt az érvet is tartalmazza, miszerint azok, akiket a megtévesztéstől meg akarunk védeni, nem fognak hinni nekünk, ha kiderül, hogy mi magunk is színleltünk.²⁵ Szerzőnk úgy véli, lehetetlen azt mondani, hogy a hazugság bizonyos esetekben jó, bizonyos esetekben rossz. A bírált eljárás abszurdítását a *Római levél*nek ugyanazzal a negatív választ provokáló költői kérdéssel érzékelteti, amellyel a műnek egy későbbi (már idézett) helyén általában a kegyes hazugság helytelenségére mutat rá: „Cselekedjünk rosszat, hogy abból jó származzék?” (Róm 3,8).²⁶ Tehát logikailag hasonló típusba sorolja az eretnekek leleplezésére szolgáló vallási vonatkozású hazugságot, mint azt, amely a megerőszkolás vagy a gyilkosság elhárítását célozza. „A cél szentesíti az eszközt”, azaz a kisebbik rossz elvének egy olyan változatát támadja itt az egyházatya, amely szerint a szentesítendő (Ágoston által is követendőnek tartott) cél egy vallási jó: magukat az eretnekeket megszabadítani tévtanaiktól, valamint ugyanezeket megvédeni a potenciális áldozatokat; az eszköz pedig egy vallási rossz: vallási kérdésben színlelni, méghozzá úgy, hogy ha színlelésből is, de Istent becsmételjük.

5. A saját bűn kisebbik rosszként való felfogása bizonyos mértékben szükségszerű a megromlott emberi természet számára

A *Contra mendacium*ban Ágoston elismeri, hogy a kegyes hazugság teljesen le nem küzdhető kísértés a megromlott természetű ember számára. Ezt jól példázza az az eset, amikor egy súlyos beteg érdeklődik fia hogyléte felől, akiről tudjuk, hogy a napokban meghalt. „Az emberi lelkeket felkavarják bizonyos ellensúlyozó vétkek” – írja. Bevallja, hogy az igazmondás esetenkénti kíméletlenségét hangsúlyozó ellenérvektől *hevesen, de aligha bölcsen megindul (moveor)*.²⁷ Olykor-olykor képes ugyan felemelkedni „ama szellemi szépség látványához, amelynek száját semmilyen hamisság nem hagyja el”, és annak fényében képes megnyugtató rendszerbe helyezni az embertelenné tűnő, a másoknak nagy valószínűséggel ártó igazmondást, de annak fénye mindig visszaveri tekintetét. Arra azonban mégsem képes, hogy annyira kitarson benne ez az érzés, hogy ellen tudjon állni a kísértésnek. A másik oldalon azonban nem tudja elfogadni azoknak az érvelését sem, akik szerint az igazság gyilkos lenne (*homicida veritas*). Ez a szenvedélyektől korbácsolt állapot, a szüntelen vívódás és az egymást váltó fölemelkedések-visszazuhanások ritmusa határozza meg a hívő ember életét, még az olyan igaz és szent emberét is, amilyen Lót volt, aki lányait mégis felajánlotta férfi vendégei helyett a fajtalanokdóknak (a teljes részletet lásd a 6. margószövegben).

II.

Vizsgálódásom csonka maradna, ha nem utalnék arra, hogy Ágoston bizonyos műveiben kifejezetten követi és szorgalmazza „a cél szentesíti az eszközt” elvét, illetve a kisebbik rossz elvének egy a szokásoshoz közelebb álló változatát. Ennek egy-egy altípusával a donatisták üldözhetőségét taglaló írásokban, valamint egy igen érdekes levélben találkozunk.

Ágoston az 410-es években eljutott odáig, hogy elfogadja az erőszak alkalmazását a donatisták ellen azzal a céllal, hogy visszatérítse őket a „katolikus” egyházba. Ettől fogva gyakran kifejti azt az álláspontját, hogy az egyszerű embereknek, akik kevésbé alkalmasak az érvek mérlegelésére, az erőszak keltette

6

Szent Ágoston: *A hazugság ellen* 18, 37

Ellenérveik hatására erősen megindulok, de aligha bölcsen. Amikor szívem tekintete elé idézem annak az elgondolható szépségét, akinek száját semmiféle hamisság nem hagyja el, ahol egyre jobban felragyog előttem az igazság, ugyanott vissza is torpan reszkető, gyenge tekintetem. Mindazonáltal akkora szeretetre lobbannak e roppant szépség iránt, hogy minden emberi dolgot megvetek, ami visszatántorítana. De sok kell ahhoz, hogy annyira kitarson ez a szeretet, hogy a letterő a kísértés közepette meg ne fogyatkozzon. Amikor azonban azt a sugárzó jót szemlélem, amiben a hazugságnak legkisebb árnyéka sem található, nem ingat meg, hogy egyesek azt mondják, gyilkos az igazság, ha én nem akarok hazudni akkor, amikor mások meghalnak az igazság hallatán. Vajon ha egy romlott nő azt követeli, hogy paráználkoddj velem, majd miután te visszautasítod, heves szenvedélyétől felzaklatva meghal, gyilkos lesz a szemérem? Vagy mert azt olvassuk: „Mert Krisztus jó illatja vagyunk Istennek, mind az üdvözülők, mind az elkárhozók között; Ezeknek halál illatja halálra; amazoknak pedig élet illatja életre” [2Kor 15–16], Krisztus illatát is gyilkosnak fogjuk nevezni? De mivel emberek vagyunk, és az ilyen kérdésfeltevéseknél és vitákban gyakran úrrá lesz rajtunk és elgyengít az emberi érzékenység, az apostol is nyomban hozzátesszi: „És ezekre kicsoda alkalmas?”

7

Aquinói Tamás: *Summa Theologica*
II. 2, Qu. 64, Art. 7

Semmi akadályja sincs annak, hogy egyetlen cselekedetnek két hatása (effectus) legyen, amelyek közül csak az egyik áll a szándékunkban (sit in intentione), a másik pedig szándékunkon kívül áll (sit praeter intentionem). Márpedig a morális cselekedetek lényegét az határozza meg, hogy mi a célunk velük (quod intenditur), és nem az, ami szándékunkon kívül áll, mivel az utóbbi járulékosan történik, ahogy az a fent mondottakból nyilvánvaló. Tehát ha valaki megvédi magát, cselekedetéből két hatás is következhet: az egyik, hogy megvédi az életét, a másik, hogy megölte támadóját. Az ilyen cselekedet az alapján, hogy a cselekvő célja életének megvédése, nem rendelkezik a bűn természetével (non habet rationem illiciti), mivel mindenkinek természetes törekvése, hogy amennyire lehetséges, megőrizze magát a létezésben.

félelem lehet az első lépés afelé, hogy megtérjenek Istenhez, és teljes valójukkal szeressék Őt.²⁸ Tehát egyfajta igazságos üldözés (*iusta persecutio*) eszközül szolgálhat Isten magasabb rendű könyörületesége (*Dei maior misericordia*) számára.²⁹ Ez utóbbi összemérhetetlenül tökéletesebb annál az emberi, időleges könyörületeségnél, amely visszahőköl az üldöztetés gondolatától.³⁰ Következésképpen morálisan helyes sok (más) ember erkölcsi és vallási nyereségét ugyanazok fizikai károsodása árán elősegíteni. Az elvnek ez a verziója tehát más emberek fizikai károsítását támogatja ugyanazon személyek morális, vallási nyeresége érdekében. Ha ezt összehasonlítjuk az elvnek azzal az aletével, amelyet Ágoston a korábban elmondottak szerint a hazugsággal kapcsolatos művekben implicit módon követett és javasolt, a következő eredményre jutunk. Közös elem, hogy (a) mindkét esetben a cél morális, vallási, az üdvösséget érinti, és hogy (b) az eszköz, amit a cél szentesít, fizikai (bár a hazugsággal kapcsolatos művekben található verzióban a fizikai kár mindig bűn is egyben). A legfontosabb eltérés: a morális, az üdvösséget érintő cél a vallási kényszerítésről szóló írásokban harmadik személy(ek)e)t érint, azaz más emberek üdvössége teszi szükségessé és szentesíti az ő üldözésüket; ezzel szemben a hazugság-problémát boncolgató szövegekben a cselekvő én üdvössége kívánja meg és egyben igazolja a mászt érintő rossz megengedését.

Az elv egy újabb típusa jelenik meg Ágoston 262. levelében, amelyet egy bizonyos Ecdiciához írt.³¹ A levélíró elbeszélése szerint a hölgy, aki korábban sikeresen beszélte rá férjét arra, hogy szűzies házasságban éljenek együtt, jelentős összeget adományozott két szerzetesnek a férje hozzájárulása nélkül, és ezzel azt annyira feldühítette, hogy esküjét megszegve együtt hált egy másik nővel. A püspök megfeddi Ecdiciát, amiért elhamarkodott döntésével férje morális-vallási visszaesését idézte elő. Úgy véli, a nőnek ki kellett volna kérnie és követnie kellett volna férje véleményét, még akkor is, ha az előreláthatóan megtiltotta volna neki, hogy könyörületesen cselekedjen.³² Ha így járt volna el – érvel Ágoston –, tiszteletre méltóbb könyörületeséget (*amplior misericordia*) gyakorol. Emlékezzünk vissza a 185. levél *maior misericordiájára* – az ugyan ott Istené, de ott is a köznapi, emberi, mondhatnánk: humanista értelemben vett könyörületeség meghaladásáról van szó.³³ Ebben a szövegkörnyezetben a cél egy másik személy visszatartása a paráznaság bűnétől, és közvetve az üdvössége, az eszköz pedig egy könyörületes cselekedet elmulasztása. Általánosabban: a szentesítendő cél egy másik személy morális, vallási nyeresége, a szentesítő eszköz pedig a cselekvő ugyancsak morális vesztesége – ám az eszköz alkalmazása esetén a cselekvő oldalán is jókora morális vallási többlet jelent volna meg, hiszen magasabb rendű könyörületeséget hajtott volna végre.

Konklúzió

Ágostonnak az az érve a kegyes hazugság ellen, amely a morális felelősség egyfajta felfogásán alapszik, arra semmiképpen sem jó, hogy a kegyes hazugságot diszkvalifikálja, mivel eleve implikálja, hogy a hazugság bűn.

(1) Ágoston elutasítja az alábbi állításokat:

(a) Egy (vagy a cselekvő, vagy egy másik személy által a cselekvőnek vagy másik személynek okozott) komolyabb fizi-

kai kár elszenvetését okozó, tehát súlyosabb bűn (legyen az akár saját, akár a másé) elkerülendő enyhébb saját bűnnel (a hazugságról szóló művek).

(b) Egy más embereket érintő vallási rossz elkerülése (vagyis egy őket érintő vallási jó elérése) érdekében elkövetendő egy enyhébb vallási rossz (itt: hazugság, színlelés) (*Contra mendacium*).

(2) Ágoston helyesli az alábbi állításokat:

(a) A saját morális kár elhárítható a más akár nagyobb bűnének meg nem akadályozásával (a hazugságról írott művek).

(b) A másvalakit fenyegető morális-vallási kár (vagyis a kárhozat) elkerülhető azáltal, hogy fizikai kárt okozunk ugyanannak a személynek (a donatisták üldözésével kapcsolatos írások).

(c) A másvalakit fenyegető morális-vallási kár (vagyis a kárhozat) elkerülhető egy kisebb jó cselekedet elmulasztásával, ami azonban a cselekvő oldalán is morális-vallási profitot eredményez (levél Ecdiciához).

Megállapíthatjuk, hogy az egyházatya álláspontja konzekvens, ugyanis az elv bármely verziójának tárgyalásakor a cselekvő morális kárának elkerülését preferálja a bárkit is érő vagy fenyegető fizikai kárral szemben – ez végeredményben még az Ecdicia-levélre is igaz, mivel a *maior misericordiá*-ból Ecdicia is csak profitálhat spirituális értelemben. Annyiban azonban ingadozik a véleménye, hogy míg a hazugság kontextusában kizárólag a saját morális-vallási javát sorolja a cselekvő felelősségi körébe, vagyis az eszközt szentesítő célok közé, addig a házastársi kapcsolattal vagy a skizmatikusok kezelésével összefüggésben már úgy ítéli meg, hogy a cselekvő a másik ember morális-vallási javáért is felelős, és ennek érdekében kell önmagukban kifogásolható cselekedetekre – vagy önmagukban dicséretesek elmulasztására – elszánni magunkat.

Végezetül a még jobb megértés érdekében érdemes összevetni Ágoston érvelését a kortárs morálfilozófiában sokat tárgyalt villamos-dilemmával és Aquinói Tamás „kettős hatás”-elméletével. Az ún. villamos-dilemma első, kedvesebb változata szerint öt ember élete úgy menthető meg, ha egy kar meghúzásával a villamost egy mellékvágányra irányítjuk, ahol elüt egy embert. Intuitíve hajlunk arra, hogy a kart meg kell húzni. A példa második, durvább verziójában egy kövér embert kell a villamos útjába lökni, hogy élete árán feltartóztassa azt, aminek helyeslésére nehezebben vesszük rá magunkat.³⁴ Aquinói Tamás ún. „kettős hatás”-elméletének fényében azért, mert ha valamit akarunk, és tudjuk előre, hogy annak a szükségszerű következménye vagy feltétele valami nemkívánatos dolog, akkor az utóbbit nem akarjuk, csak megengedjük (Aquinói Tamás: *Summa Theologica* II. 2, Qu. 64, Art. 7 – a szöveget lásd a margón). Tamásnál és a villamos-dilemmában a kar meghúzására voksolóknál a „cél szentesíti az eszközt” egy gyenge aletéről van szó, amikor a cél egy nagyobb rossz elkerülése, és ez a cél csak egy kisebb rossz elkövetésével (Tamás értelmezésében: „megengedésével”) érhető el. Ha összehasonlítjuk ezzel az elv Ágoston által helyeselt 2 (b) verzióját, feltűnő strukturális és terminológiai azonosság, hogy mindkét esetben kényszerhelyzetben történő választásról van szó, ezért a cél ál-

tal szentesített eszköz itt is, ott is valaminek a *megengedése*, és ezt a valamit a cselekvő alany egyikük szerint sem *akarja*. Emellett van még egy strukturális párhuzam: Ágoston a hazugsággal kapcsolatos szövegeiben elutasítja, hogy a kisebbik saját bűn része legyen annak a tervnek, amely egy nagyobb idegen bűn elhárításához vagy akár egy nagyobb jó eléréséhez vezet; Tamás és az első villamos-dilemma villamoseltérítői elutasítják, hogy az emberölés, illetve egy ember halála része legyen annak a tervnek, amely az öt ember megmentésére vagy

a saját életünk megvédésére irányul. Komoly eltérés viszont, hogy a szentesítő cél Tamásnál és a kar meghúzását proponálóknál elsősorban fizikai, míg Ágostonnál morális/vallási jó. Míg az előbbieknél a fizikai-biológiai értelemben vett nagyobb haszon akarása legitimálja az ugyanebben az értelemben vett kisebb kár megengedését, addig Ágostonnak a hazugság ellen írott műveiben a közvetlen lelkiismereti haszon („én nem vétkezem”) akarása legitimálja a mást érő lelkiismereti vagy fizikai-biológiai kár megengedését.

Jegyzetek

A tanulmány megírását az OTKA K 112253. számú pályázata segítette. – A bibliai idézeteknél a Káldi-féle kiadás Neovulgátán alapuló átdolgozását (Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 1997) használom.

- 1 *Epist.* XVIII. 3, 3. Vö. Hieronymus: *Commentarius ad Epistolam Pauli ad Galatas*, PL XXVI 338D–339A (vö. lejjebb). Jeromos szerint Pál maga is számos alkalommal színlelt, amikor zsidó szertartásokat végzett, például körülmélt, és ezt hasznosan tette, azért, hogy a zsidókat elvezesse a hitre. Mint Jeromos írja, Pál a Galata-levél adott helyén is hasznosan színlelve feddi meg Pétert, hogy „a feddés-képmutatása orvosolja a törvénykövetés képmutatását”. Jeromos előtt Órigenés (lásd Hieronymus: *Apologia* 18) és Jóannés Chrysostomos is (*De sacerdotio praef.* 1, 6–7; 2, 1) megengedte a szentírásbeli, apostoli, sőt isteni hazugság, színlelés, csalás lehetőségét. Hasonló álláspontot foglalt el Poitiers-i Hilarius is (*Tractatus super Psalmos* XIV. 10), és egyike lehetett azoknak, akikkel Ágoston a hazugság tárgyában vitatkozik.
- 2 *Retr.* 1, 27.
- 3 Az írás címzettje Consentius, a „katolikus” oldal képviselője, aki a hazugság alkalmazása mellett volt.
- 4 *De mend.* 6, 9.
- 5 *De mend.* 9, 12–14; *C. mend.* 9, 20; 10, 23. Lásd Feehan 1991, 175.
- 6 *De mend.* 20, 41; *C. mend.* 4, 7. Vö. Feehan 1990, 74–75; Bouton-Touboulie 2012, 102 skk.
- 7 *De mend.* 10, 17; 20, 41. Vö. Feehan 1990, 68–69 és Bouton-Touboulie 2012, 109–112.
- 8 *De mend.* 9, 12.
- 9 *De mend.* 9, 13. Ennek a példának a meggyőzőerejét csökkenti, hogy olyan apa szerepel benne, aki hamis tanúságra kéri a fiát, tehát *sacrilega*; ezzel Ágoston kibújik annak terhe alól, hogy a morális dilemmát teljes élességében vesse fel – mint például akkor, ha szent életű atya megölését képzelgetné el olvasóival. Eljárását még ravaszabbá és retorikusabbá teszi, hogy először úgy tesz, mintha az atyai könyörgés nehezítené a döntést, holott annak a számára, aki az Ágoston által is vallott elvi alapokon dönt, kifejezetten megkönnyíti. Az ezt megelőző példa (az, aki inkább meghal, csak ne kelljen hazudni, öngyilkos, tehát gyilkos?) hasonlóképpen nem győzhette meg a vitapartnereket, hiszen azok nyilván egyetértettek az abszurdnak szánt konklúzióval. Egy másik, szintén példákval élő, *a fortiori* érvelés, jöllehet nem tágít a korábbi elvi állásfoglalástól, arra szolgál, hogy elvegye a kérdés élet, és rámutasson, hogy a dilemma ilyen élesen a való életben sohasem merül fel. Tegyük fel – veti fel a szerző –, hogy az üldözők kifejezetten arra kérnek minket, hogy hajtsuk végre a hazugság bűnét, hogy nekik ne kelljen a megerősakolás bűnét elkövetniük; ugye nem volna helyes támogatnunk (*suffragari*) őket saját bűnünkkel? Csakhogy – visz minket vissza a valóságba az érvelés – nem kérnek minket erre, hanem mindenképpen megteszik – így csak az a

- kérdés: „miért legyenek velünk együtt, s ne egyedül gyalázatos bűnösök?”
- 10 *De mend.* 9, 13. Az ellentábor gondolkodásmódjából levonható abszurd következményeket egyebek között így illusztrálja: „A betörőkkel együtt mi is betörjük a saját ajtónkat, hiszen ha nem záránk be, ők nem törhetnek be” (*De mend.* 9, 14). Az *ad absurdum* érvelés ott csúsztat, hogy azonosítja a rossz szándékú behatolást az ajtó betörésével. Célja ugyanis annak bizonyítása, hogy azzal idézzük elő a rosszat, amivel elkerülni szeretnénk; csakhogy az ajtó bezárásával nem annak betörését, hanem a rosszindulatú behatolást akarjuk megakadályozni. Újabb *ad absurdum* érv a vitapartnerek álláspontjából kiindulva: ezek szerint bűntársak vagyunk a gyilkosságban, ha azt, akiről tudjuk, hogy embert fog ölni, magunk nem öljük meg (uo.). A párhuzam téves, hiszen ebben az esetben a közvetlenül az alany által elkövetett bűn nem enyhébb, mint az, amit vele elkerül. Ugyanakkor ez a példa ismét jól mutatja, hogy a *hazugság vagy megerősakoltatás* dilemma a közvetett felelősség problémájába ágyazva merült fel a vitapartnerek és Ágoston számára.
 - 11 *De mend.* 14, 90: „beleegyezni (*consentimus*) valamibe azt jelenti, hogy helyeseljük (*approbamus*) és akarjuk (*volumus*), megengedni (*permittere*) azonban akarat nélkül is lehet, hogy elkerüljünk egy nagyobb gyalázatot”.
 - 12 Uo. Vö. *C. mend.* 9, 14.
 - 13 Uo.
 - 14 *De mend.* 9, 14. Ugyanezen az alapon, ha valaki lopással tudná elkerülni, hogy megöljék, inkább azt kell elkerülnie, hogy ő maga lopjon, mint hogy ellene kövessenek el gyilkosságot.
 - 15 *De mend.* 16, 31.
 - 16 *De mend.* 16, 31–33. Ennek a helynek az allegorikus értelmezését egyes újtestamentumi locusok allegorikus értelmezésével vezeti be, amely során szintén a szó szerint fizikai cselekedetekre alkalmazott tilalmakat vonatkoztat mentális aktusokra (vágyakra, szeretetekre) (15, 27–30). Így például a másik orca odanyújtására szóló parancs (Mt 5,39) arra szólít fel, hogy az igazságért türelmesen és az üldözőink iránti szeretettel el kell viselni a kínzásokat (15, 27).
 - 17 Erre a belső igazmondásra vonatkoztatják az ellenfelek – sőt, az ő következtetésük levonása nélkül maga Ágoston is – a Zsolt 14,2-t: „Aki tökéletességben jár, igazságot cselekszik, és igazat szól az ő szívében.” Hasonló értelmezésben ért egyet az egyházatya vitapartnereivel a Mt 15,16–20 („Nem az szennyez be, ami bemegegy a szájatokon, hanem ami kimegy...”) kapcsán: a szív szájából kijövő, az embert beszennyező „szavakról” van itt szó, amelyek valójában gonosz gondolatok (16,32). Vö. *C. mend.* 2, 2. Itt Ágoston a priscillianistáknak a Zsolt 14,2 olyan értelmezését tulajdonítja helytelenítőleg, mely szerint a szívben kimondott hazugságnak csak az számít, amit a hittársainknak (*proximi*) mondunk, szemben a kívülállókknak (*alieni*) szóló hazugsággal (amire egyik bibliai hivatkozási alapjuk az Ef 4,25).

- 18 *De mend.* 17, 35: „Ugyanis igazságot szól a szívében, aki gyűlöli a hazugság szükségyszerűségét (*odit mentiendi necessitatem*), és tudja, hogy az a halandó étellel együtt járó büntetés.” A másik olyan értelmezés, amely a kegyes hazugság lehetősége mellett szól, a második tagmondatot szorosabban kapcsolja az elsőhöz. Eszerint Isten azok közül, akik igazságtalanságot cselekszenek, azokat öli meg, akik nem vallják meg bűnüket és nem gyakorolnak bűnbánatot. A hely kategorikusan hazugságellenes értelmezése természetesen a test szájával kimondott hazugságot tartja az elpusztítás jogalapjának. Ágoston nem foglal egyértelműen állást ebben az exegetikai kérdésben, de elismeri, hogy az idézet második része („mert ennek megszokása nem visz előre [*non proficiet*] a jó felé”) nehezen egyeztethető össze az elsőként említett értelmezéssel, vagyis a hazugság kategorikus tilalmával; vagy ha igen, akkor talán úgy, ha ekképpen fogjuk fel az egész idézetet: a tökéletesek soha még csak nem is akarhatnak hazudni, a haladók (*proficientes*) viszont hazudhatnak, de nem szokásszerűen. Náluk ugyanis meg-
esik, hogy könnyűületességből hazudnak, ami éppen előrehaladásuk egyik összetevője. Isten tökéletes szeretete felé ugyanis sok lépcsőfok vezet, s első fok a mások testi megmaradása (*salus*) iránti irgalom. A fejlődésnek ezt a fokát képviselik az izraeliták csecsemőit hazugsággal megmentő egyiptomi dajkák (lásd fentebb).
- 19 *C. mend.* 7, 17.
- 20 *C. mend.* 9, 20; 18, 37. Vö. *Ench.* 7, 22.
- 21 *C. mend.* 15, 32.
- 22 *De mend.* 17, 34; *C. mend.* 15, 32; *Ench.* 7, 22: *Plurimum quidem ad bonum profecisse homines qui non nisi pro salute hominis mentiuntur; non est negandum; sed in eorum tali profectu merito laudatur; vel etiam temporaliter remuneratur; benevolentia non fallacia; quae ut ignoscatur sat est, non ut etiam praedicetur.*
- 23 *C. mend.*
- 24 *C. mend.* 1, 1.
- 25 Vö. *De mend.* 10, 17.
- 26 *C. mend.* 15, 32.
- 27 *C. mend.* 18, 37: *Moveor his oppositis vehementer; sed mirum si etiam sapienter.*
- 28 Lásd pl. *Contra Petilianum* 83, 183–188, 194; *Ep.* 93, 1, 3–2, 5; *Ep.* 139, 2; *Ep.* 185, 3, 13; *Contra Gaudentium* 24, 27–25, 28; *Ep.* 208, 7. Vö. Brown 1964, 109–110.
- 29 *Ep.* 185, 11 (417 körül).
- 30 Uo. 7, 26.
- 31 Köszönettel tartozom Patricia Grossének (Villanova University), amiért felhívta a figyelmemet erre a példára.
- 32 *Ep.* 262, 4–6.
- 33 *Ep.* 262, 6.
- 34 Magát a problémát Philippa Foot vetette fel klasszikus cikkében (1967/1977/2002), amelyet J. J. Thomson (1985) továbbfejlesztett.

Bibliográfia

- Bouton-Touboullic, A.-I. 2012. „Dire le vrai selon saint Augustin : un impératif catégorique?": A.-I. Bouton-Touboullic – F. Daspet (szerk.): *Dire le vrai. Actes de la Journée d'Etudes du 42e Congrès de l'A.P.L.A.E.S., 23 mai 2009*. Bordeaux, 93–112.
- Brown, P. R. L. 1964. „St. Augustine's Attitude to Religious Coercion": *Journal of Roman Studies* 54, 107–116.
- Feehan, Th. D. 1990. „The Morality of Lying in Saint Augustine": *Augustinian Studies* 21, 67–81.
- Feehan, Th. D. 1991. „Augustine's Own Examples of Lying": *Augustinian Studies* 22, 165–190.
- Foot, Ph. 1967/1977/2002. „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect": uő: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Los Angeles, 19–32 (eredetileg: *Oxford Review* 5, 1967).
- Thomson, J. J. 1985. „The Trolley Problem": *The Yale Law Journal* 94/6 (May), 1395–1415.