

Németh Attila (1973) filozófiatörténész, posztdoktori kutatóként és tudományos munkatársként dolgozik az ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófia Tanszékén. Kutatási területe a hellénisztikus filozófia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Cicero és az epikureus teológia
(2011/2).

Cicero és az epikureus „halom”-érv

Németh Attila

Cicero második filozófiai korszakának kezdetén, Kr. e. 46-ban, amikor Iulius Caesar egyeduralma visszavonulásra készíti a politikai élettől, nekilát a görög filozófia programatikus bemutatásának a bölcsélet mindhárom ágán, a logikán, a fizikán és az etikán végighaladva. A természetfilozófiai tanoknak három dialógust szentel, a *De natura Deorumot* (*Az istenek természetéről*), a *De divinationét* (*A jóslásról*) és a *De fatót* (*A fátumról*).

A *De natura Deorum*, amely 45 augusztusától kora 44-ig készül, a hellénisztikus kori filozófiai teológia egyik legértékesebb forrása: ha kiegyensúlyozatlanul is, de képet ad mind az epikureus, mind pedig a sztoikus teológiai tanokról, valamint az akadémiai szkepticizmus érveléstechnikájáról. Ez utóbbinak egyik eleme, nevezetesen az első könyvben Cicero által alkalmazott „halom”-érv (*sórités*) rekonstrukciója a célom. Ennek érdekében röviden tárgyalom Cicero kötődését az Új Akadémia filozófiájához – ki kell ugyanis mutatnunk, hogy Cicero valóban mint filozófus alkalmaz egy filozófiai érvet műve megírása során –, illetve magát az érv típusát is ismertetnem kell, hogy képet alkothassunk arról, ahogyan azt Cicero használja.

Cicero filozófiai műveiből – részben a szerző különböző írói korszakaival összefüggésben – eltérő filozófiai kötődések rajzolódnak ki, de intellektuális biográfiájának domináns fázisai mégis leginkább larissai Philónhoz (Kr. e. 159/8–84/3) és askalóni Antiochoshoz (Kr. e. 125 k. – Kr. e. 68 k.) köthetők.¹ Előbbi a szkeptikus Új Akadémia utolsó feje volt, és az ún. „Római könyvek”-ben szakít az univerzális ítéletfelfüggesztés (*epoché*) gondolatával, és az akadémiai szkepticizmus episztemológiájában teret enged valamiféle elméleti probabilitásnak (bár ennek pontos tartalmát nehéz meghatározni).² Antiochos, aki Alexandriában megbotránkozva értesült Philón újításairól,³ már azelőtt szakított Philónnal, hogy az a mithridatési háborúk során Kr. e. 88-ban elhagyta kényszerült Athént. Antiochos visszatért az Akadémia dogmatikus vonulatához, és megpróbálta összhangba hozni a platóni, peripatetikus és sztoikus tanokat, amelyeket lényegükben egynek, a platóni tanok variációinak tekintett.⁴

A *De natura Deorum* (I. 6) elején Cicero megemlíti, hogy egy hosszú ideje elhagyott iskolának a tanait védelmezi, és ahogyan azt Carlos Lévy megfogalmazza, voltaképpen úgy tekinthetett magára, mint a szkeptikus (avagy Új) Akadémia kizárólagos utódjára, hiszen a mű írásakor már az iskola minden elismert alakja halott volt.⁵ A szkeptikus Akadémia bölcséletének védelme alatt természetesen nem pozitív, dogmatikus tanokat, hanem egy filozófiai módszert kell értenünk, amelynek általános formája, ahogyan azt Cicero több filozófiai írásának szerkezete is tükrözi, a sókratikus dialektika módszere: egy-egy kérdés vizsgálata a beszélgetőpartner által elfogadott állításokból indul ki, hogy az állításokat és ezáltal magukat a beszélgetőpartnereket is megvizsgálja. Cicero viszont a sókratészi dialektikát sokkal inkább irodalmi formaként használja, és nem egy probléma pergő ritmusú megvitatásának általános módjaként. A *De natura Deorum*-ban például egy rövid, a problémafelvetést és annak indoklását tartalmazó bevezető után Platónhoz hasonlóan a közelmúltba helyezi a dialógus időpontját, de a könnyen felismerhető allúziót nem követi folyamatos eszmecsere, hanem a *dramatis personae* bemutatása után hosszú beszédek hangzanak el. Az első könyv-

ben az epikureus Velleius a platóni és a sztoikus teológia kritikájával kezd, hogy egy egészen a milétosi Thaléstól induló doxográfia bemutatása és annak epikureus kritikája után meg lehetőségen röviden adja elő a pozitív epikureus doktrínát, amelyet aztán nem minden ékesszólást mellőzve kritizál a dialógus dramatikai időpontjában éppen pontifex Cotta, az Akadémia híve.⁶ Majd némileg kiegyensúlyozottabban, bár még terjedősebben folytatódik az adok-kapok a sztoikus Balbusnak az egész második könyvet felölelő, a sztoikus teológiai érveket felvonultató előadásával, hogy azután a harmadik könyvben Cotta ismét vitába szálljon.

Ugyanakkor azt is fel kell ismernünk, hogy az irodalmi forma egy további filozófiai módszert is tükröz, nevezetesen Karneadését, miszerint mindkét álláspont mellett és ellen kell hogy folyjon az érvelés.⁷ Az epikureus premisszákból levont epikureus következtetésekkel szemben Cotta ugyanazon premisszákból ellentétes következtetésekre jut, majd hasonlóképpen a sztoikusokkal kapcsolatban, teljesen világossá téve, hogy a mindkét álláspont mellett és ellen folytatott érvelésről van szó. Mégis, a szkeptikus Cicero a dialógus végén inkább a sztoikusok álláspontját tartja valószínűbbnek, amit többféle módon magyarázhatunk: egyrészt nem szeretné evidens módon érvényre juttatni egyik elmélet győzedelmét sem, hogy így senki se veszítsen a méltóságából, és a hallgatóság is önálló álláspontot alakíthasson ki. Másrészt pedig az a befejezés, amely szerint Velleius Cotta felfogását tartja helyesebbnek – nyilván a sztoikusokkal szemben –, Cicerónak viszont a sztoikus Balbusé látszik valószínűbbnek, a probabilizmus gyakorlata által voltaképpen megerősíti Cicero mint az Új Akadémia mesterének identitását.⁸ Hogy az elméleti probabilizmus egészen Karneadéig vezethető-e vissza, vagy csak a larissai Philóntól eredeztethető, bizonytalan, szemben néhány olyan alkalmazott érvelési móddal, amelyeket Cicero explicite Karneadésnak tulajdonít a *De natura Deorum*-ban. Ezek egyike a görög elnevezéséről (*sórités*) „halom”- vagy „kupac”-érvnek nevezett argumentum.

Maga az érv történetileg a milétosi Ebulidés (Kr. e. 4. század) nevéhez köthető, és eredetileg búzaszemek szerepeltek benne példaként. Az érv a következő paradoxonhoz vezet: két búzaszemet nyilvánvalóan nem hívnánk halomnak; ha kettőt nem, akkor nyilván még hármat sem; ha ehhez hozzáadunk még egyet, még azokat sem – és így tovább, amíg el nem érünk a búzaszemek egy olyan nagy számához, amely már evidensen halmot alkot, még sincs jogunk ezt halomnak nevezni, mert a hozzáadás során egyik szem búzát sem tudjuk úgy azonosítani, mint azt a szemet, amelytől egy adott számú búza halommá válik. A paradoxont nyilvánvalóan meg lehet konstruálni fordítva is: ha egy halom búzából indulunk ki, és egyetértünk abban, hogy egy szem búza elvételelől a halom még halom marad, és így haladunk tovább, egyesével csökkenő sorrendben, akkor az elvétel során nem leszünk képesek azonosítani azt az egy szem búzát, amelynek elvételelől egy halom többé már nem halom, s így paradox módon még egyetlen szem búzát is halomnak kell neveznünk. Ez utóbbit hívhatjuk az érv inverz formájának.

Ebulidés búzahalma csak a kezdete volt az érv egészen napjainkig tartó történetének, és ahogyan arra Jonathan Barnes és Myles Burnyeat felhívták a figyelmet, a *sórités* hamarosan általános leíró fogalommá vált: egy olyan argumentumformát

jelölt, amelynek sokféle változatát meg lehet alkotni.⁹ Ebulidést követően nem sokkal a kvalitatív terminusok is integrálódtak, azaz ettől kezdve a *sórités* nem kizárólag kvantitatív terminusokkal operált. Többen úgy vélik, hogy ez a változás az úgynevezett „fokról fokra”-érv (*ho para mikron logon*) szoritikus használatán keresztül következett be, azaz a „fokról fokra”-érvet szoritikus paradoxonok konstruálására kezdték el használni. Az, hogy pontosan mik voltak egy szoritikus paradoxon kritériumai, meghatározatlan, azonban az teljesen világos, hogy mivel az érv legáltalánosabb formája egy evidens módon érvényes *modus ponens*-en alapul,¹⁰ egy *sórités*-en alapuló érv nem a struktúrája, hanem a terminusai miatt vezet paradoxonhoz, kiváltképpen amikor kvantitatív terminusokkal operál, mint ahogyan a búzahalom példájában láttuk.

A kvalitatív terminusokkal működő szoritikus érvekben az érv egyes premisszái közötti kis átmeneteket vagy (a) egy sor hasonló predikátum segítségével hozzuk létre, vagy pedig (b) egy predikátumot állítunk egy sor hasonló alanyról. Mindkét típusú érve találunk példát a *De natura Deorum*-ban, az ismeretb talán mégis a sztoikusok ellen felhozott (b) típusú, karneadési érv, amelyben egy predikátumot állítunk sok hasonló alanyról, és amelynek a struktúráját a következő példán figyelhetjük meg:¹¹

- (1) Zeus isten.
- (2) Ha Zeus isten, akkor Poseidón, a testvére is isten.
- (3) Ha Poseidón isten, akkor Achelóos, Aitólia folyója is isten.
- (4) Ha Achelóos isten, akkor a Nílus is isten.
- (5) Ha a Nílus isten, akkor minden folyó isten.
- (6) Ha minden folyó isten, akkor minden patakocská isten.
- (7) Ha minden patakocská isten, akkor még az ajtóm előtti tócsa is isten.

Az érvelés struktúráját a következőképpen tehetjük teljesen átláthatóvá:

Fa1
 Fa1 \supset Fa2
 Fa2 \supset Fa3
 :
Fan-1 \supset Fan
 Fan

Ha a1 isten – azaz F az „isten” predikátum jele –, és a2 nem különbözik alapvetően a1-től lényeges tulajdonságaira nézvést, akkor a2 is isten; ha viszont a3 nem különbözik lényeges tulajdonságaira nézvést a2-től, amely tulajdonságok lehetnek eltérőek az előző relációban foglaltakhoz képest, akkor a3 is isten; és így tovább mindaddig, amíg meg nem érkezünk valamihez, amely intuíciónk szerint minden kétséget kizáróan nem isten – a felírt szillogizmusban an.

Az érvelésnek létezett inverz formája is, amely az abszurd következtetésből egy újabb abszurd következtetésre jut. A konkrét példánkban a minden kétséget kizáróan nem isteni tócsából kiindulóan, kis átmenetekkel, egészen visszajuthatunk Zeusig: ha a tócsa nem isten, akkor a patakocskák sem lesznek azok, és ha a patakocskák nem, akkor a folyók sem, és így tovább egészen Zeusig, akiről kénytelenek leszünk elismerni, hogy nem isten. A (b) típusú érvelés inverz formája:

- \neg Fan
 \neg Fan-1 \supset \neg Fan-2
 \neg Fan-2 \supset \neg Fan-3
 :
 \neg Fa2 \supset \neg Fa1
 \neg Fa1

A példánkban minden kétséget kizáróan nem isteni dologtól (*an*) – tehát „ \neg F” a predikátum negációját, azaz tagadását jelöli – kis átmenetekkel visszajuthatunk egészen *a1*-ig, amiről aztán ki kell hogy mondjuk, hogy az maga sem isten.

Ámde Cicero arról ír, hogy Karneadésnek nem állt szándékában az istenek kiiktatása, mindössze arról akarta meggyőzni a hallgatóságát, hogy nincsen semmi érdemleges a sztoikusok fejtegetéseiben (*De natura Deorum* III. 44) és az istenek allegorikus magyarázatában. Ez a teológiai *sórités* nem mond el semmit magáról az isteni predikátumról, azaz nem isten létét kívánja tagadni, hanem azt, hogy a predikátum racionális használata által bármilyen pozitív következtetésre juthatnánk az istenekkel kapcsolatban. Ahogyan Cicero másutt, a *Lucullusban* (92–93) fogalmaz a sóritikus érvekkel kapcsolatban:

A természet nem adott számunkra semmiféle lehetőséget arra, hogy a határokról ismeretet szerezzünk, s ezáltal bármely dologban is meg tudjuk állapítani, hogy eddig és nincs tovább. S ez nemcsak a gabonahalom esetében van így, ahonnan az érv a nevéet kapta, hanem ha bármely tárgyban fokról fokra (minutatim) előrehaladva kérdeznek bennünket, hogy szegény vagy gazdag, híres vagy jelentéktelen, sok vagy kevés, nagy vagy kicsi, hosszú vagy rövid, széles vagy keskeny, nem tudjuk, hogy hány egység elvétele vagy hozzáadása után adhatunk határozott választ... De minek is folytassam? Hiszen ezzel elismered, hogy a válaszoltság során sem a kevésből az utolsót, sem a sokból az elsőt nem tudod meghatározni. Márpedig ez a fajta hiba oly messzire terjed, hogy nem is tudom, van-e hely, ahová nem képes elhatolni.¹²

Azaz Cicero szerint nem magát a *sórités* típusú érvelést kell visszautasítanunk, hanem természetünktől fogva vagyunk képtelenek a dolgok határainak a megismerésére – ami persze nem jelenti azt, hogy a dolgoknak ne lennének határaik, vagy azt, hogy ne lennének istenek. Cicero szkepticizmusa a megismerőképességünkre vonatkozik, és nyilvánvalóan nem korlátozódik a kvantitatív kérdésekre, mint ahogyan azt az utolsó megjegyzése is világossá teszi.

Cotta kevésbé ismert *sórités* típusú érvei a *De natura Deorum* első könyvében találhatók, amelyeket az epikureus Velleius antropomorf istenérveinek egyike ellen hoz fel. Azonban az ellenérvek *sórités* típusú érvekként való azonosítása korántsem evidens, amit az is jól mutat, hogy a modern kommentárok közül kevesen érintették a kérdést.¹³ Mayor Velleius érvét nevezi *sórités*nek, és magukat a *sórités* típusú ellenérveket nem ismeri fel; Pease csak a nyelvhasználatra koncentrált (amely, másfelől, a saját rekonstrukcióhoz is fontos lesz); Dyck pedig csak a második ellenérvet hívja *sórités*féle argumentumnak, és semmilyen kapcsolatot nem tételez fel a korábban elhangzottakkal. Valóban igaz, hogy az első és a második ellenérvet hosszas, az érveket egymástól elválasztó, az istenek antropomorf alakja ellen felhozott további megjegyzések szakítják félbe, de a má-

sodik ellenérv önmagában, a korábban mondottak nélkül nem is értelmezhető. A továbbiakban a célom az, hogy kibogozzam az érvek közti összefüggést és a *sórités* érvtípushoz való viszonyukat. Lássuk először magának az epikureus Velleiusnak azt az érvét az istenek antropomorf volta mellett, amelynek kritikájaként hozza fel a későbbiekben Cotta a *sórités* típusú ellenérveket (*De natura Deorum* I. 48):

- (1) Az istenek boldogok.
- (2) Boldogság erény nélkül nem lehetséges.
- (3) Az erény pedig értelem nélkül nem lehetséges.
- (4) Az értelem csak emberi alakban létezhet.
- (5) Tehát az isteneknek emberi formájuk van.

Cotta egészen megbotránkozik azon, hogy Velleius az epikureusok által elutasított logika módszerét használja, amely retorikai fogás felerősíteni kívánja Velleius érvének abszurditását. Cotta panasza így folytatódik (*De natura Deorum* I. 89):

Feltételezed, hogy az istenek boldogok. Elfogadjuk. De erény nélkül senki sem lehet boldog. Ezt is elfogadjuk, még-hozzá szívesen. Erény azonban nem jöhet létre értelem nélkül. Ez is szükségképpen helytálló. Hozzáteszed: az értelem csak az emberi alakban van. Mit gondolsz, ki ért veled ebben egyet? Ha ugyanis így lenne, mi szükség volna arra, hogy fokozatosan (gradatim) juss el eddig a gondolatig? Jogosan feltételezhetted volna [ti. a (4)-es premisszát]. Miért hát ez a fokról fokra (gradatim) haladás? A boldogságtól az erényig, az erénytől az értelemig látom, hogy fokként (gradibus) jutsz el, de az értelemről az emberi alakig milyen módon? Ez bizony zuhanás, nem leereszkedés.

Cotta helyesen mutat rá, hogy a következtetés a negyedik premisszán alapul, amely viszont nem következik az előző háromból, és ezért az érvet érvénytelennek tekinti. Ez a felismerés önmagában is elégséges lett volna Velleius érvelésének visszautasításához, de láthatóan Cicero ennél szofisztikáltabb módon is meg akarta cáfolni az epikureusokat, még-hozzá a karneadési *sórités* teológiai kontextusban való alkalmazásával.

Amit észre kell vennünk Cotta kritikájában, az a *gradatim* adverbium emphatikus használata. Ahogyan arra Stanley Pease felhívta a figyelmet,¹⁴ Cicero a *sórités* típusú érvek leírásakor gyakran használja ezt a határozószót; ennek emphatikus használata Cotta támadásában értelmezésem szerint éppen azt szeretné demonstrálni az olvasó számára, hogy itt is *sórités* típusú érvelésről van szó. Még ha a legkevesébé evidens is, hogy Velleius érve valójában *sórités* típusú érv, a beszélő eredeti szándéka szerint egyáltalán nem volt az. Azaz a *gradatim* adverbium ismétlődő használata arról tanúskodik, hogy Velleius érvét Cotta olvassa *sórités* típusú érvekként – amit az is igazolni látszik, hogy a pontifex Cotta számára nem csupán Velleius érvelése érvénytelen, hanem annak következtetése – miszerint az isteneknek emberi alakjuk van – is elfogadhatatlan.

Mindazonáltal ha a *sórités* típusú érvek lényege épp abban rejlik, hogy nem vagyunk képesek megmondani, hogy a fokozatos átmenetekben hol van egy bizonyos határ, akkor ebben az epikureus szillogizmusban Cotta egészen pontosan tetten éri ezt a határt, nevezetesen a (4)-es premisszában. Azt, hogy ezen az apróságon Cicero mégis átlép, az jelzi, hogy az álta-

la abszurdnak tartott következtetésre két szoritikus ellenérvt is szerkeszt. Az első – Velleius következtetésének paradoxikus voltát is hangsúlyozandó – Velleius következtetésével ellentétes konklúziót von le az emberek és istenek között fennálló szimmetrikus reláció segítségével. Ez az érv első inverz formája (*De natura Deorum* I. 90):

- (1) Ha az istenek hasonlítanak az emberekhez, akkor az emberek is az istenekhez.
- (2) Az istenek örökkévalóak.
- (3) Az emberek születtek.
- (4) Az emberi forma tehát korábbi, mint maguk az emberek. (2 és 3 alapján.)
- (5) Ha az istenek emberi alakúak, és az emberi forma korábbi, mint maguk az emberek, akkor nem az isteneknek van emberi, hanem nekünk van isteni külsőnk. (1 és 4 alapján.)

Ezt a keresztény gondolatvilágot is megelőlegező következtetést Cotta felettébb abszurdnak és ellentmondásosnak tartja, nemcsak azért, mert Velleius eredeti következtetéséből, miszerint az isteneknek emberi formájuk van, azzal egy homlokegyenest ellentétes következtetésre jut, miszerint az emberi forma voltaképpen isteni, hanem azért is, mert az epikureus természetfilozófia szerint ez éppen olyan szerencsés véletlen kellene hogy legyen, és ezért is olyan abszurd, mint Velleius eredeti következtetése (amit Cotta nem győz hangsúlyozni). Mindazonáltal az érv nem elégti ki a *sórités* típusú érvelés egyetlen meghatározható kritériumát sem: a premisszák közti átmenetek nem egy sor hasonló predikátum segítségével történnek, amelyeket ugyanarról az alanyról állítunk, és nem is ugyanazzal a predikátummal, amelyet egy sor hasonló alanyról állítanánk. Azaz az első ellenérv nem *sórités*, még akkor sem, ha világosan megjelenik benne a *sórités* típusú érvek egyik jellegzetessége, nevezetesen az, hogy az eredeti érv következtetéséből inverz érv alkotható, amely aztán egy további paradoxonhoz vezet.

Néhány fejezettel később Cotta így folytatja (I. 98):

*Mert ha egyszer, Velleius, elfogadjuk az érvelés ezen módját (genus hoc argumenti), figyelj, hogy az hová vezet. Te ugyanis feltételezted, hogy nem lehetséges, hogy az értelem másban, mint emberi alakban legyen. Valaki meg majd felteszi, hogy csak szárazföldi lényben lehet, méghozzá olyanban, amely született, és csak olyanban, amely felnevelkedett, és csak olyanban, amely tanult, és csak olyanban, amely lélekből és esendő, gyöngye testből áll, végül pedig, hogy csak emberben, mégpedig halandóban.*¹⁵

A gondolatmenet „az érvelés ezen módja” fordulattal és Velleius negyedik premisszájának az ismétlésével explicite visszautal a Cotta által *sórités*ként olvasott velleiusi érvhez, és felhívja Velleius figyelmét az ebből fakadó képtelen következtetésre, azaz voltaképpen arra a tényre, hogy Cotta egy újabb inverz *sórités*érvt készül előadni. Ezért ezt az érv második inverz formájának hívom.

Persze megint jogosan merül fel a kérdés, hogy valóban egy inverz *sórités*érvt olvasunk-e – vagy egyáltalán, bármilyen érvt. Ha az univerzális kvantifikáció segítségével strukturáljuk Cotta mondanivalóját, akkor tisztább képet kaphatunk a gondolatmenetről:

- (1) Minden, ami értelmes, csak emberi alakban létezhet.
- (2) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet.
- (3) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet, amely született.
- (4) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet, amely felnevelkedett.
- (5) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet, amely tanult.
- (6) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet, amely lélekből és testből áll.
- (7) Röviden, minden, ami értelmes, csak emberben létezhet, amely halandó.¹⁶

A gondolatmenet nyilvánvalóan nem valódi érv, mivel a premisszák nem egymásból következnek. A retorikai struktúra mindazonáltal jól láthatóan szoritikus. Az univerzális kvantifikáció világossá teszi, hogy a feltételezések sorában a feltételes állítások első tagja – „minden, ami értelmes” – azonos. Az is jól látszik, hogy az első és a második állítás között óriási az ugrás, mivel a második feltevés rögtön kizárja a racionalitást az isteni körből azáltal, hogy azt a szárazföldi lények körére korlátozza, illetve azáltal, hogy a feltételezés szerint a racionalitáshoz szükséges alakról átugrik magára a dologra. Innen már egyenes út vezet az összefoglaló jellegű hetedik feltevés abszurditásához, amely nyilvánvalóan az egész gondolatmenet abszurditását szeretné kimutatni. A szoritikus retorikai játék egy *petitio principii*-re, azaz egy körkörös érvelésre emlékeztet, mivel már a második feltevésben posztulálja azt, amire Cotta, úgymond, „következtet” a hetedik feltevésben. Ami tehát a második és a hetedik feltevés között történik, az mindössze a második feltevés kvalifikációja a feltevések feltételeinek kis átmenetein keresztül.

Ha a retorikai struktúra rekonstrukciója magában foglalja az első feltevést is, akkor a gondolatmenetet a legjobb esetben is csupán Velleius negyedik premisszája elleni szoritikus retorikának tarthatjuk. De az első feltevést ki is hagyhatjuk a gondolatmenet rekonstrukciójából, amely esetben úgy tűnik, Cotta azt szeretné demonstrálni egy szoritikus retorikai építmény formájában, hogy mennyire elfogult egy olyan gondolatmenet, amelynek már a bevezető feltevése implikálja a következményt.

Összegezzünk: Velleius egyik formális argumentumának az istenek antropomorf volta mellett Cicero Cottája az érvnek egy szoritikus olvasatát adja, amiről kimutattuk, hogy hibás, hiszen a gondolatmenetben Cotta pontosan rámutat arra a határra, ahol véleménye szerint az érvelés egy számára elfogadhatatlan premisszán alapul, nevezetesen azon, hogy az értelem csak emberi alakban létezhet. Ennek alátámasztására, a *sórités*en alapuló érvek inverz formájához hasonlóan, Velleius következtetéséből levon egy újabb abszurd következtetést, nevezetesen azt, hogy nekünk van isteni formánk, és nem az isteneknek emberi formájuk. Ez az érv formai okok miatt nem minősül *sórités*nek. Majd egy kicsivel később Cotta a számára elfogadhatatlan premisszára, miszerint az értelem csak emberi alakban létezhet, megalkot valamiféle inverz szoritikus struktúrával rendelkező retorikai játékot.

Illessük bármilyen nevekkal is ezeket az érveket vagy struktúrákat, Cicero azon szándéka jól tetten érhető, hogy az epikureusok ellen felhozott érveket azon *sórités*szerű érvek mintájára szerkessze meg, amelyeket Karneadés használt a sztoikusok ellen. Ebből pedig arra a további történeti következtetésre is juthatunk, hogy hacsak nem akarjuk Cotta sajátos

ellenérveit Karneadésnak tulajdonítani, ezeket az ellenérveket Cicero munkájának kell tekintenünk. Ezt a feltételezést azzal is alátámaszthatjuk, hogy amikor a harmadik könyvben Cicero felhasználja a sztoikusok ellen a *sóritést*, az ellenérveket közvetlenül Karneadésnak tulajdonítja – szemben az első könyvvel, ahol nem tesz említést Karneadésról, azaz nem jelöli meg közvetlen forrását. Mivel magát a karneadési érvtípust csak két könyvvel később vezeti be, azt nem feltételezhetjük, hogy itt azért nem említi a filozófus nevét, mert már bevezette; ezért valószínűbb azt gondolnunk, hogy itt maga Cicero, a filozófus

használ egy érvtípust munkája megírása során. Ha elfogadjuk ezt a történeti következtetést, akkor az is következni látszik, bár nem szükségszerűen, hogy Velleius érve (I. 48) nem mehet vissza régebbre az epikureus sidóni Zénónnál (Kr. e. 150–75), Phaidros (Kr. e. 138–70/69) és Philodémos (Kr. e. 110 k. – Kr. e. 40/35 k.) mesterénél.

De a legérdekesebb mégis Cicerót, a filozófust munka közben látni – és fontos hangsúlyoznunk, hogy ha az első inverz érv szigorú értelemben véve nem is *sórités*, tökéletes ellenérvnek tűnik az epikureus antropomorf istenérv ellen.

Jegyzetek

A tanulmány az OTKA PD-100418 nyilvántartási szám alatt meglévő szerződés támogatásával jött létre. A tanulmány előadás formájában magyarul elhangzott a X. Magyar Ókortudományi Konferencián, Piliscsabán (2012. május 23–26.), illetve angolul Betegh Gábor Human Project olvasócsoportjának egy ülésén (2012. október 3.), továbbá a 7th London Ancient Science konferencián (2012. október 8–10.). Minden hozzászólónak szeretném itt is kifejezni köszönetemet, és külön Ferenczi Attilának, akivel olyan jó Cicerót olvasni, illetve Lautner Péternek megjegyzéseierért.

- 1 A Cicero filozófiai gondolkodását ért hatások tömör és világos összefoglalása: Walsh 1997, Introduction, xii–xvii.
- 2 Brittain 2001.
- 3 Vö. Cicero: *Lucullus* 11–12.
- 4 Sedley 2012.
- 5 Lévy 2010, 41.
- 6 A dialógus történeti időpontját Mayor Kr. e. 77–75 körülre teszi, vö. Mayor–Swainson 1880–85, xli.
- 7 Karneadés módszeréről és annak kapcsolatáról Arkesilaos metódológiájához lásd Thorsrud 2010, 58–80.
- 8 Vö. Lévy 2010, 61.
- 9 Vö. Barnes 1982 és Burnyeat 1982.
- 10 A *modus ponens* típusú érvelés feltételes állításokkal operál, amelynek előtagjából arra következtetünk, hogy az utótagnak is fenn kell állnia. Az érvtípus egy egyszerű példával a következőképpen írható le:
 - 1) Ha Szókratész ember, akkor racionális.
 - 2) Szókratész ember.
 - 3) Tehát Szókratész racionális.
 Az érv általánosan megfogalmazva (formalizálva):

$p \rightarrow q$	(Ha p , akkor q .)
p	(p)
q	(Tehát q .)

 A *sórités*re épülő érv legáltalánosabb formája Eubulidés eredeti érvére alkalmazva:

- | | |
|-------------------|--|
| P1 | (Két búzaszem nem alkot halmot.) |
| $P1 \supset P2$ | (Ha két búzaszem nem alkot halmot, akkor három búzaszem sem alkot halmot.) |
| $P2 \supset P3$ | (Ha három búzaszem sem alkot halmot, akkor négy sem.) |
| : | (És így tovább.) |
| $Pn-1 \supset Pn$ | (Ha $n-1$ búzaszem sem alkot halmot, akkor n búzaszem sem alkot halmot.) |
| Pn | (Tehát n búzaszem nem halom.) |
- 11 Cicero: *De natura Deorum* III. 43–52; Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* IX. 182–183. A konkrét példa Sextus szövegén alapul, de a könnyebb érthetőség kedvéért nem pontosan követi azt.
 - 12 Kendeffy Gábor fordítása. In *Antik szkepticizmus*. Atlantisz, Budapest, 1998.
 - 13 Mayor–Swainson 1880–85; Pease 1955–58; Dyck 2003. Bruwaene 1970–81 és Gerlach–Bayer 1978 nem ismerik fel az érvtípust.
 - 14 Pease 1955–58, 440: „*gradatim*: for the use of this word in describing the method of the sorites cf. [DND] 2, 164; *Ac.* 2, 49; 2, 93; *Tusc.* 1, 57; *Off.* 1, 160; *Hier. Ep.* 69, 2, 5.”
 - 15 Ford. Havas László. In *Az istenek természete*. Szeged, 2004.
 - 16 A gondolatmenet formalizálva:
 - 1) $(\forall x [É(x) \supset EA(x)]) =$ Minden x , ha x Értelmes, akkor x -nek Emberi Alakja van.
 - 2) $(\forall x [É(x) \supset SzL(x)]) =$ Minden x , ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény.
 - 3) $(\forall x [É(x) \supset SzL1(x)]) =$ Minden x , ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény, amely (1) született.
 - 4) $(\forall x [É(x) \supset SzL2(x)]) =$ Minden x , ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény, amely (2) felnevelkedett.
 - 5) $(\forall x [É(x) \supset SzL3(x)]) =$ Minden x , ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény, amely (3) tanult.
 - 6) $(\forall x [É(x) \supset SzL4(x)]) =$ Minden x , ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény, amely (4) lélekből és testből áll.
 - 7) $(\forall x [É(x) \supset E5(x)]) =$ Minden x , ha x Értelmes, akkor x Ember, amely (5) halandó.

Bibliográfia

- Barnes, J. 1982. „Medicine, Experience and Logic”: J. Barnes – J. Brunschwig – M. Burnyeat – M. Schofield (szerk.): *Science and Speculation*. Cambridge, 24–68.
- Bruwaene, Cicero, *De Natura Deorum, Libri Tres*. 3 vols. Brussels, 1970–81.
- Burnyeat, M. 1982. „Gods and Heaps”: M. Schofield – M. C. Nussbaum (szerk.): *Language and Logos*. Cambridge, 315–338.
- Dyck, A. R. 2003. *Cicero, De Natura Deorum, Book I*. Cambridge.
- Gerlach, W. – Bayer, K. 1978. *Cicero, De Natura Deorum, Libri Tres*. München.
- Gerson, L. P. (szerk.) 2010. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. 2 vols. Cambridge.
- Lévy, C. 2010. „Cicero and the New Academy”: Gerson 2010, vol. 1, 39–62.
- Mayor, J. B. – Swainson, J. H. 1880–85. *Cicero, De Natura Deorum, Libri Tres*. 3 vols. Cambridge.
- Pease, A. S. 1955–58. *Cicero, De Natura Deorum, Libri Tres*. 2 vols. Cambridge, Mass.
- Sedley, D. (szerk.) 2012. *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge.
- Thorsrud, H. 2010. „Arcesilaus and Carneades”: R. Bett (szerk.): *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge, 58–80.
- Walsh, P. G. 1997. *Cicero: The Nature of the Gods*. Oxford.