

Boda Mihály¹ 

Az igazságos háború elmélete az antik államelméletekben²

Just War Theory in the Ancient Theories of State

Absztrakt

A háborús igazságosság története az ókorban kezdődött, az ókori Közel-Keleten, a sumer városállamokban. Az ókori Közel-Kelet városállamai és birodalmai a háborús igazságosságnak több különböző formáját ismerték, de egyformán mitológiai-vallási és gyakorlati-politikai kérdésnek tekintették. A hagyományos elképzelések szerint az igazságos háborús gondolkodáson belül a háborús igazságosság elméleti tárgyalása a középkorban jelent meg. Ebben a tanulmányban az elmélet történetének antik, ókori görög és római szakaszát mutatom be, amellet érvelve, hogy az elmélet története az ókorban kezdődött.

Kulcsszavak: *igazságos háború elmélete, dikaios polemosz, iustum bellum, Platón, Arisztotelész, Cicero*

Abstract

The history of warfare justice thinking started in the Antiquity, in the Near East, in the Sumerian city states. City states and empires of the Ancient Near East developed several different forms of just war thinking and saw it as a mythological-religious and practical-political question. According to traditional theories, the theoretical articulation of warfare justice, just war theory appeared in the Middle Ages only. In this study I present the Ancient Greek and Roman part of the history of just war theory arguing for the claim that this history started in the Greek and Roman Antiquity.

Keywords: *just war theory, dikaios polemos, iustum bellum, Plato, Aristotle, Cicero*

¹ Tanszékvezető egyetemi docens, Nemzeti Közszerológiai Egyetem Hadtudományi és Honvédtisztképző Kar Hadtörténelmi, Filozófiai és Kultúrtörténelmi Tanszék, e-mail: boda.mihaly@uni-nke.hu

² A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

1. Bevezetés: az igazságos háborús gondolkodás és az igazságos háború elmélete

Az igazságos háborús gondolkodás arról való gondolkodás, hogy igazságos-e a háború indítása vagy viselése, vagy sem. Az igazságos háborús gondolkodás az eszmetörténetben sokáig vallási-mitológiai és gyakorlati-politikai eszmeként jelent meg, a történelem egy pontján azonban elméleti kereteket kapott.³ Innentől kezdve beszélhetünk az igazságos háború elméletéről. A hagyományos felfogás szerint az elmélet eredete Európában a keresztény középkorba nyúlik vissza,⁴ például Aquinói Szent Tamásig (1225–1274),⁵ Gratianusig (1075–1145),⁶ Sevillai Izidorig (556–636)⁷ vagy Szent Ágostonig (354–430).⁸ Ezeknek a szerzőknek azonban megvoltak a saját forrásaik, ahogyan a források is már létező eszmékkel dolgoztak.⁹ Az igazságos háborús gondolkodás eredete visszanyúlik a görög–római ókoron keresztül az ókori Közél-Keletre.

A háborús igazságosság elméleti keretek közötti tárgyalását tekintve azonban tenünk kell egy fontos különbséget. Nem mindegy ugyanis, hogy a háborús igazságosság elméletének létrehozása az elméletalkotó kimondott célja, vagy hogy valamilyen más elméleti témáról írva az elméletalkotó kitér a háborús igazságosságra is. Úgy vélem, hogy mindkét esetben beszélhetünk az igazságos háború elméletéről, azonban amíg az első esetben szűk értelemben használjuk a kifejezést, addig a második esetben tág értelemben. Szűk értelemben véve az igazságos háború elmélete – kanonizálódott formában – Aquinói Szent Tamáshoz kapcsolódik. Tág értelemben azonban hátrább mehetünk az időben, és az elmélet történetét kiterjeszthetjük az ókori görög és római szerzők elméleteire is. Alább az igazságos háború elméletének görög és római történetét mutatom be, amiként azok kialakultak a korábbi görög és római háborús ideológiákból.

2. Platón igazságos állama és Arisztotelész dikaiosz polemosza

2.1. A görögség kreatív háborús ideológiája

A görögség domináns háborús ideológiája a kreatív háborús ideológia, ami a kiemelkedő tettek végrehajtásán, az ehhez szükséges erénnyel vagy kiválósággal (*areté*-vel)

³ Van olyan vélemény, hogy a vallási-mitológikus és gyakorlati-politikai eszmék is elméleti jellegűek. Lásd Ujházi Lóránd: Szent Ágoston „háborúelméletének” korai forrásai. In Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.): *A természetjog napja II.* Budapest, Pázmány Press, 2019. 244.

⁴ James Turner Johnson: *Just War Tradition and the Restraint of War.* Princeton, Princeton University Press, 1981. 121–122.

⁵ Boda Mihály: Az igazságos háború elméletének kiterjesztése a rendszetre: történelmi és kortárs elméletek. *Belügyi Szemle*, 70. (2022), 1. 170., 172–175.

⁶ Johnson (1981): i. m. 122.

⁷ Boda Mihály: Háborús ideológiák a középkori Magyarországon: istenítéleti ideológia, az igazságos háború elmélete. *Hadtudomány*, 31. (2021), 1. 63–64.

⁸ Boda Mihály: Az igazságos háború hagyománya Európában és a Távol-Keleten (Kínában). In Pohl Árpád (szerk.): *Biztonság és honvédelem: Fenntartható biztonság és társadalmi környezet tanulmányok 2.* Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 2020. 1689–1691.

⁹ Ujházi (2019): i. m. 243., 244–258.

való rendelkezésén, és az azokkal járó megbecsülés megszerzésén alapul.¹⁰ A kreatív háború az a háború, amelyben a harcosok saját akaratukkal vesznek részt, azért, hogy a többiekkel való szabályozott versengésben elsajátítsanak valamilyen erényt, amiért a többiek részéről megbecsülés jár számukra. A kreatív háborúban a győzelem és a szerzendő politikai előny másodlagos, csak az erénnyel és megbecsüléssel megszerzett győzelemnek és előnynek van értéke.¹¹

A kreatív háborús ideológia a homéroszi időktől kezdve a klasszikus korig jellemezte a görögség háborúról való gondolkodását. A peloponnészoszi háború után azonban háttérbe szorult a politikai realizmus (a totális háborús ideológia) és az igazságos háború elméletének görög formáival szemben.

Homérosz műveiben tükröződő, a görög városállam kialakulása előtti, „lovagi”¹² kor (Kr. e. 10–8. sz.) közösségének egyik alapvető intézménye volt a harcosok sportokban és háborúban való szabályozott versengése. A háborúk főként rajtütések voltak,¹³ amelyek eldöntésében nagy szerepe volt az egyéni párviadal(ok)nak.¹⁴ A háborús szabályok az egyéni versengés szabályai voltak. A királynak és a harcosoknak a betöltött közösségi szerep elvárásainak kellett megfelelni, az biztosította a mércét a versengéshez. A minél tökéletesebb megfelelés által lehetett elnyerni a király és a harcosok (a saját és az ellenoldalon küzdő harcosok) megbecsülését.¹⁵ A megbecsülés keresése mindenk felett állt. Az Akhilleuszra, a Tróját ostromló görögök egyik vezérére vonatkozó jóslat „dilemmájából” világos, hogy még az életnél is fontosabb volt a becsület és a hírnév:

„Édesanyám, az ezüzlábú Thetis, isteni asszony,
mondta, hogy engem kettős végzete vár a halálnak.
Hogyha a trójai vár körül itt maradok verekedve,
elvész visszautam, de sosem hervad hírem:
ámde ha megtérek szeretett földjére hazámnak,
elvész nagy hírem, hanem életem hosszúra nyúlik,
és gyorsan nem is ér el végzete már a halálnak.”¹⁶

A görög poliszok kialakulásával az archaikus kor (Kr. e. 7–6. sz.) háborúit már nem királyok vívták egymással, hanem az egyébként vallási kultuszszövetségben álló városállamok, a poliszok. Ezek a háborúk korlátozott (és ebben az értelemben rituális) háborúk voltak, és főként határkonfliktusok elrendezésére vagy a vallási szabályok megszegésének megbüntetésére irányultak.¹⁷ A megbecsülést már nem a harcosoktól általában remélte a görög harcos, hanem a városállamának tagjaitól. A háborúk korlátozását a polisznak a többi polisz közötti becsülete és híre, a vallási szokások és

¹⁰ Alasdair MacIntyre: *Az etika rövid története*. Budapest, Typotex, 2012. 32–35.; Tristan K. Husby: *Justice and Justification of War in Ancient Greece: Four Authors*. Classics Honors Paper 1. 2009. 5–7.

¹¹ Husby (2009): i. m. 6.

¹² H. I. Marrou: *A History of Education in Antiquity*. New York – Toronto, The New American Library, 1956. 23.

¹³ Yvon Garlan: *War in the Ancient World*. London, Chatto & Windus, 1975. 24.

¹⁴ David J. Bederman: *International Law in Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 227–228.

¹⁵ Marrou (1956): i. m. 25.; MacIntyre (2012): 34–35.; Husby (2009): i. m. 18.

¹⁶ Homérosz: *Íliász*. In Homérosz: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Budapest, Magyar Helikon, 1974.

¹⁷ Coleman Phillipson: *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome II*. London, Macmillan and Co., 1911. 169; Garlan (1975): i. m. 26–31.; Adriaan Lanni: *The Laws of War in Ancient Greece*. *Law and History Review*, 26. (2008), 3. 483–485.

a városállamok küzdelmeinek szokásjoga jelentette.¹⁸ Ezeknek megfelelően a szent helyek, szent személyek és szent események (időtartamok) védelmet élveztek, ahogyan a háború előtt a jóvátételről tárgyaló hírvivők (heraldok) is. A megtorlás bevett formája volt a visszavágásnak. A harcokban elesettek testét tiszteletben kellett tartani, és ki kellett szolgáltatni az ellenségnek, a foglyokat nem szabadott megölni. A közösség nem harcoló része nem élvezett külön védelmet. A háború azzal zárult, hogy eltemették a halottakat, és a csatatéren maradt fél diadalemléket emelt az istenek és a saját dicsőségére.¹⁹

A klasszikus korról (Kr. e. 5–4. sz.) a görög poliszok szembesültek a totális háború két formájával, az idegen nép hódító inváziójával (a görög–perzsa háborúk) és a polgárháborúval (a peloponnészoszi háború, ami Athén és Spárta hegemoniatörekvéséről szólt, illetve a rákövetkező thébai és makedón hegemoniatörekvések). Ezek a tapasztalatok új elképzeléseket is hoztak a háborús ideológiába, azonban a kreatív háborús ideológia magja is megmaradt. Az új elképzeléseket, a politikai realizmust és az istenektől független háborús igazságosság elméletét, először a háborús ideológiák történetében, elméleti művekben is megfogalmazta Thuküdidész (Kr. e. 460–395), Platón (Kr. e. 427–347) és Arisztotelész (Kr. e. 384–322).

Thuküdidész a peloponnészoszi háborúban azt az általános politikai realista²⁰ elvet látta érvényesülni, hogy a háborúk oka egy politikai közösség (Spárta) félelme egy másik politikai közösség (Athén) hatalmától.²¹ Ez az elv azt a konkrét formát nyerte nála, hogy az ember és az emberi politikai közösség (a polisz) természetét szem előtt tartva egy polisznak (ebben az esetben Athénnek), az általa korábban megszerzett hegemon hatalmával élnie is kell. Ellenkező esetben egy másik polisz (Spárta) fogja kihasználni a helyzetet és magához ragadja a hegemon hatalmat. A *peloponnészoszi háború* című mű egyik helye a méloszi dialógus. A dialógus az athéni birodalom képviselője és a kicsi Mélosz szigete között zajlik, Mélosz behódolásáról. A dialógus egy részén a mélosziak felvetik, hogy amennyiben az athéniak igazságtalanul igyekeznek elfoglalni a szigetet, akkor azt majd az isteni-kozmikus végzet (amire korábban *diké* néven hivatkoztunk) nem fogja engedni. Erre az athéniak azzal érvelnek, hogy

„istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlik kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak. Ezt a törvényt nem mi találtuk ki, s fennállása óta nem mi alkalmazzuk először, hanem már készen örököltük, s minden időkre érvényes örökségként fogjuk is hátrahagyni. S ha e szerint járunk el, ezt abban a tudatban tesszük, hogy ti vagy bárki más hasonló hatalom birtokában ugyanúgy cselekednék, mint mi.”²²

¹⁸ Lanni (2008): i. m. 470–474.

¹⁹ Garland (1975): i. m. 37–41., 61–62.; Lanni (2008): i. m. 476–482.

²⁰ Thuküdidész viszonya a politikai realizmushoz vitatott. Lásd Jack Donnelly: *Realism and International Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 23–24.; Illés Gábor: Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle*, 24. (2015), 1. 111–131.

²¹ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Budapest, Osiris, 1999. I. 23. caput, 33.

²² Thuküdidész (1999): i. m. V. 105. caput, 402.

Ezt követően Thuküdidész az athéniak szempontjából még a becsületre való hivatkozást is szembeállítja az emberi természetre való hivatkozással, azaz az athéni állásponttal, abban az összefüggésben, hogy a spártaiak esetleg becsületből Mélosz segítségére sietnek. A véleménye elítélő: „aligha ismerünk még egy népet, amely a legteljesebb nyíltsággal azt tartja tisztességesnek, ami neki kellemes, és azt jogosnak, ami neki hasznos”.²³

Thuküdidész ugyanakkor nem támogatja ezt az álláspontot, hanem elítéli, és úgy mutatja be Athént, mint aki *hübriszt*, azaz gőgös tettet követ el, aminek megvan a büntetése (az athéni pestis és a szicíliai expedíció kudarca).²⁴ Thuküdidész így az emberi természetben rejlő erők mellett az isteni-kozmikus igazságosságot tartja fontosnak a háború jellemzésében.²⁵

Az emberi természetből fakadó realista háborús gondolkodás, illetve a háborús igazságosság szintén együtt jelenik meg Platónnak és Arisztotelésznek a témáról szóló műveiben. A két fogalom viszonyában azonban egyre nagyobb jelentőséget nyer a háborús igazságosság, amely folyamat Arisztotelésznél az igazságos háború (szekuláris) elmélete kialakulásának az irányába mutat.

2.2. Platón igazságos állama

Platón a peloponnészoszi háborút követő időszakban írt, amire Athén külső hanyatlása és belső harca nyomta rá bélyegét. Az *Állam* című munkájában az állam és a háború eredetét vizsgálva az állam három egymást követő fejlődési fázisát vázolja fel. Ezek a „primitív állam” („igazi”, „egészséges” állam), a „dözsölő állam” („felpuffadt állam”) és az igazságos („eszményi”) állam.²⁶

A primitív állam akkor jön létre, ha az egyes ember már nem tudja alapvető vágyait kielégíteni, és nem tudja magát ellátni, hanem segítségre van szüksége. Ezért társul másokkal, akikkel ki tudja cserélni a termelt és szerzett javait. Ez a társulás a primitív állam, amelyben a polgárok legjellemzőbb tulajdonsága a vágyakozás.²⁷

A primitív állam tagjainak vágyai az államalkotás után azonban növekednek, ellenkező esetben „sertésállam” maradna. Azokat viszont már nem tudják kielégíteni a saját társuláson belül, hanem a szomszédos területek és azok erőforrásai is szükségesek lesznek. Az állampolgárok vágya így az állami terjeszkedés okává válik, ami pedig háborúhoz vezet. A háborúhoz hadseregre van szükség, ami a dözsölő állam fontos részévé válik. A hadsereg tagjainak legfontosabb tulajdonságai a bátorság (indulatosság és bölcsesség), illetve az ezért járó megbecsülés.²⁸

Végül, az igazságos állam az az állam, amelyben nem csupán az alapvető, primitív vágyakat lehet kielégíteni, hanem magasabb rendű vágyakat is, azonban amely

²³ Thuküdidész (1999): i. m. V. 105. caput, 402.

²⁴ Husby (2009): i. m. 45–55.

²⁵ Thuküdidészhez hasonlóan Hérodotosznál is megfigyelhető a kozmikusigazságosság-fogalom jelenléte. Lásd Husby (2009): i. m. 43.

²⁶ Henrik Syse: The Platonic Roots of Just War Doctrine: a Reading of Plato's Republic. *Diametros*, 23. (2010), 7. 108–110.

²⁷ Platón: Állam. In *Platón összes művei II.* Budapest, Európa, 1984. 5–710. 369b–373a. 106–116.; Husby (2009): i. m. 69–70.

²⁸ Platón (1984): i. m. 373a–376c. 116–127.; Syse (2010): i. m. 109.

ezzel együtt sem válik önkényes és hódító állammá. Az igazságos állam legfontosabb tulajdonsága, hogy csak addig terjeszkedik és háborúzik, amíg az állam fennmaradása szempontjából az szükséges, és amíg nagysága folytán nem veszélyezteti a részekre szakadás. Az igazságosság az államban így a vágyak és az indulat mérsékelt biztosításában áll. A mérséklet azt jelenti, hogy az igazságos államban általában a tagok vágyainak gátat kell szabni, amiként a harcosok megbecsülés iránti vágyának is. Az indulat mérsékelt biztosítása pedig azt jelenti, hogy az igazságos államban – a nevelés részeként – biztosítani kell a megbecsülés iránti vágy (és ezzel a háborúzás iránti vágy) mérsékelt kielégítését, egyébként az állam más államok prédájává válik. Az államban a vágyak és a megbecsülés mérsékelt biztosítását a filozófus király képes biztosítani. Az ő legfontosabb tulajdonsága a bölcsesség, amelynek révén képes az állam egészéről határozni, hogy az miképpen viselkedjen a saját polgáraival és más államokkal szemben.²⁹ A filozófus király bölcsessége az isteni minták (az ideák) ismeretéből származik.³⁰

Platón elmélete még nem az igazságos háború elmélete, hanem az igazságos államé, amelynek a kialakításához és fenntartásához (ideértve a területvédelem és a javak biztosítása mellett a hadsereg nevelését is) szükség van a háborúkra. Ezeket a háborúkat áttételesen nevezhetjük „igazságos” háborúknak, Platón azonban nem használja ezt a kifejezést. Ezzel együtt azonban Platónnak már fontos az igazságosság kérdése, és részlegesen elveti a kreatív háború elméletét. Ugyanis, bár az igazságos állam működéséhez fontos a harcosok bátorsága és megbecsülése, azonban az igazságos állam mibenlétének tárgyalása Platón számára nem önmaga miatt lényeges. Platón elsődleges célja ugyanis nem az igazságos háború tárgyalása, még csak nem is az igazságos állam tárgyalása, hanem az egyéni igazságosság erényének a tárgyalása. Az egyéni igazságosság vizsgálatához hívja segítségül az igazságos állam vizsgálatát, ahol feltételezése szerint könnyebben megvizsgálható az igazságosság. Az egyéni igazságosságot pedig határozottan nem az evilági következményei – azaz nem az általa kiváltott megbecsülés – segítségével kívánja felfogni (Homérosz tanainak elfogadásától kimondottan óva int), hanem önmagában.³¹ Az állami és az egyéni igazságosság pedig a fontos erények – a mértékletesség, a bátorság és a bölcsesség – helyes működésében áll (amikor mindegyik teszi a saját dolgát), aminek ugyan van jutalma, de ez a jutalom nem az evilági megbecsülés, hanem a lélek túlvilági halhatatlansága.³²

2.3. Arisztotelész dikaiosz pemosza

Arisztotelész Platónnal szemben már használja az „igazságos háború” (pontosabban a „jogos háború”) (*dikaios pemos*) kifejezést, mégpedig a barbárokkal szemben viselt háborúkra utalva. Platón már megkülönböztetett kétféle háborút: a görögök egymás ellen vívott fegyveres konfliktusát, amit a természettől fogva barátok viszályának nevezett (amit abban a tudatban vívnak, hogy ki fognak békülni); illetve a görögöknek a természetes ellenségeikkel, a nem görögökkel (barbárokkal) szemben vívott

²⁹ Platón (1984): i. m. 421d–434c. 231–268.; Husby (2009): i. m. 70–71.

³⁰ Platón (1984): i. m. 501a–c. 426.

³¹ Platón (1984): i. m. 362d–369b. 93–105.

³² Platón (1984): i. m. 433a–435d; 608c–611a. 263–270.; 685–692.

háborúját. Amíg a görögökkel szembeni viszályban csak korlátozott háborút szabad vívni (az archaikus kori szabályoknak megfelelően), addig a barbárokkal szemben minden megengedett.³³ Arisztotelész szerint viszont a barbárokkal szembeni háborúnak is vannak korlátai. A legfontosabb ilyen korlát a háború távolabbi célja.

Arisztotelész szerint

„a hadvezetés művészete is valamiképpen természetes vagyonszerző vállalkozás (s a vadászat is ide számít), melyet a vadállatokkal s az emberekkel szemben – akik, bár természetből fogva engedelmeskedésre születtek, de abba nem akarnak beletörődni – alkalmazni kell, mert a természeténél fogva jogos az ilyen háború”.³⁴

Itt Arisztotelész az igazságos háborút a közösségi vagyonszerzés egyik formájaként határozza meg.

A vagyonszerzésnek van természetes és mesterséges formája, az utóbbi a kereskedelem, az előbbibe pedig az állattenyésztés, földművelés, fosztogatás, halászat és vadászat tartozik. A természetes módozatok segítségével a természet által az emberi használatra létrehozott növények, állatok és emberek szerezhetőek. Az igazságos háború a vadászat egyik formája, amely barbár szolgákat eredményez a görögök számára. Az ilyen háború a barbárok alávetésén alapul, ami azért igazságos Arisztotelész szerint, mert igazságos az olyan élőlények alávetése, amik/akik nem képesek vezetni magukat (az életüket). A görögök természetesen (a földrajzi és az éghajlati viszonyoknak köszönhetően)³⁵ a parancsolásra és vezetésre hivatottak, a barbárokat azonban a természet alárendeltségre és szolgaságra hozta létre. A kettő azonban közösséget alkot, ezért ugyanaz az érdekük, így a vezetés és alávetés nem jelent egyszerre kizsákmányolást is, hanem szerepszerű együttműködést a közös érdek eléréseért.³⁶

Arisztotelész szerint a barbár szolgák görög uraikkal alkotott közössége vezetett a háznép (gazdasági közösség) kialakulásához, amelynek folyamánya a közös származású, de széttelepült falu. A több faluból álló, gazdaságilag egymást segítő közösség a városállam, amelynek már nem kell tovább növekednie, mert gazdasági szempontból elégséges a maga számára.³⁷ A harcosok és a hadsereg – és a háború – eredetét Arisztotelész a közösség bármilyen formájánál szükségesnek tartja, elsőként azért, mert „ha négyen vagy akárhányan vannak is, szükséges, hogy legyen valaki, aki igazságot szolgáltat és ítélkezik”.³⁸ Az igazságosság általános, arisztotelészi megfogalmazása szerint ugyanis az a javak arányosság szerinti egyenlő elosztása,³⁹ amelynek egy alelete a közösség tagjai közötti igazságszolgáltatás. A harcosok és a háború eredete így az a rendfenntartói tevékenység, igazságszolgáltatás, amely biztosítja a városállam polgárainak gazdasági működését.

³³ Platón (1984): i. m. 470c–472c. 356–359.

³⁴ Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat, 1969. 1256b. 94.

³⁵ Arisztotelész (1969): i. m. 1327b. 327.

³⁶ Arisztotelész (1969): i. m. 1252a–b. 80.

³⁷ Arisztotelész (1969): i. m. 1252b. 81.

³⁸ Arisztotelész (1969): i. m. 1291a. 206; Martin Ostwald: *Peace and War in Plato and Aristotle. Scripta Classica Israelica*, 15. (1996). 105.

³⁹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa, 1987. 1134a. 137.

Ezt Arisztotelész kiterjeszti az államok közötti viszonyokra, és azt írja, hogy

„a hadi erényekben sem azért kell gyakorolnunk maguknak, hogy rabszolgasorba döntsük azokat, akik ezt nem érdemlik meg, hanem először is azért, hogy magunk ne kerüljünk mások szolgaságába, aztán meg, hogy törekedjünk a szuverenitásra, ámde az alattvalók érdekében, nem pedig azért, hogy mindenki fölött zsarnokoskodjunk; harmadszor pedig, hogy hatalmunkba kényszerítsük azokat, akik megérdemlik a szolgasorsot”.⁴⁰

Az államok közötti viszonyokban a háború célja a béke,⁴¹ a hadi erények célja pedig bizonyos típusú háborúk megvívása. Ilyen speciális háború az önvédelmi háború, a szuverenitásra, és azon belül pedig az önellátásra való háborús törekvés, végül pedig a barbárok alávetése, amelyek mindegyike igazságos háború. A városállam és a polgárok önvédelme az igazságosság általános megfogalmazása alapján az igazságos háborúhoz tartozik, hiszen ellenkezik az arányos egyenlőséggel, hogy ők nem folytathatják gazdasági tevékenységüket, a hódítók pedig megölik vagy szolgasorba döntenek őket. A fordított esetben, a barbárok görögök általi alávetésében a természeti igazságosság miatt úgy érvényesül az igazságosság általános elve, hogy a barbárok alávetése igazságos. Végül, a szuverenitás és a gazdasági elégségesség biztosításáért folyó háború is igazságos, ha az a természetes vágyak korlátozott módon való kielégítése.⁴²

Amíg az igazságos háború Arisztotelésznél kiemelt figyelmet kap, a kreatív háború teljesen háttérbe szorul.⁴³ Ennek megfelelően, amikor a boldogság mint a legfőbb jó mibenlétét tárgyalja a *Nikomachoszi etikában* és a *Rétorikában*, tárgyalja a megbecsülést is, azonban érveket fogalmaz meg azzal az állásponttal szemben, hogy a politikai élet területén a megbecsülés lenne a legfőbb jó. Arisztotelész ugyanis sokkal részletesebben fogja fel a megbecsülést, mint elődei.⁴⁴ Úgy véli, hogy a megbecsülés a megbecsülőtől függ és nem a megbecsülttől, azaz elég, ha azt hiszik, hogy valaki tett valamit, ám valójában nem, így csak felszínesen lehet a megbecsült számára való legfőbb jó. Továbbá, hogy a megbecsülést azért keresik, hogy az értelmes és a megbecsülést keresőt ismerő emberek a kereső egyéb erénye miatt becsüljék meg. Ebben az esetben azonban nem a megbecsülés a legfőbb jó, hanem az az erény, amely a megbecsülés alapja;⁴⁵ illetve hogy megbecsülés számos dologért járhat, nem csupán a bátorságért vagy az igazságosságért.⁴⁶ Ezek alapján az mondható, hogy a megbecsülés azért veszített a jelentőségéből Arisztotelész számára, mivel már nem a legfőbb jót jelentette, és a háborúskodás mellett más dolgokkal is el lehetett nyerni.

⁴⁰ Arisztotelész (1969): i. m. 1333b–1334a. 346–347.

⁴¹ Arisztotelész (1969): i. m. 1333a. 345.

⁴² Paul Christopher: *The Ethics of War and Peace. An Introduction to Legal and Moral Issues*. New Jersey, Prentice Hall, 1999. 10.

⁴³ Husby (2009): i. m. 80.

⁴⁴ Robert Sokolowski: Honor, Anger, and Belittlement in Aristotle's Ethics. *Studia Gilsoniana*, 3. (2014). 221–240.

⁴⁵ Arisztotelész (1987): i. m. 1095b. 9–10.

⁴⁶ Arisztotelész: *Rétorika*. Budapest, Gondolat, 1982. 1361a. 28.

3. Cicero iustum belluma

3.1. A rómaiak kreatív háborúja

A görögség kreatív háborús ideológiája Rómában is népszerű volt az arisztokrácia körében. A Kr. e. 2. századig a politikai hivatal (például *consulság*) betöltéséhez előírás volt az aktív katonai tapasztalat, amely kialakítja a hivatal betöltéséhez szükséges eredményeket, illetve sikereket és megbecsülést (dicsőséget, hírnevet) eredményez. A katonai szolgálat alatt a politikai pályára készülőknek a katonai vezetésben kellett kitüntetnie magát, és el kellett érnie a katonai *tribunus* rangját.⁴⁷ Sallustius, római történetíró (Kr. e. 86–35) szerint „egymás között nagy versengés folyt a dicsőségért: mindenki azon buzgólkodott, hogy aprítsa az ellenséget, megmássza a falat, és közben a többiek szeme rajta függjön; ezt tartották vagyonnak, hírnévnek, igazi nemességnek; a fényes névre sóvárogtak, a pénzzel nem törődtek, rendkívüli dicsőségre, tisztas gazdagságra törekedtek”⁴⁸

3.2. A rómaiak defenzív imperializmusa

A római háborús gondolkodás a kreatív háborús ideológia mellett azonban tartalmazott egy másik elemet is, a háború és a nemzetközi viszonyok *fetialisok* papi testülete által felügyelt szabályait,⁴⁹ amelynek alkalmazását defenzív imperializmusnak nevezzük. A defenzív imperializmus azzal igazolja az állam terjeszkedését, hogy az állam félelmetes szomszéd államokkal szerződéseket köt, amelyek megszegése önvédelmi helyzetnek tekinthető, így igazolttá válik a szomszéd állam megtámadása.⁵⁰ Livius, római történetíró (Kr. e. 59 – Kr. u. 17) így emlékezik meg egy ilyen esetről Ancus Martius király (Kr. e. 678–616) idejéből: „[a] latinok tehát, akikkel Tullus idejében szövetségi szerződést kötöttek, ezen fölbátorodva betörték Róma területére; mikor a rómaiak elégtételt követeltek, dőlőfős választ adtak, gondolván, hogy a római király puhány, és királyi hivatását csak a szentélyek meg az oltárok között gyakorolja”⁵¹

A király azonban nem volt puhány. Amiként korábban elődje, Numa Pompilius a békeidő vallásos gyakorlatát szabályozta, úgy szabályozta ő a háborús szertartásokat: hogy „a háborúkat ne csak megvívják, hanem valamely szertartás alapján is üzenjék meg; az Aequicole ősrégi népétől másolta le a jogszokást – ma a fetialisok gyakorolják –, amelynek alapján a hadüzenő fél elégtételt követel”⁵²

⁴⁷ William V. Harris: *War and Imperialism in Republican Rome 327–70 B. C.* Oxford, Clarendon Press, 1985. 11–34.

⁴⁸ C. Sallustius Crispus: *C. Sallustius Crispus összes művei.* Budapest, Magyar Helikon, 1978. 13.

⁴⁹ Livius szerint a kreatív ideológia és *fetialisok* „nemzetközi joga” időben követték egymást, mert Romulus és Tullus Hostilius bátor, szilaj volt és a hírnevet kereste, Ancus Martius pedig a háborús szertartásokat tartotta fontosnak. Lásd Titus Livius: *A római nép története a város alapításától I.* Budapest, Európa, 1963. 7., 22., 32. bekezdés 14., 32., 42.

⁵⁰ John Rich: *Fear, Greed and Glory: The Causes of Roman War-Making in the Middle-Republic.* In John Rich – Graham Shipley (szerk.): *War and Society in the Roman World.* London – New York, Routledge, 1993. 38–41.; Harris (1985): i. m. 34–35., 163.

⁵¹ Livius (1963): i. m. 32. bekezdés 47.

⁵² Livius (1963): i. m. 32. bekezdés 48.

A kérdéses vallási-jogi szokás abban áll, hogy szerződésszegés gyanúja esetén a rómaiak egymás után három *fetialis* papi követséget küldenek a szerződésszegő néphez, amelyet a főpap, a *pater patratus* vezet. Az első követség Jupitert hívva tanújául (megítélőjéül) az igazságosságra és a szentségre hivatkozva előadja követeléseit, és átkot kér magára Jupitertől, ha igazságtalanul és bűnös módon követelné az elégtételt. A követelést a határon átlépve, majd az első emberrel találkozáskor, végül a szerződésszegő városának főterén is megismétli. A *pater patratus* ezt követően visszatér Rómába, és harminchárom napot hagy a követelés teljesítésére. Ha az nem történik meg, akkor újra követségbe megy. Ekkor Jupiter és más istenek tanúsága (ítélete) mellett deklarálja, hogy a kérdéses nép igazságtalanul jár el, és nem teljesíti kötelességeit. Ezt követően visszatér Rómába, ahol a szenátus megvitatja a helyzetet és dönt a háború indításáról. A szenátus többséggel kimondhatja, hogy „Tiszta és szent háborúval kell megszereznünk, ami jár”. Ezt követően, a *pater patratus* harmadszor is visszatér a határhoz, ahol legalább három ember jelenlétében egy dárdát átdobva a határon rituálisan hadat üzen.⁵³

A hadüzenet folyamata az elégtétel kéréséből, a megfelelő felhatalmazással rendelkező fórum, a szenátus döntéséből és a nyilvános deklarációból áll. A hadüzenetben a szenátus mellett szerepe van Jupiternek és az isteneknek is, azonban ez a szerep nem abban áll, hogy garantálják a római vállalkozás sikerét, hanem abban, hogy megítélik a római vállalkozás tisztaságát (igazságosságát) és szentségét. Amennyiben a római vállalkozás mégsem lenne tiszta (igazságos) és szent (például, ha megkapják az elégtételt és mégis támadnak, vagy ha a tiszta és szent támadás után az ellenség visszakozik és alávetné magát, de ők mégis folytatják a háborút), akkor az istenek megbüntetik Rómát.⁵⁴ A rómaiak szerint így az istenek nem a római érdekek támogatói minden határon túl, hanem a római tettek tisztaságának (igazságosságának) és szentségének felügyelői.⁵⁵

A defenzív imperializmus ideológiája segítségével Róma a Kr. e. 3–1. század között birodalmat épített ki, a *pax romanát*. A római birodalomépítés alapvetése volt, hogy a legyőzöttekről gondoskodni kell, békét és civilizációt kell hozni számukra, illetve meg kell őket védeni a barbár támadásokról.⁵⁶ A római *pax* alapvetően nem békét, hanem olyan szerződést jelentett, amelyet a háború végén kötöttek és alávetéshez, szövetséghez vagy barátsághoz vezetett. Az ilyen szerződéseknek vallási eredete az isteneknek az imádkozókkal, áldozatot bemutatókkal kötött *pax*-ában található meg, így a szekuláris *pax*-ok közül is kiemelkedik az alávető alávetés jelentősége. A vallási jelentőség azonban később sem csökkent, ugyanis a *pax romana* a Kr. e. 1. században Pax istennő képében külön vallási megjelenítést is kapott.⁵⁷

⁵³ Livius (1963): i. m. 32. bekezdés 48–49.; Phillipson (1911): i. m. 179–182.; Garlan (1975): i. m. 48–50.; Harris (1985): i. m. 166–174.

⁵⁴ Bederman (2004): i. m. 223–224.

⁵⁵ Alan Watson: *International Law in Archaic Rome. War and Religion*. Baltimore–London, The John Hopkins University Press, 1993. 10–19.

⁵⁶ A birodalomépítés koncepciója megtalálható Polübiosznál, görög származású római történetírónál, az elmélet azonban Panaitiosz, görög filozófus közvetítésével (lásd Mohay Gergely: A Római Birodalom igazságosságának elmélete Polybiosznál. *Antik Tanulmányok*, 54. [2010], 1. 49–70.), Arisztotelész igazságos háborús elméletéből származik.

⁵⁷ Stefan Weinstock: Pax and the 'Aara Pacis'. *The Journal of Roman Studies*, 50. (1960), 1–2. 45–50.

3.3. Cicero iustum belluma

A Kr. e. 1. században a kreatív és a vallási háborús gondolkodás Cicero (Kr. e. 106–43) igazságos háborús (*bellum iustum*) elméletében fonódott össze.⁵⁸ Cicero szerint az igazságos háború indításának három feltétele van. Az első, hogy a vitás kérdést először békés úton, tárgyalással kell megpróbálni rendezni, és csak akkor lehet az erőszakos, háborús úthoz folyamodni, ha a békés út nem működik. A második feltétel az igazságos háború célja, hogy „jogtalanság nélküli békében élhessünk”, azaz hogy a jogsértéseket, mint amilyen a szerződészegés vagy az élet védelme, megtorolják.⁵⁹ A harmadik feltétel pedig, hogy a háborút elégtétel kérésének vagy hadüzenetnek kell megelőznie. Az igazságos háborút ezen túl a *fetialisok* szabályai szerint kell vívni.⁶⁰ Ennek lényege, hogy a háború után gondoskodni kell a magukat megadókról és a legyőzöttekről (hacsak nem voltak kegyetlenek és embertelenek). A gondoskodás azt jelenti, hogy a rómaiak „az ősök szokása szerint maguk lettek pártfogói a háborúban legyőzött városoknak meg népeknek, és védelmükbe fogadták őket”.⁶¹ A cicerói igazságos háború eddig a defenzív imperializmus ideológiáját követi.⁶²

Cicero azonban ismerte a kreatív háborút is:

„[a]mikor azonban a hatalomért folyik a harc, a dicsőségért dúl a háború, ugyanazoknak az okoknak kell fennállniuk, mint amelyeket kevéssel korábban az igazságos háború indítékainak neveztem. Kevésbé keményen szabad viselni azonban azokat a háborúkat, amelyek célja, hogy növeljék egy hatalom dicsőségét. Mert másképpen harcolunk azzal a polgárral, aki ellenség, és másképpen azzal, aki vetélytárs. Az utóbbi esetben a harc a méltóságért és a tekintélyért folyik, az előbbiben életünk és hírünk forog kockán.”⁶³

A kreatív háború így jelentősen nem különül el az igazságos háborútól, hiszen a háború indításának körülményeiben nincs különbség közöttük.

A különbség a háború vívásának a módjában sem fedezhető fel. A kreatív háborút ugyan Cicero szerint kevésbé keményen kell vívni, mint az igazságos háborút, ennek részleteit azonban Cicero tovább nem részletezi. Sőt, a háború vívásáról szóló mondataiból sokkal inkább az a következtetés vonható le, hogy az igazságos háború vívásában komoly teret nyertek nála a kreatív háborús szokások.⁶⁴ Ilyen szokás a mérgezés, mint szégyenteljes módszer tiltása (még ha hasznos is),⁶⁵ a legyőzöttekkel és a magukat megadókkal szembeni kegyelem gyakorlása (amennyiben azok nem voltak

⁵⁸ Jed W. Atkins: *Empire, Just Wars, and Cosmopolitanism*. In Jed W. Atkins – Thomas Bénatouil (szerk.): *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge, CUP, 2022. 231–251. Van olyan álláspont is, amely szerint Cicero is a defenzív imperializmust képviseli. Lásd Harris (1985): i. m. 163–165.

⁵⁹ Cicero: *A kötelességekről*. Első könyv. In Havas László (szerk.): *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa, 1987. 11. bekezdés 301. Vö. Cicero: *Az állam*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2005. III. 23., 164.

⁶⁰ Cicero: *A kötelességekről*. Budapest, Franklin Társulat, 1885. I. 11. bekezdés, 14.

⁶¹ Cicero (1987): i. m. 11. bekezdés, 301.

⁶² G. A. Harrer: Cicero on Peace and War. *The Classical Journal*, 14. (1918), 1. 27–30.

⁶³ Cicero (1987): i. m. 12. bekezdés, 302.

⁶⁴ Atkins (2022): i. m. 238.

⁶⁵ Cicero (1885): i. m. III. 21–22. bekezdés, 131–132.

kegyetlenek és embertelenek),⁶⁶ illetve a megállapodások és az adott szó tiszteletben tartása (kivéve a kalózzokkal szemben).⁶⁷

A kreatív és az igazságos háború közötti különbségként maradt a célokbeli különbség, ám ez sem jelentős. Az idézett szövegben a háborúk célja közötti különbség egy analógia keretében jelenik meg,⁶⁸ amivel Cicero a háborús konfliktusokat a polgárok konfliktusaihoz hasonlítja.⁶⁹ A polgárok konfliktusai folyhatnak a méltóságért és tekintélyért, mint egy politikai tisztségért (méltóságért) folyó küzdelemben, vagy önvédelemben, azaz az élet vagy a jóhír (más fordításban: becsület)⁷⁰ védelmében. Az analógia alapján azt mondhatjuk, hogy Cicero az igazságos háború céljának (hogy a jogtalanság nélküli békére irányul) két altípusát különbözteti meg: a) az állami támadó jellegű háborút, amely az uralomért és hatalomért folyik; illetve b) az állami védelmi jellegű háborút, amely az állampolgárok életét és becsületét védi az ellenség elűzésével vagy a sérelem megbosszulásával.⁷¹ Az állampolgárok életének és becsületének védelme Rómában kiterjedt az állam „életének” és becsületének védelmére is. A rómaiak ugyanis nem tettek különbséget a politikai vagy katonai tisztség, illetve a tisztséget betöltő ember tetteinek erkölcsi értéke, jóhíre, becsülete között.⁷²

A római kreatív és vallási háborús ideológia az igazságos háború (*iustum bellum*) elméletében fonódott össze, mint a támadó és terjeszkedő jellegű ideológia, illetve az élet- és becsületvédelmi háború, amelyeknek azonban azonos háborúindítási feltételei és nagyon hasonló háborúviselési feltételei voltak.

4. Összegzés és konklúzió

Amellett érveltem, hogy az igazságos háború elméletének a története a klasszikus ókorban kezdődik, ahol Plátón, Arisztotelész és Cicero alkottak olyan elméleteket, amelyek összefüggésbe hozhatók a háborús igazságossággal. Amíg korábban sem a Mediterráneumban, sem az ókori Közel-Keleten nem értekeztek elméleti jelleggel az igazságos háborúról, addig ezek a szerzők megtették.

Plátón az egyéni igazságosság elméletének keretei között tárgyalta az igazságos állam mibenlétét. Úgy vélte, hogy az igazságosan elrendezett államnak szüksége van a háborúra a fennmaradáshoz, illetve közösségi szerkezetének fenntartásához. Másként fogalmazva, ahhoz, hogy a harcosok képesek legyenek megszerezni a számukra jelentőséggel bíró erényt, a bátorságot és megbecsülést, és ezek segítségével ellátni a feladatukat. Ezeket a háborúkat Plátón nem nevezi igazságos háborúknak, azonban mivel kapcsolatban állnak az igazságossággal, tekinthetők annak. Plátón számára azonban a(z igazságos) háború nem önmagában fontos, hanem mint az igazságos

⁶⁶ Cicero (1885): i. m. I. 11. bekezdés, 14.

⁶⁷ Cicero (1885): i. m. III. 29. bekezdés, 140.

⁶⁸ Az analógia a kétféle ellenfél, a személyes ellenség és a vetélytárs, szembeállításán nyugszik. Cicero máshol beszél egy harmadik típusú ellenfélről is, „az egész emberiség ellenségéről” (Cicero [1885]: i. m. III. 29. bekezdés, 140.), mint amilyenek a kalózk, akikkel szemben nem érvényesek a *iustum bellum* szabályai.

⁶⁹ Az angol fordítás adja vissza ezt. Lásd Cicero: *On Duties*. Cambridge, CUP, 1991. Book I. 38., 17.

⁷⁰ Cicero (1885): i. m. I. 12. bekezdés, 15.

⁷¹ Vö. Cicero: *Az állam*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2005. III. 23., 164.

⁷² Atkins (2022): i. m. 238–239.

állam fennmaradásának és a harcosok kiképzésének eszköze, illetve ezen keresztül, mint az egyéni igazságosság szemléltetésének módszere. Arisztotelész említi először az „igazságos háború” kifejezést. Ő már a kreatív háborús ideológiától megszabadított formában beszél az igazságos háborúról, azonban az ő célja sem a háború természetének a tárgyalása, hanem a városállam politikai működésének leírása. A városállam működésének a körén belül az önvédő és a fennmaradáshoz szükséges javakat szerző háborúkat tekinti igazságosnak. Az utóbbi esetben igazságos a városállam számára való korlátozott szerzés, illetve a természeti igazságok alapján a barbárok elleni rabszolgaszerzésre irányuló háború. Végül, Cicero is használja az „igazságos háború” kifejezést. Az nála a meghatározott (jog)szabályok szerint indított és viselt háborút jelenti, úgy, hogy a háborúviselés szabályaiként a kreatív háború becsületközpontú szabályait veszi át. Elképzelése azonban általában az állam működéséhez, illetve a polgári kötelességekhez kapcsolódik, ezeken a problémákon belül tárgyalja a háború igazságosságát.

Mindhárom szerző elmélete tekinthető az igazságos háború elméletének, azonban csak tág értelemben. Ugyanis egyik sem az igazságos háború elméletét akarta megalakítani, hanem egy vagy több művükben, elszórtan foglalnak állást a háborút is érintő kérdésekben. Ezeknek az állásfoglalásoknak a mű adott pontján való megjelenését és logikáját azonban nem a háborúról való, többé-kevésbé önálló felfogásuk mozgatja, hanem mindig illeszkedik egy másik gondolatmenetbe. A háborús igazságosság ilyen módon való tárgyalása azonban nem vesz el a tárgyalás elméleti jellegéből.

Felhasznált irodalom

- Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat, 1969.
- Arisztotelész: *Rétorika*. Budapest, Gondolat, 1982.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa, 1987.
- Atkins, Jed W.: Empire, Just Wars, and Cosmopolitanism. In Jed W. Atkins – Thomas Bénatouil (szerk.): *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge, CUP, 2022. 231–251. Online: <https://doi.org/10.1017/9781108241649.017>
- Cicero: *A kötelességekről*. Budapest, Franklin Társulat, 1885.
- Cicero: *A kötelességekről*. Első könyv. In Havas László (szerk.): *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa, 1987. 289–345.
- Cicero: *On Duties*. Cambridge, CUP, 1991.
- Cicero: *Az állam*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2005.
- Bederman, David J.: *International Law in Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511494130>
- Boda Mihály: Az igazságos háború elméletének kiterjesztése a rendszetre: történelmi és kortárs elméletek. *Belügyi Szemle*, 70. (2022), 1. 169–185. Online: <https://doi.org/10.38146/BSZ.2022.1.10>
- Boda Mihály: Háborús ideológiák a középkori Magyarországon: istenítéleti ideológia, az igazságos háború elmélete. *Hadtudomány*, 31. (2021), 1. 62–74. Online: <https://doi.org/10.17047/HADTUD.2021.31.1.62>

- Boda Mihály: Az igazságos háború hagyománya Európában és a Távoll-Keleten (Kínában). In Pohl Árpád (szerk.): *Biztonság és honvédelem: Fenntartható biztonság és társadalmi környezet tanulmányok 2*. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 2020. 1689–1702.
- Christopher, Paul: *The Ethics of War and Peace. An Introduction to Legal and Moral Issues*. New Jersey, Prentice Hall, 1999.
- Donnelly, Jack: *Realism and International Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612510>
- Garlan, Yvon: *War in the Ancient World*. London, Chatto & Windus, 1975.
- Harrer, G. A.: Cicero on Peace and War. *The Classical Journal*, 14. (1918), 1. 26–38.
- Harris, William V.: *War and Imperialism in Republican Rome 327–70 B. C.* Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Homérosz: Iliász. In Homérosz: *Iliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Budapest, Magyar Helikon, 1974.
- Husby, Tristan K.: *Justice and Justification of War in Ancient Greece: Four Authors*. Classical Honors Paper 1 (2009).
- Illés Gábor: Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle*, 24. (2015), 1. 111–131.
- Johnson, James Turner: *Just War Tradition and the Restraint of War*. Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Lanni, Adriaan: The Laws of War in Ancient Greece. *Law and History Review*, 26. (2008), 3. 469–489. Online: <https://doi.org/10.1017/S0738248000002534>
- Livius, Titus: *A római nép története a város alapításától I*. Budapest, Európa, 1963.
- MacIntyre, Alasdair: *Az etika rövid története*. Budapest, Typotex, 2012.
- Marrou, H. I.: *A History of Education in Antiquity*. New York – Toronto, The New American Library, 1956.
- Mohay Gergely: A Római Birodalom igazságosságának elmélete Polybiosnál. *Antik Tanulmányok*, 54. (2010), 1. 49–70. Online: <https://doi.org/10.1556/ant-tan.54.2010.1.3>
- Ostwald, Martin: Peace and War in Plato and Aristotle. *Scripta Classica Israelica*, 15. (1996). 102–118.
- Phillipson, Coleman: *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome II*. London, Macmillan and Co., 1911.
- Platón: Állam. In *Platón összes művei II*. Budapest, Európa, 1984. 5–710.
- Rich, John: Fear, Greed and Glory: The Causes of Roman War-Making in the Middle-Republic. In John Rich – Graham Shipley (szerk.): *War and Society in the Roman World*. London – New York, Routledge, 1993. 38–68. Online: <https://doi.org/10.4324/9781003071341-3>
- Sallustius Crispus C.: *C. Sallustius Crispus összes művei*. Budapest, Magyar Helikon, 1978.
- Sokolowski, Robert: Honor, Anger, and Belittlement in Aristotle's Ethics. *Studia Gilsoniana*, 3. (2014). 221–240.
- Syse, Henrik: The Platonic Roots of Just War Doctrine: a Reading of Plato's Republic. *Diametros*, 23. (2010), 7. 104–123. Online: <https://doi.org/10.13153/diam.23.2010.384>
- Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Budapest, Osiris, 1999.

- Ujházi Lóránd: Szent Ágoston „háborúelméletének” korai forrásai. In Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.): *A természetjog napja II.* Budapest, Pázmány Press, 2019. 239–259.
- Watson, Alan: *International Law in Archaic Rome. War and Religion.* Baltimore–London, The John Hopkins University Press, 1993.
- Weinstock, Stefan: Pax and the 'Aara Pacis'. *The Journal of Roman Studies*, 50. (1960), 1–2. 44–58. Online: <https://doi.org/10.2307/298286>

